

EL PAPEL DEL CUERPO DENTRO DE LA *DISTENTIO ANIMI* EN LA FILOSOFÍA
AGUSTINIANA

Trabajo presentado para obtener el título de
Licenciada en filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
Diana Carolina Camacho Botero
Código: 2014132008

Director
Dr. Maximiliano Prada Dussán

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C

2020

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo principal mostrar cuál es el papel que cumple el cuerpo dentro de la distensión del alma en Agustín de Hipona. Lo anterior, con el fin de ampliar las posibilidades del estudio agustiniano del tiempo, pues es viable encontrar una gran cantidad de trabajos que ahondan en la pregunta sobre qué es el tiempo, pero dejan de lado la importante función que realiza el cuerpo dentro de la construcción de la memoria y, la cual, posibilita el despliegue de la *distentio animi*.

Como buen neoplatónico, Agustín toma las *Enéadas* de Plotino como referente principal para su estudio sobre el tiempo, por ello dirá que el tiempo es una experiencia del alma, debido a que en ella existen la memoria de los pretéritos, la atención del presente y la expectación del futuro. Esto es lo que Agustín llama la distensión del alma o *distentio animi*, la cual puede ser entendida como un tipo de experiencia interna y unificadora que posee el alma, porque solo ella tiene la capacidad de anticipar, esperar y recordar, es decir, de volver atrás o de ir hacia adelante.

Pese a la gran influencia que tuvo Plotino en Agustín, este último se distancia de su antecesor. En lo que aquí nos ocupa, dicho distanciamiento se origina en la posición que tiene cada uno respecto al cuerpo y a la relación de este con la memoria. Para el primero, el cuerpo es un impedimento en el ascenso del alma hacia el Uno, por ello el alma debe depurar las imágenes que tiene en su memoria inferior. Mientras que, para Agustín el cuerpo es visto desde una perspectiva más positiva, ya que es creación divina y es parte del compuesto del ser humano. En cuanto al ascenso del ser humano a Dios, el hiponense no menciona que deban olvidarse los recuerdos sensibles de la memoria, pues estos son el inicio del camino hacia Dios.

El camino de retorno hacia Dios tiene como punto de partida los recuerdos que almacena la memoria *sui*, este es el primer nivel de la memoria y será el encargado de revelar el papel que cumple el cuerpo dentro de la *distentio animi*. Pues, debido a los órganos sensoriales, comienza a construirse la memoria *sui*, es decir, por medio de estos se imprimen las imágenes de las cosas exteriores en la memoria. Una vez almacenadas dichas imágenes, el alma puede recordarlas trayéndolas a su presente y, a partir de las mismas, puede esperar el futuro; esta es la actividad del alma llamada *distentio animi*. Pero no es una actividad que pueda desplegarse sin la participación del cuerpo, pues el pasado existe debido a todas estas improntas de lo sensible que se convierten en imágenes en la memoria y por medio de ellas el

alma puede acceder a su pasado y esperar su futuro. Por esto, el cuerpo se presenta como condición necesaria para la experiencia del tiempo, es decir, para la *distentio animi*.

Palabras clave: tiempo, cuerpo, alma, imágenes, memoria.

ABSTRACT

The main objective of this work is to show what role the body plays within the distension of the soul in Augustine of Hippo. The above, with the aim of widening the possibilities of the Augustinian study of time, since it is viable to find a great number of works that delve into the question of what time is, but leave aside the important function that the body carries out within the construction of the memory and, which, makes possible the unfolding of the *distentio animi*.

As a good Neoplatonic, Augustine takes the *Enneads* of Plotinus as the main reference for his study of time, so he will say that time is an experience of the soul, because in it exist the memory of the past, the attention of the present and the expectation of the future. This is what Augustine calls the distension of the soul or *distentio animi*, which can be understood as a type of internal and unifying experience that the soul possesses, because only it has the capacity to anticipate, wait and remember, that is, to go back or forward.

Despite the great influence Plotinus had on Augustine, the latter distanced himself from his predecessor. In what we are dealing with here, this distancing originates in the position that each one has with respect to the body and its relationship with memory. For the former, the body is an impediment in the soul's ascent toward the One, and so the soul must purify the images it has in its lower memory. While, for Augustine the body is seen in a more positive perspective, since it is a divine creation and part of the composite of the human being. As for the ascent of the human being to God, the Hypsonian does not mention that the sensitive thoughts of memory should be forgotten, since these are the beginning of the path to God.

The path of return to God has as its starting point the memories stored in the *sui* memory, this is the first level of memory and will be responsible for revealing the role of the body within the *distentio animi*. Then, due to the sense organs, the *sui* memory begins to be constructed, that means, through these

the images of external things are printed in the memory. Once these images have been stored, the soul can remember them by bringing them to its present and, from them, can expect the future; this is the activity of the soul called *distentio animi*. But it is not an activity that can be deployed without the participation of the body, since the past exists due to all these imprints of the sensitive that become disembodied images in the memory and through them the soul can access its past and expect its future. For this reason, the body is presented as a necessary condition for the experience of time, that is, for the *distentio animi*.

Keywords: time, body, soul, images, memory

La geología es lo que somos:

Capas
de
pasado
todas
juntas
en
presente.

Pensamos con un pedazo de pasado
y con el pasado entero:

sentimos
amamos
imaginamos
cambiamos

La topografía es la funda de la memoria,
las gavetas donde duerme el archivo.

El olvido de Chris Marker es vigilia
de durmiente siendo visto soñar un
sueño.

(Opazo, 2016, p. 117)

AGRADECIMIENTOS

A mi hermosa madre, Olga Lucía Botero, por todo su amor y apoyo incondicional en este camino, su confianza y respaldo en todo sentido. Sin ella nada de esto habría sido posible. A Carlos Andrés Ovalle por alentarme a seguir aún en los momentos más difíciles, por ayudarme a estudiar para pasar el examen específico en mi último intento, por enseñarme a escribir con tanto amor y por continuar apoyándome hasta hoy. A Yudie Beltrán por responder ese correo y encontrarse con una extraña que pedía su ayuda y por su cariñosa amistad que es invaluable para mí. A mi tía Lucía, gracias por darme la mano cuando más lo necesité y creer en mí cuando inicié mi carrera. A mi abuela Stella por hacerme la mujer fuerte que soy, por sus cuidados en mi niñez y corregirme cuando fue necesario.

A mis admirables amigas y amigos, gracias por soportarme todo este tiempo, Daniela, Jenny, Aleja, Laura, Astrid, Karen, Holman, Felipe, Iver... gracias por el cariño, las bromas, la ayuda cuando no entendía algo y los grupos de estudio en los primeros semestres que fueron un gran apoyo. A mis amigos administrativos, Marivel Escobar por convertirse en una gran amiga con sus sabios consejos y a Juan Camilo Suárez por todas las risas.

Gracias a cada una de las personas que contribuyeron para que hoy este trabajo pueda ser presentado para obtener mi título como licenciada en filosofía. Especialmente al Pr. Dr. Maximiliano Prada, por haber creído en esa pequeña idea, aceptar acompañarme en este camino y animarme a seguir adelante, infinitas gracias.

Finalmente, a mi abuelo que fue mi padre, porque, aunque el tiempo nos alejó, siempre estará en mi vida, puesto que le guardo con gran amor y admiración en mi memoria.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO 1: PLOTINO Y LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO	5
1.1. EL TIEMPO COMO EXPERIENCIA DEL ALMA.....	5
1.1.1. La herencia de los neoplatónicos.	5
1.1.2. La potencia desasosegada del alma.....	7
1.1.3. El tiempo como imitación de la eternidad	8
1.2. LA MEMORIA	11
1.2.1. La doble naturaleza del alma individual.....	11
1.2.2. Las dos partes del alma.....	12
1.2.3. Memoria y tiempo	13
1.2.4. La facultad imaginativa	14
1.2.5. La superposición de la parte superior del alma sobre la parte inferior de la misma	15
CAPÍTULO 2: AGUSTÍN Y LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO	20
2.1. EL TIEMPO Y LA CREACIÓN DEL MUNDO, UNA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA DEL TIEMPO	20
2.1.1. La creación del cielo y la tierra	20
2.1.2. El surgimiento del tiempo y su argumento ontológico.....	22
2.2. EL TIEMPO COMO EXPERIENCIA DEL ALMA, UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DEL TIEMPO.....	23
2.2.1. La paradoja de las experiencias pasadas y de las expectativas futuras.....	23
2.2.2. La presencia del pasado y del futuro en la memoria.....	25
2.2.3. Distensión del alma.....	27
CAPÍTULO 3: EL CUERPO Y LA <i>DISTENTIO ANIMI</i>	32
3.1. EL ALMA Y EL CUERPO.....	32
3.1.1. Algunas nociones sobre el cuerpo en Agustín.....	32
3.1.1.1. Tipos de creaturas.....	32
3.1.1.2. La unidad entre alma y cuerpo	33
3.1.1.3. Encarnación y resurrección del alma y el cuerpo.....	34
3.1.2. El alma del ser humano y sus facultades	37
3.1.2.1. El alma racional.....	37

3.1.2.2. Las facultades del alma racional	38
3.2. LA MEMORIA, EL CUERPO Y LA <i>DISTENTIO ANIMI</i>	40
3.2.1. Memoria <i>Dei</i> y memoria <i>sui</i>	40
3.2.2. Cuerpo y <i>distentio animi</i>	43
CONCLUSIONES.....	48
BIBLIOGRAFÍA.....	¡Error! Marcador no definido.

INTRODUCCIÓN

En la filosofía agustiniana, el tiempo es la actividad del alma definida como *distentio animi*. Dicha actividad (que consiste en ir hacia el pasado y hacia el futuro, siempre desde el presente) solo puede desplegarse en la memoria, pues este es el lugar en donde permanece almacenado el pasado y, a partir del cual, es posible la expectación del futuro. Respecto a lo anterior, surge la pregunta origen de este trabajo: ¿cuál es el papel que tiene el cuerpo en la distensión del alma? Es decir, ¿cuál es la relación o modo de relación entre el cuerpo y el alma en términos de la experiencia temporal?

Para dar respuesta a esta pregunta, en el primer capítulo es preciso abordar a Plotino, con el fin de mostrar su análisis sobre el tiempo, el cual Agustín tomará como referencia. Para Plotino, el tiempo es el resultado de una potencia desasosegada que había en el alma. Esta potencia es el deseo del alma por actualizar en la materia, de manera sucesiva, el objeto de su visión que era total y pleno. Por lo que, el tiempo será entendido como una experiencia que le atañe al alma.

En razón de lo antes expuesto, el alma se presenta como un tema relevante, debido a que, primero, es una de las tres hipóstasis y, segundo, porque el propósito principal de la teoría plotiniana es hacer que el alma retorne al Uno. Asunto que se da cuando el alma recuerda su estirpe y se recuerda a sí misma. Esto solo es posible si el alma logra depurar los recuerdos de su memoria inferior, estos son los recuerdos del mundo sensible, y se ejercita en recordar los reflejos del plano inteligible. De esto último, se sigue que el cuerpo sea visto como un obstáculo para el ascenso del alma, ya que este es el canal inicial en la producción de los recuerdos sensibles.

Con el análisis agustiniano sobre el tiempo, en el segundo capítulo se verán algunas similitudes con Plotino y, también, otros puntos en donde las dos posturas discrepan. Por esto, el objetivo será evidenciar los aportes que hace Agustín sobre el tema, aportes que son, en gran medida, los asuntos no tratados por Plotino. Dentro de estos, cómo es posible que el alma recuerde o cómo se generan los recuerdos en la memoria y si, en estos dos procesos, el cuerpo tiene alguna función o desempeña algún papel.

Agustín inicia su indagación haciendo un análisis ontológico del tiempo desde el Génesis. Lo que muestra que, al igual que Plotino, su punto de partida es el contraste del tiempo y la eternidad. Seguido

a esto, su estudio desembocará en una perspectiva antropológica, debido a que se pregunta por cuál es el modo de existencia del pasado y del futuro, es decir, en cuanto al pasado, ¿en dónde se halla su infancia que ya no existe, pero que recuerda por su imagen e intuye en tiempo presente? La pregunta inicial abre el camino hacia la *distentio animi* por medio de las tres dimensiones del presente: presente de las cosas pasadas [*memoria*], presente de las cosas presentes [*contuitus*] y presente de las cosas futuras [*expectatio*]. A su vez, la memoria será el lugar de permanencia de las experiencias pasadas y, también, el lugar desde el cual será posible la expectación del futuro. Asimismo, en este capítulo se mostrará cuál es el alma que se distiende en el cosmos, ya que el tiempo es una distensión del alma y para que no exista contradicción entre la perspectiva ontológica y la antropológica es necesario evidenciar que en la creación del cielo y la tierra también existe la distensión de un alma; en este caso, será el alma de Cristo.

En el capítulo final se mostrará el concepto de cuerpo en Agustín, por lo que el trabajo será el de reconstruir conceptualmente algunas nociones sobre el mismo, con el fin de evidenciar un aspecto a partir del cual difiere la postura de Agustín con la de Plotino. En cuanto a este último, como ya se mencionó, el cuerpo es un obstáculo para el ascenso del alma al Uno. Mientras que, para Agustín el cuerpo es una parte constituyente del ser humano, ya que es alma racional y cuerpo sintiente. Por esto, el cuerpo no es algo para dejar atrás ni es un impedimento para el progreso espiritual porque, primero, es una creación de Dios, de lo que se sigue que es bueno y bello y, segundo, porque al igual que el alma, el cuerpo será resucitado.

Seguido a esto, se hará una aproximación al asunto del alma para ahondar, principalmente, en una de sus facultades: la memoria. En Agustín, la memoria es una facultad que se encuentra por niveles: en el primero, se hallan las imágenes de cosas materiales que pasaron por los sentidos del cuerpo, en otro nivel, están los recuerdos o nociones de los sentimientos del alma. Estos dos niveles pertenecen a la memoria *sui*, la cual retiene en ella todos los recuerdos temporales. En un nivel más elevado, se encuentran los recuerdos de las artes liberales y en el nivel superior está el recuerdo de Dios. Estos otros dos niveles hacen parte de la memoria *Dei*, que es la encargada de conservar los recuerdos de lo eterno. El primer nivel de la memoria, claramente, se encuentra ligado al cuerpo, siendo ahí en donde se determinará el papel que cumple el cuerpo dentro de la distensión del alma.

CAPÍTULO 1: PLOTINO Y LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO

El propósito de este primer capítulo es mostrar el análisis que Plotino hace del tiempo y entender cómo es que el tiempo resulta ser una experiencia del alma, empezando por el vínculo que Plotino tiene con Platón y cómo influye en su concepción del tiempo. Seguidamente, se mostrará qué es el alma como hipóstasis, o alma universal, de donde emana el alma humana como una parte de la primera para, posteriormente, hablar de la facultad de la memoria y cómo esta es, en el caso de Plotino, un medio de ascendencia al Uno; pero solo si depura sus recuerdos provenientes del plano sensible y se ejercita en recordar los reflejos del plano inteligible.

1.1. EL TIEMPO COMO EXPERIENCIA DEL ALMA

1.1.1. La herencia de los neoplatónicos

Tal como lo sugiere la palabra, los neoplatónicos fueron autores que retomaron teorías platónicas para dar base a sus propias ideas. Por lo que, en la tradición neoplatónica, puede identificarse una preeminencia del alma sobre el cuerpo, debido a que el alma ha sido tomada como la parte activa y superior del ser humano y, dentro de la epistemología, se ha vinculado con el conocimiento verdadero. Mientras que el cuerpo ha sido visto como la parte pasiva del mismo, es decir, el cuerpo es aquello que dirige el alma:

El demiurgo hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado (*Timeo* 34c-35a)

Ciertamente, era necesario que la parte delantera del cuerpo humano se diferenciara y distinguiera de la trasera. Por ello, primero pusieron la cara en el recipiente de la cabeza, le ataron los instrumentos necesarios para la previsión del alma y dispusieron que lo anterior por naturaleza [el alma] poseyera el mando. (*Timeo* 45b)

Ahora bien, dentro del conocimiento, el papel del cuerpo se vinculó con la *doxa* y el olvido. Por este motivo, el tiempo ha sido entendido –en esta tradición– como una experiencia que le atañe exclusivamente al alma, dejando a un lado la experiencia del mismo a partir del cuerpo; un ejemplo de esto es Plotino.

La concepción plotiniana del tiempo viene directamente del *Timeo* de Platón. En este diálogo, Timeo es el encargado de dar una explicación sobre la naturaleza del mundo y comienza haciendo dos preguntas: ¿qué es lo que es siempre y no deviene? Y ¿qué es lo que deviene y nunca es? (*Timeo* 27d-28). En pocas palabras, la respuesta a la primera pregunta tiene que ver con “lo mismo”, es decir, lo inmutable o ámbito inteligible. La respuesta para la segunda pregunta está emparentada con “lo otro”, a saber, con aquello que se transforma de manera continua y, por ello, no llega a ser; más específicamente, con el ámbito sensible o generado, del que habla Timeo.

Para Platón, el Demiurgo fue el creador del universo y tanto su movimiento como su forma de vivir eran una “imagen generada de los dioses eternos” (*Timeo* 37c-d). Con esto, el Demiurgo se alegró y decidió hacerlo aún más semejante al modelo (*Timeo*, 37c-d); pero la cualidad sempiterna del mundo ideal no se le puede otorgar completamente a lo generado, por eso “procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto, una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo” (*Timeo* 37d-e). El *era* y el *será* son formas derivadas del tiempo, pues son predicados de la generación que procede en este porque ambos representan movimiento. Por su parte, al Ser eterno le corresponde el *es* porque es siempre idéntico e inmutable, es decir, no se mueve dentro de lo sensible (*Timeo* 37e-38a). De modo que, el tiempo resulta ser una imagen de la eternidad.

