

SAN AGUSTÍN, EL NEOPLATONISMO, HEIDEGGER

Y EL OLVIDO DE PLOTINO

Juan Carlos Alby

UNL – UCSF – UADER

Resumen

En el curso del semestre de verano de 1921 titulado “San Agustín y el Neoplatonismo”, M. Heidegger interpreta al Obispo de Hipona a partir de lo que él llama “la experiencia fáctica de la vida”. Esta experiencia se encontraría indisolublemente asociada al devenir que convierte a la existencia humana históricamente situada en una unidad efímera y transitoria. Concentrándose en el Libro X de las *Confessiones*, Heidegger realiza una crítica a la noción agustiniana de “memoria”, estrechamente ligada a su célebre concepción del tiempo desplegada en el Libro XI de la misma obra. El filósofo friburgués afirma que, si bien Agustín ha superado las concepciones meramente psicológicas acerca de la memoria, aún queda confinado en el horizonte del lenguaje de la metafísica tradicional. Este trabajo intenta rastrear las raíces neoplatónicas del pensamiento agustiniano que son soslayadas en el análisis de Heidegger, especialmente en lo que respecta al legado de Plotino y de otros platónicos cristianizados como Mario Victorino, e indagar así en qué medida tal interpretación resulta fiel a las principales intuiciones de Agustín.

Introducción

El curso de tres horas sobre “San Agustín y el Neoplatonismo” que M. Heidegger dictó en la Universidad de Friburgo en el segundo semestre de 1921, fue precedido por otro sobre fenomenología de la religión, que con dos horas semanales de duración dictó durante el período comprendido entre 1920 y 1921. El contenido medular del mismo consistía en el análisis de las epístolas de San Pablo a los *Gálatas* y I y II a los *Tesalonicenses*. No es este un dato menor, pues revela una creciente preocupación en el filósofo friburgués por la teología cristiana. Esta hipótesis que se ve fortalecida por una carta dirigida a Karl Löwith fechada el 19 de agosto del mismo año de 1921, en la cual se autodefine como “teólogo cristiano”. Este interés lo condujo a una alta valoración de San Agustín, llegando a afirmar que toda la teología medieval descansa sobre el pensamiento del Hiponense.

En orden a esto, emprende sus lecciones del mencionado curso afirmando que el agustinismo constituye, *filosóficamente*, un platonismo de tinte cristiano contra Aristóteles y, *teológicamente*, una determinada concepción de la doctrina del pecado y de la gracia. Seguidamente, realiza una breve descripción de las variadas interpretaciones que se han suscitado sobre San Agustín a partir de la irrupción de la ciencia crítica de la historia en el siglo XIX, especialmente en lo que concierne a la historia de la Iglesia y de los dogmas y a la historia cristiana de la literatura y de la filosofía. Entre las mencionadas interpretaciones, Heidegger se ocupa de las sostenidas por Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack y Wilhelm Dilthey.

Troeltsch interpreta a Agustín desde el punto de vista de una filosofía general de la cultura, histórica y universalmente orientada. De este modo, hace depender el pensamiento del Hiponense de este trasfondo configurado por el método histórico-teológico previamente delineado por el pensador alemán según el cual, debe separarse de una dogmática teológica.

Por su parte, la interpretación de Harnack se apoya sobre la historia de los dogmas, lo cual implica un acercamiento más preciso y menos universal que el realizado por Troeltsch a la obra de Agustín. Pero, según Heidegger, al interpretar a Agustín como un mero reformador de la piedad cristiana, Harnack pone el acento en la revitalización del viejo sistema dogmático soslayando lo novedoso y peculiar de su pensamiento.

Dilthey, en cambio, interpreta a Agustín en relación con la conformación de una conciencia histórica y una fundamentación para las ciencias del espíritu. En este sentido, Agustín habría establecido frente al escepticismo antiguo la absoluta realidad de la experiencia interior. Y precisamente en este punto radicaría su importancia para el origen de una conciencia histórica, y aquello que Agustín procuraba conseguir, sería obtenido más tarde y por primera vez con Kant y Schleiermacher. “Con ello —sentencia Heidegger— Dilthey ha malentendido por completo el problema interno de Agustín”.

Si bien estas concepciones tienen en común la positiva consideración de Agustín como objeto histórico de investigación, a la vez presentan el inconveniente de que les sub-

yace una concepción cronológica del tiempo en la que lo actual es entendido en términos de distancia objetiva de lo pasado.

En consecuencia, Heidegger se deslinda de estas interpretaciones a las que considera inadecuadas para captar el verdadero espíritu del pensamiento agustiniano y se propone abordar el libro X de las *Confessiones* a partir de la vida propia del texto, inseparable de la vivencia individual de su autor y su relación con el mundo de entonces. Y considera que, para que el análisis resulte completo, habrá que realizarlo en vistas a la experiencia fáctica de la existencia.

En primer lugar, consideraremos sucintamente la lectura heideggeriana del mencionado libro y su crítica a la presencia de la metafísica neoplatónica en el argumento agustiniano. Así, intentaremos precisar cuáles fueron esas influencias neoplatónicas que llegaron a Agustín por distintas vías y, finalmente, comparando nociones fundamentales como las de “memoria” y “tiempo” en Agustín y en Plotino, trataremos de comprobar que el análisis fenomenológico que realiza Heidegger desde el punto de vista de la facticidad de la existencia resulta insuficiente para comprender de manera completa las auténticas intuiciones del Obispo de Hipona.

