



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS

**EL RELOJ IMPOSIBLE:
EL SURGIMIENTO DEL YO A TRAVÉS DE LAS
PARADOJAS PRESENTES EN LA TEORÍA DEL
TIEMPO DE LAS CONFESIONES
DE SAN AGUSTÍN (XI, 14-28)**

COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA



T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

PALOMA HERNÁNDEZ RUBIO

DIRECTOR DE TESIS: LIC. RICARDO HORNEFFER



MÉXICO, D.F. 2008





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de Aurora hermana que
se llevó consigo la mitad de mis
recuerdos, y sólo me dejó, sobre su
escritorio, los libros con que aprendí
griego.

A la memoria de Aurora abuela, que,
ya en el país de la Risa, se dedicó a
comer dulces mientras preguntaba
¿Qué es la fe? ¿Quién es Dios? ¿Qué
es el mal? ¿Qué es el tiempo?

A Luciana, madre nutricia de cuerpo,
alma y espíritu, Física que me enseñó
que *ese cielo azul que todos vemos, ni
es cielo, ni es azul.*

A Fernando, padre, Físico y pitagórico
que me enseñó la fe en los números de
la ciencia, la esperanza en la justicia y
la caridad para con los alacranes.

A Daniel, que me enseñó el
oficio y la fe en la Filosofía, y
me amó... pese de todo.

A José Raymundo, porque él es prueba
de que la voluntad lo puede todo.

A Francisco Iván, amigo en las buenas
y en las malas, obrador de prodigios y
el único que tiene las llaves de mi casa.



Agradecimientos:

Cuando son tantas las manos que cultivan la vida y el trabajo del que ha de agradecer, uno teme olvidar justo a los imprescindibles. Superaré tal temor y trataré, querido lector, de hacerte una breve lista de aquellos a quien debes el tener ahora en tus manos esta pequeña disertación.

Los primeros han de ser mis padres, Luciana Rubio y Fernando Hernández, quienes sostuvieron los once largos años de mi formación, me proveyeron de todo el material que necesité para realizar esta investigación, desde los lápices hasta los innumerables libros especializados que, sin su medio, jamás habría podido obtener. Además, la fortuna tuvo a bien que yo fuera hija de dos Físicos, con quienes discutí ampliamente el tema de esta disertación, y que, más de una vez, fueron origen de las intuiciones más fecundas.

Los siguientes han de ser quienes participaron directamente en esta tesis. El primero de ellos Ricardo Horneffer quien tuvo la paciencia suficiente para conducir y entrenar mis necesidades, quien me leyó cuantas veces lo necesité, y quien, ante la desesperación, otorga siempre amistad y consuelo. A Josu Landa, agudo y honesto cual Agustín, que me enseñó a leer los textos más difíciles, y accedió a ser recto juez de esta tesis. A Nora María Matamoros por dos importantísimas razones: ella hizo que me percatara de la relación entre Lévinas y Agustín, y fue ella, ni más ni menos, quien llamó mi atención sobre las *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo* de Husserl: sin ella, esta tesis no habría aparecido jamás. Y otro a quien esta tesis debe su existencia es a José Molina, quien siendo maestro en Letras Clásicas fue el único que hizo anotaciones de orden filosófico al borrador de la tesis: la coherencia de la presente disertación se la debes, lector, totalmente a él. A Ricardo Salles quien aceptó ser mi sinodal, y de cuyo libro sobre los estoicos surgieron importantes intuiciones que obraron a favor de este trabajo. Mas los errores que encontrases aquí son todos causa y culpa mía.

También, querido lector, he de referirte a los maestros que me formaron durante todos estos años. Agradezco a Ernesto Priani que me contagió su amor por los filósofos platónicos. A Rosario Silva, humeana maestra de bachillerato, que empecinó a un grupo de adolescentes a solucionar la paradoja de Epiménides. A María Cristina Roa, que inició su clase de Historia 5 con los viejos textos de Sexto Empírico. A Elsa Cross, que sabe cuál es la verdad que narran los mitos. A Ricardo Blanco, por decir que los filósofos somos profetas. A la

memoria de Francisco Palencia, filósofo de la universidad, quién solía decir que los únicos bienes que crecen cuando se comparten son los culturales. A Carmen Trueba, que siempre defenderá el valor de *Medea* ante los ataques de Aristóteles. A Ana María Martínez de la Escalera, por enseñarme que el origen no está en el principio. A Isabel Cabrera con quien, a destiempo, inicié la lectura de Kant, y sin cuya lectura nunca habría podido entender cuál era la aporía latente en *Confesiones XI*.

Y si el habla es la casa del ser, debo agradecer a mis maestros de Letras Clásicas porque me han permitido vagabundear por las habitaciones de tan digna morada. En primer lugar a Alejandro Curiel, que incitó en mí el ferviente amor por el griego. A Evelia Trejo, Gabriel Gutiérrez, Carlos Zezati y Pedro Tapia, que me dieron herramientas y método para entrar a la selva de Circe y seguir las aventuras de Odiseo. A Gabriel Sánchez Barragán, que me enseñó, desde hacer correctamente una bibliografía, hasta comprender el profundo sentido filosófico de la *Orestíada*. A Julio Pimentel, traductor del Cicerón filosófico y mi maestro de latín. Ellos me dotaron de la sensibilidad filológica con la que han de ser tratados Homero y Kant por igual. A ellos lector, debes agradecer junto conmigo que esta tesis haya podido fraguar.

De mis compañeros habré de mencionarte a Aurora Díaz Torres, Juan Francisco Fonseca Hernández, Eduardo Manrique Saavedra y Ángel Mosco Flores, mis primeros compañeros de filosofía, con quienes sufrí las desilusiones de la Huelga de 99, y con quienes aprendí que la filosofía es una vocación que requiere de sinceridad, aunque ésta salga muy cara. A Daniel González, inaugurador de caminos y sabio compañero de vida. A Francisco Solís, amigo de aguda inteligencia y voluntad desmesurada. A Claudia, Guillermo, Carlos, Jorge, Sergio, Julio, Consuelo, Mónica, Verónica, Miriam, y a todos lo que han estado dispuestos a sentarse junto conmigo horas y horas para discutir los más variados tópicos filosóficos.

Y a ti lector, pues según la teoría de la recepción tú eres estructura de este relato, y formas íntima parte de él.

*Si de algo se dice "Mira, eso sí que es nuevo",
aún eso ya sucedía en los siglos que nos
precedieron. No hay recuerdo de los antiguos,
como tampoco de los venideros quedará memoria
entre los que después vendrán.*

Eclesiastés

*¿Pero a qué se debe que este pensamiento parece
tratar de nuestra propia cuestión y, sin embargo,
presenta ante nosotros una y otra vez las duras
condormos de algo completamente extraño? Ella
nos toca, esta voz de los griegos, como si
creyéramos oírnos a nosotros mismos, y, sin
embargo, suena hacia nosotros como una
llamada desde otra orilla, a la que nunca
podremos volver, pues de ella nos aleja una fuerte
corriente.*

Hans Georg Gadamer, *Hacia la prehistoria de la
Metafísica*

Índice

Agradecimientos	5
Índice	9
Advertencia	11
Introducción	13
A. <i>memoria, continua, expectatio</i>	13
B. <i>Quid est enim ego?</i>	18
C. Sobre el método	20
Capítulo I: Caracterización de la Interioridad	23
A. Interioridad y Exterioridad	23
A.1. <i>Ego, non ego</i>	23
A.2. La invención del exterior	24
A.3. El debilitamiento del exterior	29
A.4. <i>Lo exterior no está afuera</i>	33
A.5. <i>El anima mundi</i>	36
B. La teoría aristotélico-plotiniana de la experiencia	43
B.1. El problema del autococonocimiento	45
B.2. <i>Metaphysica A</i> , 9 y la solución de Plotino	47
C. El narrador de <i>Confesiones X</i>	53
C.1. El narrador invisible	55
C.2. Cómo el narrador se hizo visible	57
C.3. El anonimato del narrador	61
D. Recapitulación: materiales para una aporía futura	63
Capítulo II: Análisis y exégesis de Confesiones XI 14-28	65
A. Planteamiento	65
A.1. El tiempo en <i>Confesiones</i>	65
A.2. Un excursus dentro del tiempo neoplatónico	69
B. Desarrollo	71
B.1. Una teoría <i>express</i> de la experiencia	71
B.2. Experiencia siempre presente	74
B.3. <i>Memoria-atenCIÓN-expectación</i> : La memoria se desloca	76
B.4. <i>Eterna presente</i> : síntesis de la experiencia	79
B.5. El objeto que destruyó su espacio	82
B.6. El estatus ontológico del tiempo ¿Aristóteles o Plotino?	89
B.7. "Y sin embargo se mide...": materia y forma del sonido	96
C. Recapitulación y conclusión: El rudimentario "yo"	107
Conclusión:	109
A. El "yo" polizón y el "yo" que cogitar	109
B. Reconstrucción argumental de toda la tesis	110
C. Valoración de los errores de Agustín	112
Bibliografía:	115
Fuentes: Ediciones y Traducciones	115
Estudios especializados filosóficos e históricos	116

Advertencia:

Las traducciones al español de las citas griegas y latinas de la presente investigación son obra de los autores que aparecen consignados en la Bibliografía. Si hay alguna alteración mía, junto a ésta aparece el término en su lengua original.

Todos los términos en griego aparecen en su alfabeto, salvo aquellos contenidos en las citas de autores secundarios. He respetado la transliteración que utiliza cada autor, por lo que no siempre resulta consistente, sobre todo en lo que se refiere a distinguir vocales largas de breves, y a consignar los acentos.

He omitido la traducción de cada cita en su lengua original para evitar extender demasiado el texto; sin embargo, cuando el texto latino depende de un juego de palabras, he procurado consignar el original.

Para favorecer la fluidez de la lectura, he procurado colocar una referencia resumida de cada cita junto con ésta para evitar el pie de página. La cita completa se encuentra en la Bibliografía.

Salvo *Confesiones*, *Disputas Tusculanas* y *Enéadas*, los títulos de obras clásicas aparecen en latín. Las abreviaturas usadas con mayor frecuencia son las siguientes:

Agustín:	<i>Conf.</i>	<i>Confesiones</i>
	<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>
	<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>
Cicerón:	<i>Disp. Tusc.</i>	<i>Disputas Tusculanas</i>
Plotino:	<i>Ene.</i>	<i>Enéadas</i>
Aristóteles:	<i>De Anima</i>	<i>De Anima</i>
	<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>
	<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>

Los nombres de los autores aparecen siempre en español y sin abreviatura.



Introducción

También se esperó entonces la aclaración de los misterios básicos de la humanidad: el origen de la Biblioteca y del tiempo. Es verosímil que esos graves misterios puedan explicarse en palabras: si no basta el lenguaje de los filósofos, la multiforme Biblioteca habrá producido el idioma inaudito que se requiere y los vocabularios y gramáticas de ese idioma.

Jorge Luis Borges, *La Biblioteca de Babel*

A. memoria, *contuitus*, *expectatio*

No es casual que Edmund Husserl inicie las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* apelando *Confesiones XI*, 14-28:

Todo el que se ocupe con el problema del tiempo debe aún hoy estudiar en profundidad los capítulos 14-28 del libro XI de las Confesiones; pues la modernidad, tan celosa de su saber, no ha ido en estas temas asombrosamente lejos, ni ha penetrado más fondo que el gran pensador que demudadamente se debatió con ellos. Aún cabe decir con san Agustín: si nemo a me querat, scio, si quaerent explicare velim, nescio.¹

Su investigación sobre la experiencia temporal está inspirada en la trinidad *memoria, contuitus, expectatio*, desarrollada en *Confesiones XI*, con la cual Agustín explica las condiciones de la experiencia de lo temporal. Incluso podría decirse que Husserl hace un "comentario" al libro XI en el sentido medieval del término, pues el filósofo moravo desarrolla exitosamente los atisbos a los que el hiponense arribó, y da solución a las aporías que el Obispo no pudo solucionar con ese mismo aparato conceptual. A pesar de ser ésa la única mención de la obra agustina en las *Lecciones*, la triada conceptual conserva nombres y funciones idénticas; y es a partir de ellas que inicia el opúsculo husserliano. ¿Por qué el padre de la fenomenología volvió su atención hacia aquella sección específica de la ingente obra de Agustín? Los capítulos referidos por Husserl son *sui generis* en comparación con toda otra teoría sobre el tiempo antecedente o contemporánea a Agustín, pues plantean la pregunta por el tiempo como la pregunta por *la experiencia interna de la conciencia de lo temporal*.

Salvo *Confesiones XI*, 14-28, la teoría del tiempo a lo largo de la vasta obra cosmológica de Agustín es ortodoxamente plotiniana, y se encuentra en perfecta armonía con el sistema

¹ Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p. 25.

cosmo-psicológico del licopolita. Los capítulos 1-13 del libro XI, junto con el libro XII de *Confesiones* están profundamente influidos por la *Enéada* III, 7. Lo mismo ocurre con otros tratados cosmológicos como *De Genesi ad litteram*, *De Genesi contra Manicheos*, *De Ordine*, y el libro XII *De civitate Dei*². A pesar de que Agustín es fiel a la teoría cosmológica de Plotino, y por ende, a su teoría del tiempo, difiere en un presupuesto central. El sistema tiempo-eternidad plotiniano asume que el cosmos se encuentra dentro del Alma, pero con Alma se refiere a la estructura de la realidad, de la cual dependen las almas humanas y el alma del mundo. Sin embargo cuando Agustín habla de alma, habla de una rodeada por el mundo exterior que percibe. Por ello, cuando afronta la tarea de explicar cómo experimentamos el tiempo al preguntar *Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*³, se aleja de Plotino, para quien el tiempo es la propiedad de una sola Alma, y su experiencia depende de la simpatía entre ésta y las almas particulares. Ello le impele a crear el sistema tripartito de la conciencia de lo temporal. Sin embargo, Agustín es incapaz de llevar hasta sus últimas consecuencias las conclusiones que emanan de su nuevo planteamiento sobre el tiempo. En este trabajo investigaremos la naturaleza del planteamiento agustino y las razones que le impidieron llevarlo a feliz término.

En el trasfondo de *Confesiones* X y XI se encuentra la certeza de que la *memoria* es capaz de "construir" las experiencias temporales gracias a su lugar de término medio entre la eternidad y el tiempo. Sin embargo, cuando el de Hipona escribió *De Trinitate*, para hacer frente al serio problema de demostrar la racionalidad del *credo* niceno, según el cual Dios es Uno y Trino, desarrolló hasta sus últimas consecuencias la psicología de *Confesiones* X, y solucionó todos los problemas que ahí había dejado sin resolver, pero al mismo tiempo abandonó las intuiciones de *Confesiones* XI, que quedaron excluidas de su filosofía, y que tendrán que esperar hasta el siglo XIX para que Husserl⁴ y sus maestros desarrollen las brillantes intuiciones de Agustín. Veremos que éstas, sin embargo, contradicen parte de la psicología de *De Trinitate*.

² Por ello, al igual que todos los platónicos judíos y cristianos, también Agustín sufre con el problema de la eternidad del mundo y del primer instante de la creación.

³ Texto según la edición latina de *Confesiones* del P. Angel Custodio Vega, en *Obras Completas*, tomo II, B.A.C. primera edición, décima reimpresión 2002.

⁴ Entre ellos, podemos encontrar a Lotze, quien es citado tanto por Bergson como por Husserl y otros contemporáneos como antecedente de sus teorías sobre el tiempo.

Agustín renunció muy pronto una de las categorías favoritas de Plotino: el *anima mundi*, imprescindible para explicar cómo el alma percibe el tiempo y el espacio, y cómo se intuye a sí misma. Ésta renuncia lo obligó a construir lo que quizá sean las dos herramientas más características de su filosofía: la prueba de la certeza en *De Trinitate* X para vencer al escepticismo y probar la posibilidad del autoconocimiento, y la teoría del tiempo de *Confesiones* XI, 14-28. El eje metodológico de ambas implicó un análisis de las características y condiciones que posibilitan la *experiencia*.

La triada conceptual *memoria, atención, expectación* fue diseñada para resolver paradoja planteada por Aristóteles en *Physica* IV, 10⁵, sobre la inexistencia del tiempo a causa de su naturaleza de continuo: el *ahora* es inextenso y por lo tanto no existe, mientras que el pasado y futuro, al no ser jamás actuales, tampoco son⁶. Agustín cambió la redacción de la pregunta: ya no será *qué es el tiempo, sino cómo se mide el tiempo*. Puesto que *medir* implica la capacidad de comparar dos lapsos distintos –tomando siempre uno como unidad de medida y el otro como las veces que reproduce la extensión del primero–, *medir* el tiempo implica superponer una *unidad* de medida temporal sobre el lapso que ha de ser medido. El problema es explicar *dónde* ocurre ello, lo cual resulta paradójico porque nos representamos la duración temporal mediante una sola dimensión –la línea del tiempo–, que excluye una dimensión *alterna* para realizar la comparación. Así, el objetivo central de *Confesiones* XI 14-28 es encontrar tal dimensión alterna, es decir, el *espacio* donde medimos los tiempos.

La paradoja se diluiría si imagináramos una línea dónde comparar, tal y como lo hace Aristóteles en *Physica* IV, 10-14⁷. Sin embargo, esto es posible porque nos imaginamos la

⁵ Ahora bien, el que el tiempo no exista en absoluto, o apenas y de modo obscuro, se podría suponer a partir de los siguientes supuestos: una parte de él ha pasado y ya no es, pero otra está por venir y todavía no es. De estas partes consiste tanto el tiempo infinito como también la parte que en cada ocasión se toma. Por otro lado, parece imposible que participe del ser lo que está compuesto de lo que no es.

Aparte de ello: de cada cosa divisible, si es que existe, es necesario que mientras existe, existan o bien todas sus partes o bien algunas. Del tiempo, en cambio, unas partes ya pasaron, otras están por venir; ninguna es, aunque el tiempo es divisible (*Phys* IV, 217 b 32- 218 a 6).

⁶ Sea imposible que los ahoras sean continuos unos con otros y también un punto con otro. Por tanto, si no fuera destruido en el momento que sigue, sino en otro, habría estado en los ahoras intermedios que son infinitos, y habría sido simultáneo con ellos, lo cual es imposible. Pero tampoco es posible que el ahora permanezca siempre el mismo, pues ninguna cosa divisible finita tiene sólo un límite, sea continuo en una sola dirección, o en varias. Pero el ahora es un límite, y es posible tomar un tiempo limitado [con lo cual se tendrán dos ahoras] (*Phys* IV, 218 a 18- 25).

⁷ El número más pequeño, tomado en sentido absoluto, es el dos; como tal, el número existe en un sentido sí, pero en otro no. Por ejemplo: de una línea, el número más pequeño en cantidad, es dos o uno, pero según la

línea sobre un espacio de dos dimensiones: el plano sobre el cual está trazada. Sólo así es posible representarse *un trecho de la línea*, puesto que el hipotético observador está *fuera de ella*. En cambio, si el observador se encontrara *dentro de la línea*, no podría ver más allá del punto anterior y del posterior, jamás vería un trecho. Estar *dentro* de una línea implica la imposibilidad de *ver la línea como línea*. Además, medir el tiempo no sólo significa comparar trechos de duración, sino su velocidad, lo que exige otro tipo de espacio para comparar un trecho lento respecto de uno rápido. Por lo tanto, Agustín demuestra que la naturaleza paradójica del tiempo radica en la imposibilidad de explicar cómo lo medimos, pues no podemos salir de la línea para sobreponerle la unidad de la medida. Hallar la naturaleza del tiempo implica encontrar su *espacio*.

El Águila lo encuentra en la distensión (*distentio*)⁸ del alma que hace pasar, siempre en el presente, el futuro hacia el pasado: la trinidad *memoria, intuitus, expectatio*. Para desarrollarla realizó simultáneamente una investigación sobre la naturaleza de la experiencia de lo temporal. Pero antes de hacerlo ya contaba con otra teoría sobre la experiencia en general, la trinidad psíquica *memoria, intelecto, voluntas: cogito*, que desarrolló en *De Trinitate*, a partir de las intuiciones obtenidas en *Confessiones X*.

Sin embargo, en *Confessiones* no desarrolló la relación entre ambas teorías, y asumió que la trinidad temporal es una analogía de la trinidad del *cogito*. Lo que no pudo ver fue que la teoría de la experiencia temporal es, en realidad, el desarrollo de sólo una de las partes del *cogito*, *i.e.*, el intelecto. De este modo, la *memoria* que pertenece a la trinidad temporal no es la misma que la *memoria* que conforma el *cogito*, sino que es una especie de *memoria*

magnitudo, no hay un número que fuera el más pequeño, pues cada línea es siempre divisible. De la misma manera sucede con el tiempo: el tiempo más breve, según el número, es el uno o el dos, pero según la magnitud no existe (Phys IV, 220 a 25- 32). Y también: Puesto que "en el tiempo" es como "en el número", se tomará un tiempo mayor que todo aquello que está en el tiempo; por ella es necesario que todo lo que está en el tiempo esté abarcado por el tiempo, como las otras cosas que están "en algo", por ejemplo, las que están en un lugar, [deben estar abarcadas] por el lugar. (Phys IV, 221 a 25- 30). Nótese que abarcado por el número, significa que la medida del tiempo es posible porque hay una línea más grande que abarca a un lapso de tiempo más pequeña, y en función de esta relación ocurre la medición de un lapso temporal, determinado por los límites que el número coloca dentro de la línea.

⁸ El término técnico "distensión" con "e", aunque no existe en castellano, es la traducción literal del latino *distentio*, que el de Hipona relaciona con *intentio* "atención". La *intentio* es la atención que el ojo interior ejerce sobre aquello que percibe, es decir, atiende a su objeto. Puesto que la atención ocurre sólo en el presente, la experiencia temporal, que dice Agustín que es *memoria* presente del pasado y *expectación* presente del futuro, es una especie de atención que se alarga, pero que no pierde su carácter de atención. Para marcar su carácter de "atención larga", el de Hipona sustituye el "i" por un "di": *distentio*.

del *intellectus*. El argumento de *Confessiones* XI se vuelve confuso para Agustín justamente por la anfibología en el uso del concepto *memoria*.

Ello derivó en la imposibilidad de distinguir entre el pasado *inmediato* (la *memoria* temporal) del pasado *mediato* (la *memoria* cogitativa). La primera es *la sensación* de que todo el tiempo va pasando hacia atrás, y la segunda es el lugar donde se guarda lo que *ya ha pasado*. Al no distinguir entre *lo pasado* y *el pasado*, perdió la dimensión extra que le habría permitido encontrar dicho *espacio*. De este modo, no pudo sacar provecho del gran descubrimiento de que la estructura de lo temporal reposa en la trinidad por él propuesta *memoria, cognitio, expectatio*. Avisado de esto, Husserl comienza, precisamente, por enmendar la inconsistencia de Agustín. Con este fin introduce la distinción fenomenológica entre el *recuerdo* perteneciente a la *protención primaria* y el *recuerdo* perteneciente a la *protención secundaria*, que consiste en diferenciar la *memoria* temporal –que está ligada íntimamente con el presente *actual* y que pertenece a la *conciencia intencional*–, del la cogitativa, que, al ser parte de la *fantasía*, no hace sino guardar contenidos que son susceptibles de ser *temporalizados*.

Pero a pesar de estos problemas, el planteamiento del tiempo en estos términos fue sumamente fecundo. La posibilidad de hacerlo dependió de la innovación más importante de Agustín: estudiar el tiempo, no como dependiente del mundo físico, sino como experiencia pura. Ello fue posible gracias a la elección del sonido como objeto de estudio, pues éste es la única *cosa física* lo suficientemente transparente como para no confundir la temporalidad del movimiento con el movimiento mismo. La *entidad* de cualquier *objeto sonoro* –por ejemplo, el tañido de una campana o una melodía cualquiera– es establecida *en y por* su movimiento, y excluye cualquier posibilidad de ser representado espacialmente como accidente de *algo*.

Al dotar al sonido de carta de ciudadanía entre los objetos, lo volvió una sustancia en la que ocurren cuatro de los cinco sensibles comunes: magnitud, número, forma y unidad. El movimiento es sustituido por el tiempo como sustrato (*ὑποκείμενον*) del sonido. Sin embargo, puesto que el sustrato de este objeto no es *la corporalidad espacial*, el “espacio”, donde se ubicaría el objeto extenso, se transforma en el tiempo mismo. De este modo, pierde el espacio para medirlo, pues quiere medir el tiempo que es, a la vez, su propio espacio.

B. *Quid est enim ego?*

Puesto que el tiempo es la condición gracias a la cual el mundo físico y psíquico se desarrollan, estudiar tanto al uno como al otro en sí mismos, para posteriormente deducir *qué es el tiempo* a partir de éstos, implica caer en un círculo vicioso. La posibilidad de evitar la circularidad de la investigación es lo que hizo de *Confesiones XI* un punto de partida idóneo para Husserl.

Para otorgarnos un *método* capaz de dar cuenta del tiempo como primer e inmediato objeto de estudio, Agustín tuvo que realizar simultáneamente un escrutinio de la naturaleza de la conciencia, el cual mostró elementos de ésta que jamás hubieran salido a la luz de no ser por la manera en que plantea la cuestión del tiempo. Pero estos elementos no sólo "completaron" la teoría de la experiencia *cogitativa*, sino que entraron en contradicción con ella. Y, puesto que toda teoría de la experiencia es una teoría sobre el "yo", fue éste lo que resultó transformado.

A pesar de que Descartes no se ocupó del estudio del tiempo en los mismo términos que el Obispo, el punto de contacto más evidente entre Husserl y Agustín es la apropiación que hizo el francés de la metafísica agustiniana en las *Meditaciones Metafísicas* como método para desarrollar un estudio del alma a partir de ella misma. Stephen Menn, en su libro *Descartes and Augustine*, pretende demostrar que el padre de la modernidad se sirvió del Águila para romper el círculo vicioso de la psicología aristotélica⁹:

"If I take physical things as the principles of metaphysical things, and attempt to derive knowledge of God and the soul from physical premises, then my judgments about God and the soul can be no more certain, and my concepts of God and the soul no clearer, than the judgments and concepts I have accepted concerning physical things" Descartes will take the traditional body of proofs, inherited from Augustine, Anselm, Thomas, Scotus, and other, and by presenting it in methodical order he will eliminate everything that depends on physical conceptions and judgments, above all everything that depends on the philosophy of Aristotle: he will thus present a purified natural theology, an Augustinian metaphysics disentangled from Aristotelian physics, which will make God and the soul better known than physical things (Menn, Stephen, *Descartes and Augustine*, p. 55).

Husserl, Descartes y Agustín hacen partir la investigación de un alma racional, sujeto o *animus* del que eliminan todo elemento extra psíquico, *i.e.*, lo entienden como "yo". Mas es

⁹ El estudio de las razones que volvieron inútil para Descartes la teoría del tiempo de Agustín rebasa con mucho el objetivo de la presente investigación; sin embargo, una hipótesis plausible es que a diferencia del filósofo francés, tanto Agustín como Husserl carecieron de una Física con la cual debieran hacer compatible sus teorías del tiempo, mientras que Descartes desarrolló una cosmología propia que poseía una concepción del tiempo coherente con ella. Sin embargo, a pesar de que Descartes no se sirve de la teoría del tiempo agustiniana, es la misma propiedad de romper el círculo vicioso aristotélico la que toma Husserl de *Conf. XI*, 14-28, en perfecta consonancia con el método cartesiano.

justo en este punto de concordancia donde cabe preguntarse, parafraseando a Agustín, *quid est enim ego?*

Dado que *soy* imagen y semejanza del Dios Uno y Trino, yo también tengo que serlo. La sección que va de los libros IX al XV de *De Trinitate* define al "yo" como un *animus o mens* que *ex, quiere e intelige*, y que se actualiza a través de la unidad trina del *cogito* que es la base de toda posible experiencia: la visión interior del *intellectus* se lanza por medio de la *voluntas* hacia la *memoria*. De este modo, las tres partes, claramente diferenciadas en sus funciones, son una al actualizarse, y su unidad se llama *cogito*¹⁰. Puesto que el "yo" es sinónimo de "experiencia", ésta acontece sólo cuando se actualiza el *cogito*. Sin embargo, en *Confesiones XI*, el *denudado debate* del que hablara Husserl acontece porque la experiencia de lo temporal se vuelve la estructura sólo del *intellectus*, y a ella queda subordinada la temporalidad tanto de la *memoria* como de la *voluntas*. Puesto que todo lo que se da a la experiencia es temporal, y puesto que Agustín demuestra que el *intellectus* es quien construye la temporalidad de la experiencia, resulta que toda posibilidad de ésta queda subordinada al *intellectus*. La consecuencia de esto es que el "yo" no es ya la triada completa del *cogito*, sino sólo una de sus partes. Esto contradice la tesis de Agustín de que el "yo" es la concurrencia, en una acción (el experimentar), de una estructura trinitaria.

Por ello, aunque Agustín jamás haya querido llamar *ego* al *intellectus*, lo que está *inventando*¹¹ es una nueva comprensión del "yo", que se aleja de la recepción cartesiana del *cogito*, y se acerca a la investigación del "yo" que hará Husserl. Mas esta nueva comprensión de "yo" entra en contradicción con el "yo" de *Confesiones X* y de *De Trinitate*:

¿Qué es, cogito, esto formable, aún no formado, sino un algo de nuestra mente que nosotros con atajo visible lanzamos de aquí para allá cuando pensamos ahora en una cosa y después en otra, según la descubrimos o nos sale al encuentro? (De Trin. XV, 15, 25).

¹⁰ *Y así surge la trinidad integrada por la memoria, la visión interior y la voluntad, que une a las dos. Y, al apñarse estas tres cosas en unidad, su reunión se denomina pensamiento [cogitatio] (De Trin. XI, 3, 6).* Nótese en el texto latino el juego de palabras: "Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quo utrunque copulat voluntate: Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coacta cogitatio dicuntur." En lo que sigue, llamaremos *intellectus* a lo que aquí Agustín llama *visio interior*.

¹¹ El término *invento* (*in* - *venire*: venir + *hacia*), además de contener en latín la semántica castellana de *crear algo nuevo para resolver problemas*, significa también *descubrimiento*. La ambigüedad es deliberada, pues vemos que no puede decirse sin más que la *interioridad* estaba ahí lista para ser descubierta, pero tampoco es solamente un artificio.

Pocas líneas después, Agustín concede que llamar a *este algo* aún no formado *verbum* es lícito, pero no verdadero, porque *esto vacío* sería la imagen del *Verbum Dei*, es decir, de Cristo, la segunda persona de la Trinidad, y lugar de toda la sabiduría. Ese *algo* que lanzamos con antojo voluble está siempre *en potencia*, mientras que el *Verbum Dei* es ni más ni menos que el *lóγος* del evangelio joánico: la *veritas*. ¿Cómo algo en perpetua potencia puede ser imagen de la *sapientia*?

De este modo, el equilibrio que Agustín busca entre *memoria*, *intellectus* y *voluntas*, sólo se sostiene cuando al afirmar que "yo" es el *cogito*; pero cuando analiza a éste como el lugar de la experiencia de la temporalidad, la *memoria* y la *voluntas* quedan desplazadas, pues la actualización del *tiempo* depende de una estructura que pertenece exclusivamente al *intellectus*. La pregunta es entonces ¿cómo y por qué Agustín no se percató de que la trinidad temporal era, en realidad, la estructura del *intellectus*?

C. Sobre el método

Para comprender cómo en *Confesiones XI*, 14-28 *despunta* una teoría de la experiencia que pone en crisis la definición agustiniana de "yo", es necesario primero entender cómo es funciona el "yo" cogitativo. Hay, a mi juicio, una similitud básica entre el planteamiento de las condiciones de la experiencia de sí en *Confesiones X* y la experiencia del tiempo en el libro siguiente: ambas dependen del concepto de la "experiencia" que el alma tiene de sí en oposición a un mundo externo. Por ello, aunque sigue a Plotino y trata el tiempo como "experiencia del alma", en el libro XI "experiencia" tiene un sentido más cercano a *Confesiones X*, donde tendrá que explicarse la relación entre un tiempo "interno" y uno "externo".

A pesar de todos los problemas que surgieron en la obra de Agustín, el absorber el neoplatonismo prescindiendo del *anima mundi* es la semilla de una nueva concepción del alma que permitirá el surgimiento de la subjetividad de los modernos, servirá como argumento en las disputas medievales contra el intelecto agente y la eternidad del tiempo; y, al buscar la naturaleza de la experiencia prescindiendo de la investigación del tiempo como parte de la física, se volverá sumamente atractivo para la teoría de la experiencia husserliana.

A partir de todo esto, el presente trabajo pretende demostrar que el estudio sobre el tiempo en *Confesiones XI* 14-28 como *experiencia siempre presente del pasado y el futuro*, no

pudo ser desarrollado a cabalidad a causa de que el concepto de "yo" desarrollado en *Confesiones X* y en *De Trinitate* entró en contradicción con él. El argumento se divide en dos partes. En la primera se caracterizará la estructura, naturaleza y problemas de la interioridad agustiniana, y el estatus que guarda el "yo" en ella según *Confesiones X* y *De Trinitate XI-XV*. Para ello, primero analizaré la relación que tiene el "yo" con el mundo, después la relación del "yo" consigo mismo, y finalmente la presencia del "yo" en *Confesiones X*. Una vez que ha sido comprendida la naturaleza del "yo" como la concurrencia de las actividades de la *memoria*, el *intelecto* y la *voluntad*, y que hemos entendido por qué Agustín decide estudiar al *intelecto* como una parte inextensa de la trinidad cogitativa, haré una exégesis de los problemas que presenta *Confesiones XI*, 14-28; luego analizaré las soluciones que ofrece, el desarrollo que hace de una teoría de *la experiencia de la conciencia interna del tiempo*, y las razones por las que permanecen aporías en el interior de la sección.

Capítulo I: Caracterización de la Interioridad

A. Interioridad y Exterioridad

Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, - ¿cómo iba a suceder que en ello nos encontráramos?

Frederich Nietzsche, *Genealogía de la moral*

A.1. Ego, non ego

La orden del Oráculo de Delfos presupone la división entre aquello que soy y lo demás: conocerme es distinguir claramente lo *conocido* de lo *que conoce*. ¿Cómo se conoce al conocedor?, ¿soy "yo" una cosa entre las cosas o soy más bien la *experiencia* que tengo de ellas?, y si es así, ¿es posible la experiencia de *la experiencia*?

La condición necesaria para plantear la orden γνῶθι σεαυτόν es tener asegurada de antemano la absoluta individualidad de mi "yo", pues aunque desconozca totalmente las notas que lo determinan, "yo" sé que soy "yo", y para saberlo, ni siquiera es menester saber que "no soy otro": basta conmigo para asegurar que soy. El mandato sólo tiene sentido a partir de esa previa certeza. De cualquier cosa conozco por lo menos alguna nota confusa, y *conocerla* implica, ya "ampliar" las notas, ya jerarquizarlas hasta encontrar *su lugar* en el mundo. Pero si lo único que conozco de "yo" es que soy, y si siempre lo he sabido, ¿cuál es el sentido del oráculo de Delfos?

Puesto que la única relación posible entre el "yo" y el mundo ocurre en la experiencia que el primero tiene del segundo, conocer *en el mundo* al "yo" significa saber qué, de lo experimentado, soy no-yo. Este proceso de *purificación* significa dividir entre las experiencias que son propias del "yo", y las que no. Así, coloco mi mano como parte de "mí" porque manifiesta mi voluntad: todo lo que se somete a ella, opone resistencia a mi mano. Del mismo modo, mi ojo, boca, lengua y nariz "me" pertenecen porque la frontera entre el mundo y "yo" comienza donde puedo tocarlo, verlo y percibirlo. Puesto que ojo y mano *posibilitan* tanto el ejercicio de la voluntad como la percepción, son *puentes* entre el "yo" y el mundo. Pero como no sólo me represento al mundo sino también los órganos con que lo hago, la investigación acerca de la frontera que los divide requiere una previa investigación sobre el intermediario: el lugar donde acontece la representación.

A.2. La invención del exterior

El "yo" es lo opuesto al mundo. "Oposición" implica un factor de determinación entre los elementos que se oponen. Si seguimos la intuición natural de que el "yo" es lo de *adentro* y el mundo lo de *afuera*, entonces el factor de determinación será la frontera que divide *afuera* de *adentro*. Sin embargo, no es necesario que la diada "yo"-mundo corresponda con la diada *adentro-afuera*, pues la segunda contiene elementos que no están presupuestos en la primera. *Adentro* se dice de aquello rodeado por los órganos corporales y *afuera* es lo que rodea al cuerpo. Sin embargo, basta abandonar la suposición de que el mundo se manifiesta al "yo" a través de órganos corporales para darnos cuenta de que *mundo* y *afuera* no se corresponden necesariamente.

Ante la pregunta de cómo alguien puede saber si está despierto o soñando, la intuición de que el mundo está *afuera* y lo representamos *adentro* parece fortalecerse. Para comprender esto, conviene que planteemos así la pregunta: no sabemos si la imagen que tenemos de nosotros, al dudar, corresponde *en verdad* a la de un cuerpo colocado entre otros que están afuera, o lo *exterior* es tan sólo una representación *interna* que no corresponde con lo que realmente está *afuera*. La imposibilidad de saber si estamos despiertos o soñando sugiere que hay un intermediario que nos permite tener *adentro* el *afuera*, que es opaco porque puede *engañarnos*, y que la frontera entre el mundo externo y el interno se halla determinada por dicho intermediario. Sin embargo éste podría no estar *adentro*, rodeado de órganos corporales, pues con tal mediador representamos también los órganos que supuestamente permiten el contacto de las imágenes de *afuera* con el aparato interno.

