

LA MEDIDA DEL TIEMPO

MARIA BETTETINI

The work tries to see the relation between neoplatonism and tradition Judaic-Christian in the thought of Augustine of Hippo, by means of the study of its doctrine of the time. The paper considers specially the relation between time and eternity, considering here specially the problem of time (book XI of *Confessiones*) in the context of the *mensura/modus* subject.

Son muchos los que han investigado el *problema* del tiempo en las obras de San Agustín de Hipona. Nosotros también vamos a tratar de ese asunto, pero con un fin bien preciso: utilizar la doctrina del tiempo como lugar privilegiado de investigación para estudiar la compleja relación existente entre el neoplatonismo y la tradición judaico-cristiana que aparece en las obras del obispo de Hipona. Convencidos de que en el corazón de toda la obra agustiniana está el intento de comprender y decir la relación entre principio y principiado, que se hace tan compleja a resultas del creacionismo en comparación con la procesión neoplatónica, diremos alguna cosa acerca del tema de la relación entre el tiempo y la eternidad. El problema del tiempo nos hará capaces de leer páginas de una rica terminología neoplatónica y llenas de referencias bíblicas, de contradicciones y también de intuiciones, en las que la teología no es compañera ni señora de la filosofía, sino que no se diferencia de ella: ambas trabajan en la búsqueda de la verdad, y tal aserto sólo nos puede escandalizar a nosotros, que venimos después de la aparición de la modernidad.

Por tanto, el tiempo. En primer lugar se debe subrayar que no es correcto hablar de un *problema* del tiempo en la obra de San Agustín. De hecho los problemas son múltiples y por eso, antes de hacer una lista de ellos, anunciaré la perspectiva que pretendo dar a mi intervención. Vamos a leer los conocidos párrafos del libro XI de las *Confessiones*, utilizando como clave de lectura los tratados agustinianos sobre las artes liberales y otros pasajes de las *Confes-*

siones, movidos por la convicción de que el *problema* se resuelve dentro del gran tema de la *mesura/modus*, pero que de hecho no tiene una *solución*. Agustín enuncia y desmembra el gran tema del tiempo en un contexto preciso y con armas determinadas, sin querer llegar a decir la última palabra sencillamente porque en cierto sentido no es el interés central de los fines de sus escritos.

Esta orientación nos obligará a no considerar tantas otras problemáticas interesantes que están en conexión con el *problema* del tiempo. Entre éstas me limito a señalar: el profundo enfrentamiento entre la concepción del tiempo de las *Enéadas* y la de las *Confesiones*; la discutida cuestión del tiempo de los ángeles (es decir, de la posible mutabilidad de los espíritus); la relación entre la concepción del tiempo y la de la historia, que nos mandaría al *De civitate Dei*; por último, la larga y complicada “historia de los efectos” de la doctrina agustiniana acerca del tiempo, que atraviesa toda la Edad Media (como ha puesto de relieve Kurt Flasch¹) y se cruza con el tema de la eternidad del mundo, que tornó a Occidente por medio del pensamiento árabe y fue retomado –si bien de manera dialéctica– por Alberto Magno². Las proposiciones condenadas en 1277 por Esteban Tempier en París incluyen también la interpretación subjetiva de la visión agustiniana del tiempo, que pone en peligro la objetividad del mundo exterior. Una respuesta válida a esa tesis sería la que se ha señalado recientemente según la cual, cuando Agustín entiende el tiempo como *distentio animi*, estaría queriendo hacer referencia al alma del mundo, y no al alma del individuo. Una solución platónica y neoplatónica al dilema que dejó abierto Aristóteles sobre qué o cuál sea la *psiche* o el *nous* que numera el movimiento según el antes y el después³, pero no se trata de la solución de San Agustín, como trataré de mostrar.

Antes de empezar, quisiera lanzar tan sólo una rápida mirada a la todavía amplísima “historia de los efectos”: se debe notar, por ejemplo, cómo después de una consideración meramente historiográfica, a la doctrina del tiempo de San Agustín se le ha prestado una grandísima atención a lo largo del siglo que acaba de concluir. Bergson, Husserl, Heidegger, Ricoeur son algunos de los grandes

¹ K. Flasch, *Was ist Zeit?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

² Véase Alberto Magno, *Summa de creaturis*, I (IV de coaevis) tr. 2, q. 5, a. 1.

³ Aristóteles, *Física*, IV, 14, 223 a ss.

pensadores que han releído las páginas agustinianas. Las interpretaciones han tenido una propensión hacia el subjetivismo estigmatizado por las condenas de Tempier y, si bien en línea general, se han visto penalizadas por la parcialidad de los textos que se han tomado en consideración. Esta es una observación que nos permite entrar en el meollo de la presente exposición: partamos del presupuesto de que la correcta hermenéutica de un texto tiene que apoyarse en la lectura contextualizada. De ese modo, es muy distinto leer *Confesiones*, XI 14, 17-29, 39 como un texto entero por sí mismo, que leer estas páginas en el interior de los trece libros de las *Confesiones*.

