

AURELIO AGUSTÍN: LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO Y EL COMIENZO DE UNA NUEVA IDEA DE LEGALIDAD Y JUSTICIA

Guillermo J. MAÑÓN GARIBAY

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Tiempo y duración*. III. *Dos concepciones del tiempo*. IV. *Tiempo interior y tiempo físico*. V. *Tiempo social e individual*. VI. *El tiempo y la muerte*. VII. *Tiempo y progreso*. VIII. *La filosofía del tiempo de Aurelio Agustín*. IX. *El tiempo versus eternidad*. X. *El tiempo versus eternidad*. XI. *La experiencia del tiempo en el lenguaje común*. XII. *La medida del tiempo*. XIII. *Espacio y tiempo*. XIV. *La experiencia del tiempo*. XV. *Tiempo subjetivo y tiempo comunitario*. XVI. *El tiempo y la conciencia del pecado*. XVII. *La idea de humanitas, necesidad y tiempo*. XVIII. *Conclusión: la reforma del tiempo*.

I. INTRODUCCIÓN

El presente estudio pretende relacionar la concepción del tiempo con la idea de legalidad¹ y justicia. El punto de partida es la convicción de que las distintas concepciones del tiempo representan, por un lado, la posibilidad de analizar las ideas de progreso, estancamiento y decadencia propuestas a lo largo de la historia del hombre. Por otro lado, como bien hizo notar Hegel,² cada idea de progreso se erige frente a un ideal de hombre que guía los pasos de un pueblo sobre las leyes que éste elige; esto es, el

¹ Entiendo el término legalidad de la manera más amplia posible, i. e. no solamente la ley misma, sino además el proceso completo de “impartición” de justicia: aparato legislativo y judicial completo.

² Hegel, G. F. W., “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1974. Hegel dice: “En cambio, el espíritu es distinto. Su determinación pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad. (La evolución) tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin”.

ideal se expresa como deber ser. Por tanto, si la ley apunta a un ideal de hombre, éste sólo será inteligible dentro de la concepción de tiempo que lo hizo posible.

Esquemáticamente se puede describir de la siguiente forma la intención del presente artículo:

Concepción del tiempo ⇨ noción de progreso ideal de hombre ⇨ fundamento de la ley y justicia.

De esa manera, este trabajo estudiará, en primer lugar, las dos principales concepciones del tiempo tal cual los hombres han podido vivirlas; en segundo, la forma en que el tiempo es una condición de posibilidad de una determinada idea de progreso, estancamiento o decadencia, y, en tercero, cómo esto subyace en el fundamento de una legalidad y justicia determinadas. En el desarrollo de esta temática será imprescindible analizar las aportaciones del filósofo Aurelio Agustín a la concepción del tiempo occidental, porque es quien hizo posible abrigar una idea de ley y justicia que contemplara la igualdad de los hombres dentro de un proceso de mejoramiento continuo y gradual.

II. TIEMPO Y DURACIÓN

Se puede decir que ha habido dos concepciones del tiempo: una cíclica y otra lineal.³ Ambas dan lugar a una reflexión sobre las ideas de progreso, estancamiento y decadencia según éstas las fomenten o las inhiban. En la historia se sitúa primero la concepción cíclica antes de la lineal, y anterior a cualquier de las dos está la experiencia y conciencia de la duración.

La conciencia de duración no supone una concepción del tiempo, antes bien se anticipa a ella. Su distintivo lo constituye la ausencia de cualquier representación de la muerte. Los antropólogos⁴ han llamado la atención sobre el hecho de que el hombre pasó mucho tiempo esmerilando piedras, fabricando trampas, acechando a sus víctimas antes que tuviera conciencia de que él también algún día moriría. Las razones son varias,

³ Chaunu, P., "Las dos concepciones del tiempo", *Historia y decadencia*, Barcelona, Garnica, 1983, libro I, capítulo I, pp. 31-54, y Whitrow, G. J., *Die Erfindung der Zeit*, Hamburgo, Junius, 1991.

⁴ Clarke, R., *El nacimiento del hombre*, Barcelona, Garnica, 1980, p. 26.

la más sencilla proviene de la biología:⁵ sólo un cerebro como el nuestro, con sus 10-13 millones de neuronas y 10-15 millones de sinapsis, permite unir en un proyecto general la paciencia del afilador de guijarros con la extenuación de la casería y el encono de la muerte violenta. Sólo un cerebro evolucionado permite recordar la serie causal completa y apropiarse de cada fragmento en una sola experiencia: la duración.⁶ Ese cerebro, dicen los biólogos,⁷ se configuró hace apenas 40 o 60 mil años. De otro modo no habría sido posible la conciencia de sí mismo, del universo, de la duración, de la muerte, del tiempo. Pero insisto: la representación conjunta de cada momento ofrece la experiencia de la duración antes que la del tiempo, porque no se encuentra en el acervo de una conciencia primitiva, que aún opera bajo el instinto de supervivencia, la representación de su propia muerte. Primero, porque la experiencia del tiempo, tal cual los hombres han podido vivirla, augura una conciencia religiosa o proto-metáfisica. Para profundizar en esto, quiero echar mano del filósofo francés Henry Bergson.

En *La evolución creadora*⁸ afirma Bergson lo siguiente:

Nuestra duración no es un instante que sustituye a otro. Con esto no habría nunca más que presente, no habría prolongación de lo pasado en lo actual ni evolución ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que va royendo el porvenir y que se hincha al avanzar. Desde que el pasado se acrecienta de continuo, indefinidamente también se conserva.

La experiencia de la duración, según Bergson, supone la permanencia del pasado que transforma cada instante presente y despierta afanes futuros. Esto quiere decir que la “permanencia del pasado” constituirá la esencia del aprendizaje o conocimiento, el cual ensancha la experiencia vital y enriquecen las posibilidades del individuo en forma de conciencia tridimensional: pasado, presente y futuro. Esta experiencia, como también indica Bergson, hace imposible que un hombre atravesase dos veces

⁵ Linke, D., *Das Gehirn*, Munich, C. H. Beck, 1999, capítulo IV, pp. 54-67, y Lazorthes, G., *El cerebro y la mente*, México, Consejo nacional de ciencia y tecnología y Castell ediciones, 1987, capítulo II, pp. 29-55.

⁶ *Ibidem*, capítulo VI, p. 80.

⁷ Sagan, C. (comp.), *Los dragones del Edén*, México, Grijalbo, 1979, Desarrollo del cerebro.

⁸ Bergson, H., *La evolución creadora, La evolución de la vida*, Madrid, Ed. Renacimiento, 1912, t. I, capítulo I, pp. 4 y ss.

por la misma situación:⁹ las circunstancias pueden ser las mismas, pero nunca actúan sobre la “misma persona”.¹⁰ De esta manera se explica que la duración se experimente como irreversible, que transcurra en un solo sentido y que cada vivencia sea única e irrepetible.¹¹ Pero también de esta manera la muerte se instala en nosotros, porque si cada vivencia es única, también la vida de cada miembro de la especie. Y cuando se descubre el valor del individuo, se abandona la “conciencia gregaria” y cobra sentido la pérdida de un ser valioso y amado, o sea, cobra sentido la muerte.

La permanencia del pasado es condición de la conciencia de duración, del aprendizaje y, más tarde, del valor irremplazable de cada individuo o persona. En este momento es imprescindible el lenguaje para llamar a cada cual por su nombre, de su sintaxis para diferenciar al sujeto de sus circunstancias, de su poder de abstracción para representarse el tiempo completo de su vida hasta su muerte.

El tiempo es fruto de la lengua y de su capacidad de abstracción. El instinto de la especie no ofrece posibilidad alguna de ganar conciencia del valor de una pérdida o muerte, porque de la simple conciencia de duración no se logra la intelección del engranaje completo de sucesos que derivan en la muerte. El indicio de que el hombre acuñó una concepción del tiempo es el culto a la muerte: donde existe culto a la muerte, hay una concepción del tiempo.¹²

III. DOS CONCEPCIONES DEL TIEMPO

Para el historiador Pierre Chaunu,¹³ se desarrolla una concepción del tiempo cuando la memoria se ejerce independientemente de la utilidad inmediata. Sentarse a recordar la vida entera, tomar conciencia de su valor, sentir su pérdida, entender el fluir del tiempo en una sola dirección, confrontar la muerte, todo esto es producto del ocio. Es la experiencia de la

⁹ Tal vez en remembranza a Heráclito y su conocido párrafo: “nadie se baña dos veces en el mismo río”. Aunque el heleno de Éfeso se refería a las cosas antes que a la conciencia de las personas. Como este artículo trata del tiempo como experiencia de la conciencia, creo mejor la referencia a las personas y no a las cosas.

¹⁰ Bergson, H., *op. cit.*, nota 8, pp. 23 y 24.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Sobre el tema de las primeras sepulturas véase Müller, H. J., *Die Steinzeit. Der des Menschen in der Geschichte*, Munich, C. H. Beck, 1998, pp.114-127.

¹³ Chaunu, P., *op. cit.*, nota 3, p. 42.

duración como el avance de una flecha que va de atrás para adelante, la experiencia primitiva del nómada que migra sin cansancio de un lugar a otro, cazando y recolectando, hasta lograr una representación elemental del tiempo necesariamente ligada a su entorno.

Hasta nuestros días la representación del tiempo es prácticamente inseparable del espacio, y el más antiguo de los tiempos¹⁴ es aquél que nos ofrece el panorama dilatado de nuestra vida cuando se la observa del nacimiento a la muerte. Esa visión está ligada al hogar, al lugar del trabajo, al camino hacia abrevadero, a la ubicación de los enemigos, a un espacio determinado. Lo que conlleva un problema, a saber, la inevitable yuxtaposición de las dos concepciones del tiempo: la circular y la lineal. Para explicar cómo es esto posible, presentaré el origen de la concepción circular del tiempo.