1. Heidegger y la “destrucción de Plotino”

En el mencionado Libro X de las *Confessiones* que Heidegger adopta como punto de partida para su reflexión, se advierte la preocupación agustiniana por hallar a Dios como la única respuesta a la perplejidad del yo que se despliega en la dramaticidad de la existencia temporalmente considerada: “*Mihi quaestio factus sum*”.

Esta búsqueda se encuentra magistralmente formulada en una interrogación abierta a la alteridad infinita, lo que constituye el verdadero sentido del *confiteri* o “confesión”: “*Quid autem amo, cum te amo?*” La respuesta a tan perentoria pregunta no se halla en las cosas externas y múltiples del mundo circundante, tales como la tierra, el cielo, las estrellas, la luna, el mar y las creaturas. En consecuencia, ante la insatisfacción que produce la *defluxus in multa* (dispersión en la multiplicidad) se hace necesario realizar un movimiento

reflejo hacia el interior, descubriendo así que el alma que anima al cuerpo y sus partes resulta mejor que lo anterior, si bien aún insuficiente:

“Por esta razón eres tú mejor que éstos; a ti te digo; ¡oh, alma!, porque tú vivificas la mole de tu cuerpo prestándole vida, lo que ningún cuerpo puede prestar a otro cuerpo. Mas tu Dios es para ti hasta la vida de tu vida.”

Decidiendo traspasar esta virtud de su naturaleza, Agustín se propone ascender por grados hacia su Hacedor, hallándose así en los vastos campos de la *memoria* (*venio in campos et lata praetoria memoria*) donde se atesoran las innumerables imágenes de todas las cosas acarreadas por los sentidos, los números matemáticos, el recuerdo del recuerdo e incluso el olvido mismo, que no es otra cosa que privación de memoria.

“Mas si es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que si no recordamos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, se sigue que la memoria retiene el olvido.”

La memoria se le presenta al Santo como un misterio en el que trabaja afanosamente, para llegar a la conclusión de que es su “yo” mismo el que recuerda, es decir, su alma:

“Porque no exploramos ahora las regiones del cielo, ni medimos las distancias de los astros, ni buscamos los cimientos de la tierra; soy yo el que recuerdo, yo el alma. No es gran maravilla si digo que está lejos de mí cuanto no soy yo; en cambio, ¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo? Con todo, no siendo este ‘mí’ cosa distinta de mi memoria, no comprendo la fuerza de esta.”

Por tanto, si hasta el olvido guarda un registro en la memoria, Dios no puede estar fuera de ella pero, al mismo tiempo, no puede ser contenido por ella. Ante esta paradoja, Agustín entiende que hay que buscar en la memoria algo que nos conduzca a Dios, y ese algo es nada menos que el deseo de una vida feliz, que asiste a todo hombre. Pero la *beata vita* es el gozo que nace de la verdad (*gaudium de veritate*) y la Verdad en sentido pleno es Dios mismo. No obstante, este esfuerzo por hallar a Dios se ve obstaculizado por la tentación (*tentatio*), que tiende a dispersar al hombre en la multiplicidad. A su vez, la fuerza disolvente de la *tentatio* sólo puede ser resistida por la continencia que viene de Dios. De este modo la existencia humana se encuentra en permanente tensión entre la dispersión en la

multiplicidad y la contención que permite recuperar la unidad. Se advierte aquí la dinámica característica del alma agustiniana en su triple movimiento de *distentio* (dispersión en lo múltiple de la exterioridad), *intentio* (concentración en la unidad por el movimiento reflejo hacia la interioridad) y *extensio* (tensión del alma hacia lo alto, como paso decisivo en la búsqueda de Dios), que se despliega de manera prerrogativa en el pasaje de *Conf.* XI, 29, 39 y constituye, como afirma S. Magnavacca, una clave hermenéutica de toda la obra.

Esta experiencia de desasosiego es el motivo del *cor irrequietum* que denuncia Agustín, señalando a la vez que esa inquietud existencial sólo encontrará su reposo en Dios. Ese camino no es otro que el Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre (I Tim. 2, 5), el Verbo encarnado que asumió en sí mismo la facticidad de la existencia humana.

Según Heidegger, este desasosiego propio de la finitud del yo manifestado por la *tentatio* constituye una experiencia propiamente existencial característica del cristianismo más originario, como lo atestiguará más tarde Kierkegaard. Pero —señala el Friburgués— en Agustín se encuentra infiltrada de elementos extraños a la fenomenología de la facticidad histórica. En orden a esta objeción, trae a su argumento un pasaje de las *Enarrationes in Psalmos*:

“Reconoce el orden, busca la paz. Tú a Dios, la carne a ti. ¿Qué cosa más justa? ¿Qué cosa más bella? Tú al mayor, a ti el menor; obedece tú a aquel que te hizo para que te obedezca a ti lo que fue hecho por causa tuya. Porque no hemos conocido ni recomendado este orden: a ti la carne, y tú a Dios, sino tú obedece a Dios y la carne a ti. Si tú desprecias a Dios, nunca conseguirás que la carne te sea sometida. Luego, primero sométete a Dios, y después, enseñándote y ayudándote él, combate.”