Teniendo en cuenta el panorama anterior, Plotino dirá que el tiempo es una imitación de la eternidad real que circula por el alma, en la cual se da la sucesión de cosas o de imágenes por como lo explica el autor: “ahora Sócrates, y luego un caballo, siempre alguno de los seres” (*Enéada* V 1, 4, 20-25). Lo que indica que, en el alma las cosas se encuentran en sucesión, es decir, están en movimiento y, por ende, en un constante cambio. Por su parte, es en la inteligencia¹ en donde se encuentran las esencias de las

¹ Entendida como una de las tres hipóstasis, es decir, uno de los tres estadios del mundo espiritual y no como la inteligencia humana, sino universal. Para Plotino, existen tres hipóstasis: el Alma, la Inteligencia y el Uno, en orden ascendente. Este orden es el camino que deben recorrer las almas para llegar al Uno, pues estas, debido a su osadía, se han perdido al querer ser de sí mismas (*Enéada* V 1, 1, 1-5). Dentro de este camino de retorno al Uno, Plotino nos muestra las características de cada hipóstasis: el Alma es quien dota de vida e inmortalidad al cuerpo del cielo, se infiltra en él toda ella, dándole movimiento y sacándolo de su estado de reposo. Una vez movido, lo hace “con movimiento eterno por obra del alma que lo conduce sabiamente, tornóse un viviente bienaventurado, y al alojarse el Alma en su interior, cobró dignidad, él que, anteriormente al Alma, era un cuerpo muerto, tierra y agua, mejor dicho, tiniebla de materia, no-ser y –como dice el poeta– «el objeto del odio de los dioses»” (*Enéada* V 1, 2, 20-30). Por esto dirá el autor que todas las cosas viven en el Alma porque es ella quien las anima. El Alma contiene un valor divino, pero existe algo que es más divino que ella: la Inteligencia, de donde emana el Alma y a donde esta retorna porque es lo que persigue. El Alma, al ser una emanación de la Inteligencia, es imagen de esta y es, también, “la vida (total) que emite (la Inteligencia) para que subsista otra cosa” (*Enéada* V, 1, 3, 1-10). El Alma es la última de las tres realidades inteligibles o el último estadio del mundo espiritual, y es la primera cosa existente en el universo sensible, “por eso está relacionada con ambas clases de seres: por los unos se siente solazada y

cosas (no sus imágenes), las cuales permanecen allí en la eternidad, por lo que ni el pasado ni el futuro tienen cabida porque allá nada ha pasado y porque aún *es*, no ha dejado de ser dando paso a otra cosa, es decir, no hay sucesión. Allí, la armonía entre las cosas se encuentra marcada por la permanencia de estas, pues están siempre presentes, en otras palabras, siempre son las mismas (*Enéada* V 1, 4, 15-25).

1.1.2. La potencia desasosegada del alma

Debido a lo anterior, se puede decir que existe cierta semejanza entre tiempo y eternidad, pues el tiempo es una imitación de aquel lugar determinado por la permanencia (*Enéada* III 7, 1, 15-20). Por lo que, dice Plotino, la eternidad es el modelo del tiempo, pues será de ahí de donde surja este. También existe otra semejanza entre el tiempo y la eternidad porque, antes de ser propiamente tiempo, este reposaba consigo mismo en el Ser (*Enéada* III 7, 11, 10-15). Lo que indica que, así como el Ser, el tiempo permanecía en absoluta quietud. Pero había una naturaleza afanosa en el alma inferior que deseaba mandar en sí misma, así como:

Ser de sí misma y había optado por buscar más que lo presente, se puso en movimiento ella y se puso en movimiento también él [el tiempo]. Y así es como, moviéndonos siempre en dirección al después y a lo posterior y a lo no idéntico sino diverso y nuevamente diverso, al prolongar un tanto nuestra marcha, hemos producido el tiempo como imagen de la eternidad. (*Enéada* III 7, 11, 15-20)

reavivada y por los otros se ve engañada por su simulación e inducida a bajar como hechizada” (*Enéada* IV, 6, 20, 5-10). La Inteligencia emanó, a su vez, del Uno cuando este se desbordó debido a su sobreabundancia. De este desborde se genera otra cosa, pero solo se convertirá en Inteligencia si torna al Uno, es decir, si su mirada vuelve a su creador (*Enéada* V 2, 1, 5-10). La Inteligencia es la hacedora del logos primario que se encuentra en el Alma superior, pues es la Inteligencia la que imparte sabiduría al Alma (*Enéada* V 9, 2, 20-25). Además, dirá Plotino, la Inteligencia y lo inteligible son idénticos, por eso se asemejan Inteligencia y mundo inteligible: “el inteligible y el ser deben ser una sola cosa, y esta debe ser el Ser primero y la Inteligencia primera, puesto que posee los Seres, mejor dicho, es idéntica a los Seres” (*Enéada* V, 3, 30, 20-30). Al identificar la Inteligencia con lo inteligible, Plotino está mostrando que son un único concepto y, conjuntamente, está expresando la unidad entre sujeto y objeto en el mundo inteligible. Esta es la apreciación que hace Jesús Igal en la nota número 17 de la *Enéada* V (p. 144). Por último, se encuentra el Uno absoluto porque “se requiere que antes que la pluralidad exista el Uno, del que proviene la pluralidad, ya que en todo número el uno es lo primero” (*Enéada* V 3, 12, 5-15). Por esto, Plotino dirá que el Uno es totalmente simple (*Enéada* V 3, 16, 5-15); de lo que se desprende también que en el Uno no exista la razón, pues esta es dialéctica. Entonces, no es por medio del uso de la razón el modo como se pasa de la Inteligencia al Uno en el camino de retorno, como sí es el caso del paso del Alma a la Inteligencia. En este caso, el salto al Uno no es una experiencia racional sino contemplativa, es decir, es un salto irracional porque se instala en el terreno de la mística. Lo que nos interesa en la presente investigación es destacar la diferencia entre Alma e Inteligencia, pues, mientras que en el alma las cosas se encuentran en sucesión, debido a su movimiento, en la Inteligencia están las esencias de dichas cosas, pero no en sucesión, sino todas a la misma vez. Para concluir, el Uno deviene Inteligencia para pensar y, también, debe devenir Alma para generar y gobernar las cosas del mundo sensible, como lo dice el profesor Salvador Mas Torres (p. 296).

Esta naturaleza afanosa era una cierta potencia desasosegada que había en el alma. Plotino describe esta potencia como un deseo en el alma por actualizar en la materia, de manera sucesiva, el objeto de su visión que era total y pleno (*Enéada* III 7, 11, 20-25). Más adelante se explicará esta idea de la actualización en la materia. Por lo pronto, se hace necesario aclarar que decir que el tiempo permanecía en absoluta quietud, al igual que el Ser, no significa que se esté afirmando que el tiempo —propriadamente dicho— existía en la eternidad, pues esto sería una gran contradicción. El tiempo no era tiempo en la eternidad, sino que se encontraba allí como potencia de ser tiempo. El tiempo, al reposar consigo mismo en el Ser, era eternidad porque permanecía en reposo, era absoluta quietud, pero, gracias a la potencia desasosegada del alma (a su deseo), el tiempo se desprende de la eternidad como un apéndice de esta.

Por otra parte, la idea de la potencia desasosegada del alma, entendida como un deseo en ella por actualizar el objeto de su visión plena y total en la materia, pero de forma sucesiva, es otro aspecto importante que debe esclarecerse. Primero, debe hacerse la siguiente pregunta: ¿cuál es ese objeto de la visión plena del alma? Este objeto son todas las formas inteligibles que habitan en el Ser o intelecto. Estas formas coexisten allí y son una “multiplicidad por su infinita potencia, principios informadores engendrados en el sustrato inteligible” (Martín De Blassi, 2015, p. 181). La segunda pregunta sería: ¿a qué se refiere Plotino cuando habla de “la actualización en la materia del objeto de la visión del alma”? La potencia desasosegada del alma puede entenderse como un quehacer que se encuentra ocupado en múltiples tareas. Dicho quehacer es curioso e inquieto, características que se traducen en lo que Plotino llama la osadía del alma, la cual hace que esta se arroje hacia la información de la materia y ocasione los efectos de esa animación (Martín De Blassi, 2015, p. 177).

1.1.3. El tiempo como imitación de la eternidad

Actualizar significa renovar, reemplazar o poner al día y esto es lo que hace la potencia del alma con las formas inteligibles que se encuentran en un estado perpetuo o eterno en el plano intelectual: va poniendo su atención a cada una de estas formas, con lo cual comienza a darse un movimiento transitivo en donde estas se van reemplazando, creando una sucesión de las mismas.

La visión del alma observa todas las formas inteligibles a la vez, pero su osadía produce un movimiento en el alma que la arroja hacia la información de la materia, con lo cual aparece el tiempo y, en este, las

formas inteligibles comienzan a aparecer una tras otra, según el alma ponga su atención en cada una de estas, dando lugar a la sucesión y actualización de dichas formas. Es decir, las formas inteligibles que veía el alma, mientras permanecía entera en el intelecto, cambian su modo de vida perpetua por un modo de vida muy diferente, el de la sucesión y el cambio. Por esto, el tiempo resulta ser una imitación de la eternidad, pues, en su movimiento, imita las formas perfectas del mundo inteligible en la materia.

Plotino afirma que tanto los seres inteligibles cuanto los sensibles forman una misma serie continua, en la medida en que los primeros existen por sí mismos y los segundos reciben la existencia por participación de aquellos, al imitar en lo posible la naturaleza inteligible. (Martín De Blassi, 2015, p. 174)

El movimiento del alma engendra el tiempo porque:

Como el cosmos se movía en el Alma –pues para él, para este universo, no había otro lugar que el Alma–, se movía, asimismo, en el tiempo de aquella. En efecto, al desplegar sus actos uno tras otro, primero uno y luego, seguidamente, otro más, el Alma iba engendrando, junto con el acto, la sucesión consecutiva; y así, junto con cada nueva ideación consecutiva de la anterior, procedía a existir lo que no existía anteriormente porque tampoco había sido actualizada su ideación y porque la vida de ahora no era semejante a la anterior. (*Enéada* III 7, 11, 30-40)

El tiempo, como imagen de la eternidad que circula por el alma, refiere a la actividad propia del alma que se muestra como reflejo de la eternidad y es vida temporal. Es importante entender la palabra “temporal”, en el caso de la vida del alma, como potencia germinal de tiempo sucesivo; lo que significa que es un principio temporizante, en donde el alma misma se temporiza en su despliegue universal (García, 1997, p. 146). Una de las interpretaciones de García Bazán radica en que el alma misma es tiempo, debido a que, al desplegar su actividad seminal, se va temporizando a sí misma. La fuente de esta interpretación es la siguiente:

Si, pues, uno dijera que el tiempo es la vida del Alma en movimiento de transición de un modo de vida a otro, ¿parecería decir algo con sentido? Sí, porque si la eternidad es vida en reposo, en identidad y en uniformidad e infinita en acto, y si el tiempo ha de ser una imagen de la eternidad como lo es este universo con respecto al inteligible, es preciso decir que el tiempo es, en vez de la vida de allá, una vida distinta y como en sentido equívoco: la de la referida potencia del Alma. (*Enéada* III 7, 11, 40-50)

Para Plotino, la vida es actividad y el alma es principio de vida y de movimiento –igual a como la veía Platón–, “que permite las expresiones de la vida orgánica en el cosmos” (García, 1997, p. 159). Por esto, Plotino muestra la vida del alma como un modo de vida diferente o, si se quiere, opuesto al de la eternidad. La vida en la eternidad es perfecta e inmóvil, es identidad y uniformidad; en cambio, la

vida referida al alma es lo que no permanece ni en identidad ni en uniformidad (*Enéada* III 7, 11, 50-55). El tiempo es, entonces, un modo de vida diferente al de la eternidad, es un modo de vida referido a la potencia del alma, potencia que es germen del tiempo sucesivo.

Decir que el tiempo es imagen de la eternidad hace referencia a que este es un simulacro o una imitación de lo que es la eternidad. Pero, ¿cómo es posible esto? Porque el alma, al emanar de la Inteligencia, se mueve hacia esta y la mira para, luego, generar una imagen de la misma. Por esto, el tiempo es una imagen de la unidad que “se prolonga hasta el infinito en dirección por siempre a lo consecutivo; y, en vez de un entero compacto, lo que será entero por partes y un entero perpetuamente futuro” (*Enéada* III 7, 11, 50-60). El tiempo, al prolongarse de manera entera por partes y perpetua hacia el futuro, determina su ser en tanto imitación del Ser eterno. Puede decirse, entonces, que el tiempo es “infinito e infinitamente venidero” (*Enéada* III 7, 6, 40-45); con lo cual se convierte en una imagen de la eternidad en su perpetua sucesión hacia el futuro y porque, además, imita las formas inteligibles en la materia.

La explicación que ofrece Plotino sobre el tiempo implica, desde el principio, al alma, pues es a partir de la naturaleza afanosa que existía en la misma que el tiempo se pone en movimiento. Es así como el tiempo nace del deseo del alma por actualizar su visión plena en la materia, pero ahora en sucesión: una cosa tras otra.

Por lo anterior, el tiempo resulta ser —desde la visión de Plotino— la vida del alma en movimiento, una vida que pasó de ser permanente a sucesiva en el momento en que el alma deseó actualizar su visión y se puso en movimiento. Con esto, puede verse que el tiempo es una experiencia que se da en el alma, porque es a partir de su actividad que surge el tiempo. Por lo que, el tiempo es el resultado de la actividad del alma, la cual pone en sucesión las cosas en ella misma.

Un detalle relevante, dentro del análisis plotiniano del tiempo, y del cual es necesario percatarse, radica en que, en este, se encuentra involucrada la materia. El alma, en su acto de producción, se mueve para engendrar una imagen de sí misma y, al volverse hacia el Ser, “aquel del que provino, se llena; mas avanzando hacia un movimiento diferente y aun contrario engendra como imagen de sí misma la Sensación y la Naturaleza que vegeta en las plantas” (*Enéada* V 2, 1, 15-25). La diferencia entre el Uno, la Inteligencia y el Alma, reside en su modo de producción, pues los dos primeros permanecen inmóviles en dicha labor, mientras que el Alma se mueve.

Por todo lo anterior, se puede decir que, aunque el tiempo sea una experiencia que se da en el alma, no es una experiencia independiente de la materia, sino una experiencia del alma frente a la materia, dado que la actividad de su parte inferior² produce un movimiento que activa, o crea como imagen de sí misma, tanto la sensación como la naturaleza, aunque tal imagen sea contraria a ella. En otras palabras, existe en el alma un doble movimiento, en el cual, primero, retorna al mundo de las esencias, de donde sale cargada de estas para, acto seguido, dirigirse hacia otro plano diferente al suyo, pero en el cual ansía volcar aquello de lo que está llena, es decir, de las formas inteligibles.

En este último paso, las formas inteligibles ya no pueden estar todas ellas al mismo tiempo, como sí lo están en la Inteligencia y en la parte superior del alma, pues se ha creado a la sensación como imagen del alma, la cual [la sensación] pide que la atención del alma esté en cada una de las formas. Con esto, se da la sucesión de las formas que pasan del plano inteligible al sensible³, una tras otra, esto es, lo que llama Plotino, la actualización en la materia de la visión del alma.

1.2. LA MEMORIA

1.2.1. La doble naturaleza del alma individual

Al iniciar la cuarta *Enéada*, Plotino dice que la esencia del alma individual (o humana) no es ningún cuerpo y tampoco es una armonía dentro de las cosas incorpóreas (*Enéada* IV 2, 1, 1-5). Para comprender lo anterior, el autor hace una distinción entre dos clases de cosas existentes, en primer lugar, las que, por su naturaleza, son primariamente divisibles, es decir, las magnitudes y masas sensibles, en otras palabras, los cuerpos y, en segundo lugar, la sustancia inteligible, la cual no admite tal división y se contrapone a las cosas divisibles (*Enéada* IV 2, 1, 10-20).

La anterior escisión es fundamental para comprender la naturaleza del alma individual, pues, para Plotino, aquella se encuentra en una zona limítrofe entre los cuerpos y la sustancia inteligible. El autor define el alma individual como una tercera sustancia que es indivisible y divisible al mismo tiempo

² Para Plotino, el Alma tiene dos partes: una superior, en donde descansa lo eterno, y otra inferior, que engendra las cosas sensibles. Por lo que, dirá el autor que el Alma es una tercera sustancia que se encuentra entre lo inteligible y lo sensible.

³ Por esto, en el alma se da tanto la sucesión de formas inteligibles como de individuos con cuerpo: “ahora Sócrates, y luego un caballo, siempre alguno de los seres” (*Enéada* V 1, 4, 20-25). La sucesión tiene en cuenta al cuerpo porque, parte de lo que se ve en dicha secuencia, son imágenes materiales que han quedado en la memoria. Más adelante se verán los dos tipos de memoria que existen en el alma individual.