De hecho, nos encontramos ante una obra con características bien peculiares. Actualmente ya sabemos que no se trata de una autobiografía, y menos aún de una suerte de diario, no busca desfogarse de modo sentimental e intimista. Ni siquiera se trata de un texto de ocasión, como la mayor parte del resto de las obras de Agustín, incluyendo los veintidós imponentes libros del *De Civitate Dei*. Las *Confesiones* tienen todas las características del *protrepticon*⁴, de la obra ingeniosamente elaborada para dirigir al lector o, mejor todavía, al que escucha, y hacer que sea suya una actitud frente a la vida. Existen algunos fines declarados: el autor, jugando con la polisemia del verbo *confiteri*, desea confesar la grandeza de Dios (*confessio laudis*); y junto con los propios pecados (*peccatorum*), también los contenidos de la fe (*fidei*). Sin embargo, la estructura de la obra permite reconocer un ejemplo clarísimo de «ética de la narración», en el que la función *protreptica* o educativa se ve reforzada por la costumbre de leer los textos en voz alta que había en su época: el mismo Agustín nos cuenta cómo los libros de las *Confesiones* le eran quitados en la medida en que se terminaban, para que los leyeran en público grupos de admiradores y amigos.

¿Cuáles son las ideas que deben transmitirse a través de esta lectura de una historia que sirve de enseñanza? Nos parece que se puede decir que el conjunto de la obra tiende a transmitir una idea fundamental: es necesario saber leer de manera correcta las Escrituras, porque solamente una postura hermenéutica adecuada per-

⁴ Véase la voz *Confesiones*, de E. Feldmann, en *Augustinus-Lexicon*, Schwabe & Co., Basel, 1994, 1133-1193.

mite resolver el problema que no puede dejar de lado un pensador cristiano, provisto tan sólo de las categorías filosóficas neoplatónicas, a saber, la relación entre lo cambiante y lo inmutable, y –más en concreto– entre el tiempo y la eternidad. Como trataremos de mostrar, la solución al problema del tiempo en realidad es una *no solución*, porque es una solución teológica a un problema filosófico, insostenible sin la ayuda de las Escrituras, ambigua por diversos motivos, menos por su finalidad educativa. El tercer libro de las *Confesiones* constituye un ejemplo válido y resulta muy explícito en este sentido: en la *sartago*, en ese hervidero de pasiones y herejías que era Cartago, el error que hace caer al joven Agustín en los *lazos* de los maniqueos no es la intemperancia, ni siquiera en su forma de lujuria, como nos quiere hacer creer a menudo la manualística, sino que es la presunción de creerse capaz de leer las Escrituras sin la preparación debida. Encontrando la Biblia poco *ciceroniana*, burda y repetitiva, el rétor de veinte años, brillante pero ignorante de la existencia y del valor de la alegoría, prefirió el maniqueísmo antes que lo cristiano porque prometía con sus textos mitológicos respuestas simples pero *ciertas* a todas las preguntas, incluida la pregunta acerca del mal.

Del mismo modo que en el resto de los libros de las *Confesiones*, también en este caso Agustín narra una vivencia autobiográfica a la que confiere un valor de ejemplo: el error que hay que evitar verdaderamente es la lectura incorrecta de los libros sagrados, tal y como demuestran la serie de desgracias espirituales que siguen a la presunción juvenil del protagonista, en muchos aspectos vecinas (aunque menos grotescas) a las desgracias del protagonista de las *Metamorfosis* de un contemporáneo de Agustín: Apuleyo.

Hasta el libro noveno los ejemplos se alternan con las invocaciones a Dios, que siempre tienen el fin de llamar la atención del lector-auditor acerca del significado escondido del hecho que se ha contado, cuyo único elemento autobiográfico y personal es el de haber sido sacado de la vida del *yo* que narra y no de la de un personaje.

Tras el noveno libro, Agustín pasa a cumplir con una serie de «ejercicios prácticos» acerca de todo lo que ha enseñado hasta el momento: con acierto había indicado Marrou⁵ que en la digestión

⁵ H. I. Marrou, *Agustín et la fin de la culture antique*, Vrin, Paris, 1938-1949.

acerca de la memoria que aparece en *Confesiones X*, se encuentra una de tantas *exercitationes animi* de las que está compuesta la obra de Agustín: del mismo modo que, en la primera parte del *De Magistro*, en la que se finge que se cree que los signos sirven para aprender, sólo se prepara la mente a las páginas conclusivas sobre el valor rememorativo de la palabra; o como en los primeros cinco libros del *De Musica*, en los que se habitúa el espíritu para trabajar con los números y con el mínimo posible de materia para la emisión de la voz, del mismo modo las páginas de *Confesiones X* acerca de la memoria, y las del libro XII sobre el tiempo, serían una preparación para los temas desarrollados a lo largo de los libros XII y XIII, a saber, la exégesis de los primeros versículos del Libro del Génesis.