Imaginemos una cámara fotográfica. En ella, el *adentro* sería todo lo que procesa las imágenes que adquiere, y *afuera* sería el origen de éstas. En la cámara el intermediario es la *lente* que *interpreta* la imagen externa, es decir, la dota a ella y a lo que la circunda de una determinada dimensión, lo cual permite que *quepa* en la película donde se imprime. Pero la lente sólo puede obtener imagen de sí misma si se coloca frente a un espejo. Sin embargo, sólo obtendría la imagen de su corporalidad, no del proceso por el cual *adecua* las imágenes externas (incluso la propia) para ser impresas en la película. Del mismo modo, sólo tenemos imagen de nuestros órganos corporales, pero no del proceso a través del cual nos representamos tanto al mundo como la imagen de nuestros órganos. La suposición de que el "lugar" donde ocurre el proceso es ubicado él mismo *adentro*, es posible sólo gracias a la

previa interpretación que él mismo hizo de la relación *adentro-afuera*, pero en cuanto "interpretador" no puede ser ubicado, pues ello implica caer en un círculo vicioso. La posibilidad del engaño, es decir, confundir la vigilia con el sueño donde un mundo alterno es presentado ante la conciencia como *real*, implica que la interpretación que hacemos del intermediario como "interno" no es apodictica. Por ello, al dilucidar el estatus del intermediario, también lo haremos con la relación entre las diadas *adentro-afuera* y "yo"-mundo.

Aunque Platón nunca creyó en la posibilidad confundir un mundo de los sentidos con otro igual, ni el *De anima* aristotélico puso en duda la fiabilidad de los procesos sensibles para acceder al mundo, un siglo después las escuelas herederas de estos dos pilares de la filosofía tenían posturas enfrentadas sobre la misma cuestión. Cuando san Agustín inicia su labor filosófica, los debates sobre los medios del conocimiento, el estatus de la relación entre el *mundo* y la *conciencia*, y el significado de *exterior* e *interior*, tenían ya casi siete siglos de existencia. Agustín tuvo contacto con una de estas disputas: la controversia entre el llamado *dogmatismo* estoico y el *escepticismo* académico¹². Los segundos sostenían que la verdadera herencia de Platón se encontraba en el carácter aporético de sus primeros diálogos, y por ello la posibilidad del conocimiento fue planteada en términos de una *imposibilidad dialéctica*¹³, mientras que los estoicos proponían un plan capaz de reconstruir una teoría con contenidos de verdad. Cicerón recogió en *Disputas Tusculanas* y en *Cuestiones Académicas* el centro del debate, y, a pesar de no tomar una postura definitiva a favor de unos u otros, su trabajo sirvió a Agustín para confirmar la intuición natural de que el problema del conocimiento está fundado en la división *interior-exterior*.

¹² "Zeno of Citium, the founder of the Stoic school, was a student of Polemo, Plato's third successor as head of the Academy; and for two hundred years or more after this time it was the Stoics who pursued the constructive problems of Platonic philosophy, while the Academy took up a skeptical position" (Mein, *Descartes and Augustine...* p. 90).

¹³ Ello se puede ver claramente en los textos de Sexto Empírico, un escéptico tardío del s. II d.C., donde las pruebas sobre la imposibilidad son de carácter más bien erístico. Véase, por ejemplo, las pruebas sobre la imposibilidad de conocer lo que es el tiempo y el espacio (*Pyrrhoniae Hypotyposes* III, XVIII y XIX,) donde el procedimiento consiste en demostrar que todas las proposiciones que hacemos sobre el tiempo se contradicen mutuamente. Dice Sexto en III, XVIII, 135: *Y aún es posible argumentar otras muchas cosas. Pero al fin de no alargar la exposición debe concluirse esto: Que esos razonamientos hacen dudar a los escépticos. Pero también los confunde la evidencia. Por lo cual, no nos inclinamos por ninguna de ambas cosas a la vista de lo argumentado por los dogmáticos, sino que nos mantenemos en suspenso (ἐπιχρηστέν) sobre el espacio.* Trad. Antonio Gallego y Teresa Muñoz, Básica Gredos, Madrid, 2002.

Como el problema estriba en comprender cómo se relaciona la díada *afuera-adentro* con la díada “yo”-mundo, Agustín tuvo primero que definir la naturaleza del *intermediario* entre mundo y “yo”, i.e., la representación, para luego averiguar si éste se encuentra *adentro* o *afuera*. Para ello, recurrió al concepto de *memoria* que Tulio retomó del *Menón* platónico. Al retomarlo, Cicerón le añadió, sin querer, una nueva semántica que depende del concepto de *memoria* según el *ars rhetorica*. Frances Yates, quien se ha dedicado a investigar las implicaciones filosóficas de la *memoria* oratoria, observa que:

*La sugerencia de que la práctica inteligencia latina fue llevada a reflexionar sobre la memoria a causa de su desarrollo en la más importante de las carreras que se le abrían al romano no ha recibido tal vez la atención que merece. No hemos de exagerar el punto de vista, pero resulta interesante echar un vistazo a la filosofía de Cicerón desde este ángulo (Yates, *El arte de la memoria*, p. 64).*

Esta observación inicia el capítulo que Yates dedica al concepto de *memoria* entre los pensadores romanos, y culminará con una lectura de *Confesiones* X desde este ángulo. Yates explica en qué consistía la formación mnemotécnica del orador:

*No es cosa difícil entender los principios de la mnemotécnica. El primer paso es imprimir en la memoria una serie de loci o lugares.(...) A fin de formar en la memoria una serie de lugares, dice: se ha de recordar un edificio, tan espacioso y variado como sea posible el atrio, la sala de estar, dormitorios y estancias, sin omitir las estatuas y los demás adornos con los que estén decoradas las habitaciones (Yates, *El arte de la memoria*, p. 18).*

Desde la edad pueril, el orador formaba su propio *edificio imaginario* en el cual depositaría los elementos del discurso que debería aprender. Así pondría en la cámara quinta, por ejemplo, la imagen de una mano con cinco dedos, en la décima la imagen de un amigo llamado Décimo, etc. El objetivo de tal preparación era grabar con fuerza en la memoria, no sólo la disposición de las habitaciones, su tamaño y luminosidad, sino un gran edificio en el cual pudiera moverse con la familiaridad que lo haría en su propia casa. De este modo, la memorización de cualquier discurso consistía simplemente en colocar cada una de sus partes dentro de las cámaras correspondientes, señalar con alguna imagen la habitación para recordar aquello que guardó ahí, por ejemplo, un ancla si el discurso trataba sobre algo marino, etc; para que después el orador, *que se imaginaba a sí mismo dentro del palacio*, pudiera ir cogiendo aquello que debía recordar, recorriendo una a una sus habitaciones, confiando la disposición que éstas guardaban en aquél edificio fuertemente grabado en su memoria.

Agustín, quien tomó de Cicerón la idea de que el alma es inmortal, y de que prueba de ello es el poder infinito de la *memoria*, inicia su búsqueda de Dios justamente en las aulas de la *memoria* natural:

Mas heme ante los campos y anchos senos [lata praetoria] de la memoria donde están las tesoras de innumerables imágenes de toda clase de cosas ocurridas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentándola, ya disminuyéndola, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado se halla allí depositado y no ha sido aún observado y sepultado por el olvido. Cuando estoy ahí pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas preséntanse al momento; pero otras hay que buscarlas con más tiempo y como sacórlas de unas receptáculos abstrusos; otras en cambio, irrumpen en tropel, y cuando una desea y busca otra cosa se ponen en medio, como diciendo: "¿No seremos nosotros?" más espintadas yo del haz de mi memoria con la mano del corazón, hasta que se esclarece lo que quiero y salta a mi vista su escondrijo (Conf. X, 8, 12).

Los *lata praetoria* que componen la *memoria* guardan todas las impresiones que tenemos del mundo. De este modo, ella funge como intermediario entre *afuera* y *adentro*, pues guarda las huellas que el mundo *externo* ha depositado ahí. El "yo" se relaciona así con el mundo mediante la *memoria*. Una vez que el mundo ha sido representado en ella, el "yo" inicia el proceso de conocimiento. Este proceso se conforma de tres partes: quien ve (*Mas heme aquí...*), la atención que fija éste sobre lo visto (*la mano del corazón*), y lo visto mismo (*las tesoras de innumerables imágenes*). Del mismo modo en que lo hacia el orador, cuando quien ve, fija su atención sobre algún elemento de la memoria, lo que hace es "cogerlo" (nótese el juego etimológico):

Estas mismas cosas, si las dejo de recordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y sepultarse en sus mas acultos penetrales, que es preciso, como si fuesen nuevas, escogirlas por segunda vez en este lugar—porque no tienen otra estancia—y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas, esto es, recogerlas como de cierta dispersión, de donde vino la palabra cogitare; porque cogo es respecto de cogito lo que ago de agito y facio de factio. Sin embargo, la inteligencia ha vinculado en propiedad esta palabra para sí, de tal modo que ya no se diga propiamente cogitari de lo que se recoge (colligitur), esto es, de lo que se junta (cogitur) en un lugar cualquiera, sino en el alma (Conf. X, 11, 18)¹⁴.

Esta triple división de la dinámica de la *memoria* tiene origen e la estructura tripartita de la teoría de las acciones psicológicas estoicas. Esta consistía de tres partes: uno que ve, lo visto, y el impulso que quien ve tiene ante lo visto:

Para resumir, la secuencia mental que conduce a una acción estoica contiene los siguientes sucesos: en primer lugar, uno se enfrenta con un impresor I que le causa una impresión dotada de un determinado contenido proposicional; en segundo lugar, asiente a la proposición y, en tercero,

¹⁴ *Quae si modestis temporum intervallis recollere destitero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia diabuntur, ut de novo velut nova excogitanda sint indidem iterum—neque enim est alia regio eorum et cogenda rursus, ut xiri possint, ide est velut ex quadam dispersione colligenda—unde dictum est cogitari. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factio. Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod aliibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur.*

*cuando asiente a ella, uno ejerce un impulso de actuar de cierto modo. Si nada externo abstraje el impulso (o uno no cambia de parecer), éste conduce la acción.*¹⁵

De este modo, el intermediario es *el edífico mnemotécnico con alguien* que transita dentro de él observando los tesoros (*thesauri*¹⁶) que se almacenan en cada habitación: “uno” se enfrenta al impresor “I”; tras deliberación, “uno” puede asentir, y si lo hace, este “uno” ejerce un impulso: *memoria, intelecto y voluntad*. Este “uno” para Agustín es aquél que recorre los palacios de la *memoria*, y su asentimiento es su *voluntad*. Al interpretar de este modo la teoría de la acción estoica, Agustín deposita la actividad de la *inventio*¹⁷, esto es, de la búsqueda y descubrimiento de contenidos en la memoria, en el “rétor imaginario” que busca recorriendo *el palacio de la memoria*.

Según esta definición de *memoria*, resulta que el intermediario entre “yo” y mundo es *interno*, pues es en lugar *dentro del cual* tenemos contacto, a través de imágenes, con las cosas del mundo: “no son las mismas cosas las que entran, sino las imágenes de las cosas sentidas, las cuales quedan allí a disposición del pensamiento que las recuerda” (*Conf. X, 8, 14*). Tenemos solamente imágenes de las cosas porque ellas mismas están *afuera*. Además, dice Agustín, después de haberlas percibido, puedo, ya sin ministerio de los sentidos, contemplarlas y jugar con ellas, e incluso crear cosas fantásticas con las imágenes de cosas vistas previamente. Puedo, además, hacer imagen de mí mismo, y recordar incluso que recordaba recordar: “Todo esto lo hago yo interiormente en un aula inmensa de mí

¹⁵ p. 70, en Salles, *El problema de la libertad en los estoicos*, UNAM, México, 2006. Para la estructura tripartita del alma, el apartado 3.2 “La teoría estoica de la psicología de las acciones” pp. 66-72. Nótese el paralelismo con la psicología agustiniana de *De Trinitate X, 10*, donde la impresión *I* es recibida por el *intellectus* cuando éste atiende a la *memoria*. El impulso que permite la realización del acto cognoscitivo es llamado por Agustín *voluntas*. A pesar de la aparente diferencia, la estructura trinitaria de la *mens* cumple con los requisitos del “acto” estoico, sea éste moral o cognoscitivo. Salles, *El problema de la libertad en los estoicos*, pp. 75-76: Arcesilio (o quizás Epicuro) demuestran que, si todos los hechos del Cosmos están predestinados, también lo está el impulso que provoca una determinada impresión *I*; por lo tanto, no existe lugar para un impulso “libre”, y por lo tanto moral. Los estoicos posteriores ensayaron varios intentos por disolver tal paradoja.

¹⁶ El lector debe advertir que *thesauri* (tesoros) no es simplemente un modo exaltado de llamar a las impresiones que el mundo exterior deja sobre el mundo interno, sino el término técnico con el cual los rētores llamaban a los contenidos o memoria de cosas (*res*) y de palabras (*verba*). Cf. Yates, *El arte de la memoria*, pp. 60-70.

¹⁷ Cf. Cicerón, *Disp. Tusc.*: *¿Juegamos que hay en el ánimo algún recipiente en donde, como en un vaso, son derramadas aquellas cosas que memorizamos? Absurdo, esto, en verdad. En efecto, ¿qué fondo o qué figura de tal ánimo puede comprenderse, o en fin qué recipiente tan grande? ¿Acaso juegamos que el ánimo recibe impresiones como la cera y que la memoria son los vestigios de las cosas marcadas en la mente? ¿Cuáles vestigios puede haber de las palabras, cuáles de las cosas mismas, cuál, finalmente, tan inmensa magnitud que pueda grabar tan numerosas vestigios? ¿Qué? ¿Cuál es, en fin, aquella fuerza que investiga lo oculto y que se llama invención y cogitación? (*Disp. Tusc.* I, XXV, 61).*

memoria. Allí se me ofrecen al punto el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que he percibido sensiblemente en ellos, a excepción de las que tengo ya olvidadas" (*Conf. X, 8, 14*). ¿Por qué *interiormente*? porque las imágenes que tengo *no son sólo del mundo*, sino también aquellas que no necesariamente corresponden con alguna realidad actual; si no ¿cómo podría representarme casos hipotéticos, e incluso la anticipación del futuro?:

*De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, logero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente. "Haré esto o aquello", digo entre mí en el seno ingente de mi alma, repleto de imágenes de tantas y grandes cosas; y esto o aquello se sigue. "¡Oh si sucediese esto o aquello!" "¡No quiera Dios esto o aquello!" Esto digo en mi interior, y al decirlo se me ofrecen al punto las imágenes de las cosas que digo de este tesoro de la memoria, porque si me faltasen, nada en absoluto podría decir de ellas (*Conf. X, 8, 14*).*

El intermediario se encuentra *adentro* y está rodeado por los órganos corporales que le permiten manifestar la voluntad en el mundo y acarrear *de algún modo* las cosas que habitan en él, es decir, sus imágenes. Ésta es la intuición natural que tenemos del mundo y que se corrobora justamente por la posibilidad de tener en la *memoria* la previsión del futuro y la capacidad de imaginar *hipótesis irreales*. Mas tal intuición natural tiene problemas que no pueden ser solucionados con la representación del intermediario, *i.e.*, la *memoria*, como algo circundado por los órganos corporales, es decir, como *adentro*.

A.3. El debilitamiento del exterior

La nueva semántica que dio Cicerón al término *memoria* permitió a Agustín construir una representación del alma como imagen de Dios. Modificando ligeramente los tres elementos de la acción estoica, describió al alma como una y tres a la vez. El "impulso" ante una impresión lo transformó en la atención que pone el ojo interno sobre un contenido determinado. Éste lo llamó *voluntas* y lo emparentó con el Espíritu Santo, pues la voluntad es una fuerza que atrae, y dentro de la *memoria*, es la atracción que sufre la atención hacia el objeto: es lo que la obliga a tender hacia él. Así como el Espíritu Santo es la unión del Hijo y del Padre, así la voluntad es la unión entre la facultad perceptiva y lo percibido. La facultad perceptiva, quien ejecuta el "asentimiento", y a quién vienen al encuentro (*inventire*) las cosas vistas, la llamó *Intellectus*, y el lugar donde se guarda todo aquello que puede percibirse es la *memoria*. Al concurrir las tres facultades se dice que *pensamos*, es decir, *cogitamus*. Así se explica el conocimiento de las cosas externas: los sentidos

arrastran sus imágenes hacia la memoria, y la *memoria* ubica, según sus géneros, aquello que ha percibido:

Allí se hallan también guardadas de modo distinto y por sus géneros todas las cosas que entraron por su propia puerta, como la luz, los colores y las formas de los cuerpos, por la vista; por el oído, todas las clases de sonidos; y todas las olores por la puerta de las narices; y todos los sabores por la de la boca; y por el sentido que se extiende por todo el cuerpo (tacto), lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo suave y lo áspero, lo pesado y lo ligero, ya sea extrínseco, ya intrínseco al cuerpo (...). Todas las cosas entran en ella, cada una por su propia puerta, siendo almacenadas ahí (Conf. X, 8, 13).

Dice Agustín que por la vista percibimos los colores y las formas de los cuerpos. Sin embargo, aunque sea verdad que la puerta de la luz y los colores sea los ojos, no es tan claro que la puerta de las formas sean ellos también. Por la puerta del tacto pasa lo suave, lo áspero, etc.; pero ¿no acaso también por ahí pasa la forma corpórea?, si no ¿acaso los ciegos viven en un mundo sin formas? Es sospechoso, entonces, que las formas pasen, de algún modo, por los ojos. Pero si éstas no pasaran por algún lado, no podríamos conocer de ningún modo los objetos. A diferencia del Obispo, Aristóteles se percató muy pronto de este problema, y llamó a la forma un sensible común para distinguirla de los sensibles propios: los segundos son propios de cada puerta, mientras los primeros carecen de alguna en particular:

Tampoco es posible que exista un órgano especial para los sensibles comunes, es decir, aquellos que percibimos por accidente por medio de cada sentido como son movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad. Todas éstas las percibimos gracias al movimiento: por ejemplo, gracias al movimiento percibimos la magnitud y, por tanto, también la figura ya que también la figura es una magnitud; el reposo, a su vez, lo percibimos por la ausencia de movimiento y el número por la negación del continuo así como por los sensibles propios, dado que cada sensación percibe una sola cualidad. Queda por tanto, la imposibilidad absoluta de que exista un sentido especial para estas sensibles –por ejemplo, para el movimiento– ya que en tal supuesto ocurriría lo que ocurre cuando percibimos lo dulce con la vista. En este caso sucede que gracias a ello reconocemos ambas cualidades cuando se dan juntas (De Anima, 425 a 12-25).

Sin embargo, según Agustín los innumerables tesoros de las imágenes de todas las cosas acarreadas por los sentidos, incluso las formas, están en la memoria; de no ser así el conocimiento de cualquier cosa sensible sería imposible, pues podemos reconocer una piedra y saber qué es gracias a que poseemos su imagen. Pero la imagen albergada en la memoria, para poder reconocer todas las piedras que verá, es la forma de la piedra. Sin formas no podríamos tener ningún conocimiento de cuerpo alguno:

Y sin embargo, ciertamente no podríamos nombrar estas cosas si no hallásemos en nuestra memoria no sólo los sonidos de los nombres según las imágenes impresas en ella por los sentidos del cuerpo, sino también las nociones de las cosas mismas (Conf. X, 15, 23).

"Conocer" significa tener de algún modo, dentro del alma, la cosa, sea esta una representación o ella misma. Por ello dice "nombro" (*nomino*), porque tengo, además de su imagen, su significado: conocer es comprenderlo. Pero en la *memoria* no solamente guardo las imagen de la piedra o el Sol, sino los números, cierta noción de dolor (que aunque no lo *siento*, lo puedo nombrar), la gramática entera, e incluso un objeto muy problemático; el olvido:

¿Y qué cuando nombro el olvido y al mismo tiempo conozco lo que nombro? ¿De dónde podría conocerlo ya si no lo recordase? No hablo del sonido de esta palabra, sino de la cosa que significa, la cual, si la hubiese olvidado, no podría saber el valor de tal sonido. Cuando, pues, me acuerdo de la memoria, la misma memoria es la que se me presenta y a sí misma por sí misma; mas cuando recuerdo el olvido, preséntase me la memoria y el olvido: la memoria con que me acuerdo y el olvido de que me acuerdo. Pero ¿qué es el olvido sino privación de la memoria? (...) Luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta (Conf. X, 16, 24).

Para cosas tales como los números o la gramática, Agustín no tiene reparo en decir que ya estaban de algún modo en el alma, y que lo único que nos toca hacer es "recordarlas" (*excogitare*), es decir, cogerlas nuevamente. Pero al tratar el modo por el cual adquirimos las *formas* del mismo modo en que adquirimos los colores, es evidente que obvió el problema central de la discusión entre Platón y Aristóteles: si se supone que los números se hallan innatos en la memoria porque somos incapaces de explicar *cuál es su puerta*, ¿no pasará algo similar con las formas corporales? De la misma manera podemos enfrentar el problema del *olvido*: *cómo puedo saber el valor de tal sonido* (de la palabra *oblivio*) y cómo entró éste a la *memoria*. Al no ser cuerpo, no pudo haber entrado como lo hizo un objeto corpóreo, y no puedo tenerlo ya en la memoria en cuanto real, porque entonces ya nos habríamos olvidado de él mismo. Agustín no se percató de que ese es exactamente el mismo problema de las *formas*: ellas no son *per se* corporales.

La consecuencia de confundir las sensaciones simples con las formas, es que el significado de cada cosa percibida está guardada juntamente con ella. Podría muy bien decirse que lo único que guardamos en dichas aulas son precisamente los significados, pero ni aún para el rétor profano en asuntos filosóficos, son la misma la memoria de palabras (*verba*) que la de cosas (*res*)¹⁸. Agustín ha obviado la necesidad de una serie de nuevos habitáculos

¹⁸ Dice Yates: *¡Memoria de cosas; memoria de palabras! Es ciertamente significativo que los términos técnicos de la memoria artificial se le ocurren al orador cuando, como filósofo, está probando la divinidad del alma. Esa prueba se halla bajo los encabezamientos de las artes de la retórica, memoria et inventio, el notable poder que el alma tiene de recordar cosas y palabras es prueba de su divinidad; así como también lo es su poder de invención, no ya en el sentido de inventar las cosas o cosas de un discurso, sino en el sentido*

memorísticos: uno donde se encuentren los puros sonidos de las palabras, otro donde se hallen los significados de éstas, y otro donde las imágenes corporales puedan reunirse con sus significados. Y el habitáculo de los significados, en todo caso, sería dicho con más propiedad que es aquél donde se encuentran las *formas*.

Pero a diferencia de los números, de las *formas* corporales no puede decirse que ya estaban todas latentes en la *memoria*: es falso que hallamos nacido con la forma de sílaba y con su significado: tuvimos que entrar en contacto con ellos para aprenderlos, y mientras podamos percibir nuevas formas, podremos conocer cosas nuevas, como las galaxias o los automóviles. Ciertamente las *formas corporales* están "afuera" en algún sentido. El mismo Aristóteles las llama *sensibles* porque, aunque de modo confuso, entran por algún tipo de sentido. Pero ¿cómo?

El problema de la relación *interior-exterior* se halla ligado íntimamente al proceso que nos permite hacer entrar en la *memoria* a las formas corporales. Es probable que Agustín jamás leyera el *De Anima*¹⁹ y justo por ello no se percatara de que el proceso por el cual las formas corpóreas entran en la *memoria* no es transparente; y sobre todo, que una teoría de las *formas* debe contener el problema de las corpóreas, no sólo de las inteligibles. Por ello, no se preguntó en *Confesiones* por la fiabilidad de los sentidos que *acarream* las imágenes del mundo sensible. Mas esta confusión influyó profundamente el modo en que Agustín recibió la filosofía de Plotino. Gracias a las traducciones de Mario Victorino, Agustín entró en contacto con "ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín" (*Conf.* VII, 9, 13), que ahora sabemos, fueron la obra de Porfirio, y la edición de éste a las *Enéadas*²⁰.

*genérico de invención y descubrimiento. (...) Así, la memoria y la invención son transposiciones de las partes de la retórica a secciones en las que se prueba la divinidad del alma, de acuerdo con los presupuestos platónicos de la filosofía del orador. O bien podemos decir que cuando el orador romano piensa en los poderes divinos de la memoria puede estar asimismo acordándose del adiestramiento memorístico del orador, con toda su amplia y halagada arquitectura de lugares en que se almacenan cosas y palabras. La memoria del orador, con su inflexible educación con vistas a objetivos prácticos, ha pasado a ser la memoria del filósofo platónico en la que encuentra la prueba de la divinidad e inmortalidad. Pocos pensadores han ponderado tan hondamente los problemas de la memoria y el alma como Agustín, el maestro de retórica pagano cuya conversión al cristianismo relata en sus Confesiones (Yates, *El arte de la memoria*, p. 64).*

¹⁹ Lo único que refiere (*Conf.* IV, 18, 28) el de Hipona es que leyó las *Categorías* junto con la *Tragoge* de Porfirio, traducida al latín por Mario Victorino. Dice Ángel Custodio Vega que Agustín escribió su propia versión, obra que se perdió ya durante su vida. Sin embargo, Juliano de Eclana conoció un *Aristóteles* púnico, (*Op. Imperf.* III, 199) obra apócrifa atribuida al Santo durante la Edad Media.

²⁰ Agustín dice ahí mismo: *Y primeramente, queriendo tú mostrarme cuánto resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes y con cuánta misericordia teja ha sido mostrada a los hombres la senda de la humildad, por haberse hecho carne tu Verbo y haber habitado entre los hombres, me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia, ciertos libros de los platónicos...* Stephen Menn

Para Plotino, el estatus que guarda lo interno respecto a lo externo difiere totalmente de la ingenua confianza de Agustín en la diferencia ontológica entre *afuera* y *adentro*. El licopolita, avisado de la dificultad para explicar la percepción de los sensibles comunes, desarrolló un sistema cosmo-epistemológico muy complejo, según el cual, no hay diferencia ontológica entre *afuera* y *adentro*. El centro de la solución reposa en su teoría sobre el *anima mundi*.

A.4. Lo exterior no está afuera

Encontrar el *límite del alma* es quizás tan problemático como lo advirtió Wittgenstein respecto al *límite del lenguaje*; si no es, acaso, el mismo problema. El descubrimiento de la *interioridad*, la nota más característica de la filosofía del de Hipona, no lo es de la *fantasía interior* ni de la *memoria*—bajo este dicho, Aristóteles la habría *descubierto* primero—. Lo que descubre Agustín es que, dentro de la multiplicidad de objetos que se hallan en la *memoria*, hay un hombre *interior* que, dentro de la misma *memoria*, se distingue de sus representaciones:

Veamos ahora dónde se encuentra el confin entre el hombre exterior y el interior. Cuanto de común tenemos en el alma [ánimo] como los animales, se dice, y con razón, que pertenece aún al hombre exterior. No es solamente el cuerpo lo que constituye el hombre exterior: le informa un principio vital que infunde vigor a su organismo corpóreo y a todos sus sentidos, de los que está admirablemente dotado para poder percibir las cosas externas; al hombre exterior pertenecen las imágenes, producto de nuestras sensaciones, esculpidas en la memoria y contempladas en el recuerdo. En todo esto no nos diferenciamos del animal sino en que nuestro cuerpo es recto y no curvado hacia la tierra. (De Trin. XII, 1, 1)²¹

Agustín recibió con entusiasmo la filosofía de Plotino porque, gracias a la interpretación neoplatónica del Evangelio²², pudo volver a su fe cristiana liberado de las de las inconsistencias de Maní. Lo más importante de su lectura de los *platónicos* fue aprender que verter la mirada sobre sí mismo no implica conocer lo *interior*, sino que es el sólo el primer paso para buscarlo. Siguiendo la lección plotiniana de que lo *interior* no se opone a

refiere que Courcelle parece haber localizado a aquél famoso soberbio, de quien el mismo Angel Custodio Vega desconoce la identidad. Dice en la nota 7 a la página 138 en *Desuaries and Augustine*: "See Courcelle's *Recherches sur les Confessions* for a discussion of this statement; Courcelle identifies the pride-swollen individual, very plausibly, as Manilius Theodorus, the addressee of the *De Beata Vita*."

²¹ Cf. *Disq. Tusc.* I, XXV, 61. Para la última línea, cf. Ovidio, *Metam.* I, 84-86; la referencia es del P. Luis Arias, traductor del *De Trinitate*.

²² Y en ellos lei —no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones— que en el principio era el Verbo, y el verbo estaba en Dios. Y Dios era el Verbo. Este estaba desde el principio en Dios (...) También lei que el Verbo, Dios, no nació de carne ni de sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de carne, sino de Dios. Pero que el Verbo se hizo carne y que habitó entre nosotros, eso no lo lei allí (*Conf.* VII, 9, 15).

algo que esté *afuera* del alma, sino que ella, en cuanto que es *una*, se opone a la *multiplicidad* del mundo, busca el exacto significado de *nosce te ipsum*:

Cuando se le preceptiva conocerse [al alma], no se brome como si estuviera arrancada de su ser, sino despojese de lo que se le añadió. Ella es algo más íntimo que estas cosas sensibles, ubicadas evidentemente en la periferia, e incluso que sus imágenes, depositadas en cierta porción de su alma; imágenes que también las bestias, huérfanas de inteligencia, poseen; facultad ésta propia del alma [mentis] (De Trin. X, 8, 11).

Al buscar dentro de la *memoria* lo *interior* que se opone a lo *exterior*, descubre que el alma ha de distinguirse de las diversas impresiones del mundo que se dan dentro de ella, *i.e.*, la *memoria*, a donde las imágenes han sido arrastradas, pues las imágenes *interiores* de las *ingentes aulas de la memoria* son algo "exterior" al *homo interior*, pero no son exteriores a la *memoria* misma:

Pero si lo consideramos atentamente, ni aun entonces salimos de las fronteras de la memoria (...). Si alguien, verbigracia, me dice "El monte está limpio de bosque y poblado de olivos" habla con uno que tiene en su memoria la imagen del monte, de la floresta y del olivar; y si lo ha olvidado, ignora cuanto se le dice y no puede pensar en dicha narración. Así, pues, todo el que piensa en las objetos corpóreos (...) recurra a su memoria y encontrará allí la medida y el modo de cuantas formas su pensamiento contempla (De Trin. XI, 8, 14).

Mas aquí hay dos sentidos de *externo*. Por un lado, lo que hay en la *memoria* son sólo huellas de cosas que están más allá de los sentidos, pero por otro nos dijo que *ni aun así salimos de las fronteras de la memoria*, es decir, las imágenes mismas son *externas* porque son *diversas*, y lo que no debe hacer el alma es confundirse con tales imágenes. Así, *externo* tiene un doble sentido: por un lado es el *homo exterior* que se opone, *dentro del alma*, al *homo interior*, y por el otro, *externo* es la fuente de las imágenes que se depositan en la *memoria* interna: una exterioridad está *adentro* y la otra *afuera*.

Ya dijo que esta forma de entender *interioridad* la aprendió de Plotino, mas para el de Licópolis hay un solo concepto de *exterior*, por lo que no tiene sentido hablar de una *exterioridad* de *adentro* y otra de *afuera*, como parece ocurrir en Agustín. Si para él el alma ha de buscarse "no como arrancada de su ser", y si ella es más que "las imágenes colocadas en la periferia" de la *memoria* que es *exterior*, y si para el licopolita sólo hay un sentido de *exterior*, entonces ¿qué sentido tiene en Plotino decir que esas *imágenes* son la interiorización de algo que es más exterior ellas mismas, *i.e.* el mundo? Lo que distingue a Plotino de Agustín es la relación *interior-exterior* que las imágenes guardan con las cosas de que son imágenes; es decir, lo que cambia es la ubicación del intermediario: ya no está *adentro*.

A diferencia de Agustín, para Plotino el Alma ($\Psi\upsilon\chi\eta$) es una estructura metafísica que subordina a las almas de todos los seres racionales (las humanas y la del mundo):

For the Platonist, soul is a cosmological principle, present in man, in lower animals, in the heavenly bodies, and in the World as a whole; for Plotinus, though not from most other Platonists, soul is somehow one in all these things, proceeding to all of them from a unitary Soul-itself in the intelligible world. Augustine, by contrast, was interested in soul because he was interested in his own soul, in understanding what it was and how it was related to God so that I could turn from God to evil and still be able to return to God (Menn, Descartes and Augustine... p. 146).

Igual que para Agustín, para Plotino el auto-conocimiento implica una vuelta hacia uno mismo, es decir, hacia el *hombre interior* que ha vivido creyéndose igual a todas las cosas que lo acompañan:

Pues así las almas, como ni ven ya a aquél ni se ven a sí mismas, menospreciándose a sí mismas por desconocimiento de su estirpe, apreciando las demás cosas y admirándolas todas más que a sí mismas, atónitas a la vista de ellas y maravilladas y suspendidas de las cosas de aquí, arrancieron a sí mismas en lo posible de las cosas que dieron la espalda por menosprecio. De donde resulta que su absoluto desconocimiento de aquél es el aprecio de las cosas de aquí y el menosprecio de sí mismas. (...) Y al conceptuarse como lo más vil y mortal de todas las cosas que tiene en precio, ya no será jamás capaz de considerar en su ánimo ni la naturaleza de Dios ni su potencia (En. V, I, 1, 10-23).

Este “menosprecio” sólo es paliado cuando el alma volteja hacia sí y contempla su propia potencia que la “aleja” del bullicio de las múltiples cosas del mundo. Pero *dentro del Alma* es literal: todo el cosmos está en ella realmente. Dado que el mundo es la habitación que el Alma creara para generar y expandirse a sí misma, el hombre lo conoce por la simpatía que hay entre su propia alma y el alma del mundo gracias al Alma de la cual ambas participan, es decir, la relación entre mundo y hombre no ocurre mediante los órganos sensibles que transportan las imágenes exteriores hacia la *memoria*. El mundo se halla limitado por el Alma, y, en este sentido, el intermediario es el Alma que subordina a las almas racionales. Además, no hay tal cosa como *imágenes*: lo que el alma percibe son las cosas mismas. Pero verter la mirada hacia lo interior no es, pues, abandonar el mundo *de afuera*, sino reconsiderar su naturaleza. No se trata de descubrir la superioridad “gratuita” de una sustancia superior sobre una inferior, sino de advertir que la unidad que precede y sostiene la multiplicidad del mundo es el Alma misma. El error de las almas consiste en confundirse con la diversidad de mundo, es decir, creerse diversas y partes de lo múltiple: una más entre los muchos, parte del todo-mundo. Lo que descubre es que ella participa, en relación de igualdad, de la potencia que vivifica lo múltiple siendo la unidad que lo trasciende. Así comprende que es “superior” porque da solidez y sostiene el orden del mundo. De este

modo, Plotino ha interiorizado al mundo o exteriorizado al alma en su totalidad, como quiera verse. Pero Agustín absorbe este argumento suponiendo que el alma humana está circundada del mundo corpóreo:

Yerra, pues, el alma cuando se une a estas imágenes con amor tan extremado que llega a creerse de una misma naturaleza con ellas. Y así se conforma en cierta medida a ellas, no en la realidad, sino en el pensamiento; no porque se juzgue una imagen, sino porque se identifica con el objeto cuya imagen llega en sí misma (De Trin X, 6, 8).

“...no porque se juzgue una imagen, sino porque se identifica con el objeto cuya imagen llega en sí misma”: he aquí la diferencia fundamental entre ambos. Para el de Hipona la realidad de lo corpóreo y afuera es lo mismo, a diferencia de Plotino, que, al interiorizar lo de afuera, lo hizo también con el intermediario gracias al cual entramos en contacto con el mundo corpóreo.

A.5. El *ánima mundi*

El de Hipona rechaza²³ muy pronto la idea de *ánima mundi*. Entendía por ella un concepto similar al estoico, al cual atacó cuando se enfrentó al materialismo maniqueo:

Y, o ti, Señor, [te imaginaba] como a un ser que la rodeaba [a la creación] y penetraba por todas partes, aunque infinito en todas las direcciones, como si hubiese un mar único en todas partes e infinito en todas direcciones extendido por la inmensidad, el cual tuviese dentro de sí una gran espesura, bien que limitada, la cual estuviera llena en todas sus partes de ese mar inmenso (Conf. VII, 5, 7).

Sin embargo, también rechazó la versión de Plotino, muy lejana a ese materialismo. El de Licópolis la había reformulado justo para resolver el problema de la percepción de los *sensibles comunes*, que en sus términos quedaba planteado como el de la percepción del

²³ Sin embargo, en sus obras más tempranas, el de Hipona afirma la existencia del *Ánima Mundi*. Cf. *De immortalitate animo* 15, 24; *De musica* 6, 14, 44; *De ordine* 2, 11, 30. Según Roland Teske, aunque Agustín abandona gradualmente la idea del *ánima mundi* hasta el grado de negarla totalmente en *De civitate Dei*, en las *Retracciones* solamente afirma que no hay prueba contundente acerca de su existencia, pero tampoco hay pruebas de lo contrario. Dice Teske que, aunque aparentemente en *Confesiones* y en *De Trinitate* Agustín niega tajantemente su existencia, cuando construye su cosmología no abandona el presupuesto de su existencia, al grado que en *Confesiones* XII la nombra “*caelus caeli*”. Dice Teske: *He does not, however, say that his previous statement is false, but simply that he does not see that it is true. Hence, though he was aware that “Plato and very many other philosophers” (De Retrac. 1.9.4) thought that the world had a soul, he maintained an agnostic stance on that point. The doctrine of a universal soul with which individual human souls are somehow one may underlie the definition of time in Confesiones 10, 26, 33 as the distension of the mind, for it would allow Augustine to avoid viewing time as the distention of individual souls with the loss of a public or objective time which that view entails.* (Teske, Roland, “Augustine’s theory of soul” en *Cambridge Companion to Augustine* p. 119). Sobre la influencia del *ánima mundi* en Conf. XI, 14-28, volveremos más adelante, tomando en cuenta la investigación de Teske. También Stephen Menz hace notar la sustitución parcial de las funciones del *Ánima Mundi* con los ángeles: *But in the De Libero Arbitrio, as in the Retractions (I, XI, 4), Augustine attributes this function to the angels who assist God in adorning and governing the world. These angels may be called rational souls (though in Augustine is not sure that this is appropriate without scriptural precedent), but they are not a world-soul.* (*Descartes and Augustine* p. 165).

espacio y el tiempo, pues la naturaleza de aquellos puede explicarse en función de las determinaciones que éstos ejercen sobre un cuerpo. Así desecha, no sólo la necesidad de un órgano que perciba los *sensibiles communes*, sino de uno que perciba espacio y tiempo en general.

