

AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTOR:

JOSE OROZ RETA

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

PEDRO MERINO CAMPROVIN

OROZ RETA, José: <i>Tres lecturas y una conversión. Del Hor-</i> <i>tensius a la Epístola a los Romanos</i>	245
BASEVI, Claudio: <i>Las citas de la Escritura como recurso de estilo</i>	273
CAMPELO, Moisés María: <i>Lo común en la comunidad, según</i> <i>san Agustín</i>	303
MAÑERO MAÑERO, Salvador: <i>Derivaciones éticas de la volun-</i> <i>tas sui agustiniana</i>	321
SÁNCHEZ MANZANO, M. ^a Asunción: <i>Comentario semántico</i> <i>de mandato en las Quaestiones in Heptateuchum</i>	353
SEOANE PINILLA, Julio: <i>La historia y el tiempo en las Confe-</i> <i>siones</i>	363
RUANO DE LA HAZA, Pedro Alejandro: <i>La Eucaristía, sacra-</i> <i>mento del Cuerpo Místico</i>	371
OROZ RETA, José: <i>Una Enciclopedia indispensable</i>	389
BIBLIOGRAFÍA	395
LIBROS RECIBIDOS	453
ÍNDICE GENERAL	459

Dirección y Administración

Revista AVGVSTINVS

General Dávila, 5 B

Telef. 534 20 70

1992

JULIO-DICIEMBRE

XXXVII

147-148

La lectura de las *Quaestiones in Heptateuchum*, que tenga en cuenta estos comentarios que arriba aparecen, puede revelar el sentido profundo de muchos párrafos en que Dios se dirige a su pueblo, le amonesta, le corrige y da a conocer su voluntad a través de sus representantes. El empleo que estas palabras tienen en los comentarios agustinianos de estos siete libros de la Biblia permite ahondar en el conocimiento de algún pequeño destalle de la predicación de san Agustín, cuyo eco llega hasta nuestros días.

M.^a Asunción SÁNCHEZ MANZANO

La historia y el tiempo en las *Confesiones*

Acordando con Ricoeur, quizá sea la segunda parte la más enjundiosa del libro 11 de las *Confesiones* de san Agustín. En ella lo que primero llama la atención es el paralelo que se da en muchas ocasiones con la doctrina de Sexto Empírico. Se demuestra en esto Agustín hábil escéptico cuando el momento lo requiere y no se cuida de guardar un ápice de problemas para facilitar la respuesta. Y las dudas que aparecen en el libro 11 no son pura retórica o casos extraños a los que la razón se allega y a los que no cabe prestarles mucho interés cuando se trata de ordenar la vida. Las dudas acerca del tiempo implican una puesta en cuestión de la historia —con el episodio de la revelación— y la profecía —con la promesa de la salvación— con lo que llevan a cabo un cuestionamiento de la vida total del individuo (de la humanidad) en el mundo. Si cabe decir, son preguntas por la posición del hombre en el mundo y su capacidad de obrar.

Pero, además, la duda que lleva a coincidir con Sexto Empírico nos trae la sospecha de que la razón es demasiado disolvente y poco constructiva, es decir, la razón lleva a nuestro santo a plantear aporías casi *ad infinitum*, de forma que algo que parecía asentado firmemente, el tiempo («si no me lo preguntan lo sé»), se tambalea y se demuestra como algo contingente y dudoso, pero la razón no nos soluciona el problema.

Digamos que el pensamiento racional es fuerte arma de crítica (con lo que podemos arremeter contra esas categorías que bien por sentido común, bien por convenio, dirigen el pensamiento), pero que a la hora de resolver el cómo vivimos en el tiempo (esto es, qué nos cabe esperar y qué nos está permitido hacer), no pudiendo éste existir, ha de renunciar a sí mismo y acudir al alma (que no es enteramente racional).

Es la sola razón la que ni atiende al actuar ni a lo contado, la que plantea las cuestiones que se tratan. En último término, el texto muestra las insuficiencias de la razón pura que no acierta a concordar con la

experiencia entera del hombre. Las preguntas implican un déficit de experiencia; las respuestas lo son porque añaden a ésta el plus que le falta. Pero ¿qué es el tiempo? «Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé» (14, 17). El futuro aún no es, el pasado no es porque ya ha sido y el presente se nos escapa ¿cómo decir que existen tres tiempos si su característica consiste en no ser? ¿cómo puedo tener conciencia de la profecía y la historia si no son?