De este modo, se puede estar de acuerdo con Marrou acerca de la finalidad de las digresiones de Agustín: si el único fin de la obra del de Hipona es proveer de elementos para comprender –dentro de los límites de la condición humana– el problema de la creación, dentro del cual se juega la relación entre lo inmutable y lo cambiante, entre el tiempo y la eternidad, que el neoplatonismo había resuelto en términos de participación, progresión, dispersión, salvando lo inmutable y confinando en cambio aquello que cambia dentro del reino de lo otro que el ser, cuando no se ponía en el no ser o –más aún– en el mal, en el primer mal⁶.

La irrupción de la tradición judeo-cristiana impide esta solución, perfecta desde el punto de vista racional. Ya en las primeras páginas del Génesis se muestra una materia buena, un Dios que ama aquello que ha creado, satisfecho con las cosas materiales, que devienen y sin embargo son buenas⁷. Agustín no pretende resolver el problema, pero desde nuestro punto de vista no se limita tampoco a aconsejar *exercitationes* para el alma: las digresiones acerca de la memoria y el tiempo, del mismo modo que aquellas acerca de la palabra en el *De Magistro* o sobre la métrica en el *De Musica*, tienen la función de mostrar –dentro de los límites de lo posible– la relación entre lo mudable y lo inmutable justamente allí donde se da de un modo material. La *modulatio* de los sonidos, en la que el *numerus* confiere *modus* al *verbum*, es el lugar en el

⁶ Véase Plotino, *Enneadas*, III, 2, 2, 29-30; III, 2, 16, 50-51; V, 9, 10, 18 ss.

⁷ Gn. 1, 4: 1, 9 *passim*.

que se hace posible observar –casi como en un laboratorio– el misterio de la creación, del surgir de la historia y –por lo tanto– del tiempo, y no en un sentido metafórico sino material.

Agustín es consciente de los límites del experimento, *confesados* desde las primeras páginas de las *Confesiones*: no será fácil interpretar correctamente las escrituras, no será fácil enseñárselo a los lectores, lo intentaremos primero por medio de ejemplos de cómo se debe hacer y después, en los libros diez y once, daremos ejemplos de cómo se puede mover la mente a otros vértices en la investigación de la modalidad de la relación entre principio y principiado, con los temas de la memoria y el tiempo; por último, dos libros de pura exégesis, pocas páginas con respecto a las muchísimas que ha dedicado San Agustín a los habituales primeros versículos del Génesis⁸. La manera que elige en *Confesiones* es el fingido (en el sentido latino de *fingere*, es decir, construir, crear) diálogo con un Dios que no responde a otro que al hombre interior, y que conoce los límites del que habla: “ecce narravi tibi multa” (1, 1); así comienza el libro undécimo y después prosigue:

“Confiteri tibi scientiam et imperiam meam” (2, 2).

“Sint castae deliciae meae scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis” (3, 3).

“Neque enim frustra scribi voluisti tot paginarum opaca secreta, aut non habet illae selvae cervos tuos recipientes se in eas et resumentes, ambulantes et pascentes, recumbentes et ruminantes. O Domine, perfice me et revela mihi eas” (3, 3).

“Confitear tibi quidquid invenero in libris tuis et audiam vocem laudis et te bibam et considerem mirabilia de lege tua usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sactae civitatis tuae” (3, 3).

“Ut aperiantur pulsanti mihi interiora semonum tuorum” (4, 4).

“Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram. Scripsit hoc Moisés, scripsit et abiit...” (3, 5).

⁸ Tres son sus obras sobre el Génesis: *De Genesi adversos Manicheos*; *De Genesi ad litteram* y *De Genesi imperfectum liber*; continuas referencias en otros textos, desde el *De Trinitate* al *De Civitate Dei*, *De doctrina cristiana*, que no por casualidad es un manual de hermenéutica bíblica.