Magnitud, forma, número y movimiento son propiedades de una única categoría: la multiplicidad. *Magnitud y forma* pueden ser descritas en función del espacio, *movimiento* es la determinación de la cosa en el espacio y el tiempo, y *número y unidad* es la posibilidad de reconocer cuerpos individuales, que se determinan mutuamente, y que se mueven dentro de las coordenadas espacio-temporales. En función de la *multiplicidad* (el continuo espacio-tiempo), pueden ser descritos todos los *sensibiles communes*.

El *anima mundi* contiene y vivifica al mundo porque participa del Alma, mientras que el alma humana percibe, tanto al mundo como al cuerpo dentro del cual ha caído, gracias a que también participa de ésta. Así pues, la percepción anímica de los cuerpos no se da por la impronta que estos ejercen sobre ella, sino por la simpatía con el alma de ese mundo donde se encuentran ubicados. Por ello el alma ya no necesita, ni de un medio, ni de órganos que perciban. Plotino explica por qué nos parece que *percibimos* cosas que están lejos, y por qué cada *nueva* percepción parece afectar a un alma que aparentemente *pasiva*:

Es sin duda claro en cada caso que, cuando percibimos por la vista cualquier objeto, lo vemos allí donde está y dirigimos la vista al punto en el que el objeto visible se halla situado en línea recta, dando por supuesto que es allí obviamente donde tiene lugar la percepción... (Ene. VI, 4, 1, 14).

Pero lo que en realidad ocurre es que la aparente *pasividad* de recibir una impronta, es la *actividad* del alma sobre ésta. La *novedad* de las percepciones no es de la impronta sino de la actividad del alma sobre un contenido que siempre estuvo en potencia en ella. Plotino reduce al absurdo esta sensación aparente:

En realidad, la visión juzga de cosas que no contiene; porque esto es lo propio de una potencia: no el ser afectada por algo, sino el ser capaz de algo y efectuar aquello para lo que está destinada. Porque así es como el alma podrá también, creo yo, distinguir lo visto de lo oído: no en el supuesto de que ambos sean improntas por naturaleza, sino en el de que no sean improntas ni afecciones pasivas, sino actividades sobre el objeto que se les presenta. Pero nosotros, desconfiando de que cada potencia pueda conocer su propio objeto o no ser que sea golpeada, suponemos que es afectada por el objeto que está a su alcance y no la conoce, siendo así que está destinada a eliminarlo, y a no ser dominada por él (Ene. IV, 6, 2, 1-8).

A su vez, percibimos la profundidad del objeto que *creemos ver*, no porque la espacialidad sea el medio por el cual nos hacemos de las improntas:

Y, en general, así como no es posible, según se dice²⁴, ver que el objeto visible superponiéndolo a la pupila, sino que hace falta ponerlo a distancia para verlo, así también, y con mucha mayor razón, hay que transferir esto al alma. Porque si colocáramos en ella la impronta del objeto visible, aquella en la que se haya producido la estampación no vería objeto alguno de visión. Es que el sujeto que ve y el objeto visto deben ser de hecho dos cosas. Luego el sujeto que ve la impronta situada en otra parte, y no depositada donde está él, debe ser distinto de ella. Luego la visión, para ser visión, debe serlo no de algo depositado, sino de algo no depositado en ella (Ene IV, 6, 1, 35, 40).

Lo que sería absurdo, porque entonces ¿qué quiere decir que el alma contenga y conozca las improntas de los objetos? Pero resta entonces la pregunta, ¿qué es lo que el alma del hombre actualiza al simpatizar con el *anima mundi*? los contenidos que se coextienden en la multiplicidad que el Alma ha creado para habitar, es decir, lo que Kant ha dado en llamar las *intuiciones* tiempo y espacio, y que son, necesariamente, una actividad del alma. El Alma ha creado para sí²⁵ la multiplicidad como *habitación* en donde reflejar la perfección que ve eternamente en el *νοῦς*. Si Aristóteles, los estoicos y Agustín han dado por supuesto que estamos circundados por el espacio, puesto que somos cuerpos que lo habitamos, y que por ello necesitamos de un *medio* que nos transmita las improntas (*visum, φαινόμενα*) y que media una *distancia* entre el órgano que percibe y lo percibido, Plotino propone que el espacio es una *construcción* activa –aunque esta sea cosmológica– del Alma misma:

Tú es el modo como el cosmos es un ser animado: teniendo un alma que no es de él, sino para él; dominada, no dominante; contenida, no continente. Yace, en efecto, en el Alma que la sostiene, sin que haya parte alguna que no participe de ella, como una red que cubriera vida en el agua, empapándose de ella pero sin poder poseerla del medio en que está. La red, empero, se coextiende con un mar previamente extendido y en la medida en que puede, ya que cada una de sus partículas no puede estar sino allí donde yace: el Alma en cambio, es tan grande en su naturaleza porque no es de una magnitud determinada, de suerte que puede abarcar todo el cuerpo con algo idéntico. Doquiera se extienda el cuerpo, allí está ella. Y, por otra parte, si no existiera el cuerpo, eso no afectaría en absoluto la grandeza del Alma: el Alma es lo que es. Es que el universo no se extiende sino por donde está el Alma y es limitado en volumen, dilatóndose cuanto puede hacerlo sin dejar de tener al Alma que lo salvaguarda (Ene IV, 3, 9).

²⁴ Cf. *De Anima* 419, a 12-13.

²⁵ En la *Enéida* IV, 3, 9, 15-50, Plotino narra alegóricamente, como el Alma se fabricó el cuerpo para poder poner en movimiento la fuerza creadora que había heredado del Noos. Dice: *Pero si el Alma ha de proceder adelante, habrá de crearse un lugar para sí misma, y, en consecuencia, también un cuerpo. Y como la estabilidad del Alma estriba, por así decirlo, en la Estabilidad en sí, surgió como una luz potente que irradia esplendor y fuego, en los últimos confines del fuego, se trueca en tiniebla; y puesto que la tiniebla vino a la existencia, el Alma, reparando en ella, la configuró, pues no sería justo que una cosa que se hiciese vecina del Alma dejar de participar una estructura como la que recibió el sustrato estructural: una estructura oscura en un sustrato nativamente oscura. Convertido pues, el cosmos, en una especie de mansión hermosa y variada, no se desconectó de su Hacedor, pero tampoco contaminó al Alma, sino que todo él y en todas sus partes fue estimado para él, para que exista y para que sea hermoso en la medida precisa en que le era posible participar del ser, pero inocuo para quien lo preside, puesto que lo preside quedándose arriba. (El énfasis es mío)*

Bajo esta perspectiva, la red que cobra vida al empaparse de Alma es la dimensión espacio-temporal, *i.e.*, la gran habitación que el Alma se ha creado para poner en *movimiento* su energía creadora. Por ello se dice que el *alma está contenida en el cuerpo*. Agustín suscribirá la misma tesis; pero, por lo visto, el sentido que le adscribe varía totalmente. Del mismo modo ocurre al decir que el tiempo es *quaedam distentio animi*: ello sólo cobra pleno sentido gracias a la interiorización de las categorías espacio-temporales que hizo Plotino. Entonces ¿qué sentido tiene en boca de Agustín decir que el tiempo es *quaedam distentio animi*?

A pesar de los problemas que tendrá Agustín por asumir parte de la filosofía de Plotino prescindiendo del *anima mundi*, tiene una muy buena razón para abandonar, tanto la versión estoica como la de Plotino. Ambas teorías tienen muchos problemas internos que, aunque de otra índole, Agustín solucionó exitosamente.

El *anima mundi* estoica ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) depende de la distinción *afuera-adentro*. Plotino vio en *De Fato* (*Ene.* III, 8) que ésta presupone la idea de que el alma del hombre es *parte de un todo*. Bajo esta concepción, la libertad de las almas (entendida como capacidad de elegir²⁶) queda comprometida²⁷, pues la causalidad con la cual el $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ determina al cosmos también las determina *en cuanto que son parte de él*: puesto que el $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ particular de cada hombre es *parte*, toda acción queda restringida al orden que rige al *todo*. Para Plotino, en cambio, cada alma es un *todo* autosubsistente. El alma del mundo no *contiene* en sí a las almas particulares, sino que ella y las otras participan, cada una, directamente del Alma. Así, cada alma particular, incluyendo a la cósmica, reproduce totalmente el orden del Alma, y por eso el orden del mundo no las somete. Ello anula el determinismo cosmológico:

²⁶ Aun si lo que puede elegirse es una sola cosa. El asunto de la libertad en la filosofía antigua no está necesariamente relacionado con la capacidad de elegir entre dos alternativas diferentes. Incluso en una teoría radical, donde lo único que puede hacerse es aceptar la necesidad del orden cósmico, *i.e.* la fatalidad, la disposición para ejecutar tal aceptación depende de un elemento activo, a saber, la aceptación. Más que *posibilidades*, la libertad implica cierta indeterminación en el alma que le permita optar por lo que *debe* optar. Sin esta indeterminación mínima, sería imposible imputar responsabilidad alguna en quien actúa, y por lo tanto, lo que haría mejor o peor a un individuo sería *in natura* por lo que no podría ser punible, ni mucho menos digno de alabanza.

²⁷ En el capítulo 3 de su obra *Los estoicos y el problema de la libertad*, (México, UNAM, 2006), Ricardo Salles presenta una interesantísima discusión donde pretende demostrar el *compatibilismo* entre la determinación "externa" (o cosmológica) y la imputación de responsabilidad al individuo. A pesar de lo metódica y pulcra de la discusión, creo que es muy difícil liberar a los estoicos de la propia paradoja a la que se sometieron.

Entonces, ¿será verdad que el alma es parte en el mismo sentido en que se dice que el teorema de una ciencia es parte de la ciencia total dado que la ciencia misma no se queda por eso menos entera mientras que la partición es como una enunciación y una actualización de cada teorema? Precisamente en una entidad así cada parte contiene en potencia la ciencia entera, pero ésta no es por eso menos entera. Si, pues, esto es lo que se verifica en el caso del Alma total y de las otras, entonces el Alma total, que consta de semejantes partes, y, por tanto, tampoco será Alma del cosmos, sino que aun la del cosmos será una de las almas particulares. Luego todas son partes de una sola Alma, puesto que son de la misma especie (En. IV, 3, 2).

Dicho con una alegoría: para los estoicos, cada alma particular forma parte del todo del mismo modo en que un soldado forma parte de un ejército subordinado a la mente del estratega que diseña con ellos el plan de la batalla. De este modo no son más que instrumentos de una sola mente creadora (en el caso maniqueo habrá dos mentes que se enfrentan dentro del alma del hombre). Para los platónicos, en cambio, cada alma es como un artesano que contiene en sí la totalidad de un arte: el alma de cada uno es capaz de reproducir un objeto que, aunque respeta las reglas que el arte manda, es distinta según lo que desea el impulso creador de cada una, es decir, es capaz de elegir:

Además, si (las almas particulares) fueran como los sentidos, no sería posible que cada individuo pensase por sí mismo; pensaría aquella Alma; pero si la intelección es —decíamos— propia de cada individuo, entonces cada alma particular existe en sí misma; y como es además un alma racional y racional del mismo modo que se dice que lo es el Alma total, séguese que la supuesta alma parcial es la misma que la total, y no una parte de la total (En. IV, 3, 3).

Empero, el *ánima mundi* estoica tiene la ventaja de explicar más fácilmente por qué las almas son muchas: al ser porciones de un todo, son muchas porciones; si cada alma no es parte de un todo, es más difícil entender qué es lo que vuelve a una distinta de otra:

Resulta extraño, en efecto, que la mía y la de cualquier otro sean una sola, ya que entonces, si yo tengo una sensación, también el otro debería tenerla; si soy bueno, también aquel debería de serlo; si yo apetético, también él debería apetecer, y, en general, debiéramos compartir unas con otras y con el universo las mismas afecciones, de suerte que, si yo tengo una afección, el universo la sintiera conmigo (En. IV, 9, 1).

A pesar de dedicar el resto de *Enéada* IV, 9 a dilucidar el problema, el licopolita no tenía muy claro cómo demostrar la multiplicidad de las almas²⁸, pues del hecho de que sean muchas, nunca deduce la impenetrabilidad entre unas y otras: concepto fundamental para afirmar el principio de individuación, aun si se trata de cosas inmateriales. El alma que ha

²⁸ Al respecto dice Menn: "Plotinus takes it as obvious that souls in the sensible world are many, and that soul-itself in the intelligible world must be one; since he argues that the many souls down here are not many images of a soul up there, but are identical with souls up there, he concludes that soul up there must be somehow many (as well as one), and that souls down here must be somehow one (as well as many). How intelligible and coherent he is able to make these paradoxes, and what kind of unity he is and is not claiming, I am not entirely sure. Plotinus' doctrine of the unity of souls had almost no impact on the later Platonist tradition, or on Augustine." *Descartes and Augustine...* p. 106

reconocido su *unidad*, su verdadero origen y su preeminencia sobre la multiplicidad de las cosas del mundo, tiene problemas para explicar su relación con otras *preeminencias*: los límites entre una *unidad* y otra no se encuentran definidos –valga la redundancia– en la definición del alma.

Pero para Agustín la *unidad* del alma no sólo implica su preeminencia sobre la diversidad del mundo que percibe, sino la responsabilidad que tiene sobre sus acciones: la diatriba contra el maniqueísmo radica justamente en unificar en un solo origen los actos buenos y malos, por lo que debe abandonar la idea de que el alma yerra por estar contaminada de una naturaleza que le es ajena. Plotino no podía serle de utilidad para ello, pues él entiende las diferencias de cualitativas entre las almas como producto de la *contaminación* que sufren en el mundo corpóreo; no porque sea malo, sino porque la diversidad las confunde: una vez que el alma se separa del cuerpo, se eleva y abandona lo que tenía de “corporal”, es decir, se libera de la *memoria* de las cosas terrenales, múltiples y diversas²⁹. En cambio, para Agustín esto es aberrante: después de la muerte del cuerpo, el alma permanece *íntegra* hasta que el cuerpo resucite. En términos agustinianos, el origen del *mal* está en el alma, por lo que la cualidad de cada alma le es *constancial*, y no accidental como en Plotino. Sin embargo, todavía falta investigar la respuesta de Agustín ante las perspectivas estoica y neoplatónica.

Entre las imágenes del mundo “externo” contenidas en la memoria, está la imagen del cuerpo de nuestro prójimo, pero jamás la de su alma. A propósito de la anécdota relatada por el poeta Ennio acerca de la expectación provocada por un histrión que prometió revelar en un mercado los secretos de la mente de todos, y que, al día siguiente, causó gran sorpresa y muchas risas al declarar: “todos deseáis comprar barato y vender caro”, reflexiona Agustín:

¿Por qué aquella gran expectación ante la promesa de adivinar los deseos de todos, sino porque es para el hombre secreto recóndito la voluntad de los otros mortales? ¿Acaso ignoraba esto el histrión? ¿Lo desconoce por ventura alguien? ¿Y cuál es la razón, sino porque es dable, si no inconveniente, conjeturar ciertos quererres ajenos, apoyados en nuestra propia experiencia, gracias a la mancomunidad de instintos o de naturaleza? (De Trin. XIII, 3, 6).

²⁹ Pero tan pronto como sale de aquel estado y no soporta la unidad, sino que se encariña con lo suyo propio y desea ser otra cosa y como que se asoma al exterior, enseña, al parecer, toma memoria. El recuerdo de las cosas de allá pone freno todavía a su caída; el de las de aquí, la mueve hacia acá, y el de las del cielo la retiene en el cielo; y, en general, el alma es y se hace aquello que recuerda (Enn. IV, 4, 3) Y sigue: Por eso, la memoria, aunque tenga por objeto las cosas más estimas, no es una cosa muy estimada (Enn. IV, 4, 4).

Sólo a través del *verbum*, *i.e.*, del habla y la escucha, podemos tener acceso al interior del prójimo³⁰. No hay modo de penetrar *al otro*. Al alma el mando se le da dentro de la memoria, pero el modo que tienen las otras almas de *dársele* no puede ser por *simpatía*, sino que debe haber un *medio*; el discurso:

Y cuando dirigimos la palabra a otros, abalamos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible, a fin de producir en el alma del que escucha, mediante un recuerdo material, algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece (De Trin. IX, 7, 12).

Los *motivos* del otro, despreciables para la epistemología neoplatónica, se vuelven pieza central de la epistemología³¹ del platónico latino. La anécdota de Ennio revela que hay algo absolutamente vedado entre las almas, pero también hay algo común que nos permite hacer conjeturas sobre sus quereres, y después de ello, una ciencia sobre la naturaleza de estos. Tal ciencia no puede surgir del mundo, sino que exige la mirada interior. Pero no una mirada que repose sobre las imágenes que la memoria contiene:

No es viendo con los ojos del cuerpo una muchedumbre de montes como nos formamos, por analogía, un concepto general o concreto de la mente humana, sino contemplando la verdad indelible, según la cual definimos, en cuanto es posible, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser en las razones eternas (De Trin. IX, 6, 9).

El lugar donde se hallan estas *razones eternas* no es ya la *memoria*, sino el *homo interior* que juzga, *gracias a las razones eternas*, sobre las imágenes que los nunciadores le han traído. Sólo en la *interioridad*, más íntima que las imágenes de la *memoria*, podemos conocer el alma de los otros y la propia.

³⁰ A propósito de la imposibilidad de acceder al interior del otro a través del *homo exterior*, quizás valdría la pena recordar estas palabras de Lévinas: *La palabra se niega a la visión, porque el que habla no dice de sí más que imágenes, pero está personalmente presente en su palabra, absolutamente exterior a toda imagen que pudiera dejar. En el lenguaje, la exterioridad se ejerce, se despliega, se efectúa.* (Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad*, trad. Miguel García Baró, Sigüeme, Salamanca, 1999, p. 300.) Aquí lo que Lévinas llama *exterioridad*, es justamente aquella dimensión que no puede ser abarcada por lo que Agustín llama *homo exterior*, sino aquello que al alma del que conoce le es vedado inmediatamente. Ciertamente, para el de Hipona, la comunicabilidad entre las almas de los hombres se le presenta como un problema que es necesario vencer, a diferencia del lituano para quién la observación de la filosofía desde esta perspectiva es la solución. Podríamos decir incluso que cuando Agustín reniega del *ánima mundi*, está renegando de la categoría levinasiana de *lo Afano*, pues la luz que Plotino encontró en el Ser es negada por el de Hipona al enfrentarse al problema del interior de los otros hombres. El mismo Lévinas en *Totalidad e Infinito*, en el capítulo "Separación y discurso" en la sección "El ateísmo o la voluntad" (pp. 76-83) reclama para su teoría el uso del Yo y de la Interioridad como categorías para construir justamente el discurso de la *exterioridad radical*, y da como genealogía de éstas a Leibniz y Descartes. En parte, uno de los intereses que me llevaron al estudio de Agustín, radica en la posibilidad de retrotraer la genealogía hasta Agustín, pues en última instancia, las consecuencias del descubrimiento del Águila tienen como corolario la obra completa de Emmanuel Lévinas.

³¹ El diálogo *De Libero Arbitrio*, a pesar de tener como objeto de discusión el origen del bien y del mal, es en realidad un tratado de epistemología; si el origen del mal es el error, el de Hipona busca el origen del error en general, es decir, del error epistemológico.

Agustín confía y da pruebas de esta *impenetrabilidad*, y por ello no tiene que hacer frente a los problemas que tiene Plotino; sabe que "para el hombre es secreto recóndito la voluntad de otros mortales" y por eso encontró una *verdadera* exterioridad que excede absolutamente a las potencias del alma. Por otro lado, gracias al método del licopolita conserva la certidumbre de la unidad del alma. Todas poseen, *en su memoria*, la exterioridad del mundo, y la poseen siendo ellas la unidad que sostiene la diversidad de sus impresiones. La exitosa *synthesis* que hace aquí del pensamiento estoico y del neoplatónico le permite prescindir del *anima mundi*. Más importante aún, esta *synthesis* es la conformación del concepto de *interioridad* que tanto se ha celebrado en Agustín.

Aquí hemos estudiado la manera en la que Agustín recibió la filosofía de Plotino desde su intuición ingenua entre *afuera-adentro*: supone que del mundo tenemos imágenes, por lo cual el estatus del *intermediario* resultó ser *adentro*. Además, vimos como absorbe de Plotino la idea de que el *homo interior* se opone a la multiplicidad del mundo porque él es la unidad que se sobrepone a sus imágenes. De todo ello, aprendimos lo siguiente: la oposición "yo"-mundo no ocurre como la oposición entre *afuera* y *adentro*, sino como la oposición entre lo exterior, que es diverso, de lo interior que es simple y uno. La división ocurre en un intermediario llamado *memoria* y Agustín lo ubicó *adentro*, pues éste contiene sólo imágenes, no a las cosas mismas; prueba de ello es la imposibilidad de tener una imagen del alma del prójimo. Para Plotino, en cambio, la oposición *exterior-interior* no ocurre ni *adentro* ni *afuera*, sino en el Alma; y el alma una se opone a la multiplicidad de *objetos*, no de sus imágenes. Vimos también cómo la consecuencia "negativa" de no haber asumido el *anima mundi* de Plotino es no haberse percatado de que tiempo y espacio son intuiciones activas del alma. Al parecer este problema no tendrá ninguna repercusión en la obra del Águila, salvo cuando quiera explicar *qué es el tiempo*.

B. La teoría aristotélico-plotiniana de la experiencia

Querer apartar la mirada del alma del recuerdo de la memoria equivale a no pensar
De Trinitate XI, 8, 15

Los problemas que Agustín enfrenta en *Confesiones* son luchar contra el dualismo maniqueo, encontrar el orden que la diversidad de los tiempos tienen en la unidad de Dios, y demostrar que la cosmología de Plotino es la interpretación correcta del *Génesis*. Mas en

De Trinitate enfrenta uno distinto, pues ahí deberá probar que el credo triunfante del Concilio de Nicea es, no sólo la verdad de la Escritura, sino racional:

Por lo cual, con la ayuda del Señor, nuestro Dios, intentaré contestar, según mis posibilidades, a la cuestión que mis adversarios piden, a saber: que la Trinidad es un solo, único y verdadero Dios, y cuán rectamente se dice, cree y entiende que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma esencia o instancia (...). Primero es necesario probar, fundados en la autoridad de las Santas Escrituras, si esta es nuestra fe. Luego, si Dios quiere y nos socorre, abordaré mi respuesta a estas gárrulas disputadures, más hinchadas que capaces enfermos de gran peligro, ayudándoles quizás a encontrar una verdad de la cual no puedan dudar, y obligándoles, en lo que pudieren entender, a poner en cuarentena la penetración y agudeza de su inteligencia o la validez de nuestros razonamientos, antes que dudar de la verdad (De Trin. I, 2, 4).

“Encargo verdaderamente grande, arduo y dificultoso”³² pues los grandes derrotados de Nicea, los arrianos, además de exegetas eran también filósofos neoplatónicos. Por ello, los primeros ocho libros del *De Trinitate* son una puntillosa exégesis de la Biblia, mientras que los restantes son la prueba de que el credo no contradice a la razón. Dado que el objetivo de *De Trinitate* IX-XV es demostrar la perfecta unidad del alma en consonancia con la imagen *unitrina* de Dios, Agustín aprovechó las intuiciones que encontró en *Confesiones* X y las desarrolló hasta completar su psicología, lo que derivó en una perfecta teoría de la experiencia, y por ende, del “yo”. Pero también perdió el interés en *Confesiones* XI, pues resultó un ensayo más bien fallido sobre el tiempo que palideció ante las intuiciones muy bien explotadas del libro X, y, en lo sucesivo, el tiempo se volvería un asunto de filosofía de la historia y no ya un tema epistemológico. Sin embargo, *Confesiones* X y XI son producto de la misma intuición acerca de la memoria y de su relación con la autoconciencia neoplatónica.

La memoria en Agustín cumple funciones similares a la de *fantasia* estoica: ahí ocurre la deliberación, lo que implica no sólo el conocimiento de las acciones pasadas sobre las cuales se valora, sino la posibilidad de prever las acciones futuras; en ese sentido, juega un papel primordial en la construcción temporal de las acciones. Por eso *Confesiones* han sido vistas como un gran tratado sobre el tiempo:

Le Blond sees the unifying theme of the work as lying in the threefold function: memory of the past (Books 1-9), intuition of the present (Book 10), and expectation of the future (Books 11-13), each of which is in a sense a function of memory (Teske, Cambridge Companion... p. 151).

Visto desde esta perspectiva, el tema centra de X y XI es la memoria; una teoría de la autoconciencia temporal. Sin embargo, las aporías que marcaron el destino del libro XI

³² Cf. *De civ. Dei*, proemio.

fueron originadas por el descuido en *Confesiones* al tratar uno de los temas centrales de la teoría de la autoconciencia plotiniana: la auto-visión del alma. No será sino hasta *De Trinitate* donde Agustín tratará este asunto sistemáticamente. Pero al haber abandonado las intuiciones de *Confesiones* XI, jamás las desarrolló bajo este tenor, y menos se percató de la contradicción entre *De Trinitate* X-XV y éste tratadillo. De haber sido desarrolladas, estas intuiciones habrían sido una alternativa a la interpretación agustiniana de la autoconciencia neoplatónica que aparece en *De Trinitate*.

En esta sección, rastreamos qué, de la teoría de la autoconciencia de Plotino, es lo que desarrolla Agustín, para, finalmente, estudiar al “narrador” de las *Confesiones*, el cual no es otra cosa sino la conciencia que anda a sus anchas a través de los *lata praetoria memoriae*, y que no atina a verse a sí misma.

B.1. El problema del autoconocimiento.

El oráculo delfico ordena *conocerse a uno mismo*. Agustín cumplió con la primera fase: verter la mirada hacia adentro para descubrir qué es lo *interior* separando al *homo interior* de las imágenes *exteriorex* de la *memoria*. Ahora toca la segunda fase: explicar cómo el *homo interior* se conoce *en su conocer*, tema central de *De Trinitate* X.

La *mirada que conoce* anda a sus anchas dentro de la *memoria*. Ahí contempla las imágenes del mundo. ¿Cómo logrará voltear lo suficiente sobre sí misma para *verse ver*? Agustín analiza el significado de *nosce te ipsum*:

Ni, finalmente, en el sentido que se dice al hombre: “Mira tu rostro”; cosa imposible sin un espejo, pues nuestro rostro está ausente para nuestros ojos, dado que no pueden fijar en él su pupila (De Trin. X, 10, 13). [...] Sin un espejo nunca verán los ojos su imagen; mas en las cosas incorpóreas no es doble emplear un medio parecido; la mente no puede verse en un espejo (De Trin. X, 3, 5).

Para verse, el alma necesitaría *duplicarse*, y la única manera en que Agustín puede explicar el problema es a través de un espejo: frente a éste, el ojo se *duplica*. Pero en el caso del alma, ¿dónde podría encontrar un “espejo” para hallar a su doble virtual?:

No puedo comprender cómo el alma, cuando no se plena, no está en su presencia, siendo así que nunca puede estar sin ella, como si ella fuera una cosa y otra la mirada que ella tiene de sí misma. Esto se podría decir, sin incurrir en absurdo, del órgano de la vista: el ojo ocupa un lugar determinado en el cuerpo, pero su mirada abarca todos los objetos externos y se extiende hasta los astros; pero el ojo no está en su presencia, pues no puede verse sin un espejo, según ya dijimos; medio que no ha lugar cuando el alma, pensándose, se pone en presencia de sí misma. (...) ¿dónde permanecerá para verse? ¿O goza de bilocación y puede estar allí y aquí, esto es, donde pueda ver y ser vista: en sí para ver, ante sí para ser vista? (De Trin. XIV, 6, 8).

"En sí para ver; ante sí para ser vista": es decir, ¿cómo pensarse sin menoscabo de su unidad?. En *Confesiones* X, 14, 23, nos ha dicho "Nombro la memoria y conozco lo que nombro; pero ¿dónde lo conozco, si no es en la memoria misma? ¿Acaso también ella está presente a sí misma por medio de su imagen y no por sí misma?". Sin embargo el problema ya no es cómo se conoce sino cómo se *piensa*. En *De Trinitate* tiene que explicarlo, pues si no, la unidad del alma estaría comprometida. ¿Cómo puede pensarse como una?:

¿Cómo puede la mente hacerse presente a la mente? ¿Puede la mente no estar en la mente? Añadamos que si, encontrada una parte, no se busca toda, sin embargo toda se busca. Toda está presente a sí misma y no es lo que aún busca; falta lo que busca, no ella, que busca. Luego, al buscarse toda, nada de ella misma le falta. Y si toda no se busca, sino la parte que aún no se ha encontrado, entonces no se busca la mente a sí misma, porque ninguna parte de ella es objeto de búsqueda. La parte ya encontrada no se busca; sí se busca por la parte que aún no se ha encontrado, pues es buscada por la parte que ya se encontró. Luego, si no se busca todo a la mente, ninguna parte de ella se busca: por consiguiente la mente de ninguna manera se busca (De Trin. X, 5, 7).

¿Qué sentido tiene el mandato delfico si el alma ya se conoce? Si ha de buscarse, es porque no se ha encontrado. Pero aquí vale la pena recordar la terminología latina: encontrar se dice *invenire*. Recordemos ella se confundía con las imágenes del *homo exterior*, y por ello, encontrarse quiere decir *distinguir* lo que sí es de aquello que no. Entonces lo que debe hacer es *buscar* para *encontrar* (*invenire*) lo que sí es, y poder distinguirlo de todo lo que está presente en ella misma. Así, aunque se conoce porque se tiene siempre así misma en la *memoria*, también tiene presente las imágenes que no son *ella*, y cumplir el mandato delfico significa poder *pensarse*, toda junta, sin menoscabo de parte alguna, y sin confundirse con otros contenidos de la *memoria*. Por ello, Agustín hace la diferencia entre conocer (*nosse*) y pensar (*cogitare*):

Así, siendo una cosa no conocerse [nosse] y otra no pensarse [cogitare] (de un sabio versado en muchas disciplinas no decimos que ignore la gramática si, por tener el pensamiento ocupado en la medicina no piensa [cogitat] en ella), siendo, repito, una cosa ignorarse y otra no pensarse, tanta es la vivacidad del amor, que atrae hacia sí las realidades con amor por largo tiempo pensadas si está apegado a ellas con el aglutinante del cuidado, y las lleva consigo cuando entra en sí para –en cierto modo– pensarse. Y como las cosas que por los sentidos de la carne aún son cuerpos y se halla mezclada por una buena familiaridad con ellos, al no poderlos llevar consigo a su interior, según reservada a la naturaleza incorpórea, enrolla sus imágenes y arrebató las formadas en sí misma de sí misma (De Trin. X, 6, 8).

Entonces, el mandato delfico implica *purificarse* de lo que ella no es. Una vez que lo ha hecho y que ha distinguido con claridad todo lo que ella no es, ¿ahora cómo, ella que todo lo experimenta –*cogitat*– puede experimentar aquello que sí es?

El Obispo se enfrenta aquí el viejo problema tratado por Aristóteles en el libro Lambda de *Metaphysica*, que probablemente conoció, aunque no sabemos si directamente³³. El planteamiento aristotélico es el siguiente: partimos, en efecto, de la suposición de que el alma es una e indivisa, y que ello es condición de posibilidad de la experiencia; pues ésta es la unidad en la cual se da la diversidad del mundo. Pero ¿cómo podemos basar todo lo restante del conocimiento sobre una suposición que no podemos, a su vez experimentar? Si el alma no puede pensarse, ¿cómo puede saberse *una sola*?

Casi todo platónico retomó el planteamiento de *Metaphysica* Lambda y desarrolló su propia solución. Sin embargo, Agustín no pudo servirse de la plotiniana, pues ésta depende de la anulación de las propiedades discursivas del Alma, mientras que para el de Hipona el alma, al ser temporal y trinitaria, es justamente discursiva. La solución que Agustín dará en *De Trinitate* X, la prueba de la *certeza*, es una solución al planteamiento aristotélico, pero que no renuncia a las propiedades discursivas del alma. Sin embargo, la *certeza* no da cuenta de cómo el alma se piensa a sí misma, en sus tres partes, *a una juntamente*: sólo explica cómo puede tener certeza de que esa es su constitución. Además pasa de largo todas las intuiciones de *Confesiones* XI. Por todo lo dicho, primero veremos lo que hace Aristóteles en *Metaphysica* Lambda.

B.2. *Metaphysica* A, 9 y la solución de Plotino

El problema del autoconocimiento es planteado en los siguientes términos:

Las cuestiones relativas al entendimiento [voûç] encierran ciertas apurías. Parece, en efecto, que es la más divina de cuantas cosas tenemos noticia, pero comporta algunas dificultades explicar cómo ha de ser para ser tal. Pues, por una parte, si no piensa nada, ¿cuál sería su dignidad? antes al contrario, estaría como quien está durmiendo (Met. XII, 1074 b 15-17).

La característica fundamental de este voûç es que, si no estuviera *pensando*, estaría como *durmiento*. *Estar pensando* es lo que nosotros llamamos estar "consciente"; pues el dormido es el que ha caído en un estado de *inconciencia*. Recordemos, por ejemplo, que para el estagirita el tiempo es una función de los movimientos que ocurren en el alma, pues

³³ Las pruebas que ofrece en libro IX de *De Trinitate* para demostrar la unidad del alma que ama cuando lo amado y que piensa pensando lo pensado, recuerdan claramente a la definición aristotélica de *Met. 1074 b 26-35 del intelecto que se entiende a sí mismo*: "¿Qué es mirarse sólo un querer estar en presencia de sí mismo para gozar de sí? Y cuando quiere ser tanto como es, entonces la voluntad se adecua al alma y el amor es igual al amante?" (*De Trin.* IX, 2, 2), "Era cognoscible antes de conocerse, pero no existía en ella su conocimiento antes de autoconocerse. Cuando se conoce, engendra su noticia igual a sí misma; entonces su conocimiento iguala a su ser, y su noticia no pertenece a otra sustancia; y esto no sólo porque conoce, sino porque se conoce a sí misma, según arriba dijimos" (*De Trin.* IX, 12, 18).

si éstos se detuvieran, es decir, si nos *duermiéramos*, dejaríamos de medir el tiempo³⁴. Estar *despierto*, es decir, en conciencia, es lo que Aristóteles llama *voûç*. Y en ese sentido identifica *pensar* con estar en *acto*. Sin embargo, para pensar, debe pensar algo:

Y, por otra parte, si piensa, pero para ello depende de otra cosa porque no es algo cuya entidad es acto de pensar, sino potencia, entonces no sería ya la entidad más perfecta: en efecto, la excelencia le viene del acto de pensar (Met. XII, 1074 b 17-20).

Lo que aquí busca Aristóteles es la posibilidad de que el pensamiento sea autosubsistente, es decir, que su ser no dependa de la relación con lo pensado. Al ser un *acto* que *actúa sobre otra cosa*, surge el problema de si él puede ser consciente de sí mismo, es decir, si puede actuar sobre sí. Si no fuera así, entonces para ser acto de pensar dependería siempre de algo que no es él, y por eso no sería lo más excelente, pues dependería, para ser, de algo menos excelente. Nosotros aquí entenderemos esta exigencia como la búsqueda de la unidad del pensamiento, es decir, el problema será que, si el pensamiento depende de lo pensado, su ser sería tan *múltiple* como el de las cosas pensadas.

Estar perfectamente consciente implica poseer una unidad que articule distintas experiencias, o mejor dicho: la experiencia debe ser *una* que se sobreponga sobre todo lo experimentado. Sin esta unidad no podría hablarse de *una* conciencia, pues ¿quién estaría *despierto*? Es decir, no habría *una* experiencia: cada cosa pensada tendría su propia conciencia, y entonces, en palabras de Kant, no podría decir que todas las experiencias *son mías*. Por ejemplo: una película cinematográfica no sería tal sin un *ojo* capaz de unificar todos los cuadros bajo un solo movimiento. La película sería una multitud de cuadros desligados entre sí. Si estar despierto es *acto*, es porque es *uno*, y si es *uno*, ha de poder pensarse, como uno, a sí mismo:

Además, tanto si su entidad es potencia intelectual como si es acto de pensar, ¿qué piensa? pues, o bien se piensa a sí mismo, o bien piensa otra cosa. Y si otra cosa, o bien siempre lo mismo, o bien cosas distintas. ¿Y hay alguna diferencia, o ninguna, entre pensar lo bello y pensar una cosa cualquiera? O, más bien ¿no es imposible que su pensar se entretenga en algunas cosas? Es pues, obvio que piensa lo más divino y excelente, y que no cambia, pues el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento (Met. XII, 1074 b 20-26).