A pesar de la miseria del alma, hay aquí un reconocimiento de un orden jerárquico de la realidad, aun cuando se presente como un reflejo lejano del Bien/Belleza o *summum bonum*. Según Heidegger, fracasa aquí por completo una ordenación jerárquica de valores y la correspondiente conformación axiologizada en lo relativo a la interpretación auténtica. Y esta axiologización se encuentra orientada de un modo determinado: lo *incommutabile* en la cúspide del *summum bonum* y a partir de aquí el orden jerárquico objetivo. Esta identificación del ser con la belleza constituye un sentido que aún puede resultar más funesto, precisamente por haber tenido a la vez en cuenta los fenómenos de los que se trata en una pers-

pectiva determinada. Se refiere a la perspectiva de la metafísica neoplatónica que se ha infiltrado de modo explícito en el pensamiento agustiniano. Y añade:

“De cara a la interpretación de las *Confesiones* no avanzar, sin embargo, por ese camino, sino permanecer allí donde se apoyan en suelo asegurado; a partir de ahí hay que asumir el esquema existencial y comenzar ya con la destrucción. Sin olvidar, con todo, que la consideración axiológica no es sólo un añadido accidental, sino que recorre y domina el considerar entero. Cfr. *De doctrina christiana*.”

La “destrucción” a la que alude Heidegger es la de Plotino. En un lúcido trabajo sobre este mismo tema, S. Filippi aclara lo que para el Friburgués significa *Destruction*:

“Se trata de la remoción de elementos extraños, de un bagaje conceptual metafísico que encubre lo originario de esta experiencia protocristiana de la vida. El orden metafísico, accesible a la contemplación y por ende objetivable, oscurecería la incertidumbre y el dinamismo que la lectura fenomenológica permite hacer visible como propias del existir.”

Según Heidegger, lo que en definitiva importa es la existencia fáctica, y porque es vivida realmente y tiene sentido en ella, todo lo llamado a ser destruido tiene que ser explicado en última instancia con la mirada puesta en un cómo. Pues, lo que está en juego e importa realmente para Heidegger es, por un lado, no sólo la referencia a Dios, sino al cómo del *ordo* (orden) y, por otro, que ese orden es considerado en una determinada visión conceptual. Afirma también que no es tan autoevidente que lo experimentado en la *delectatio* esté en una cierta determinación jerárquica de valores, sino que más bien descansa en una “axiologización”, que en última instancia está al mismo nivel que la “teorización”, y esta ordenación de valores es de origen griego.

En su descripción del *frui* agustiniano, Heidegger entiende que su sentido estético fundamental radica en la belleza inmutable e inefable de todas las cosas inteligibles, que tiene su correlato en la *pulchritudo* y en el *summum bonum*, es decir, Dios. Con este momento estético, de cuño específicamente griego, queda caracterizada una dimensión fundamental del objeto de la teología medieval y, la *fruitio Dei*, se convertirá en el motivo central en torno al cual se ha de configurar la mística medieval. Si bien Heidegger reconoce que la *fruitio* en San Agustín no es específicamente plotiniana y hunde sus raíces en la peculiar concepción cristiana de la vida fáctica, no obstante es de origen griego y “está en contraposición con el tener del sí-mismo; no surgen de la misma raíz, sino que han sido amalgama-

dos desde afuera.” Para Heidegger, la explicación agustiniana de la experiencia de Dios es, globalmente considerada, específicamente griega, en el sentido en que lo es también toda nuestra filosofía. Y con esto, no se llega a una problematización y consideración del origen radicalmente críticas, es decir, a una cabal destrucción.

Pero, ¿resulta posible la pretendida purificación del pensamiento agustiniano sin alterar lo más propio de su experiencia cristiana? ¿Son realmente incompatibles la facticidad de la existencia con el reconocimiento de un orden jerárquico objetivable de lo real? Para responder a estos interrogantes, se hace necesario recorrer la formación neoplatónica que ha recibido Agustín y, particularmente, las más conspicuas improntas plotinianas de su pensamiento, para poder así ponderar si la prescindencia de Plotino en el abordaje de sus intuiciones principales afecta la peculiaridad de la experiencia protocristiana.

2. Agustín y los *Libri Platoniorum*

En el tiempo en que Agustín obtiene la cátedra de retórica en Milán por los auspicios del prefecto Símaco, inició un asiduo contacto con Ambrosio, obispo de la ciudad, quien influyó notablemente en su vida. Según relata en las *Confessiones*, Agustín atravesaba en ese momento un estado de abatimiento interior, y el conocimiento del Obispo de Milán lo ayudó, entre otras cosas, a superar el rechazo al Antiguo Testamento merced a la adopción de una interpretación alegórica. En el verano del año 386, con la preparación de Ambrosio y el círculo de los platónicos, entró en un contacto relativamente intenso con lo que él llamó los “Libros de los platónicos”:

“... me procuraste por medio de un hombre hinchado con monstruosa soberbia, ciertos libros de los platónicos traducidos del griego al latín.”