Moisés es el autor del libro del Génesis, y sin embargo ya no está aquí: *scripsit et abiit*. En el libro duodécimo Agustín busca explicar el primer día de la creación, cuando Dios *fecit caelum et terram*, un cielo y una tierra anteriores al tiempo y a nuestro cielo y nuestra tierra. Las interpretaciones de los dos elementos primordiales son múltiples. El obispo de Hipona trae muchas a colación y tiene una personal, sugerida por Dios en *aurem interiorem* (XII, 11, 11). Sin embargo, “mientras que cada uno se esfuerza por entender las Sagradas Escrituras según las intenciones de su escritor, ¿qué mal existe si os descubre una intención que tú, luz de todas las mentes que quieren la verdad, muestras que es verdadera, aunque no fuera la intención del autor (*etiamsi non hoc sensit ille*)?” (XII, 18, 27). ¿Cómo podemos saber lo que verdaderamente tendría Moisés en su cabeza cuando escribía el primer libro del Pentateuco? ¿Por qué no aceptar que sus palabras incluyen otras muchas interpretaciones, y todas verdaderas, junto a aquella en la que pensaba el profeta? Y de este modo Agustín se mueve de las suposiciones teóricas para pasar a la práctica.

“Si yo fuera Moisés...” así se lee en *Confesiones*, XII, 26, 36, “si hubiera sido él en sus tiempos, y tú me hubieras encargado escribir el libro del Génesis, habría querido como regalo tal capacidad de expresarme [...] que todos los que ahora están capacitados para ello, ahora encontrarán esta capacidad en las pocas palabras de tu siervo, cualquiera que fuera la opinión verdadera que hubieran deducido por su propia reflexión”. En suma: una palabra capaz de incluir la verdad en cualquiera de sus aspectos posibles. Un programa ambicioso, acerca del cual Agustín –en las líneas sucesivas– nos propone un intento cuando trata de ilustrar la relación entre la materia prima y la materia corpórea a través de la similitud del sonido informe con el canto, contemporáneos del hecho, pero con una relación de anterioridad y posterioridad según su origen. Y concluye: “que este ejemplo lo entienda quien pueda”.

La similitud, al igual que la alegoría, como la metáfora, hablar por medio de imágenes, es más capaz de verdad que la palabra desnuda. Pero, de nuevo, no podemos hacernos ilusiones: al final del libro, Agustín cae en la cuenta de que ha escrito demasiado para comentar un solo versículo de la Biblia: “a este ritmo, ¿cómo bastarán mis fuerzas, en qué medida el tiempo, para llegar a todos

tus libros?”, y por este motivo se rinde: “permite que por medio de ellos te haga mi confesión de un modo breve, eligiendo un único sentido” (XII, 32, 43). Los *signa translata* son más abiertos a la verdad que los *signa propria*⁹, pero no se libran del peso de una multiplicidad y de una materialidad que hacen siempre difícil, oscura, intencionalmente parcial, cualquier tipo de comunicación. A no ser que reciba una ayuda divina: “cum ergo interrogare non possim, te, quo pleno vera dixit, veritas rogo te, Deus meus, rogo, parce paccatis meis, et qui illi servo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intelligere” (3, 5).

Por otro lado, ya en *De libero arbitrio*, II, 6, 17, texto del año 389-390, se leía: “nisi enim et aliud esset credere, aliud intelligere et primo credendum esset quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: nisi credideritis, non intellegitis” (Isaías, 7, 9 *iuxta* LXX). Razón y fe no se excluyen, de acuerdo, pero no son tampoco autónomas, hasta el punto que llega a afirmar San Agustín, dirigiéndose al *deuterocombatiente* del *De libero arbitrio*, al final del primer intento en la historia del pensamiento de demostrar racionalmente la existencia de Dios, en II, 20, 54: “tu tantum pietatem inconcussam tene”. Por ese motivo no debe escandalizar que un problema filosófico como el de la definición del tiempo tenga, como se ha señalado más arriba, una solución teológica, más aún, escriturística: llegamos al momento de seguir a San Agustín en su postura ante el problema del que trata esta ponencia. Confío en que sabrán excusarme por tan larga introducción: nos servía simplemente para conseguir algunos elementos contextuales. Debemos ahora centrarnos en el siguiente texto:

“Ecce sunt caelum et terram, clamant quod facta sint; mutatur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari” (4, 6).

Aquí está el núcleo del problema: las cosas devienen, y su propio movimiento *clamat*, interpela con una gran voz a un *autor*. Hasta este punto bastará con un *demiurgo*, un ordenador. Pero a la pregunta “quomodo fecisti, Deus, caelum et terram?” (5, 7), se

⁹ Agustín de Hipona, *De doctrina cristiana* II, 10, 15.

debe responder que no era una materia, un espacio, un *universum mundum* en el que, o con el que crear. En *Confesiones* XII el argumento es afrontado con agudeza: el *caelum caeli* y la materia sin forma, anteriores al cielo y a la tierra, mueven al lector (¡al oyente!) a tener que pensar en un concepto de límite, el *quid* que es posterior a la creación pero anterior a la cosa creada. En *Confesiones* XI, en cambio, el tema se deja en suspenso porque la pregunta es diferente: ¿cómo?, ¿de qué manera un dios que no es meramente un demiurgo, sino creador de la nada, ha hecho cosas que cambian?

“Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea” (5, 7), con la palabra, por medio del *verbum*.

¿Y cuándo?

“Simul et sempiternae omnia” (7, 9), todo es dicho al mismo tiempo y en la eternidad, de otro modo el tiempo sería ya, y esto daría lugar a una *eternidad no verdadera*. No pierde Agustín la ocasión de humillar a aquellos que de un modo torpe se preguntan que hará Dios antes de la creación, ignorantes, “llenos de su propia vejez”, preguntan: “si enim ullus motus in deo novus existit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam nunquam ante conderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas quae non erat?” (10, 12).

También recientemente se ha preguntado si no es más sensato liberar a Dios del escándalo de la *novitas*, y vincularlo más bien a una *necessitas* neoplatónica¹⁰, pero, cualquiera que sea la opinión personal, sobre este punto Agustín es clarísimo, tanto en *Confesiones* como, por ejemplo, en *De civitate Dei*, 11-12.

Se compare, prosigue el de Hipona, la eternidad con los *tempora* que no son nunca inmóviles y son dados por la sucesión de muchos movimientos: en la eternidad *totum* está presente (11, 13). Dios antes de la creación non *faciebat aliquid* (12, 14), porque no había un antes, un entonces, un “en aquel momento”: “non enim erat tunc, ubi non erat tempus” (13, 15). Y después, dirigiéndose a Dios, preanunciando como siempre el llegar del punto central del libro: “anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie sed hodie, quia

¹⁰ G. Lettieri, “Il paradosso della creazione nel De civitate Dei. Il confronto con il platonismo”, en *Il De civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, E. Cavalcanti (ed.), Herder, Roma, 1996, 215-244.

hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno” (13, 16). Tu día no es cada día, sino hoy. Finalmente, de la comparación con el eterno, la pregunta: “et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanens; at illa si permanerent, non essent tempora. quid est enim tempus?” (14, 17).

Esta es la pregunta, y este es el comienzo de la sección de *Confesiones* estudiada separada del contexto de Heidegger, Flasch (que justifica esta metodología afirmando el punto de vista historiográfico: todos han trabajado siempre sólo sobre este fragmento de *Confesiones*), Ricoeur (que declara más explícitamente el uso del texto agustiniano con un fin teórico).

¿Qué es el tiempo? Dejando de lado los juegos retóricos (cuando no me lo preguntan lo sé, etc.), la única cosa que se puede decir del tiempo es la característica de ser medido: “et tamen, domine, sentimus intervalla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breviora... cum sentiendo metimur” (16, 21).

Se trata de valorar en qué términos se da este medir, lo único que podemos decir del tiempo. Y bien, el tiempo pasado resulta de imágenes contenidas en la memoria: “ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeteriunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus pretereundo fixerunt” (18, 23). ¿Y el futuro? Para el futuro vale el mismo razonamiento: hablamos de futuro sólo extrayendo de la memoria imágenes ya conocidas y proyectando lo acaecido hacia un posible acaecer, según el famoso ejemplo del alba, que entiendo como signo del surgir del sol sólo porque ya he visto salir el sol tras el aparecer de las luces del alba.

Así pues “tamen ortum ipsum nisi animo imaginarer... non eum possem praedicere / praedici possunt ex praesentibus, quae iam sunt et videntur” (18, 24).

Puesto que el presente es el instante privado de extensión, midiendo el tiempo se mide por tanto desde aquello que ya no es, a través de aquello que no tiene extensión, hacia aquello que no es todavía.

Para que se dé mensuración se necesita una espacialidad que medir, que todavía no se ha encontrado. Y no hay que dejarse engañar, advierte Agustín, por la idea platonizante según la cual el tiempo sería dado por el moverse de lo que se mueve: el tiempo no

es movimiento de los cuerpos, que son medidos por el tiempo, “cum enim movetur copus, tempor e metior quamdiu moveatur, ex quo moveri incipit donec desinat” (24, 31).

“non ergo tempus corporis motus”.

Pero para poder medir el movimiento de un cuerpo es necesario medir el tiempo en que el cuerpo se mueve y para poder medir el tiempo hace falta una unidad de medida, transformar el tiempo en cantidad, de lo contrario “metior et quid metiar nescio” (26, 33). La solución es conocida, pero no banal: el tiempo se convierte en cantidad en el alma de cada hombre, se convierte en “distensio ipsius animi” (26, 33), donde, sin embargo, y este es el punto fundamental, la polisémica palabra *animus* en este caso se debe entender totalmente como «memoria».