¿Por qué *el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento*? ¿Por qué el movimiento es *peor*? porque implica multiplicidad. La *inmovilidad* está directamente relacionada con

³⁴ "Pero por otro lado, el tiempo tampoco existe sin cambio. Cuando nosotros mismos no cambiamos nuestros pensamientos, o se nos escapó haberlo hecho, no nos parece que haya pasado tiempo, así como cuenta la leyenda de los que en Cedeña duermen con los héroes: al despertar, unen el ahora anterior con el ahora posterior y lo convierten en uno solo, quitando por su insensibilidad el tiempo de en medio." *Phys.* 219 a 20-26.

unidad y no con "eternidad" entendida como algo fuera de este mundo. La eternidad que se opone a lo que *deviene* debe entenderse como la unidad que se opone a la multiplicidad. Sin embargo, la "eternidad" trasciende a lo "múltiple" de algún modo, pues Aristóteles distingue entre el acto de pensar lo múltiple del de pensar a mismo pensamiento:

En primer lugar, si no es acto de pensar, sino potencia, es lógico que resulte fatigosa la continuidad de la actividad de pensar. Además, es obvio que lo más excelsa sería otra cosa en vez del pensamiento: lo pensado. Y es que la capacidad de pensar y la actividad de pensar se dan, incluso, en quien piensa la cosa más baja; con que si esto ha de ser evitado (pues no ver ciertas cosas es mejor, incluso que verlas), el pensamiento no será lo más perfecto. Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento del pensamiento (Met. XII, 1074 b 26-35).

No estamos hablando todavía de un intelecto agente que trascienda a un alma múltiple, pero ya está planteado aquí: la fatigosa continuidad de la actividad del pensar *otras cosas*, muchas y bajas, es propio de un alma que no es aún la más excelsa, pues en su pensar está sometida al movimiento, y que recibe de éste su actividad.

El alma que posee cada hombre es la que "mira hacia abajo", pues aunque piensa, piensa lo más bajo y no es aún la que permanece en absoluta unidad consigo misma. El pensamiento "múltiple" son la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento. Todas estas actividades le exigen al alma pasar de un punto a otro, por ejemplo, cuando razona a través de silogismos, necesita "multiplicar" lo pensado en la premisa mayor, la menor y la conclusión. Este tipo de pensamiento es el que denominaremos discursivo (*discurrere*), pues le exigen al alma moverse de un lado a otro, y su contraparte será el pensamiento intuitivo, que no necesita de movimiento para realizarse. Notemos que, aunque es fundamental encontrar al pensamiento autosubsistente, es decir, al intuitivo, Aristóteles no ha dicho que éste sea parte del discursivo: parecería que son distintos, y que por ello es fatigoso, para el alma discursiva, contemplar el pensamiento intuitivo:

Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento parecen ocuparse siempre de algo distinto de ellos mismos, y de sí mismos sólo concomitantemente. Además, si pensar y ser pensado son cosas distintas, ¿por cuál de ellas le corresponde la perfección? Pues no es lo mismo, desde luego, ser-pensamiento, que ser-pensado. ¿O es que en ciertos casos la ciencia se identifica con el objeto, en el caso de las ciencias productivas la entidad sin materia y la esencia, y en el caso de las teóricas el concepto y el pensamiento?. Así pues, si no son distintos el pensamiento y lo pensado, en el caso de aquellas cosas que no tienen materia son lo mismo, y el pensamiento es una misma cosa con lo pensado (Met. XII, 1074 b 35 - 1075 a 4).

Pero si aún cuando el alma piensa lo discursivo requiere de aquello que garantiza la unidad de lo experimentado, ¿acaso el pensamiento de un alma que razona, siente, opina o conoce es él mismo múltiple? ¿En la ciencia y el razonamiento no hay una unidad que trascienda la

multiplicidad de lo pensado? Ése es el problema que Plotino identifica en Aristóteles, pues ¿acaso no es necesario que la unidad anteceda *cualquier tipo* de pensamiento para que éste sea *mi* experiencia? ¿Este pensamiento que se piensa a sí mismo es algo que trasciende al alma?, entonces ¿cómo participa ésta de él? Puesto que ya dijo que el pensamiento es una cosa misma con lo pensado, pero como ya distinguió todas estas facultades múltiples y sus objetos en el alma, no le queda otra cosa que analizar la aporía que resulta de esto:

Queda aún una aporía: si lo pensado es compuesto, en cuyo caso el pensamiento cambiaría de una parte a otra del todo. ¿O más bien, es indivisible todo lo que no tiene materia, y así como se encuentra en ciertos momentos el entendimiento humano, o incluso el de los compuestos (pues no alcanza su bien en esta parte o en esta otra, sino que alcanza su bien íntegro, que es distinto de él, en un todo completo), así se encuentra el pensamiento mismo de sí mismo por toda la eternidad? (Met. 1075 a 5-10).

Este es el problema del *ojo invisible para sí mismo*: aunque lo pensado sea múltiple, el pensarlo no puede serlo, si no, sería incapaz de alcanzar la *perfecta y eterna unidad*. Pero la misma alma es múltiple, y no sólo, sino que incluso los *géneros supremos* que pertenecen al pensamiento que se piensa a sí mismo son multitud, aunque no sean materiales. Aun si supusiéramos algún tipo de participación del alma de este pensamiento que no se agota (como ella, que puede alcanzar a *tocar* al *voûc*, y luego bajar), faltaría aún explicar la unidad que permite a los géneros supremos aristotélicos *estructurar* la experiencia del mundo. Es decir: el requisito de *eternidad* que Aristóteles exige al *voûc* es el de *unidad*: si hay tiempo, entonces hay multiplicidad, y si hay multiplicidad, ¿cómo es posible la unidad de la conciencia?

Aristóteles, por lo que aquí parece, distingue entre el pensamiento que se piensa a sí mismo, y el pensamiento propio del alma. Parecieran ser distintos. Establecer la relación entre ellos será una de las tareas de la filosofía posterior, especialmente del neoplatonismo. Esta escuela se dará cuenta de que *aún las cosas más bajas*, para existir y para ser pensadas deben participar siempre de la unidad. Aun si el alma discursiva no siempre es conciente de la unidad que gobierna a lo múltiple (esta conciencia es fatigosa), no está desligada del intelecto en acto.

Fiel a las consecuencias de *Metafísica* XII, 9, Plotino distingue entre el heteropensante, es decir, el alma discursiva, y el autopensante, es decir, el intelecto (*voûc*), y plantea la cuestión del siguiente modo:

Porque el calificado de autopensante por razón de que es compuesto y porque con una de las partes que hay en él piensa las restantes, análogamente a como por la percepción sensible podemos aprehender nuestra propia figura y los demás caracteres de nuestro cuerpo, no puede obtener el verdadero pensarse a sí mismo: en un pensarse así no habrá conocimiento de la totalidad de sí mismo, pues aquella parte que piense a las demás partes no se habrá pensado a sí misma y no será el que buscamos, el autopensante, sino un heteropensante. Es preciso, por consiguiente, admitir el innocoimiento aun de lo simple e investigar cómo es posible, si lo es, pues si no, hay que abandonar la creencia en la existencia de algo que realmente se piense a sí mismo. Pues bien, abandonar esta creencia no es posible en modo alguno por la cantidad de consecuencias absurdas que se seguirán (Ené. V, 3, 1, 1).

El Alma, al ser múltiple, es el *heteropensante* que no puede conocerse a sí mismo: “— ¿Quiere decir que con una parte de sí misma ve otra parte de sí misma?— No, de ese modo habrá una parte que ve y otra que es vista, y esto no es autovisión” (Ené. V, 3, 5). Pero si el alma se piensa a sí misma, será de manera *simple*. Ello lo hará a través de la contemplación del *voûç*:

Pues [el voûç] no posee nada dentro de sí que no esté pensando, pero pensando sin buscar su objeto, sino poseyéndolo. Y percátase de que allí todas las cosas son inteligibles y que en el Modelo son eternas con una intuición y vida propias y presidiendo aquellas, mire a la inteligencia incontaminada, y una sabiduría inmensa, y una vida que es en verdad la vida bajo el reinado de Crono, un Dios que es sabiduría e inteligencia, porque abarca en sí mismo todos los seres inmortales, toda inteligencia, todo dios, toda alma, eternamente estables (Ené. V, 1, 4, 5-17).

Estas son las consecuencias de *Metaphysica* XII: si el alma discursiva ha de conocerse, es gracias a la unidad que la precede, más simple que ella, y en donde puede contemplarse sin menoscabo de su unidad. Pero Plotino va más allá que el Filósofo: sobre el *voûç* está el Uno, pues sólo así se explica que, siendo multitud los géneros supremos, estén ordenados como una sola estructura; la unidad de la experiencia:

—¿Qué necesidad hay ya de que también aquí haya un uno del que provenga la pluralidad?— Porque si no, la pluralidad quedará despatizada en miembros dispersos, que concurrirán a la composición acudiendo al azar uno de una parte y otro de otra, pues la subsistencia necesita ella misma de la unidad (...). Por eso aquel no es ninguno de los seres que se dan en la Inteligencia, sino que de él provienen todos los seres. Los seres están todos limitados y establemente formados. Por ello, además recibe subsistencia (Ené. V, 3, 12).

El *voûç* no basta para explicar la *unidad* de la *experiencia*, ni la unidad del Cosmos, pues aunque es eterno, permanece *múltiple* porque en él están los *géneros supremos*. Por ello, sobre el *voûç* se encuentra la *pura* unidad de la cual aquellos toman su ser y su subsistencia. Este Uno, por lo tanto, preside al *voûç* ya que no es un *género más*. En ese sentido el *Uno* está vacío, pues está totalmente indeterminado (carece de formas), pero, ya que de él surge todo, también es absoluta *plenitud*, es la posibilidad de la experiencia:

Ve que es de allá de donde le viene a ella –como de lo indivisible a lo divisible, la vida, la Inteligencia y todos los demás bienes, por razón de que aquél no es ninguna de estas cosas. Porque por eso proviene de aquel todas las cosas: porque aquél no estaba retenido por ninguna forma (En. V, 3).

Pero tal unidad no puede subordinarse a sí misma, puesto que no puede definirse en función de sí. ¿Qué quiere decir esto? Que no se piensa a sí misma, porque *pensar* ya implica la condición de multiplicidad simple, i.e., de “intuir” los géneros supremos. Por eso el Uno no se *piensa*, sino que se *toca*, y por eso es inefable³⁵:

Basta sin embargo, con que haya un contacto, aunque sea intelectual, y que, tras del contacto, no haya posibilidad ni holgura para poder decir una sola palabra en el momento mismo del contacto, sino que sea más tarde cuando recapacite sobre aquella experiencia (En. V, 3, 17).

El Uno es absoluta *vacuidad-plenitud* a causa de su total indeterminación y por ello no puede ser *pensado*: pensar ya implica paso de un elemento a otro. Incluso si prescindimos de la discursividad, aún permanecería la estructura que nos permite “intuir”. El Uno debe estar aún sobre esto, por lo cual es *impensable* pero a la vez fundamento de todo posible pensar. Aunque para Aristóteles y Plotino *contemplar* el autopensamiento implique un gran esfuerzo, ello no quiere decir la unidad sea *ajena* a la estructura gnoseológica; más bien la constituye. Puesto que es la base fundamental de la realidad, tiene que ser la base del conocimiento. Si el conocimiento es posible e incluso la más ínfima cosa de la realidad encuentra su sostén en el ser, entonces, aunque nunca se repare en su existencia, el Uno lo sostiene todo. Si para Plotino el Uno es el *sostén* de la existencia, toda posible experiencia de ésta debe tener en su base también esta unidad.

De este modo, Aristóteles y Plotino han planteado el problema del auto-conocimiento, y lo han resuelto sobreponiendo a la discursividad del alma la simplicidad de un *Intelecto* que la antecede, y en donde ella puede contemplarse *indivisa*. Plotino ha ido más lejos, y ha encontrado la *unidad de la experiencia* en el Uno que trasciende todo, al grado de ser *impensable*. Pero Agustín no puede renunciar a la discursividad.

El Obispo tuvo que afrontar el reto de Aristóteles de una forma distinta a Plotino por dos razones. Primero, porque al renunciar al *ánima mundi*, lo hizo también con el concepto de un Alma, y con mayor razón al de *Intelecto* que la precede. Es decir, renuncia a la trinidad

³⁵ Una de las interpretaciones más comunes –y culpable de la peor de las interpretaciones del neoplatonismo–, es aquella que trata a esta *inefabilidad* como una especie de mpto místico. De hecho lo es. El problema es que el término *místico* ha sido trivializado al extremo de oponerlo a lo racional; y como podemos ver, el sustento de la racionalidad se halla en esta inefabilidad, no porque se le oponga, sino porque la sostiene.

cósmica del licopolita. Al no poder apelar a una instancia allende el alma, Agustín se ve obligado a dar respuesta al problema del autoconocimiento a través de puros elementos discursivos³⁶. Por ello, en el siguiente apartado veremos cómo el Águila consigue sortear con muchísima habilidad esta situación gracias a la búsqueda de *certeza* como prueba de la unidad del alma, pero el precio será no haber dado una teoría de cómo el alma se experimenta a sí misma. Cuando sea momento de buscar *qué es el tiempo*, Agustín no podrá echar mano de su más novedoso descubrimiento ("sí dudo, existo"), y echará en falta una teoría de la experiencia que sea capaz de explicar cómo tenemos *experiencia de lo temporal*.

C. El narrador de *Confesiones X*

"...no possumos entonces en virtud de nuestros recuerdos, sino apoyados en la palabra del narrador"

De Trinitate XI, 8, 14.

Los primeros nueve libros de *Confesiones* son la narración que hace Agustín de sus recuerdos. El décimo está consagrado a narrarnos el estado actual de su alma:

Pero ¿con qué fruto quieren esto? ¿Acaso desean congratularse conmigo al oír cuánto me he acercado a ti por tu gracia y orar por mí al oír cuánto me retardo por mi peso? Me manifestaré a los tales, porque no es pequeño fruto (...). Este es el fruto de mis confesiones, no de lo que he sido, sino de lo que soy (Conf. X, 4,6).

Como bien lo hace notar Peter Brown³⁷, una de las cualidades de *Confesiones* en comparación con las biografías y autobiografías cristianas de la época, es presentar un alma que, a pesar de su conversión, aún es susceptible del pecado. Hasta entonces, las biografías de santos y de los conversos amigos de Agustín habían centrado su narración en cómo, después de la conversión, habían sido purificadas y vertidas a una mejor vida: las biografías de los mártires eran simplemente la narración del martirio. Sin embargo, la conversión de Agustín no hace diferencia entre una vida impura y una perfecta, pues su alma aún sigue *retardada por su peso*. El punto de quiebre es la *reinterpretación* de su historia pasada en función de su conversión: del mismo modo en que la Escritura adquiere un significado totalmente distinto a partir del Εὐαγγέλιον; la buena nueva del nacimiento de Cristo.

³⁶ Y en todo caso, aceptar la estructura cosmológica de Plotino es darle, justamente, la razón a los arrianos, quienes veían a Dios Padre como el Uno y al Hijo como la Inteligencia.

³⁷ Cf. Brown, Peter, *Biografía de Agustín de Hipona*, tr. María y Santiago Tovar, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

Por ello, en *Confesiones* X se encuentra la clave para comprender cómo ha de reinterpretarse toda vida en función de la unidad que la trasciende, y ello a través del desarrollo de una meticulosa psicología. Lo que guía todo el libro es la búsqueda de la perfecta unidad del alma, y ello quiere decir descubrir *qué del alma soy "yo"*. "Yo" soy el origen de mi error, y por eso el origen del mal no radica en fuerzas que se oponen en mí; la segunda parte del libro X es un tratado sobre dinámica de las pasiones. Pero antes de demostrar la unidad moral del alma, Agustín debe definir *qué es lo que es un alma*, es decir, exactamente qué, de la fuerza que me anima, soy "yo". Por eso, vale la pena detenemos un poco en la terminología de Agustín: la fuerza que me hace viviente, al igual que a la planta y a la mula, no soy "yo": esa parte cesará cuando muera y "yo" soy inmortal. A esa alma, que anima, Agustín la llama *anima*. Por otra parte, aquello que soy "yo" es el *animus*³⁸:

Traspasaré esta virtud mía por la que estoy unido al cuerpo y llena su organismo de vida, pues no halla en ella a mí Dios. Porque de hallarle, le hallarían también el caballo y el mulo que no tienen inteligencia, y que sin embargo, tienen esta misma virtud por la que viven igualmente sus cuerpos. Hay otra virtud por la que no sólo vivifico, sino también sensibilizo a mi carne, y que el Señor me fabricó mandando a mi ojo que no oiga y al oído que no vea, sino a aquél que me sirva para ver, a éste para oír, y a cada uno de los otros sentidos lo que les es propio según su lugar y oficio; las cuales cosas, aunque diversas, las hago por su medio, yo un alma (ego animus) única. Traspasaré aún esta virtud mía, porque también la poseen el caballo y el mulo, pues también ellos sienten por medio del cuerpo (Conf. X, 7, 11).

Por eso, en los primeros ocho capítulos del libro X Agustín avanza a través del *anima* buscando el "yo" *animus*, y, al iniciar el libro octavo, declara: "Traspasaré, pues, aún esta virtud de mi naturaleza, ascendiendo por grados hacia aquel que me hizo. Mas heme aquí ante los campos y anchos senos de la *memoria*". Aquí por fin da con el "yo". Veamos, pues, qué encuentra.

³⁸ Sobre la diferencia entre *anima* y *animus* véase lo que dice el Obispo en *De civitate Dei*: *Por lo menos, el mismo Varón, en el citado libro de los dioses escogidos, dice: "que hay tres grados o clases de alma en cualquier naturaleza, y generalmente en toda ella. El uno que pasa y discurre por todas las partes corporales que viven y no tienen sentido, sino solamente vigor para vivir, y supone que esta virtud en nuestro cuerpo se comunica y espárese por los huesos y uñas y cabellos, de la misma manera que en el mundo los árboles se sustentan y crecen, y en cierto modo viven. Llama al segundo grado del alma aquel en que hay sentido, asegurando que esta virtud se comunica a los ojos, oídos, narices, boca y tacto. El tercer grado del alma dice que es el sumo y supremo, que se llama *ánimu* [animus] en el cual preside la inteligencia, del cual, a excepción del hombre, carecen todas las mortales; y esta parte del alma en el mundo dice que se llama Dios, y en nosotros genio (De civ. Dei, VII, 23).*

C.1. El narrador invisible

Al hablar de *memoria*, Agustín sigue la metáfora del espacio arquitectónico que, al extenderse en sus tres dimensiones, es trans-it-able: *puede irse a través* de ella, y mientras es recorrida, se ven sus contenidos:

Mas hebre aquí ante los campos y anchos senos de la memoria donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido (Conf. X, 8)³⁹.

A lo largo de todas las *Confesiones* hay un elemento omnipresente: la *primera persona* en la cual están narradas, es decir, aquel que *transita* a través de sus recuerdos. Pero ahí, lo único que vemos con claridad es a Dios, el remitente de las *Confesiones*, y los recuerdos que el narrador ha ido recogiendo al transitar por ellos. Vemos a Agustín, pero es al niño, al joven, al maniqueo o al hijo de Mónica: vemos muchos *Agustines*, un Agustín *múltiple*. Vemos a través de su mirada, pero no la mirada misma: la unidad que trasciende la multiplicidad de recuerdos y que los unifica en una sola *memoria*. La narración nos empalmó la mirada con la suya; pero ahora nos enfrentamos a saber notar y palpar qué o quién es esa mirada. Esta es parte de la efectividad del tratado: nos lleva a hacernos esa pregunta a nosotros mismos.

Sin embargo al abrirse las puertas de la *Memoria* en el capítulo octavo, esta alma se *desdobla*, pues ahora ella se ve a sí misma: nos explica cuál es la disposición de sus habitaciones, qué es lo que ahí se guarda, y sigue hasta buscar incluso la habitación en donde se encuentra Dios:

Permaneces ¿en dónde permaneces en mi memoria, Señor; en dónde permaneces en ella? ¿Qué habitación te has construido para ti en ella? ¿Qué santuario te has edificado? Tú has a mi memoria este honor de permanecer en ella (Conf. X, 25, 36).

Aún después, cuando a partir del capítulo 28 comienza a describir las "llagas" de su alma (la dinámica de las pasiones), el narrador sigue presidiendo la narración, pero él mismo no se ha manifestado, a pesar de ser la unidad que da sentido al libro entero. Y terminará el libro X sin que el narrador se haga visible. Dice en el capítulo 17: "Por todas estas cosas

³⁹ Compárese con el juicio que hace Yates del citado pasaje: *Así se abre la meditación sobre la memoria, con la ilustración en la primera frase, de la memoria como serie de edificios, como espaciosas palacios, y con el empleo de la palabra thesaurus para aludir a sus contenidos, recordando la definición que el orador daba de la memoria como Thesaurus de las invenciones y de todas las partes de la retórica (Yates, El arte de la memoria, p. 64).*

discurre y vuelo de aquí para allá y penetro cuanto puedo, sin que dé con el fin en ninguna parte" (Conf. X, 17)⁴⁰. ¿Quién discurre y a través de qué? ¿Son distintos quien ve y lo visto?, ¿qué especie de ojo mira dentro de Agustín, y dentro de qué mira?

Aunque dice "mas aquí no soy ya las imágenes de ellas, sino las cosas mismas", es decir, aunque dice *ya no soy yo esto, sino lo otro*, quien descubre la verdadera naturaleza de sí mismo no puede ser lo descubierto: recordemos lo que dijo Aristóteles en *Metaphysica* lambda: lo que encuentra (*inviene*) es distinto de lo encontrado, aun si lo ha encontrado en sí mismo. Por ello, dice con sorpresa:

No es gran maravilla si digo que está lejos de mí cuando no soy yo; en cambio ¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo? Con todo, he aquí que, no siendo este "mí" cosa distinta de mi memoria, no comprendo qué fuerza es ésta (Conf. X, 16, 25).

Pareciera decir que "yo" y "mi memoria" son lo mismo, pero a la vez se oponen, si no ¿cómo decir que yo estoy lejos de mi mismo?, ¿qué sentido tendría la orden *conócete a ti mismo*, si el alma siempre se *ha tenido*? Dice que las demás criaturas son incapaces de comprender el mensaje de belleza contenido en la mole del mundo, pues "No pueden interrogarla porque no se les ha puesto de presidente de los nunciadores sentidos a la razón que juzgue (...) porque no responden éstas a los que interrogan sino a los que juzgan" (Conf. X, 7,10): ¿este *investigador*, a quien Agustín ha llamado *juicio*, se investiga a sí mismo? Cuando transita por los palacios de la memoria, y recorre aula por aula en búsqueda de Dios ¿halla una donde se encuentre el mismo investigador?

En *Confesiones* Agustín nunca se detiene a buscar al narrador, a pesar de que es él quien dota de verdadera unidad a la obra entera. Sin embargo, éste es quien ejecuta el mandato delfico. Aquí estamos en presencia de problema que Agustín diagnosticó, en *De Trinitate* XIV, 8, 6: el alma que está *en sí para ver, ante sí para ser vista*. Por ello, cuando regresa a *Confesiones* para construir la epistemología del *De Trinitate*, tiene que hacer frente al problema que señalaron tanto Aristóteles como Plotino: ¿cómo puede el alma llevar a cabo el mandato delfico si hay una parte condenada siempre a la invisibilidad?

⁴⁰ Cf. *De Trinitate* XV, 15, 25: *¿Qué es, repito, esto formable, aún no formado, sino un algo de nuestra mente que nosotros con aviso voluble lanzamos de aquí para allá cuando pensamos ahora en una cosa y después en otra, según la describimos o nos sale al encuentro?*

C.2. Cómo el narrador se hizo visible.

El problema que trataron Aristóteles y Plotino consistió en encontrar la unidad del pensar, pues, aunque éste lo sea de *múltiples* cosas, él permanece uno. Identificaron la capacidad de pensamiento con la unidad, y por ello antepusieron a las capacidades discursivas del Alma la unidad del Intelecto. Incluso llegaron a postular *dos almas* diferentes: el intelecto agente y el intelecto paciente. Como filósofos neoplatónicos, los arrianos sostuvieron, por lo menos, la diferencia entre Dios Padre y el Hijo en estos mismos términos. Por ello en *De Trinitate*, Agustín tuvo que garantizar la unidad del alma, aun si sólo podía apelar a la discursiva. En *De Trinitate* Agustín reelabora toda su psicología para demostrar que el alma es una y trina.

Abí descubre que la trinidad se encuentra en varios niveles. Dice en el libro IX que en el hombre hay *mens*, *noititia* y *amor*. La *mens* es objeto, sujeto y su mismo amor. De igual modo, es objeto de su conocimiento, es el sujeto que conoce y el conocer mismo (lo que recuerda al *pensamiento que se piensa a sí mismo* de Aristóteles). Además, al conocerse, la *mens* se ama y al amarse se conoce. Ambas facultades demuestran que cada una es a la vez *tres* y *una*, que muestran relación entre sí, pero que no son sustancialmente distintas; del mismo modo, las dos respecto a la *mens* forman una trinidad que permanece, sustancialmente, la misma.

Como toda su teoría ha consistido en explicar *cómo se conoce un objeto*, al preguntarse cómo se conoce el alma a sí misma, responde bajo la suposición de que el alma es un *sujeto* que ha de conocerse a sí misma *como objeto*, pero no como un objeto cualquiera: un *alma errada* podría creer que se conoce a sí misma a través de la analogía que hace después de conocer otros objetos-almas:

[podría creer que] *ve lo que es semejante; conoció otras mentes y por ellas se fióge a sí misma y, según esta idea genérica, ya se conoce. Pero entonces, ¿cómo conoce a otras mentes y se ignora a sí misma si nada hay tan presente a sí misma como ella misma?*(*De Trin.* X, 3, 5.)

Ello implica que la *mens*, aunque no es un objeto cualquiera, debe ser a la vez sujeto y objeto de sí misma, y, en cuanto objeto, sólo puede ser pensada en los términos en que los demás objetos lo son. El conocimiento de cualquier objeto inicia por la percepción que los sentidos tienen de éste, proceso que es también trinitario, pues el ojo fija su atención sobre el cuerpo gracias a que la voluntad lo impele. Una vez que hemos adquirido la imagen, imprimiéndola en la *memoria*, la visión (*visum, acies*), del mismo modo en que lo hizo el

ojo con el cuerpo exterior, debe fijar su atención, mediante al voluntad, a esa determinada imagen. Es entonces cuando tenemos *experiencia* del objeto, es decir, cuando lo pensamos (*cogitamus*):

Y así surge la trinidad integrada por la memoria, la visión interior y la voluntad, que une a las dos. Y, al apañarse estas tres cosas en unidad, su reunión se denomina pensamiento [cogitatio]. Y en esta trinidad no existe diversidad de sustancia. Ni el cuerpo, distinto de la sustancia del ser animado, es allí sensible, ni el sentido del cuerpo es informado para que se realice la visión, ni la voluntad actúa aplicando el sentido al objeto sensible para su información, ni éste lo retiene una vez informado, sino que a la forma del cuerpo externamente percibida sucede la memoria, cual placa positiva de aquella forma, que, a través del sentido del cuerpo, impresiona al alma; a la visión que fuera existía al ser informado el sentido por el objeto sensible, sucede en el hombre interior una visión semejante cuando la mirada del alma, al conjuro del recuerdo que la memoria aprisiona, pierda en los cuerpos ausentes; y así como la voluntad en el mundo exterior aplicaba el sentido a informar al objeto corpóreo y, una vez informado, lo unía, así aquí hace volver sobre la memoria la mirada del alma que recuerda para que, del recuerdo que aquella retiene, ésta se forme y surja en el pensamiento una visión semejante (De Trin. XI, 3, 6).

Como podemos ver, este proceso es a la vez uno y trino, y es la prueba de que en todo proceso de conocimiento el alma reproduce la imagen unitrina de Dios. Sin embargo, aquí hace su aparición el carácter discursivo de esta alma unitrina; sólo puede pensarse un objeto a la vez, y al retirar nuestra atención de ese objeto y dirigirla a otro, el pensamiento cambia, o dicho en los términos que vimos en *Metaphysica* lambda: se “mueve”:

Mas si la mirada del pensamiento se aparta de allí y deja de ver la imagen que en su memoria intuía, desaparece la forma impresa en la mirada interior; y, al convertir su mirada hacia otro recuerdo, ha lugar otra forma, origen de un nuevo pensamiento. No obstante, perdura en la memoria el antiguo recuerdo al que es dable volver la mirada cuando de nuevo recuerde y reciba su forma, efectuándose con el principio informante una cierta unidad (De Trin. XI, 3, 6) (...). Mas, como no puede la mirada del alma abarcar de un solo golpe de vista cuanto la memoria retiene, alternan y se suceden las trinidad de los pensamientos y se multiplica indefinidamente esta trinidad ya numerosísima (De Trin. XI, 8, 12)

Este pensar uno a uno los objetos tiene consecuencias interesantes: para cada pensamiento, ocurre esta trinidad, por lo cual, aunque finitas, las trinitades posibles relacionadas con el pensamiento directo de un objeto es innumerable. Y peor aún: la fantasía puede recordar que recordaba, y recordar que recordaba recordar, y así hasta el infinito, por lo que las trinitades se multiplican, potencialmente, hasta el infinito.

Con la descripción que Agustín ha hecho en *Confesiones* XI, ahora tenemos una clara idea de en qué sentido se dice que el *cogito* es la unidad de las tres partes del alma: *intellectus* (*visio*), *memoria* y *voluntas*; y, junto con esta explicación, apareció nuestro *narrador invisible*: la visión interior que *discurre* dentro de la *memoria* cogiendo uno a uno los recuerdos para después narrárnoslos.

Sin embargo, como el *intellectus* sólo puede fijar su mirada en una cosa a la vez, ¿a qué potencia del alma pertenece la capacidad de dar cuenta de la unidad de una multitud de recuerdos? Volvamos al ejemplo del filme: si fijáramos la visión en cada cuadro, reproduciendo para cada uno la actividad trinitaria, ¿qué nos permitiría unir bajo dicha visión varios para comprender así *el movimiento de la película*? Este problema es doble, por un lado es el de cómo *temporalizamos* los recuerdos, es decir, cómo generamos el movimiento. Ese lo tratará de responder en *Confesiones XI*. Pero hay aún otro: ¿quién encuentra la unidad de sus memorias? Porque ésta se encuentra de manera *pasiva* en el texto que ellas conforman. Pero ¿quién lo actualiza? ¿No es acaso este ojo que discute dentro de ella el que *activa* la unidad total de las *Confesiones*? ¿Quién *sintetiza* la multiplicidad de acontecimientos para encontrar la unidad de sentido? El narrador de *Confesiones* tiene ese poder, pero en *De Trinitate* el *cogitare* sólo tiene el poder de experimentar fragmentos aislados.

Si persiste el problema de cómo el narrador activa la unidad de sentido, también queda el problema de cómo se ve, en su ver, el narrador. Dado que Agustín tiene que abandonar cualquier explicación que prescinda de la discursividad, renuncia a dar una teoría del auto-pensarse, pues cabría preguntarse si alma está presente, toda ella, en algún aula de la *memoria* del mismo modo que todos los objetos ¿Hay un aula para la voluntad y otra donde la memoria se contenga toda entera? ¿Puede auto-pensarse sin renunciar a su estructura discursiva? A cambio de no contestar esto, Agustín sí es capaz de darle al alma la certeza de que, efectivamente ella es unitrina: si no es pensándose, puede saberlo merced a un argumento de orden dialéctico:

Cuando oye el "conócete a tí misma", ¿cómo poner en ello diligencia, si ignora qué es "conócete" y qué es "a tí misma"? Si conoce ambas cosas, se conoce a sí misma; porque no se le dice al alma que se conozca como se le dice que conozca a un querubín o a un serafín. Creemos que estos espíritus para nosotros ausentes son potestades celestes. (...) Pero cuando se le dice al alma: "conócete a tí misma", al momento de oír "a tí misma", si la entiende, ya se conoce, no por otra razón, sino porque está presente a sí misma. Y si no entiende lo que se le dice, no lo hace. Se le manda que haga esto, y, al comprender el precepto, lo cumple (De Trin. X, 9, 12).

La prueba es sencilla. Comprender un significado quiere decir conocer el *referente* del término comprendido. Si el alma comprende el significado de *te ipsum* es porque *conoce* al *referente*, que es ella misma; y puesto que es capaz de entender el sentido de la frase, tiene necesariamente que conocerse *ya a sí misma*.

Si Agustín dice que el alma (*mens*) se conoce de *distinta manera* a como cree en el *querubín* y el *serafín*, es porque hay una diferencia cualitativa entre uno y otro tipo de conocer: entre *creer* y *saber de cierto*. Uno es saber *mediato* mientras que el otro ocurre *sin intermedio de ninguna otra instancia que no sea ella misma*; y ésta se le presenta al alma en la forma de la *certeza*. De este modo, diseña Agustín la famosa prueba sobre la cual está construida la Segunda Meditación cartesiana:

No añada nada el alma a lo que de sí misma conoce cuando se le ordena conocerse. Tiene certeza que es a ella a quien se le preceptúa, es decir, a ella que existe, vive y comprende. (...) pero todas [las mentes] conocieron que existían, vivían y entendían; mas el entender lo referían al objeto de su conocimiento; el existir y el vivir, a sí mismas. Comprender sin vivir y vivir sin existir no es posible. (...) Además saben que quieren, y conocen igualmente que nadie puede querer si no existe y vive; así mismo refieren su querer a algo que quieren mediante la facultad volitiva (De Trin. X, 10,15).

A cambio perder la simplicidad como prueba de su unidad, Agustín le da al alma un argumento que prueba que, en efecto, se conoce toda ella: lo único que sabe es que *quiere* y *comprende*, de donde deduce que *vive* y que *existe*. Si el comprender y el querer son actividades que el alma refiere a lo externo, al volver su atención sobre éstas, sabe que vive y existe. Puesto que no existe otra actividad del alma que le dé pruebas tan fehacientes de su vida y existencia, el comprender y el querer son los *modos de ser* básicos del alma: ahora tiene *certeza de algo*, de que conocer y querer son sinónimos de vivir y existir. El comprender se da en la memoria y en la inteligencia, y el querer en el alma:

Das de estas tres potencias, la memoria y la inteligencia, contienen en sí la noticia y el conocimiento de multitud de cosas; la voluntad, por la cual disfrutamos y usamos de ellas, está presente (De Trin. X, 10, 13).

La mente, a pesar de ser un *heteropentante*, –pues su forma trina distingue entre la *memoria* que es *vista* y la *inteligencia* que *ve*–, posee un elemento que prueba su indisoluble unidad, a saber, la *certeza* que tiene de sí:

Mas como de la naturaleza del alma se trata, apartemos de nuestra consideración todos aquellos conocimientos que nos vienen del exterior por el conducto de los sentidos del cuerpo, y estudiemos con mayor diligencia el problema planteado, a saber: que todas las almas se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta (...). Sin embargo, ¿Quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, comete y juega? (...) Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda (...). Sólo debe tener certeza de su existencia, pues es lo único que sabe con certeza (De Trin., X, 10, 16).

Sin embargo, a pesar del éxito obtenido, Agustín no puede liberarse del problema de cómo el *narrador invisible* se piensa a sí mismo. Y peor aún, no ha planteado siquiera cómo es que el narrador de *Confesiones* es la unidad que rige la multitud de eventos narrados ahí. Es decir, Agustín no se ha percatado aún de que la unidad de *Confesiones* no sólo reposa en el

sentido que une todos los eventos de su vida, sino en que él, como unidad de éstos, es la *actualización* de ésta: es por gracia de su conciencia que todos sus recuerdos son uno. Aquí, pues, tenemos el otro elemento que configurará lo *sui generis* de *Confesiones* XI, 14-28: la carencia, en la epistemología agustiniana, de una teoría de la autoconciencia.

C.3. El anonimato del narrador

A pesar de haber dotado al alma de una prueba dialéctica de que se conoce, no abandona del todo el problema de la auto-experiencia. En el libro XIV, inicia la investigación acerca del auto-pensamiento:

Tal es, sin embargo, la fuerza del pensamiento, que ni la mente está en cierto modo en presencia de sí misma sino cuando se piensa; y, en consecuencia, nada hay presente en la mente sino cuando en ello se piensa, de suerte que ni la mente puede estar en su misma presencia si no es pensándose (De Trin. XIV, 6, 8).

Y línea seguida, Agustín plantea el problema del espejo, al cual hemos referido en repetidas ocasiones:

No puedo comprender cómo el alma, cuando no se piensa, no está en su presencia, siendo así que nunca puede estar sin ella, como si ella fuera una cosa y otra la mirada que ella tiene de sí misma. Esto se podría decir sin incurrir en absurdo, del órgano de la vista: el ojo ocupa un lugar determinado en el cuerpo, pero su mirada abarca todos los objetos externos y se extiende hasta los astras; pero el ojo no está en su presencia, pues no puede verse sin un espejo, según ya dijimos: modo que no ha lugar cuando el alma, pensándose, se pone en presencia de sí misma (De Trin. XIV, 6,8).

Cuando *no pensamos* un objeto determinado es porque hemos apartado la vista de él, pero ¿cómo podemos *apartar* la vista del alma, si es lo único que vemos? Recordemos lo dicho en las secciones precedentes: el mandato delfico tiene sentido porque el alma debe hacer el esfuerzo de distinguirse de las imágenes que la llenan. Sin embargo, esta distinción no significa poder *pensar* la estructura del alma.

