

Idea del Tiempo en San Agustín

Mauricio F. Rojas Gómez (*)

El mencionar la idea del tiempo en San Agustín¹ no es sólo referirnos a una interpretación de un autor cristiano planteando un aspecto filosófico- teológico abstracto -al menos en la elaboración del concepto-, sino, además, nos indica el cambio de interpretación del acontecer del hombre mediante el paso de una concepción filosófica clásica del tiempo, a una cristiana del mismo ².

Bajo esta perspectiva nos encontramos en una etapa de transición y gestación de una época con implicancias radicales en cuanto a la visión cósmica y antropológica.

(*) Profesor de Historia Antigua en la Universidad Adventista de Chile.

¹ Menciono algunos autores que han trabajado el tema: J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1933. H. I. Marrou, *Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Montreal, 1950. J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin, temps et histoire*, Paris, 1956. LUNEAU, *L'histoire du Salut chez les Pères de l'église*. J. HUBAUX, "Saint Augustin et la crise cyclique" en *Augustinus Magister*, 2, 1954. E. T. MOMMSEN, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress" en *Medieval and Renaissance Studies*, Nueva York, 1959. M. T. Clark, *San Agustín filósofo de la libertad*, Madrid, Augustinus, 1961. CUESTA, S., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Estudio sobre dos concepciones del universo a través de un problema antropológico*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones, 1947. Una extensa lista en San Agustín, *Confesiones*, España, Sarpe, 1983; pp. 23-25.

² Respecto a la problemática de la concepción cíclica del tiempo en el mundo griego y judío ver A. MOMIGLIANO, *La Historiografía Griega*, Barcelona, Edit. Crítica, 1984, (pp. 63-93). Cabe precisar, en este punto, la diferencia entre la noción cíclica y la visión orgánica de la historia, en la cual, en esta última, la vida histórica de un Estado puede dividirse en las etapas de la vida de un individuo.

De esta manera, el punto de vista de una interpretación cristiana de la historia está puesto en el futuro, en cuanto horizonte temporal de un objeto y meta definidos. En consecuencia, apreciamos el concepto histórico como un proceso significativo cuyo sentido se orienta hacia una consumación.

De acuerdo a esta argumentación, era preciso refutar la noción clásica del tiempo, que básicamente se entendía como un ciclo eterno, manifestando visiblemente por la revolución cíclica de los astros.

En esta orientación se produce la confrontación de la postura clásica y la cristiana, de tal manera que San Agustín se ocupa en describir si los supuestos morales de la creación y consumación son más satisfactorios que los del eterno retorno sin principio ni fin.

Sobre este aspecto, en nuestro siglo ha existido una gran influencia del pensamiento de Cullmann en su obra *Christus und die Zeit (Cristo y el tiempo, 1946)* haciendo eco en notables historiadores como el caso de Karl Lowith (*Sentido de la historia, 1949*), especialmente en la postura de que los judíos y cristianos conciben el tiempo como una sucesión de acontecimientos cruciales donde, para los cristianos, la Encarnación ocupa la centralidad del tiempo.

Para refutar la postura clásica del tiempo, S. Agustín se sirve de la historia, pero su argumentación está basada no en una explicación documentada y explicada mediante aspectos lógico-teóricos, sino por la autoridad profética de las Escrituras lo cual hace que su argumentación sea propia de la creencia más que del inquirir.

Se hace necesario entonces determinar la concepción del tiempo en el mundo clásico, siempre dentro del esquema señalado por Agustín, esto es, la experiencia religiosa del mundo filosófico griego; y de esta manera apreciar las discrepancias con la postura agustiniana que, en definitiva, será la base de la concepción cristiana del tiempo.

El pensamiento griego es fundamentalmente intemporal destacando el "estar" o la "presencia" como su realidad, a diferencia del hebreo que es temporal, en la medida que destaca el "pasar". De esta forma, los griegos pensaron el tiempo en función de un presente, contrastando nuevamente con el mundo judío que lo aprecia en función del futuro³. En otras palabras, existió en la filosofía antigua, una relegación de la idea del tiempo en beneficio del trato del ser⁴.