Es preciso reconocer que la distinción entre platonismo y neoplatonismo es de épocas posteriores a Agustín, quien no presenta una distinción exhaustiva entre ambas vertientes del pensamiento platónico. No obstante, las menciona por separado con cierto respeto por ambas. Se puede afirmar con alguna precisión que los escritos de Platón que llegaron hasta él son el *Timeo* en la traducción latina de Calcidio y de Cicerón, además del *Fedón* en la versión de Apuleyo, a quien —al igual que a Jámblico— leyó después de su conversión:

“Los escogí a ellos sobre todo, porque cuanto más elevado sentir tuvieron sobre el único Dios que hizo el cielo y la tierra, tanta mayor gloria y prestigio alcanzaron... Son bien conocidos entre ellos los griegos Plotino, Jámblico, Porfirio; y en las dos lenguas, griego y latín, destacó como platónico el africano Apuleyo.”

El erudito retor romano Cayo Mario Victorino fue el traductor de este conjunto de obras que llegó hasta Agustín. Profundo conocedor del mundo grecorromano de entonces, Mario Victorino abrevó en las fuentes de escritos neoplatónicos y medioplatónicos que circulaban en Roma, en la escuela iniciada por Plotino, continuada por Porfirio y en relaciones cercanas con los que asistían a la escuela abierta en Pérgamo o en Apamea de Siria por Amelio Gentiliano, el otro asistente de Plotino. El énfasis en la contemplación que pregona este gran Neoplatónico, pasó al neoplatonismo romano conservado por Porfirio y se complementó con la teúrgia de los *Oráculos Caldeos*, configurándose así una imagen más completa del platonismo pitagorizante del propio Platón. Este clima intelectual conocido con solvencia por Mario Victorino, puede haber llegado por su medio hasta Agustín quien, bajo la denominación de “Libros de los platónicos”, es posible que incluyera las siguientes obras: el libro II de *Sobre el Bien* de Numenio de Apamea, que se elaboró en torno a la exégesis de *Timeo* 27d6-28d4; algunas *Enéadas* de Plotino, tales como I, 6, V, 1(10), IV, 3 (27); III, 8 (30); III, 7 (45); III, 2 (47) y *El retorno del alma* o *La filosofía de los oráculos* de Porfirio.

En general, el acceso de Agustín a Platón se produjo a través de fuentes secundarias, como las mencionadas compilaciones de Mario Victorino y las obras de Varrón, pero la mayor parte del material a su alcance proviene de Cicerón.

En cuanto a la influencia de Plotino, es evidente la estima que Agustín sentía por él como el intérprete más autorizado de Platón:

“En los tiempos más próximos a nosotros se alaba ciertamente a Plotino por haber interpretado a Platón mejor que los demás.”

En el contexto de la crítica de Heidegger al neoplatonismo de Agustín que se trasunta en el libro X de las *Confesiones*, interesa analizar al menos tres aspectos del pensamiento agustiniano que pueden haber recibido en mayor o menor grado la influencia del maestro alejandrino, esto es, las nociones de belleza, memoria y tiempo.

En cuanto a la primera, como se ha indicado más arriba, es sabido que Agustín conoció el tratado plotiniano sobre la belleza de la *Enéada I*, (6).

En una célebre exclamación que aparece en el libro X de *Confessiones*, Agustín identifica a Dios, el *summum bonum*, con la Belleza, hecho que no escapó a la observación de Heidegger para denunciar la infiltración de la metafísica neoplatónica en el Hiponense:

“¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! (*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*)”

La identificación entre el Bien y la Belleza está muy presente en una etapa temprana del pensamiento de Plotino:

“Y por eso se dice con razón que, para el alma, el hacerse buena y bella consiste en asemejarse a Dios, porque de Él nacen la Belleza y la otra porción de los seres... luego, también en Dios son la misma cosa bondad y belleza, o mejor, el Bien y la Belleza. Y por tanto, la investigación de lo bello debe ir paralela a la de lo bueno... Es decir, se debe colocar en primer lugar a la Belleza, porque también es el Bien; de Ella viene inmediatamente el Intelecto que es algo bello; el alma, sin embargo, es bella gracias al Intelecto; todo lo demás, la belleza en las acciones y en los modos de vida, es bello, a partir del alma que les da forma.”

Como afirma García Bazán, en este modo de ver ético y estético que se le ofrece al contemplador como posibilidad de realización personal idéntica a la de los caminos lógico y ontológico, se proponen dos grandes postulados filosóficos, inspirados por las enseñanzas de Platón en el *Banquete*: 1. La plenitud del alma está en el Bien/Belleza como causa primera y final; 2. La determinación del significado del retiro hacia el Bien y el método a seguir para alcanzarlo.