Puesto que nuestro *verbo* es sólo tenue semejanza del *Verbum Dei*, es comprensible que nuestra *visión* sea distinta en cuanto a que es temporal, *i.e.*, discursiva. Su temporalidad implica no poder ver *a una juntamente* todo (intuitivamente), sino que ve en *sucesión* (discursivamente); es decir, ve las cosas que ve *una por una*⁴¹. La visión temporal es,

⁴¹ Sobre la imposibilidad para el entendimiento humano de poseer un pensamiento puramente intuitivo —que Agustín diagnostica—, como lo sería el del *voûc* plotiniano, son interesantes las palabras de Kant en la *Crítica de la Razón pura*: "Un entendimiento cuya autoconciencia suministrara, a la vez, la variedad de la intuición, un entendimiento gracias a cuya representación existieran ya los objetos de ésta, no necesitaría un especial acto de síntesis de lo diverso para alcanzar la unidad de conciencia. Pero si lo necesita el entendimiento humano, que no intuye, sino que simplemente piensa. El mencionado principio es inevitablemente el primero por el entendimiento humano, hasta el punto de que él mismo es incapaz de hacerse la menor idea de otro

digamos, un punto *inextenso*. No en balde Agustín utiliza indistintamente los términos *visio* y *acies*⁴² para hablar de la *visión interior*: el segundo término significa no sólo visión sino también *punta*. Así pues, la visión humana, sea cual sea su objeto, no puede verlo sino *punto por punto*.

Una vez que relacionó la *Memoria* con Dios Padre, y, con algunas restricciones, a la *Voluntad* con el Espíritu Santo en el libro XV, Agustín se pregunta si del mismo modo puede relacionarse a la *Inteligencia* con el Hijo, es decir, con el *Verbo de Dios*. Y menciona las palabras que citamos en la Introducción:

Max, ¿qué es lo que puede ser verbo, y por eso es ya digno del nombre de verbo? ¿Qué es, repito, esto formable, aún no formado, sino un algo de nuestra mente que nosotros con antojo voluble lanzamos de aquí para allá cuando pensamos ahora en una cosa y después en otra, según la descubrimos o nos sale al encuentro? (De Trin. XV, 15, 25).

¡Después de todo el periplo de *De Trinitate* ha vuelto al modelo arquitectónico de *Confesiones* X! Esa cosa a la que el Águila se niega a darle nombre es el mismo transeúnte que transita *con antojo voluble* a través de los dilatados palacios de la *Memoria*. Es el narrador de *Confesiones*. Dijo Agustín: *algo de nuestra mente que nosotros lanzamos con antojo voluble*: es decir, si “yo” soy *mi mens*, obviamente “yo” no soy a la vez “la parte esa” porque “yo” la estoy lanzando. En *De Trinitate* XV “yo” es todo el *animus*, pues la experiencia sólo es posible en el acto de *cogitare*, es decir, una especie de *propiedad emergente de la trinidad interior*. “Yo” es lo que *vive y existe* y que en potencia se conoce, mientras que en acto se piensa. El acto que conforma al “yo”, es el verdadero verbo *informado*. Así continúa Agustín el pasaje anterior:

Y se hace verbo verdadero cuando aquello que dije nos lanzaba con movimiento incesante toma contacto con lo que nosotros conocemos y al tomar una semejanza perfecta se forma, de suerte que así como se conoce una cosa, así se piensa en ella y se pronuncia en el corazón, es decir, sin palabra ni pensamiento de palabra, pues sin duda éste pertenece a algún idioma. Por consiguiente, aun concediendo –para no dar sensación de que disputamos sobre palabras– que se puede llamar verbo a aquel algo de nuestra mente que puede formarse de nuestra ciencia antes de su formación, porque es ya, por decirlo así, formable, ¿quién no ve cuán inmensa es la diferencia con el Verbo de Dios, que es forma de Dios y antes de su formación no es formable, pues no puede existir informe siendo forma simple y en todo igual a aquel de quien procede y maravillosamente coeterna a Él? (De Trin. XV, 15 25).

entendimiento posible, ya se trate de uno que intuyera de otro entendimiento posible, ya se trate de un que intuyera *directamente*, ya de uno que, aun poseyendo intuición sensible, la poseyera diferente de la que se basa en espacio y tiempo. (*Crítica de la Razón Pura*, B139)

⁴² Cf. *De Trin.* XI, 8.

Empero ¿quién nos narró las *Confesiones*?, ¿caso fue todo el *cogito* y no “la parte esa” que se paseaba por la *memoria*? Porque, aunque la “visión” tuviera que ejercitar la cogitación y actualizar lo visto por medio de la voluntad, *lo único que permanecía inalterado era la visión que nos narraba los recuerdos de Agustín.*

Como ya dijimos, la *memoria* contiene en sí la unidad de los recuerdos de Agustín, no sólo porque ahí están todos, sino también porque su verdadero sentido los acompaña en ella. Pero tal unidad permanece siempre en *potencia*, pasiva. Mejor dicho: lo que permanece pasivo es el sentido. Si por su propia virtud fuera activo, no habría necesidad de buscar su verdadero sentido una vez que adquirimos una nueva clave exegética. Sin embargo, quien activa la unidad de sentido sólo puede ser “la parte esa”, es decir, el *intellectus*, que con ello forma el verdadero *verbo interior*. Pero al formarlo ¿dónde permanece éste? ¿vuelve a la *memoria* y formado? ¿El *verbo formado* no es una unidad que trasciende la trinidad del alma? Agustín no la llama unidad en *De Trinitate*, justo porque quiere escapar de la *unidad simple* de Aristóteles y Plotino, y tal actividad sintética implica la *simplicidad* que se impone a la multiplicidad. Pero, así como en *Confesiones X* se encuentra implícita en la forma del narrador, en *Confesiones XI* querrá aparecer de nuevo: en la trinidad *memoria, contuitus, expectatio*, que no es sino la síntesis que hace la conciencia de la multiplicidad de sucesos, y que les otorga movimiento.

D. Recapitulación: materiales para una aporía futura

Agustín explicó que el “yo” es aquello que se opone al mundo. Después definió “mundo” de dos maneras distintas: primero como una realidad *exterior* que tiene sus límites en los órganos de la percepción; y luego como la manera en que la realidad exterior se presenta al “yo”: en la forma de una multiplicidad de impresiones internas sobre las cuales el *animus* se alza como su juez. Se deshizo del *anima mundi* de Plotino a causa de los problemas inherentes a ésta, y porque no tuvo que afrontar el problema de la impenetrabilidad de las almas, gracias a la certeza de que la voluntad ajena es desconocida para los hombres. Con estos tres elementos, con la definición del *homo interior* como la unidad que se sobrepone a la multiplicidad de las imágenes de la *memoria*, con la exclusión de la voluntad ajena como imagen de la *memoria*, y con la distinción *adentro-afuera* Agustín construyó su concepto de interioridad. Sin embargo, al rechazar el *anima mundi* y declarar en *Confesiones X* que la puerta por donde entran las formas son los ojos, obvió justamente el problema que

Plotino pretendió resolver con la estructura "Alma"-alma-humana"-*"anima mundi"*. Este último detalle no lo debemos perder de vista: el centro de la imposibilidad de Agustín para llevar a feliz término *Confesiones* XI, 14-28 estriba en no tener una verdadera teoría de las formas corpóreas⁴³, pues las confunde con la imagen sensible del objeto, y por ello no será capaz de distinguir entre una *forma sonora* y un *contenido sensible sonoro*.

En segundo lugar explicó como el "yo" se relaciona consigo mismo. Cuando tuvo que enfrentarse al problema que planteara Aristóteles sobre la posibilidad de que *el pensamiento se piense a sí mismo*, no pudo seguir la solución de Plotino, pues ésta implicaba la necesidad de un *antopensante* simple que debe distinguirse de un *heteropensante* discursivo. Al ser ésta justamente la solución de los arrianos para explicar la trinidad, Agustín prescindió de la unidad simple a favor de una *unidad discursiva*. Ello le impidió dar una solución cabal al problema de cómo el alma se experimenta a sí misma; en cambio, le dio una prueba dialéctica de que efectivamente se conoce. Sin embargo, al carecer de una teoría de la *experiencia* del que *experimenta*, no reparó en que el narrador de *Confesiones*, es decir, la mirada que unifica los contenidos múltiples de la *memoria*, es una unidad que, por su capacidad de síntesis, es *una y simple*. Este segundo detalle también será impedimento para resolver *Confesiones* XI, 14, 28, pues la trinidad *memoria, contuitus, expectatio*, es la capacidad de síntesis del alma. Ésta es, a su vez, la estructura del *intellectus*, y no como parece en el libro XI, una analogía de la trinidad cogitativa *memoria, intellectus, voluntas*. De nuevo, parece que, a pesar la intención de Agustín, el narrador de *Confesiones* sigue estando por encima de la *memoria*, que es la actividad sintetizadora que ocurre sobre ella, y que, por todo lo dicho, es el verdadero "yo".

Todo esto, sin embargo, se demostrará de manera cabal hasta que cuando que veamos como los problemas que hemos *recogido* a través de nuestro viaje, se hacen presentes en *Confesiones* XI, 14, 28.

⁴³ Cf. Agustín. *De div. quest.* 83, *quest.* 46

Capítulo II: Análisis y exégesis de Confesiones XI 14-28

Arriba, ahora, al inflexible centro de mi relato; empieza aquí, mi desesperación como escritor. Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten.

Jorge Luis Borges, *El Aleph*

A. Planteamiento

A.1. El tiempo en *Confesiones*

En *Confesiones* hay una síntesis entre el concepto neoplatónico de tiempo como vida del alma y el programa estoico de división de la filosofía en Lógica, Física y Ética. Lógica incluye, además del estudio de la forma de los juicios y las proposiciones, lo que hoy denominamos epistemología. Las *Confesiones* son un gran tratado sobre el tiempo, y su parte central se encuentra en los últimos tres libros: Lógica XI, Física XII, y Ética XIII.

Confesiones es una obra neoplatónica y ésta es una filosofía del *alma*. El Alma, para ellos, es tiempo. Tiempo es la manifestación *múltiple* de la *vida*: el Alma que contempla eternamente la imagen perfecta del ser se llena de su vida y la pone en movimiento. Cuando el filósofo comprende que la multiplicidad del mundo se sustenta en la vida y el orden de la solidez eterna del Uno, ha contemplado por fin La Verdad. Dice Agustín al final del libro XI (notar el juego etimológico):

Peru como tu misericordia es mejor que las vidas [de los hombres], he aquí que mi vida es una distensión. Y me recibí tu diestra en mi Señor, en el Hijo del hombre, mediador entre ti -uno- y nosotros -muchos-, divididos en muchas partes por la multitud de cosas, a fin de que cosa [apprehendam] por el aquello en lo que yo de sído cogido [apprehensus sum] y siguiendo al Uno sea recogido [colligat] de mis días viejos, olvidado de las cosas pasadas, y no distraído [distentus] en las cosas fineras y transitorias, sino extendido [extentus] en las que están delante de nosotros, porque no es por la distracción [distentionem], sino por la atención [intentionem], como yo camino hacia la patria de la vocación de lo alto, donde oír la voz de la alabanza y contemplaré tu defectación, que no viene ni pasa. Mas ahora mis años se pasan en gemidos. Y tú, consuelo mío, Señor y Padre mío, eres eterno: en tanto que yo me he dissipado en los tiempos, cuya orden ignoro, y mis pensamientos - las entrañas íntimas de mi alma- son despedazados por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti. (Conf. XI, 30, 40)

He aquí donde se manifiesta totalmente el profundo carácter neoplatónico de las *Confesiones*. Cuando un neoplatónico habla de *vida*, no habla de βίος, la fuerza propia del

anima, nutricia y sensible, sino de ζωή⁴⁴: la vida propia del alma racional. Por ello, cuando Plotino dice que el tiempo es *vida del alma*, se refiere a esta ζωή que infunde inteligencia y que es de origen divino, pues es imagen de la vida del Uno y de la Inteligencia.

Agustín, al buscar la *vida* del alma humana, busca también la vida de la *persona*. Como cristiano, tiene la certeza de que la creación es un gran libro del que la Revelación es significado. El orden de la naturaleza, que es evidente para el físico, tiene su contraparte en el orden de los acontecimientos históricos. En la Escritura podemos releer la Historia de Universal con de una nueva clave: a partir del nacimiento de Cristo. Los primeros doce libros de *De civitate Dei* están consagrados a reinterpretar la Historia de Roma, ya no desde la perspectiva de un Imperio destinado a reinar sobre la faz de la tierra, sino desde la Ciudad de Dios: la Ciudad terrena es el *camino* que nos lleva, peregrinos, a la Ciudad fuera del tiempo. De este modo, si Roma es su historia, cada *persona* –con su semántica romana– es su historia particular. Por eso no es casualidad que las *Confesiones* sea una biografía: si el alma es para los filósofos neoplatónicos sinónimo del tiempo, y para Agustín la sustancia del tiempo es la *historia* y entonces la vida de la *persona* es su historia.

Agustín dedica los primeros nueve libros de *Confesiones* a demostrar cómo el significado ulterior de su vida, que le fue revelado hasta el momento de su conversión, está cifrado en ser una criatura en busca de Dios:

Con todo quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque tú nos has hecho para tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en tí (Conf. I,1,1).

Hecho esto, en el libro X revisa el estado actual de su alma, entendido esto como “el estado de su alma en este momento” y como su verdadera naturaleza. Así como de la Ciudad terrena, peregrina en el tiempo, busca su orden en la Ciudad de Dios, en *Confesiones* X busca la unidad de sí que se sobrepone a la multiplicidad de acontecimientos que narra. Si

⁴⁴ El término ζωή es de raíz gnóstica. Pero no debemos entender *gnóstico* como alguna secta, sino como el espíritu general de la antigüedad tardía. Hans Jonas, en su obra *La religión gnóstica, el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, sostiene la tesis de que la *gnósis* es un movimiento espiritual que se sirvió de los términos de la filosofía griega para introducir toda la compleja mitología oriental. En su introducción, sostiene que, a partir del siglo I d.C., el movimiento *gnóstico* oriental, tenía un tenor carácter ecuménico y englobaba una miríada de movimientos con características particulares. Éste invadió espiritualmente a Occidente. Al haber caído en desgracia *institucional* como movimiento religioso, se volvió fecundo en reflexión y pensamiento teológico. Por ello, el neoplatonismo rechazó algunas de sus posturas teóricas, utilizó en gran medida sus contenidos míticos para desarrollar su reflexión filosófica. Uno de los términos básicos de la filosofía neoplatónica fue esta ζωή para referirse a Dios, extraño a este mundo.

de mis recuerdos puedo decir que *son míos*, es porque existe una unidad a la que todos ellos, en su diversidad, pertenecen. Para ello en el libro X investiga el alma como unidad de la aparente diversidad de su historia. El libro X le permite pasar del estudio de su alma particular al estudio del alma en general: ha encontrado. A partir de aquí, lo que resta de *Confesiones* es el estudio de la ciencia del mundo y de la sabiduría de Dios.

A partir de aquí Agustín estructura lo que resta de *Confesiones* según el programa estoico. Para ello debe primero establecer un puente entre el estado interno del alma y el cosmos: éste se realiza en los libros X y XI donde la explicación pasa del alma particular a un estudio universal. Amos conforman el nivel lógico. Los libros XII y XIII tratarán del tiempo en los dos restantes: físico (o cósmico) y ético (o histórico): el tiempo para el cosmos y finalmente el tiempo como el verdadero sentido de la historia. XI y XII son exégesis de *Génesis* 1:1, mientras que el tercero lo es de todo el primer capítulo del *Génesis*, como la historia del cristianismo en general. El estudio general sobre el tiempo inicia así:

Te confesaré cuanto descubriere en tus libros, y oíré la voz de la alabanza, y beberé de ti, y consideraré las maravillas de tu ley desde el principio, en el que hiciste el cielo y la tierra, hasta el reino de tu santa ciudad, contigo perdurable (Conf. XI, 2, 3).

Como hemos visto en el capítulo anterior, toma íntegra la teoría del tiempo de Plotino. Sin embargo, plotiniana sólo es la dimensión cosmológica. Agustín, con habilidad admirable, hace de la parte Ética (XIII) una analogía de la cosmología del licopolita (XII): si el cosmos es la diversidad ordenada, y este orden es imagen del Uno-Dios, la diversidad de los hechos históricos se encuentra sujeta a un solo significado, *i.e.* sentido, el cual también es Dios.

Para que cualquier texto tenga significado sus elementos debe ser finitos, y puesto que los elementos de la historia ocurren en el tiempo, éste debe ser finito también. Si es finito, ello quiere decir que *antes del primer día* y después del último, no debe haber *nada*. Ello lo interpreta Agustín diciendo que *el tiempo mismo es creatura*, y como tal, ha sido *creata ex nihilo*. Por ello, antes de extenderse en su filosofía de la historia en *Confesiones* XIII, en XI resuelve este problema antes de plantear cualquier otro:

¿No es verdad que están llenos de tu vetustez quienes nos dicen: ¿Qué hacía Dios antes que hiciera el cielo y la tierra? Porque si estaba ocioso, dicen, y no obraba nada, ¿por qué no permaneció así siempre y en adelante como hasta entonces había estado, sino obrar? (Conf. XI, 10, 12).

En pocos capítulos, Agustín responde satisfactoriamente: si Dios es creador incluso del tiempo mismo, puesto que nada (*nihil*) pudo *ser* antes de la creación, entonces la creación es en sí misma atemporal. Pongamos un ejemplo: imaginemos a Dios extraído del continuo

espacio-temporal, que es el cosmos, y supongamos que éste es *emanación* Suya. Tiempo y espacio se encuentran *contenidos* en Dios, y no Él en ellos. De esta forma, el cosmos *pendería* de Dios eternamente, sin movimiento pues la idea misma de espacio externo carece de sentido, y por ello ¿A dónde se movería?. El cosmo es un todo que se cuenta desde el primer día de la creación hasta el último; por ello es un todo inmóvil y, en este, sentido eterno. El tiempo sería entonces un elemento *interno* del universo, *i.e.*, la sucesión de lo temporal sólo sería una apariencia para quién habita *dentro* de él.

Digamos que visto desde *afuera* el universo es inmutable, pues él mismo no se mueve hacia ningún lado, pues *si él* es el espacio, no hay un espacio en donde pueda moverse, y si el movimiento necesita del tiempo, en ese sentido es *eterno*. Mas visto desde adentro, sus contenidos se ven entre sí como transcurriendo, generándose y decayendo. Como los hombres, en cuanto creaturas, somos *parte* del universo, para nosotros *hay espacio y tiempo* respecto a las otras partes, respecto de las cuales nos movemos. Como no sólo ocupamos una parte del espacio, sino también una parte del tiempo, nos parece que *transcurrimos* a través del mundo. En realidad, nuestra vida e historia son vistas por el ojo de Dios como un todo: Sócrates es idéntico a sí mismo porque es, no sólo *soy ese que estuvo en la cárcel*, sino todo lo que concurrió en él desde el momento en que nació hasta el día de su muerte. Así no hay ninguna aporía al momento de preguntarse qué hacía Dios antes de la creación:

Porque ¿cómo habían de pasar innumerables siglos, cuando aún no los habías hecho tú, autor y creador de los siglos? ¿O qué tiempos podían existir que no fuesen creados por ti? Y cómo habían de pasar, si nunca habían sido? Luego, siendo tú el obrador de todos los tiempos, si existió algún tiempo antes de que hicieras el cielo y la tierra, ¿por qué se dice que cesabas "de obrar"? Porque tú habías hecho el tiempo mismo; ni pudieron pasar los tiempos antes de que hicieras los tiempos. Mas si antes del cielo y de la tierra no existía ningún tiempo ¿Por qué se pregunta qué era lo que entonces hacías? porque realmente no había donde no había entonces. Ni tú precedes temporalmente a los tiempos: de otro modo no precederías a todos los tiempos. Mas precedes a todos los pretéritos por la celsitud de tu eternidad, siempre presente; y superas todos los futuros, porque son futuros, y cuando vengan serán pretéritos (Conf. XI, 13, 15-16)⁴⁵.

Pero si Dios no es sino aquello que *rodea* al continuo espacio-tiempo (*i.e.*, cosmos) podría decirse que Dios y cosmos son lo mismo. El escrúpulo del lector pudo haberlo acosado en este instante: ¿acaso Agustín es un panteísta para quién la trascendencia de Dios no es más

⁴⁵ Cf. *De civitate Dei*, XI, 21: *Dios no ve de la misma manera que nosotros lo que ha de ser, lo que es y lo que ha sido, sino de otro modo muy distinto (...), totalmente inmutable, de forma que entre las cosas que se hacen temporalmente, las futuras aún no sean, las presentes sean ya y las pasadas ya no sean; sino que Dios todas las comprende con una estable y eterna presciencia, no de una manera con los ojos y de otra con la inteligencia, ni de un modo ahora y de otro después, pues su ciencia no se muda como la nuestra con la variedad de presente, pretérito y futuro.* La traducción es del P. Ángel Custodio Vega.

que la capacidad de ver *lo invisible de lo visible*? Ésta es la consecuencia obvia del la cosmología neoplatónica de la creación con la cual batallará la teología de los tres grandes monoteísmos toda su historia. Pero hay un problema todavía mayor. En el esquema que propusimos al lector parece fácil suponer que, así como Sócrates es la totalidad de su transcurrir, desde su inicio a su final (es decir, todo lo que es está constreñido en el lapso entre su surgimiento y su desaparición), así, el universo es desde el primer día de la Creación hasta el juicio final. Pero a diferencia de Sócrates, quién se encuentra limitado por *no-Sócrates* en su pasado, en su futuro y en las tres dimensiones espaciales que lo determinan), el Universo no tiene un *algo* que lo limite ni espacial ni temporalmente: si la idea de *espacio externo* carece de sentido es porque ¿qué limitaría al espacio *interno* sino el espacio mismo?; dicho en otras palabras: el espacio es infinito. Lo mismo ocurre con el tiempo: si no hay un tiempo anterior al primer día que lo limite ¿qué más podría limitarlo?; entonces también el tiempo es infinito. Si la ventaja que sacó Agustín de la cosmología neoplatónica fue demostrar que no es necesario pensar en *Dios haciendo algo antes de la creación*, la terrible aporía que surge es la imposibilidad de demostrar que el espacio y el tiempo son finitos. Sin embargo, pasarán muchos años antes de que Agustín se percate de que una cosa es decir que el mundo fue creado *ex nihilo* y otra muy diferente decir que tuvo un primer día y que tendrá uno último⁴⁶.

Sin embargo, una vez que el Águila salvó el primer escollo, emprende el planteamiento de la cuestión sobre la naturaleza de lo temporal. Es, pues, en *Confesiones* XI, 14, donde inicia propiamente su investigación con la pregunta *quid est, ergo, tempus?*

A.2. Un excursus dentro del tiempo neoplatónico

Si epistemología de Agustín carece de una teoría de la autoconciencia, la filosofía de Plotino carece de una epistemología del tiempo. Para el licopolita esta no es necesaria, pues la teoría de la simpatía entre las almas fue suficiente para explicar cómo tenemos intuición

⁴⁶ Agustín tomó conciencia de este problema demasiado tarde. En *De civitate Dei* XII se dedica a "clarificar y disolver" la aporía a la que él mismo se arrojó. Con citas sagazmente elegidas de *De civitate Dei* XII, setecientos años después santo Tomás inicia su famoso opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*; el fracaso del de Hipona es de tal magnitud, que siete siglos después el Doctor Angélico se sirve de ese mismo texto para demostrar que la *infinitud* del tiempo no repugna de ninguna manera a la razón. Sin embargo, a lo largo de las *Confesiones* XI Agustín siente que el punto de cómo ha de entenderse la eternidad de Dios ha sido demostrado con éxito y suficiencia, y prosigue su investigación. Trata el mismo problema en otras obras. Véanse, por ejemplo, estas palabras en *De Genesi ad litteram* 13, 38: *Es necesario creer que toda creatura tiene principio, y que el tiempo es creatura, y que, por tanto, tiene principio y no puede ser coeterno a Dios.*

del tiempo. Pero el Obispo debe explicar el tiempo como *categoría* de acercamiento a la realidad. Para ello replantea la pregunta sobre qué es el tiempo, crea un método que le permita responderla, y busca los *objetos* pertinentes. La replantea así: ¿cómo medimos el tiempo? El método consistirá en analizar solamente la experiencia que tenemos de lo temporal transformando la categoría de *movimiento* de haciéndola pasar de accidente a sustancia, y volviendo al sonido, específicamente al de la melodía, el objeto que deberá analizar. En este sentido, *Confesiones* XI, 14-28 es un *excursus* dentro de la teoría neoplatónica del tiempo. Agustín lo único que quiere hacer es demostrar que el nivel lógico-epistemológico de la temporalidad es compatible con el pensamiento neoplatónico en general.

Al replantear la pregunta sobre el tiempo, el Águila descubrirá que el tiempo –condición immanente de toda posible experiencia–, es la transformación del “yo-cogito” en “yo-intelecto”, lo que, según tratamos de probar en nuestra investigación, es el establecimiento de un “yo” que entra en contradicción con el resultado de *De Trinitate*.

Confesiones XI, 14-28, se presenta al lector como el acalorado debate que Agustín sostiene consigo mismo para contestar, no la pregunta *quid est tempus?*, sino la pregunta ¿cómo medimos los tiempos? Agustín plantea el problema tres veces y tres veces responde. La primera respuesta que se encuentra en el capítulo 20 donde Agustín sentencia que el tiempo es *eterno presente*. Esta respuesta es inmediatamente dejada de lado al demostrarse en el 21 que no resolvió cómo medimos los tiempos. La segunda respuesta consiste en plantear que la medición del tiempo ocurre en *algún tipo de espacio*, y para ello refuta a los antiguos filósofos –quienes consideraron que ese espacio es físico– para demostrar así que el tiempo no es el movimiento del cosmos (esta sección, extracto de *Ene.* III, 7). Pero en el capítulo 25 vuelve a mostrarse que no se ha resuelto la cuestión, y entonces reformula la pregunta como: *¿en qué espacios medimos al tiempo?*. La tercera respuesta se encuentra en el capítulo 28: *en el alma*. Pero como veremos, esta respuesta es el último intento de Agustín, primero, para dar una respuesta cabal a la cuestión, y segundo, para unir su Lógica con la Física y la Ética de los libros XII y XIII. Cada vez que ensaya una respuesta, abona nuevos elementos que amplían el planteamiento de la cuestión. El más importante de todos radica en su propia reinterpretación de la sentencia plotiniana de que el tiempo es *cierta distensión* (distentio) *del presente*. Esta *distensión*, no es el alma-cogito sino el *intellectus*.

B. Desarrollo

B.1. Una teoría *express* de la experiencia

La pregunta por el tiempo inicia al plantear la paradoja de su inexistencia, pues, para ser tiempo, éste debe pasar del pasado al futuro a través del presente:

Pero lo que digo sin vacilación es que si se que si nada pasare [praeteriret] no habría tiempo pasado [praeteritum tempus]; y si nada adviniere [adveniret], no habría tiempo futuro [futurum tempus]; y si nada fuese [esset], no habría tiempo presente (Conf. XI, 14, 17).

Pero puesto que lo susceptible de duración *ya no es ni es todavía*, y como resulta que el presente carece de duración, mientras que lo pasado *duró* y lo futuro *durará*, y sólo mientras algo dura, *es*; de entonces se seguiría que el tiempo no existe:

Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente (...) ¿cómo decimos que existe [esse] éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser? (Conf. XI, 14, 17).

Pero el tiempo existe de hecho, por ello es menester investigar cómo lo hace. La columna vertebral de su teoría del tiempo están en el modo en que plantea la existencia del tiempo, pues no sólo la afirma, sino que ostenta una prueba:

Y, sin embargo, decimos "tiempo largo" y "tiempo breve"; lo cual no podemos decirlo más que del tiempo pasado y futuro (Conf. XI, 15, 18).

El narrador invisible de *Confesiones* vuelca sobre sí la prueba de la existencia del tiempo, pues él, que todo lo experimenta, *mide* el tiempo. Al hacerlo, tiempo es definido implícitamente como *experiencia*, pues la única virtud del narrador es ser lugar de la experiencia: si él *mide* el tiempo, deben explicarse las condiciones de posibilidad de la *experiencia* de este narrador. Pero como Agustín evadió este problema en *Confesiones X* y en *De Trinitate*, se ve obligado a construir en el libro XI, junto con la teoría sobre el tiempo, una teoría *express* sobre la posibilidad de la experiencia.

En *Confesiones X* y en *De Trinitate X-XV*, Agustín desarrolló una *teoría del conocimiento* que explica la experiencia que nos permite pensar los objetos sensibles, pero dio por sentada la función de sus elementos. Al explicar el *cogito* como concurrencia de *intelecto*, *memoria* y *voluntad*, no necesitó explicar *qué es cada una de ellas*, sino que supuso sus propiedades y funciones, y las definió como "lo que ve", "lo visto" y la fuerza que los une. Al desarrollar la teoría trinitaria del *cogito*, Agustín ya había explorado ampliamente la naturaleza de *voluntad* y de *memoria*. Sobre la segunda, trata en la primera parte del libro X

de *Confesiones* (Cf. Conf. X, 20-28), y todo tratado que aborde el problema del significado (Cf. *De Magistro*), mientras que *voluntad* es tratada en la segunda parte del libro X (Cf. Conf. X, 28-43), y es tema recurrente donde trate el problema del mal y del libre albedrío (*De libero arbitrio*, *De Genesi contra Manicheos*, *De beata vita*, *De gratia et de libero arbitrio*, etc.). Al estudiar *memoria* y *voluntad*, encontró sendas paradojas que le permitieron profundizar y problematizar ambos tópicos. De la *memoria* debió explicar cómo, por un lado, se piensa a sí misma, y por otro, como conoce el *olvido*. De la *voluntad* debió explicar por qué queremos el bien y a la vez deseamos el mal. Para dilucidarlo escribió la segunda parte del libro X de *Confesiones* donde analiza cómo el alma lidia con las pasiones⁴⁷. Pero ni en *Confesiones* X ni en otro texto problematiza el tema del *intelecto*. En *De Trinitate* X, 7, 9, investiga qué sea encontrar (*invenire*), es decir, la naturaleza de la *invención*, propiedad del *intellectus*. Pero ahí sólo aborda el significado de la *experiencia del encontrar* como una cuestión etimológica (que recuerda a Aulo Gelio) donde pretende aclarar su significado:

La palabra invención, si nos atenemos a su origen etimológico, ¿qué otra cosa significa, sino ir a lo que se busca? Las ideas que espontáneamente nos vienen a la mente en el lenguaje corriente no se dicen invenciones, aunque sí conocimientos, porque no tendíamos por la búsqueda [veniremus] hacia ellas con el fin de llegar a su conocimiento, es decir, de encontrarlas [inveniremus]. Por tanto, así como cuando el ojo a algún otro sentido corpóreo busca [requiritur] una cosa, es el alma la que busca [quaerit], pues ella es la que mueve y dirige el sentido carnal y la que halla [invenit] cuando este sentido choca [venit] con la cosa buscada, y lo mismo en las realidades que ella por sí misma, sin intervención de sentido alguno corpóreo, conoce, cuando llega [venit] a ellas las encuentra [invenit], ya sea en una naturaleza trascendente, es decir, en Dios, ya en las partes del alma, cual sucede al juzgar las imágenes de los cuerpos. Es dentro, en el alma, donde las descubre [invenit] impresas a través de los sentidos del cuerpo (De Trin. X, 7, 10)⁴⁸.

Agustín no problematiza la naturaleza del *intelecto* como lo hace con la *memoria* y la *voluntad*, quizás porque no encontró aporías evidentes como la naturaleza del *olvido*, o cómo deseamos lo que no queremos. Él no veía en el *intelecto* más que un *ojo* que se mueve dentro de la *memoria*, y no se le ocurrió, y no tenía por qué ocurrirle, que *ver*, en cuanto percepción, es *experiencia*. Por ello, trata a sí al *ojo* a quien niega nombre:

⁴⁷ Para una discusión más profunda sobre este tema se recomienda la biografía que escribe Peter Brown sobre el de Hipona, citada en la bibliografía. Ésta trata la vida intelectual de Agustín centrándose en las discusiones que sostuvo Agustín, tanto con los Maniqueos como con los Pelagianus. Brown sostiene que el pelagianismo no es otra cosa sino una consecuencia de la primera obra de Agustín.

⁴⁸ El pasaje, intraducible, descansa en un juego de palabras en latín: *invenire* que significa "encontrar" y "hallar", y *venire* que significa "ir", "venir" y "llegar". Es meritorio el intento que hace el P. Luis Arias, pues en las primeras líneas consigue mostrar el centro de la cuestión, aunque una comprensión cabal del fragmento requiere tener a la vista el texto latino, o poner los espantosos corchetes con que yo marqué el texto.

Más ¿qué es esto que puede ser verbo, y por eso es ya digno del nombre de verbo? ¿Qué es, repito, esta formable, aun no formada, sino un algo de nuestra mente que nosotros con antojo voluble lanzamos de aquí para allá cuando pensamos ahora una cosa y después en otra, según la descubrimos o nos sale al encuentro? Y se hace verbo verdadero cuando aquello que dijo nos lanzaba con movimiento incesante una contacto con lo que nosotros conocemos y al tomar una semejanza perfecta se forma, de suerte que así como se conoce una cosa, así se piensa en ella y se pronuncia en el corazón, es decir, sin palabra ni pensamiento de palabra, pues sin duda éste pertenece a algún idioma (De Trín, XV 15, 25).

En las dos citas precedentes, el acto de encontrar (*inventire*) es propiedad de un ojo donde confluyen el ver y la voluntad de ver, y en ese sentido la experiencia puede definirse como la conjunción de la visión y su voluntad:

Cuando estoy ahí [en la memoria] pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas presentanse al momento; pero otras hay que buscarlas con más tiempo y como sacarlas de unos receptáculos abstractos; otras, en cambio, irrumpen en tropel, y cuando uno desea y busca otra cosa se ponen en medio, como diciendo: "¿No seremos nosotros?" Más espántolas yo del haz de mi memoria con la mano del corazón, hasta que se esclarece lo que quiero y salta a mi vista de su escondrijo (Conf. X, 8, 13).

La "mano del corazón" que Agustín menciona aquí es el punto que posibilita la experiencia, pues la ha definido como *activar*: la experiencia es la atención (*intentio*) sobre algo (aunque a veces parezca gobernarse sola). Sin embargo, en *De Trinitate* sólo puede hablarse de experiencia hasta que actualizados los contenidos que *quieren verse*. Aunque la experiencia sea siempre de algo, ese *algo* es un contenido actualizable de la *memoria pasiva*.

Por esta razón, cuando define al tiempo como *una experiencia*, carece de una teoría previa que le permita explicar qué es *la experiencia de lo temporal*. Si supusimos que nunca hizo una investigación puntual sobre el *intelecto* porque no encontró una obvia paradoja como en los casos de *memoria* y *voluntad*, cuando plantea la paradoja del tiempo en función de la *experiencia* de lo que se mide, encuentra el primer y único problema con que se enfrentará al hablar de su naturaleza. En este sentido digo que *Confestiones XI* es una teoría *express* de la *experiencia*: tiene que formularla simultáneamente con una teoría que le permita comprender qué es el tiempo *como experiencia del cosmos*. La naturaleza del tiempo queda automáticamente planteada en función del *experimentador* de lo temporal. Además: éste es el único momento en que Agustín otorga a la *experiencia* y a la virtud que la posibilita, la capacidad de hacer *síntesis*.

B.2. Experiencia siempre presente

La paradoja sobre la imposibilidad de medir los tiempos es replanteada en estos términos: *lo medible* son el futuro y el pretérito, pues son los únicos que poseen extensión; pero la acción de medir es una *experiencia* del narrador sólo acontece “ahora”, el cual carece de medida, pues dice Agustín que “si se detuviese [el presente] podría dividirse en pretérito y futuro, y el presente no tiene espacio ninguno” (*Conf.* XI, 15, 20). Es decir: el presente (“ahora”) es uno solo, pero si ocurriera que éste tuviera espacio (extensión), entonces ya no sería *presente*, pues sería divisible a su vez en pasado y futuro: su *ser presente* radica en su indivisibilidad. Así, si el presente es la experiencia que tenemos “ahora”, resulta que esta experiencia es *inextensa*. Pero la única experiencia posible es la que tenemos *ahora*, pues lo pasado *ya lo experimentamos* y el futuro *aún no lo hemos experimentado*. El problema radica en que *medir* es una experiencia, se mide sólo en el presente, pero sólo se mide lo extenso, y el presente es *inextenso*. Pero, a pesar de ello, el tiempo existe porque lo *medimos*:

Pero veamos, ¡oh alma mía!, si el tiempo presente puede ser largo; porque se te ha dado poder sentir y medir las duraciones (Conf. XI, 15, 19).

La prueba de la existencia del tiempo se encuentra, *no en el movimiento del cosmos* y ni en *los movimientos del alma*, sino en la capacidad que ésta tiene de medirlo. Por ello, la naturaleza de lo temporal queda definida como la *experiencia* de la medición de la continuidad del tiempo. Esta experiencia de “medir” es definida como la comparación entre los intervalos de tiempo:

Y, sin embargo, Señor, sentimos los intervalos de los tiempos y los comparamos entre sí, y decimos que unas son más largas y otras más breves. (...) Ciertamente nosotros medimos los tiempos que pasan cuando sintiéndolos los medimos; mas los pasados, que ya no son, o los futuros, que todavía no son. ¿quién los podrá medir? A no ser que se atreva alguien a decir que se puede medir lo que no existe (Conf. XI, 16, 21).

El *quid* de la dificultad estriba en la capacidad de *comparar* lo medido con cierta unidad de medición. Sin la idea de *comparar* bastaría con decir que aquél que experimenta la duración posee una especie de reloj que numera la experiencia del transcurrir y luego sabe *cuánto mide* lo durado al hacer conciencia del número final (al computarlo). Ésta sería la definición del tiempo como una *pura duración* a la que se le sobrepone la medida. Empero, la dificultad adviene porque *comparar intervalos temporales* no equivale a comparar entre sí la tabla numérica que se nos ha arrojado, pues la comparación se hace mientras se mide y

no en un momento posterior: el alma *siente* (i.e. experimenta) el intervalo y *sabe* inmediatamente que es más largo o más breve que otro.

