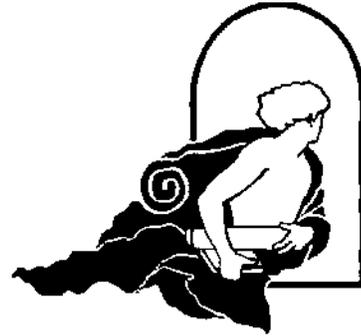




"Conocer para crear"



FACULTAD DE FILOSOFÍA
"DR. SAMUEL RAMOS M."

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLAS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFIA "DR. SAMUEL RAMOS M."

TESINA, ACTIVIDAD DE INVESTIGACIÓN

**"APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE LA EXPERIENCIA
INTERNA DEL TIEMPO EN SAN AGUSTÍN Y HENRI BERGSON"**

LICENCIADO EN FILOSOFÍA:

Autor: Roberto Alonso Conejo Carreón

Asesor: Dr. en Filosofía José Jaime Vieyra García

Morelia, Michoacán, México, abril del 2015

| Índice | pág. |
|--|-------------|
| Introducción..... | 5 |
| 1. Antecedentes del concepto clásico del tiempo: | |
| Platón, Aristóteles y Plotino..... | 9 |
| 1.1 Platón..... | 9 |
| 1.2 Aristóteles..... | 21 |
| 1.3 Plotino..... | 30 |
| 2. El tiempo y el alma en San Agustín..... | 39 |
| 2.1 El tiempo y el dolor. Visión de Ostia..... | 39 |
| 2.2 Las paradojas que se presentan al definir el tiempo..... | 43 |
| 2.3 El tiempo como <i>distentio animi</i> y como <i>intentio ad aeternum</i> | 51 |
| 3. Duración y libertad en Bergson..... | 63 |
| 3.1 La duración pura y el tiempo espacial..... | 69 |
| 3.2 Memoria-Duración..... | 89 |
| Conclusiones..... | 106 |
| Bibliografía..... | 120 |

Resumen

El presente trabajo de investigación pretende ser un acercamiento al concepto de la vivencia interna del tiempo vista desde dos posiciones distintas, la primera planteada por el filósofo cristiano San Agustín y la segunda por el filósofo francés Henri Bergson. Para ello partimos de la pregunta por el sentido del llamado “tiempo vivido”, el cual se nos presenta como una relación de la dualidad cuerpo-espíritu a través de las llamadas facultades del alma. Por otra parte, el hecho de centrar nuestra atención en la vivencia interna del tiempo, no pretende excluir totalmente la idea del tiempo objetivo y su realidad física, ya que dicha realidad es el presupuesto histórico para la comprensión de una realidad interna y subjetiva.

Para responder a la cuestión, desarrollamos esta investigación en tres capítulos. El primero nos introduce brevemente en la concepción clásica del tiempo en Platón, Aristóteles y Plotino; planteando una paradoja fundamental para la vivencia interna del tiempo. El segundo capítulo lo dedicamos exclusivamente al filósofo cristiano, presentando con él una primera visión de la vivencia interna del tiempo que tiende hacia la salvación del alma individual. Y finalmente, un tercer capítulo dedicado a Bergson plantea una forma distinta de concebir dicha vivencia, pensando no ya en la salvación del alma sino afirmando la libertad humana.

Palabras clave: tiempo objetivo, tiempo subjetivo, tiempo vivido, facultades del alma, vivencia interna.

Abstract

This research aims to be an approach to the concept of internal experience of time viewed from two different positions, first raised by the Christian philosopher St. Augustine and the second by the French philosopher Henri Bergson. So we start with the question of the meaning of the "lived time" which is presented as a ratio of the body-mind duality through calls faculties of the soul. Moreover, the fact our attention to the inner experience of time is not intended to completely exclude the idea of objective time and physical reality, and that this reality is the historical budget for understanding internal and subjective reality.

To answer the question, we developed this research in three chapters. The first briefly introduces us to the classical conception of time in Plato, Aristotle and Plotinus; pose a fundamental paradox for internal experience of time. The second chapter is dedicated exclusively to Christian philosopher, presenting him a first insight into the inner experience of time that tends towards the salvation of the individual soul. And finally, a third chapter Bergson raises a different way of conceiving this experience, thinking no longer in the salvation of the soul, but affirming human freedom.