(*Enéada* IV, 2, 1, 45-50). Hay que preguntarse: ¿cómo es posible esto? Plotino lo explica de la siguiente manera:

Esa naturaleza divisible y a la vez indivisible que decimos que es el alma, no es una como lo es lo continuo, teniendo partes distintas, sino que es divisible porque está en todas las partes del cuerpo en que está, pero es indivisible porque está entera en todas ellas y entera en cualquier punto de aquél. (*Enéada* IV, 2, 1, 60-70)

Esta tercera sustancia procede y se encuentra ligada a otra que es totalmente indivisible: la sustancia inteligible, que es una especie de centro común (*Enéada* IV, 2, 20-25) y, por esto, el alma es indivisible. Pero, de manera simultánea, esta tercera sustancia avanza de forma afanosa hacia la otra naturaleza que es divisible y múltiple; por esto, se puede decir que el alma también es divisible. En últimas, la naturaleza del alma individual resulta ser doble: indivisible y divisible de forma simultánea, es decir, es unimúltiple. Además, aunque el alma carezca de magnitud, está vinculada con toda magnitud:

Y, estando aquí, está a su vez ahí, no con algo distinto, sino con lo mismo [con la totalidad de sí misma]⁴, de manera que está dividida y a la vez no dividida; mejor dicho, en sí misma ni está dividida ni ha quedado dividida, pues permanece entera consigo misma, pero está dividida en los cuerpos debido a que los cuerpos, a causa de su propia divisibilidad, no son capaces de recibirla indivisamente. En conclusión, la división es una afección propia de los cuerpos, no del alma. (*Enéada* IV, 2, 1, 70-75)

1.2.2. Las dos partes del alma

Por esto, para Plotino, cuando el alma desciende a los cuerpos, no lo hace de forma completa, es decir, continúa ligada a aquel lugar del que proviene:

El alma humana no desciende del todo cuando entra en el cuerpo, sino que hay un alma o una parte del alma que no desciende y que está permanentemente en contacto con la vida del intelecto, no sujeta a las vicisitudes de la realidad temporal y conociendo las realidades eternas y permanentes. (Molina, 2015, p. 132).

Entonces, podría interpretarse que, así como hay una parte del alma que no desciende porque se encuentra ligada a la vida del intelecto, existe otra parte del alma que sí desciende y que está sujeta a los acontecimientos de la vida temporal⁵. Así pues, también por esto, puede decirse que el alma es

⁴Esto ha sido extraído de la nota número 14 que hace el traductor de la edición trabajada, Jesús Igal, en la página 289.

⁵Lo mencionado tiene mucho sentido, pues, como se había dicho al inicio del capítulo, el tiempo es una imitación de la eternidad (o del mundo inteligible) que se da en el alma, por lo cual, si el alma descendiera por completo al mundo sensible, ¿cómo podría actualizar en la materia las formas inteligibles, si toda ella descendió y ya no puede ver de alguna manera las formas que se encuentran en ese plano?

indivisible y, al mismo tiempo, divisible. Por consiguiente, como lo sugiere el traductor en la primera nota de la *Enéada* IV, tratado 3, el alma es un medio receptivo entre dos mundos: el inteligible y el sensible y, por esto, su estudio es relevante en el conocimiento de la realidad (Igal, 1985, p. 313).

1.2.3. Memoria y tiempo

Como se dijo más arriba, el alma individual⁶ desciende a los cuerpos o, si se quiere decir, se encarna en los cuerpos; y es debido a esto que la facultad de la memoria puede desplegarse:

A diferencia del alma, el intelecto no tiene memoria, pues sus objetos le están presentes en todo momento y no la necesita; tampoco necesitan memoria los cuerpos celestes que están animados; de manera que el tema de la memoria es, preponderantemente, un tema antropológico [...] La memoria es una facultad que sólo pertenece al alma individual mientras está en el cuerpo, pues mientras está en el mundo inteligible, como señalamos, no la necesita. (Molina, 2015, p. 132)

Además, Plotino deja en claro que el concepto de memoria no se encuentra ni en Dios, ni en el Ser, ni en la Inteligencia y la razón reside en que, en aquellas entidades, no hay tiempo sino eternidad, dando a entender que el tema de la memoria se encuentra conectado, de alguna manera, con el asunto del tiempo:

Si el objeto de la memoria es algo adquirido, bien sea una enseñanza, bien alguna experiencia, el recuerdo no puede surgir ni en los seres impasibles ni en los intemporales. Por lo tanto, no hay que poner memoria en Dios, y tampoco en el Ser y en la Inteligencia, pues en ellos no entra cosa alguna; además, en el Ser no se da el tiempo, sino la eternidad, y tampoco se da en él ni lo anterior ni lo siguiente, sino que permanece siempre en el mismo estado en que está sin ser susceptible de cambio (*Enéada* IV 3, 25, 10-15)

Lo anterior, también puede entenderse por medio de una pregunta que el mismo autor formula: aquello que se mantiene en un mismo y uniforme estado ¿cómo puede acordarse de algo en específico si no retiene otro estado posterior al que tenía antes? (*Enéada* IV 3, 5, 15-20). Es decir que, recordar algo implica, primero, que aquello recordado haya sido retenido en algún lugar con anterioridad (como

⁶ Es necesario precisar que esta alma, el alma humana a la que se refiere Plotino en este tratado, proviene de otra: del Alma del universo (*Enéada* IV, 3, 27, 1-5). Existen, en la teoría plotiniana, dos tipos de alma: la primera, el Alma como hipóstasis o alma universal, la cual refiere al cosmos y, la segunda, el alma individual. Pero Plotino también las define como dos partes del Alma: la parte superior (Alma hipostática o universal) que está más cerca de la Inteligencia y recibe la sabiduría de la misma, y la parte inferior (alma individual o humana). Porque, cuando se dice que el alma humana no desciende por completo a los cuerpos porque hay un alma o una parte de esta que sigue en contacto permanente con la vida del intelecto, se está hablando de estas dos partes del alma: la superior que sigue en contacto con los inteligibles y la inferior que, por su naturaleza afanosa, deseaba mandar en sí misma y se vuelca hacia la materia.

la memoria) y, segundo y subsecuentemente, involucra un cambio de estado de lo uniforme a lo múltiple: “pensaría primero una cosa y después otra siguiendo las variaciones de la cosa que se modifica” (*Enéada* IV 3, 5, 15).

El cambio de estado implica que la atención debe situarse en una cosa específica que aconteció en un determinado momento del pasado, dejando de lado las demás cosas. Esto es lo que ocurre en la vida corporal: la atención se encuentra ora en una cosa ora en otra, por eso es un modo de vida que se inscribe en la sucesión y cambio, además, es gracias a este cambio que se despliega la facultad de la memoria que posee el alma individual. Esta facultad es necesaria para que no se dé el olvido, debido a que no se tienen todas las cosas presentes y al mismo tiempo, como sí ocurre en la eternidad. En este plano, contrario al temporal, la atención se encuentra toda y a la misma vez en todas las esencias de las cosas que están allí. Esto es lo que se había llamado, anteriormente, un modo de vida perpetuo y uniforme. Con esto, Plotino muestra que el asunto de la memoria resulta ser una relación entre esta y dos elementos más: el cuerpo y el tiempo.

De lo anterior, se puede inferir que la facultad de la memoria es una facultad perteneciente al alma individual o humana, pero no es una facultad que el alma pueda desarrollar sin un cuerpo. En otras palabras, la facultad de la memoria no puede ser desplegada sin un cuerpo, porque, para Molina:

La memoria se asocia, como los sonidos, no con la luz, en cuyo caso la relación sería espacial, sino con el tiempo; es decir, la memoria tiene relación necesaria con el pasado y el tiempo hace que las impresiones de lo sensible se desdibujen, pero la memoria es la facultad que las fija y las retiene. (2015, p. 134)

1.2.4. La facultad imaginativa

Para Plotino, no hay duda de que es en el alma donde se produce el recuerdo de sus propias mociones (*Enéada* IV 3, 26, 30-35), es decir, el alma es el sujeto que recuerda y puede recordarse a sí misma (*Enéada* IV, 3, 26, 55). Pero, además, Plotino se preguntará cuál es la facultad del alma en donde reside el recuerdo. Esta facultad es llamada por el autor: la facultad imaginativa⁷. Dicha facultad es la

⁷ Es extraño que los recuerdos se encuentren en una facultad llamada así. Comúnmente, se piensa que los recuerdos están en la memoria porque esta es su actividad: almacenarlos según pasen por el presente. Al respecto, podría decirse que, las imágenes de las cosas que pasan sí están en la memoria, pero es necesaria la facultad imaginativa para recordarlas. Sin embargo, quedaría por fuera de esta explicación el que la facultad imaginativa sea la que retenga las imágenes. Más adelante,

encargada de retener y recordar las imágenes tanto de los objetos sensibles como de los inteligibles⁸ (*Enéada* IV, 3, 30, 1-30), “en ella termina, en efecto, la sensación y en ella está presente la imagen cuando ya no existe la sensación. Si, pues, en ella está presente la representación imaginativa de lo que ya no está presente, ya está recordando” (*Enéada* IV 3, 29, 20-25). Por ello:

La memoria es propia de la imaginación y [...] el recordar ha de tener por objeto las cosas imaginadas. Añadiremos que la diversa aptitud de los hombres para recordar se debe o al estado diverso de sus respectivas facultades, o a la atención o falta de atención o al temperamento somático, según que esté presente o no, y según que provoque o no alteraciones y alborotos, por así decirlo. (*Enéada* IV 3, 29, 30-35)

Memoria y facultad imaginativa son muy cercanas porque no están totalmente separadas en el análisis plotiniano; sin embargo, puede deducirse que, siendo la memoria propia de la imaginación, es gracias a la capacidad de imaginar que tienen los seres humanos por lo que poseen memoria, porque la imaginación “puede hacer presente lo que está ausente” (Molina, 2015, p. 133); pero esto que está ausente debe estar almacenado en algún lugar: la memoria⁹.

1.2.5. La superposición de la parte superior del alma sobre la parte inferior de la misma

Ya se había dicho que el alma humana, o individual, provenía del alma universal, por lo que dirá Plotino que existen dos almas en un mismo hombre, pero estas dos almas están juntas como en una unidad:

En general, no nos damos cuenta de la dualidad de almas. Es que ambas se juntaron en unidad y la superior está montada sobre la inferior, y así, la superior lo ve todo y, al salir del cuerpo retiene algunos recuerdos de la inferior pero desecha otros. (*Enéada* IV 3, 5, 30-35)

Entonces, no es que existan dos almas diferentes en un mismo cuerpo, sino que son partes de una misma alma: la parte superior y la parte inferior; porque todas las almas provienen de una sola y todas son una sola (*Enéada* IV 9, 4, 1-5).

No obstante, al postular la existencia de dos partes en una misma alma, ¿la facultad de la memoria también estaría dividida? Sí, pues una sería la de la parte superior o universal del alma y la otra la de la

el autor señalará que “la memoria es propia de la imaginación”, dando a entender que es gracias a la capacidad que tienen los seres humanos para imaginar que poseen una memoria.

⁸La facultad imaginativa recibe tanto intelecciones como sensaciones.

⁹ Por ello, para evitar futuras confusiones entre los términos *memoria* y *facultad imaginativa*, se nombrará a ambas como memoria, debido a que las dos se encuentran estrechamente relacionadas.

parte inferior o individual del alma. Sin embargo, al ser la parte superior la que gobierna sobre la inferior, debido a que tiene un carácter más divino que la primera por encontrarse más cerca de la Inteligencia –es decir, ser más semejante a la Inteligencia por su cercanía–, su memoria también predominará sobre la memoria de la parte inferior:

Es que cuando concuerdan la una con la otra¹⁰, entonces, como tampoco están separadas las dos imaginaciones y como predomina la de la superior, la imagen resultante es una sola: es como si una sombra acompañase a la imagen superior o como si una lucecita se infiltrara bajo una luz más grande. En cambio, cuando hay pugna y desacuerdo, aun el alma inferior se hace patente en sí misma y queda oculto cuanto hay en la otra imaginación. (*Enéada* IV, 3, 31, 5-15)

Esta concordancia o pugna entre las dos partes del alma se establece por medio del objeto hacia el cual tiende la memoria de cada una, es decir, esta puede tender hacia lo sensible o hacia lo inteligible:

La memoria puede tender hacia lo sensible; recordamos que es una facultad del alma mientras el alma está en el cuerpo; esta memoria hace presente al alma lo que en determinado momento está ausente, en este caso lo sensible, y en el acto de recordar la facultad simultáneamente se vuelve consciente de sí misma, recuerda y se da cuenta de que recuerda. (Molina, 2015, p.137).

Pero también se encuentra la otra tendencia de la memoria hacia lo superior:

Que persigue las realidades inteligibles y que más que una facultad debe concebirse como una disposición (*bexis*), dado que ésta considera objetos que el alma retiene en sí misma (aquí vuelve el término *catojê*); en este caso lo ausente, a lo cual esta memoria puede o no llegar a hacer presente, son realidades inteligibles, los objetos de conocimiento que se hallan en el Intelecto. (Molina, 2015, p.137)

Es importante recordar que la facultad de la memoria solo se despliega cuando el alma humana se encarna en un cuerpo y que esta facultad también está dividida, por lo cual resulta más apropiado llamar *disposición*, así como lo sugiere Molina en la anterior cita, a aquella parte de la memoria que persigue las realidades inteligibles. Esta disposición de las realidades inteligibles en la parte superior del alma puede entenderse como aquel modo en el cual se encuentran dichas realidades, es decir, se encuentran en disposición de ser recordadas por la memoria inferior para que esta pueda alcanzarlas.

Ahora bien, ¿cuál es el propósito de que la parte superior del alma y su disposición hacia las realidades inteligibles se encuentren superpuestas a la parte inferior del alma y, por ende, a su memoria? El propósito de toda la teoría plotiniana es el retorno del alma al Uno y, el primer paso para esto es hacer que el alma recuerde su stirpe y se recuerde a sí misma (*Enéada* V, 1, 25-30), que deje de poner su atención en las cosas de aquí, es decir, en las cosas sensibles, y se ocupe en las realidades superiores.

¹⁰ La parte superior del alma con la parte inferior de la misma.

Esto se traslada al tema de la memoria, pues lo que busca Plotino es hacer que el alma, por medio del uso de la razón, se dé cuenta de que es “una sustancia incorpórea y recuerde los vínculos esenciales que la unen con el intelecto” (Molina, 2015, p.136). Para este propósito, la parte inferior del alma, o humana, debe volcarse hacia los recuerdos de la memoria o disposición superior y dejar a un lado los recuerdos de la memoria inferior:

Lo congruente es que sea la inferior la que aspire al recuerdo de los actos de la otra, y sobre todo cuando también ella es delicada, pues es posible que alguna sea más excelente, ya desde el principio, ya también por la educación recibida de la superior; ésta, en cambio, debe aspirar a olvidarse gustosamente de los actos procedentes de la inferior. (*Enéada* IV, 3, 32, 5-10)

La disposición que se encuentra ligada al plano inteligible contempla los Seres que allí se encuentran y se ejercita en aquellos (*Enéada* IV, 4, 1, 1-5), por tal motivo, lo que esta memoria recuerda no son imágenes, sino reflejos de los inteligibles (Molina, 2015, p.137). Mientras que, la memoria inferior sí se encuentra conformada por imágenes que provienen de los objetos sensibles. Esto se da porque el alma inferior recuerda, pero porque se encuentra en el cuerpo y “puede impregnarse de las improntas de lo sensible, y también porque está como afincada en el cuerpo para recibir las improntas” (*Enéada* IV 3, 26, 25-30).

Con lo anterior, Plotino muestra que el alma inferior no se encuentra en un estado puro, debido a su mezcla con el cuerpo. Por esto, dirá Molina que:

Plotino, considerando la esencia pura del alma, anula una facultad como la memoria; según Jámblico la anula por considerarla una facultad irracional que se adhiere al alma sólo cuando está en el cuerpo, pues Plotino considera que sólo el razonamiento puro, sin mezcla de lo sensible, tiende hacia la esencia pura del alma, como si dicho razonamiento, ya libre de las perturbaciones de lo corporal, tuviera una facultad connatural respecto a la idea misma de su sustancia. (2015, p.135)

Además, para Plotino, el cuerpo es un obstáculo para el recuerdo, pues lo ve como una fuente de olvido, debido a que lo asimila con el Río Leteo, del cual beben las almas antes de encarnarse, según Platón (*Enéada* IV 3, 26, 45-50). Esto podría ser paradójico, pues ¿no se había dicho ya que la facultad de la memoria, que posee el alma, se despliega solo cuando esta se encarna en los cuerpos? Entonces, ¿qué es lo que quiere decir Plotino cuando define al cuerpo como un obstáculo para el recuerdo? La respuesta a esta pregunta tiene varias vías, la primera: debe recordarse que el proyecto plotiniano es el retorno del alma al Uno, para esto el alma debe darse cuenta que es una sustancia incorpórea y, además, debe recordar su vínculo con el intelecto. Pero, como se encuentra encarnada en los cuerpos, se deleita con las cosas sensibles, es decir, pone su atención en dichas cosas; con lo que, su memoria tiende a

recordar las improntas de las cosas sensibles que pasaron por sus sentidos y no quiere –o no le interesa– recordar los reflejos de los inteligibles que se encuentran en la disposición de la parte superior del alma. Por esto, Plotino ve al cuerpo como un obstáculo para el recuerdo de los inteligibles, lo que significa que, también, es un obstáculo para el retorno del alma.