El problema consiste en *ubicar* los intervalos extensos que pueden ser seccionados y comparados entre sí. La *inteligencia* es quien tiene la capacidad de "racionalizar", es decir, de encontrar la razón entre intervalos diferentes. El problema de la capacidad racionante sobre estos intervalos radica en que *el intelecto* no puede acudir a una instancia distinta de sí para *contemplar y comparar* los intervalos temporales, pues éstos, como ha dicho el Obispo, sólo ella misma puede experimentarlos en el momento en que *pasan*.

Mas la *experiencia* de lo pasado y lo futuro es también la de sus contenidos: las impresiones de lo que ocurrió y las de lo que ocurrirá. Así pues, en la memoria *existe*, de algún modo, lo pasado y lo futuro:

¿Quién hay que me diga que no son tres los tiempos, como aprendimos de niños y enseñamos a los niños: pretérito, presente y futuro, sino solamente presente, por no existir aquellas dos? ¿Acaso también existen éstas, pero como procediendo de un sitio oculto cuando de futuro se hace presente o retráhdase a un lugar oculto cuando de presente se hace pretérito? Porque si aún no son, ¿cómo las vieron las que predijeron cosas futuras?: porque en modo alguno puede ser visto lo que no es. Y los que narran cosas pasadas no narrarían cosas verdaderas, ciertamente si no viesen aquellas con el alma, las cuales, si fuesen nada, no podrían ser vistas de ningún modo. Luego, existen las cosas futuras y las pretéritas (Conf. XI, 17, 22).

Evidentemente, ese lugar oculto de donde vienen y a donde van los recuerdos y la previsiones, en cuanto que son impresiones de una realidad pasada o futura, es la *memoria*. Pero la *experiencia temporal* que se tiene de tales contenidos no se encuentra en ella: al ser imposible la experiencia de lo pasado y lo futuro, lo único que posee la *memoria* son las huellas de aquello que fue o será, pero que sólo aparecen, para la conciencia, en el momento presente. Por ello, la investigación debe encontrar un *espacio* que no sea aquel donde moran los contenidos, sino donde mora su *duración*. Agustín lo dice claramente: lo que existe son las cosas futuras y pretéritas, no el futuro y el pretérito mismo, puesto que experimentamos *siempre en el presente* los contenidos futuros y pretéritos de la *memoria*:

Peru lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el ahora, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de las cosas pasadas (la memoria) [memoria], presente de cosas presentes (visión) [contuitus] y presente de cosas futuras (expectación) [expectatio] (Conf. XI, 20, 26).

Persiste el problema de cómo medir y comparar *experiencias* largas y breves, si se supone que experimentamos el *ahora* y siempre ahora que carece de extensión, i.e. de duración.

B.3. Memoria-atención-expectación: La memoria se disloca

Estamos aquí ante una nueva trinidad: *memoria*, *visión* (o *atención*) y *expectación*. Lo primero que haría un buen exegeta cristiano influido por el estilo del Águila, sería buscar, como en *De Trinitate*, alguna analogía con la trinidad del *cogito*. Empero, ante nosotros se presenta un problema de índole semántica. A pesar de que "memoria" significa en latín lo mismo que en castellano, es decir, el recuerdo de lo pasado, recordemos que tanto para Cicerón como para Agustín la memoria es más bien el espacio donde se encuentran todos los contenidos que son accesibles al conocimiento. Si Cicerón la llamó *memoria*, fue porque según Platón, en *Menón*, tenemos ahí los *recuerdos de las cosas que vimos en una vida anterior*, por lo cual, incluso el esclavo que en esta vida jamás ha visto las realidades inteligibles (i.e., los conceptos que le permiten deducir las propiedades geométricas que aparece en *Menon* 81 e), puede *recordar* dichos contenidos. Sin embargo, para Agustín *memoria* no es solamente el sistema de habitáculos en donde guardamos las impresiones sensibles que *recordamos haber sentido*, sino también donde hacemos la previsión de las acciones futuras, y los contenidos presentes, es decir, los inteligibles. Por ello, se pregunta, refiriéndose a los profetas:

Porque si aún no son [pasado y futuro] ¿de dónde vieron los que prodijeron cosas futuras?: porque en modo alguno puede ser visto lo que no es? (Conf. XI, 17,22).

Sin embargo, si la *previsión* de los profetas no ocurre como la contemplación de una especie de "memoria del futuro", la *previsión* de nuestras acciones si está en la *memoria*:

Ahora, si es semejante la causa de predecir los futuros, de modo que se presientan las imágenes ya existentes de las cosas que aún no son, confieso Dios mío, que no lo sé. Lo que sí se ciertamente es que nosotros premeditamos muchas veces nuestras futuras acciones, y que esta premeditación es presente, no obstante que la acción que premeditamos aún no exista, porque es futura; la cual cuando acometamos y comencemos a poner por obra nuestra premeditación, comenzará entonces a existir, porque entonces no será futura, sino presente (Conf. XI, 18, 24).

La memoria no contiene solamente *recuerdos pasados* sino las huellas del futuro. Sin embargo, Agustín dice que no sabe si la *previsión* que tienen los profetas es de la misma índole según la cual nosotros tenemos las huellas de la *previsión* de nuestras acciones. Ello vuelve diferente a la "memoria futura" de los profetas, los cuales tendrían memoria de lo que en realidad ocurrirá, de la memoria de las acciones que nosotros hemos de realizar, pues estas son, en todo caso, un plan que confía solamente en que habrá un tiempo futuro. Si esto se puede decir de la memoria del futuro (*previsión*, *provisión*, *providentia*), ¿no aplicaría lo mismo respecto a la memoria del pasado? pues una cosa sería tener huellas de

sucesos que ya acontecieron, y otra diferente confiar en que hubo una extensión temporal que nos antecede. Esta diferencia entre los *sucesos* pasados (contenidos) y el tiempo pasado (donde éstos ocurrieron) es la que complicará el empalmar la trinidad del *cogito* con la trinidad de lo temporal. Sin embargo, veamos si puede establecerse una analogía entre la trinidad cogitativa y la temporal.

Primero preguntemos si la *expectación* puede ser correlato de la *voluntad*. Podríamos aventurar la siguiente hipótesis: la experiencia de lo presente siempre está yendo hacia delante, está *arrojada* hacia el porvenir, pues está siempre *esperando* lo que viene. Usemos en nuestro provecho un ejemplo que pone el Águila:

Contemplo la aurora, anuncio que ha de salir el sol. Lo que veo es presente; lo que predigo, futuro; no futuro el sol, que ya existe, sino su orto, que todavía no ha sido. Sin embargo, ante su mismo orto, si no lo imaginara en el alma como ahora cuando digo esto, no podría predecirle (Conf. XI, 18, 24).

Tenemos aquí la constante expectativa a la que se halla sometida la experiencia del ahora. Aun si no sé *qué* va a ocurrir, sé con seguridad que ocurrirá *algo*. Así, la *expectación* es el motor que impulsa el movimiento del tiempo. Más fácil es emparentar a la *inteligencia* con la *atención*: ella *fija* el punto que se halla constantemente impulsado hacia adelante en la experiencia de lo presente; pues, aunque se halle viendo constantemente hacia lo futuro, se halla viéndolo desde el presente acontecer. La previsión del orto solar tiene sentido sólo porque hay un presente en el cual se *fija* la expectativa, es decir: el suceso del orto que se presenta efectivamente al alma, es también anuncio de la aurora, pues en su ser presente está ya contenido el suceso futuro al cual está ligado. Del mismo modo en que la *inteligencia* fija los contenidos de la *memoria* cuando es impulsada por el mandato de la *voluntad*, la *atención* fija la tensión de lo temporal, que es impulsada por la constante *expectación* de lo que ha de venir. Siguiendo esta lógica, parecería mucho más fácil emparentar a este *presente de cosas pasadas* , i.e. la *memoria*, con la *memoria* del *cogito*. La *atención* que ha fijado la experiencia presente del porvenir deja una *cauda* de atención tras de sí constantemente; pues aunque no sepa yo qué acaba de pasar, sé que *algo* pasó tras de este presente. La *expectación* está siempre *barrida*, digamos, *corrida* hacia atrás, pues al igual que ocurre con la relación entre *atención* y *expectación*, el suceso en su ser presente contiene el ser efecto de *algo* que acaba de pasar. Así la *atención* fija la constante tensión de la experiencia de lo presente, del *futuro* hacia el *pasado*, pues el suceso presente está, simultáneamente, esperando *algo* y habiendo dejado *algo* atrás.

De esta manera, la superación de esta trinidad temporal sería la *tención* constante que engloba *pasado, presente y futuro* en una especie de *eterno presente* elongado que permite que experimentemos el transcurso del tiempo. Pero este eterno presente es *more humano* porque es *dis-tenzo* y no *in-tenzo* (de *intención*)⁴⁹ como sería el presente de Dios, para quién esta *elongación* de la experiencia quedaría contraída en un solo punto: el eterno presente que es para Dios un solo día. Hasta aquí la analogía suena convincente.

Pero ¡momento!: si hemos encontrado en la *expectación* un correlato de la *voluntad*, porque es motor del transcurrir de lo temporal, y en la *atención* un parangón de la *inteligencia*, porque fija el proceso que permite la "*distensión*", ¿qué pasó con la naturaleza de la *memoria* donde se supone que moran todos los contenidos, incluidos los que permiten tener las huellas del futuro que nos permiten *saber que el Sol va a salir*? Volvamos al ejemplo de Agustín, pero ahora para saber qué quiere decirnos con él:

Pero si aquella aurora, que veo en el cielo, es el orto del sol, aunque le preceda; ni tampoco aquella imaginación mía que retengo en el alma; las cuales dos cosas se ven presentes para que se pueda producir aquel futuro. Luego no existen aún como futuras; y si no existen aún, no existen realmente, no pueden ser vistas de ningún modo, sino solamente pueden ser predichas por medios de las presentes que existen ya y se ven (Conf. X, 18, 24).

Si somos capaces de saber que *ocurrirá* la salida del Sol, es porque poseemos, en calidad de contenidos en la *memoria*, varios elementos: tenemos la idea del Sol, la idea del transcurso del día, las imágenes de la aurora y del orto, y la relación entre ambos que somos capaces de unir gracias a la estructura causal que construye la *atención* al estar indisolublemente ligada a la idea de que *algo* pasó y de que *algo* pasará. Por ello, el futuro previsible se encuentra también en la *memoria* en calidad de contenido, pues basta representarnos un momento del día para tener inmediatamente las imágenes de lo que lo antecede y de lo que lo sucede.

Sin embargo, detengámonos para analizar los dos niveles en que esta unión acontece en la *memoria*. Un nivel es el de la *memoria* que guarda las imágenes de la aurora y del orto del Sol. Sin embargo, nada que pertenezca por sí solo al orto del Sol o a la aurora, lleva implícita su mutua relación causal⁵⁰. Pero ¿qué nos permite ponerlas en relación? Hume

⁴⁹ Como vimos en la cita de Conf. XI, 39, 40, Agustín se refiere a la *visio* como la *intentió*, y ese término es traducido por Ángel Custodio Vega como *atención*.

⁵⁰ Aquí debo agradecer infinitamente al Maestro José Molina el haberme señalado que la sucesión de eventos no implica por sí misma su relación causal. Sin su pertinente señal, habría yo pasado de largo justamente lo que Husserl nota de problemático en las *Confesiones*.

diría que es el hábito lo que nos ha enseñado que, después de la aurora adviene el orto solar. Sin embargo, a su vez Kant se preguntaría por la estructura que nos permite poner ambas imágenes en correlato, pues la causalidad no es algo que podamos inferir, ni de los conceptos de aurora y orto solar, ni de su habitual unión. Así pues, por un lado existe una estructura que permite la causalidad, que es innata y vacía, y por otro existen los contenidos con los cuales la llenamos merced de la experiencia.

Dijimos, pues, que hay un *pasado* contenido siempre en el *presente*, y que Agustín los ha llamado *memoria* y *atención*, y dijimos también que en la trinidad del *cogito* la *memoria* es donde se encuentran los contenidos aprehensibles, pero que éstos no están ligados *per se* unos con los otros en relación causal. Todo ello nos hace sospechar que la *memoria* de la trinidad temporal no es la misma que la *memoria* de la trinidad del *cogito*: una es parte de la estructura vacía que nos dota del concepto de causalidad, pues, junto con el *futuro*, preña al momento *presente*, y otra es una estructura llamada *memoria* en virtud de las huellas que contiene. En resumen, lo que hemos descubierto es que la *memoria* que pertenece al *cogito* no tiene ninguna relación con la *memoria* que pertenece a la conformación de la conciencia de lo temporal. Y aunque Agustín los trata como si fueran la misma, el término técnico *memoria* se ha dislocado.

B.4. Eterno presente: síntesis de la experiencia

He aquí otra prueba de que a la *memoria* temporal pertenece la construcción de la experiencia de lo temporal, y que se encuentra en un nivel distinto de la *memoria* cogitativa. Uno de los asuntos que debe resolver Agustín en este apartado de las *Confesiones* consiste en explicar cómo podemos *activar* los recuerdos que la *memoria* cogitativa guarda en calidad de temporales. Sean futuros o pasados, dichos contenidos aguardan pacientemente a que la *inteligencia* sea capaz de recordarlos, es decir, de devolverles su temporalidad. Dicho de otro modo, la pregunta de Agustín sigue siendo: ¿cómo dotamos de temporalidad a las impresiones que están guardadas dentro de la memoria en forma de imágenes?

La cosa funciona como si de una película se tratara: en la *memoria* cogitativa se encuentran todos los contenidos del mismo modo en que un rollo filmico espera a que el proyector se active. La *voluntad* (*mano del corazón*) es, de alguna manera, el proyector que arroja la imagen, mientras que la *inteligencia* es la pantalla donde *cobran vida los personajes*. Sin la

intermediación del complejo aparato de la *inteligencia y voluntad*, para nosotros los recuerdos no serían más que fotografías colocadas, a lo más, en un orden en el cual podríamos confiar *a posteriori*. Pero no podríamos comprender cómo es que adquieren movimiento los personajes que permanecen en posiciones ridículas en cada una de las impresiones fotográficas. Y ¿no es acaso la *pantalla* en donde suben a la *conciencia* todos los contenidos guardados en la lata de la *memoria*? ¿no será entonces la *inteligencia* donde se resuelven finalmente todos los procesos que involucran a la *memoria* y a la *voluntad*? Y de ser así ¿no soy “yo” la pantalla en donde la resolución ocurre de forma *indivisible*? Recordemos lo dicho en el capítulo anterior: el “yo” es donde ocurre la experiencia. La condición *sine qua non* el “yo” experimenta, radica en su capacidad de sintetizar en unidad perfecta toda la diversidad de lo experimentado, pues si he de decir que la experiencia es *mía*, es porque ella es una sola. Si hemos dicho que es en la *inteligencia* donde se resuelve en la unidad del movimiento la diversidad de las imágenes, proveyéndonos de esta manera de la experiencia del movimiento, entonces la *inteligencia* es donde ocurre la unidad de la síntesis que llamamos experiencia; es decir, el “yo”.

Sin embargo, aunque la *inteligencia* es el lugar donde se da la unidad de la *experiencia*, a pesar de ser condición de la experiencia indivisible del movimiento (pues éste es la síntesis de varios cuadros estáticos de la película, por decirlo así), es a la vez la condición de la percepción del continuo, y por lo tanto, de la extensión divisible. Y aunque posibilita la unidad de la experiencia, tiene ella misma una estructura que, efectivamente, es trinitaria: el “ahora” está fuera del tiempo en cuanto que forma parte de su estructura, tiene “forma”, pues en tanto que el “ahora” se halla ligado al “presente”, está siempre *distendido* entre el pasado inmediato y el futuro inmediato.

Dicho también así: el “ahora” contiene siempre el *algo pasará* y el *algo pasó*: está, digamos, preñado de pasado y futuro, puesto que él es aquello que construye la idea de continuidad. Digámoslo así: en un filme, la percepción que tenemos del movimiento implica la capacidad de sintetizar varios cuadros en *un solo movimiento*; tal síntesis es lo que nos provee de la percepción del movimiento continuo y es anterior a cualquier división (o análisis) de las partes del continuo. La percepción *presente* del movimiento implica que en el “ahora” en el cual lo vemos están contenidos ya el pasado y el futuro que constituyen

la percepción de un solo movimiento. En este sentido el "ahora-presente" es la condición de posibilidad de la extensión continua, *i.e.* de la divisibilidad.

Nosotros diferenciamos posteriormente entre *antes*, *ahora* y *después* de un movimiento gracias al análisis que hacemos del *movimiento continuo* que ha sido previamente sintetizado, y que posibilitó su percepción. Descubrir que el "ahora" es indiviso porque cualquier división sobre él implicaría ya un pasado y un futuro, no es otra cosa que un análisis *a posteriori* de la síntesis *a priori* que ha efectuado la consciencia al construir el movimiento continuo.

Sin embargo, este último razonamiento ya está muy lejos de las consecuencias que extrae Agustín de su trinidad temporal. Para él, como para Aristóteles y para los estoicos, el análisis y la síntesis son procesos equivalentes para acercarnos a la realidad. Pero en la sentencia plotiniana de que el tiempo es una de las formas del alma, se encuentra la intuición de que la síntesis antecede al análisis. De igual modo, la capacidad que tiene el narrador de *Confesiones* para demostrar cuál es el sentido de la totalidad de su vida a través del análisis de los sucesos de su vida, implica que primero sintetizó *en un solo sentido*, la diversidad de sus recuerdos. Habremos, empero, de esperar hasta Kant para descubrir que, efectivamente, la síntesis contiene y precede absolutamente a toda posibilidad de análisis³¹. Mas la sentencia agustiniana de que el tiempo es *la memoria presente de lo pasado, la atención presente de lo presente y la expectación presente de lo futuro*, es decir, que el tiempo es *eterno presente*, ya está grávida de la intuición de que la *síntesis* que antecede al *análisis*.

Sin embargo, atendiendo sólo a lo que Agustín nos ha dicho, podemos ver que la idea de concebir a la *memoria* temporal como *presente de las cosas pasadas* —y por lo tanto, el descubrimiento de que *todos los tiempos son presentes*— hace distinta a esta *memoria*, que pertenece a la trinidad temporal, de la que pertenece a la trinidad del *cogito*. Por ello, la posibilidad de la actualización de los recuerdos contenidos de la *memoria* cogitativa (que son susceptibles de ser imaginados y posteriormente significados) se encuentra en la *memoria* temporal; mas para Agustín sólo hay una *memoria*.

³¹ Cf. *Crítica de la Razón Pura*, B 103.

Pero antes de que Agustín se diera cuenta de la anfibia que hay en su uso de *memoria*, extrae una conclusión muy importante: lo que llamamos erróneamente pasado³², en realidad es *memoria presente del pasado*: el medir el tiempo es una acción que ocurre, toda ella, en el presente. Por ello, no bien termina el capítulo 20, donde anunció triunfante que "todo es presente", cuando en el capítulo 21 cae en la cuenta de que la pregunta fundamental, *cómo medimos*, todavía no ha sido respondida:

Enardecido se ha mi alma en deseos de conocer este enredadísimo enigma. No quieras ocultar, Señor Dios mío, Padre bueno, te lo suplico por Cristo, no quieras ocultar a mi deseo estas tan raras como escondidas, antes bien penetra en ellas y aparezcan claras, esclarecidas. Señor, por tu misericordia (Conf. XI, 22, 28).

Si Agustín ha descubierto cómo se construye la temporalidad para la conciencia, también se ha dado cuenta de que ello no es suficiente para responder la pregunta central: ¿cómo somos capaces de comparar, y por lo tanto, de medir el tiempo? Pues, si efectivamente la conciencia se halla en perpetua tensión entre lo que adviene y lo "venido", ello no es suficiente para explicar cómo conocemos la longitud de los eventos que vendrán y de los que vinieron. El problema es doble: primero debemos saber cómo la conciencia es capaz de saber que hay eventos que duraron poco o mucho, y después, cómo la misma conciencia es capaz de medir la duración de una sílaba breve respecto una larga *en el mismo momento en que estas están pasando*. Por ello, a partir de aquí el Obispo estudiará más a fondo el significado de "medir", y ve, oportunamente, que la medición implica la posibilidad de comparar entre *si duraciones* distintas, y la posibilidad de este *comparar* implica siempre un *espacio donde ocurra la comparación*.

B.5. El objeto que destruyó su espacio

Hemos demostrado que la *inteligencia* es realmente ama y señora de la naturaleza de lo temporal, y que, independientemente de donde se encuentren los contenidos que han de ser temporalizados, su *actualización* reposa en su poder; pero aún no sabemos *cómo son temporalizados*:

Dije poco antes que nosotros medimos los tiempos cuando pasan, de modo que podamos decir que este tiempo es doble respecto de otro sencillo, o que este tiempo es igual que aquel otro, y si hoy

³² Si me es permitido hablar así, veo ya los tres tiempos y confieso que los tres existen. Puede decirse también que son tres los tiempos: presente, pasado y futuro, como abusivamente dice la costumbre; díjase así, que yo no curo de ello, ni me opongo, ni lo reprendo; con tal que se entienda lo que se dice y no se tome por ya existente lo que está por venir ni lo que es ya pasado. Porque pocas son las cosas que hablamos con propiedad, muchas las que decimos de modo impropio, pero que se sabe lo que queremos decir con ellas (Conf. XI, 20, 26).

alguna otra cosa que podamos anunciar midiendo las partes del tiempo. Por lo cual, como decía, medimos los tiempos cuando pasan. Y si alguno me dice "¿De dónde lo sabes?" le responderé que lo sé porque los medimos, y porque no se pueden medir las cosas que no son, y porque no son los pasados ni los futuros (Conf. XI, 21, 27).

El primer problema de cualquier teoría sobre el tiempo radica en explicar cómo el alma es capaz, no sólo de *medir* la duración de un suceso, sino de comparar su velocidad. El significado de "rápido" y "lento" depende no sólo de la capacidad de comparar magnitudes diferentes, sino también velocidades, pues un mismo suceso puede acontecer más rápido en un tiempo A que en un tiempo B, y para ello es indispensable la posibilidad de comparar no sólo la longitud del lapso A con el B. Si intuitivamente es fácil dar razón de las diferentes velocidades de un movimiento bajo la suposición de que basta comparar *a posteriori* las diferentes longitudes de dos movimientos respecto de un mismo lapso de tiempo, cuando lo que hemos de comparar es el cambio de ritmo en una melodía, la aparente simplicidad se diluye, pues *sentimos* el cambio de ritmo en el momento que lo estamos oyendo.

El problema, pues, presenta más de una faceta. Hasta aquí hemos dado por sentado, junto con Agustín, que lo que medimos *es el tiempo mismo*, y no, como la tradición lo había entendido, que *en el tiempo* medimos la ocurrencia de sucesos. La diferencia es significativa: si medimos *en el tiempo*, éste es el espacio en donde lo hacemos, y rápido y lento son categorías *de la ocurrencia de un suceso* respecto al tiempo. Mas si decimos que medimos el tiempo, resulta que los sucesos que medimos son ellos mismos *pedazos* del tiempo, y por lo tanto, no podemos ya apelar al tiempo como el espacio para conocer la rapidez. Lo que distingue a Agustín de Aristóteles y Plotino, es que ellos definieron primero al tiempo y a su objeto de estudio, y después trataron el problema de su relación con el movimiento y con la rapidez, mientras que el Obispo lo que busca en *Confesiones* XI, 14-28 es la definición de tiempo, y al mismo tiempo define su objeto que, aparentemente, es un pedazo de tiempo, pues no es espacial como los objetos aristotélicos o plotinianos.

Vayamos por partes. Toda comparación entre lapsos exige un espacio. El espacio en el cual el estagirita compara la ocurrencia de sucesos es *en el número*. Aristóteles define al tiempo de la siguiente manera:

Ahora bien, es claro que el tiempo es el número [ἀριθμὸς] del movimiento según lo antes y después, y que es continuo (pues pertenece a un continuo) (Phys. □ IV, 220 a 23-25).

Para el Filósofo lo único real es el objeto espacial, y sus cualidades son aquello que llamó *sensibles comunes*: movimiento, unidad, número, forma y magnitud. Su cambio a través del espacio se llama movimiento, y es un accidente que le ocurre. Sin embargo, el *tiempo* no es propiedad suya sino del alma: cuando el alma *numera* (internamente) el *movimiento* (externo), entonces se dice que percibe el tiempo. Por ello dice que el tiempo es *número del movimiento*, y tiempo es la experiencia de una acción perceptiva que el alma ejecuta sobre la percepción del movimiento espacial. Ahora, dice Aristóteles:

"Estar en el número" significa que hay cierto número de una cosa, y que su existencia es medida por el número bajo el cual cae; de tal suerte, si está en el tiempo, es medida por el tiempo. El tiempo medirá lo que se mueve y lo que está en reposo, en tanto que lo uno se mueve y lo otro está en reposo; medirá su movimiento y su reposo según su cantidad. Por tanto, lo que se mueve no será medible en un sentido absoluto por el tiempo, en tanto que es cierta cantidad, sino en tanto que su movimiento es una cantidad. Así, aquello que no se mueve ni está en reposo, no está en el tiempo, pues "estar en el tiempo" significa ser medido por el tiempo; pero el tiempo es la medida del movimiento y del reposo (Phys. IV, 221 b 14-24).

Así pues, se dice que un objeto está en el tiempo del mismo modo en que se dice que está en el número. Es decir: si tenemos una recta previamente seccionada en puntos (1, 2, 3, etc.) y sobre ella colocamos un punto A y uno B, el trecho AB está en el número puesto que se halla abarcado dentro de una serie mayor. AB mide "x" veces la unidad, y lo sabemos porque hemos numerado la línea en función de una unidad elegida arbitrariamente. Así como el trecho AB está en el número de la línea, la ocurrencia de un suceso está en el tiempo porque se halla abarcada dentro de la numeración del movimiento. Sin embargo, si el tiempo es número del movimiento, y hay muchos movimientos, entonces cada movimiento tiene su propio número, y por lo tanto, su propio tiempo. Pero si fuera así, sería imposible comparar dos movimientos diferentes para saber cuál ocurrió más rápido. Por ello Aristóteles advierte que:

El número es uno y el mismo: cien caballos y cien hombres, pero es diferente aquello a lo que se refiere el número, los caballos y los hombres. (Phys IV, 220 b 5-15).

Sin embargo, dice también que:

Por otro lado, si no hubiera un alma, se podría preguntar si existiría el tiempo o no, pues si la existencia de alguien que supiera contar fuera imposible, sería imposible también que hubiera algo contable, así que es obvio que tampoco habría número. En efecto, el número es o bien lo contado o lo que se puede contar. Pero si por naturaleza ninguna otra cosa sino el alma o la razón el alma es apto para contar, es imposible que haya tiempo si no hay alma, tan sólo aquello que se da cuando el tiempo se da, como si fuera posible que hubiera cambio sin alma. Los momentos de antes y después se dan en el cambio, pero el tiempo se da en tanto que estos se pueden contar (Phys. IV, 223 a 22-30).

Entonces ¿cómo es posible que, para todas las almas, el tiempo sea el mismo? y por ende ¿cómo puede un alma estar de acuerdo con otra en cuanto a la velocidad de un mismo suceso? La respuesta es sencilla: existe un solo movimiento que nos permite saber que la numeración del movimiento en general es una y la misma: el movimiento de la esfera celeste. Obviamente el Estagirita no dice que el tiempo sea la esfera celeste:

...pues si hubiera varios cielos, el movimiento de cada uno de ellos igualmente sería el tiempo, así que habría muchos tiempos simultáneos. A quienes decían esto, la esfera del universo les pareció ser el tiempo, porque todo se encuentra en el tiempo y también en la esfera del todo. Pero esto es demasiado simple como para examinar las imposibilidades que de ahí resultarían (Phys. VI 218 a 35- 218 b 8).

Lo que hay *uno* es el número. Gracias a la esfera celeste tenemos, en todo caso, un reloj calibrado según la medida que todos poseemos naturalmente en el alma, y que nos permite ponernos de acuerdo. Pero la comparación entre los lapsos ocurre en el número. De ello se deriva que lo rápido y lo lento no es el tiempo, pues el número mismo no puede ser rápido, sino sólo mucho o poco. Lo rápido es producto de la comparación entre dos números distintos:

Es claro también que "rápido" y "lento" no se pueden decir del tiempo, pero sí "mucho" y "poco", "largo" y "breve". En tanto que continuo, es largo y breve; en tanto que número, mucho y poco. No es, en cambio, rápido y lento; en efecto, el número mediante el cual contamos, no es ni rápido ni lento (Phys IV, 220 b 1- 5).

El espacio en el cual ocurre la comparación que nos permite medir es el número. Éste es estable, constante, y el mismo para todas las almas, además está fuera del tiempo: *número* y *movimiento* son constituyentes del tiempo, y por ello no están abarcados por él; no son *temporales*. Tiempo es para Aristóteles la concurrencia de una capacidad del alma, *i.e.*, numerar, con el movimiento de los objetos. De esta manera, el Filósofo resuelve el problema del espacio en el cual medimos los tiempos.

Notemos, por último, que la teoría aristotélica del tiempo depende totalmente de la separación entre lo *interior* y lo *exterior*: el alma ejerce una actividad "interior" sobre una realidad "exterior": el movimiento de un objeto. Pero ante esta división *interior-exterior*, restaría el problema de preguntarle a Aristóteles qué es lo que garantiza que todas las almas compartan por igual *los mismos números*. He aquí la razón de por qué para los filósofos posteriores, es fundamental la existencia de un *anima mundi* y toda la jerarquía que la antecede.

Si la definición aristotélica de tiempo parte de la separación tácita entre *lo interior* y *lo exterior*, para el Iicopolita, que niega tal divergencia, el espacio donde ocurre esta comparación es el tiempo mismo. Sin embargo, recordemos, tal como lo vimos en el capítulo anterior, que para Plotino el tiempo no es algo divorciado del espacio, sino que ambos conforman una categoría que llamamos *multiplicidad*. Por ello, es más fácil entender en qué sentido ocurre en el alma la comparación entre lo rápido y lo lento: el movimiento de un objeto ocurre en un espacio-tiempo absoluto, y la diferencia entre uno y otro es inmediatamente sentida por aquella alma que participa del Alma, y que simpatiza con el *anima mundi*.

Sin embargo Aristóteles y Plotino han hablado del movimiento de objetos espaciales. Además, para ambos, el tiempo *no es lo que va más rápido*, pues éste es absoluto y estable (es condición de comparación, no lo comparado), sino el objeto que se mueve, y por ello, aunque de modos distintos, ambos cuentan con el espacio como contraparte del tiempo para conseguir hacer la comparación.

Sin embargo, el Obispo elige un objeto de investigación *sui generis*: un verso. De nuevo, la originalidad del planteamiento y las soluciones que ofrece Agustín dependen de la manera, también *sui generis*, en que asimiló la filosofía aristotélica y la plotiniana.

Agustín asume de Plotino que el tiempo es una experiencia del alma, unitaria y no dividida en *numeración* y *percepción de lo numerado*. Sin embargo, hemos visto que no abandona la diferencia entre *afuera* y *adentro*. Como el espacio sólo pertenece al *afuera*, pero como no quiere definir la experiencia de lo temporal en la acción interna sobre contenidos externos, se ve impelido a expulsar el espacio de su definición de tiempo. Sin embargo, como bien lo vio Aristóteles, el tiempo es el medir sobre *algo*. Ese *algo* debe ser un objeto en toda regla es decir, debe tener unidad, magnitud, número, forma y movimiento.

Agustín ataja el problema eligiendo un "objeto" que cumple con cuatro de los cinco sensibles comunes: el verso (o melodía). Este tiene *unidad*, pues su *ser melodía* está determinado por un principio y un fin. Tiene *magnitud* porque puede ocurrir rápido o lento, tiene *número* pues es divisible y comparable con otros versos, y por último tiene *forma*, es decir, ritmo: la relación entre sus pies o compases. Lo único que pareciera faltarle es *movimiento*. Y he aquí el por qué la melodía se volvió el objeto más poderoso para la investigación sobre lo temporal: si el sustrato (*ὑποκείμενον*) de los objetos que usaron

Aristóteles y Plotino es *espacial*, el de la melodía es *el movimiento mismo*. Por eso, cuando Agustín eligió un verso como objeto de estudio, le pareció que elegía un pedazo de tiempo. Mas al darle al verso carta de ciudadanía entre los objetos, Agustín se quedó de pronto *sin espacio* para explicar cómo es posible medirlo y compararlo. Además, puesto que su *forma* se volvió su ritmo, ya no podía apelar a la comparación *en el espacio temporal* para dar cuenta de la velocidad. Así, si para Aristóteles los cinco sensibles comunes se llaman de ese modo porque los *sentimos*, i.e., los experimentamos, entonces resulta que la velocidad es algo que se experimenta. La duración, pues, es algo que se experimenta, y el *espacio* donde ocurre la medida es la experiencia misma.

Al elegir un objeto que destruye el espacio en donde sería posible compararlo, Agustín se necesita encontrar algún otro *tipo* de espacio. Como la velocidad es algo que puede ser *comparado*, y *comparar* es un término que coloquialmente remitimos a la cualidad en tanto intensidad, y a la cantidad en cuanto magnitud espacial; y como nos representamos la velocidad como la diferencia entre intensidades, lo que nos representamos como magnitud es la longitud del verso. A pesar de no poder apelar a un *espacio espacial*, nos valemos de metáforas espaciales para dar cuenta de la diferencia longitudes:

En cuanto al tiempo presente, ¿cómo lo medimos, si no tiene espacio? Lo medimos ciertamente cuando pasa, no cuando es ya pasado, porque entonces ya no hay que medir. Pero ¿de dónde, por dónde y adónde pasa cuando lo medimos? ¿De dónde, sino del futuro? ¿Por dónde, sino por el presente? ¿adónde sino al pasado? Luego va de lo que aún no es, pasa por lo que carece de espacio y va a lo que ya no es. Sin embargo, ¿qué es lo que medimos sino el tiempo en algún espacio? Porque no decimos: sencilla, o doble, o triple, o igual y otras cosas semejantes relativas al tiempo, sino refiriéndonos a espacios de tiempo. ¿En qué espacio de tiempo, pues, medimos el tiempo que pasa? (Conf. XI, 21, 27).

En el apartado anterior propusimos una hipótesis: si Agustín dice que *todo es presente*, nosotros podríamos suponer que dichos *lugares* son la estructura con la cual la *inteligencia* activa los contenidos de la memoria, los cuales serían de suyo *intemporales*. Así pues, tendríamos un espacio *inespacial e intemporal*, y la extensión espacial sería un simulacro que construye la *inteligencia* para permitir la representación extensa de los contenidos de la *memoria*. Bajo esta hipótesis, estos *de dónde, por dónde y adónde* es el mismo presente que no es espacio-temporalmente inextenso, pero que contiene *extensión* de alguna manera distinta; es decir, *de dónde* es la protención, *por dónde* la intención presente, y *adónde* la pretención de las que hablara Husserl.

El problema de nuestra hipótesis es que, para Agustín, el *adónde* y el *de dónde* no sólo son el camino por dónde son transportados los contenidos de la *memoria*, sino también el lugar dónde estos se almacenan. Si han de poder ser almacenados es porque ese *lugar* tiene algún tipo de extensión que permite que éstos *quepan* ahí. Así pues, el problema del espacio que busca Agustín es doble: el espacio *dónde* ocurre la comparación entre secciones distintas, y el lugar *en dónde* aguardan para pasar por el camino de la medición. Aquí de nuevo, el problema sobre la naturaleza del tiempo depende de no distinguir claramente entre la memoria *cogitativa* y la *temporal*.

Por ello, en pos de averiguar la naturaleza de este *espacio*, Agustín inicia una exploración histórica de lo que otros filósofos han dicho sobre la naturaleza del tiempo, especialmente aquellos que se lo han representado espacialmente. En el capítulo 23, el de Hipona revisa el famoso dicho del *Timeo* donde se propone que el tiempo es el movimiento de la esfera celeste (repite la crítica que hace Aristóteles):

Oí de cierto hombre docto que el movimiento del sol, la luna y las estrellas es el tiempo; pero no asentí. Porque, ¿por qué el tiempo no ha de ser más bien el movimiento de todos los cuerpos? ¿Acaso si cesaran los luminares del cielo y se moviera la rueda de un alfarero, no habría tiempo con que podríamos medir las vueltas que daba y decir que tanto tardaba en unas como en otras, o se movía unas veces más despacio y otras más aprisa, que unas duraban más y otras menos? (Conf. XI, 23, 29).

Una vez que ha mostrado su inconformidad, no sólo con Platón, sino con todos los exegetas que Plotino ha despachado también en *Enéada* III, 7, Agustín expone la misma réplica que el licopolita antepuso a los pitagóricos:

Mas no trato ahora de investigar qué es lo que llamamos día, sino qué es el tiempo, con el cual, midiendo el recorrido del sol, podríamos decir que lo hizo en la mitad menos de tiempo que lo que suele, si lo hubiese hecho en un espacio de tiempo equivalente a doce horas, y comparando ambos tiempos diríamos que aquel es sencillo, éste doble, aun dado caso que unas veces hiciese el sol su recorrido de oriente a oriente en veinticuatro horas y otras en doce (Conf. XI, 23, 30).