No obstante, aun cuando Plotino seguirá sosteniendo durante toda su vida que el Bien es lo divino o más elevado, más tarde abandonará la opinión de que éste pueda ser identificado con la Belleza. Es probable que en este período de su pensamiento embargado por el entusiasmo y el interés por el despojo anímico, no se proyecte más allá de la interpretación que le sugiere el *Banquete* de Platón, sin indagar todavía con mayor detenimiento el mensaje de la segunda parte del *Parménides*. La tarea pedagógica de afirmar que la Belleza no es el Bien, la emprenderá al final del tratado de la *En. V*, 8 (31) que forma parte de un curso mayor “contra los gnósticos”, quienes estaban en perfectas condiciones de advertir

las inconsecuencias de Plotino en las especulaciones tocantes al pasaje del Bien hacia el Intelecto. Frente a los párrafos de *En. I, (6), 1, 6-9* que confunden la experiencia de la Belleza con la experiencia de lo Primero, Plotino ha de concluir que todo depende del Bien, que éste se encuentra sobre lo Bello y es Causa de toda Belleza.

Con respecto a la noción de *memoria*, la dificultad que entraña una comparación entre la sostenida por Agustín y por Plotino es atestiguada por algunos autores.

Como hemos explicado en la primera parte, la memoria agustiniana constituye un vastísimo y misterioso campo en el que todo lo experimentado se hace de alguna manera presente. Agustín arriba a su extraordinaria concepción a partir del deseo universal de felicidad, entendida esta como *gaudium veritatem*. Pero no se trata del gozo en cualquier verdad, sino del gozo en Dios quien es la *sola beata vita*. Por consiguiente, Dios permanece en la memoria. Se pregunta Agustín:

“Pero, ¿en dónde permaneces en mi memoria, Señor; en dónde permaneces en ella? ¿Qué habitáculo te has construido para ti en ella? ¿Qué santuario te has edificado? Tú has otorgado a mi memoria ese honor de permanecer en ella; más en qué parte de ella permaneces es lo que ahora voy a tratar.”

A continuación, Agustín traspasa en esta búsqueda la memoria de las imágenes corpóreas, la de las afecciones vitales y la de sí mismo, para arribar a una suerte de memoria metafísica que se proyecta más allá de cualquier otra y que, como dice Sciacca, puede resultar paradójal al análisis psicológico porque no se trata de un recuerdo de lo pasado sino de lo presente. Precisamente, en el tratado *De Trinitate* el Hiponense distingue dos tipos de memoria: *memoria de praeteritus* y *memoria de praesentibus*:

“Pero alguno dirá que esta memoria, siempre en presencia de sí misma, no es la que hace al alma acordarse de sí. Se recuerdan las cosas pretéritas, no las presentes... Mas quien afirme no existir el recuerdo de las cosas presentes, escuche lo que se dice en la literatura profana, pues en ella se pone más esmero en la precisión del lenguaje que en la verdad de las cosas. ¿No pudo Ulises tales horrores sufrir, ni se olvidó Itaco, en el peligro, de sí? Al decir Virgilio que no se olvidó Ulises de sí, qué otra cosa quiso dar a entender, sino que se acordó de sí mismo? Si el recuerdo no pertenece al presente, ¿cómo estando Itaco en su misma presencia se recuerda de sí? Por ende, así como en las cosas pretéritas se llama memoria a la facultad que las retiene y recuerda, así, con relación al presente, como lo está el alma para sí misma, se puede llamar sin escrúpulo memoria a la facultad

de estar presente a sí misma para poder, por su propio pensamiento conocerse y puedan así las dos realidades por el amor estar vinculadas.”

La memoria de las cosas pasadas es aquella en la que Agustín no pudo hallar a Dios, mientras que la memoria de lo presente es el acto del alma por el cual Dios se descubre como una presencia patente, *memoria Dei* a la cual se arriba por la *memoria sui*, es decir, por estar el alma presente a sí misma.

En consecuencia, puede afirmarse que, según Agustín, la memoria propiamente entendida no es una mera facultad retentiva, sino una facultad del alma de “hacer presente”.

Plotino, por su parte, desarrolla el tema de la naturaleza de la memoria en una lección impartida durante el año lectivo 266/267 que se halla contenida en la *Enéada* IV, 6 (41):

“Mas ahora, una vez tratadas estas cuestiones (sobre la percepción sensible) debemos hablar seguidamente de la memoria, no sin antes observar que no es sorprendente —mejor dicho, sí es sorprendente, pero no por eso hay que desconfiar de semejante potencia del alma— que el alma logre percibir, sin haber recibido nada en sí misma de las cosas no contenidas en ella. Es que es razón de todas las cosas, y la naturaleza del alma es una razón que es la última de las cosas inteligibles y de cuantas se contienen en el reino inteligible y la primera de cuantas se contienen en el universo sensible. Y precisamente por eso está relacionada con ambas clases de seres: por los unos se siente solazada y reavivada y por los otros se ve engañada por su simulación e inducida a bajar como hechizada. Ahora bien, como está situada en el medio, percibe ambas clases de seres, y se dice que piensa los inteligibles cuando llega a recordarlos, con tal que se aplique a ellos. Los conoce, efectivamente, gracias a que en cierto modo es idéntica a ellos, pues los conoce no porque ellos mismos estén instalados en ella, sino porque los posee en algún modo y los ve y se identifica con ellos un tanto borrosamente y porque, al despertarse, por así decirlo, de algo borroso que era se vuelve más clara y pasa de potencia a acto. Mas como los sensibles están de igual modo como en contacto con ella, también a estos el alma por sí misma los vuelve como radiantes de luz y logra ponérselos ante los ojos gracias a que la potencia está lista ya de antemano como estallando de ganas por ir a su encuentro.”