Los acontecimientos naturales a los que está sometido el hombre son repetitivos. La naturaleza tiene un ritmo cíclico, por eso la experiencia de la duración ligada a un hábitat natural tiene que derivar en la concepción cíclica del tiempo: las cuatro estaciones, las fases de fertilidad y esterilidad de campos y animales, la translación lunar, el ciclo menstrual, etcétera, todo remite a una repetición permanente de lo mismo que se representa como movimiento circular. Si en la historia precedió la medida circular del tiempo al tiempo lineal fue porque los “signos” físicos-biológicos de la naturaleza se repiten una y otra vez en círculos perpetuos.

Sin desmentir a Pierre Chaunu, puede aceptarse que la concepción del tiempo es resultado de la reflexión y el ocio, pero la concepción circular del tiempo es un producto del “discernimiento práctico” que mide el tiempo para adaptarlo a las necesidades. Éstas se repiten perentoriamente imponiendo una medida, ubicando en el entorno sus satisfactores y desplazando el valor meta-físico de las cosas e individuos a favor de la utilidad inmediata. Ningún camino recorrido en línea recta suprime los “signos” cíclicos de la naturaleza. Ciertamente, el aprendizaje transforma la conciencia, le da un sentido a la duración, anula la monotonía de la repetición, provee de significado a la muerte, pero no cancela el instinto y deseo de supervivencia.

La yuxtaposición de las dos concepciones del tiempo se debe a la contraposición de la necesidad y el ocio, de lo natural y lo fabricado, de lo

¹⁴ i.e. la forma más antigua de experimentar y concebir el tiempo.

crudo y lo cocido.¹⁵ La primera concepción del tiempo va unida a los acontecimientos naturales y a una representación *espacial* del tiempo. La segunda concepción del tiempo es un producto de la reflexión y el ocio, del distanciamiento de la necesidad y la naturaleza, de la abstracción. Y aunque la razón prevalezca, la medición del tiempo lineal no anulará nunca a la circular, porque el tiempo lineal dependerá siempre de la experiencia de los ritmos biológicos.

IV. TIEMPO INTERIOR Y TIEMPO FÍSICO

Las primeras tumbas¹⁶ intencionalmente levantadas para rendir homenaje a los muertos representan una insipiente resistencia al eterno retorno de lo natural. La valoración espiritual despierta la conciencia de que todo regresará excepto los muertos. No importa que su memoria persista, que se los engrandezca o imite, la certeza de su pérdida es definitiva. Paralelamente se sabe que el flujo del tiempo es inexorable: la vida sigue. Por eso, la yuxtaposición de experiencias del tiempo es inevitable: por un lado el tiempo producto de la reflexión (tiempo interior), por otro lado el tiempo cíclico natural (tiempo físico).

Cada una da lugar a un calendario distinto: *grosso modo* se puede decir que la primera tuvo un calendario lunar¹⁷ y la segunda eligió el solar.¹⁸ ¿Qué diferencias prohija cada cual si ambas, al fin y al cabo, se atan a un referente físico? Las primeras explicaciones son por demás prosaicas; se dice que si la luna ha dirigido a los hombres es porque se la puede contemplar sin lastimarse los ojos, también porque cambia prácticamente cada día y su ritmo (28 días) es corto, lo que no exige un gran ejercicio de memoria para ser computado, además de que su duración coincide con la fertilidad femenina. Por el lado del calendario solar las

¹⁵ “Lo crudo y lo cocido” es una referencia a la conocida idea desarrollada en la obra de Lévi-Strauss. Strauss, C. L., *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, t. I.

¹⁶ Las primeras tumbas intencionadas tienen 40 o 50 mil años de antigüedad. Mircea Eliade lo ha señalado en su *Historia fundamental de las creencias e ideas religiosas*. El que se amortajara a los muertos, preparándolos para la “otra vida” con comidas rituales y ofrendas sacrificales, supone la creencia en el “otro mundo” y la continuación de ciertas actividades en la “otra vida” que a su vez indica la continuidad de la identidad del difunto.

¹⁷ Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1981, Capítulo IV, pp. 150 y ss.

¹⁸ *Ibidem*, Capítulo III, pp. 124-137.

explicaciones no son mejores: en Egipto —se nos dice¹⁹ se cambió al calendario solar gracias al acontecimiento vital y anual de la crecida del Nilo. Se puede concluir que ninguna forma de computar el tiempo, en principio, establece una concepción distinta de él. Aunque si nos detenemos en la cultura egipcia, no podemos omitir la importancia central que ocupa el culto a la muerte: las más espléndidas construcciones son sepulcros. Al lado del culto al sol aparece el culto a la muerte.²⁰ El saber acumulado para la construcción de las pirámides coincide con la valoración del individuo y su muerte. La figura del gobernante significa orden vital en la sociedad, es decir, ley y autoridad. Esto no representa hito alguno, pero sí el que esta valoración de actos, dichos, mandatos y pensamientos conlleve la valoración del cuerpo mismo del faraón, escrupulosamente embalsamado a su muerte. ¿Qué sentido puede tener conservar el cuerpo sin una valoración espiritual del mismo, i. e. sin una concepción religiosa del tiempo, sin una fe en un más allá de lo puramente físico-biológico? Guardar el cuerpo embalsamado para la eternidad significa dotarlo de un valor espiritual, de un valor único e irrepetible.

A partir de este momento, el tiempo circular o natural no puede comprender satisfactoriamente toda la anchura humana. La repetición de lo mismo no considera el aprendizaje acumulado ni el mejoramiento progresivo ni la transformación de cada experiencia en algo único e irrepetible.

V. TIEMPO SOCIAL E INDIVIDUAL

Las dos concepciones del tiempo delatan que la conciencia humana se basa tanto en el cuerpo como en el espíritu. La balanza puede inclinarse, en algunas culturas, hacia el cuerpo y, en otras, hacia el espíritu. De esto dependerá la preponderancia de un tiempo cíclico o vectorial.

Para el recientemente fallecido antropólogo francés Louis Dumont,²¹ existen sociedades que valoran el conjunto, o sea, la conformidad de cada elemento dentro del todo social. Pero también hay otras que valoran antes

¹⁹ Para el cálculo del tiempo en los egipcios véase Whitrow, G. J., *op. cit.*, nota 3, ts. II y III.

²⁰ Eliade, M., *op. cit.*, nota 17, Capítulo III, p. 137.

²¹ Dumont, L., *La civilización india y la nuestra: apuntes de sociología comparada*, Madrid, Alianza editorial, 1964, y del mismo autor, *Homo hierarchicus. Ensayos sobre el sistema de castas* (1966), Madrid, Taurus, 1982.

al ser humano individual. Las primeras serían mayoritarias en las sociedades antiguas y las segundas estarían representadas por el pueblo judío.

El paradigma de sociedad “aglutinada” es la India, con su convicción de que la muerte no interrumpe ningún proceso vital porque la vida consiste en una rueda sin fin de renacimientos innumerables y permanentes. Esa monotonía del orden natural se transpone al destino personal, provocando la disolución de la persona, de su realidad sustancial y de la del mundo mismo. La idea circular del tiempo sería extraída de los ciclos de la selva tropical, del entorno físico-natural, donde los renacimientos de forma permanente dan la impresión de la conservación de lo mismo a través del cambio. Esta metafísica del tiempo cíclico, llevada al límite, desemboca en la disolución de todo individuo en el ser indiferenciado. Por eso, el tiempo circular minimiza la muerte en la eterna repetición de lo mismo, y con esto quita significado o valor a la vivencia individual. La conclusión es que un discurso que atenúa la muerte del individuo atenúa también su vida.

La conciencia de muerte afirma que hay un tiempo que no vuelve nunca y que no se repite, que pueden rememorarse pero nunca volver a vivirse y que por esto rompe el tiempo circular y abre la conciencia al tiempo vectorial de lo irreversible, de lo que nunca se repite. De esta manera, las evidencias físicas o naturales de la circularidad del tiempo son contradichas por la muerte. Pero ¿cómo surge plenamente la conciencia de muerte?

VI. EL TIEMPO Y LA MUERTE

En el *Génesis* se lee la advertencia: “más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio”.²² Mircea Eliade²³ advierte que no son muchos los pueblos y culturas que explican la muerte por la desobediencia de la ley divina. La mayoría ven en la muerte un acto cruel, arbitrario y absurdo, porque la conciencia de muerte representa la negación de uno mismo, la nada misma, lo absurdo e impensable.

²² Génesis, 2, 17.

²³ Eliade, M., *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Buenos Aires, Paidós Orientalia, 1997, pp. 50 y 51.