Keywords: target time, subjective time, lived time

Introducción

El presente trabajo de investigación surge de un interés personal por comprender el tiempo desde la perspectiva de la vivencia interna y no solamente como realidad física. Como se sabe, desde Aristóteles las concepciones filosóficas del tiempo han oscilado entre aquellas que afirman su carácter objetivo y las que consideran que se trata de una realidad básicamente subjetiva, cuando, al final del *libro IV* de la *Física* y después de haber expuesto la idea de un tiempo físico en relación al movimiento surge el problema de si habría tiempo sin un alma que midiera. Aquí nos interesa particularmente explorar la posibilidad de una realidad subjetiva en dos filósofos que, a pesar de su distancia histórica, han hecho aportes significativos al análisis de la experiencia interna del tiempo: el pensador cristiano Agustín de Hipona y el filósofo francés de la primera parte del siglo XX, Henri Bergson.

Investigar cómo concibieron el tiempo estos dos filósofos no significa dejar completamente de lado el tiempo objetivo; por el contrario, el concepto tradicional del tiempo como realidad externa es el presupuesto histórico para comprender el tiempo subjetivo o interno, razón por la cual la primera parte de este trabajo la dedicamos a la exploración del concepto tradicional del tiempo y sus paradojas en tres autores clásicos: Platón, Aristóteles y Plotino. Las otras dos partes exponen, de manera breve, las concepciones del tiempo vivido en San Agustín y Bergson, en ese orden.

Delimitación y planteamiento del problema.

Partimos de la pregunta: ¿qué se entiende por “tiempo vivido”? Nos preguntamos por el sentido de dicho tiempo mostrando dos formas posibles de concebirlo, una cristiana que

corresponde a San Agustín y que tiene como fin la *salvación* individual y de la historia humana; la otra bergsoniana -de la filosofía de la vida- que tiende hacia la *libertad*. Expuestas las dos nociones e inclinándonos hacia el pensamiento de Bergson, nuestra tesis pretende mostrar, además de las dos posiciones distintas de la vivencia temporal, que el tiempo vivido no es únicamente del alma, sino que cuerpo y alma son uno solo. A partir de la conexión entre duración y libertad que planteamos con este filósofo, desde nuestro punto de vista, creemos que la duración pudiera tener lugar en la correspondencia que hay entre nuestra vida interior y la vida exterior, correspondencia que implica una *atención a la vida*. La correspondencia de la cual hablamos consiste precisamente en la relación cuerpo-espíritu que plantea Bergson en *Materia y Memoria*. Más claramente, creemos demostrar que la vivencia temporal consiste en una correspondencia entre cuerpo y alma, la cual consiste en nuestra *atención a la vida*.

Como ya se mencionó, el desarrollo de esta investigación consta de tres breves capítulos, así como una conclusión general. El primer capítulo plantea la siguiente cuestión en los tres autores clásicos mencionados más arriba: ¿por qué los autores clásicos no se ocuparon del tiempo individual? y sin embargo encontramos en ellos algunas ideas que apuntan hacia uno, de esta forma se abren dos problemas complementarios, el del tiempo y el de la memoria, vista esta última como una facultad del alma. De Platón expondré su teoría del tiempo planteada en el *Timeo*; así como algunos pasajes del *Filebo* que hacen mención a las facultades del alma -entre ellas la memoria- diferenciando el recuerdo de la reminiscencia y que apuntan ya hacia la vivencia interna del tiempo. Con Aristóteles presentamos el *libro IV* de la *Física*, en el cual desarrolla su noción de tiempo en relación al movimiento y en donde además

insinúa la importancia de un estudio interno del tiempo; trataremos también desde el comentario de Ricoeur, lo que servirá de complemento para lo referente al recuerdo y la reminiscencia expuesto por Platón en el *Filebo*. Para la parte que corresponde a Plotino, nos centramos en el libro séptimo de la tercera *Eneada* en la cual se encuentra lo que se conoce como el *giro plotiniano*, así como algunos párrafos de la *Eneada* cuarta que nos introducen al tema del alma individual y a la memoria, fundamental a lo que para San Agustín será su *Intentio* de acceder a Dios. La cuarta *Eneada* trata pues de la vuelta a lo Uno a través de las nociones innatas o los inteligibles. De esta forma los tres autores que tratamos en el primer capítulo sirven de preámbulo y hacen de hilo conductor hacia al pensamiento de Agustín y de Bergson.