Pero es un hecho que, aunque no podemos concebirlo, adjetivamos el tiempo como largo o corto y desde este punto de vista el tiempo ha de poder ser medible, ha de ser una *distensión*; por esto pasado y futuro han de pasar por el presente para ser medidos. Así se propone que los tres tiempos tornen en *praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris* (20, 26). De este modo lo que medimos es el presente, pero ¿cómo se mide lo que no tiene extensión?

En suma, se trata de saber en qué forma podemos hablar del pasado y porvenir, de la historia sagrada y la profecía divina, y este hablar es presente (pues ha de afectar a cada momento de la vida). Mas aunque este hablar es necesario (la salvación misma es la palabra de Dios *en* el mundo presente) no tenemos su concepto; ¿de qué forma podemos cosificar el tiempo para concebirlo?

Cuando somos capaces de reparar en las sílabas largas y cortas de un poema, no lo hacemos sobre el poema que ya ha pasado —que ya no es— sino sobre la memoria del mismo. El alma realiza el tiempo porque en ella están los tres tiempos: «ella espera, atiende y recuerda» (27, 36); la medida se posibilita al comprender el alma todos los tiempos y ser capaz de actualizarlos (un pasado largo es una larga memoria del pasado, un futuro largo es una larga expectación de futuro).

Y para comprender, el alma no puede ser estática. Ha de actuar e ir al pasado y al futuro. Dice Ricoeur que aquí ya está planteado el imperio de lo narrativo que es igual para un poema, que para una vida o para toda la historia. Para que esto sea cierto debemos tener en cuenta que el *intento* necesita de una cierta cohesión que obligue a tender a la distensión del alma hacia Dios. Este es el real canon de fijeza, Dios nos muestra donde se halla la estabilidad y no distensión que posibilita que las cosas tengan un nombre, un significado: que sean comprensibles para los hombres. Es él quien da la estabilidad al discurso mismo que san Agustín está elaborando para que, de ese modo, no caiga en una pura dispersión (*distensión*).

Pero un Dios que no puede él mismo pensarse temporalmente. Sólo conocemos las cosas terrenas (cabe decir temporales); de ellas tenemos conciencia pero, sobre todo, tenemos modos o maneras de pensar (de relacionarnos temporalmente con ellas). Si queremos acceder a Dios debemos dar un paso más allá, como abandonando lo que nos hace ser humanos y juzgar con distintos esquemas (cambiar o, mejor dicho, ayudar a nuestra razón). Por esto, dicho sea de paso, las objeciones primeras que trata Agustín (¿qué hacía Dios antes de crear el mundo? ¿por qué crea en un momento y no en otro?) no son rechazadas con mofa ya que ¿acaso podemos pensar de otra forma que temporalmente, como hombres? No es casual que al principio del libro se repita una fórmula corriente en toda la obra: se pide que Dios ilumine el camino. La fe es la ayuda que posibilita el desprenderse del hombre viejo: la «vetustez» no sólo se relaciona con el cuerpo, sino también con el alma.

Lo único no razonable de los pirrónicos era el no haber sabido ir más allá de la duda misma: «No haber sido más que humanos». Su rechazo por parte de san Agustín se centra sobre todo en que no se han dado cuenta de que sin la fe no podemos salir de sus lógicas y racionales aporías. Es la gracia divina la que nos ha de ayudar para conocer, para comprender nuestro estar en el mundo. Y esta gracia se manifiesta merced a un intermediario en el hombre: el alma. Si conocemos y comprendemos el mundo es porque Dios nos auxilia. Este creó todo lo terreno y su intermedio en el hombre crea, al final, el tiempo.

Es preciso reparar también en algo que nos muestra Agustín no de manera directa, sino dejándolo decir a través del texto: la esencia de las cosas consiste en dejar de ser. «Mido el tiempo, lo sé, pero no mido el pasado ni el futuro que no son». Un poema adquiere valor una vez acabado, es decir, una vez que ya no es, lo mismo cabe decir de una sinfonía o la visión de una pintura.

Una nueva problemática se viene a añadir a las cuestiones que la razón plantea al «sentido común»: las cosas son cuando ya no son. Es así que el único tiempo real es el presente, y esto es lo mismo que postular como tiempo el momento en que nos damos cuenta de que las cosas dejan de ser. Desde este punto de vista, de lo que se trata es de no reconocer más esencia que la que se va haciendo. La que pasa de la expectación a la memoria (y nos damos cuenta que pasa por la atención): lo temporal es, en cierto modo, inestable pues está llegando a ser. Solamente Dios es ya constituido y, por esta razón, ajeno al tiempo.