Bergson²⁴ afirma que la nada se intuye pero no se comprende, porque en sí misma aparece al entendimiento como un extravío del buen sentido.²⁵ El cadáver, por ejemplo, representa la evidencia empírica que contradice al entendimiento: algo está allí, y, no obstante, no está allí o es nada:

Del mismo modo, mi espíritu puede representarse como abolida cualquier cosa existente (abolida, i. e. negada. *N. del A.*), pero si la abolición de cualquier cosa por el espíritu fuese una operación cuyo mecanismo implicase que se efectúa sobre una parte del todo, y no sobre el mismo todo, la extensión de la operación a la totalidad de la cosa podría resultar cosa absurda por contradictoria consigo misma y la idea de una abolición de todo ofrecería quizá los mismos caracteres de un círculo cuadrado; no sería una idea, sino un vocablo.²⁶

Bergson recomienda el siguiente ejercicio: cerrar los ojos, no pronunciar palabra, dejar de escuchar, si es posible de sentir las sensaciones del mundo exterior, y lo que permanece es la certeza de subsistir.²⁷ Esta “cartesiana” certeza de subsistir se vive como eternidad según Bergson, porque anula la nada reduciéndola a una experiencia absurda. Por esta razón, no puede haber un “discurso sobre la muerte”. Existen, sí, en todas las culturas ritos fúnebres que, sin embargo, han sido entendidos por los especialistas²⁸ como una forma de higiene de los supervivientes, y que en tanto representan una referencia oblicua al absurdo de la nada, no pueden ser asumidos por ningún grupo social durante mucho tiempo. Los “discursos” que pueden mencionarse sobre la muerte son, por un lado, aquellos ideados paradójicamente para negarla y, por otro, aquellos creados para atenuarla.

Los discursos que “hablan de la muerte” negándola se encuentran en el Oriente, en la India, entre el hinduismo y el budismo, donde aún prevalece el tiempo circular, donde nacimiento y muerte no son más que avatares sin consistencia porque, como ya se dijo, si se niega la muerte se niega al mismo tiempo la vida (i. e. la irreductibilidad de los instantes

²⁴ Bergson, H., *op. cit.*, nota 8, t. II, capítulo IV, pp. 125-129.

²⁵ *Ibidem*, p. 128.

²⁶ *Ibidem*, pp. 132 y 133.

²⁷ *Ibidem*, p. 129.

²⁸ Eliade, M., *op. cit.*, nota 23, pp. 49-68

vividios). Según Claude Tresmontant,²⁹ la hindú representa una de las dos metafísicas posibles sobre el tiempo, en la cual el Yo es una ilusión, así como también la diferencia entre sueño y vigilia, y la existencia de todas las cosas múltiples e individuales. El problema con ella reside en que si el instante presente es la repetición de otro idéntico anterior y, por eso, susceptible de sobreponerse a él, de confundirse con él, entonces el tiempo mismo es también una ilusión. Lo que tendría como consecuencia que la concepción circular del tiempo niega el tiempo y la historia: ¿para qué dar testimonio de lo que no tiene realidad o se repite innumerables veces? Por eso no existe memoria de la presencia de Alejandro Magno en la India un cuarto de siglo después del cisma budista. Lo que se conservó fueron leyendas sobre Alejandro (como sobre Buda o sobre cualquier evento pasado), porque si todo es ficción, el mito y la leyenda resultan las maneras apropiadas de referirse a los sucesos de la historia.

El otro discurso es el que desarrollaron los egipcios, y todas las culturas mediterráneas,³⁰ y afirma que la muerte no interrumpe del todo la vida: la memoria o conciencia permanece a la vez que un “tipo de vida”, que aunque sea una vida inferior a la plena corporal, una vida deslucida, pálida, aletargada, es al fin y al cabo una “vida” con profundidad y consistencia, y que sigue afectando a los “vivos de verdad”. Para afirmar la continuidad de la vida, es necesario postular la inmortalidad del alma, y ésta no es plenamente “consciente” hasta Platón.³¹ El filósofo avizoró todas las implicaciones del alma inmortal, por eso comienza con él la creencia en un “dualismo radical”,³² en una teología de los dos principios que conduce a desestimar el mundo exterior.

Claro que ésta no fue la única postura. Contrastando con él, al otro lado del mediterráneo, encontramos al pueblo hebreo para el cual el presente y el transcurso del tiempo son reales, no una ilusión: la muerte también es verdadera, al grado de ser definitiva.³³ Puede afirmarse que ningún

²⁹ Véase Tresmontant, C., *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, Barcelona, Herder, 1978; del mismo autor, *El problema del cristianismo*.

³⁰ Eliade, M., *op. cit.*, nota 17, Capítulo III, p. 140. También los Kogi andinos. Véase Eliade, M., *op. cit.*, nota 23, p. 54.

³¹ Aunque no se niega que la inmortalidad del alma, predicada por el orfismo, sufrió la influencia del *samāra* oriental.

³² Platón, *Fedón*. 64d. Véase Mondolfo, R., *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1953, p. 44.

³³ Véase Tresmontant, C., *Ensayos sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, Taurus, 1962.

texto religioso como el Antiguo Testamento se acerca tanto a eliminar a los muertos: Yahvé no los conserva en su memoria, y por eso, su pueblo no guardan comunicación con ellos, no les ora. Y si los vivos no guardan memoria piadosa de sus muertos es porque para el Antiguo Testamento —y en eso reside su innovación respecto a otras culturas— la muerte es elección libre del hombre, o su retribución por el pecado libremente cometido.³⁴ La muerte es el precio de la libertad. Libertad que por cierto no sirve de mucho, porque al fin y al cabo todo perece. Desde aquí es claro por qué el Antiguo Testamento prohíbe todo comercio con los muertos³⁵.

Esta postura frente a la muerte va acompañada de una concepción definida de tiempo: el tiempo que tiene un sentido espiritual porque refiere a la condición interior del alma: tiempo o historia que tienen una finalidad moral. Desde este momento la concepción del tiempo no puede desligarse de la conciencia de muerte. La muerte entendida como el absurdo mismo de la nada, producto de la experiencia del abandono y rechazo del mundo. Ésta es la conciencia que desarrolla el pueblo judío.

La historia del pueblo judío puede dividirse en dos periodos, partiendo de la figura de Abraham.³⁶ El primero de ellos que precede a Abraham, es aquél en que se pierde la armonía con Dios y la naturaleza. Primero, bajo el símbolo de la expulsión del paraíso se representa la ruptura del hombre con Dios, y, segundo, bajo el símbolo del diluvio se ilustra el momento cuando el hombre pierde la armonía con la naturaleza. El hombre para los judíos se convierte de esta manera en un extraño para Dios y en un extranjero en su propia tierra. El resultado de estas dos calamidades es el abandono como destino del hombre: el hombre abandonado a sí mismo, carente de cualquier vínculo que lo obligue de antemano a una actitud moral. Aquí comienza el segundo periodo de la historia, con el nacimiento de una nueva conciencia representada por Abraham, la “conciencia desdichada”,³⁷ que entiende que no es posible reconstruir el estado paradisiaco cuando el hombre estaba unido con Dios y a la naturaleza

³⁴ Véase Tresmontant, C., *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Madrid, Taurus, 1962.

³⁵ Con Cristo cambiarán las cosas, porque la redención de los pecados suprime la muerte definitiva de los hombres.

³⁶ Hegel, G. W. F., *El espíritu cristiano y su destino, Escritos de juventud*, México Fondo de Cultura Económica, 1982.

³⁷ Hegel, *El espíritu cristiano y su destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 287-385.

(i. e. con el todo) y, por eso, no le resta más que elevar la doble ruptura a la altura de ideal de vida o ley moral. Esto es la libertad, que significa crear su propia pauta de conducta a partir de sí mismo, i. e. negando cualquier regla de conducta que le sea impuesta o le venga de fuera. La fidelidad de Abraham a su conciencia desdichada determinará su rectitud moral y su libertad. ¿Cuál es el precio que hubo que pagar por esta autonomía? La renuncia a la alegría de la vida.

A partir de este momento es cuando el pueblo judío define a su Dios por oposición al mundo, y Abraham, su siervo, se impone no participar del mismo. De esta manera, la vida de Abraham es la de un errante perpetuo, solo con sus rebaños sobre una tierra sin límites, sin posibilidad de cultivar o embellecer parcela alguna, de modo que esto lo hiciera sentirse más cercano a la tierra y hacerla suya, y dispuesto a cancelar toda alegría que surja del mundo, como su hijo, que no lo dispensa del precepto que ordena desprenderse de él o matarlo. Él vive abandonado a sí mismo, aislado de otros hombres y pueblos, luchando permanentemente con ellos, sin saber amar y sin concebir otro nexo que el de la sumisión o dominio. Por eso su Dios representa la unidad pura y trascendente, aislado, ensimismado en su absoluta divinidad, un Dios que se reconoce a sí mismo como única realidad y que al mismo tiempo excluye o niega a toda otra posible. Y porque toda forma de relación opera a través de la negación, Abraham no conoce la alegría de la *vida* y sólo la contempla desde la angustia de la muerte. Abraham y su pueblo se reconocen como extranjeros en la tierra; por eso la vida jamás les pertenecerá y su aislamiento se convertirá en su sepultura.

VII. TIEMPO Y PROGRESO

La conciencia de muerte surge con el pueblo judío y a costa de la vida misma. Se puede ver en esta actitud una exacerbación de la idea compartida por pueblos y culturas sobre la muerte como el paradigma de todos los cambios,³⁸ esto es, el de convertirse en espíritu.³⁹ La venerable comparación⁴⁰ del filosofar con la muerte es el mejor indicio de que la vida en espíritu es superior a la vida en un cuerpo:

³⁸ Eliade, M., *op. cit.*, nota 17, p. 59.

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ Platón, *op. cit.*, nota 32.

Y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo (...) los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en el morir, y son los hombres a quienes resulta menos temeroso el estar muertos.⁴¹

Sin embargo, la muerte no es recibida con alegría por la mayoría de los pueblos,⁴² y las doctrinas⁴³ que ven en la muerte el ideal de purificación tampoco valoran la vida. Es necesario que la concepción del tiempo y la vida, formada a partir de una conciencia de muerte, se transforme en una actitud positiva para valorar el tiempo. Es necesario que el tiempo se erija como la condición del perfeccionamiento del hombre. Es necesario que la conciencia se aleje del tiempo circular y asuma el vectorial para dar cabida a la idea del progreso.