Es así como se aprecia, en el pensamiento griego, el trato de la idea del tiempo como alguna forma de Presencia, es decir, se concibe el tiempo como elemento de una realidad fenoménica, esta realidad indica, por parte de ellos, una

³ Sobre este punto diremos que el futurismo judío se basa en una expectación mesiánica, mientras que la esperanza cristiana se basa en un acontecimiento intemporal ya ocurrido, a saber, la vida de Cristo.

⁴ J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 1970.

noción de tiempo. Es una realidad que se encuentra presente, diferenciándola a la vez de la Presencia. Digámoslo de otra manera, la Presencia se concibe como siempre presente y al estar en esta condición, es.

En tanto, la realidad fenoménica se entiende como un "a punto de ausentarse" y en este dinamismo se concibe como un llegar a ser.

De acuerdo a esta concepción Platón entiende el tiempo como la manifestación de una presencia que por estar siempre presente es permanente; en tanto el tiempo es concebido como la "imagen móvil de la eternidad"⁵, esta eternidad se reconoce en el plano de la idea expresándose en una especie de "tipo"⁶, esto es, el movimiento circular de los astros, que puede entenderse en el pensamiento platonista como la eternidad misma.⁷

Así visualizamos en Platón (427-347 a. C.) un elemento básico en el trato de la idea clásica del tiempo, el movimiento. Pues los astros en su recorrido idéntico se transforman en el arquetipo -un modelo primigenio y original- del tiempo.

En este aspecto no hay una idea suficientemente desarrollada del tiempo en Platón, a pesar que ella es importante en su pensamiento filosófico. Cabe decir que el movimiento circular de los astros es para el filósofo una copia de la eternidad, siendo esta última el "original".⁸

Todo esto redundaría en una teoría del conocimiento para Platón, pues el objeto del conocimiento tiene que ser inmutable y eterno no sujeto al tiempo ni al cambio.⁹

Igualmente Aristóteles (384-322 a. C.) elabora su concepción del tiempo utilizando la idea y expresión del movimiento, de tal manera que plantea la percepción simultánea de ambos, o sea, para él tiempo y movimiento se dan simultáneamente.¹⁰

En base a esto se define el tiempo como la "medida del movimiento según el antes y el después". Es por ello que la antítesis entre "lo que es" y "lo que no es", para Aristóteles no es adecuada, pues él participa de la sentencia *ex nihilo nihil*, es decir, donde no existe nada, no puede nunca haber nada, en consecuencia

⁵ PLATÓN, discursos. Vol. VI: *Timeo*. Edit. Gredos.

⁶ *Typos* (griego) y *figura* (latín) son términos para designar, generalmente, prefiguraciones de algún suceso, estructura o persona, lo que se denomina *antitypos*. Cf. X. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulario del Teología Bíblica*, Herder, 1988.

⁷ FERRATER MORA, *Op. cit.*

⁸ FERRATER M., *Op. cit.*, p. 408.

⁹ W. K. C. GUTHRIE, *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

¹⁰ ARISTOTELES, *Física*, IV.

¹¹ W. K. C. GUTHRIE, *Op. cit.*, p. 132.

fundamenta la eternidad del mundo en dicho postulado¹¹.

Como resultado de esta concepción de tiempo, se pueden percibir al menos dos implicancias fundamentales:

a) *La convicción de la eternidad del Cosmos*: al ser este la "copia inmediata", si no, la realidad misma de lo eterno.

b) *La tendencia griega a la contemplación*: en este aspecto encontramos una elaboración de la realidad objetiva del tiempo. Es así como los elementos objetivos (cf. astros, naturaleza, en sí el Cosmos) no sólo son expresiones de la eternidad contenida intrínsecamente, sino que, además, posibilitan la capacidad de contemplar lo visible y por consecuencia lo que es capaz de ser demostrable o lo demostrado.

Producto de esto, el Cosmos se transforma en eterno y divino, con capacidad para dirigir la naturaleza y el destino del hombre¹².

Dicho lo anterior, se hace comprensible la elaboración agustiniana del tratamiento de la idea del tiempo y su relación con la concepción de la eternidad del cosmos contenida en la *theoria* griega, a la cual San Agustín procede a refutar, insisto, no de una manera teórica científica, sino más bien, desde la perspectiva de la fe basada en la Revelación.