En efecto, no mido el movimiento de los cuerpos, que no consigo retener, sino algo en mi memoria, “quod fixum manet” (27, 35).

Las imágenes, ya utilizadas en las definiciones de pasado y de futuro, retenidas en los «vastos palacios» de la memoria consienten la espacialización del sucederse de los instantes inextensos, la memoria se distiende entre el pasado y el futuro y de este modo permite crear unidades de medida, mediante las cuales será posible medir el tiempo y los movimientos que ocurren en el tiempo. La memoria, por tanto, aparece como el gran contenedor que permite la cuantificación del devenir. ¡Pero se trata de un contenedor que no ocupa espacio! En efecto, los problemas que se plantean en este punto son esencialmente dos: ¿cuál es el lugar de la memoria y cómo fiarse de la mensuración obrada en virtud de la memoria misma? No son preguntas directamente planteadas en el interior de *Confesiones*, pero sabemos que ya en uno de los primeros diálogos agustinianos, *De ordine*, en II, 2, 6-7, se transcribía una discusión sobre el lugar de la memoria, donde el maestro sostenía, contra la opinión plotiniana del joven Licencio, el papel guía de la memoria en las sensaciones también para la actividad intelectual, colocando por tanto la memoria entre la percepción sensible y la actividad del espíritu, indispensable para ambas. Tal planteamiento se desprende del *De musica*, diálogo iniciado en los años de Casiciaco y concluido en el 390: los números recordables, que significan la acción de la memoria, permiten la percepción de la duración de una sílaba y la transmisión de tal duración desde los

números corporales a los números judiciales, que concluyen la obra del medir, aparte del aspecto cuantitativo, por lo que respecta a los aspectos éticos y pedagógicos, además de los estéticos.

Pero también en el *De musica* el verdadero problema es cómo fiarse de la mensuración: ¿cómo tener dimensiones *certae* (*De musica*, 1, 1, 1)? ¿Cómo obtener la certeza tan perseguida por Agustín, hasta el punto de obstaculizar el arribo al cristianismo en busca de un Dios evidente “como el hecho de que siete más tres son diez” (*Confesiones*, VI, 4, 6)?

Ciertamente, en el caso de la música nos encontramos ante una ciencia: se trata de la ciencia *bene modulandi*, es decir, la ciencia de conferir *modus*, *limite*, *numerus* a la materia, se trate de sonidos privados de significado o de palabras o de pasos de danza. No está fuera de lugar que nos adentremos un poco en esta disciplina: tanto porque se trata precisamente de una ciencia de la *mensuración*, como porque la analogía del *carmen* o canción para indicar la acción de Dios en el crear y gobernar la temporalidad retorna en las obras agustinianas con una frecuencia verdaderamente impresionante, más allá del embellecimiento retórico.

El *De musica* por tanto se estructura en seis libros: de estos sólo el sexto parece hasta ahora haber interesado a la historiografía filológica, dejando a los metricólogos los primeros cinco, y es en verdad una lástima. En efecto, precisamente en el primer libro leemos como los movimientos, en general, para ser percibidos y «modulados» deben tener un límite preciso:

“recipit ergo id quod diu vel non diu dicimus dimensiones huiusmodi et numeros, ut alius motus ad alium, tamquam duo ad unum sint” (1, 8, 14).

“nam hoc dicebam cum duos motus habere ad se posse aliquem numerum dicerem... illud etiam intelligis, omnem mensuram et modum immoderationi et infintati recte anteponi” (1, 9, 15).

Que después el límite sea el diez neopitagórico, obtenido con combinaciones ingenuas y casi mágicas, no es algo que aquí nos interese. Más bien nos atañe la afirmación contenida en el segundo libro, según el cual “cum ergo inter se syllabe conferuntur, motus quidam inter se conferuntur, in quibus possint numeri quidam temporis mensura diuturnitatis inquiri” (2, 3, 3).

Cada sílaba breve pronunciada con la longitud mínima, que se desvanece no bien se ha manifestado, ocupa sin embargo en el tiempo un cierto *spatium* y tiene, por breve que sea, una duración, *morula*.

¿Y cuál es la garantía de la mensuración de la duración por breve que sea? La *ratio numerorum*, como leemos en el tercer libro: “non enim aut numeris quidquam est certius... nam et ipsa numerorum ratione, quae nullo modo fallit, expressum est quidquid in eis et ad mulcendas aures, et ad obtinere in rhythmo principatum, valere perspeximus” (3, 7, 16).

Hasta tal punto llega la fuerza veritativa de la *ratio numerorum*, que el quinto libro invita a avergonzarse de la debilidad de reclamar la autoridad de los hombres para reforzar la razón, cuando nada debería ser más fuerte que la misma razón y que la verdad (5, 5, 10).