En el segundo capítulo dedicado al filósofo cristiano nos referimos principalmente a los *libros X y XI* de las *Confesiones*. Como se verá, con Agustín ocurre un giro total en cuanto a la concepción que hasta entonces se tenía del tiempo, pensándolo no ya en su realidad externa sino en su realidad interna, situándolo en el alma misma. De este modo la vivencia temporal tal como la piensa San Agustín se relaciona fundamentalmente con las tres facultades del alma: *la memoria, la atención y la espera*. Como se verá con este filósofo, es a través de la atención y la visión -puesto que el presente del presente es la visión- que sentimos y medimos el paso del tiempo pues este se mide cuando está pasando, y es también por la atención que pasa a hacerse pasado lo que era futuro: el tiempo es *distentio animi*. Se trata ya del tiempo del alma individual y no del alma del mundo como lo piensa Plotino. De San Agustín trataremos el tiempo como *distentio animi* y de su *intentio* de trascender hacia el presente eterno de Dios en donde nos va la salvación -o la condena, como bien lo nota Ramón Xirau-

Por último, dividimos en dos partes complementarias y afines a nuestra investigación un tercer capítulo que se centra en Bergson. Exponemos en una primera parte la idea de duración pura que presenta en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y su conexión con la libertad; y, por otra parte, buscamos la relación entre la correspondencia del cuerpo con el alma en su obra *Materia y Memoria*.

Para finalizar formalmente este pequeño trabajo retomando algunas de las ideas expuestas en los tres capítulos, y en una conclusión general nos proponemos demostrar nuestra idea de una reciprocidad alma-cuerpo dentro de la vivencia temporal a través del concepto de la *atención*.

En síntesis, esto es lo que nos proponemos demostrar en las siguientes páginas.

Heráclito

“Me busqué y me rebusqué a mí mismo”

Quilón, el lacedemonio

“Conócete a ti mismo”¹

¹ Las frases citadas, las tomamos del texto de *Los presocráticos* de García-bacca, pp. 105 y 89 respectivamente, en la edición del FCE, México, 2009.

1. Antecedentes del concepto clásico del tiempo: Platón, Aristóteles y Plotino.

Antes de entrar de lleno a la realidad interna del tiempo, conviene recorrer de manera breve algunas ideas de la noción externa en algunos filósofos de la antigüedad con el fin de que sean considerados como antecedentes de la noción de tiempo dentro de la filosofía. Para este primer capítulo partimos de la pregunta ya mencionada en la introducción, es decir, nos preguntamos el por qué la filosofía clásica no se ocupó del estudio interno del tiempo. Veremos también cómo las paradojas que se han planteado al respecto desde Platón se continúan hasta Plotino y de éste hasta San Agustín, para en el segundo capítulo ver de qué manera se deshace el filósofo cristiano de dichas paradojas.

1.1 Platón

El primero de tres filósofos griegos de los cuales conviene un estudio aún superficial antes del estudio del tiempo agustiniano, es Platón. En las pocas páginas que dedicamos a Platón nos ocuparemos de dos de sus diálogos; primero exponemos su teoría expuesta en el *Timeo*, para pasar después a algunas ideas del *Filebo* que nos introducen brevemente al tema de las facultades del alma.

Conviene hacer una pequeña introducción respecto del *Timeo*. Como es sabido, Platón expone su análisis clásico del tiempo en uno de sus últimos diálogos y tal vez el de mayor dificultad de comprensión, ya que de inicio en dicho diálogo se presenta una gran dificultad, y esta es, qué interpretar y qué tomar literalmente, ¿Cómo distinguir lo

que ha de tomarse al pie de la letra de lo que ha de interpretarse? Este problema ya lo hace notar Eggers Lan en su libro *Las nociones del tiempo y eternidad de Homero a Platón*: y es muy cierto que, “un problema que surge inmediatamente de la lectura del *Timeo* -que ya en la antigüedad se presentó también a sus comentaristas- es hasta qué punto lo que narra Platón debe ser tomado literalmente.”² Es así que se nos presentan por lo menos dos formas de lectura para el diálogo: una cronológica y otra lógica. La primera nos presenta divisiones del tiempo, dificultad que la antigua academia trato de eliminar proponiendo la segunda forma de lectura no ya cronológica sino lógica, que interpretara el *Timeo* como una descripción de la estructura del mundo.