Lo primero que apreciamos en San Agustín es que recoge la idea clásica del movimiento y el tiempo, argumentando que su mismo constructo conceptual conlleva el error. Él lo plantea así:

"De hecho, aparte de los anuncios proféticos, el mismo mundo, con sus cambios (*mutabilitate*) y movilidad (*mobilitate*) tan ordenada y con la esplendente hermosura de todas las cosas visibles, proclama, en cierto modo, silenciosamente que él ha sido creado"¹³.

Respondiendo a la argumentación pagana acerca de la eternidad del mundo, S. Agustín admite que el mundo demuestra la marca de la creación, es precisamente la mutabilidad, que en la teoría clásica es la esencia del tiempo, lo que indica que el mundo ha sido creado, pues lo que es mutable, no es eterno. En otras palabras, sólo lo imperfecto está sujeto a cambios. Por el contrario, lo perfecto, por tanto, divino, está exento de cambios.

Es así como en la tesis agustiniana, si bien el mundo pierde con esta argumentación en independencia divina, a su vez la recupera, en la perspectiva cristiana, por su dependencia de lo trascendente.

Es en esta dimensión donde S. Agustín utiliza la autoridad de las Escrituras para referirse a la inmutabilidad de Dios y la mutabilidad del Cosmos.

"Dios ha creado todas las cosas por medio de la Palabra; pero la palabra de

¹² K. LOWITH, *El sentido de la Historia*, Aguilar, Madrid, 1958.

¹³ SAN AGUSTIN, *La Ciudad de Dios*, Vol. I, Madrid, B. A. C., 1977. Lib. XI, IV, 2.

¹⁴ SAN AGUSTIN, *Confesiones*, XI, 7. *Ciudad de Dios*, XI, 8; XI, 9.

que habla el Génesis no es la palabra sensible, sino el Logos o Hijo de Dios, que es coeterno con Él¹⁴.

En este texto de las "Confesiones", S. Agustín inserta un nuevo elemento a la argumentación presentada, el Logos o Hijo. Planteando que la persona del Logos posee de manera inmanente las "Formas" o "Razones inmutables" de las cosas¹⁵, las que a su vez participan de la misma sustancia del Logos, esto es, la eternidad. Y acorde a ellas todo ha sido formado, conformado y de acuerdo a un proceso evolutivo (S. Agustín no menciona así este concepto) también mueren. Dando a entender que lo inmutable y eterno es la esencia creadora del Logos.

Podemos identificar, por tanto, estas "formas" o "ideas", no en un mundo inteligible como lo considerase Platón, sino como parte integrante de la "Razón" eterna e inmutable del Dios creador del cosmos.

Es en este plano donde S. Agustín se asemeja bastante al concepto de los estoicos¹⁶ referente a las *radones seminales* (logos spermatikoi) esta tesis, rechazada por S. Tomás, se orientaba a la exaltación creadora de Dios, pues postulaba que estas radones seminales son gérmenes de las cosas que con el transcurrir del tiempo lograban su desarrollo¹⁷, en otras palabras, son "potencias invisibles" que en los orígenes del cosmos fueron creadas por Dios en el elemento húmedo y se desarrollan posteriormente en los objetos¹⁸.

Lo anterior también tiene vinculación con la idea del tiempo planteada por S. Agustín, pues nuestro autor argumenta así, después de tener un problema exegético, con el libro del Eclesiastés, que dice: "El que vive por siempre, creó todas las cosas juntas"¹⁹, esto entra en aparente contradicción con el relato del Génesis que identifica la creación de los peces y aves en el quinto día de la creación e incluso al hombre en el sexto día.

Dicho sea de paso, S. Agustín no interpreta "día" como lo entenderíamos hoy

¹⁴ N. ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, Barcelona, Montaner y Simón, 1955. pp. 241 y 242.

¹⁶ Como generalidad para el lector no especializado vale decir que el estoicismo fue una escuela filosófica fundada por Zenón de Citium (ca. 308 a. C.) en la Stoa (columnata cubierta que rodeaba el ágora en algunas *polis* griegas) de Citium o Pórtico de las pinturas. Su doctrina enseñaba que la Razón del mundo (*Logos*) determina totalmente el curso de los acontecimientos favorables o desfavorables. La metafísica de los estoicos se entiende como un panteísmo materialista, sin libertad.

¹⁷ F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1982.