En la segunda vía, el cuerpo puede ser visto como un obstáculo para el recuerdo, debido a la experiencia corporal, en donde los sentidos le muestran múltiples imágenes a la atención del alma, la cual no puede concentrarse a la misma vez en todas estas imágenes. Para ejemplificar, el caso de los recuerdos emocionales. En estos, es posible recordar aspectos en los cuales la atención se ha centrado, pero, al mismo tiempo, se pueden olvidar los detalles periféricos. En otras palabras, en una situación de robo, se puede recordar el arma, pero no el atuendo del criminal (*La mente, en pocas palabras*, Capítulo: Recuerdos, 13:41, Netflix). Otro aspecto relevante, por el cual se puede decir que el cuerpo es un obstáculo para el recuerdo, es porque los recuerdos se deterioran al pasar el tiempo, por esto se tienen más vivos los recuerdos recientes que los recuerdos más antiguos. En consecuencia, el olvido se muestra como parte del tiempo, pues, si no se olvidara, la memoria del alma individual o inferior –la que se encarna en los cuerpos– sería la misma de los inteligibles: que tiene todos los reflejos de sus esencias en el mismo momento y a la misma vez.

La memoria resulta ser, para Plotino, un medio de ascendencia del alma, un retorno de esta hacia el Uno, pero solo cuando olvida las representaciones imaginativas de su memoria inferior. Por lo que, puede decirse que la memoria, en este autor, está puesta en el plano intelectual, debido a que el alma debe ejercitarse en recordar aquellos reflejos de los inteligibles y depurar los recuerdos provenientes del plano sensible.

Puede concluirse, entonces, que para Plotino el tiempo es una experiencia que se da en el alma porque es a partir de su actividad que se ponen en sucesión las cosas en ella misma; con lo cual, surge el tiempo. Siendo el alma el lugar en donde se da el tiempo, Plotino dirá sobre el alma humana (o individual) que esta no desciende del todo al cuerpo, pues una parte de esta permanece en el intelecto; esta es la división que hace Plotino del alma en superior e inferior. La superior se encuentra identificada

con las formas inteligibles y está separada del cuerpo; mientras que la inferior se encuentra dividida en los cuerpos y está en permanente contacto con el mundo sensible (Santa María, 2005, p. 105)¹¹.

Esta alma humana se encarna en los cuerpos y es allí en donde se despliega la facultad de la memoria. Gracias a esta facultad el ser humano puede recordar aquellas cosas que no tiene presente, es decir, su pasado: en la memoria termina la sensación y en ella está presente la imagen cuando termina la sensación. Pero el camino de retorno al Uno implica que el alma humana olvide sus recuerdos sensibles, es decir, los que le vienen del cuerpo, y se ejercite en recordar los reflejos de los inteligibles; en últimas, que el alma se acerque más a su parte superior. Por esto, Plotino dirá que: “el alma es el hombre mismo” (*Enéada* IV 7, 1, 20-25), pues este debe elevarse a su condición más pura que es su origen y destino: el Uno. El alma inferior no se encuentra en un estado puro, por su vínculo con el cuerpo. Este autor, al considerar la esencia pura del alma, anula la facultad de la memoria porque la considera como una facultad irracional por desplegarse solo cuando el alma está en el cuerpo. Con esto, se muestra una prioridad o jerarquía “entre los diversos elementos de la realidad, según la cual el conocimiento intelectual es lo superior, y el inferior es el sensitivo” (Santa María, 2005, p. 114).

Otro elemento importante, en el análisis plotiniano sobre el tiempo, es que este deja de lado la explicación de cómo es posible que el alma humana recuerde, es decir, cómo se generan los recuerdos y si el cuerpo tiene alguna función o papel en los mismos. Además, no explica si existe un movimiento que lleve al alma hacia sus recuerdos y hacia el futuro; por lo menos en la *Enéada* IV, 3 en donde se habla sobre el asunto de la memoria. Por su parte, el análisis agustiniano del tiempo tiene dos perspectivas: una ontológica y otra antropológica que inicia desde la propia experiencia del tiempo del hiponense; con lo cual, muestra el movimiento que realiza el alma para recordar, atender y esperar; en otras palabras, la distensión del alma.

¹¹ Esta división no supone dos almas como hipóstasis, sino dos partes de una misma alma que están divididas por su tendencia: una hacia la Inteligencia y otra hacia las cosas sensibles.

CAPÍTULO 2: AGUSTÍN Y LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO

El capítulo anterior mostró el análisis plotiniano del tiempo el cual, tiene una gran incidencia en el estudio agustiniano sobre el mismo, ya que para los dos autores el tiempo es una experiencia del alma y, además, porque no puede olvidarse que el pensamiento agustiniano es una vertiente del neoplatonismo. Siendo lo anterior así, el presente apartado tiene como propósito exponer cómo el hiponense llega a postular que el tiempo es una distensión del alma. Asimismo, se busca mostrar los aportes que hace al tema del tiempo, teniendo en cuenta aquellos aspectos que deja de lado el estudio plotiniano en el anterior capítulo. Contrastar estos dos autores permitirá ver con mayor claridad el papel que Agustín le otorga al cuerpo dentro de la *distentio animi*.

Para alcanzar lo anterior, Agustín comienza haciendo un análisis ontológico del tiempo desde el Génesis, en donde demuestra la relación entre tiempo y creatura. Luego, pasa a una exposición antropológica del mismo, en la cual se pregunta cómo es posible la existencia del pasado y del futuro. Esta pregunta es fundamental para llegar al concepto agustiniano de la *distentio animi* y, junto con este, al asunto de la memoria y el cuerpo.

2.1. EL TIEMPO Y LA CREACIÓN DEL MUNDO, UNA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA DEL TIEMPO

2.1.1. La creación del cielo y la tierra

Uno de los propósitos del libro XI de las *Confesiones* es el de descubrir la naturaleza del tiempo. Este propósito encierra el interés de Agustín por indagar en la dimensión del tiempo vinculada a la experiencia humana, una dimensión psíquica y espiritual, “ya que pertenece a la naturaleza del hombre como ser consciente de su propio pasado, presente y futuro” (Redondi, 2010, p. 71).

Agustín comienza su investigación sobre el tiempo analizando el libro primero de la Biblia. El autor toma este camino porque la reflexión sobre el Génesis tiene como base el contraste entre la eternidad, que no tiene principio ni fin, y el inicio del tiempo: la “reflexión sobre el carácter de ser creado del universo y su naturaleza temporal introducen la pregunta por el ser del tiempo” (Corti, 2011, p. 16). Por esto, es relevante iniciar el presente capítulo mostrando dicho análisis.

Para Agustín, Dios es el Creador de todas las cosas¹² y estas cosas que han sido creadas tienen la facultad de cambiar: “He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian” (*Confess.* XI. IV. 6)¹³, es decir, que el cambio se entiende como una característica propia de las cosas creadas. Asimismo, dichas cosas existen por algo anterior a ellas “porque en modo alguno sería creado nada si no precediese la voluntad del creador” (*Confess.* XI. X. 12). También existen, a su vez, cosas que no han sido creadas –como Dios y la eternidad– y que, además, son inmutables, puesto que en aquellas no hay ni pretérito ni futuro. Estas cosas no provienen de algo anterior a las mismas, pues de lo contrario cambiarían (*Confess.* XI. IV. 6). De acuerdo con lo anterior, todo lo creado brota de la voluntad de Dios y de su eternidad, además, esto que ha sido creado tiene, por su naturaleza, la capacidad de cambiar.

Siendo Dios el creador del cielo y de la tierra, Agustín se pregunta cómo lo hizo. No pudo haberlos creado de otros cuerpos, tampoco hizo el cielo en el cielo o la tierra en la tierra, pues no podían existir antes de ser hechos (*Confess.* XI. V. 7). Por consiguiente, Agustín dirá que el acto de la creación se dio por medio de la palabra o Verbo de Dios: “Tú dijiste, y las cosas fueron hechas y con tu palabra las hiciste” (*Confess.* XI. V. 7), puesto que “crear es el hablar de la divinidad” (Triviño, 2016, p. 246).

Respecto a lo anterior, los epicúreos y maniqueos le preguntaron a Agustín: ¿qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra? Pues, si estaba ocioso y no obraba nada, “¿por qué no permaneció así siempre y en adelante como hasta entonces había estado, sin obrar?” (*Confess.* XI. X. 12). Con estas preguntas intentaban hacerle admitir a Agustín que en Dios había un antes y un después, es decir, que hubo un cambio en Dios y admitir esto sería aceptar que Dios no es eterno. A lo que respondió que la voluntad de Dios, al igual que su Verbo, es sempiterna (*Confess.* XI. X. 12). En otras palabras, que no hubo un nuevo movimiento ni una nueva voluntad en Dios para crear el cielo y la tierra, sino que, al unísono y a un tiempo presente, todo fue nombrado; como lo dice Knuuttila (2002), citado por Triviño (2016, p. 248), la creación es una actualización de la eterna e inmutable decisión de Dios: la voluntad de un cambio no implica un cambio de voluntad. Por esto, a la pregunta sobre qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra, podría responderse que Dios hace siempre lo mismo antes, durante y después de la creación del tiempo, pues en Él no hay ni pretérito ni futuro: “no pasa nada, sino que todo es presente,

¹² San Agustín emplea esta expresión desde el inicio del libro XI de *Confesiones*. El significado de dicho término es bastante amplio, pues lo utiliza alrededor de 66 veces: “siendo tuya la eternidad, ignoras las cosas que te digo”; “aquellos que leyeren estas cosas”; “aunque fuese capaz de referir por orden estas cosas”; “Verbo tuyo, por quien hiciste todas las cosas”; “lleno habló él cosas verdaderas”; entre otras, son los modos en los que Agustín emplea este término. En el presente trabajo, se entenderá dicha palabra como aquella que se emplea para designar la existencia de objetos materiales e inmatereales.

¹³ Esta forma de citar es tomada de los especialistas en Agustín.

al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente” (*Confess.* XI. XI. 13)¹⁴. Asimismo, dirá Triviño que Dios, al crear el cielo y la tierra, “también crea el tiempo, no hay tiempo antes de la creación, de ahí que sea un sinsentido la pregunta por la acción divina antes de la Creación, puesto que en Dios no hay ni antes ni después” (2016, p. 248).

2.1.2. El surgimiento del tiempo y su argumento ontológico

De lo anterior, se concluye que no hubo tiempo antes de la creación, pues lo que es creado cambia y este cambio o movimiento es una característica propia del tiempo. Por esto, surge la idea de que el cielo y la tierra no son creados dentro del tiempo, sino con el tiempo, pues no habría tiempo de no existir la criatura en la cual se dan los cambios: “vean, pues, que no puede haber ningún tiempo sin criatura y dejen de hablar semejante vaciedad” (*Confess.* XI. XXX. 40). Es decir, que el tiempo no es previo a la criatura porque Dios, al crear el cielo y la tierra, crea junto con estas al tiempo:

Es en el Verbo divino donde todas las criaturas, incluyendo el tiempo, cobran existencia y, por eso, se dice *en el principio*, ya que con la primera criatura surge a la vez el tiempo. En consecuencia, el Hiponense no presupone el tiempo, sino que lo piensa desde el mismo momento de su creación para, de este modo, plantearse más adelante de manera explícita la pregunta por el ser del tiempo. (Triviño, 2016, p. 246)

Al respecto, puede deducirse una relación de dependencia entre tiempo y criatura, debido a que la existencia de ambos se encuentra ligada, pues cielo y tierra se crean junto con el tiempo y no habría tiempo sin la criatura, en la cual se dan los cambios. Para el hiponense, el surgimiento del tiempo es el mismo que el de las criaturas, puesto que en ellas se dan los cambios o movimientos que son características propias del tiempo. Por ello, la relación entre tiempo y criatura muestra que el tiempo es la estructura ontológica de lo creado, pues todo lo creado se inscribe bajo el plano de lo temporal y esto es lo que se entiende por criatura dentro de la ontología agustiniana: “de acuerdo con el Hiponense, solo hay tiempo si hay cambio y este solo se produce en la criatura, no en el Creador, de tal suerte que todo cuanto ha sido creado está sometido al tiempo” (Triviño, 2016, p. 248).

¹⁴ Es importante aclarar que, aunque Dios dice todo a un mismo tiempo y sempiternamente, no todas las cosas que Él hace diciendo se hacen a un tiempo sempiternamente (*Confesiones*: XI, VII, 9). Es decir, Dios creó todo sempiternamente, pero no todas las cosas que existen se hicieron en un mismo tiempo. Según la Biblia, cuando Dios dijo: haya luz, hubo luz; y dijo: “«Haya un firmamento por en medio de las aguas, que las aparte unas de otras»” Génesis (1:6); esto lo dijo a un tiempo presente y sempiterno, pero estas cosas fueron apareciendo una tras otra en un movimiento y un tiempo diferentes.

2.2. EL TIEMPO COMO EXPERIENCIA DEL ALMA, UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DEL TIEMPO

2.2.1. La paradoja de las experiencias pasadas y de las expectativas futuras

Luego de analizar el asunto del tiempo desde el Génesis, en donde tiempo y creatura surgen en el mismo momento, determinando con esto su relación de dependencia, el siguiente paso que da Agustín en su investigación es preguntarse directamente qué es el tiempo, por ello el presente apartado se encuentra conformado por la reconstrucción del problema del tiempo presente en Agustín.

¿Qué es, pues, el tiempo? [...] Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. (*Confess.* XI. XIV. 17)

Agustín tiene la certeza de que, de alguna manera, han de existir el tiempo pasado, presente y futuro, pero ¿en dónde existen? Pues el pretérito ya no es, el futuro todavía no es –y tampoco se sabe si va a ser– y el presente debe pasar a ser pretérito para ser tiempo, de lo contrario, sería eternidad: “para que el presente pertenezca al tiempo debe pasar. Por lo tanto, el tiempo solo existe porque tiende a no ser” (Hausheer, 1937, p. 503)¹⁵. Esta es la llamada paradoja¹⁶ del ser del tiempo: “el tiempo es, entonces, paradójicamente sólo en cuanto tiende a no ser” (Corti, 2011, p. 20). Este contrasentido del tiempo puede entenderse, también, porque el tiempo es un cúmulo de movimientos que pasan y que, además, no pueden coexistir a la vez; pues “todo pretérito es empujado por el futuro, y que todo futuro está precedido de un pretérito, y todo lo pretérito y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente” (*Confess.* XI. XI. 13). Pero es necesario que el tiempo cambie y no permanezca, de lo contrario no sería tiempo sino eternidad.

Entonces, si las cosas pretéritas ya no existen, las futuras aún no son y el presente debe dejar de ser para que exista el tiempo, ¿cómo es posible recordar el pasado y esperar el futuro? Así como lo menciona Agustín, él sabe que existe el tiempo pasado porque algo pasó, también sabe que si nada sucediese no habría tiempo futuro y hay algo que *es* gracias al presente, es decir, el hiponense sabe que el ser humano puede recordar su pasado y proyectar su futuro, aunque el pasado sea empujado o

¹⁵ Las citas originales de este autor se encuentran en inglés, por lo cual las traducciones son mías.

¹⁶ La paradoja del tiempo es una idea propuesta por Paul Ricoeur en su libro *Tiempo y narración I*: “la paradoja central, de la que saldrá el tema de la distensión. [...] La paradoja del ser y del no-ser del tiempo” (Ricoeur, 2004, p. 45).

trasladado por el futuro porque puede regresar a este. Lo que hace pensar que debe existir algún modo en el cual pervivan las experiencias pasadas y las expectativas futuras.

Se habla sobre el tiempo y se dice “tiempo largo” y “tiempo breve”, por ejemplo, al decir: “hace cien años” (pretérito) o “dentro de diez días” (futuro); pero, ¿cómo puede ser largo o breve tanto lo que ya no es como lo que todavía no es? Es un error decir que “el tiempo pasado fue largo” porque el pasado, como tal, ya no existe, lo correcto sería decir:

«Largo fue aquel tiempo siendo presente», porque siendo presente fue cuando era largo; todavía, en efecto, no había pasado para dejar de ser, por lo que era y podía ser largo; pero después que pasó, dejó de ser largo, al punto que dejó de existir. (*Confess.* XI. XV. 18)

En consecuencia, aquello que ha transcurrido por el presente y desemboca en el pasado deja de ser o de existir, pero lo que está en el presente *es* porque no ha pasado. Lo que es llamado presente es indivisible y fugaz, por ello no puede llamarse largo; pues si el presente pudiese dividirse sería en pasado y futuro, y ya no sería presente:

Si, pues, hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que éstas sean, sólo ese momento es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene ni un instante siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro. (*Confess.* XI. XV. 20)

Para solucionar la paradoja del ser del tiempo, Agustín va a señalar que no existen los tiempos pretéritos ni futuros (*Confess.* XI. XX. 26) porque estos o ya no existen o aun no son; pues lo que existe realmente son tres dimensiones del presente (Moreno, 2017), presente de las cosas pasadas [*memoria*], presente de las cosas presentes [*contuitus*] y presente de las cosas futuras [*expectatio*], porque el presente es lo único que existe, es *lo que es*. El presente de las cosas pasadas, el presente de las cosas presentes y el presente de las cosas futuras, dirá el hiponense, “son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan” (*Confess.* XI. XX. 26). Así que, para que existan tanto el pasado como el futuro, debe hablarse de estos desde el presente, pues es el único momento que existe y este es su modo de existencia. Dicho de otra forma, debe existir algo que permanezca siempre presente para que se generen tanto el pretérito como el futuro y que, de esta manera, existan.

Por consiguiente, pasado, presente y futuro se reducen a un mismo tiempo, el presente:

Las tres dimensiones que habitualmente distinguimos se reducen a uno: el presente, en el que el pasado sobrevive en la memoria y el futuro preexiste de alguna manera en forma de anticipación. Pero el presente indivisible no deja de desaparecer, ni en realidad está completamente desprovisto de cualquier extensión de duración. (Hausheer, 1937, p. 504)

Luego, puede decirse que es, debido a la atención permanente del alma, que se disminuye la tensión entre las dimensiones del tiempo para que estas puedan existir y convivir: “Sus tres dimensiones coinciden, aunque el presente es el único que es real e invisible. Coinciden por la gracia de la mente. La atención permanente de la mente proporciona la coincidencia de las tres dimensiones del tiempo” (Hausheer, 1937, p. 508).