Si tanto el judaísmo como el cristianismo son religiones orientadas por el tiempo⁴⁴ (es decir; la historia es sagrada), es necesario que el tiempo del hombre pueda formar parte de la historia sagrada. Y esto es exactamente lo que promete la redención del Cristo; a partir de él será posible distinguir dos actitudes frente al tiempo: una que posibilite la redención y otra la condena definitiva. La tarea filosófica de Aurelio Agustín fue desarrollar teóricamente esta idea.

VIII. LA FILOSOFÍA DEL TIEMPO DE AURELIO AGUSTÍN

En el libro XII, capítulo XXVI, de su obra *La Ciudad de Dios*, San Agustín⁴⁵ afirma que el origen de las ciudades está en el momento en que fue creado el primer hombre; ahí se decidió quiénes se salvarían y quié-

⁴¹ *Ibidem*, 67c. Comparar con el enfrentamiento que plantea San Pablo en la Carta a los Gálatas: "Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otra se oponen de manera que no hagáis lo que queréis." (Gal. 5, 17-18).

⁴² Para la mayoría de los pueblos la muerte es un acontecimiento que empaña los ánimos de los hombres, sea que se acepte la muerte como un infortunio, sea que se acepte una vida espiritual superior a la terrestre. Véase Warner, L., *A Black Civilization: A Study on an Australian Tribe*, Nueva York, Greenwood Press, 1964, pp. 5 y 6.

⁴³ Como por ejemplo el gnosticismo, que entiende la muerte como una liberación de la energía divina apresada en la materia. Véase Leisegang, L., *Die Gnosis*, Stuttgart, Corner, 1985.

⁴⁴ Eliade, M., *op. cit.*, nota 17, p.46.

⁴⁵ Agustín, A., *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1988.

nes se condenarían, quiénes seguirían la voluntad divina y quiénes se apartarían de ella. La pauta de conducta para los hombres está dada por los ángeles que antes de la creación del hombre se habían dividido en obedientes y soberbios. En el libro XIV, capítulo XXVIII, explica en qué consisten los dos tipos de ciudades: la Ciudad Terrena es el producto del amor a sí mismo hasta llegar al desprecio de Dios; la Ciudad Celestial es el resultado del amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo. La primera es gobernada por la ambición de dominio de los príncipes. La segunda es gobernada con el amor caritativo de los superiores hacia sus dóciles súbditos.⁴⁶ La primera vive según la ley el hombre, que es la ley del cuerpo o del “espíritu terrestre” que niega a Dios. Ambas Ciudades se desarrollan en el tiempo, durante la vida de unos y otros hombres.

A partir de esto también se distinguen dos tipos de humanidad:⁴⁷ los que viven según el hombre y los que viven según Dios. El ejemplo del primer tipo de humanidad es *Cain*,⁴⁸ el hijo de la “ciudad de los hombres”. El ejemplo del segundo tipo de humanidad es *Abel*,⁴⁹ el hijo de la ciudad celestial. Esto recordará a cualquiera lo arriba mencionado con respecto a la “conciencia desdichada”: Abel, el pastor, peregrino en la tierra que busca incansablemente su hogar divino, mientras Cain, el agricultor, hijo de la tierra y de la ciudad terrestre.

Agustín establece esta diferencia a partir de lo dicho por el apóstol Pablo: “Más no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo animal; luego, lo espiritual. El primer hombre, salido de la tierra, es terrestre; el segundo viene del cielo”.⁵⁰ Lo que quiere decir según San Agustín es que todo mundo nace de “estirpe condenada”⁵¹ para pasar luego, si continúa su perfección, a ser de estirpe divina: “Nació primero el ciudadano de este mundo, y después el peregrino en el mundo”.⁵²

Todo mundo nace condenado, porque es hijo de la tierra, de sus placeres, del amor a sí mismo. Con el tiempo puede desprenderse del gobierno

⁴⁶ San Agustín se refiere con esto al concepto de justicia platónica según el cual cada quien ocupa su lugar en la ciudad o República según sus capacidades naturales. Véase Gómez Robledo, A., *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 543 y ss.

⁴⁷ Agustín, A., *op. cit.*, nota 45, libro XV, capítulo I.

⁴⁸ Sobre Cain, véase *ibidem*, libro XV, capítulo VIII.

⁴⁹ Sobre Abel, véase *ibidem*, libro XV, capítulo XVIII.

⁵⁰ San Pablo, Primera Epístola a los Corintos, 15, 46-48.

⁵¹ Lo que equivaldría al “pecado original”.

⁵² Agustín, A., *ibidem*, libro XV, capítulo I, p. 141.

de la carne y del egoísmo natural, para devenir hijo de la luz, del cielo. Lo que quiere decir que todos (tanto los que se salven como los que se condenen) conocerán forzosamente el pecado,⁵³ y, arrepentidos, pedirán perdón y alcanzarán la gracia de la salvación.

Es necesario enfatizar la importancia del tiempo para la toma de conciencia del pecado,⁵⁴ del arrepentimiento, del perdón y la salvación; o sea la conciencia de ser temporal despertará la conciencia de legalidad. La obra donde desarrolla esto San Agustín es primordialmente en las *Confesiones*, libro XI, capítulo XIV.⁵⁵ Esta parte quiero analizarla con detalle, reproduciendo la argumentación del obispo de Hipona.

IX. EL TIEMPO VERSUS ETERNIDAD

San Agustín afirma que no hubo tiempo en que no hubiera nada, porque el primer instante de tiempo es a la vez el de la creación. Esto quiere decir que el tiempo tiene comienzo y, por tanto, que no es infinito, como tampoco lo es el mundo o universo, que son finitos y temporales.⁵⁶ Otra consecuencia interesante, y que tendrá vigencia a lo largo de toda la Edad Media, es que el tiempo no es coeterno con Dios. La razón es que sólo Dios es eterno y, por eso, permanece, mientras que el tiempo no puede permanecer porque entonces no sería tiempo: la “esencia” del tiempo es el pasar, no el permanecer.⁵⁷

El que la esencia del tiempo sea el pasar y no permanecer⁵⁸ significa para Agustín que tiene un principio y un fin. Hay que recordar que desde la teleología “fin” no sólo refiere al término del tiempo, sino también a su finalidad. Y finalidad es sentido: descubrir la finalidad del tiempo significa conocer su sentido.

⁵³ Nacen con el pecado (i. e. pecado original), porque nacen dirigiendo sus acciones a partir del amor egoísta.

⁵⁴ Conciencia del pecado equivale a conciencia de la muerte; por eso, quien acepta su condición pecaminosa se encuentra con la desdichada de ser un ser para la muerte.

⁵⁵ Agustín, A., *Confesiones*, Madrid, BAC, 1988.

⁵⁶ Esta doctrina prevalecerá hasta la llegada del averroísmo latino en la Alta Edad Media.

⁵⁷ Agustín, A., *op. cit.*, nota 55, libro XI, capítulo XIV.

⁵⁸ Lo que representa no ser coeterno con Dios y oponerse a él.

X. ¿QUÉ ES EL TIEMPO?

Agustín anota la siguiente paradoja: el tiempo es lo más familiar a los hombres, pero, sin embargo, ¿quién puede decir lo que es el tiempo? A la pregunta: ¿qué es el tiempo? Responde: “Si nadie me pregunta lo sé, pero si quiero explicarlo no lo sé.”⁵⁹ Lo que sí sabe San Agustín es que si nada hubiera pasado, no habría tiempo pasado; si nada hubiera por suceder, no habría tiempo futuro, y si nada existiese no habría tiempo presente. Pero ¿qué son el pasado y el futuro? El pasado no es porque fue, y el futuro no es porque será. Y en cuanto al presente, si permaneciese y fuera siempre tiempo presente, entonces no sería tiempo alguno, sino eternidad. La eternidad es un presente indeleble, sin futuro ni pasado.

Parece, en el mejor de los casos, que lo único que es o existe es el tiempo presente. Pero San Agustín ve un problema en el caso del tiempo presente, a saber; que si la razón del presente es el que pase o transcurra y se convierta en pasado, y el pasado no es, entonces la razón del ser del presente (y del tiempo) es precisamente dejar de ser, o devenir no-ser. La paradoja consiste en que la razón del ser del presente es la de dejar de ser. ¿Cómo es posible que el ser del tiempo presente consista, paradójicamente, en deja de ser?

XI. LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN EL LENGUAJE COMÚN

En el capítulo XV continúa Agustín analizando la experiencia del tiempo, y constata que la gente acostumbra decir que hay (o hubo) un tiempo largo (o corto), sea pasado, presente o futuro. Y pregunta: ¿Cómo puede ser largo o corto el tiempo que no es, ya sea que fue o será? ¿Tiene sentido hablar de un tiempo pasado largo? ¿No sería mejor decir que ese tiempo fue largo cuando fue, o sea cuando existió como presente? ¿Por qué puede el alma medir las duraciones si lo único que tiene sentido medir es lo existente presente?⁶⁰

Nuevamente, con respecto al tiempo presente, Agustín establece la siguiente perplejidad: cien años presentes son un tiempo largo, pero ¿tiene sentido decir que cien años son presentes? Del presente sólo se puede decir que un instante de tiempo es presente. Entonces, de esos cien años todos

⁵⁹ Agustín, A., *op. cit.*, nota 55.

⁶⁰ *Ibidem*, libro I, capítulo XV.

serán pasados o futuros según se tome el principio o el fin de ese tiempo para referirse a él. San Agustín concluye provisoriamente que el tiempo es el “instante presente” indivisible en partes más pequeñas.