Sin embargo, en el capítulo 24 Agustín hace una pequeña escala donde sigue una argumentación que parece extraída casi literalmente de Aristóteles, para demostrar que el tiempo no es el movimiento, ni de la esfera celeste en particular, ni del movimiento de los cuerpos en general. Empero, si Plotino también ofrece pruebas para deshacerse de *tan común error*, llama la atención que la línea argumental que utiliza el de Hipona se aleje, justo en este punto, del neoplatónico, y que se acerque más al Filósofo.

A primera vista, la razón es simple: lo que comparten el estagirita y el africano, a diferencia del licopolita, es la certidumbre de que el *tiempo* es la *experiencia* de *medir*. Ello hace que

para el de Hipona sea más útil la argumentación de Aristóteles, pues lo que le interesa es explicar *cómo funciona la experiencia* de medir. Sin embargo, dado que el objeto que ha de ser medido y experimentado es, como vimos, muy distinto en Aristóteles que en Agustín, la prueba resulta al final inútil para el segundo, puesto que el concepto mismo de *experiencia* no tiene parangón en uno y en otro.

B.6. El estatus ontológico del tiempo ¿Aristóteles o Plotino?

El gran quebradero de cabeza de todos los estudiosos del tiempo en *Confesiones* XI ha sido siempre el poder establecer con exactitud el estatus ontológico que tiene el tiempo en Agustín, pues, como hemos visto, al interiorizar la naturaleza de lo temporal al grado de arrancarle todo posible espacio de medida, no queda ya claro cuál es la relación entre el tiempo *interno* del libro XI y el *externo* del libro XII. Esta diferencia de estatus ontológico comúnmente se ha relacionado con la que está presente en la visión aristotélica y la neoplatónica, y por ello, ante la pregunta, las respuestas siempre han tratado de colocar la solución de Agustín, o en el lado de *Plotino*, o en el lado de *Aristóteles*³³. Sin embargo aquí veremos que el estatus ontológico del tiempo en el *Águila* nunca abandona la concepción neoplatónica (prueba de ello se encuentra en los términos en que está escrito el libro XII), sino que, al verse enfrentada a la división *interior-exterior*, lo que hace es desarrollar una

³³ En dos tesis de licenciatura dedicadas al tiempo en Agustín, sus respectivos autores, al llegar a esta sección, caen el error común de tratar el estatus ontológico del tiempo en *Confesiones* como un paso de Aristóteles a Plotino y luego de regreso a Aristóteles. La tesis de María Teresa Bravo García y la de Armando Rubi Velasco siguen ambas prolijamente el desarrollo de la teoría del tiempo en *Confesiones* XI. Ambos se percatan correctamente de que Aristóteles otorga una cualidad psicológica al tiempo distinta a la *ontologización* que hace el licopolita de este concepto. Ambos señalan la profunda influencia que tuvo la *Enéida* III,7 en la concepción agustiniana del tiempo, y también, cómo Agustín, al renegar del *Anima Mundi*, vuelve a la concepción del tiempo, no ya como cualidad del los objetos que se mueven, sino como una propiedad psicológica. Hasta aquí estoy de acuerdo con ellos. Sin embargo, cuando tratan de explicar en qué sentido Agustín psicologiza al tiempo, lo presentan como si simplemente hubiera retornado a la posición aristotélica, y no encuentran cual fue en verdad la influencia que Plotino ejerció en él, más allá de la afirmación agustiniana de que el tiempo es *memoria, atención y expectación* siempre presente. El mismo problema tiene Callahan en su *Four Views of Ancient Time*: el filósofo irlandés concluye que la teoría del tiempo de Agustín está mucho más cercana a Aristóteles por el hecho de haber devuelto al tiempo su condición psicológica contra la naturaleza ontológica que Plotino le otorgó. El error consiste, pues, en que cuando los tres llegan a la que parece ser la solución de Agustín, es decir, en ver al tiempo como "cierta distensión del alma" (*quasdam distentio animae*, *Conf.* XI, 26, 33) la toman por "buena" y en sentido aristotélico de una acción interior que se ejerce sobre un suceso exterior, sin darse cuenta de que esto es justo lo que no ocurre; sobre todo porque en el libro XII Agustín se cita al tiempo neoplatónico, sin explicar nunca cómo se da la relación entre el tiempo del libro XI y el del libro XII. Por lo mismo pareciera que no se dan cuenta de que aquí hay una aporía en la obra del Obispo. Roland Teske, en su texto *Paradoxes of Time in Saint Augustine* (Marquette University Press, 1996) ha sugerido que la *distentio animae* es, en realidad la extensión del alma del mundo de la que habla Plotino específicamente en *Ené.* III, 7, 11, 41.

teoría epistemológica que, a pesar de su apariencia de aristotélica, permanece dentro de los lineamientos del tiempo plotiniano.

En principio, Aristóteles, Plotino y Agustín, están de acuerdo con decir que el tiempo es una propiedad del alma⁵⁴. Sin embargo, ya estudiamos que para el primero, cuando se habla de una ψυχή que se relaciona con lo temporal, nos estamos refiriendo al alma particular de cada hombre que *experimenta* el movimiento al *numerarlo*, mientras que para el segundo, ψυχή se refiere tanto al alma particular como al alma del mundo y es respecto de ésta última de la que se habla de tiempo y de su experiencia. Ya vimos también que para Agustín, como neoplatónico, el tiempo es la estructura ontológica del cosmos (Cf. *Conf.* XII), pero, por otro, es una *experiencia* propia del alma *sin correlato con el mundo externo*. Suponiendo la división entre *externo* e *interno* que sostiene Agustín, podríamos decir que el Obispo aborda la naturaleza del tiempo de modo *más* aristotélico. Pero ya vimos que se distancia del estagirita porque para Agustín el tiempo no es producto de una actividad del alma sobre el movimiento. Sin embargo, ello no es evidente puesto que Agustín inicia suscribiendo el problema que el Filósofo identificó al momento de preguntarse si el tiempo es *el movimiento* de los cuerpos⁵⁵:

*¿Mandas que apruebe si alguno dice que el tiempo es el movimiento del cuerpo? No lo mandas. Porque yo oigo, y tú lo dices, que ningún cuerpo se puede mover si no es en el tiempo; pero que el mismo movimiento del cuerpo sea el tiempo no lo oigo, ni tú lo dices. Porque cuando se mueve un cuerpo, mide por el tiempo el rato que se mueve, desde que empieza a moverse hasta que termina (Conf. XI, 24, 31)*⁵⁶.

⁵⁴ Dice Callahan: "For Aristotle time is an aspect of motion, an aspect that exists only insofar as it is perceived by the mind, to be sure, but nevertheless an aspect that can be considered in its relation to motion without explicit reference to the mind that perceives it." *Four Views of Time in Ancient Philosophy...* p. 163.

⁵⁵ De nuevo Callahan: "Since St. Augustine has already indicated in several places that we measure motion by means of time, it is not unexpected when he declares (chap. 24) that time is not the motion for any body whatsoever, just as he has shown that it is not the motions of the heavenly bodies. The reason for this is that the measure must be different from the thing measured. This sound somewhat Aristotelian, but actually St. Augustine on this point is nearer Plotinus, because, as we saw, St. Augustine considers that time, the measure of motion, is some absolute standard outside of motion. For Aristotle time and motion differ in aspect with reference to a numbering soul, but are the same in substrate. They differ, however, in substrate for St. Augustine because time is some kind of distention manifested in the activity of the soul." *Op. Cit.* pp. 165-166.

⁵⁶ Cf. Física IV, 218b 14-20: *Por un lado el cambio y el movimiento de cada cosa se dan sólo en lo que cambia o donde por suerte se encuentra la cosa que se mueve y que cambia. Por otro lado, el tiempo se encuentra igualmente en todas partes y en todas las cosas. Además: el cambio puede ser más rápido y más lento, pero el tiempo no, pues lento y rápido se determinan mediante el tiempo; 'rápido' lo que se mueve mucho en poco tiempo, 'lento' lo que poco en mucho tiempo. El tiempo, en cambio, no se determina mediante el tiempo, ni en su cantidad, ni en su cualidad. Es claro entonces que el tiempo no es movimiento."* Cf. también *infra* 106: Callahan dice que la velocidad no es un tema al que Aristóteles esté obligado a responder, pero ante la evidencia de la presente cita, habría que preguntarse si el dicho de Callahan se sostiene.

Note el lector que en ese párrafo dijo que ningún cuerpo puede moverse si no es "en el tiempo". Aquí afirmó tajantemente que el movimiento real de los cuerpos, y no sólo la *experiencia* que tenemos de éste, se da en el tiempo: el tiempo es, pues, el *lugar* donde ocurre el movimiento. Hasta aquí, la sentencia puede ser interpretada tanto aristotélicamente como desde la visión de Plotino.

Sin embargo, según la versión plotiniana, la materia de la que está hecho el movimiento es el *espacio-tiempo* que construyó la $\psi\upsilon\chi\eta$ para expresar su vida. Pero al separar Agustín al *movimiento* del *tiempo*, pareciera extraer del mundo *real* (de mundo de las *res*) lo que nosotros debemos llamar tiempo, y lo coloca en el mundo de la *experiencia* que tenemos de las cosas (*rerum*). Dicho así, entonces tenemos una interpretación aristotélica, pues resultaría que *en el tiempo* ya no es el lugar real donde ocurren los movimientos sino el lugar donde se da la *experiencia* del movimiento. Pero continua el Obispo:

Y si no le vi comenzar a moverse y continúa moviéndose de modo que no vea cuándo termina, no puedo medir esta duración, si no es tal vez desde lo que comencé a ver hasta que dejé de verlo. Y si lo veo largo rato, sólo podré decir que se movió largo rato, pero no cuánto; porque cuando decimos: "Cuanto", no lo decimos sino por la relación a algo, como cuando decimos: "Tanto de esto, cuanto aquello", o "Esto es doble respecto de aquello", y así otras cosas por el estilo (Conf. XI, 24, 31).⁵⁷

Sin embargo, esta asunción del tiempo como *experiencia* de los movimientos no es, como ya vimos, experiencia de objetos *externos*, sino de la pura experiencia, y por ello, la única información que nos otorga es *la duración*⁵⁸ del suceso, no su medida. Es decir, no podemos dar cuenta de la razón que guarda con otros movimientos. Pero lo que nos interesa es saber *cómo medimos*, para lo cual sigue siendo fundamental hallar un espacio en donde encontrar la *razón* entre una "intensidad" y la otra: la magnitud. Pero el *espacio físico* sólo nos provee de la capacidad de percibir la pura *duración*. ¡Fíjese el lector en la habilidad del Águila!: el espacio físico no es de ninguna manera capaz de proveernos del *espacio* que

⁵⁷ Nótese la similitud con Aristóteles: Cuando nosotros mismos no cambiamos nuestros pensamientos, o se nos escapó haberlo hecho, no nos parece que haya pasado tiempo, así como cuenta la leyenda de los que en Cerdeña duermen con los híbridos: al despertar unen el ahora anterior con el ahora posterior y lo convierten en uno sólo, quitando por su insensibilidad el tiempo de en medio. (*Phys.*, IV, 218 b 20- 219 a 2).

⁵⁸ Ángel Custodio Vega traduce correctamente: "Et si non vidit, ex quo coepit, et perseverta moveri, ut non videam, cum desinit, non valeo metiri, nisi forte ex quo videre incipio, donec desinam" como *Y si no le vi comenzar a moverse y continúa moviéndose de ese modo que no le vea cuándo termina, no puedo medir esta duración, si no es tal vez desde lo que comencé hasta que dejé de verlo*. La pregunta puntillosa sería *¿de dónde saco duración?* Puesto que el término da la comprensión exacta de la idea que nos transmite Agustín, la aparentemente ociosa nota viene a cuento porque el término entraña en cierta forma muchos prejuicios que tenemos acerca de la naturaleza del tiempo, no ya prejuicios técnicos, sino simplemente lingüísticos (y por ello mentales).

estamos buscando porque este espacio es el de la *experiencia*, el cuál tendría que estar totalmente contenido dentro del *alma*. Hasta aquí, entonces, la sentencia ya no es ni plotiniana ni aristotélica. Y puesto que ha prescindido del espacio físico de ambos griegos, dice Agustín:

Pero si pudiéramos notar los espacios de los lugares, de dónde y hacia dónde va el cuerpo que se mueve, o sus partes, si se moviese sobre sí como en un torno, podríamos decir cuánto tiempo empleó en efectuarse aquel movimiento del cuerpo o de sus partes desde un lugar a otro. Así pues, siendo una cosa el movimiento del cuerpo, otra aquella con que medimos su duración, ¿quién no ve cuál de los dos debe decirse tiempo con más propiedad? (Conf. XI, 24,31).

A pesar de que la última línea tiene resabios aristotélicos, nosotros ya sabemos que *el que debe llamarse con mayor propiedad tiempo*, no es exactamente lo mismo que dice Aristóteles: no es una acción de la conciencia que se ejerza sobre un espacio físico. Sin embargo, Agustín ya no nos explicará la relación de *aquello con que medimos* con lo medido, a menos, claro, que lo medido sea su objeto *sui generis* llamado sonido (sea éste el verso o la melodía). Pero cuál sea la relación entre *aquello con lo que medimos* y el movimiento de los objetos espaciales, no queda claro.

Dijo "Si se moviese sobre sí como en un torno", es decir, si tuviéramos, como si de un gran reloj de manecillas se tratara, la totalidad de los movimientos *a una juntamente*, habríamos conseguido el tan anhelado espacio que buscamos. Ello es posible para Plotino, pues el *ánima mundi* contiene de esta manera, a modo de torno en que todo gira, el movimiento total del cosmos, y en ese sentido *mide los tiempos en su propio espacio*. Pero el *ánimula* de Agustín, *aliqua portio creaturae tuae* (Conf. I, 1, 1), sólo posee una perspectiva de la situación. De esta manera se ha de llamar tiempo más propiamente a aquello que nos permite medir, sea lo que sea, que a lo medido, puesto que lo medido excede al alma. Aquello que nos permite medir es esta especie de *espacio*, y para ser efectivo, debe ser posesión del ama:

Porque si un cuerpo se mueve unas veces más o menos rápidamente y otras está parado, no sólo medimos por el tiempo su movimiento, sino también su estada, y decimos: "Tanto estuvo parado cuanto se movió", o "Estuvo parado el doble o el triple de lo que se movió", y cualquier a otra cosa que comprenda o estime nuestra dimensión, más o menos como suele decirse. No es, pues, el tiempo el movimiento de los cuerpos. (Conf. XI, 24, 31).

Hasta aquí, el argumento, casi parangón de *Physica IV*⁵⁹, encaja perfectamente. Empero, ya sabemos que *lo medido* no es lo mismo para el macedonio que para el africano. Sin embargo, el argumento ha funcionado porque asumimos con Agustín que el tiempo es, no el lugar, sino la *experiencia* del mundo. Pero aunque Agustín ha seguido puntualmente la prueba de Aristóteles de que *tiempo y movimiento* son cosas diferentes, y que el tiempo es, antes que nada, *experiencia*, no entiende *experiencia* en el mismo sentido, y por ende, el *espacio donde se mide el tiempo*, sigue quedando fuera de su alcance. Por ello dice Agustín a línea seguida: “*Confésate, Señor, que ignoro aún qué sea el tiempo*” (*Conf.* XI, 25, 32).

El único modo de asumir que Agustín se alejó de Plotino y siguió a Aristóteles es obviar la profunda diferencia entre lo que ambos entienden por *experiencia*. Ante esto, dice John F. Callahan:

On the other hand, this activity of the soul is not the same for St. Augustine as for Plotinus, because time as an activity of soul for Plotinus, is the cause of motion in the sensible universe. It is this motion which is relative to time for Plotinus, since it depends on time for its constant progress, and time is an absolute standard for motion as it is manifested to us by motion and employed as a measure when it has been itself measured by motion. For St. Augustine, however, motion does not depend on time for its existence, but time is only the measure of motion. In this respect he is, of course, more like Aristotle.⁶⁰

Como Callahan está estudiando esta sección aislada de las *Confesiones*, no alcanza a ver un problema: en los capítulos 1-13 del XI de *Confesiones* (como ya vimos) y en el XII, Agustín se ciñe totalmente a la descripción plotiniana de relación *tiempo-mundo-eternidad*. Agustín da por sentada la visión de Plotino que suscribe Callahan en las líneas que hemos citado. Por ello mismo Agustín no puede renunciar tan fácilmente a la visión neoplatónica del tiempo a favor de Aristóteles. Ello es clarísimo cuando en el capítulo 26 expone la definición del tiempo que tantas veces hemos citado en este trabajo:

De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión [distentio]; pero ¿de qué? No lo sé, y maravilla será si no lo es de la misma alma (Conf. XI, 26, 33).

A lo cual, el traductor, P. Ángel Custodio Vega hace la siguiente nota:

⁵⁹ *El tiempo medirá lo que se mueve y lo que está en reposo, en tanto que lo uno se mueve y lo otro está en reposo; medirá su movimiento y su reposo según su cantidad. Por tanto, lo que se mueve no será medible en un sentido absoluto por el tiempo, en tanto que es cierta cantidad, sino en tanto que su movimiento es una cantidad. Así, aquello que no se mueve ni está en reposo, no está en el tiempo, pues “estar en el tiempo” significa ser medido por el tiempo; pero el tiempo es la medida del movimiento y del reposo. (Phys. IV, 221 b 14-24).*

⁶⁰ *Op. Cit.* p.166

Plotino: (*Enc.* III, 7, 12, ed. *Belles Lettres*) escribe: "D'après cela, il faut concevoir la nature du temps comme un allongement progressif de la vie de l'âme" (trad. Bréhér p. 143)⁶¹ Plotino dedica todo este largo número a esta cuestión; pero el alma de que trata no es el alma individual, sino la universal, el alma del mundo, en la cual subsistirán como en un receptáculo el pasado y el futuro. Pero San Agustín o no entendió bien el pensamiento del filósofo alejandrino o introduce en él un cambio radical conscientemente como parece más probable.⁶²

Vega tiene una muy buena razón para suponer que el error es conciente: nosotros hemos sido testigos de cómo y por qué Agustín reniega del *anima mundi*. Pero si Vega supone la posibilidad de un error inconciente, es porque la asunción de Agustín no resuelve ni clarifica en absoluto el problema del espacio en el que el tiempo se mide, y pareciera asumir cosas que no ha demostrado en absoluto: Agustín está abusando del concepto plotiniano de la relación *alma-tiempo* sin resolver, con el *cambio radical* que introduce, qué significa que el alma sea el espacio donde se mide el tiempo. Continúa Callahan en su comparación y llega a la siguiente conclusión:

*There is a kind of harmony here between St. Augustine and Plotinus in that both agree that time has within itself no differentiation whereby to provide a basis for the concrete temporal determinations that we are accustomed to make. But for St. Augustine time is that activity of the soul by which motion measured, while for Plotinus it is the activity of soul by which motions exist.*⁶³

Pero la actividad del alma que mide sigue necesitando un espacio donde hacer la comparación, y Agustín ha elegido a la misma alma para hacerlo. ¿Cuál es, entonces, la diferencia de fondo entre la interpretación plotiniana y la agustiniana, si finalmente ambas dicen que el alma mide sobre sí misma? En resumidas cuentas, como vimos en los apartados anteriores, *todo el mundo se da cita dentro del Alma (i.e., memoria)*, y no hay en realidad un contacto directo de quien *experimenta* con el mundo experimentado, sino con los propios contenidos del alma. Justo por ello, Agustín no coincide con Aristóteles, porque el estagirita sí habla de la percepción directa de los acontecimientos del mundo. El verdadero problema de Agustín es que carece de un medio para unir las teorías del tiempo de XI (en función de la experiencia) con XII (la estructura del cosmos), pues su definición de experiencia no tiene ningún correlato ni con la de Aristóteles ni con la de Plotino; no hay acción de la consciencia sobre la percepción del mundo, ni hay simpatía entre su alma y el

⁶¹ Para el lector que tenga un francés tan malo como el mío, ofrezco la traducción castellana de Jesús Igal (que tiene, además, la virtud de ser más literal): *De donde se deduce que por "tiempo" hay que entender la siguiente naturaleza: la prolongación de semejante forma de vida que, por la posesión de una actividad continua, se desarrolla en una serie de mutaciones regulares y similares que se suceden calladamente* (*Enc.* III, 7, 12, 1-5)

⁶² Ángel Custodio Vega "Notas libro XI" en *Confesiones*, nota 39, p. 506

⁶³ *Four Views...* p. 167

anima mundi. Sin embargo, esta diferencias con Plotino es de carácter epistemológico, y no tienen que ver con la condición ontológica del alma –como lo supuso Callahan–, pues el *anima mundi* es solamente una explicación epistemológica de los procesos de percepción del espacio y el tiempo, no abona nada en la explicación puramente cosmológica: para Agustín, según *Confesiones* XII, el tiempo sí es la estructura del cosmos.

Y también es por ello que el de Hipona puede hacer una pregunta gracias a su objeto *sui generis* (la melodía como un pedazo de tiempo), que bajo ninguna circunstancia se le pudo haber ocurrido a ninguno de los dos griegos:

...pero ¿no mide también el tiempo mismo? Y ¿podría acaso medir el movimiento del cuerpo, cuánto ha durado y cuánto ha tardado en llegar de un punto a otro, si no midiese el tiempo en que se mueve? (Conf. XI, 26, 33).

Redefinido así el objeto medible, hemos perdido la última conexión que nos quedaba con la memoria como lugar. Sin embargo, de nuevo aquí el Águila sigue aparentemente la argumentación de *Physica* IV, donde Aristóteles explica la naturaleza de medir el tiempo en función de la anterior definición de éste como “número del movimiento”⁶⁴: una magnitud determinada se mide gracias a que hemos determinado arbitrariamente alguna unidad (“número”) que nos permita saber que “tal magnitud mide tantas unidades”:

Pero ¿de dónde mide yo el tiempo? ¿Acaso medimos el tiempo largo por el breve, como medimos por el espacio de un codo el espacio de una viga? Pues así vemos que medimos la cantidad de una sílaba larga por la cantidad de una breve, diciendo de ella que es doble (Conf. XI, 26, 33).

Pero Agustín definió al tiempo como *la experiencia de medir*, por lo cual, si siguiéramos a Aristóteles, la pregunta se tornaría extraña, pues *¿cómo medimos la experiencia de medir?*. La pregunta no entraña sentido (aristotélico) justamente porque lo experimentado es la medición de lo medido: *experimentamos* la longitud de la sílaba al momento de compararla con una longitud ulterior, y no sólo comparamos, como ya dijimos, la cantidad, sino la cualidad, i.e. la velocidad:

⁶⁴ “Estar en el número” significa que hay cierto número de una cosa, y que su existencia es medida por el número bajo el cual cae: de tal suerte, si está en el tiempo, es medida por el tiempo. El tiempo medirá lo que se mueve y lo que está en reposo, en tanto que lo uno se mueve y lo otro está en reposo; medirá su movimiento y su reposo según su cantidad. Por tanto, lo que se mueve no será medible en un sentido absoluto por el tiempo, en tanto que es cierta cantidad, sino en tanto que su movimiento es una cantidad. Así, aquello que no se mueve ni está en reposo, no está en el tiempo, pues “estar en el tiempo” significa ser medido por el tiempo; pero el tiempo es la medida del movimiento y del reposo (*Phys* IV 221 b 14- 24). Cf. También: Empero, lo que el tiempo no abarca, no era, ni es, ni será. Este tipo de no-ser es de tal índole cuyo contrario siempre es, como siempre se da la incommensurabilidad de la diagonal, la cual no está en el tiempo. (*Phys* IV, 222 a 1- 6)

Pero ni aun así llegaremos a una medida fija del tiempo, porque puede suceder que un verso más breve suene durante más largo espacio de tiempo, si se pronuncia más lentamente, que otro más largo, si se recita más aprisa. Y lo mismo dígame del poema, del pie y de la sílaba (Conf. XI, 26, 33).

Volvemos al mismo problema: no podemos numerar el movimiento, porque cualquier medida arbitraria que elijamos, será siempre divisible en medidas más pequeñas, y la medida no es algo que se sobreponga a lo medido, sino que se identifica con él.

Podemos concluir de esta sección que Agustín parece retomar la argumentación aristotélica sobre el tiempo en pos de dar cuenta del concepto de *experiencia*. A diferencia de Plotino, Aristóteles desarrolla el argumento de *Physica* IV, 10-14, para explicar cómo ocurre la experiencia que tenemos del tiempo, pues para él, éste es prominentemente una experiencia. Sin embargo, a pesar de que para Agustín el tiempo es también, antes que nada una *experiencia*, ésta no tiene el mismo significado que para el estagirita, y, aun siendo ambas experiencias de algo, no lo son de la misma cosa: una es del movimiento de los objetos corpóreos y la otra del objeto sonoro "verso". El desarrollo de la teoría tiempo en Agustín, en cuanto a su estatus ontológico, permanece siempre con Plotino, pero en cuanto a su naturaleza epistemológica —que depende del concepto de *experiencia*— tiende a recuperar la argumentación aristotélica; y, puesto que difiere de Plotino en cuanto a la división *interior-exterior* y de Aristóteles en cuanto a la definición de *experiencia*, el resultado, en el terreno epistemológico, es absolutamente *sui generis*.

B.7. "Y sin embargo se mide...": materia y forma del sonido

Mido el tiempo, lo sé; pero ni mido el futuro, que aún no es, ni mido el presente, que no se extiende por ningún espacio; ni mido el pretérito, que ya no existe. ¿qué es, pues, lo que mido? ¿Acaso los tiempos que pasan, no los pasados? Así lo tengo dicho ya (Conf. XI, 26, 33).

Los capítulos centrales de *Confesiones* XI son el 27 y el 28, donde Agustín pretende resolver la pregunta *¿dónde medimos los tiempos?* Para ello, realiza dos experimentos mentales, uno con un sonido "x", que denomina *voz corporal*, y el otro a con el análisis del verso *Deus creator omnium*⁶⁵.

⁶⁵ Valga notar que el sonido es utilizado como ejemplos por Husserl y Bergson para analizar la naturaleza de la *experiencia de lo temporal*. Sin embargo, a diferencia de Agustín y Husserl, Bergson no utiliza *música* a la medida como ejemplo, sino el tañido de una campana, es decir, un sonido puro. De este modo le *arrebata* a su objeto lo que tiene de *forma*, lo que le permite postular la medida de un sonido como una propiedad *espacial* que la fantasía le otorga, y por ende, declarar que el tiempo es pura duración. Pero veremos que, incluso el sonido *aparentemente* indeterminado, tiene forma.

Agustín tiene la fuerte intuición de que en la trinidad temporal se halla el espacio donde medimos los tiempos, pero es incapaz de definir en qué sentido el *espacio* es tal. Ello ocurre porque, al haber confundido la *memoria* cogitativa con la *memoria* temporal, se han traslapado dos sentidos distintos de *medir*. Si *medida* tiene dos sentidos diferentes, entonces el sentido de *experiencia* será mucho más complejo, pues debe dar cuenta de ambos. El origen de todas estas dificultades estriba en cómo *percibimos* al objeto sonoro, *i.e.*, en cómo es posible la experiencia de éste. Pero la posibilidad de tal experiencia depende de cualidades de aquello que experimentamos. Éstas permanecen confusas para Agustín. Recapitulemos, pues, todo aquello que hemos averiguado sobre el "objeto sonoro".

Todo objeto, para ser tal, debe poseer *unidad*. En función de ésta se predica de él *forma*, *magnitud*, *número* y *movimiento*. Dichas cualidades son las determinaciones que dan al objeto su *unidad*, mientras que ésta es la posibilidad de determinación en *forma*, *magnitud* y *número* que le otorgan la posibilidad de *ser objeto*. El *movimiento* es la determinación que lo coloca en el espacio-tiempo.

La *forma* es la capacidad cualitativa de delimitarse a sí mismo, es decir, la capacidad de oponerse al espacio, *i.e.*, capacidad de tener *magnitud*; y capacidad de oponerse a otros objetos, *i.e.*, numerarse. El *número* es su posibilidad de oponerse, sumándose o sustrayéndose, a otras *unidades*. La *magnitud* es la determinación de la cantidad de espacio contenido en oposición al espacio que lo contiene. El *movimiento* es la determinación de la *unidad* que contiene *magnitud*, *forma* y *número*, en función del espacio donde se da y del tiempo en que transcurre. Así, el movimiento de un objeto espacial es, para la conciencia, la percepción de momentos distintos de cómo el objeto es determinado por el espacio que lo circunda. Por lo tanto, puesto que a su *unidad* pertenece la determinación espacial, su *movimiento* es simplemente la comparación entre momentos distintos de determinación.

Hasta aquí un objeto en toda regla debe tener, entre sus posibilidades de determinación, la capacidad de determinar el espacio con respecto al tiempo. También ha quedado implícito que *espacio* es sinónimo de la extensión en un plano, sea éste bidimensional o tridimensional, en el cual acontece la determinación *unidimensional* del tiempo. Por ello dijimos que el "objeto temporal", dado que prescinde del espacio extendido en dos o tres dimensiones, hace del *movimiento* su propio espacio. Sin embargo, dada la definición de

movimiento que propusimos aquí, debemos averiguar si aún se sostiene la proposición *el movimiento es el sustrato del objeto temporal*.

Si dijimos que el *movimiento* es el sustrato (ὕποκειμενον) de nuestro objeto, entonces su unidad está dada en función de las determinaciones que el "*movimiento*" opera sobre él, y por lo tanto, su magnitud y número son determinaciones que ocurren respecto al movimiento. Pero aquí aparece el primer problema: *movimiento* se dice de la translación de un objeto respecto a otros, lo cual parece no ocurrir con los objetos sonoros, pues estos no se *mueven*, ¿respecto a qué se moverían? Movimiento, dicho de un objeto espacial, significa que cambia de posición respecto otros objetos *mucho o poco*, y respecto al tiempo, *rápido o lento*. Pero un objeto sonoro no puede moverse respecto a otros objetos. Es menester, entonces, replantear las cualidades del objeto temporal en función de los conceptos *mucho o poco* y *rápido o lento*.

De una melodía puede decirse que duró *mucho o poco* y que transcurrió *rápido o lento*. Parecería, pues, que tanto su *mucho o poco* como su *rápido o lento* se refieren a su *magnitud*: si una melodía dura cinco minutos, es porque se tocó toda ella a cierta velocidad:

... porque puede suceder que un verso más breve suene durante más largo espacio de tiempo, si se pronuncia más lentamente, que otro más largo, si se recita más aprisa, y lo mismo digase del poema, del pie y de la sílaba (Conf. XI, 26, 33).

La *misma* melodía puede durar dos días, si se toca lentísimo, o un segundo, si se toca rapidísimo: potencialmente no existe límite para su velocidad. Así la pregunta es ¿cómo está relacionada la magnitud con la extensión?

Un objeto espacial no pierde su unidad al cambiar de magnitud porque conserva su forma. Mientras la conserve, su magnitud puede crecer o decrecer indefinidamente. Por ello, al abstraerlo, lo que conservamos es una forma no espacial. Digamos que podemos *inflar* y *desinflar* cuanto queramos la forma de un objeto: podemos imaginar la forma de un hombre siendo un liliputense o un gigante sin que pierda por ello su forma humana, y así proseguir haciendo un hombre del tamaño de una centésima de liliputense, y así hasta que la fantasía lo permita.

Por ello, si el sonoro es un verdadero objeto, debe tener una forma que pueda abstraerse de su magnitud, es decir, que pueda *desinflarse totalmente*. Para que un objeto sonoro, v.g. un verso, no pierda su unidad, lo que debe conservar es todos sus *pies*. Así *mucho o poco* se dice de la cantidad de pies, y *rápido o lento* de de su duración. En ese sentido, *mucho o*

poco está relacionado con la forma y unidad del objeto sonoro, y no pertenece a su *magnitud*: de hecho, *per se*, carece de ella. Lo que le otorga magnitud es la velocidad en que es recitado.

Vemos ahora que del objeto sonoro se predicán dos tipos de espacio diferentes: uno es aquel en donde guardamos su *forma* (i.e., concepto), y ésta implica su longitud entendida como la suma de sus pies. El otro es aquel donde dotamos de magnitud al objeto: donde se escuchará *rápido o lento*. Su *duración*, que es lo que medimos, se entiende de dos maneras: como la relación que guardan entre sí los pies o los compases y que dotan de unidad al objeto, y como la magnitud que ocupa su *forma* en el *espacio*. La primera, sin embargo, puede ocupar distintas cantidades de espacio, pero ella debe permanecer constante respecto a sí misma. La primera, pues, es formal, mientras que la segunda material. En este sentido se dice *duración* de la primera en sentido de *capacidad* (potencial), mientras que de la segunda como la realización concreta y variable de de esta *capacidad* (su actualización). La primera es una propiedad racional en cuanto percibe la forma, mientras que la segunda es propiedad de la fantasía en cuanto que la dota de contenido sensible.

Ahora bien, la magnitud, tanto espacial como temporal, es una propiedad de la fantasía. Sin embargo, ya vimos que en *Confesiones X* Agustín no hace distinción entre los habitáculos donde se guardan las formas de aquellos donde forma y fantasía se unen (imaginación): he ahí el origen de la confusión. Cuando el de Hipona divide habitáculos de la *memoria* según su género, coloca como objetos inteligibles sólo a los conceptos de las artes liberales, mientras que el aula que corresponde a los objetos sensibles, coloca las imágenes formadas, sin distinguir entre sus formas y sus contenidos sensibles (recordemos que el aula de las formas es la misma que la de los colores). Digamos que no distingue entre el significado de piedra y su contenido empírico: simplemente asume que podemos conocer *toda piedra que percibamos* (i.e., experimentemos), gracias a la imagen que tenemos de ella. El problema adviene al tratar de explicar cómo podemos tener el significado del olvido (su forma) sin tener a la vez su imagen. Por ello, si Agustín jamás distinguió entre la forma y el contenido empírico de los objetos espaciales, mucho menos se le podía ocurrir que lo mismo ocurre con los "objetos sonoros" o temporales. Aquí está el germen de la confusión de *espacios* en los que medimos.

La duración formal de un verso es la posibilidad de una imagen, es decir, su significado, mientras que su duración material es el contenido empírico con el cual *dotamos de vida* la imagen al representarla en la fantasía. La *memoria* cogitativa, en cuanto depositaria de las formas y/o significados que son susceptibles de ser actualizados por el *intellectus* (o *intentio*), es quien resguarda la *forma* del verso, mientras que la *memoria* temporal es parte de la estructura siempre presente que hincha de *magnitud* al verso. La conclusión de este análisis del objeto sonoro es: en realidad hay *dos* medidas diferentes, una, la de la longitud, otra, la de la velocidad. Una es *formal* y otra *material*, o dicho en kantiano: una es el concepto y la otra la intuición sensible; al unirlas tenemos el objeto sonoro como tal.

Sin embargo, la confusión se refuerza porque la estructura formal del verso es representada con *metáforas espaciales* que entrañan magnitud, pues, dada la naturaleza sucesiva y unidimensional de su objeto, siempre la explicamos como si se tratara de divisiones que ocurren en una línea. Pero ésta manera de hablar es metafórica, y si creemos que hablamos de su contenido es porque la fuerza de la metáfora espacial es tal, que nos hace creer que la naturaleza del objeto sonoro se identifica con la línea. Por ello nos parece que hay *dos duraciones* y que *medir* se dice también de su forma, porque de una línea decimos que se mide. Pero se dice con más propiedad *magnitud* del objeto sonoro de su *duración sensible* y no de su *longitud formal*. La única determinación de la que se dice propiamente magnitud es la velocidad, pero la "*forma-longitud-mucho o poco*", aunque digamos que se mide al hacer analogía con la línea, carece de *magnitud*.

Otra razón por la que persiste la confusión es porque la percepción de los objetos sonoros es distinta de los objetos espaciales: mientras en los segundos forma y contenido se perciben *simultáneamente*, los sonoros se perciben *diferidos*. Mientras escuchamos un sonido, al tiempo que *medimos* su velocidad, adquirimos su *forma*, del mismo modo en que, al percibir una piedra, al tiempo que adquirimos su *forma de piedra*, percibimos su color y su tamaño. Hasta *oír* la forma completa, podemos saber cuánto mide. Pero decir que percibimos la piedra del mismo modo que el tañido de una campana, nos parece aberrante porque percibimos la forma y los accidentes de la piedra *a una juntamente*. Si hemos dicho que la velocidad es el accidente, ¿cómo podemos percibir una forma estable a través del accidente que discurre? Pero ello es posible, incluso cuando hablamos de un objeto sonoro aparentemente indeterminado. La *expectativa* es tal porque se halla a la espera de la

terminación, *i.e.*, determinación del objeto. Sólo cuando ésta ha ocurrido, si no en el silencio total (como por ejemplo la alarma de un auto o el ruido de un motor), sino con el establecimiento de cierto ritmo, de cierta forma, entonces poseemos ya la clave del objeto: ningún objeto sonoro se presenta *informe*, tiene siempre algún patrón rítmico que lo determina. Una vez que hemos desentrañado la confusión inherente al objeto que Agustín propone para estudiar el tiempo, ahora nos toca comprobar textualmente que ésta es, efectivamente, la confusión:

Sopongamos, por ejemplo, que una voz corporal que empieza a sonar y suena, y suena, y luego cesa y se hace silencio, y pasa ya a preterita aquella voz y deja de existir tal voz. Antes de que sonase era futura y no podía ser medida, por no ser aún; pero tampoco ahora lo puede ser, por no existir ya. Luego sólo pudo serlo cuando sonaba, porque entonces había qué medir. Pero entonces no se detenía, sino que caminaba y pasaba. ¿Acaso por esta causa podía serlo mejor? Porque pasando se extendía en cierto espacio de tiempo en que podía ser medida, por no tener el presente espacio alguno (Conf. XI, 27, 34).