Con lo anterior, queda claro que el modo de existencia de las experiencias pasadas y de las expectativas futuras es un modo que se da desde el presente y en el alma, pues:

Ambos tienen una existencia objetiva en el sentido de que están siendo discernidos en la mente. Si bien no percibo el pasado ni el futuro, sé dónde están. Porque cuando recordamos el pasado, no recordamos los eventos reales, que ya no existen, sino los pensamientos e imágenes que han dejado en nuestra mente. (Hausheer, 1937, p. 505)

Puede inferirse de lo anterior que la existencia de las experiencias pasadas y de las expectativas futuras es una existencia interna porque está en el alma¹⁷. Es decir, no es una existencia material o externa dada en la realidad porque no se recuerdan los eventos u objetos reales que ya pasaron y dejaron de existir, sino sus imágenes y pensamientos que quedaron en la memoria del alma. Debido a lo anterior, Agustín dirá: “De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión; pero ¿de qué? No lo sé, y maravilla será si no es de la misma alma” (*Confess.* XI. XXVI. 33). Agustín aun no dice de forma contundente que el tiempo sea una distensión del alma, pues la expresión: *y maravilla será si no es de la misma alma* demuestra el carácter dubitativo del autor. Pese a lo anterior, esta será la definición que dará del tiempo. Entonces, el tiempo, al ser una extensión del alma, se presenta como una experiencia interna. Sin embargo, el origen de ciertas imágenes que se encuentran en la memoria del alma es material porque, primero, estas cosas materiales de donde surgen las imágenes debieron pasar por los sentidos para, luego, quedar impresas en el alma (*Confess.* XI. XVIII. 23).

2.2.2. La presencia del pasado y del futuro en la memoria

Como se dijo anteriormente, el modo en que existen los eventos pasados en el alma es presente, pues, cuando un evento del pasado queda en la memoria, el recuerdo o la descripción de su imagen se hace en tiempo presente. De igual forma ocurre con las imágenes que son vislumbradas sobre el futuro,

¹⁷ La palabra alma es utilizada en la terminología agustiniana, mientras que la palabra mente es acuñada, en especial, por la tradición anglosajona. Es importante aclarar que Agustín diferencia el alma de la mente, pues él piensa que la mente es aquella parte del alma que es capaz de captar las realidades eternas.

porque “de cualquier modo que se halle este arcano presentimiento de los futuros, lo cierto es que no se puede ver sino *lo que es*. Pero lo que es ya, no es futuro, sino presente” (*Confess.* XI. XVIII. 24). Por eso,

Quando se dice que se ven las cosas futuras, no se ven estas mismas, que todavía no son, esto es, las cosas que son futuras, sino a lo más sus causas o signos, que existen ya, y por consiguiente ya no son futuras, sino presentes a los que las ven, y por medio de ellos, concebidos en el alma, son predichos los futuros. Los cuales conceptos existen ya a su vez, y los intuyen presentes en sí quienes predicen aquéllos. (*Confess.* XI. XVIII. 24)

La anticipación o premeditación de eventos futuros se hace en tiempo presente gracias a las imágenes que han permanecido en la memoria. En otros términos, el futuro es una anticipación que se hace en el alma debido a las imágenes que han quedado en la memoria. El cómo ocurre esto es explicado por Agustín por medio de un ejemplo:

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, aun su mismo orto, si no lo imaginara en el alma como ahora cuando digo esto, no podría predecirlo. (*Confess.* XI. XVIII. 24).

Es posible predecir la salida del sol gracias a que se ve en el presente la aurora y se ha visto en el pasado, lo que en este caso sería la causa o el signo que indica que el sol va a salir, es decir, la imagen en la memoria se convierte en un signo que trae consigo un significado:

Las palabras y las imágenes son signos –actualizaciones de contenidos latentes de la memoria en el acto de pensar– que se refieren a cosas. Las cosas inteligibles, aunque no dependen de los sentidos o de las imágenes, requieren palabras e imágenes para su representación. (Breyfogle, 2001, p. 703)

Agustín puede contemplar la aurora y anunciar que el sol va a salir porque su alma puede imaginar¹⁸ la salida del sol gracias a las imágenes que permanecen en su memoria, mientras en el presente observa sus primeros rayos entre las nubes. Con todo lo anterior, se muestra que la presencia del pasado y del futuro se encuentra en la memoria, porque es a partir del pasado que puede proyectarse el futuro; por lo cual, es indispensable la memoria para que haya tiempo.

¹⁸ La imaginación es una actividad del alma “que hace de intermediaria entre la percepción sensorial y el conocimiento intelectual, mediante la reproducción y producción de imágenes. La imaginación recoge y recombina imágenes incorpóreas almacenadas en la memoria haciendo de mediadora entre la imagen de la memoria [que viene por vía de los sentidos] y la visión interior [conocimiento intelectual] y proporcionando los datos para pensar” (Fitzgerald, 2001, p. 702).

2.2.3. Distensión del alma

Mostrar cómo Agustín soluciona la paradoja del tiempo mediante las tres dimensiones del presente es importante porque introduce el concepto central de su investigación sobre este tema: la distensión del alma. Para el hiponense, el tiempo es “una cierta distensión [continua]” (*Confess.* XI. XXIII. 30), también llamada *distentio animi*; en donde pasado, presente y futuro existen en el alma de quien los vive al poseerlos como presentes en sus distintas dimensiones (Noriega, 2006, pág. 93), porque el alma, desde su presente, se distiende o mueve hacia el pasado y el futuro. En este sentido, la distensión del alma ha de entenderse como un tipo de experiencia del que esta goza y que es conocida como tiempo. De esta manera, el modo de experiencia que posee el alma es un modo temporal que se da a partir de su movimiento o distensión, porque el tiempo es, en otras palabras, un movimiento del alma de la misma forma en que Plotino lo describe. No es que las cosas mismas que están en el exterior pasen, sino que el modo de experiencia que tiene el alma (su distensión) pone dichas cosas en sucesión: una tras otra y así es como las experimenta.

Decir que el tiempo es un movimiento del alma, le permite a Agustín, primero, establecer una relación entre ambos, pues el movimiento se da, necesariamente, en una determinada cantidad de tiempo – larga o corta– y el tiempo es aquello en donde se mueve un cuerpo, porque “ningún cuerpo se puede mover si no es en el tiempo” (*Confess.* XI. XXIV. 31); y, segundo, distinguir entre un movimiento interno y uno externo, porque el tiempo no puede ser equiparado al movimiento de los cuerpos celestes, ya que es un movimiento del alma, es decir, es un movimiento interno:

Nadie, pues, me diga que el tiempo es el movimiento de los cuerpos celestes; porque cuando se detuvo el sol por deseos de un individuo para dar fin a una batalla victoriosa (Jos 10,12), estaba quieto el sol y caminaba el tiempo, porque aquella lucha se ejecutó y terminó en el espacio de tiempo que le era necesario. (*Confess.* XI. XXIII. 30)

Dicho de otra manera, el tiempo no existiría sin el movimiento del alma, es decir, sin su distensión. Por esto, no hay que confundir el movimiento de los astros o de los cuerpos, que es un movimiento externo, con el tiempo porque:

Siendo una cosa el movimiento del cuerpo y otra aquello con que medimos su duración, ¿quién no ve cuál de los dos debe decirse tiempo con más propiedad? 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 parada, y decimos: «Tanto estuvo parado cuanto se movió», o «Estuvo parado el doble o el triple de lo que se movió», y cualquiera otra cosa que comprenda o estime nuestra dimensión, más o menos, como suele decirse. No es, pues, el tiempo el movimiento de los cuerpos. (*Confess.* XI. XXIV. 31)

Como se vio al principio del capítulo, Dios crea la luz y los astros para que sirvan al ser humano como instrumentos para distinguir los tiempos (*Confess.* XI. XXIII. 29), pero no son el tiempo mismo; pues este es un movimiento del alma. Por ello,

Cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. (Redondi, 2010, 161)

En ese sentido, el cambio del día a la noche o el movimiento de los astros o el reposo de un cuerpo que estuvo en movimiento, ayudan a que el alma distinga uno o varios cambios que solo ella experimenta como tiempo. Por ello, lo que realmente es el tiempo, es un asunto externo al movimiento de dichas cosas, pues es un criterio o elemento independiente al movimiento de los cuerpos, con el cual se puede “expandir o retraer la duración de un patrón fijo” (Corti, 2011, p. 24).

Para Corti, la distensión del alma es una actividad unificadora porque le permite al ser humano percibir los modos temporales como en una unidad; debido a que esta se expande hacia el pasado y hacia el futuro y permanece atenta en el presente. Por esto, el pasado, el presente y el futuro tienen su existencia en la distensión del alma a partir de la memoria, la atención y la expectación que se dan desde el presente para que, de esta forma, existan (2011, p. 24).

El hombre [...] necesita expandir su espíritu para alcanzar a comprender, aunque de manera deficiente, algo en el tiempo. De esta manera, la expansión garantiza una unidad momentánea, una precaria estabilidad del espíritu ante la angustiada sucesión de los eventos en el tiempo. (Moreno, 2017)

Sin esta unidad que produce la actividad del alma, los modos temporales o los tres tiempos que se conocen como pasado, presente y futuro serían inaccesibles y se volvería a caer en la paradoja del tiempo que Agustín había resuelto con las tres dimensiones del tiempo que quedan implicadas en la distensión del alma.

Más adelante en su indagación, Agustín dirá que su propia vida es una distensión (*Confess.* XI. XXIX. 39), la cual se ve reflejada en sus *Confesiones*, pues su alma se distiende hasta traer al presente sus experiencias pasadas para que estas puedan ser escritas: “gracias a la expansión del espíritu puede narrarse una vida, recitarse un poema” (Corti, 2011, p. 27). En los libros I al X de *Confesiones*, Agustín puede narrar su pasado gracias a la actividad de su memoria; dichos pasajes llevan plasmados episodios de su vida enmarcados en el error, una vida apegada a asuntos mundanos y, luego, la aceptación de la

fe. Más adelante, en los libros del XI al XIII, la reflexión agustiniana es la de su propio estado actual, es decir, su presente (p. 15), y cómo, desde este, puede elevarse hacia su creador en el futuro.

Hasta este punto se han definido varios asuntos sobre el tiempo: primero, que el tiempo se crea en el mismo instante en que se crean, por medio del Verbo, el cielo y la tierra (y todo lo que en estos está contenido), porque no existe el tiempo sin una criatura que cambie:

Agustín ha mostrado que toda criatura tiene un principio y esto nos indica que si efectivamente las criaturas han comenzado a ser, en este mismo acto de empezar a ser debe haber empezado a ser junto con ellas su modo propio de duración: el tiempo. [...] puesto que cuando Dios crea el mundo, crea el tiempo que le es inherente, de tal suerte que el principio de la criatura es el mismo principio del tiempo. (Triviño, 2016, p. 259)

Segundo, que tiempo y movimiento tiene una relación estrecha, porque este es el movimiento del alma, pero que el tiempo y el movimiento de los astros o de cualquier otro cuerpo no pueden ser equiparados; tercero, que el único tiempo que existe es el presente porque *es*; cuarto, y respecto al punto anterior, que pasado y futuro tienen un modo de existencia que se da a partir del presente y que su presencia se encuentra en la memoria; y quinto, que el tiempo, como lo dice Agustín, es una distensión del alma porque es en ella en donde existen la memoria, la atención y la expectación. Es decir, el tiempo es un tipo de experiencia interna y unificadora que posee el alma, porque solo ella tiene la capacidad de anticipar, de esperar y de recordar, esto es, de volver atrás o de ir hacia adelante. Esta es la experiencia que tiene el alma y que es el tiempo mismo.

Pese a todo lo anterior, la perspectiva ontológica y la perspectiva antropológica del tiempo parecen estar en contradicción, pues, si toda criatura fue hecha junto con el tiempo, esto quiere decir que el tiempo existía desde el primer momento de la creación (según el Génesis); entonces, ¿cómo es posible que Agustín diga, luego, que el tiempo es la distensión del alma? De acuerdo al relato del Génesis, el ser humano fue creado en el quinto día: "Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra" (Génesis 1:6 La Biblia de Jerusalén) y, junto con este, su alma, ya que "juntamente con el cuerpo, el alma es, para Agustín, uno de los constituyentes que forman un ser humano (Teske, 2001, p. 27); entonces, ¿qué significa esto? Acaso, antes de que se creara el ser humano o antes de que este llegara por evolución ¿no existía el tiempo? Si la respuesta es que el tiempo nace con la creación del mundo, la perspectiva antropológica quedaría anulada, debido a que la existencia del tiempo no dependería de un alma, sino de la materialidad de las cosas existentes en el mundo. En pocas palabras, que el cuerpo sería, por sí mismo, el tiempo. Pero el hiponense es muy claro cuando

dice que el tiempo no es, siquiera, el movimiento de los cuerpos, sino el movimiento del alma que es su misma distensión.

Para resolver esta aparente contradicción es necesario determinar qué alma (o tipo de alma) es la que se distiende en el momento de la creación para no anular la perspectiva antropológica del tiempo, la cual es central para la presente investigación. Una cita reveladora es la siguiente:

Supongamos que voy a recitar una canción sabida por mí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a toda ella; pero una vez comenzada, cuanto 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, pasare a la memoria.

Y lo que sucede con la canción entera acontece con cada una de sus partes, y con cada una de sus sílabas; y esto mismo, es lo que sucede con una acción más larga, de la que tal vez es una parte aquella canción; esto lo que acontece con la vida total del hombre, de la que forman parte cada una de las acciones del mismo; y esto lo que ocurre con la vida de la humanidad, de la que son partes las vidas de todos los hombres. (*Confess.* XI. XXVIII. 38)

En la vida total de cada ser humano acontece esto, es decir, cada acción que este realiza viene del futuro y desemboca en el pasado de la siguiente manera: en la medida que el futuro va pasando por el presente y se hace pasado el futuro se acorta, con lo cual se ensancha la memoria. Cuando se es niña o niño el trayecto entre el presente y el pasado es más corto que el trayecto entre el presente y el futuro; cuando se llega a la vejez ocurre al contrario. También ocurre lo mismo con un día, pues al principio de este hay una larga expectación y al final una larga memoria.

Con lo anterior, Agustín está haciendo una analogía entre un canto, la vida del ser humano y la vida de la humanidad, debido a que la vida de cada ser humano va ampliando el pasado de la historia. Esto es, que para la humanidad también hay un tiempo presente, un tiempo futuro y un tiempo pasado. Con la cita anterior, puede verse cómo Agustín pasa de un individuo al colectivo, esto es, cómo pasa de la biografía a la historia. Al decir: *y esto es lo que ocurre con la vida de la humanidad de la que son partes las vidas de todos los hombres*, hace referencia a que la vida de cada uno forma parte de un gran canto, del canto bello: “lo que Agustín dice de la historia: un *carmen pulcherrimum*, un «canto sumamente bello». Bello por su forma interna y por su ritmo vital” (Guardini, 2011, p. 226).

En la vida de cada ser humano existe un alma capaz de distenderse y, con esto, dar existencia al tiempo; en esa medida, ¿cuál sería el alma de la historia que permite a la humanidad poseer los tres tiempos? Cabe recordar que, como se dijo, en el Génesis se indica que toda la creación se hizo por medio del

Verbo de Dios. Dicho Verbo fue engendrado por el Padre (*De civ. Dei*. XI. XXIV) y, según las Escrituras, este Verbo es Cristo: “la sabiduría, que es su Verbo, a quien la Escritura llamó el mismo principio; como el mismo Cristo en el Evangelio, al ser preguntado por los judíos quién era, respondió que Él era el principio” (*De civ. Dei*. XI. XXXII). Es decir que, el alma que se distiende en la historia y, así mismo, en todas las cosas creadas, es el alma de Cristo. Por esto, se puede decir que desde la creación del cielo y la tierra hay tiempo, porque hay distensión, en este caso, del alma de Cristo¹⁹. Decir que el cielo, la tierra, la luz, las piedras, los animales y, en fin, todas las cosas que el mundo contiene estaban en el tiempo, es decir que estaban en Cristo; en últimas, en la distensión de su alma.

Ahora bien, habiendo demostrado que no existe contradicción entre la perspectiva ontológica y la antropológica (porque en la primera sí existe la distensión de un alma) y, además, reconstruidos los argumentos que da el hiponense sobre la relación entre tiempo y creación y, conjuntamente, las demostraciones que lo llevan a pensar que el tiempo es una distensión del alma, cabe introducir la pregunta origen de este trabajo: ¿cuál es el papel que tiene el cuerpo en la distensión del alma? Es decir, ¿cuál es la relación o modo de relación entre el cuerpo y el alma en términos de la experiencia temporal?

¹⁹ Esta alma de Cristo es el alma universal o del mundo en Plotino, descrita en el anterior capítulo como el alma del cosmos. Además, para Plotino todas las cosas viven en el alma, de lo contrario serían cuerpos muertos. Solo que esta alma es cristianizada por Agustín y es en *La ciudad de Dios* en donde el autor muestra que la historia es, en pocas palabras, la historia de Cristo y la salvación; tanto de los seres humanos como de la naturaleza, no porque sea pecadora, sino porque ella está en Cristo.