A renglón seguido San Agustín anota lo siguiente: un instante de tiempo presente no es tiempo alguno, porque la razón del tiempo es tender hacia el no ser del pasado o fluir. Esto quiere decir que el “instante presente” no es tiempo si no se lo considera en su devenir de futuro a pasado. Pero el instante presente, en su devenir, resulta inasible, “vuela” de futuro a pasado y no puede decirse nunca que sea largo o siquiera que podamos indicar la experiencia del tiempo presente. Por tanto, parece que es menester concluir que ni el instante presente existe.

XII. LA MEDIDA DEL TIEMPO

Habiendo asentado esto, San Agustín recomienza su disquisición⁶¹ sobre el tiempo partiendo de las expresiones del lenguaje común: se comparan los intervalos de tiempo y se dice que unos son más largos y otros más cortos. ¿Cómo puede atreverse alguien a medir lo que no existe? Y si esto no fuera suficiente, Agustín toma el problema de las profecías bíblicas: ¿dónde estaban las cosas que predijeron los profetas si por ser futuras no existían aún? O de otra forma: ¿Cómo son posibles las predicciones de cosas que no existen?⁶² Parece, de momento, que para que una profecía sea posible, el futuro debe existir. Pero, contradictoriamente, si existen las cosas futuras, objeto de las profecías, entonces “allá”, donde existen, no son futuras, sino presentes.⁶³ Por tanto, profetizar no puede consistir en “ver las cosas futuras”.

Como hablar del tiempo lleva de forma inexorable a la historia, San Agustín propone un problema que se repetirá en la posteridad,⁶⁴ a saber: los que narran las cosas pasadas no narran cosas verdaderas, porque son

⁶¹ *Ibidem*, capítulo XVI.

⁶² *Idem*.

⁶³ San Agustín no negará la posibilidad de profetizar. Para él, cuando alguien profetiza algo no lo hace porque “ve lo que no existe”, sino en virtud de sus causas presentes. Quienes tienen el don de la profecía tienen la sensibilidad de anticipar los acontecimientos futuros en vista de sus causas presentes.

⁶⁴ Descartes, R., *Discurso del método. Primera parte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, pp. 29-34.

cosas inexistentes.⁶⁵ Sin embargo, y pese a sus sucesores, Agustín no descalificará la historia, sino sólo le servirá esta anotación para comenzar a resolver el problema del tiempo.

San Agustín dice que si algo se afirma con “verdad” de las cosas pasadas no es porque se “recupere” el pasado,⁶⁶ sino que la memoria, por medio del lenguaje,⁶⁷ puede evocar lo sucedido con fidelidad. Esta afirmación es crucial, porque de aquí hay que anotar que la memoria aparece como responsable de la noción del pasado, y que sólo es posible recordar gracias al lenguaje. San Agustín concluye que el pasado existe “actualmente” en la memoria de los hombres.⁶⁸ En el caso del futuro ocurre lo mismo: premeditamos las acciones futuras en el presente. Lo que significa que en el discurso sobre nuestras expectativas existe el futuro. Por tanto, futuro y el pasado son formas de la conciencia humana: sólo existen en la medida en que el hombre habla de ellos.

Si bien nadie tendría inconveniente en aceptar esta conclusión sobre el tiempo pasado y futuro, tal vez sí excluiría al tiempo presente; esto es, afirmaría que el presente existe independientemente de mi estado de conciencia. San Agustín responde una vez más diciendo que el presente se determina por relación con un futuro y un pasado. Por tanto, su consistencia es la misma: ser una forma de la conciencia humana, a saber; el discurso sobre aquello que ocupa mi atención. Por tanto, el tiempo tiene únicamente existencia en la experiencia del hombre o, de otro modo, es una forma de la conciencia humana.

XIII. ESPACIO Y TIEMPO

Podemos preguntar si el tiempo se reduce a una experiencia subjetiva para Agustín. Y si el tiempo es una dimensión de la conciencia del hombre, entonces es necesario desasirlo del vínculo con el espacio o, en el caso de San Agustín, del movimiento de los cuerpos. Pero si el movimiento sólo es posible en el tiempo, y la medida del tiempo se da gracias al mo-

⁶⁵ El concepto de verdad utilizado por San Agustín es el de correspondencia (de la palabra o pensamiento con la realidad existente).

⁶⁶ En el sentido de volver a existir (tiempo circular).

⁶⁷ También para San Agustín una concepción del tiempo va de la mano del desarrollo del lenguaje.

⁶⁸ Agustín, A., *op. cit.*, nota 55, libro XI, capítulo XVIII.

vimiento,⁶⁹ podría afirmarse que el tiempo es el movimiento de los cuerpos y, por tanto, algo objetivo.⁷⁰ Agustín refuta esta opinión diciendo que si podemos medir el tiempo de reposo de un objeto, entonces el tiempo no es el movimiento ni está vinculado necesariamente al espacio. Agustín no niega que el movimiento sirva para medir el tiempo, sólo que esto no quiere decir que ambos se identifiquen.⁷¹

Sin embargo, prevalece la duda porque el problema que se plantea es el de la subjetividad del tiempo frente a su medición objetiva y su referencia a un espacio objetivo. Por eso, vale reiterar la pregunta, ¿Cómo es posible la medida del tiempo si éste es una forma de la conciencia humana?⁷² A esto podemos agregar que si el presente es un instante evanescente, y el pasado y el futuro no son, la medida del tiempo se realiza excluyendo a los “presentes”, a los “pasados” y a los “futuros” que no son o no pueden ser medidos.⁷³ Entonces, ¿qué se mide cuando se mide el tiempo?

San Agustín responde que la medida del tiempo tiene lugar en la memoria. Por tanto, el tiempo se mide no en cuanto existe “en sí mismo”, sino en cuanto existe y está “presente” a la conciencia. Esto quiere decir que si el presente es el estado de atención de la conciencia y el pasado la memoria, y el futuro las expectativas que guarda la conciencia, entonces “medimos” formas de la conciencia humana. San Agustín lo dice así explícitamente: “Ésta (el alma) es la que mido cuando mido los tiempos”.⁷⁴ Y concluye: “Luego; o ésta (el alma) es el tiempo, o yo no mido el tiempo”.⁷⁵ Lo que se “mide”, y se llama “tiempo”, son los estados de conciencia producidos por objetos o cualquier otro tipo de experiencia. De esta manera, la memoria es lo que llamamos pasado, la atención es lo que llamamos presente y las expectativas es lo que llamamos futuro. Claro que puede preguntársele a San Agustín qué sucede cuando fijamos la atención en el pasado. Pareciera que entonces que presente y pasado son uno y el mismo tiempo. Tal vez San Agustín no negaría esto, y, por el contrario, este hecho explicaría la nostalgia de algunos hombres, o sea, la vida permanente en el pasado.

⁶⁹ Por ejemplo: un año es la traslación de la tierra al derredor del sol, y un día, la rotación completa de la tierra sobre su propio eje.

⁷⁰ En el mejor de los casos la medida del movimiento.

⁷¹ Agustín, A., *op. cit.*, nota 55, libro XI, capítulo XXIV.

⁷² *Ibidem*, capítulo XXVII.

⁷³ El presente como instante indivisible no tiene medida, por definición.

⁷⁴ Agustín, A., *op. cit.*, nota 55, libro XI, capítulo XXVII, § 36.

⁷⁵ *Idem*.

XIV. LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO

Una vez determinado que el tiempo es una forma de la conciencia humana, Agustín inquiriere por la experiencia del tiempo: ¿Cómo se experimenta el paso del tiempo? De otra forma, si en la conciencia⁷⁶ existen el presente, pasado y futuro, ¿cómo es que el alma consume el tiempo o traslada el futuro al pretérito?⁷⁷ Esta pregunta tiene que ver con el orden del transcurrir del tiempo, que siempre es de futuro a pasado: ¿Es el orden del transcurrir del tiempo el mismo que el orden de transcurrir de los estados de conciencia? No necesariamente.

La respuesta de San Agustín dice que aunque el futuro no es, no obstante existen las expectativas. Lo que llamamos futuro es la expectación sobre lo que sucederá. Del mismo modo, el pasado no es, pero no hay quien niegue la existencia de la memoria. Lo que llamamos pasado es memoria. Y el presente, aunque instante evanescente que desaparece permanentemente, no hay quien niegue que la atención perdura largo tiempo. Lo que llamamos presente es la atención fija y constante en un objeto. De esta forma es como tiene sentido decir “pasado largo o corto”: el pasado largo es una memoria puntillosa o larga, el futuro largo consiste en una expectación intensa o larga, el presente largo es la atención concienzuda o larga que sostenemos al considerar algo. Con esto queda claro nuevamente que el paso del tiempo es el paso de un estado de conciencia a otro. Pero si creemos que el tiempo fluye siempre con un orden, ¿quién garantiza que los estados de conciencia fluyen siempre en el orden del tiempo? Ése es el problema capital de reducir el tiempo a meras formas de conciencia, porque San Agustín no explica cómo es que algún evento se presenta a la conciencia primero como expectativa y no como memoria. Si el estado de conciencia antecede al tiempo (i. e. el tiempo es un resultado del estado de conciencia), y no al revés, entonces no hay explicación de por qué a veces esperamos algo y después lo rememoramos.

Parece que el orden del tiempo no puede explicarse cabalmente al reducir el tiempo a una forma de la conciencia humana.

⁷⁶ “Alma” como diría Agustín.

⁷⁷ *Ibidem*, capítulo XVIII, § 37.