Ahora la dificultad estriba en captar cómo acaece esta especie de trasvase de *la vis numeri*, desde la sensación a la razón a través de la memoria, sin perder la certeza de la justa *dimensio*. El recorrido es descrito en las enrevesadas páginas del libro sexto del *De musica*, donde, tras un prólogo que anuncia el valor de las artes liberales como escalones para llegar a allá donde la fe conduciría mucho más velozmente, es decir, a la verdad, la pregunta que se plantea es: ¿dónde se encuentra el verso de Ambrosio “*Deus creator omnium*” (compuesto por 4 yambos, en 12 tiempos)? ¿Sólo en el sonido, o también en el oído que escucha, en el acto de quien lo enuncia o en la memoria? ¿Y en qué memoria?

Se construye aquí una escala de diversos géneros de números (donde número significa además de número matemático también el número ideal, ley del universo, idea de Dios, seis o siete, según las partes del libro, que estamos obligados a recorrer, aunque sea brevemente: ante todo está el número de la sensibilidad, el *numerus sensus* (2, 3) o “in ipso naturale iudicio sentiendi” (4, 5): se trata de la “*vis approbandi-improbandi non ratione sed natura*”. Después el *numerus in ipso sono* (2, 3): “*similis vestigio in aqua impresso; sono inferri, auferri silentio*”. Siguen el *numerus in usu et operatione pronunciantis* y el *numerus in memoria* (3, 49), del cual después los números del juicio, directamente conectados a las

ideas divinas, los números eternos, presentes en la mente del hombre gracias al *Verbum/veritas* que la «preside»¹¹. Ahora bien, ¿se trata de una jerarquía? En el intento, aunque intrincado, de establecerla, Agustín no puede no maravillarse de que el cuerpo sea capaz de hacer *aliquid in anima* (4, 7), a causa del *primus peccatus*, si bien la dignidad del alma no merece ser *sine honore alicuius decori* (y se sabe que el *decor* para Agustín sólo procede de la proporción de las partes y la dulzura de los colores). Por otra parte, es conocida la teoría de la sensación que se resume así en el *De musica*: “et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has acciones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere” (510). Es ya propuesta en *De quantitate animae* 23, 41: “sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus”; según un calco perfecto de *Enéadas*, I 4, 2: “el sentir es dicho el no esconderse de la sensación”.

Se dice que los números de la sensibilidad dependen del alma, pero gozan de una supremacía, porque son la causa de los números de la memoria a la que todavía debe remitirse el juicio de los números judiciales.

El alma mueve los órganos del sentido y no padece la sensación, signo de pasividad sólo para el cuerpo, que está doblemente sometido: a las cosas materiales, que no puede dejar de sentir, y al alma que lo mueve con dolor y placer consecutivamente a lo que este siente. Tal estructuración del sentir está en contraste con la clasificación de los números antes expuesta, y se hace todavía más compleja por un problema que Plotino había tomado sólo relativamente en consideración: la caída originaria. Para los neoplatónicos, en efecto, la reclusión del alma en un cuerpo era el castigo suficiente de una culpa originaria, que Platón pretendía que se había dado en la carrera del auriga-alma racional durante el seguimiento de los dioses, en el momento del encabritamiento del caballo-alma concupiscible¹². Pero Agustín no puede considerar el cuerpo un castigo o una prisión, como coherentemente mostrará

¹¹ Agustín de Hipona. *De magistro*, 14, 45-46.

¹² Véase Platón, *Fedro*, 248 a-d.

en el *De civitate Dei*¹³, porque también el cuerpo es un *bonum*, y los números corporales tienen una belleza propia, si bien pasajera, que no suscita la envidia de Dios¹⁴ (y, por otra parte, si no fueran bellos, ¿cómo podrían atraer y ser objeto de elecciones equivocadas?). Más bien, puesto que la culpa se produce por obra de la libre voluntad de los progenitores, será expiada precisamente con la dificultad para usar esa misma voluntad. El cuerpo, convertido en mortal y frágil, que, sin embargo, debería por naturaleza neoplatónicamente estar sometido, es dominado con gran dificultad y fatiga: “deriva para el alma el error de estimar más el placer del cuerpo, porque la materia cede a su atención, que la misma salud, para la cual no es necesaria ninguna atención. Y no es extraño que se vea atrapada en los afanes, anteponiendo la preocupación a la seguridad”¹⁵, ¡la *cura* a la *securitas*! Se dice que la salud general del ser humano es la ausencia de pasiones: un parecer sobre el cual Agustín volverá con los años, e intentará de enmendar en las *Retractiones*, tanto para negar las pasiones a los cuerpos resucitados, como porque llegará a afirmar que “si no tuviéramos ninguna pasión, algo de nuestra vida estaría equivocado”, como se lee en el decimocuarto libro del *De civitate Dei*¹⁶. Pero no es preciso adelantarse treinta años, bastan menos de treinta páginas y he aquí que Agustín afirma que “el placer” (otra vez la *delectatio*) “es como el peso del alma, y, por lo tanto, el placer ordena el alma”, y parafrasea

¹³ Véase Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XII, 22; XIV, 2; XXII, 1-5: entre otras cosas, se explica que si tener un cuerpo fuera un castigo, entonces los ángeles caídos deberían tener uno mucho más pesado en lugar de continuar siendo puros espíritus.