¹⁸ Hay una concordancia de conceptos entre la concepción agustiniana y alguna tradición gnóstica. Posiblemente exista alguna influencia de estos últimos sobre S. Agustín, por ello cito el siguiente trozo gnóstico, perteneciente a los textos de Nag-Hammadi:... *a fin de que por medio del Hijo del Hombre la restauración se produjese en el seno del Pleroma, puesto que preexistía como semen superior de la verdad, antes de la configuración* (Nag-Hammadi, I, 3, pp. 30-36, 44).

¹⁹ F. COPLESTON, *Op. cit.*, p. 83.

de 24 horas, día y noche, pues el sol recién aparece en el cuarto día, según el mismo relato del Génesis, y por ello Agustín afirma:

"De que días se trata, muy difícil es, por no decir imposible, para nosotros el imaginárnoslo; cuanto más expresarlo"²⁰.

Es así como S. Agustín plantea su argumentación en base a esta "ratio seminalis", en donde Dios habría creado "en el principio" todas las cosas juntas, pero en distintas condiciones, es decir, muchas cosas, e incluso el mismo hombre, fueron creados de manera invisible, en un estado de latencia, en "rationes seminales"²¹.

Todo componente del mismo universo nace del *Pneuma* ("cálido soplo") vital, identificado como un espermatozoide racional propio.

Dicho lo anterior, parece adecuado penetrar en la distinción agustiniana respecto a la eternidad y el tiempo. Nuestro autor se refiere así sobre el tema:

"Si es recta la distinción de la eternidad y del tiempo, ya que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad sucesiva y en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no habría existido el tiempo si no fuera formada la criatura, que sufriera algún cambio, algún movimiento? Ese cambio y movimiento ceden su lugar y se suceden, no pudiendo existir a la vez, y en intervalos más breves o prolongados de espacio dan origen al tiempo"²².

Es en este aspecto donde encontramos la reelaboración de la *theoria* griega por parte de Agustín, pues él plantea que simultáneamente con el cosmos fue creado el tiempo, y esto es así, entendiendo, según su postura, que no podría existir el tiempo antes de la creación, pues no existía algo que esté sujeto a cambios ni a movimiento alguno.

Entramos en el meollo de toda filosofía de la historia, pues, sin duda, la "cuestión del tiempo" y su naturaleza es su supuesto fundamental²³ en tanto la historia es un proceso que se desarrolla en el tiempo.

En este sentido podemos encontrar dos posturas básicas una, es que el tiempo aparece como una negación de la eternidad o sea, sus orígenes no estarían enraizados en la vida eterna; otra, es que quizás el tiempo es inherente y ligado a la eternidad.

Si bien S. Agustín tiene como meta refutar la concepción del tiempo elaborada, a la vez, su noción de eternidad.

Reconociendo en ella una dimensión ajena al orden temporal. Argumenta, que la eternidad está sobre el tiempo, identificando a Dios con la eternidad, y bajo este contenido reconoce en la eternidad la anulación o inexistencia del tiempo, pues en Dios nada es pasado ni futuro, porque al poseer Dios la característica única

²⁰ S. AGUSTIN, C. D., XI, 6.

²¹ F. COPLESTON, Op. cit., p. 85.

²² S. AGUSTIN, C. D., XI, 6.

²³ NICOLAI BERDIAEV, *El sentido de la Historia*, Madrid, Encuentro ediciones, 1979.

de la inmutabilidad es un eterno presente, en el que nada pasa.

Por el contrario, la realidad del tiempo es cambiante, y al ser esta realidad mutable consecuentemente identifica una realidad que ya no es, pues ha cambiado, reconociendo en esta, el pasado. Si vamos a otra dimensión, esta vez una realidad que aún no es, apreciamos el futuro.

Ahora bien, si el presente fuese siempre y no sufriese cambios, entonces se manifiesta la realidad denominada eternidad y, por ende, no habría tiempo.

San Agustín reconoce que,

"lo que efectivamente se hace en el tiempo, se hace después de algún tiempo y antes de otro: después de lo que es pasado y antes de lo que es futuro; y no podía haber nada pasado (en la eternidad), puesto que no había criatura alguna por cuyos movimientos mudables se realizase el tiempo"²⁴.

Por lo cual concluye diciendo que,

"sin duda, no fue hecho el mundo en el tiempo, sino con el tiempo"²⁵.