XV. TIEMPO SUBJETIVO Y TIEMPO COMUNITARIO

Otra pregunta importante es cómo se comparte el tiempo y cómo es que no se reduce a una forma individual de la conciencia personal.⁷⁸ San Agustín responde que el tiempo se comparte porque todos comparten una y la misma conciencia. Y esta respuesta sirve también para explicar el orden del tiempo y de los estados de conciencia.

Primero, ¿por qué cree San Agustín que todos los hombres comparten una misma conciencia, si el obispo de Hipona no está pensando en condiciones a priori puras de todo conocimiento humano?⁷⁹ La respuesta es por demás sorprendente: compartir una misma conciencia significa para Agustín participar de la misma condición pecaminosa.

XVI. EL TIEMPO Y LA CONCIENCIA DEL PECADO

El hombre eligió pecar, y al hacerlo optó por la muerte. A partir de este ser para la muerte, el hombre desarrolla una concepción del tiempo fincada en el rechazo a la ley. La ley divina es eterna, por eso quien rechaza la ley vive con una conciencia inmersa en la temporalidad, o en el interés por lo inmediato evanescente, preocupado por dotar de sentido a la existencia desde el bienestar egoísta. En esto consiste tanto la condición pecaminosa del hombre, como que el pecado sea original a la naturaleza humana. Desde ese entonces, las urgencias del momento determinarán el presente, fabricarán las expectativas de su satisfacción futura y acopiarán recuerdos de placeres fugitivos.

Todos los hombres, al participar del pecado original, comparten la conciencia de temporalidad. Esta conciencia lo ata a sí mismo y al instante de sus necesidades perentorias. Sin embargo, el hombre llega a tener conciencia de Dios porque descubre dentro de sí un deseo infinito de felicidad y verdad que no se satisface con este o aquel placer, con esta o aquella media-verdad, sino sólo con la felicidad eterna y la verdad universal. Claro que la realización de esta felicidad encuentra un óbice en el “cuerpo finito”, caduco, temporal, que demanda placer instantáneo y pasajero, escindiéndolo en un ahora, antes y después, porque el “cuerpo” (o la corporeidad) representa aquello que no quiere saber más que lo que depara el instante presente.

⁷⁸ *Ibidem*, § 38.

⁷⁹ Como trece siglos más tarde propondrá Kant.

De esta forma, la vida del hombre asemeja el tormento de Sísifo que una y otra vez sacia apetitos insaciables, todo con el objeto de no saciarlos nunca, hasta morir de una vez y para siempre. Al confrontar su realidad, el hombre experimenta la náusea de su existencia. Superar el “cuerpo” significa, primero, tomar conciencia de la temporalidad, no sólo del presente sino también de la dimensión tripartita del hombre: pasado, presente, futuro. Esto significa (re-) conocerse o confesarse, en palabras de Foucault; verbalizar el malestar, enfrentarlo en su amplia envergadura. Segundo, al descubrir el hombre su temporalidad, descubre su ser para la muerte y, por tanto, su fatuidad. Tercero, cuando se descubre la temporalidad como muerte y se descubre su monotonía y fatuidad, comienza el deseo de eternidad y perdón⁸⁰. Cuarto, el perdón es un acto de la gracia, porque Dios es infinito y el hombre finito y la distancia entre ambos incommensurable. No obstante, el hombre debe hacerse digno de la gracia, y para esto debe darle sentido a su vida desde la infinitud (desde Dios). Esto es imposible sin penitencia, porque pecar es tergiversar el “orden natural” de las cosas; el *orden natural* es ley que ordena darle importancia al espíritu (universal) sobre el cuerpo (egoísta y particular), y el pecado sobrepone los intereses del cuerpo sobre los del espíritu. Por eso, quien vive en el pecado vive saciando al cuerpo y atrapado en la temporalidad. La penitencia significará la renuncia al “cuerpo”, la renuncia a valorar mi ego sobre el espíritu divino.

XVII. LA IDEA DE HUMANITAS, NECESIDAD Y TIEMPO

Con la visión agustiniana del tiempo,⁸¹ el hombre descubrió que su quehacer estaba sometido a una evolución o progreso dirigido a un fin único. Esto supuso dos cosas: por una parte, aceptar de singularidad y relevancia a cada una de las diferentes culturas e integrarlas en una “humanidad”, y, por otra, dotar la linealidad y necesidad a la historia.

Sin lugar a dudas, la principal idea que dio origen a una cultura universal fue la de humanidad o unidad de todos los hombres. Esta idea na-

⁸⁰ Gracias a que el hombre es una imagen de Dios, de lo contrario no sería fácil para San Agustín explicar por qué el hombre descubre dentro de sí el anhelo de eternidad.

⁸¹ Para el presente ensayo sea únicamente de considerar: 1) la idea de la humanidad, y 2) la idea de finalidad de la historia universal junto con la necesidad del devenir temporal bajo un plan divino presente desde el origen del hombre.

ció en el seno de la religión cristiana 200 años después de la muerte de Jesucristo y fue desarrollada de manera sin igual en la historia de Occidente por San Agustín. Nunca nadie antes, ni los griegos ni los romanos,⁸² habían llegado a concebir la idea de la humanidad como un todo, como un solo ente, que progresa a lo largo del tiempo hacia un fin común. Ésta es una idea exclusiva del Occidente cristiano.

San Agustín interpretó la creación divina de Adán como la creación no de un solo hombre, sino de la raza humana entera. Y la creación de Eva, a partir de una costilla del hombre, no como un signo de sometimiento o sumisión de la mujer al hombre, sino como la creación de algo distinto a partir de lo mismo.⁸³ Entonces, el origen común unía e igualaba a todos los hombres, y las diferencias entre ellos de razas, hábitos y lenguajes serían una simple variante de lo mismo que, sin embargo, no destruía a la unidad primigenia.

La concepción del tiempo lineal y la teleología de la historia se sumaron para dar fuerza al surgimiento del ideal de *humanitas*. Ahora explicaré cómo estas ideas contribuyeron a la formación de una cultura universal, esto es, a concebir la humanidad como un todo.

Como es sabido, la cultura cristiana se alimenta de dos venas: la judía y la griega. De los judíos heredaron la concepción de ciclos en la historia que desembocan en un milenio de prosperidad y abundancia general,⁸⁴ y también la fe en una edad de oro perdida (el paraíso perdido), que no daba lugar a pesimismo sino a la promesa en recuperarla en un futuro. De los griegos⁸⁵ heredaron los cristianos una teoría causal que proponía la finalidad⁸⁶ como una razón necesaria para explicar cualquier cosa (sea un

⁸² El estoicismo, del cual no me ocupare ahora, afirmó algo parecido al unir a todos los hombres bajo el imperio de una sola ley, a saber; la de la naturaleza. Sin embargo, no llegó a tener grandes consecuencias por no exigir correspondientemente una conducta moral hacia el prójimo.

⁸³ Véase Agustín, A., *Comentario al Génesis, Replica a los maniqueos*, Madrid, BAC, 1988, t. XVIII.

⁸⁴ Levítico 25, 2-22. Deuteronomio 15, 1-10. Éxodo 21, 2-6. Daniel, 9-10. Y véase Bull, M. (comp.), *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, en especial el capítulo VIII, pp. 233-253.

⁸⁵ Hablamos, en este caso, de la influencia de Aristóteles, cuyos libros no fueron recuperados sino hasta la Alta Edad Media. No obstante, tuvo una influencia en el pensamiento cristiano desde muy temprano, por ejemplo, a través de Boecio o del *libri de causis*.

⁸⁶ Véase Aristóteles, *Metafísica*, Leipzig, Reklam, 1999, n. 993 b, 995 b, 996 a, 999 b, 1048 b, 1050 a.

objeto, conducta moral o evento histórico) y, además, la teoría del acto y la potencia que daba razón del cambio como una realización de potencialidades.

Las ideas judías entraron a formar parte del contenido doctrinario cristiano, y las ideas griegas fueron asumidas para la racionalización o justificación de la doctrina misma.⁸⁷ El acervo judío tuvo prioridad sobre el helénico. Debido a los primeros, el cristianismo se entiende no como una cultura estática, sino en proceso permanente de desarrollo. Por esto, el tiempo y la historia adquieren un sentido primordial, porque dentro de él todo suceso pasado tiene relevancia exclusiva al dirigirse a un solo fin: la revelación y la redención. Cualquier cultura, por remota en el espacio o tiempo que fuera, se entendía como potencia frente al acto y como la realización de un proceso que culminaría en la revelación y más tarde en la redención general. Y gracias a este fin único, sería posible explicar el devenir histórico en su conjunto, sin excluir a pueblo alguno⁸⁸.

Evidentemente, estas ideas se introdujeron poco a poco en el ideario cristiano hasta llegar a su despliegue en San Agustín. Dos ejemplos de sus precursores dignos de mencionar son Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesárea. A partir de estos dos encontramos una aceptación de los valores profanos grecorromanos por los padres cristianos en la visión cristiana del mundo.

Clemente de Alejandría nació y estudió en Atenas adquiriendo una profusa educación que comprendió estudios en filosofía, literatura e historia. Él es considerado el primer cristiano erudito⁸⁹ que concibió la sabiduría como herramienta para adoctrinar a los paganos y guiar en su fe a los creyentes. A él se debe la frase *credo ut intelligam*. En el año 170 Clemente se convirtió al cristianismo y fue, desde entonces, el principal defensor de la *verdad revelada* de su época. Esto lo obligó a comparar las visiones paganas con la cristiana, evaluando los logros de unas y otra. Esto es, Clemente se planteó el problema de explicar cómo los hombres

⁸⁷ Hadot, P., *¿Qué es filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, en especial el capítulo X, pp. 257-268.