CAPÍTULO 3: EL CUERPO Y LA *DISTENTIO ANIMI*

En el capítulo anterior quedó señalado que, para Agustín, el tiempo es la distensión del alma, la cual se da por el movimiento que esta realiza al recordar aquellas imágenes de eventos pasados o al esperar el futuro gracias a las imágenes pasadas, siempre desde el presente. Quedando claro lo anterior, el presente apartado tiene por objetivo mostrar el papel del cuerpo en la configuración de la memoria. Para lograr este objetivo, primero, se deben hallar algunas nociones sobre el cuerpo; ya que no existe en los escritos agustinianos un tratamiento sistemático sobre qué es el cuerpo o sobre cómo lo entiende el autor desde las obras *Confesiones*, *La ciudad de Dios*, *Cartas*, *Comentarios a los Salmos* y *Contra académicos*. Por ello, el trabajo será el de reconstruir conceptualmente la idea de cuerpo en Agustín. Segundo, se debe hacer una aproximación al asunto del alma para, posteriormente, ahondar en una de sus facultades: la memoria, pues esta será el vínculo entre el cuerpo y la distensión del alma. Teniendo en cuenta lo anterior, será posible establecer cuál es el papel del cuerpo dentro de la *distentio animi* o tiempo.

3.1. EL ALMA Y EL CUERPO

3.1.1. Algunas nociones sobre el cuerpo en Agustín

3.1.1.1. Tipos de creaturas

Como se dijo en el capítulo anterior, tiempo y creatura se dan a la par en el momento de la creación del cielo y la tierra, por ello las creaturas se inscriben bajo un modo de vida temporal. Siendo así, el cuerpo sería un tipo de creatura, porque creatura es todo aquello que ha sido creado en el tiempo según la ontología agustiniana. Sin embargo, es importante señalar que existen otro tipo de creaturas sin cuerpo y sin tiempo como los ángeles²⁰. El interés central del presente apartado es caracterizar al

²⁰ Para Agustín, los ángeles son creaturas espirituales que son llamadas de dicho modo en el momento en que ejercen su oficio como mensajeros de Dios: “En realidad “ángel” es el nombre de un oficio, no de una naturaleza. Si preguntas por el nombre de su naturaleza, es espíritu; y si preguntas por su oficio, es ángel” (Comentarios a los Salmos: 103 I, 15). Por esto, son intermediarios entre Dios y los seres humanos, para ejemplificar: anunciaron la llegada de Cristo y su resurrección. Los ángeles están junto con Jesús en el cielo: “cuando el Señor Jesús se revele desde el cielo con sus poderosos ángeles” (II Tesalonicenses 1, 7), esta es la razón de que sean sempiternos y no experimenten ningún cambio: “Los ángeles no tienen tiempo, pero tampoco son eternos como Dios es eterno” (Isler, 2008, p. 198). Por lo anterior, no hay tiempo en los

cuerpo humano en relación con el alma y el tiempo, por esto, la cuestión de los ángeles tan solo quedará esbozada hasta aquí.

Otra creatura, que se inscribe bajo aquellas que poseen un cuerpo, es el mundo que existe por la simplísima existencia de su creador y, a su vez, este cuerpo alberga otros de diversos géneros (*Confess.* VII. V. 7) que se distinguen por sus formas, cualidades y movimientos. La vida o toda suerte de vida que haya en el mundo, también depende de aquella existencia simplísima: desde la vida que alimenta y conserva como en los árboles, hasta la vida que siente “como la de los cuerpos; ya la que, además, entiende, como la de los hombres” (*De civ. Dei.* VIII. VI). Esto significa que los cuerpos se inscriben bajo una forma de vida sintiente y su manera de estar en el mundo es sensible porque “llamamos sensibles a los seres que pueden ser percibidos por la vista o por el tacto” (*De civ. Dei.* VIII. VI), mientras que los seres inteligibles son entendidos por la mirada de la mente, en otras palabras, pueden ser entendidos por aquella suerte de vida que entiende y que es la forma en la que viven los seres humanos. Por esto, el ser humano es un compuesto entre el cuerpo sintiente y el alma racional.

3.1.1.2. La unidad entre alma y cuerpo

Aun siendo el cuerpo una creatura que siente y una parte del compuesto que conforma al ser humano, desde la perspectiva antropológica clásica²¹, lo verdaderamente humano era el alma; por ello, lo material, incluido el cuerpo, era una carga, pues impedía que el alma buscara la auténtica felicidad (Fitzgerald, 2001, p. 363). Esto era lo que pensaba Plotino sobre el cuerpo: que era un obstáculo en el camino de retorno del alma hacia el Uno, como se vio en el capítulo primero.

Pese a la influencia de lo anterior en el pensamiento temprano de Agustín respecto al cuerpo, también se evidencian otros textos como los de Varrón e incluso Aristóteles en donde se aceptaba la unidad entre el cuerpo y el alma (Fitzgerald, 2001, p. 364).

Pero dicen: «Ya tenía alma, de otro modo no sería llamado hombre, ya que el hombre no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino compuesto de alma y cuerpo». Ciertamente, esto es verdad: el alma no es todo el hombre, sino su parte principal; ni el cuerpo es todo el hombre, sino su parte inferior. El conjunto de la una y del otro es lo que recibe el nombre de hombre. (*De civ. Dei* XIII, XXIV, 2).

ángeles, sí son criaturas, pero espirituales más no corporales. Si se quiere ahondar sobre el tema, se recomienda el libro XII de *La Ciudad de Dios*.

²¹ Este término es utilizado por Allan D. Fitzgerald para referirse a la herencia del pensamiento platónico.

Tal como se dijo al final del capítulo segundo, para Agustín el ser humano se encuentra compuesto por alma y cuerpo, por esto, otra influencia importante en la concepción agustiniana del cuerpo fue Pablo de Tarso: “en quien descubrió un aspecto de los problemas que estaba abordando y que no encontró en sus escritos filosóficos paganos. Esto se refería al papel desempeñado por el cuerpo en el proceso de autotransformación interna” (Stock, 2010, p. 54)²². Además, la idea paulina de que nadie aborrece a su propia carne²³ fue, según Fredriksen (1984) citado por Fitzgerald (2001, p. 365), una idea destacada para que Agustín mantuviera un aprecio positivo por el cuerpo.

3.1.1.3. Encarnación y resurrección del alma y el cuerpo

Al respecto, sería una contradicción para un cristiano aborrecer una creación de Dios, ya que, por ser tal, el cuerpo se inscribe bajo aquello que es bueno y bello. Es por esto por lo que Agustín se encuentra dividido entre su deseo de renunciar al cuerpo, debido a la influencia de escritos filosóficos y ascéticos, y la admiración que siente hacia el mismo por su belleza, al ser una creación de Dios. Sin embargo, el hiponense logra resolver esta oposición “mediante su concepción de la encarnación, que reúne lo físico e inmaterial, lo temporal y lo eterno, en *ineffabilis permixtio*” (Stock, 2010, p. 54). Esta mezcla inefable entre cuerpo y alma se encuentra esbozada por Agustín en una de sus cartas:

Algunos piden que se les dé razón de cómo Dios pudo mezclarse con el hombre para formar la única persona de Cristo, cuando fue menester que eso tuviese lugar una sola vez. Como si ellos diesen razón de lo que acaece cada día, a saber, cómo se mezcla un alma con un cuerpo para formar la única persona. Porque así como en la unidad de la persona un alma se une con un cuerpo y tenemos un hombre, del mismo modo en la unidad de la persona Dios se unió con un hombre y tenemos a Cristo. En la persona humana tenemos una composición de alma y cuerpo; en aquella persona divina tenemos una composición de hombre y de Dios. (*Ep.* 137. 11)

Puede que esta mixtura inexplicable sea creída mediante un acto de fe, pero lo que puede destacarse de esta idea es que, para Agustín, el cuerpo es necesario en la constitución tanto del ser humano como de Cristo. No se puede hablar del uno o del otro sin el cuerpo, porque es parte fundamental de la unidad de la persona: “Hablemos todos a nuestra alma, porque el alma de todos nosotros, por nuestra

²² Este texto se encuentra en inglés, por lo cual, las traducciones son mías.

²³ En la tradición griega la dualidad es entre el alma y el cuerpo, mientras que en la tradición judeocristiana los términos acuñados son el de espíritu y carne, respectivamente. Agustín bebe de estas dos tradiciones, por ello no es de extrañar que en algunas ocasiones emplee la palabra carne para referirse al cuerpo. De igual forma cuando habla de espíritu aludiendo al alma.

única fe, es una sola, y todos nosotros, los que creemos en Cristo, por la unidad de su Cuerpo, somos un solo hombre” (*en. Ps.* 103 I. 2).

La idea de la encarnación es significativa para la comprensión del cuerpo humano en Agustín, porque lo divino se encarna en un cuerpo con el propósito de que las almas despierten y anhelan su origen. Al igual que para Plotino, para Agustín las almas se encuentran cegadas bajo las sordideces materiales y no bastaba solo con la razón para guiarlas; por ello, el verbo divino toma cuerpo humano “para que, estimuladas las almas con sus preceptos y, sobre todo, con sus ejemplos, sin luchas de disputas, pudiesen entrar en sí mismas y volver los ojos a la patria” (*C. acad.* III. XIX. 42). Es decir, para que las almas retornen a Dios no solo se necesita de la razón, sino también de la acción de un cuerpo, en este caso, del cuerpo de Cristo, que muestre, por medio de sus ejemplos en la vida práctica, cómo el ser humano puede acercarse y agradecer a su creador: “Para adquirir una perspectiva ética, solo es necesario estudiar el registro de los hechos de Cristo, las historias de sus milagros y los actos de sus seguidores hasta el presente” (Stock, 2010, p. 59).

Dado lo anterior, para Agustín:

Los cuerpos son necesarios, así como fue necesario que Cristo apareciera en la tierra; pero está convencido de que los cuerpos, como la encarnación, apuntan a realidades superiores, que son imperceptibles para los sentidos, a pesar de las cualidades morales y estéticas reveladas por los sentidos. En otras palabras, el cuerpo no es algo para dejar atrás, como un obstáculo para el progreso espiritual, como en Plotino, sino algo para ser transformado, como en Pablo. (Stock, 2010, p. 54)

Por esto, “Agustín necesitaba [...] pensar acerca del cuerpo en las relaciones de éste con el alma (*anima, mens, spiritus*), es decir, de manera que no fueran meramente corpóreas” (Fitzgerald, 2001, p. 363). Esta correspondencia entre el cuerpo y el alma de forma incorpórea podría ser el tiempo, es decir, el tiempo como el medio o puente en la relación alma-cuerpo:

Fue a través de Pablo que [Agustín] encontró una manera de vincular el cuerpo a problemas de tiempo y memoria. En Agustín, como en Pablo, todo el ser, que consiste en cuerpo, alma y espíritu, se forma a la imagen del Cristo resucitado. (Stock, 2010, p. 54)

El cuerpo también es importante para Agustín porque este será resucitado tras la muerte²⁴. Este es otro sentido en el que se dice que los cuerpos apuntan a realidades superiores. Al respecto, el autor

²⁴ Lo anterior sucederá gracias a que el mismo espíritu que resucitó a Cristo habita en cada ser humano “dará vida también a vuestro cuerpo mortal por medio de ese espíritu suyo que habita en vosotros. Entonces, pues, el cuerpo estará con espíritu vivificante, mientras que ahora está con un alma viviente” (*De civ. Dei.* XIII. XXIII. 1).

habla de dos cuerpos: el corruptible y el eterno. El primero, se refiere al cuerpo del hombre terreno que ha sido hecho de tierra; el segundo, al cuerpo del hombre celestial, que será transformado para que se adapte al cielo y pueda habitar allí “no por la pérdida de su naturaleza, sino por la transformación de sus propiedades” (*De civ. Dei*. XIII. XXIII. 1). El cuerpo terreno, o corruptible, se encuentra sometido a la necesidad de comer y beber para no morir; en cambio, el cuerpo espiritual, en el cual se transformará el corruptible, se alimenta con la vida del espíritu:

Lo que se les quitará a tales cuerpos no es el poder, sino la necesidad de comer y beber. De donde se sigue que son espirituales, no por dejar de ser cuerpos, sino porque subsisten merced a la vida del espíritu. (*De civ. Dei*. XIII. XXII)

Los cuerpos corruptibles mantienen agobiados a los seres humanos, debido a que requieren de atención para su subsistencia; sin embargo, “No queremos despojarnos del cuerpo, sino vestirnos de su inmortalidad. Aún existirá entonces el cuerpo, pero no será ya corruptible, ya no abrumará. [...] No obstante, están en error quienes piensan que todos los males del alma proceden del cuerpo” (*De civ. Dei*. XIV. III. 1).

De allí que pueda concluirse que el pecado no viene directamente del cuerpo, sino por la voluntad del alma, que es una de sus tres facultades junto con el entendimiento y la memoria: “Porque el alma, complaciéndose en el uso perverso de su propia libertad y desdeñándose de estar al servicio de Dios, quedó privada del servicio anterior del cuerpo” (*De civ. Dei*. XIII. XIII); “La corrupción del cuerpo, que agrava el alma, no es la causa del primer pecado, sino su castigo; la carne corruptible no hizo pecadora al alma, sino que el alma pecadora es la que hizo a la carne corruptible” (*De civ. Dei*. XIV. III. 2).

Sintetizando algunas de las nociones sobre el cuerpo en Agustín, se puede destacar que, al considerar que el ser humano es un compuesto entre alma y cuerpo, es decir, una mezcla inexplicable entre lo inmaterial y eterno con lo material y temporal, el autor se aleja de la antropología clásica que ubica al alma como lo verdaderamente humano²⁵. Con lo anterior, Agustín también muestra que, así como el alma tiene a su cargo ciertas actividades respecto a la experiencia del tiempo (como se vio en el capítulo dos), el cuerpo también ha de tener las suyas, como se especificará más adelante.

²⁵ No obstante, no puede negarse que en Agustín sigue existiendo un tinte de superioridad en el tema del alma, pues la describe como la parte principal del ser humano, mientras que el cuerpo es la parte inferior.

Otro aspecto importante que debe rescatarse es la idea de la encarnación, pues con ella Agustín logra dar un giro a su pensamiento respecto al cuerpo: “el camino humano no se restringe al retorno del alma hacia su origen —perdido por la caída— (algo perfectamente platónico en espíritu), sino a la salvación del compuesto, del conjunto cuerpo-alma, prometido por la resurrección” (Prada, 2015, p. 34). Al igual que para Plotino, el alma en Agustín tiene la condición de ser un alma caída, por lo cual, también Agustín proyecta su retorno (Prada, 2015, p. 46), pero no solo del alma, sino del compuesto alma-cuerpo por medio de la resurrección.

3.1.2. El alma del ser humano y sus facultades

3.1.2.1. El alma racional

Ahora bien, siendo el ser humano una mezcla entre alma y cuerpo, donde el cuerpo es lo material y temporal, ¿cuál o cuáles serían las características de esa otra parte incorpórea y eterna que compone a una persona? Para Agustín, el hombre está hecho a imagen de Dios, esto se refiere a que posee un alma racional (*De civ. Dei*. XIII. XXIV. 2), que “es la fuente del pensar y del querer, así como de todas las demás actividades que los hombres tienen en común con los vegetales y los animales” (Teske, 2001, p. 25). Como se dijo más arriba, no fue por el cuerpo que los habitantes del paraíso pecaron, sino por el alma, pues es gracias a ella que el ser humano piensa y quiere, pero, además, por lo que crece, se reproduce, siente y apetece.

Al ser el alma humana una substancia dotada de razón, es la elegida para gobernar al cuerpo (Saeteros, 2013, p. 191), la razón de esto es que el alma racional se encuentra iluminada por la sabiduría de su principio y esto se debe a que está más cerca de Dios al ser una imagen suya (Teske, 2001, p. 27). Es decir, que el alma en Agustín, al igual que en Plotino, se encuentra en una posición intermedia entre los cuerpos y la sustancia inteligible o Dios; por esto, el alma tiene dos opciones: volver su mirada a Dios para alcanzar la felicidad o continuar perdida en el mundo sensible.

Lo anterior, invita a pensar que dicha posición del alma se debe a que esta tiene algo en común tanto con los cuerpos como con la sustancia inteligible, pues el alma es una criatura incorpórea que ha sido hecha de la nada por Dios, pero que no es Dios (Teske, 2001, p. 25). En esa medida, el alma es otra de las criaturas que, como los ángeles, no son corporales; solo que esta es el tiempo mismo, debido a que en ella se da la experiencia de *distentio*. Por ello, cuerpo y alma tienen en común la característica de

ser creaturas, solo que el primero se mueve tanto en el tiempo como en el lugar, mientras que la segunda solo cambia en el tiempo:

Corpus puede referirse a cualquier entidad corporal. Todo cuerpo tiene *mesura, numerus y pondus*, es decir, un cuerpo es algo que es movable en el tiempo y en el lugar, y que se distingue así del alma, que se mueve en el tiempo, y de Dios, que no se mueve. (Fitzgerald, 2001, p. 363).