El primer problema está en el concepto de *medir*: mientras escuchamos la voz corporal vamos *percibiendo* su forma, lo que anteriormente definimos como duración. Pero aún no la hemos *medido*, pues todavía no conocemos la totalidad de su forma. *Medido* aquí sólo es lo que hemos depositado en la *memoria* cogitativa. Cuando termine de sonar, o cuando decidamos suspender nuestra atención sobre lo que está sonando, nos habremos hecho de su forma total, y entonces podremos dar cuenta de su longitud. Ésta, pues, es la medición formal. Es verdad que *antes de que sonase* no podía ser medida, pero lo que no es verdad es que después de sonar ya no pueda serlo, puesto que en ese momento *ya habremos adquirido su forma*, con ello su *longitud*, y con ellos su medida formal. En ese sentido, decir que *se extendía en cierto espacio de tiempo en que podía ser medida*, significa que su forma se depositó en la *memoria* cogitativa. Pero para Agustín ello no tiene sentido porque para él *medir* es una acción temporal que se efectúa sobre un objeto temporal. Al llamar *voz corporal* al sonido, está haciendo una analogía con la percepción de un objeto espacial, que se presenta simultáneamente con su forma y contenido sensible. Pero en el *cuerpo sonoro* la aprehensión de la forma tiene que diferir en el tiempo merced de la sucesión. Pero como Agustín quiere medir sus objetos sonoros en cuanto objetos que poseen unidad, le preocupa saber si la medida sólo tiene sentido hasta que ha terminado de presentársenos el objeto en su totalidad. Ello implica la imposibilidad de medirlo *antes* de que termine, es decir, *antes de que acabe de ser*. Por ello, no podemos medirlo *mientras suena* a pesar de que lo único que puede ser medido es lo que ocurre *mientras medimos*:

Si, pues, entóncez podía medirse, supongamos otra voz que empieza a sonar y continúa sonando con un sonido seguido e ininterumpido. Mídámola mientras suena, porque cuando cesare de sonar ya será pretérita y no habrá qué pueda ser medida. Mídámola totalmente y digamos cuánto sea. Pero todavía suena, y no puede ser medida sino desde su comienzo, desde que empezó a sonar, hasta el fin, en que cesó, puesto que lo que medimos es el intervalo mismo de un principio a un fin. Por esta razón, la voz que no ha sido aún terminada no puede ser medida, de modo que se diga "qué largo o breve es", o denominarse igual a otra, ni sencilla o doble, o cosa semejante, respecto de otra. Mas cuando fuere terminada, ya no existirá. ¿Cómo podrá en este caso ser medida? (Conf. XI, 27, 34).

Por ello, cuando fuese terminada, aunque no existirá ya en los sentidos, sí se hallará ya en la memoria, lista para ser medida fuera del tiempo. En este sentido, aunque Agustín no atine a explicar cómo ni por qué, en cuanto a su longitud-forma, efectivamente medimos los tiempos:

Y, sin embargo, medimos los tiempos, no aquellos que aún no son, ni aquellos que ya no son, ni aquellos que no se extienden con alguna duración, ni aquellos que no tienen términos. No medimos, pues, ni los tiempos futuros, ni los pretéritos, ni los presentes, ni los que corren. Y, sin embargo medimos los tiempos (Conf. XI, 27, 34).

El resultado de este primer experimento fue haber comprendido cuál es la problemática central de la naturaleza de los objetos temporales: al no presentárenos su forma toda junta simultáneamente, resulta conflictivo explicar cómo la adquirimos, pues Agustín sigue representándose la actividad de *medir* como, ella misma, sometida a la temporalidad. Ello parecería aporético porque, si sólo lo que está en el presente existe, entonces *medir* es algo que sólo puede ocurrir simultáneamente con la percepción. Pero esto no es así, puesto que el objeto se presenta sucesivamente. La solución sería que el *medir* la forma es una actividad extra-temporal, y que lo medido en el tiempo es su duración sensible.

El segundo experimento consiste en explicar cómo somos capaces de distinguir una sílaba larga de una breve. Agustín es rétor: un oído entrenadísimo capaz de distinguir al vuelo el ritmo de un verso; lo que implica la posibilidad de comparar las duraciones determinadas que miden su magnitud *conigo mismas*. Según dijo Agustín, esto no representaría mayor problema si ya hubiesen sido medidas las unidades que vamos a comparar. Pero persiste todavía el problema de explicar *a qué hora las medimos*. Plantea entonces el segundo experimento mental: medir un verso implica la capacidad de *sentir* (i.e. experimentar) la extensión de una sílaba doble respecto de una sencilla:

¡Oh Dios, creador de todo! Este verso consta de ocho sílabas, alternando las breves y las largas. Las cuatro breves –primera, tercera, quinta y séptima–, son sencillas respecto de las cuatro largas –segunda, cuarta, sexta y octava–. Cada una de éstas, respecto de cada una de aquellas, vale doble tiempo. Yo las pronuncio y las repito, y veo que es así, en tanto que son percibidas por un sentido

*fino. En tanto que un sentido fino las acusa, yo mido la sílaba larga por la breve, y noto que la contiene justamente dos veces (Conf. XI, 27, 35)*⁶⁶.

Es decir, al momento de ir escuchando cada una de las sílabas, somos capaces de compararlas y saber exactamente la proporción entre ellas, a pesar de no poder explicar *dónde se está guardando* la sílaba con la que vamos a comparar, con la sílaba que, al momento de oír, *estamos comparando*:

Pero cuando suena una después de otra, si la primera es breve y larga la segunda, ¿cómo podré retener la breve y cómo la aplicaré a la larga para ver que la contiene justamente dos veces, siendo así que la larga no empieza a sonar hasta que no cesa de sonar la breve? Y la misma larga, ¿por ventura la mido presente, siendo así que no la puedo medir sino terminada? Y, sin embargo, su terminación es su preterición. ¿Qué es, pues, lo que mido? ¿Dónde está la breve con que mido? ¿Dónde la larga que mido? Ambas sonaron, volaron, pasaron, ya no son. No obstante, yo las mido, y respondo con toda la confianza con que puede uno fiarse de un sentido experimentado, que aquella es sencilla, ésta doble, en duración de tiempo se entiende. Ni puedo hacer esto si no es por haber pasado y terminado. Luego no son aquellas, que ya no existen, las que mido, sino mido algo en mi memoria y que permanece en ella fijo (Conf. XI, 27, 35).

"Algo que en mi memoria permanece fijo": la dimensión total de la sílaba breve puede sobreponerse a la percepción de la larga, de tal modo que inmediatamente su oído es capaz de juzgar su dimensión, pero *¿cómo?* ¿Acaso la breve está *sobre el tiempo*, para poder medir respecto de ella a la larga? No podría estar ella misma en el tiempo, pues entonces no podríamos adquirir su forma *a tiempo* para medir, *simultáneamente*, la breve. Sin embargo, la confusión radica en suponer que sólo la "breve" es parte de la *forma*.

Dicho en términos kantianos, la relación *breve-larga* es por sí misma una forma, es decir, un concepto que tenemos en la memoria, mientras que su *magnitud-velocidad* es la intuición que se acomoda a ésta, y que provee a la conciencia de un objeto: muy bien podría ocurrir que la relación *breve-larga* del verso A ocurriera el doble de rápido que la misma relación en el verso B. Lo que ocurre es que no sólo la forma "sílabas breves" permanece fija ante los ojos de la *inteligencia*, sino también la forma "sílabas largas"; y la posibilidad de compararlas no es algo que acontezca cuando comparamos una "breve" formal con una intuición material larga, sino que la misma relación "breve-larga" es un contenido "formal". Se dice que el *oído* de Agustín está *entremadísimo* porque tuvo que aprehender primero la forma de ambas sílabas y su mutua relación, y gracias a esto puede luego percibir dicha relación en la intuición temporal. Sin embargo, Agustín no concibe que sea simultánea la aprehensión del contenido con la presentación ante la conciencia de la forma, pues nos

⁶⁶ Lit. *Quantum sensus manifestus est, brevi syllaba longam metior easque sentio habere bis tantum.*

parece que todo lo temporal tiene que darse diferido. Sabe que, de algún modo, la sílaba breve está presente cuando medimos la larga, pero se resiste a concebir *también* a la larga como una imagen *atemporal*. Confunde la forma con su contenido empírico, y por ello sólo atina a decir que “mido algo que permanece fijo en mi memoria”.

Así, sin poder entender la naturaleza de *esto fijo*, pero intuyéndolo con fuerza, declara:

En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbar a ti con las turbas de tus afecciones. En ti –repito– mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan –y que, aun cuando hayan pasado, permanece– es la que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla: ésta es la que mido cuando mido los tiempos. Luego ésta es el tiempo o yo no mido el tiempo (Conf. XI, 27, 36).

Después de la exégesis que hemos hecho, podríamos muy bien contestarle a Agustín así: sí, en efecto, no mides el tiempo, lo que haces es acoplar la intuición temporal con su concepto, merced a lo cual percibes las cualidades extensivas (i.e., su velocidad) del objeto, y éste es el que mides. Mides *en el tiempo*, no *el tiempo mismo*. Pero dado que no ha podido establecer esta diferencia, cuando trata de decir *cómo medimos el tiempo*, da una explicación en donde, nuevamente, queda evidenciada la confusión entre la *memoria* intencional y la *cogitativa*:

Si alguno quisiese emitir una voz un poco sostenida y determinarse en su pensamiento lo larga que había de ser, este tal determinó, sin duda, en silencio el espacio dicho de tiempo, y encomendándolo a la memoria, comenzó a emitir aquella voz que suena hasta llegar al término prefijado: ¿qué digo?, sonó y sonará. Porque lo que se ha realizado de ella, sonó ciertamente, mas lo que resta, sonará, y de esta manera llegará a su fin, mientras la atención presente traslada el futuro en pretérito, disminuyendo al futuro y creciendo al pretérito hasta que, consumido el futuro, sea todo pretérito (Conf. XI, 27, 36).

Dice que *en silencio* determinó el espacio de tiempo que ha de durar antes de *hacerla durar*. Con *silencio* Agustín parece sólo querer decir que *no la cantaba antes de cantarla*. Pero ello no tendría sentido, pues lo mismo da si movemos o no las cuerdas vocales. *Silencio* también significa que se representó la totalidad de la voz *sin división temporal en el ánimo interno*. Es decir, la voz se encontraba lista para ser pensada, pues no es necesario emitir la voz para *pensarla* fantásticamente en el tiempo. Aquí, pues, si por *silencio* entendemos que la poseíamos *sin tiempo*, es decir, “desinflada”, entonces podríamos decir que Agustín está dando por supuesta la diferencia que hicimos nosotros entre *forma* (concepto) y *contenido* (intuición). Sin embargo, decir que estaba *lista para ser pensada* conlleva a una consecuencia mayor: toda la melodía permanecía, a una toda junta, en algún lugar, donde ya había sido *sintetizada*.

Cuando voy a contar una historia breve, y está todo su sentido en mi cabeza: sé que quiero decir, y sólo me falta elegir las palabras con que voy a hacerlo, ordenar las oraciones, los verbos, acomodar en ellos sus complementos, etc. Pero la *idea* ya está toda, *lista para ser pensada*. ¿No ocurre algo similar con el narrador de *Confesiones*? ¿No supo siempre para qué y qué quería contarnos? ¿No tenían las *Confesiones* forma antes de que Agustín las escribiera? Y no me refiero sólo a los recuerdos de su *memoria*, sino al sentido y a los propósitos que quiso darles en *Confesiones*. Pero volvamos con su análisis del verso.

El asunto no consiste sólo en pasar a través de la conciencia intencional (*la trinidad temporal*) el contenido inactivo de la memoria, sino en hacer pasar al objeto temporal, *del futuro al pretérito*, como si hubieran dos habitáculos distintos. Uno sería llamado propiamente *memoria* y el otro *futuro*. La acción de *hacer pasar* sería el presente. Pero la anfibología se muestra claramente aquí: el *hacer pasar* es una actividad que ejecuta un *presente* tendido del *algo viene* hacia *algo vino*, y esa habíamos dicho que es la *memoria* temporal, mientras que los contenidos se encuentran almacenados en la *memoria* cogitativa. ¿Acaso también hay en la memoria un aula que guarda los contenidos de la *memoria futura*?

La idea es la siguiente: antes de tararear una canción, ya la tenemos toda de forma inextensa en *algún lado*, casi como si ésta estuviera *enrollada* de mismo modo en que lo hace la cinta de un cassette: toda junta, lista para ser cantada. Luego, una grabadora pone en movimiento la cinta haciéndola pasar por la cabeza magnetofónica: el presente. El rollo disminuye de un lado mientras se incrementa del otro. Pero esta metáfora tiene un problema: para que un cassette funcione, necesita del lugar donde se guarda la cinta, y por otro lado, de la cabeza magnetofónica que *activa* sus contenidos. La cinta enrollada es la *memoria* cogitativa, y la cabeza magnetofónica es la trinidad temporal, *i.e.*, la conciencia intencional. Agustín asume que el pasado hacia el cual se dirige *el rollo* es la memoria donde se encuentra guardado el verso, pero resulta que esta memoria es aquella que recibe, del futuro, la cinta. Como no hay *memoria futura*, Agustín ha confundido totalmente un sentido de *memoria* con el otro:

Pero ¿cómo disminuye o se consume el futuro, que aún no existe? ¿O como crece el pretérito, que ya no es, si no es porque en el alma, que es quien lo realiza, existen las tres cosas? Porque ella espera, atiende y recuerda, a fin de que aquello que espera pase por aquello que atiende a aquello que recuerda. ¿Quién hay, en efecto, que niegue que los futuros aún no son? Y, sin embargo, existe en el alma la expectación de los futuros. ¿Y quién hay que niegue que los pretéritos ya no existen? y sin embargo todavía existe en el alma la memoria de los pretéritos. ¿Y quién hay que niegue que el

tiempo presente carece de espacio por pasar en un punto? Y sin embargo, perdura la atención por donde pase al no ser lo que es. No es, pues, largo el tiempo futuro, que no existe, sino que mi futuro largo es una larga expectación de futuro; ni es largo el pretérito, que ya no es, sino que un pretérito largo es una larga memoria del pretérito (Conf. XI, 28, 37).

Sin embargo, ahora nos queda claro que hablar de una *larga expectación* y de una *larga memoria* del pretérito no tiene sentido. Una cosa es la expectación que se halla atenta a lo que vendrá y una memoria que se halla atenta a lo que vino, y otra muy distinta es otorgarles *extensión*. Si fueran extensas, entonces serían inútiles para explicar justamente *cómo nos hacemos de la extensión de lo temporal*. Además, dice Agustín y *sin embargo, perdura la atención por donde pase al no ser lo que es*: eso que aquí llamó simplemente *intentio* es la parte que posee el poder fundamental de explicar la activación de los contenidos temporales de la memoria: el otorgarle *devenir* al objeto consiste en hacerlo pasar de adelante hacia atrás. Entonces esta *intentio* no es simplemente una de las partes, sino que es las tres: el *hacer pasar* es un presente preñado de su futuro y su pasado, tenso siempre entre el advenimiento y lo pasado. El ejemplo de lo que ha dicho, por lo tanto, aunque en apariencia da una explicación satisfactoria de *cómo se distiende la vida de esta mi acción en la memoria*, no ha explicado lo que se supone debería, *¿dónde mido los tiempos?*:

Supongamos que voy a recitar un canto sabido de mí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él; mas en comenzándole, cuando voy quitando de ella para el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria y se distiende la vida de esta mi acción en la memoria, por lo ya dicho, y en la expectación, por lo que he de decir. Sin embargo, mi atención es presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito. Lo cual, cuanto más y más se verifica, tanto más, abreviada la expectación, se alarga la memoria, hasta que se consume toda la expectación, cuando, terminada toda aquella acción, pasa a la memoria (Conf. XI, 28, 37).

Vistos ya los problemas inherentes a esta explicación, a nosotros corresponde dar cuenta de la capacidad que tenemos de medir sonidos que no conocemos, pues se me podría acusar de haber propuesto una teoría que depende de objetos con estructuras posibles y comparables: la melodía o el verso. En mi defensa puedo decir que *cualquier sonido* al que atendamos tiene forma. Cualquier intuición temporal que tengamos lo es porque atendemos a ella. Al fijar nuestra atención sobre un ruido "indeterminado", lo primero que hacemos es buscar sus cualidades: sus tonos, su intensidad y su unidad extensiva. Si el sonido se presenta como continuo e indeterminado, buscamos un patrón rítmico, como por ejemplo ocurre con el sonido de una licuadora o una aspiradora (de hecho, podemos identificar si aumenta o disminuye su potencia; además de la intensidad cambia el ritmo: a pesar de lo confuso,

percibimos inmediatamente el cambio de revoluciones en el motor). Éstas son sus cualidades formales, puesto que *tono*, *intensidad* y *patrón rítmico* son las categorías que nos permiten intuir su contenido empírico. Si podemos recordar aquél ruido, por ejemplo, el estrépito de platos que se rompen, es porque es un *objeto*: una intuición que ha llenado un concepto. Incluso puede otorgarles un ejemplo: "estrépito de platos que se rompen", porque ustedes tienen un nombre para tal imagen.

Queda probado que, a pesar de que Agustín intuye claramente las condiciones de posibilidad para la aprehensión de contenidos temporales, carece de un aparato exegético que le permita desarrollar exitosamente su intuición. Éste habría incluido los siguientes elementos: primero percatarse de que está estudiando, no el tiempo mismo, sino un objeto temporal; y por ende, que no mide el tiempo, sino que mide *en* el tiempo. Segundo, el distinguir entre las cualidades formales y las materiales de su objeto temporal; este problema derivado de la falta de un estudio en general sobre la naturaleza de las formas sensibles. Tercero, a causa de los anteriores, el no haber distinguido claramente los elementos del *cogito* como posibilidad de la experiencia, pues no se percató de que la trinidad temporal es la estructura del *intellectus*; ello derivó en la anfibología entre la *memoria* cogitativa, que es un constituyente de *cogito*, y la *memoria* temporal, que es un constituyente de un constituyente del *cogito*.

C. Recapitulación y conclusión: El rudimentario "yo"

Al momento que Agustín analizaba meticulosamente la naturaleza de la *experiencia de lo temporal*, completaba su teoría de la experiencia. La consecuencia de esto fue el colocar al *intellectus* en el pináculo de la experiencia, pues es lo que, a través de la síntesis, es condición de la experiencia. Aquello que debe llamarse más propiamente "yo" en el sistema filosófico de Agustín, no es la actividad conjunta del *intellecto*, la *memoria* y la *voluntad*, sino solamente al *intellecto*; el verdadero lugar donde se da la experiencia.

Después de esta sección, ya es más claro que aquél *algo que volublemente lanzamos a nuestra antojo* —del que nos habló en *De Trinitate* XV, 15, 25— no es simplemente un punto que ve, sino que posee otras muchas propiedades: es la estructura que posibilita la experiencia temporal gracias a su virtud sintetizadora, es una condición de la experiencia temporal, y puesto que toda experiencia es temporal, es previa a la conformación del *cogito*. Por ello, el narrador de *Confesiones* es, dicho con mayor propiedad, este *intellectus*

que también posee la virtud de sintetizar el sentido total de las memorias de Agustín. Es decir, el *ojo que ve* no sólo es un ojo pasivo que mira como transcurre todo: él constituye, en cuanto ojo que ve, la *experiencia*.

Vimos también que Agustín batalla para construir el libro XI de *Confesiones* porque no tiene elementos previos de los cuales partir. Asume de Plotino la certeza de que el tiempo es la condición de posibilidad de toda experiencia, pero su abandono del concepto *anima mundi* lo obligó a plantear el problema sirviéndose de la argumentación aristotélica entre *afuera* y *adentro*. Sin embargo, como lo que quiso medir fue *el tiempo* y no un objeto *en el tiempo*, le fue totalmente inútil la argumentación de *Physica* IV 10-14.

Además Agustín no se percató de que medía *en el tiempo* la ocurrencia del objeto sonoro: nunca consideró al verso como un objeto, y le pareció que, al usar de ejemplo *Deus creator omnium*, estaba simplemente explicado cómo se mide el tiempo mismo. Ello ocurrió por una parte, porque carecía de una teoría general de los objetos sensibles. Al suponer que la entrada de las *formas* ocurre por la puerta de los ojos, obvió el problema de que la *forma sensible* es distinta de su *contenido sensible*, *i.e.*, el color y la luz. Si esto ocurrió con la forma espacial, con mayor razón le ocurrió con la forma sonora. Cuando hablo de los géneros en que se dividen las impresiones dentro de la *memoria*, nunca hablé de la puerta por donde entra el verso formado.

Aquello que Husserl llama con razón *el denodado debate* es el planteamiento de una brillante intuición que no pudo desarrollar, pues no tuvo oportunidad de meditar sobre ella suficiente tiempo. Fue la tradición posterior quien se valió de este planteamiento para desarrollar y llevar a sus últimas consecuencias la teoría del tiempo de san Agustín. El valor perenne de *Confesiones* XI, 14-28, radica en haber atajado el problema con la suficiente profundidad como para haber dado con su verdadera sustancia.

Conclusión:

*Todo resplandece nuevo y renovado, el mediodía
dormita en el espacio y el tiempo. ¡Oh Eternidad!
Sólo me contempla tu ojo desmesurado.
Nietzsche*

A. El "yo" polizón y el "yo" que *cogitat*

El "yo" interior que buscamos a lo largo de esta investigación es aquél que es condición de posibilidad de la experiencia; que unifica bajo sí los datos que se le ofrecen gracias a su poder sintetizador. Descubrimos que ese "yo", aún pareciéndose en sus facultades al *voûc* que describieron Aristóteles y Plotino, tiene la virtud de ser immanente al alma discursiva, y de dar cuenta de su unidad a través de la *síntesis* y no de la participación y la trascendencia. Sin embargo, este "yo" que descubrimos, aunque *sí* se encuentra presente en las *Confesiones*, viaja en ellas como polizón: nunca declara abiertamente su presencia ni muestra boleto de viaje. Por eso, cuando Agustín tuvo que rendir cuentas en *De Trinitate*, el lugar oficial del "yo" lo arrebató el *cogito*, que carecía de las virtudes y potestades del "yo" polizón, pero que pudo construir para sí una teoría coherente y autosuficiente.

En *Confesiones*, el "yo" que buscamos aquí lo encontramos en la forma de un narrador omnipresente pero invisible. Él da sentido a toda la narración y es un único Agustín que se multiplica, al narrarse, en todos los *Agustines*: el hijo de Mónica, el maniqueo, el que se robó las peras y el que dialogó con Fausto Maniqueo. En el libro X es quién escudriña las aulas de la *memoria*, pero él mismo no encuentra un aula para sí: no halla espacio para verse. Sin embargo, en el libro XI está a punto de salir de su invisibilidad, pues a él pertenece la facultad de *medir el tiempo*. Ahí está a punto de descubrir su propia estructura: es trinitario porque *gracias* al poder sintetizador de la triada *memoria, contuitus, expectatio* su experiencia adquiere la solidez del movimiento. Se descubre a sí mismo como la imagen distendida de su Dios de un solo día, pues el alma *siempre en el presente* contempla el devenir temporal. Así, ella está a medio camino entre el único día en que Dios permanece creando los tiempos, y la multitud de tiempos que ella mira siempre en el presente:

Tú, Señor, siempre obras y siempre estás quieto; ni ves en el tiempo, ni te mueves en el tiempo, ni descansas en el tiempo, y, sin embargo, tú eres el que haces la visión temporal y el tiempo mismo y el descanso del tiempo (Conf. XIII, 37, 52).

Pero al escribir el *De Trinitate*, cuando el Obispo regresa a *Confesiones* a buscar materiales para construir a su hombre uno y trino, toma todas aquellas intuiciones que surgieron al describir al alma como una *memoria* transitada por un *intellectus* que, merced de la *voluntas* se mueve de un lugar a otro. Entonces Agustín abandona al narrador. Aquél que en *Confesiones* tenía el poder de sintetizarlo todo bajo su mirada, se transforma en un simple ojo, "arrojado volublemente de aquí para allá" que pierde la potestad de unificarlo todo bajo su mirada.

En *De Trinitate* Agustín da el nombre de "yo" a una potencia que *piensa* y que depende de la *memoria*, es decir, de lo *pensado*, para conservar la unidad del narrador. Ante la pregunta de Aristóteles y Plotino por aquél que se piensa a sí mismo y que se eleva sobre lo pensado, Agustín guarda silencio, pues es justamente lo *pensado* lo que ocupa el sitio de honor en su psicología: Dios Padre. De este modo, el "yo" narrador es expulsado definitivamente para dar lugar a un "yo" que *cogitat*, pero que no puede sino pensar una a una las imágenes que contempla.

B. Reconstrucción argumental de toda la tesis

En esta investigación hemos visto que *Confesiones* X y XI parten de la intuición agustiniana de que el *alma* se halla entre la eternidad y el tiempo; y en ese sentido el hombre es mediador entre Dios y mundo, pues es el único que puede mirar *hacia arriba* y *hacia abajo*. Sin embargo, al abandonar en *De Trinitate* el tratamiento esta intuición, transformó la idea del hombre como intermediario: dejó de ser aquél que participa del tiempo y de lo eterno y se transformó en una imagen correlativa a la trinidad de Dios. Sólo en ese sentido puede decirse que Agustín abandonó parcialmente el neoplatonismo: al cambiar la exégesis, merced de los nuevos problemas que tuvo que enfrentar, trastocó el concepto de *imago Dei*.

Sin embargo, a pesar del profundo carácter neoplatónico de *Confesiones* y del entusiasmo con que se adscribe a esta escuela, Agustín recibió la filosofía de Plotino a partir de ciertos presupuestos filosóficos que le impidieron comprender a cabalidad el pensamiento de las *Enéadas*, y que originaron la singularidad de los libros X y XI. Como vimos en nuestra investigación, estos elementos puede ser listados de la siguiente manera:

- a) La confianza de Agustín en la división metafísica y epistemológica *adentro-afuera*, la cual reposó en la corroboración que obtuvo al encontrarla en la obra de Cicerón y de otros filósofos estoicos. Ello le permitió prescindir del *anima mundi*.
- b) La distinción *interno-simple*, *externo-múltiple* que argumentalmente tomó de Plotino, pero a la que adscribió un carácter propio al sumar, a tal diada, una "dimensión extra", pues *externo* lo entendió tanto como multiplicidad, como el mundo de *afuera* que origina las imágenes de la memoria.
- c) De a); el abandono del *anima mundi* como medio epistemológico para conocer el mundo externo. Ello le permitió construir su teoría de la interioridad como la certeza de que *lo interior del ánimo de los hombres* le está vedado a los otros hombres. Sin embargo, ya sin *anima mundi*, tuvo que *inventar* toda una teoría nueva para explicar cómo el alma particular experimenta el tiempo.
- d) De a) y c); no comprender todas las implicaciones del *anima mundi* y su necesidad. La consecuencia principal de esto fue no haber generado jamás una teoría para explicar la percepción de los *sensibles comunes*. Esta confusión insidió directamente en el carácter de *Confesiones* XI-14-28.
- e) de d); declarar que lo que medimos es *el tiempo*, y no que medimos *en el tiempo*. Ello producto de haber confundido el objeto que medimos en el tiempo con un *pedazo* de tiempo: el sonido, sea éste un verso, una melodía, o incluso un ruido cualquiera, no fue visto por Agustín como un *objeto*. Ello porque le fue imposible ver que existen objetos sonoros que se comportan como los espaciales.
- f) De d) y e): No haber diferenciado entre la *memoria-cogitativa* (donde se almacenan lo que ha de ser recordado, es decir, las *formas*) y la *memoria-temporal*, que pertenece a la triada *memoria, contuitus, expectatio*, pues esta carece de contenidos y es la manera en que las formas guardadas en la *memoria* cogitativa adquieren contenido sensible, es decir, son temporalizadas. Este último punto, como dijimos en Introducción, es el defecto que Husserl corrige de la teoría de Agustín.
- g) Todos estos problemas fueron impedimento para llevar a feliz término el planteamiento que Agustín hiciera sobre la naturaleza del tiempo. La consecuencia más importante de todas, y que permanece invisible para Agustín, es que, de haber un "yo", éste debe poseer, tanto las cualidades no explícitas del narrador de

Confesiones X, como el poder de síntesis de la triada *memoria, intuitus, expectatio*.

- h) De g); en *De Trinitate* esta intuición es abandonada para dar lugar al "yo" *cogito*. A partir de su análisis, nosotros llegamos a la conclusión que de la triada *memoria, intellectus, voluntas*, debe ser llamado "yo" sólo el *intellectus*, y que su relación con la *memoria* y la *voluntas* debió haber sido replanteada.

C. Valoración de los errores de Agustín

En palabras de Peter Brown, Agustín fue "formulador impenitente de preguntas embarazosas"⁶⁷. Siempre filosofa del mismo modo en que dirige a Dios sus *Confesiones*: no tiene caso ocultar ningún nuevo temor, ninguna duda nueva que lo asalte, pues tal auto-engaño no es a Dios sino a uno mismo.

A pesar de su aguda inteligencia, la pulcritud de sus razonamientos, y el cuidado con que hizo la exégesis de los textos a los que se enfrentó, Agustín cometió algunos errores al leer la filosofía de Plotino, origen de la mayoría de los problemas que analizamos aquí. Pero la semilla de su tremenda originalidad no sólo se alimentó de sus errores de apreciación, sino de su agudísima capacidad para dotar de sentido incluso al texto más abstruso, aun si éste era una mala interpretación de Plotino.

Ciertamente es muy aventurado declarar que Agustín se equivocó, sin más. Como dijo Ángel Custodio Vega, pudo ocurrir muy bien que el de Hipona, conciente de todas sus consecuencias, halla rechazado el *anima mundi* y la disolución plotiniana de la frontera entre *adentro* y *afuera*. Sea como fuere, el Águila utilizó toda su capacidad para construir una teoría que salvara todos los problemas emanados de *meterle mano* al sistema metafísico de Plotino.

El estudio y desarrollo de todas las consecuencias de los planteamientos de Agustín, han madurado junto con la tradición filosófica. Durante mil seiscientos años, los filósofos han leído y releído a Agustín para explicar, de cuantas maneras ha querido y podido, los alcances de la epistemología del Obispo cartaginés.

A través del método de las preguntas embarazosas, Agustín profundizó con agudeza sin par en el estudio de una conciencia dividida epistemológicamente del mundo. Inauguró de esta

⁶⁷ Cf. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona...* p. 216

manera toda una línea dentro de la tradición occidental que, en más de una ocasión, se enfrentó abiertamente con la tesis plotiniana de una conciencia imbuida dentro del mundo.

Nosotros hemos visto aparecer esta oposición de un mil maneras diferentes. El caso que nos es más cercano es la disputa entre racionalistas y empiristas: la certeza de los segundos en la necesidad de dar cuenta primero de una epistemología para luego determinar si la metafísica es o no posible, está inspirada en la meticulosa psicología de Agustín. El conflicto entre el immanentismo de la filosofía trascendental de Kant y el Idealismo de Hegel volvió a enfrentar a Agustín con Plotino. De nuevo, Husserl y la fenomenología vuelven a Agustín, y a ella se enfrenta Heidegger desde una perspectiva hegeliana.

La última aparición de Agustín de la que tengo noticia, está, paradójicamente, en la obra de un Emmanuel Lévinas que pretende haber recuperado la filosofía *judaica*, y quién, aunque jamás lo declara abiertamente, bebe de la *interioridad* agustiniana, aquella que guarda celosamente los motivos del otro, para vencer al *Mismo* de Heidegger que identifica conciencia y mundo... tal y como lo hacía Plotino.

Los problemas de la tradición occidental, contra las palabras de Richard Rorty, no han cambiado en absoluto. Lo único que ha mudado es la refinación progresiva que han sufrido sus planteamientos y sus respuestas, merced de las preguntas embarazosas que hace un filósofo a otro a través del tiempo. Volver los ojos sobre la historia de la filosofía tiene un doble fin. Por un lado nos permite comprender a cabalidad los planteamientos de nuestros maestros más inmediatos, vuelve a los viejos filósofos preceptores renovados llenos de argumentos y herramientas para comprender y enfrentar los problemas de toda la vida, y nos permite conocer, de primera mano, a los maestros de nuestros maestros, encontrando nosotros mismos quizás una nueva interpretación.

Por otro lado, tiene un fin terapéutico: nos libera de la angustia de no poder decir nada nuevo, nos hace descubrir que las grades originalidades de la filosofía han sido, la más de las veces, producto de errores y prolíficos tropezones, y nos deja ingresar a sus aulas, ya liberados de todos nuestros temores, sólo para contemplar la verdad que ya todos, en alguna medida, pudieron ver. En resumidas cuentas, nos da la paz de saber que *nada nuevo hay bajo el Sol*.

Bibliografía:

Fuentes: Ediciones y Traducciones

- Agustín** santo Obispo de Hipona, *Confesiones*, edición del texto latino y traducción al español por Angel Custodio Vega, Obras Completas t. II, Bac Maior, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- _____, *De Trinitate*, texto latino PL 42, 819 -1098 revisado y traducido por Luis Arias, Obras Completas t. V, Bac Maior, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- _____, *De civitate Dei*, texto latino PL 41 revisado por Miguel Fuentes Lanero y traducido por Fuertes Lanero y Santos Santamarta del Río, t. XVI (1) y XVII (2), Bac Maior, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Aristóteles**, *Metafísica*, traducido por Agustín García Yebra, Biblioteca Clásica Gredos (Edición Trilingüe) Madrid, 1997.
- _____, *Metafísica*, traducida por Tomás Calvo, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1998.
- _____, *Acerca del alma*, traducido por Tomás Calvo, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2003.
- Aristotle**, *On soul*, traducción al inglés por J. A. Smith, Enciclopedia Británica, Great Books t. 8 University of Chicago press, Chicago, 1980.
- _____, *De anima*, Clarendon Press, Oxford, 1961,1967, 402a1-435b25 ed. Ross, W.D., tomado de: *Thesaurus Linguae Graeca*, University of California, Irvine, en TLG Workplace, 9.01 5/19/01 Copyright 2001 Silver Mountain Software.
- _____, *Física*, 1987, traducción de Ute Schmidt Osmanieczik, texto griego tomado de Aristotelis *Physica*, Clarendon Press, Oxford ,1950-1966 (1st edn. corr.) pag 184a10-267b26 Ross, W.D. a su vez tomado por la UNAM de *Thesaurus Linguae Graeca PILOT CD ROM #C* University of California, Irvine, Bibliotheca Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, 2001, México.
- Cicerón**, *Disputas Tusculanas* (texto latino modificado de Cicero, *Tusculan disputationis*, The Loeb Classical Library, London, 1971) traducido por Julio Pimentel Álvarez, UNAM, México, 1982.
- Platón**, *Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, traducido por Francisco Lisi (Timeo), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002
- _____, *Diálogos IV, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducido por Santa Cruz, Vallejo Campos, Cordero, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002.
- Plotino**, *Enéadas*, introducción, traducción y notas por Jesús Igal, t. I, II y III, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1999.
- Plotinus**, *Plotini Opera*, editado por Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer, t. II, Scriptorum Classicorum Oxoniensis, Oxonii et typographico claredoniano, Oxford University Press, 1987.
- Bergson**, Henri, *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia del tiempo*, trad. Juan Miguel Palacios, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1999.
- Descartes**, René, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, introducción, traducción y notas Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

- Husserl**, Edmundo, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Barcelona, 2005.
- Kant**, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Pedro Ribas, Grupo Santillana, (Alfaguara), Madrid, 2000.
- Lévinas**, Emmanuel, *Totalidad e infinito. ensayo sobre la exterioridad*, trad. Miguel García Baró, 5ta ed., Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.

Estudios especializados filosóficos e históricos

- Alsina Clota**, José, *El Neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*, Antrhops (Autores, textos y temas; Filosofía 27), Barcelona, 1989.
- Brown**, Peter, *Biografía de san Agustín de Hipona* trad. Santiago Tovar y Ma. Rosa Tovar. Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- Brun**, Jean, *El estoicismo*, traducción Thomás Moro Simpson, EUDEBA, Buenos Aires, 1968.
- Callahan**, F. John, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1948.
- Chadwick**, Henry, *Agustín*, traducido por Beatriz Domínguez Weber, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.
- Düring**, Ingemar, *Aristóteles*, traducido por Bernabé Navarro, Estudios Clásicos, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2005.
- Gerson**, Loyd, P. *Plotinus*, Routledge (The arguments of the philosophers), Londres, 1998.
- Gilson**, Etienne, *La filosofía en la edad media, de los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, traducida por Arsenio Pasios y Salvador Caballero, Manuales, Gredos.
- Heather**, Peter, *La caída del imperio Romano*, traductores Tomás Fernández y Beatriz Eguibar, Tiempo de Historia, Crítica, 2007.
- Jonas**, Hans, *La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, traducción Menchú Gutiérrez, El Árbol del Paraíso, Ediciones Siruela, Madrid, 2002.
- Menn**, Stephen, *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, New York, 1997.
- Puech**, Henri-Charles "El Maniqueísmo" en *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo-II: Formación de las religiones universales y de salvación*, ed. Henri-Charles Puech, traducción Lorena Barruti y Alberto Cardín, Historia de las Religiones, v.6, Siglo XII editores, pp. 194-338, México, 2005.
- Salles**, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, Estudios Clásicos, UNAM-Instituto de investigaciones filosóficas, México, 2006.
- Scholem**, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación Tradición, Salvación*, traducido por José Luis Barbero, Trotta, Barcelona, 2003.
- Stump** and Norman ed. *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Yates**, Francis, *El arte de la memoria*, traducido por Ignacio Gómez de Liaño, Biblioteca de Ensayo 40, Ediciones Siruela, Madrid, 2005.