⁸⁸ El pensamiento del sacerdote católico T. de Chardin continúa esta tradición iniciada por San Agustín con su filosofía del progreso, que es una mezcla entre teorías científicas y pensamiento agustino. Según T. de Chardin, la historia de todo el cosmos es la historia de la evolución tendiente a la aparición y luego perfeccionamiento del hombre. Véase al respecto su libro *El fenómeno del hombre*.

⁸⁹ Véase Copleston, F., *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978, t. II, p. 37.

sin conocimiento de la Buena Nueva habían podido tener acceso a la verdad y obtener logros considerables en la ciencia, las artes o la política. Como cristiano, Clemente afirma la verdad del mensaje de Jesucristo y descarta que debido al cristianismo se haya aniquilado la cultura clásica, y, por otro lado, su educación y origen griego le impiden simplemente descalificar a todas las culturas precedentes a la religión cristiana. Por eso, realiza el ejercicio intelectual de aclarar la continuidad entre verdad filosófica y verdad revelada, o sea, entre la cultural pagana y la naciente cultura cristiana. Esto tuvo como consecuencia el rescate y conservación de toda la cultura clásica como también la apertura a otras formas de pensar que defirieran de la cristiana.⁹⁰ La conclusión de Clemente fue que existe un ascenso progresivo en el desarrollo del conocimiento que se inició en la cultura pagana pero que se continuó y mejoró con la venida del cristianismo.⁹¹ De esta manera, Clemente legó al pensamiento occidental la idea de avance o progreso en el tiempo, lo que implicaba ya una concepción lineal del tiempo y un pasado común para todos los pueblos.

Las reflexiones de Clemente permitieron a Eusebio de Cesárea escribir una historia general de la iglesia cristiana⁹² y hablar, por vez primera, sobre el papel del imperio romano en la providencia divina.⁹³ Con esto se introdujo en el pensamiento occidental la noción de necesidad y fin en el acontecer de los sucesos de la historia. Eusebio, que sirvió al emperador Constantino y estuvo encargado de las políticas de Estado para la nueva iglesia,⁹⁴ tuvo muy clara la idea de que existe un plan en la historia donde el emperador sería la fuerza de la misma y responsable de la consolidación y difusión del cristianismo a todos los confines del imperio.⁹⁵

⁹⁰ No se niega que los pensadores cristianos adoptaron de las culturas paganas únicamente aquello que no estaba en flagrante contradicción con el mensaje evangélico, como sería el caso de las llamadas artes liberales. Pero otras concepciones religiosas y valores fueron rechazadas; como el politeísmo, culto al emperador como dios o vicario divino, poligamia, eugenesia, eutanasia, etc.

⁹¹ Véase Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1985, Capítulo I, p. 45.

⁹² Aproximadamente en 312.

⁹³ La epístola de San Pablo a los Romanos 8,28 y s., y La epístola a los Efesios 1,4 y s., son la base para el desarrollo de la doctrina sobre la providencia divina. Véase Scholl, N., *Providentia. Untersuchungen zur Vorsehungslehre bei Plotin u. Augustin*, Freiburg, De Gruyter, 1960.

⁹⁴ Véase la introducción de Heinrich Kraft a la edición de Ceasarea, Eusebios von, *Kirchen Geschichte*, Darmstadt, WBG, 1997, pp. 64 y 65.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 20 y ss.

Sumando estas ideas, resultaba que el cristianismo estaba “predeterminado” a ser una cultura universal, lo que permitiría abarcar a todas las otras culturas no cristianas dentro de una misma vertiente. Pero sin la fusión teórica que hizo San Agustín, estas ideas hubieran permanecido deshilvanadas en el pensamiento cristiano y no representarían más que curiosas ocurrencias intelectuales. Por eso, se ha dicho que Agustín es responsable del desarrollo de la conciencia histórica de Occidente,⁹⁶ esto es, de la concepción universal,⁹⁷ necesaria,⁹⁸ y lineal del tiempo,⁹⁹ así como de la explicación de todos los sucesos a partir de una finalidad común a todos ellos, a saber: nacimiento, muerte y resurrección del Cristo.¹⁰⁰ Esto permitió el surgimiento de una *humanitas* o cultura universal porque —como se dijo— permitió agrupar o incluir en un fin común a todos los pueblos y culturas del pasado como si se tratase del desenvolvimiento de algo único.¹⁰¹

Resulta evidente que existieron historiadores¹⁰² antes que San Agustín, pero todos ellos consideraban la historia como una sucesión más o menos ordenada de eventos pero sin plan o finalidad alguna,¹⁰³ lo que les impidió en cierta medida relacionar causalmente los distintos sucesos y ofrecer una *explicación* completa de la historia de todos los pueblos. Esta visión del decurso histórico, con un origen y fin comunes, implicó también que San Agustín defendiera de modo explícito la linealidad del tiempo y atacara a aquellos que consideraban que la historia es cíclica y

⁹⁶ Véase Turner, R., *Las Grandes Culturas de la Humanidad*, México, Fondo de Cultura Económica. 1974, t. II, p. 1107.

⁹⁷ i. e. el tiempo es uno y el mismo para todos los hombres.

⁹⁸ i. e. todo suceso está inscrito en el plan divino.

⁹⁹ i. e. todo suceso es único e irrepetible.

¹⁰⁰ Finalidad que abre la posibilidad de una ciencia de la historia, en sentido aristotélico.

¹⁰¹ Unidad de la humanidad en el tiempo.

¹⁰² El historiador Pierre Chaunu (*op. cit.*, nota 3) afirma que la historia es de hechura griega, porque está vinculada a la memoria reflexiva. Lo que quiere decir que los hombres no tienen una conducta guiada por instintos, sino por cultura. En la época de Polibio, historia significaba saber especializado: conocimiento del saber del pasado. Por lo tanto, en el interior del saber, que es cultura (i. e. en el interior de los procedimientos que permiten mejorar la vida), hay una memoria que apuntala nuestra vida.

¹⁰³ Por ejemplo, para Herodoto (485-425 a. J. C.), que es ya un historiador en forma, la historia está ahí para que las acciones de los hombres no se olviden con el tiempo. Véase Herodoto, *Historias*, México, UNAM, 1984, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, t. I, p. 1.

que los eventos vuelven una y otra vez a repetirse.¹⁰⁴ La razón teológica de su rechazo reside en el valor de la encarnación y sacrificio divino; éste posee –dice Agustín– un valor universal y único, y, por tanto, no tiene por qué repetirse ni una vez más.¹⁰⁵ Con la finalidad y linealidad del tiempo recibe la historia su necesidad: existe un plan de la historia, conferido por la providencia divina,¹⁰⁶ que explica y dota de sentido a cada suceso o cultura del tiempo.¹⁰⁷

A algunos parecerá chocante que se proponga al cristianismo como el origen de una cultura universal cuando ha dado lugar a persecuciones inquisitoriales y campañas misioneras que terminaron afirmando la ciega superioridad de la cultura occidental. Pero piénsese, por un lado, que la fe religiosa fue indispensable en un principio para albergar la pretensión en una *humanitas* o cultura universal, porque la fe religiosa supone un deseo de superar los límites individuales y un anhelo de trascendencia universal. Por otro lado, el cristianismo, entendiéndose como la *verdad revelada en la historia*, tenía que erigirse como *universal*¹⁰⁸ e *incluyente*,¹⁰⁹ o sea, como fin de la historia de todos los hombres.

San Agustín asentó la unidad de la humanidad, por lo cual siempre se intentaría en el futuro darle “sentido cristiano” a las culturas de otros pueblos, o sea encontrarles dentro de la *providencia divina*, dentro del plan de la historia, su lugar.¹¹⁰ Esto permitió dos cosas positivas: que los pensadores europeos se interesaran y asimilaran las culturas de otros pueblos¹¹¹ y que lograran sustraerse a la heterogeneidad incomprensible de las muchas culturas y pasaran a la homogeneidad ordenadora de las

¹⁰⁴ San Agustín dedica el libro XII de su obra *La ciudad de Dios* a la exposición y refutación de la circularidad de la historia.

¹⁰⁵ Véase Agustín, A., *op. cit.*, nota 45, libro XII. A partir de esto, recibe también todo suceso de la historia su singularidad y relevancia.

¹⁰⁶ Véase Gilson, E., *op. cit.*, nota 91, capítulo VIII.

¹⁰⁷ Véase Dux, G., *Die Zeit in der Geschichte*, Frankfurt, Suhrkam, 1998, t. III.

¹⁰⁸ Porque en sentido helénico “verdad” significaba “válido para todo hombre”.

¹⁰⁹ Porque en sentido religioso hebreo “verdad revelada” significaba “al alcance del hombre medio” y no sólo de filósofos e intelectuales.

¹¹⁰ La filosofía de la Historia de Hegel pretende exactamente esto mismo. Véase Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Stuttgart, Meiner, 1996, t. 12.

¹¹¹ Tal vez éste sea un punto de diferencia con relación a otros pueblos conquistados, a saber: que los europeos cristianos sometían a otros pueblos y asimilaban intencionalmente los mejor de sus culturas. Ni los vándalos, ni los vikingos, ni los mongoles o aztecas tuvieron, en virtud de su cultura excluyente, la preocupación o interés de asimilar valores de la cultura vencida.

mismas. Pero, en contraposición a esto, siempre iban a sostener su superioridad por el simple hecho de ser las salvaguardas del mensaje evangélico.