¹⁴ Véase Agustín de Hipona, *De musica*, VI, 10, 33 y 17, 56: “Está establecido por la providencia de Dios, a través de la cual él ha creado y rige todas las cosas, que también un alma pecadora y desgraciada sea conducida por los números y produzca números hasta en la más baja corrupción de la carne. Ciertamente estos números pueden ser cada vez menos bellos, pero no pueden carecer de belleza. Dios, sumamente bueno y sumamente justo, no es envidioso de ninguna belleza”.

¹⁵ Agustín de Hipona, *De musica*, VI, 5, 14.

¹⁶ Véase, Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XIV, 3: “Decir que la carne es la causa de todo vicio, en cuanto que por la infección de la carne el alma vive inmoralmente, revela una consideración poco precisa de la naturaleza conjunta del hombre. [...] es un error creer que todos los males del alma sean provocados por el cuerpo”. En el mismo libro, a propósito de las pasiones, se lee que “ser rígidos no quiere decir ser rectos, y ser inertes no significa estar sanos”; XIV, 9.

seando a Mateo 6, 21: “donde está el placer, allí está el tesoro; donde está el corazón, allí está la felicidad o la miseria”¹⁷.

La valoración de los sentidos permite a Agustín resolver en parte alguna ambigüedad, aunque sea creando otras: estos permiten al individuo anclarse en lo real, dan a la memoria la posibilidad de extender el instante hasta crear el tiempo, proporcionan al intelecto el material sobre el cual formular juicios y mediante el cual acercarse a la mente de Dios. ¿Aristotelismo? ¿Estoicismo? No son preguntas para plantear a un lector de Cicerón, que ha tenido sobre todo la tarea de administrar los primeros conceptos filosóficos salidos de la vida cristiana con una terminología, la neoplatónica, en muchos aspectos inadecuada e insidiosa. ¿Subjetivismo? Término desconocido y lejano del de Hipona, que no sólo no tiene ningún motivo para recortar su reflexión sobre la medida del tiempo desde una visión del mundo que lo quiere bueno y real, sino que llega incluso a garantizar la posibilidad de captar también el instante, casi la eternidad, mediante el más elevado de los sentidos, la *visio*¹⁸, ambigua sensación cercana a la intelección, última prenda a pagar al neoplatonismo. Pero esto nos llevaría todavía fuera del tema. Detengámonos aquí, con una última y breve consideración, naturalmente agustiniana: si bien con dificultad, con la ayuda de los sentidos, con el estudio, es posible gestionar la música. La historia, no: los tiempos *varia et mutabilia* de *Confesiones* 3 tienen *modulationes* conocidas sólo para el *archimusius* que *novit infinitum numerum* (*De civitate Dei*, XII, 19). No es casualidad que el capítulo undécimo de *Confesiones* se cierre una vez más con la metáfora de la canción y añada que lo que ocurre con la canción “ocurre con la entera vida del hombre, y ocurre con la entera historia de los hijos de los hombres” (28, 38). “Ecce distentio est vita mea”, prosigue Agustín. Y sigue: “at ego tempora dissilui”. Así, desparramados en la historia, gracias a la memoria podemos conocer el discurrir del tiempo; podemos reconstruirlo jugando a ser Dios al cantar o poetizar, pero nada semejante ocurre al “verdaderamente eterno creador de las mentes, que como ha conocido al principio el cielo y la tierra sin alteración alguna de su conoci-

¹⁷ Agustín de Hipona, *De musica*, VI, 11, 29.

¹⁸ Véase P. Porro, “Agostino e il ‘privilegio dell’ adesso’”, en *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1990, 177-204.

miento, así ha hecho al principio el cielo y la tierra sin distensión de su acción” (31, 41). La diferencia entre eterno y temporal ha sido dicha, ahora se podrá proceder a leer (¡escuchar!) la minuciosa exégesis de los primeros versículos del Génesis: pocas, poquísimas son las cosas que hay que saber, tal vez sólo una, aprender a leer las Escrituras.

Maria Bettetini
Università Ca'Foscari
Dip. Filosofia e Teoria delle scienze
Ca'Nani Mocenigo
Dorsoduro 960
30123 Venezia Italia
bettetin@unive.it