Para comprobar que el alma es una criatura, Agustín apela a la mutabilidad de la misma: “una mutabilidad manifiesta en cambios tales como los de que unas veces el alma es sabia y luego es loca, o en que ahora quiere una cosa y luego no la quiere” (Teske, 2001, p. 26), porque

Mover ahora los miembros del cuerpo a voluntad o no moverlos, estar dominado de algún afecto o no lo estar, proferir por medio de signos sabias sentencias o estar callado, indicios son de la mutabilidad de un alma y de una inteligencia. (*Confess.* VII. XIX. 25)

3.1.2.2. Las facultades del alma racional

Estos cambios que manifiesta el alma de querer una cosa ahora y otra luego, o de ser sabia unas veces y, en otros momentos, loca, se deben a su voluntad que, como se dijo antes, es una de sus tres facultades junto con el entendimiento y la memoria. Empezando por la voluntad, esta es la capacidad que tiene el ser humano, como compuesto de alma y cuerpo, de elegir. Una elección que, sin embargo, no se encuentra sola porque está acompañada del entendimiento, pues implica un cálculo racional entre distintas opciones. Agustín menciona que la primera voluntad del hombre en el paraíso era buena, pues “el primer libre albedrío que se dio al hombre, cuando fue creado en rectitud al principio, pudo no pecar, pero también pudo pecar” (*De civ. Dei.* XXII. XXX. 3). Sin embargo, Adán decidió pecar y, con ello, también decidió morir y abandonar el bien, es decir, voluntariamente eligió moverse en el sentido contrario de aquella primera voluntad buena. Esto bajo el entendido de que la voluntad es la capacidad o la fuerza que tiene interiormente el ser humano para moverse hacia aquello que desea.

Por su parte, lo que es conocido como el entendimiento es la verdad divina invocada por la mente y la razón en donde reside la imagen de Dios. Dicha verdad ayuda al ser humano a distinguir lo justo de lo injusto y lo verdadero de lo falso; esto es lo que se llama entendimiento en Agustín. Para el autor, quien se aleja de aquella luz o verdad no es más que un irracional y es comparado con los caballos y las mulas (*en. Ps.* 42. 6). A saber, la mente llama al entendimiento que es la luz y la verdad, con la cual el ser humano puede discernir lo justo y lo verdadero de aquello que no lo es. Por ello, se llama alma racional al alma humana, pues posee mente y razón, por medio de las cuales llega al entendimiento. Al

respecto, es necesario hacer unas distinciones, pues la mente es el ojo del alma, la razón es la mirada de la mente y el entendimiento es la visión (El espíritu y el alma, párr. 12). A saber, la mente sería una especie de órgano o instrumento del alma, la razón sería la acción de observar de dicho instrumento y, por último, el entendimiento sería el cómo dicho instrumento percibe la realidad para comprender determinada cuestión y elegir.

Siguiendo con la última de las tres facultades: la memoria, Agustín la describe como un santuario amplio y sin fronteras, esta es una especie de receptáculo en el cual se encuentran

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. (*Confess.* X. VIII. 12)

En la memoria se encuentran múltiples imágenes que son como tesoros y que han llegado allí gracias a los sentidos del cuerpo, pues la carne, dice Agustín, se encuentra sensibilizada y organizada de tal forma que el ojo no oiga y que el oído no vea, sino que el primero sirva para ver y el segundo para oír, debido a que cada sentido tiene su lugar y su oficio (*Confess.* X. VII. 11).

En cuanto a estas tres facultades del alma, es importante mencionar que no se da cada una por separado, ya que “constituyen una única substancia espiritual; cada uno está contenido en los otros y todos en cada uno y se distinguen mediante sus relaciones mutuas” (Saeteros, 2013, p. 192). Dichas relaciones se dan cuando el entendimiento pone de presente lo pasado con la ayuda de la voluntad que es la facultad que permite moverse, vale decir, como un querer dirigirse hacia lo que se desea y que, además, solo puede moverse en la memoria: “el intelecto no deja de estar nunca acompañado por la voluntad y por sus amores. Sin la voluntad no se llega al conocimiento. El conocimiento nace del cognoscente y del conocido. Pero el deseo precede al conocimiento de sí mismo” (Duffy, 2001, p. 88). Es decir, se llega al conocimiento de sí mismo por medio del entendimiento, pero no antes sin querer conocerse.

El espíritu humano *es* sus actividades con respecto a sí mismo, a otros y a Dios. El análisis de Agustín no es teórico sino práctico; la mente se hace presente a sí misma, recordando y prediciendo su propia vida [...] en relación consigo mismo y con el mundo. (Duffy, 2001, p. 87)

Cuando el alma humana se hace presente a sí misma por medio de su pensamiento, lo hace siempre desde el recuerdo del pasado o la expectación del futuro, pues pensar respecto de sí misma es

preguntarse por quién es o quién quiere ser: “Manifestaré, pues, a estos tales —a quienes tú mandas que les sirva— no quién he sido, sino quién soy ahora al presente y quién venga a ser todavía” (*Confess.* X. IV. 6). Lo anterior, no acontece en otro lugar diferente a la memoria, pues, como se vio en el capítulo dos del presente trabajo, la presencia del pasado y del futuro se encuentra en la memoria, por esto la distensión del alma es un movimiento de esta en la memoria.

3.2. LA MEMORIA, EL CUERPO Y LA *DISTENTIO ANIMI*

3.2.1. Memoria *Dei* y memoria *sui*

En Plotino, la facultad de la memoria se encuentra dividida entre superior e inferior, de igual forma en que el alma del ser humano está compuesta por una parte superior y otra inferior, debido a que se encuentran en unidad dos almas: la del universo y la individual, respectivamente, y cada una de ellas posee un tipo de memoria. Así como la parte superior del alma se encuentra sobre la inferior, del mismo modo está la memoria superior sobre la inferior. Lo anterior, tiene como fin exponer el camino de retorno que debe recorrer el alma en el proyecto plotiniano, debido a que cada una de estas memorias tiende hacia realidades diferentes, la inferior hacia lo sensible, mientras que la superior, que es más una disposición (como se aclaró en el capítulo primero), busca las realidades superiores. Con esto, Plotino muestra que la memoria es un medio de ascendencia del alma hacia el Uno, pero solo cuando olvida las representaciones imaginativas de su memoria inferior y se ejercita en recordar los reflejos de los inteligibles, depurando los recuerdos provenientes del plano sensible.

En Agustín, la facultad de la memoria es definida por los tipos de entes que esta recuerda. Al respecto, sería muy simple decir que la memoria se encuentra dividida en dos partes, como en Plotino, debido a que el análisis del hiponense muestra que la memoria es una facultad estratificada, esto es, que se encuentra por niveles. En un primer nivel, los recuerdos de la memoria son imágenes de cosas materiales que pasaron por los sentidos del cuerpo, en otro nivel están los recuerdos de los sentimientos o pasiones del alma, otro es de las artes liberales y en el nivel más alto está el recuerdo de Dios junto con el de las realidades eternas. Cuando la memoria recuerda los entes sensibles, esta es denominada como *memoria sui*; si recuerda a Dios y a las realidades inmutables, son recuerdos provenientes de la *memoria Dei*. Lo anterior, muestra que en Agustín la memoria es un medio de

ascendencia hacia Dios, pues Agustín desea trascender la energía sensitiva y ascender gradualmente hacia su creador (*Confess.* X. VIII. 12), al igual que en Plotino.

Empezando por el nivel más alto, esto es, la memoria *Dei* que alberga los recuerdos de Dios y de las realidades eternas, surgen dos preguntas, la primera, cómo se encuentra allí la imagen de Dios (si es una imagen) para ser recordada; y, la segunda, si existe alguna relación entre el recuerdo de este tipo de entes y el cuerpo o, por lo menos, algún vínculo. Para responder a la primera pregunta es necesario remitirse a otra que hace el autor en el libro X de *Confesiones*: “¿Y a ti, Señor, de qué modo te puedo buscar?” (XX, 29). Es por medio del deseo de la vida bienaventurada que comienza a buscarse a Dios, pues todos los seres humanos desean una vida feliz, pero para querer esta vida debieron haberla conocido, de lo que se sigue que tuvieron la felicidad en algún grado, porque en algún tiempo fueron felices y tienen dicha noción de la felicidad.

La vida bienaventurada se tiene en la memoria por vía del gozo, es decir, mediante el reconocimiento del gozo de la verdad, Agustín tiene en su memoria a Dios:

Ved aquí cuánto me he *extendido* por mi memoria buscándote a ti, Señor; y no te encontré fuera de ella. Porque, desde que te conocí no he hallado nada de ti de que no me haya acordado; pues desde que te conocí no me he olvidado de ti. Porque allí donde hallé la verdad, allí encontré a mi Dios, la misma verdad, la cual no he olvidado desde que la conocí. Así, pues, desde que te conocí, permaneces en mi memoria y aquí te hallo cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti. (*Confess.* X. XXIV. 35)

Agustín encuentra que Dios no está fuera de su memoria, pues, una vez conocido, no lo ha olvidado. Este encuentro y conocimiento de Dios fue posible porque, dice el autor, halló la verdad, la cual, como se dijo en el apartado anterior, solo puede ser invocada por la actividad del entendimiento. Debido a esta facultad, el alma juzga, afirma o niega la verdad y la bondad, con lo cual se evidencia “que conoce, en el nivel apriórico de la *memoria*, el *derecho*, la ley incondicionada, la verdad y el bien inmutables” (Pegueroles, 1976, p. 73). Este conocimiento de la verdad y del bien inmutable, que es el mismo Dios, es lo que Agustín llama la memoria *Dei*. Entonces, la imagen de Dios es producida por la verdad inmutable que es él mismo y a la cual el ser humano puede acceder y porque, además, cabe recordar que el alma racional del ser humano es, por sí misma, imagen de Dios.

Ahora bien, como consecuencia de lo anterior y para responder a la segunda pregunta, esta imagen de Dios no se recuerda por medio de imágenes corpóreas porque él no ha entrado a la memoria por las puertas de los sentidos:

Porque así como no eres imagen corporal ni sentimiento vital, como es el que se siente cuando nos alegramos, entristecemos, deseamos, tememos, recordamos, olvidamos y demás cosas por el estilo, así tampoco tú eres alma, porque eres el Señor Dios del alma, y todas estas cosas se mudan, mientras que tú permaneces inmutable sobre todas las cosas, habiéndote dignado habitar en mi memoria desde que te conocí. (*Confess.* X. XXI. 30)

Por lo anterior, la memoria *Dei* no tiene una relación directa con el cuerpo, debido a que, cuando se recuerda a Dios y a las realidades eternas, no se recuerdan imágenes corpóreas que entraron por los sentidos. Es decir, la memoria *Dei* no se construye mediante imágenes que vienen del mundo sensible. Sin embargo, para recordar lo eterno es necesaria la experiencia del cuerpo, porque el primer paso para esto es interrogar la belleza de las cosas creadas, lo que solo el ser humano puede hacer por medio de la razón y la percepción: “por *percibir* por las cosas visibles las invisibles de Dios” (*Confess.* X. VI. 10). Reconocer aquello que es invisible y de lo cual se originan las cosas visibles del mundo hace referencia al conocimiento de la verdad por medio de las escrituras:

¿Dónde, pues, están estas reglas escritas? ¿Dónde conoce lo justo el injusto? ¿Dónde ve la necesidad de alcanzar lo que él no posee? ¿Dónde han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama Verdad? En él es donde toda ley justa se encuentra escrita y como impresa en el corazón del hombre. (*De trin.* XIV. XV. 21)

Asimismo, en el prólogo de *La doctrina cristiana*, Agustín muestra que el conocimiento de la verdad, al cual tienen acceso todos los seres humanos de manera voluntaria, puede darse por medio de los mismos hombres: Pablo “fue enviado a un hombre para recibir de sus manos los sacramentos y ser incorporado a la Iglesia; [Cornelio] es confiado a Pedro para adoctrinarle, de quien no sólo recibió los sacramentos, sino que también oyó lo que había de amar, creer y esperar” (*De doctr. Chr.* 6). Dios podría colocar en la memoria de los seres humanos el conocimiento de las verdades eternas sin que estos previamente deban pasar por el conocimiento sensible, pero, entonces, ¿para qué Dios le otorgo voluntad al hombre? Para que llegara libremente a conocerle, por ello el ser humano administra el conocimiento conjuntamente con Dios:

Todas estas cosas pudieron haber sido hechas por medio del ángel, pero entonces la condición humana quedaría rebajada, al parecer que Dios no quería administrar su palabra a los hombres por medio de los hombres. ¿Y cómo sería verdad lo que se dijo: *El templo de Dios que sois vosotros es santo*, si Dios no diese testimonio por este templo humano, y todo lo que debe ser aprendido desease comunicarlo a los hombres, enviado desde el cielo y proclamado por los ángeles? En fin, la misma caridad que estrecha mutuamente a los hombres con el nudo de la unidad, no tendría entrada en las almas para fundirlas y como mezclarlas entre sí, si los hombres nada aprendieran por medio de los hombres. (*De doctr. Chr.* 6)

Los anchurosos palacios de la memoria también almacenan:

todas aquellas nociones aprendidas de las artes liberales, que todavía no se han olvidado [...] y lo que de estas cosas sé, está de tal modo en mi memoria que no está allí como la imagen suelta de una cosa, cuya realidad se ha dejado fuera; o como la voz impresa en el oído, que suena y pasa, dejando un rastro de sí por el que la recordamos como si sonara, aunque ya no suene; o como el perfume que pasa y se desvanece en el viento, que afecta al olfato y envía su imagen a la memoria, la que repetimos con el recuerdo; o como el manjar, que, no teniendo en el vientre ningún sabor ciertamente, parece lo tiene, sin embargo, en la memoria; o como algo que se siente por el tacto, que, aunque alejado de nosotros, lo imaginamos con la memoria. (*Confess.* X. IX. 16)

El recuerdo de dichas cosas no son imágenes, sino las cosas mismas porque Agustín sabe lo que es la gramática y cuántos son los géneros de cuestiones. Este es un nivel de la memoria anterior al conocimiento de la verdad y el bien inmutable, pues la tarea de las artes liberales es “dirigir a los hombres por el camino del reconocimiento de la verdad a la experiencia de la felicidad” (Pacioni, 2001, p. 117), en un primer momento, y, luego, mediante las disciplinas matemáticas conducir a las personas desde las cosas sensibles y materiales a los números inteligibles, esto es, la aritmética, que son un *index universae veritatis* (p. 118). Este tipo de recuerdos o nociones, que no entraron a la memoria por vía de los sentidos del cuerpo, pertenecen a la memoria *Dei*.

En el siguiente nivel de la memoria, en orden descendente, están los sentimientos o pasiones del alma. En la memoria se encuentran guardadas las nociones de la alegría, la tristeza, el dolor, el miedo y el deseo: “las cuales no hemos recibido por ninguna puerta de la carne, sino que la misma alma, sintiéndolas por la experiencia de sus pasiones, las encomendó a la memoria, o bien ésta misma, sin haberle sido encomendadas, las retuvo para sí” (*Confess.* X. XIV. 22). En este caso, lo que la memoria retiene es la noción de la alegría, que fue encomendada por el alma cuando esta la sintió como experiencia propia (Rodríguez, 1971, p. 382). Decir que es una noción de los sentimientos lo que retiene la memoria significa el modo en que estos permanecen allí, como una prueba de la modificación que sufrió el alma al sentirse afectada. Por ello, este tipo de recuerdos pertenecen a la memoria *sui*, pues, aunque no hayan entrado por los sentidos, el alma sufrió una modificación que implica un cambio en ella, generando un recuerdo de lo temporal.

3.2.2. Cuerpo y *distentio animi*

Además del recuerdo de la imagen de Dios y de las realidades inmutables, de la presencia de las artes liberales y de las nociones de los sentimientos o pasiones del alma, existen otros recuerdos en la memoria, los cuales se encuentran estrechamente ligados al cuerpo. Estos recuerdos revelan el nivel

más esencial de la memoria y son los más próximos e inmediatos a la experiencia humana; además, son el punto de partida en el ascenso hacia la verdad.

En este nivel primordial, la memoria *sui*, se encuentran guardadas todas las cosas que entraron por su propia puerta según su género. Esta puerta es el lugar de entrada de las percepciones, para ejemplificar: la vista, por donde entran las imágenes de los colores y las formas de los cuerpos; entran por dicha puerta debido a su género, ya que tienen en común el poder ser vistas. En cuando al oído, por esta puerta entran el género de cosas que pueden ser escuchadas, como las melodías, las voces y todo aquello que produce un sonido. Por la puerta de la nariz entran todas las percepciones que tienen en común el olor, como el perfume de las rosas o el olor de la comida. Pero tanto las rosas como la comida pueden estar también en el género de lo visible y, además, esta última podría entrar por la puerta de la boca y estar en el género de las cosas saboreadas. De igual forma, la comida puede ser sentida por el tacto que se extiende por todo el cuerpo y permite que entren por allí el género de las cosas duras, blandas, calientes, frías, suaves, ásperas, ligeras o pesadas. La memoria *sui* recibe y guarda las imágenes de todas estas cosas que primero fueron percibidas por el cuerpo para recordarlas luego cuando las necesite (*Confess.* X. VIII. 12-13).

Recuerdo, según me place, las demás cosas aportadas y acumuladas por los otros sentidos, y así, sin oler nada, distingo el aroma de los lirios del de las violetas; y, sin gustar ni tocar cosa sino sólo con el recuerdo, prefiero la miel al arroje [almíbar] y lo suave a lo áspero. (*Confess.* X. VIII. 13)

Igualmente, dirá Agustín que es en la memoria *sui* en donde se encuentra consigo mismo, este es el lugar en donde se acuerda de él y de lo que hizo, recuerda, también, lo que experimentó y puede, desde lo anterior, deducir sus acciones futuras:

Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi 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. Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. 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, infiero 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 tan grandes cosas; y esto o aquello se sigue. (*Confess.* X. VIII. 14)

En esta aula inmensa que es la memoria, interiormente Agustín puede acceder a todas las cosas que ha percibido sensiblemente del mundo exterior. Se acuerda de él mismo, de lo que hizo y de dónde

estaba cuando lo hizo. Todas estas cosas que el alma conoce interiormente las conoce por el sentido del cuerpo: “El hombre interior es quien ha conocido estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conocí estas cosas; yo, Yo—Alma, por medio del sentido de mi cuerpo” (*Confess.* X. VI. 9). Es decir, que el cuerpo actúa como un canal de comunicación entre el alma, que es lo interior, y el mundo exterior. Pues, aunque el alma es quien siente y recuerda, estas dos actividades no serían posibles sin los órganos sensoriales, mediante los cuales se imprimen las imágenes de las cosas exteriores en la memoria y sin las cuales no se podrían predecir las cosas futuras. Lo anterior, es el resultado de la actividad propia del alma, que es el tiempo mismo y es llamado *distentio animi*.