XVIII. CONCLUSIÓN: LA REFORMA DEL TIEMPO

San Agustín concibió el tiempo como unilineal, acumulativo y progresivo, pero a partir del siglo XII y XIII se produjo lo que podría llamarse una revolución en la concepción del tiempo, de la forma de medirlo, de su importancia para la vida y de su naturaleza misma.¹¹² Le Goff (1999, capítulo II) ha estudiado la revolución en la concepción del tiempo, de la medieval a la moderna, y ha afirmado que para realizarla fue necesario quitarle al tiempo su carácter puramente religioso con el fin que sirviera a las actividades mundanas de la nueva clase naciente: la burguesía. Sin una nueva concepción del tiempo era imposible regular las formas de inversión de capital, de calcular el interés bancario, los plazos de un préstamo, la secuencia de los distintos contratos comerciales y las etapas de los litigios judiciales. También Ernst Kantorowicz (1998, capítulo II) en su libro *Los dos Cuerpos del Rey* afirma que la nueva concepción del tiempo fue definitiva para el desarrollo de una nueva cultura laica. Según Kantorowicz, esta reforma del tiempo tuvo su origen en los comentarios de Averroés a la obra de Aristóteles, donde afirmó que el tiempo era eterno. Recordemos que San Agustín había desechado para la cristiandad esta posibilidad como absurda. Para él no había una sucesión infinita de tiempo, porque si la temporalidad se opone a la eternidad, y si lo eterno es aquello sin límites, entonces lo temporal tiene que tener límites y no puede durar para siempre. Por eso, en el siglo XIII, cuando se difundió con más fuerza las ideas de Averroés en Occidente, la iglesia de Roma advirtió que si se desechaba la idea del tiempo finito, habría que aceptar la naturaleza cuasi divina del hombre, sin un principio y un fin, el sinsentido de la muerte al no haber resurrección de los muertos, juicio final y salvación eterna, y, por tanto, el sinsentido de la historia que perdería de esta forma su finalidad.¹¹³

Al contradecir la nueva concepción del tiempo la visión religiosa del mundo, se tenían que desligar la una de la otra, trayendo consecuencias epistemológicas de gravedad como el partimiento de la verdad. Quien

¹¹² Véase Whitrow, G. J., *op. cit.*, nota 3, ts. II y III, pp. 41-269.

¹¹³ Véase Steenberghen, F. van, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Munich, Schöningh, 1977, pp. 228 y ss.

marcó el inicio de esta vertiente de la doble verdad¹¹⁴ fue también un pensador medieval, Siger de Brabante. Si la concepción del tiempo se oponía al dogma, entonces o bien se abandonaba definitivamente la visión religiosa o bien se afirmaba una doble verdad: la verdad divina y la verdad del tiempo o de la historia.¹¹⁵ De esta forma, se escindía el discurso religioso del discurso sobre la naturaleza; las verdades de Dios tendrían sólo validez para el creyente, mientras que las verdades del mundo tendrían ahora validez universal. Otra consecuencia más es el derrumbe del modelo aristotélico de explicación científica al perder toda relevancia la causa final para construir la explicación del mundo.¹¹⁶ Pero, como dice Le Goff (1986, pp. 107-112), haciendo a un lado las dificultades teológicas y filosóficas, esta nueva concepción del tiempo pudo ser adoptada mejor para la vida secular y la administración pública, porque permitía una independencia con respecto a la interpretación religiosa del mundo, de la justificación moral de la conducta, de la definición del sentido de la vida. Si las celebraciones religiosas conferían su ritmo al curso del tiempo, esto impediría el cierre de un contrato comercial, o el pago puntual de los intereses, o la recolección de impuestos, o la usura¹¹⁷ misma. A partir de esta nueva visión del tiempo (independiente de la religión) se determinaron plazos regulares para el pago de impuestos, usufructo de préstamos, o zanjamiento de conflictos judiciales. Este tiempo ya no estaría subordinado al sentido religioso del mundo (para bien o para mal), sino gozaría de una independencia ontológica y semántica.

Para el tema del presente ensayo hay una consecuencia más debida a la reforma del tiempo: a la par de la “fragmentación” del tiempo, pero no en horas, minutos, segundos, sino en tiempo religioso y tiempo secular, se fragmentaría la ley, ley divina y ley secular. La unificación del tiempo permitió a San Agustín justificar la unidad de los hombres, bajo una sola ley, una sola historia y una sola finalidad del devenir. Y la escisión del tiempo (divino/profano) daría lugar a una escisión de la ley según los intereses mundanos: ley civil/ley divina. La importancia del aquí y ahora

¹¹⁴ Le Goff, J., *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt, Ullstein, 1999, p. 123.

¹¹⁵ i. e. no sólo una verdad acerca de las circunstancias concretas espacio temporales, sino también una verdad “relativa” o temporal.

¹¹⁶ Sería finalmente en el siglo XVIII, con el escocés David Hume, que la teoría causal recibiría su crítica más acérrima.

¹¹⁷ Véase Le Goff, J., *La Bolsa y la Vida. Economía y Religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987, capítulos III y IV.

no iba a remitir necesariamente a la eternidad, sino al interés particular, lo que daría lugar a que cada cosa tuviera su tiempo, y a que cada tiempo tuviera su valor. Por consiguiente, también cada pueblo tendría su tiempo, su capital histórico, su ritmo de desarrollo, su valor específico dentro de la cultura humana, lo que permitiría distinguirse y afirmarse unos independientemente de los otros dando lugar a la división en naciones.¹¹⁸

Pero como todo mundo sabe, el nacimiento de las naciones y del espíritu nacionalista supuso el surgimiento del individuo.¹¹⁹ Éste se debió principalmente a la crisis de confianza en las instituciones eclesiásticas y feudales. Por eso nació dudando de todo, hasta de su propia existencia, que sólo reencontraría en el interior de sí mismo, aislado en su pensamiento.¹²⁰ Esta crisis de confianza hizo colocar a Descartes (1997, capítulo I) un velo de sospecha sobre todo conocimiento adquirido en el pasado como condición para encontrar un principio de certidumbre, que terminaría erigiendo al sujeto como criterio de verdad, o sea; a sus ideas claras y distintas. Erasmo de Róterdam (1995), en su *Elogio a la locura*, continuaría con este espíritu “individualista” al encomiar al hombre que se ha liberado de las convenciones institucionales y ganado una certeza personal acerca de sus creencias y opiniones, aunque en un momento dado corra el riesgo de ser tildado de loco. Porque Erasmo, no obstante su recio catolicismo, criticó a la iglesia y prefirió una fe más personal que institucional. Para él, el verdadero cristianismo se encuentra en el individuo y sus convicciones, antes que en la iglesia institucionalizada o en las demostraciones públicas de cristiandad.

Esta desconfianza en la herencia del pasado, en sus instituciones políticas y religiosas, hizo que el Renacimiento perdiera la visión histórica del hombre y de su unidad producto del pasado compartido.¹²¹ En el Renacimiento no se tiene respeto por los logros del pensamiento medieval, y se cree en un renacer de la cultura griega y romana antes que en una

¹¹⁸ Como Jean Bodin (1529-1596), que en su obra *Seis Libros de la República* comunicó a la posteridad sus ideas sobre la soberanía de las naciones al afirmar que el poder político no sólo se encuentra en el príncipe o soberano, sino además en el Estado, entendido como una extensión territorial, un conjunto de leyes y las costumbres de sus habitantes. Véase Bocchi, G., y Ceruti, M., *El sentido de la historia. La historia como encadenamiento de historias*, Madrid, Debate, 1994, segunda parte, capítulo II, pp. 122 y ss.

¹¹⁹ Véase Kemmerling, A., *Idee des Ich. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt, Suhrkam, 1996, capítulo III.

¹²⁰ Véase Descartes, R., *op. cit.*, nota 64.

¹²¹ Cuando se niega el pasado se pierde la conciencia histórica.

continuación de las ideas y concepciones medievales.¹²² Ello, de alguna manera, dio lugar a una concepción cíclica de la historia, porque, para ellos por cada avance que acusara el hombre se incurriría en un retroceso sin que tuviera lugar un progreso efectivo. Esto lo expresa Maquiavelo (1965, primera parte) claramente en su libro *Sobre la fortuna*: no es el plan racional de la historia lo que hace que tenga lugar ciertos sucesos, sino una especie de *fortuna* inexplicable. Para Maquiavelo, que era un historiador consumado, siempre tendrían lugar los mismos escollos a lo largo del tiempo, sin avance alguno, constatando una falta de progreso, un retroceso debido a la tendencia natural del hombre al mal.¹²³

Ciertamente, Marcillo Ficino,¹²⁴ por ejemplo, reconoce los avances del pasado como otrora lo hiciera San Agustín. Pero mientras el último lo englobaba en una visión histórica de progreso acumulativo con referencia a su pasado inmediato, Marcillo Ficino únicamente testimonia esos logros de sus antecesores sin conectarlos con los de su propia época. Esta desilusión en las instituciones llevó al espíritu renacentista a truncar la fe en el progreso¹²⁵ y a darle mayor importancia a las circunstancias particulares de cada individuo y a la ley, nacida del contrato social, que posibilitaría su vida dentro de esas condiciones particulares.

¹²² Véase Gerl, Hanna-Barbara, *Einführung in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, WBG, 1995, capítulos I y II.

¹²³ Esta visión tal vez estaba inspirada por las guerras italianas de 1494.

¹²⁴ Kristeller, P. O., *Die Philosophie des Marsillio Ficino*, Frankfurt am Main, WBG, 1972.

¹²⁵ Fe en el progreso que no retornaría hasta el siglo de las luces.