El punto de partida de la reflexión plotiniana se halla en la situación del alma como “fronteriza” entre el Intelecto y el cuerpo. El *noûs*, inmutable, eterno e inteligible en sí mismo, es totalidad que de nada carece, mientras que el *sôma* es constante devenir en el que nada permanece. Si la memoria es una facultad apta para la recuperación del conocimiento adquirido que se ha desvanecido en la mente, lo es porque en el alma se encuentra algún tipo de persistencia, un constante permanecer que no puede sustentarse en la incoercible

fluencia del cuerpo, motivo por el cual se lo denomina con justicia *Léthe* o río Leteo por ser fuente y origen del olvido. Como facultad de recordar, la memoria se ejercita a partir del descenso de las almas que, abandonando la inteligibilidad del Intelecto como uno-todo, la intelección noética y la relación intelectual con la totalidad del cosmos, se han visto arrastradas voluntariamente hacia los límites del cuerpo, movidas por un deseo de particularización, y al mismo tiempo involuntariamente, por la fuerza irresistible con que son atraídas por la indigencia de la materia informe. El cuerpo en el que se encubren para individualizarse, les será propio y ha de constituir el instrumento que comparten con la naturaleza, reflejo liminar y último del *lógos* del alma total. Una vez incorporadas, el recuerdo de lo vivido es posible porque la memoria hace presente lo adquirido en el pasado; la persistencia de esa presencia explica la reactualización del conocimiento por la memoria reminiscente, mientras que el encubrimiento de tal presencia explica el olvido. La potencia cognoscitiva reactualizadora es *anámnesis*, capacidad que se remonta en su ascenso hacia el origen atraída por el recuerdo de “las cosas de allá”. Así, “el alma se hace aquello que recuerda”. Todo este proceso del ensimismamiento del alma y su ulterior caída que da lugar a la aparición de la memoria, es explicado por Plotino en estos términos:

“Pero tan pronto como se sale de aquel estado y no soporta la unidad, sino que se encariña con lo suyo propio y desea ser otra cosa y como que se asoma al exterior, en seguida, al parecer, toma memoria. El recuerdo de las cosas de allá pone freno todavía a su caída; el de las de aquí, la mueve hacia acá, y el de las del cielo las retiene en el cielo; y, en general, el alma es y se hace aquello que recuerda. Porque el recordar consiste —decíamos— o en inteligir o en imaginar.”

La capacidad de imaginar es propia de la dimensión sensible, en cuyo ámbito se despliega dinámicamente la memoria. En relación con la percepción sensible, la memoria actualiza el conocimiento adquirido, pero la condición última que posibilita la formación activa del conocimiento es la *anámnesis* o reminiscencia. La potencia recuperadora de la memoria es capaz de hacer presente al alma lo vivido en el pasado; esto es el contenido del recuerdo (*mnemonikón*), mientras que la *anámnesis* es reactualización de nociones permanentes y siempre presentes en al alma.

Luego de esta breve pesquisa en la compleja noción plotiniana de la memoria, se comprende mejor aquello que Sciacca expresó sobre Agustín, acerca de que con su concepción de la memoria modificó el concepto platónico de reminiscencia de manera tal que las ideas no son el recuerdo de un conocimiento pasado,

“sino la memoria de un conocimiento que está siempre dentro de nosotros y presente en la medida en que nosotros estamos presentes a nosotros mismos. No se trata de tomar conciencia del pasado, sino del presente olvidado, del recuerdo del presente. En este sentido, el conocimiento que el alma tiene de Dios puede ser llamado memoria de Él.”

Plotino se vuelve así insoslayable para entender la fuerza superadora de la memoria agustiniana.

Algo similar ocurre con la noción de tiempo, inseparable de la de memoria, ya que sólo en el tiempo es posible hablar de la memoria. La extraordinaria y a la vez compleja concepción de tiempo como *distentio animi* que Agustín despliega en *Confessiones XI* se inspira en las *Enéadas* de Plotino, pero el Hiponense le introduce modificaciones sustanciales que la convierten en una reflexión específicamente cristiana.

Si bien la cuestión del tiempo no está en juego el libro X cuya lectura heideggeriana se cuestiona en este trabajo, la misma se encuentra muy ligada la noción de memoria y también deja ver una decisiva influencia del maestro neoplatónico, sin la cual lo propiamente cristiano de la reflexión agustiniana carecería de sustrato metafísico.

Sin pretender realizar un análisis exhaustivo de esta noción en ambos autores —ya que existen trabajos esclarecedores al respecto—, describiremos de manera muy breve las similitudes y diferencias.