En este sentido, S. Agustín al decir que Dios creó el tiempo, no piensa que con esta creación surge la duración temporal de la eternidad como una especie de prolongación de la misma. Por tanto, hay que identificar, para su comprensión, el tipo de duración llamado "eternidad" y el tipo de duración denominado "tiempo", pues se reconoce en ellos la composición de diversa naturaleza.

Entonces, advertimos que poseen en común (tiempo y eternidad) el que ambos sean esencialmente "presentes", pero la eternidad es una "presencia simultánea", en cuanto el tiempo no posee esta simultaneidad.

Al decir esto inferimos en Agustín dos aspectos relativos a la problemática del tiempo; por una parte, el tiempo como "momento de la creación" y por otra, el tiempo como "realidad"²⁶.

Es así, como para aproximarnos con mayor certeza a la noción del tiempo en el cristianismo primitivo debemos mencionar la palabra griega *eón*, que se traduce, al parecer de algunos autores (ej. O. Cullmann) malamente como "era" o "siglo". Pero lo que deseo destacar de esta palabra es el sentido de duración; en este tema Oscar Cullmann realiza una clasificación de la realidad del tiempo en diferentes niveles, recogiendo, a nuestro parecer, elementos teórico-teológicos de S. Agustín.

Por tanto la concepción agustiniana del tiempo se encuentra en un tipo de eje, pues si bien su argumentación acerca del tema sirve como base doctrinaria, también es una refutación hacia el concepto en el mundo clásico y se proyecta con su influencia hasta nuestros tiempos.

²⁴ S. AGUSTÍN, *C. D.*, XI, 4, 1.

²⁵ *Ibid.*, p. 693.

²⁶ FERRATER MORA, *Op. cit.*, p. 409

Volviendo a Cullmann, él concibe el tiempo y la eternidad como poseedores del mismo carácter temporal, es decir, que casi podría decirse que todo es tiempo. La Deidad está plenamente en el tiempo y no fuera de éste. Vemos en esto una elaboración distinta a la agustiniana pero elaborada en base a su concepción ²⁷.

Lo anterior demuestra porque S. Agustín ve el tiempo como una gran paradoja, pues es una *ahora*, que no es; el *ahora* no se puede detener, pues al haber inmovilidad ya no sería tiempo, en estas circunstancias el tiempo se nos presenta como un *será*, que todavía no es.

Por eso Agustín reconoce lo siguiente:

"Sin embargo yo sé lo que es el tiempo, pero lo sé sólo cuando no tengo que decirlo, cuando no me lo preguntan, lo sé; cuando me lo preguntan, no lo sé"²⁸.

Desde este punto de vista, el tiempo no tiene dimensión, pues al tratar de retenerlo, se desvanece.

Ante esta paradoja, S. Agustín elabora otro de los aspectos esenciales de su idea y percepción del tiempo:

"¿Quién puede negar que las cosas pasadas, no son ya? Y, sin embargo, la memoria de lo pasado permanece en nuestro espíritu. ¿Quién puede negar que el presente no tenga extensión, por cuanto pasa en un instante? Y, sin embargo, nuestra *atención* permanece y por ella lo que no es todavía se apresura a llegar para desvanecerse. Así, el futuro no puede ser calificado de largo, sino que un largo tiempo futuro no es sino una larga *espera* del tiempo futuro. Tampoco hay un largo tiempo pasado, pues éste no es ya, sino que un largo tiempo pasado no es sino un largo *recuerdo* del tiempo que pasó"²⁹.

Aquí es donde, nuestro autor, introduce lo que se ha denominado la "revolución cristiana" de la comprensión del tiempo ³⁰, pues expone que el elemento original del tiempo es la "distensión invisible" de la mente humana, es en esta *distentio animi*, donde el tiempo encuentra su realidad, es en la *distensio* (distensión) de la vida interior del hombre donde este conserva dentro de sí el pasado y tiende hacia el futuro.

Reconocemos entonces, tres elementos básicos de la percepción del tiempo, a saber, la *Atención*, donde se produce la duración en el alma, mediante esta atención por las cosas presentes; un segundo elemento es la Memoria, es en la

²⁷ O. CULLMANN, *Cristo y el Tiempo*, Barcelona, Estela, 1968. Ver además, J. FRISQUE, *Oscar Cullman. Una teología de la historia de la salvación*. Barcelona, Estela, 1967.