Para lo anterior, es de vital importancia el papel que cumple el cuerpo, pues es a través de los sentidos de este que se construye la memoria *sui*, por medio de imágenes. En otras palabras, el cuerpo es condición necesaria para la experiencia del tiempo, pues el pasado existe debido a todas estas improntas de lo sensible, que se convierten en imágenes en la memoria, y por medio de las cuales el alma puede acceder a su pasado y esperar su futuro. Entonces, si el tiempo existe debido al movimiento o la distensión del alma que ella ejecuta en la memoria al recordar su pasado y, por medio de este, esperar su futuro, ¿cómo sería posible esta experiencia del alma, que es el tiempo mismo, sin la memoria? De lo que se sigue que, sin la intervención del cuerpo no habría memoria *sui* y, por tanto, no existiría el tiempo porque la distensión del alma es distensión en la memoria, ya que su movimiento, es decir, cuando esta se distiende y va hacia atrás para recordar el pasado o hacia adelante para esperar el futuro, es un movimiento que hace a partir de la memoria.

En el libro XI de *Confesiones*, el análisis del tiempo es de tipo antropológico, pues la pregunta fundamental es cómo es posible la existencia del pasado y del futuro, si el primero dejó de existir porque ya pasó y el segundo aún no es porque no ha pasado. Pero, aunque el pasado haya dejado de existir y el futuro aún no sea, el ser humano es consciente de estas dos dimensiones del tiempo porque recuerda sus experiencias pasadas y es capaz de esperar su futuro. Lo anterior, se debe a que en su alma existe el presente de las cosas pasadas [*memoria*], presente de las cosas presentes [*contuitus*] y presente de las cosas futuras [*expectatio*]. Con lo que se muestra que la existencia de las experiencias pasadas y la expectación de las futuras se dan desde el presente porque este es el modo en que el alma recuerda y espera. Por ello, el tiempo es una distensión del alma, ya que es ella quien recuerda el pasado y espera el futuro debido a las imágenes que han quedado grabadas en la memoria. El origen de estas imágenes es material porque provienen de las cosas del mundo sensible, las cuales debieron pasar por los sentidos para luego quedar impresas en la memoria del alma.

Así, cuando Agustín habla sobre su infancia que es pasada, pero que puede recordar en el presente, lo que recuerda es la imagen de las vivencias que experimentó. Refiriéndose, de esta manera, a sus recuerdos sensibles de aquel momento de su vida y que se encuentran almacenados en la memoria *sui*. Por esto, el movimiento que hace su alma para recordar es un movimiento que hace en este nivel primordial de la memoria. Otro ejemplo de este movimiento del alma que se lleva a cabo en la memoria *sui*, es cuando Agustín habla sobre el hurto de las peras en el libro II de *Confesiones*. El hiponense recuerda el lugar en el que estaba: “nuestra viña”, recuerda el peral de donde él, junto con otros mozalbetes, robaron las peras y, además, recuerda cómo se sentía afectado en aquel momento: “algunas comimos, siendo nuestro deleite hacer aquello que nos placía por el hecho mismo de que nos estaba prohibido” (IV, 9). También, cuando Agustín da el ejemplo de la aurora, muestra cómo es posible predecir la salida del sol gracias a la imagen que se guarda de este en la memoria *sui*, pues es una imagen que se almacena allí por vía de los sentidos del cuerpo.

Recordar el pasado o esperar el futuro es una actividad del alma y, por ende, es una actividad del mismo Agustín, porque el ser humano es el compuesto entre alma y cuerpo. Dicha actividad se realiza en el aula inmensa de la memoria, en donde Agustín puede encontrar las imágenes del cielo, la tierra y el mar y todas aquellas cosas que percibió sensiblemente de ellas (*Confess.* X. VIII. 14). Gracias a la memoria *sui* Agustín se acuerda de sí mismo, de lo que hizo y del tiempo y lugar en donde lo hizo y hasta la manera en la cual estaba afectado. De la memoria *sui* salen las semejanzas entre las experiencias pasadas que el alma puede comparar entre sí e inferir de estas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo piensa en presente. Por esto, el hiponense puede decir “haré esto o aquello” o pensar que puede “suceder esto o lo otro”, y lo hace interiormente en el seno enorme de su alma; el cual, se encuentra cargado de imágenes de múltiples cosas, sin las cuales nada en absoluto podría decir sobre las mismas.

Por todo lo anterior, el papel que cumple el cuerpo dentro de la *distentio animi* es condición necesaria para que esta actividad del alma pueda desplegarse, pues su función permite la construcción de la memoria *sui* por medio de imágenes que se imprimen a través de sus órganos sensoriales, los cuales son un canal o medio de comunicación entre el mundo exterior y el alma. De allí que se concluya que la distensión del alma es un movimiento que esta ejecuta en la memoria *sui* y que, a su vez, se construye debido a la participación del cuerpo: porque pensamos con un pedazo de pasado y con el pasado entero sentimos, amamos, imaginamos y cambiamos, como lo dice el artista chileno Mario Opazo.

CONCLUSIONES

Con el estudio plotiniano sobre el tiempo se logró evidenciar que este es una experiencia que le atañe específicamente al alma, pues el tiempo es el resultado de su potencia desasosegada con la cual esta y el tiempo se ponen en movimiento. Asimismo, se trató el tema del alma humana o individual, en donde esta quedó definida como una tercera sustancia por su posición intermedia entre los cuerpos y la sustancia inteligible. En este tipo de alma se ubicó la facultad de la memoria, pues, al encarnarse en los cuerpos, requiere de dicha facultad para no olvidar. Del análisis plotiniano de la memoria surgieron dos ideas importantes: la primera, que la memoria puede tender hacia lo sensible porque es una facultad que se despliega solo cuando el alma está en un cuerpo, pero también puede perseguir las realidades inteligibles que se encuentran en el alma y ponerlas de presente; y, la segunda, que la memoria es un medio de ascendencia al Uno, pero solo si el alma olvida las representaciones imaginativas de su memoria inferior, esto es, los recuerdos que le vienen por vía del cuerpo; y en cambio, se ejercita en recordar los reflejos del plano inteligible. Como consecuencia de la anterior, Plotino anula esta facultad por considerarla irracional, debido a que es una facultad del alma que solo se desarrolla cuando esta se encuentra en un cuerpo. Por ello, pudo evidenciarse que el cuerpo en Plotino es un obstáculo para el ascenso al Uno.

El aporte de Plotino es importante para el estudio agustiniano, pues lo que había dicho Plotino es complementado por el hiponense. Por esto, Agustín inicia su indagación haciendo un análisis ontológico del tiempo desde el Génesis. Lo que muestra que, al igual que Plotino, su punto de partida es el contraste del tiempo y la eternidad. Luego, su estudio desemboca en una perspectiva antropológica debido a que se pregunta por cuál es el modo de existencia del pasado y del futuro, es decir, en dónde se encuentran estas dos dimensiones del tiempo. Esta pregunta es el punto de inflexión entre los dos autores porque, mientras Agustín se pregunta por cómo es posible que el alma recuerde sus experiencias pasadas y proyecte las futuras, Plotino anula la facultad de la memoria vinculada al cuerpo, una facultad que le permite al alma acceder a las representaciones imaginativas que le vienen por vía del cuerpo. La razón de esto se encuentra en el proyecto plotiniano, el cual es el retorno del alma al Uno y, para esto, el alma debe darse cuenta que es una sustancia incorpórea y, además, debe recordar su vínculo con el intelecto. Pero, como se encuentra encarnada en los cuerpos, se deleita con las cosas sensibles, es decir, pone su atención en dichas cosas; con lo que, su memoria tiende a recordar las improntas de las cosas sensibles y no quiere –o no le interesa– recordar los reflejos de los inteligibles

que se encuentran en la disposición de la parte superior del alma. Por esto, Plotino ve al cuerpo como un obstáculo para el recuerdo de los inteligibles, lo que significa que, también, es un obstáculo para el retorno del alma.

Por su parte, la pregunta de Agustín abre el camino hacia la *distentio animi* por medio de las tres dimensiones del presente: presente de las cosas pasadas [*memoria*], presente de las cosas presentes [*contuitus*] y presente de las cosas futuras [*expectatio*]. De donde se siguió que la memoria es el lugar de permanencia de las experiencias pasadas y, también, el lugar desde el cual será posible la expectación del futuro. Asimismo, pudo evidenciarse que en Agustín, a diferencia de Plotino, el cuerpo no es visto como una carga o como un impedimento para el ascenso hacia Dios, porque el primer paso para recordar lo eterno es a través de la belleza de las cosas creadas que solo el ser humano puede interrogar por medio de la razón y la percepción. También, el ser humano puede llegar al conocimiento inmutable por medio de las escrituras, ya sea por el estudio propio de las mismas o por la instrucción de otra persona. También se tomó la idea de la unidad entre el alma y el cuerpo, en donde el ser humano resulta ser una mezcla inexplicable entre lo inmaterial y eterno con lo material y temporal. De esta manera, el autor se aleja de la visión antropología de Plotino que ubica al alma como lo verdaderamente humano.

Con todo lo anterior, el presente trabajo logró exponer el papel que cumple el cuerpo dentro de la distensión del alma en la filosofía agustiniana. Dicho papel se revela en la construcción de la memoria *sui*, la cual es fundamental para la *distentio animi*, pues el movimiento que esta ejecuta, al recordar el pasado y esperar el futuro, solo puede acontecer en la memoria. Pues es allí en donde permanecen las imágenes de las experiencias pasadas y a partir de las cuales se puede esperar el futuro. Con esto, también se mostró que el análisis agustiniano sobre el tiempo es primordialmente un estudio antropológico, al no dejar de lado al cuerpo porque es, a través de los sentidos, que la memoria *sui* se llena de imágenes. También, porque el ser humano es un compuesto entre alma y cuerpo, y cuando Agustín se pregunta ¿qué es el tiempo?, hay algo que él sabe, esto es, que las experiencias pasadas y las expectativas futuras tienen un modo de existencia, porque él recuerda su infancia, aunque esta ya no exista o puede predecir la salida del sol antes de que suceda.

Bibliografía

- Agustín, S. (1947). *Contra Académicos* (Vol. III). Madrid: BAC. Obtenido de https://www.augustinus.it/spagnolo/contr_acc/index2.htm
- ___ (1969). *La doctrina cristiana* (Vol. XV). Madrid: BAC. Obtenido de https://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm
- ___ (1987). *Cartas* (Vol. II). Madrid: BAC. Obtenido de <https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>
- ___ (2006). *La trinidad* (Vol. XV). Madrid: BAC. Obtenido de <https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>
- ___ (2009). *La Ciudad de Dios* (Vols. XVI-XVII). Madrid: BAC. Obtenido de San Agustín Augustinus Hipponensis: <https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index.htm>
- ___ (2015). *Las Confesiones* (Vol. II). Madrid: BAC. Obtenido de San Agustín Augustinus Hipponensis: <https://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index.htm>
- ___ (2018). *Comentarios a los Salmos* (Vol. II). Madrid: BAC. Obtenido de https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm
- ___ (29 de 06 de 2020). *El espíritu y el alma*. Obtenido de Augustinus: https://www.augustinus.it/spagnolo/attribuiti_02/index2.htm
- Breyfogle, T. (2001). Imaginación. En A. D. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo* (págs. 703-705). Burgos: Monte Carmelo.
- Corti, A. (2011). *Agustín de Hipona. Qué es el tiempo. Edición bilingüe y traducción de Agustín Corti*. Madrid: Trotta, S.A.
- Duffy, S. J. (2001). Antropología. En A. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo* (págs. 84-95). Burgos : Monte Carmelo.
- Fitzgerald, A. D. (2001). Cuerpo. En A. D. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo* (págs. 363-367). Burgos: Monte Carmelo.
- García, F. (1997). La concepción del tiempo en Plotino y San Agustín. En G. B. L.B. Archideo, *Epistemologías de las ciencias* (págs. 141-174). Buenos Aires: CIAFIC Ediciones. Obtenido de http://www.ciafic.edu.ar/documentos/cs_nat_1996.htm
- Guardini, R. (2011). *Escritos políticos. Madrid*. Madrid: Palabra, S.A. Obtenido de <https://books.google.com.co/books?id=-mGRa5W6idYC&pg=PA226&lpq=PA226&dq=un+carmen+pulcherrimum,+un+%C2%A+Bcanto+sumamente+bello%C2%BB.+Bello+por+su+forma+interna+y+por+su+ritmo+vi>

tal&source=bl&ots=zHYhrtovZG&sig=ACfU3U3PZSVo5OtyCl6NCWptQZUr2Fjp1A&hl=es&sa=

- Hausheer, H. (Septiembre de 1937). St. Augustine's Conception of Time. *Philosophical Review Duke University*, 46(5), 503-512. doi:10.2307/2180833
- Isler, C. (Junio de 2008). El Tiempo en las Confesiones de San Agustín. *Revista de Humanidades*, 17-18, 187-199. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/3212/321227236011.pdf>
- Martín De Blasi, F. G. (2015). Plotino y la potencia desasosegada del alma: ¿dispersión o contemplación? *Tópicos*(48), 169-199. Obtenido de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0188-66492015000100006&lng=es&nrm=iso
- Mas, S. (2003). *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*. Madrid: UNED. Obtenido de https://www.academia.edu/37346976/Historia_de_la_filosof%C3%ADa_antigua._Grecia_y_el_helenismo
- Molina, J. (2015). La encrucijada de la doble memoria en Plotino y en el platonismo tardoantiguo. *Estudios*, XIII(112). Obtenido de <http://estudios.itam.mx/es/54/paginas/tabla-de-contenido?revista=112>
- Moreno, T. (7 de 04 de 2017). *¿Qué es el tiempo? Una breve exposición del libro XI de las Confesiones de Agustín de Hipona*. Obtenido de Universidad del Norte: https://www.uninorte.edu.co/web/talesporcuales/tales-por-cuales/-/blogs/-que-es-el-tiempo-una-breve-exposicion-del-libro-xi-de-las-confesiones?_33_redirect=https%3A%2F%2Fwww.uninorte.edu.co%2Fweb%2Ftalesporcuales%2Ftales-por-cuales%3Fp_p_id%3D33%26p_p_lif
- Noriega, M. L. (2006). Tiempo y eternidad en san Agustín. *Comunicación y Hombre*, 2, 89-99. Obtenido de <http://ddfv.ufv.es/xmlui/bitstream/handle/10641/821/Tiempo+y+eternidad+en+San+Agust%C3%A9n.pdf;jsessionid=BF6364CEFD57740E8AB198C0E8559F47?sequence=1>
- Opazo, M. (2016). *Herida sin cuerpo*. Bogotá: Panamericana.
- Pacioni, V. (2001). Artes liberales. En A. D. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo* (págs. 117-120). Burgos: Monte Carmelo.
- Pengueroles, J. (1976). "Memoria Sui" y "Memoria. Dei", en San Agustín. (El libro XIV del «De Trinitate»). *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*(73), 69-74. Obtenido de <https://www.revistaespiritu.org/wp-content/uploads/2018/02/ESP073-Nota.-Pegueroles.pdf>
- Platón. (1988). *Diálogos IV República*. (C. E. Lan, Trad.) Madrid: Gredos, S.A.

- Plotino. (1985). *Enéadas III-IV*. (J. Igal, Trad.) Madrid: Gredos, S.A.
- _____. (1998). *Enéadas V-VI*. Madrid: Gredos, S.A.
- Prada, M. (2015). *Números y signos. Filosofía de la música en Agustín de Hipona*. Bogotá: Aula de humanidades.
- Redondi, P. (2010). *Historias del tiempo*. (H. Aguilà, Trad.) Madrid: Gredos, S.A.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración I*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, S.A.
- Rodríguez, T. (1971). El sentido gnoseológico de la memoria según San Agustín. Oviedo, España: Universidad de Valladolid.
- Saeteros, T. (julio de 2013). Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona. *Civilizar 13 (25): 189-210 julio-diciembre de 2013, 13(25)*, 189-210. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/ccso/v13n25/v13n25a13.pdf>
- Santa María, A. (2005). Observaciones sobre el dualismo "cuerpo-alma" en Plotino. *Hypnos*(14). Obtenido de <https://www.yumpu.com/es/document/read/14424034/observaciones-sobre-el-dualismo-cuerpo-alma-revista-hypnos>
- Stock, B. (2010). *Augustine's Inner Dialogue. The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press. Obtenido de <https://doi.org/10.1017/CBO9780511760877>
- Teske, R. (2001). Alma. En A. D. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo* (págs. 24-31). Burgos: Monte Carmelo.
- Triviño, J. (2016). Tiempo, eternidad y distentio animi. Una clave de lectura del libro XI de Confesiones. *Universitas Philosophica*, 33(67), 239-274. Obtenido de <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-67.teda>