Plotino trata el problema de “La eternidad y el tiempo” en *Enéada III, 7*, correspondiente a sus lecciones del año escolar 267-268. Caracteriza lo eterno como una de las disposiciones del ser, “que está en él, dimana de él y subsiste conjuntamente con él”. Si bien no es lo mismo que la sustancia real (*óntos ousía*) o inteligible (*noetá ousía*), se predica de ella. La sustancia verdadera es totalidad simultánea, inespacial e intemporal porque es ontológicamente superior y anterior al espacio y al tiempo. La eternidad es, entonces:

“Lo que no fue ni será, sino que sólo es, poseyendo este ‘es’ establemente por el hecho de que ni cambia en el ‘será’ ni ha cambiado. Resulta, por tanto, que la vida total, junta y plena y absolutamente inextensa que es inherente al Ser en su ser, eso es precisamente lo que buscamos: la eternidad.”

Esta definición tendrá una larga tradición que llegará incluso a un pensador cristiano como Severino Boecio, quien la aprendió de su maestro Amonio en Alejandría y la transmite como “simultaneidad total y posesión completa de una vida infinita” (“*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”).

Así como la sustancia inteligible es vida eterna, su reflejo, que es la actividad propia del Alma, es vida temporal o “imagen de la eternidad”. Pero, considerado en el universo al que esa Alma anima en su despliegue, es “imagen móvil de la eternidad”. El deseo del Alma de vivir eternamente la lleva a temporalizarse expandiéndose, buscándose sin reposo en lo que ha de encontrar más adelante:

“Y también el universo debe tener a dónde dirigirse para que de ese modo siga existiendo. Por eso se apresura hacia lo venidero y no quiere detenerse, ingiriendo su ración de ser a medida que va haciendo una cosa tras otra y va moviéndose circularmente llevado de un anhelo de existencia. Así que hemos averiguado, a la vez, la causa de aquel movimiento que se afana de ese modo por existir perdurablemente gracias a lo venidero.”

El carácter cosmológico del tiempo radica en el anhelo del mundo originado en el Alma de perdurar eternamente, que se trasunta en la incesante rotación de los astros.

En San Agustín, la reflexión sobre el tiempo experimenta un giro cristiano, pues, al mismo tiempo que se apoya constantemente sobre el *credo ut intelligam*, se realiza sobre el carácter interior y personalizado de la temporalidad y se proyecta en un sentido histórico-cósmico. Al igual que Plotino, advierte que la experiencia psíquica del tiempo es una alteración del alma, pero del alma humana producto de la creación, y no del Alma del universo. Se trata de una *distentio* del alma que se proyecta hacia lo venidero, pero no para “absorber su ración de ser” como sostenía Plotino, sino para consumir el no-ser y, desde el presente, conservar el pasado en virtud de la memoria. Tensa entre los polos del pasado y del futuro que no son, el alma se extiende hasta tal punto que el presente dilatado se presenta como una sucesión de instantes que lo dispersan en el no-ser. Pero hay otra alternativa: si la *distentio* se convierte en *attentio*, es decir, el presente se conserva en la ausencia de tensión

del instante que se resiste a fluir, entonces el presente *es*. Sólo así el tiempo puede revelarse como “imagen de la eternidad”, pues es el presente el que reúne y concentra en el alma la memoria de lo vivido y la expectación de lo que vendrá. Luego de una elocuente denuncia sobre la insuficiencia del lenguaje demostrada en las expresiones “tiempo largo” y “tiempo breve” para referirse a la constante fugacidad de los horizontes temporales, escribe Agustín:

“Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación).”

Es así como el reflejo de la eternidad se manifiesta kairológicamente, haciéndose presente en el momento oportuno en que resuena la voz del Verbo interior en el alma concentrada, vuelta sobre sí misma después de la distensión. De este modo el tiempo adquiere un significado cristológico y el presente paradigmático es el presente de la Encarnación, intersección de la eternidad con el tiempo coagulada en una presencia personal, carnal y concreta.

Consideraciones finales

Con las nociones de creación y encarnación, San Agustín le otorga al tiempo un profundo significado cristiano, humano y psicológico, sin necesidad de sacrificar lo específicamente cosmológico del pensamiento griego. Al relacionar su comienzo con la creación, el Hiponense atiende a la dimensión cosmológica del tiempo pero introduciéndolo en el ámbito de la libertad, consecuente con la voluntad creadora de Dios. Este cosmos desmitificado y temporalmente jerarquizado no tiene compromiso alguno con la metafísica griega, pues mientras que en la cosmología helénica la experiencia anímica del tiempo es cíclica y cósmica, en el cristianismo es existencial e histórica.

Las nociones de creación y encarnación, eternidad y tiempo, convergen en el presente histórico imprimiéndole a este un sentido escatológico, ya que se trata del acontecimiento propio de la *plenitudo temporum*. Con las modificaciones cristianas que Agustín

introdujo a la concepción plotiniana del tiempo, se resignificó también el concepto de memoria, pues el “presente de las cosas pasadas” implica una superación de la mera repetición cíclica por la memoria viviente y activa que reactualiza lo pasado en un presente de anticipación de lo porvenir; tal es el significado de las fiestas litúrgicas, en el que “recordar” no es mero repetir. El futuro se vive así en el presente de la esperanza, en la captación del signo que permite gustar de antemano una plenitud que se anuncia en el *kairós*, intervención divina e inesperada en el tiempo histórico que le otorga densidad y significado ontológico al puro devenir. Es así como la predicción mántica de la metafísica helénica deviene visión profética en una escatología sacramentalmente anticipada que permite vivir un presente en tensión hacia la plenitud.