Desde una perspectiva tal el hombre se vería introducido en un torbellino de contingencia en el cual ni siquiera podría ser consciente de sí mismo. Esto se obvia merced a la solución agustiniana que opta por un alma cuya misión es actualizar el tiempo y, desde esta posición, dominarlo. Cuando medimos el tiempo, medimos la resonancia que causa en el alma el rápido pasar del futuro al pasado, pero el alma no es mero testigo de este correr, sino que ella misma lo posibilita con su atención: el tiempo no tiene sentido si la mente no repara en él¹, además, si todas las cosas son en el tiempo, no existe nada de relevancia para el hombre a lo que su mente no haya dado el beneplácito de su atención.

Tiempo y eternidad, es cierto, son inconmensurables puesto que mientras uno pasa la otra es, pero no por ello lo temporal es perpetuo fluir. El alma estabiliza los tres tiempos en tres dimensiones temporales con lo cual los entes, aun teniendo como realidad un «siendo», pueden pensarse con el estatismo que reclama para sí todo concepto (claro que al precio de pasar a depender de un alma actualizadora). Esto no es otra cosa que decir que el cabo es el texto continuo en la historia de la palabra de Dios el que al contarse se hace efectivo: la misión actualizadora del alma es este recontar el texto contado y aprendido por siempre.

El presente —el único momento temporal que es en verdad aunque a los hombres no nos es dado el disfrutarlo— tiene una realidad más psicológica que espacial y se constituye en síntesis de todos los tiempos con lo que se establece una clara vinculación del hombre capaz de atender —o actualizar— todos los tiempos y el ser supremo que es todos los tiempos sin tiempo. Es decir, el instante resulta punto de unión entre Dios y el hombre aun cuando en el primero es plano y fluyente en el segundo (está asimétrica solo la omnipotencia de Dios y la seguridad de la fe pueden asegurar que no caiga en locura).

Tras esto dicho, creo que no es muy justa la acusación de Ricoeur de que la dialéctica *intention-distensio* no es capaz de ver el tiempo cosmológico que nos domina (digamos que incluso oculta esta dominación). Hemos de tener siempre presente que el tiempo ha de depender en algo de la creencia religiosa. No es gratuito decir que, para arrinconar las creencias tradicionales según las cuales los astros tienen movimientos fijos, san Agustín exclamó que «nadie me diga que el tiempo es movimiento de los cuerpos celestes porque cuando se detuvo el sol por deseos de un individuo...» (23, 30).

¹ Y para no reparar en el hombre debería dejar de habitar el mundo y participar de la eternidad que es la única forma de no-tiempo. Esto es, o bien los premios divinos eternos o los infinitos castigos que siguen a la muerte.

En efecto, en cierto modo la dialéctica del alma actualizadora del tiempo «que ya no es» olvida, como bien dice Ricoeur, que existe también un tiempo que cabría adscribir como propio del mundo, un tiempo cosmológico que es el de la *Poética* aristotélica y que no parece muy fundado dejarse en el olvido cuando se trata de la vida real del hombre sobre el mundo. Pero Agustín puede obviar este escollo, puesto que el hombre con el que trata no es un hombre en relación con el mundo externo, sino con relación a Dios (incluso la actividad humana no ha de estar inmersa en el mundo real como tal, sino que ha de verse como copia de la ciudad de Dios).

Cierto que san Agustín olvida un modo de manifestarse el mundo que a nosotros (y a los griegos también) nos parece esencial ya que es, incluso, el primer modo en que nos sentimos inmersos en la temporalidad. Pero también lo es que esta licencia resulta lícita cuando se supone que el alma está en correlación con Dios que, al cabo, es el autor de todo lo creado. Es obligado reparar en que el alma de que estamos hablando es el alma del creyente (en definitiva son sus *Confesiones*) y este no ha de tener grandes problemas para sumergirse en Dios y hacer caso omiso del mundo (ahora «real») y su temporalidad².

No se puede negar que la narración puede poseer el tiempo del alma —san Agustín— y el del mundo —Aristóteles— implicándose mutuamente (lo cual no es otra cosa que decir que, en ese caso, el texto que se narra puede relacionarse con la acción que se efectúa). Mas junto a esto hemos de reconocer que pueden existir discursos que son capaces de solapar alma y mundo hasta hacerlos términos diferenciados pero de idénticas intenciones. Es decir, que caben modos de acción no modernos, en los que la mera narración ha de considerarse ya la única acción. En último término el mundo es la palabra de Dios; su duración y modo de hacer es tan extenso e incomprensible como la misma divinidad en donde nosotros, seres temporales por necesidad, podemos encontrar la intemporalidad (y de aquí modos de acción no «narrativos»)³.

² Y de esto mucho podían decir nuestros músicos, religiosos y no tan religiosos.