²⁸ S. AGUSTIN, Conf., XI.

²⁹ SAN AGUSTIN, Conf. XI, 28. p. 3244.

³⁰ K. LOWITH, *Op. cit.*

³¹ N. BERDIAEV, *Op. cit.*

memoria histórica donde se puede asegurar el vínculo histórico entre los tiempos³¹; el tercer elemento es la *Expectación*, en esto reconocemos el futuro o lo que se espera. Las cosas futuras todavía no son, pero su espera ya está en nuestra alma³².

Es entonces, el alma (espíritu, elemento cognoscitivo, etc...) la verdadera medida del tiempo³³.

Por lo cual, el tiempo pertenece a la categoría interior del ser, no en el exterior, en el cosmos, como lo diría el concepto clásico al apreciar el movimiento de los cuerpos celestes como el modelo visible del tiempo.

Según esta estructuración, diferenciamos un presente pasado, un presente futuro y una presencia presente.

Entonces, en San Agustín, la idea del tiempo se presenta como una "realidad vivible". Esta concepción intimista del tiempo en S. Agustín se fundamenta no en una argumentación psicológica, sino, en una teológica, basada en la existencia del alma, entendiéndola como una substancia por derecho propio, con carácter pensante, siendo además, una intimidad personal³⁴.

Rechaza también toda concepción del alma como entidad material, pues precisamente, la inmutabilidad del alma y su sustancialidad le aseguran la inmortalidad³⁵.

San Agustín, al contraargumentar sobre la concepción clásica del tiempo de la *theoria* griega, sienta las bases de la argumentación cristiana del mismo. Esto queda reflejado al pretender buscar la realidad *objetiva* del tiempo, llega, en cambio, a aclarar su realidad *subjetiva*. De esta manera vemos nuevamente, el repliegue de la conciencia sobre sí misma como método que resuelve una problemática fundamental.

Según Momigliano, la diferencia establecida por San Agustín, entre el pensamiento cíclico de los griegos y el no cíclico de los cristianos -aunque el mismo Momigliano aclara que no podemos caer en apreciaciones generalizadoras- proporciona a nuestro autor la imagen del tiempo como una "*recta vía*" que se entiende conjuntamente con la imagen de la salvación³⁶.

³² Un buen estudio sobre el tiempo y su implicancias en la conciencia y actitud histórica, Cfr. HÉCTOR HERRERA CAJAS, *El presente, tiempo de la acción*. Dentro de la obra del mismo autor que, necesariamente, conviene revisar, *Dimensiones de la Responsabilidad Educativa*, Santiago de Chile, Edit. Universitaria, 1988.

³³ FERRATER M., *Op. cit.*

³⁴ FERRATER M., *Ibid.*

³⁵ Alma: *substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata*, S. AGUSTIN, "*De quantitate animae*" XIII; 21. San Agustín diferencia el alma de las bestias -que pueden sentir pero no razonar ni conocer- del alma humana que, tomando un argumento de Platón, "aprehende" una verdad indestructible, lo que prueba que ella misma es indestructible. F. COPLESTON, *Op. cit.*

³⁶ A. MOMIGLIANO, *Op. cit.*, pp. 73 y 74.

Finalmente, nos encontramos con el teólogo puro, pues la argumentación final de San Agustín contra la concepción clásica del tiempo es de carácter espiritual, pues a la idea cíclica S. Agustín la identifica con la desesperanza, y por ende, a la "recta vía", con la esperanza. Desde esta perspectiva la fe cristiana se transforma en una novedad radical traída al Mundo y a su Historia³⁷.

En palabras de San Agustín,

"Desechados y desvanecidos por sí mismos estos ciclos, nada nos obliga a pensar que el género humano ha carecido de un comienzo temporal en el principio de su existencia por no sé qué retornos circulares que excluyen en los seres toda novedad no existente antes, y tras los consabidos intervalos, que vuelven otra vez. Porque si el alma, que ya no ha de volver a sus miserias, se ve libre como no se había visto antes jamás, sucede en ella algo que nunca había tenido lugar, algo realmente grande, como es el que nunca perderá ya la eterna felicidad"³⁸.

³⁷ K. LOWITH, *Op. cit.*

³⁸ SAN AGUSTIN, C. D., XII, 20, 3.