No obstante ello, Heidegger entiende que a través de Agustín no es posible llegar a lo que es auténticamente cristiano, en virtud del bagaje metafísico que inviste al pensamiento del Hiponense. Veamos en qué se fundan estos reparos.

En la mencionada carta dirigida a K. Löwith, el filósofo friburgués expresa su certidumbre de que la teología y filosofía elaboradas por el cristianismo han sido distorsionadas ya desde San Pablo por la influencia griega. Agrega que el acierto de Agustín radica en partir desde el hombre en su estado caído como efecto del pecado original, pero su error consiste en interpretar su realidad axiologizándola y subordinándola a la jerarquía del ser, característica de la metafísica helénica y, en particular, del neoplatonismo de Plotino. Sostiene que hay que partir de la facticidad de la vida, un modo de “ser en la vida y mediante la vida” que reclama su fundamentación sobre la verdad del *Dasein* histórico para encarar el análisis de las vivencias de la conciencia contra toda simplificación teórica. El método fenomenológico husserliano que pretende llegar “a las cosas mismas” a través de la suspensión del juicio y “destrucción” de prejuicios, deviene así en una fenomenología existencial.

La propuesta de Heidegger hunde sus raíces en la teología luterana, se fortalece con su cercanía en Marburgo a R. Bultmann, el historiador protestante del cristianismo primitivo, y ha de ejercer un notable influjo sobre la filosofía posterior. Lutero, formado en el nominalismo de Ockham a quien se refirió como su “querido maestro”, recibió el impacto de

la disociación entre filosofía y teología que pregonaba esta corriente filosófica de fines de la Edad Media que, nacida en el seno de la Orden Franciscana, llegó a Alemania a través de Gabriel Biel y así penetró en la Orden Agustiniiana. Reconoció a Agustín como el más fiel intérprete de San Pablo y “máximo teólogo” después de los Apóstoles. Su rechazo a la filosofía no fue total, pues aceptó una filosofía que se mantuviera dentro de sus propios límites en los asuntos mundanos. Es más, su rechazo a Aristóteles no estaba dirigido al Estagirita en sí, sino al uso desmedido que se hizo del mismo durante la Escolástica. Por lo tanto, su recusación de la filosofía se basa en cuestiones religiosas y no históricas. A pesar de esto, la potenciación de la subjetividad y de la esfera de la conciencia que encontramos en la filosofía moderna, están muy presentes en Lutero. Por eso, no resulta sorprendente que Heidegger, al describir la metafísica moderna de la subjetividad, se encuentre con la Reforma como una especie de “Pórtico de los gentiles”. Por otra parte, la exacerbación luterana de la doctrina del pecado original y sus efectos, llevada a sus últimas consecuencias por Calvino, clausuran toda posibilidad de una teología natural o acceso a Dios a través de las solas fuerzas de la razón, víctima de los devastadores efectos de la caída. De ahí la inutilidad de un orden jerárquico de la realidad, ya que en el hombre caído la razón se encuentra incapacitada para remontarse a Dios a través de las obras de La creación. Tropieza con el texto paulino de Rom. 1, 20, según el cual, “lo invisible de Dios desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su eterno poder y deidad. Por tanto, hombre, eres inexcusable delante de Dios”. Agustín cita este texto en el Libro X, 6, 8, para irritación de Heidegger que afirma que “Por ello, no se puede eliminar sin más lo platónico de Agustín; y es un malentendido creer que se puede hacer con lo genuinamente cristiano volviendo a Agustín.” Tampoco puede ignorarse aquí la influencia de Karl Barth y su teología llamada “neo-ortodoxa”, quien además, por la época en que Heidegger impartía estas lecciones, publicaba la segunda edición de 1922, de un comentario aparecido por primera vez en 1919 sobre la Epístola de San Pablo a los Romanos. Barth niega de plano la *analogía del ser* y presenta a Dios como *sujeto* puro, nunca como *objeto* de nuestro conocer. Según él, no se puede hablar *de* Dios, sino que sólo podemos hablar *a* Dios. De este modo, la teología se transforma en un conjunto de afirmaciones paradójicas. Barth reconoce que Dios se ha re-

velado, pero cuanto más se revela, más se nos oculta. Es el “Totalmente Otro” y, su trascendencia respecto de la creatura es tan absoluta que se hace imposible todo intento de Teodicea.

Estas influencias han llevado a Heidegger a asegurar la necesidad de depurar el pensamiento agustiniano de todo residuo de la metafísica helénica, especialmente la de Plotino, para rescatar lo que es originariamente cristiano.

Pero, con el antecedente de Plotino detrás y con la expectación cristiana del tiempo histórico, Agustín ha elaborado un esquema en el que cosmología y facticidad de la existencia, eternidad y tiempo se funden en una urdimbre imposible de separar sin riesgo de desnaturalizar el núcleo mismo de tal pensamiento. Tal desnaturalización es la que acarrearía la “destrucción de Plotino” que, de acuerdo a lo que tal expresión significa para Heidegger, puede leerse también en términos de “olvido”.