³ No podemos juzgar con categorías humanas la eternidad. Debemos obviar nuestros condicionamientos terrenos para hablar de algo distinto a nosotros; Dios nada hacia antes del mundo y no precede temporalmente a todos los tiempos pues él creó el tiempo: «Tus años son un día, y tu día no es un cada día, sino un hoy, porque tu hoy no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu hoy es la Eternidad» (13, 16). Y esto hace que no todos los discursos sean de la misma calidad y estemos obligados a plantear el rectificarnos cada vez que entramos en ellos.

El tiempo del mundo pasa y debe por ello ser constantemente actualizado en correspondencia con la estabilidad eterna (retornar la creación al creador): *de alguna manera debemos de ser intemporales*.

No creo que fuera objetable ver lo más valioso de este libro en el modo en el cual su autor incardina al hombre en la historia ya que «todo esto es lo que acontece con la vida del hombre y con toda la humanidad» (28, 38). Al reducir los tres tiempos al alma distendida, el hombre no puede ser ajeno al decurso histórico: el hombre espera que algo ocurra, pero es algo que a él le afecta de modo directo (de lo contrario no se comprendería que dirigiera su expectación hacia ello). Por la misma razón se justifica que el presente humano es un presente que requiere una fuerza constante de intromisión. Por cuanto es el alma del hombre la encargada de dar «validez» a la historia, ésta no puede pasar como algo ajeno sin influir o verse influida por aquélla.

Tenemos constancia del pasado en tanto que es una *memoria passionis* que nos mueve a actuar de una u otra forma para conseguir un futuro. Aquí la expectación apunta hacia algo que se sabe va a pasar. Si nos preguntamos cómo poseemos tal saber, la respuesta es que la expectación queda condicionada por un «aprendizaje teológico» al cual se accede en la comprensión del pasado; la *memoria passionis* nos enseña qué esperar y, por ende, el modo de comportarnos, cómo esperar.

En primer lugar cabe decir que el hombre se introduce de lleno en el movimiento de la historia; el pasado y lo porvenir le usan a modo de apoyo para conseguir validarse y en esta toma de sentido el hombre mismo no es ajeno. No sólo en el juego: *expectatio, attentio, memoria* se hace posible el movimiento temporal (y lo que es más importante, su significado y comprensión), sino que también este juego condiciona la postura del hombre ante el mismo: la memoria y la profecía han de enseñar cómo esperar (acaso sea necesario actuar de un modo determinado para coordinarlas).

En segundo lugar la historia se establece en un continuo en el que una parte ejerce influencia sobre la otra. Así el futuro, lo que esperamos, está condicionado por lo que nosotros sabemos que debemos esperar y esto tiene a su base la enseñanza del pasado; asimismo lo que ya ha sido hemos de leerlo a la luz de las promesas futuras. En este sentido el tiempo torna un cuerpo homogéneo en el que un saliente en un lado se duplica en el otro; en medio, el hombre, tiene como misión el acuerdo de ambos extremos (al final la revelación ha de ser para el hombre): la historia parece estar a su merced.

Pero el hombre agustiniano no abusa de este aparente dominio de la historia. Como creyente y fiel a Dios se limita a hacer, o más bien a seguir, su voluntad con lo cual no existe el problema que podría seguirse si el hombre se comportara de forma irresponsable. San Agustín no se cuida del posible peligro de poner el tiempo a disposición del hombre (peligro accentuado al no ser capaz de dar cuenta de un tiempo extraño a él —el tiempo cosmológico que echaba en falta Ricoeur—) pues supone la beatitud de éste: se da por sentado que lo que es la gran obra perseguida desde la creación es la ciudad de Dios extendida a todo el Universo, así todos los acontecimientos históricos son momentos de un plan deseado por Dios que se desarrolla para aunar a todos los hombres bajo la felicidad.

En cualquier caso podría dudar el santo de la capacidad de un profano de darse cuenta de estas verdades ¿qué podría esperar?, ¿cómo sabría qué esperar? No ve san Agustín más religión que la suya propia (y es preciso una religión para aunar pasado y futuro, memoria y promesa); es este el camino para resolver la aporía que se pudiera plantear ante un alma tergi-versadora ¿cómo conocer sin la gracia divina?⁴

Julio SEOANE PINILLA

4 Las objeciones de Ricoeur deberían, pues, pasar antes por este filtro: ¿son objeciones de un creyente? Ante él san Agustín podría dudar de su conocimiento puesto que ¿por qué alguien que conoce plantea semejantes cuestiones ya que resulta evidente que el tiempo cosmológico no es sino el del alma —interna e individual— en Dios?