Por otra parte, se piensa que el conocimiento griego se basa en el ojo³, como podemos corroborar en el diálogo ya mencionado. Al respecto se expresa Platón de la siguiente manera: “Lo que nos falta ver es la principal ventaja que Dios nos ha dado al procurarnos el don de la vista. A mi modo de juzgar, la mayor utilidad que nos ha reportado la vista es que si no hubiésemos estado en disposición de observar el Sol y los astros, no haríamos podido discurrir nunca acerca del cielo y del universo como ahora lo hacemos. La observación del día y de la noche y las revoluciones de los meses y de los años nos han proporcionado el número, revelando el tiempo e inspirado el deseo de conocer la naturaleza y el mundo. Y así nació la filosofía, el más preciado presente que los dioses han hecho y podrán hacer jamás a la raza mortal.”⁴ A partir del párrafo citado queda expuesto que el tiempo del cual se va a ocupar el filósofo griego es el tiempo del mundo.

² Eggers Lan, C. *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, UNAM, México, 1984, p. 168.

³ Momigliano, A. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, FCE, México, 1993, p. 156.

⁴ Platón, *Diálogos: Timeo*, Porrúa, México, 1984, p. 684.

Por otro lado y basado en el sentido de la vista no es de extrañarse que el tiempo para Platón haya nacido con el cielo; identificándolo con el movimiento de los astros este debe ser un tiempo cíclico. Sin embargo, Pomian, de manera crítica escribe que, “la mirada sola [...] no basta para imponer la idea de un tiempo cíclico.”⁵ La idea de un tiempo cíclico se encuentra ya desde épocas arcaicas en las creencias religiosas de distintas civilizaciones, creencias que intentaron establecer un vínculo entre el tiempo y el cielo, dotando al primero de las cualidades del segundo. De cualquier forma para Platón el tiempo ha nacido con el cielo. Continuando con la idea cíclica, es conveniente decir con Momigliano que no todos los filósofos griegos aceptaron la idea de un tiempo cíclico:

“Ni siquiera los filósofos griegos eran unánimes acerca de ella (la visión cíclica del tiempo). Anaxágoras, según Aristóteles, no apoyaba esa visión del tiempo, ya tampoco Epicuro. Aristóteles que considero eterno el cielo, atribuía una importancia limitada a la sucesión de Grandes Años. Ni la raza ni la lengua obligaban a los filósofos griegos tener una sola visión del tiempo.”⁶

De Aristóteles nos ocuparemos más adelante, sigamos por el momento con Platón, cuyo pensamiento se dice, es una síntesis de la filosofía de Heráclito y las enseñanzas de su maestro Sócrates. El primero le mostraría una concepción del mundo en constante cambio mientras que las segundas le enseñarían a concebir como conceptos universales las “naturalezas permanentes” que le permitieran comprender y organizar científicamente el mundo sensible.⁷ El papel de Platón, parece haber sido el de realizar tal síntesis, además de dotar de realidad sustantiva a lo que para Sócrates eran solo

⁵ Pomian, K. *El orden del Tiempo*, Ed. Jucar Universidad, Madrid, 1990, p. 262.

⁶ Momigliano, *op. cit.* p 164

⁷ Egers Lan, *op. cit.* p. 155.

conceptos, haciendo con ellos el mundo de las ideas, del cual el mundo sensible es participe y por ende explicado a partir del otro.

Dicho lo anterior, prestemos atención a algunos pasajes del *Timeo* para posteriormente pasar al *Filebo*. Hemos dicho que el *Timeo* contendría la visión platónica del tiempo así como una descripción del orden del mundo y del universo enfatizando las diferencias entre tiempo y eternidad; añadimos ahora que para la parte que dedicamos al *Filebo* queremos mostrar -como ya se dijo- además de las facultades del alma, la diferencia entre recuerdo y reminiscencia.

Timeo.

Lo primero que notamos en el diálogo, es, que no se trata de oponer tiempo y eternidad. Como se verá, Platón identifica al tiempo con el movimiento visible de las estrellas, pero, por otra parte, queda lo invisible de la sustancia eterna, en la cual no hay cambio alguno. Así se concibe el tiempo como una copia de la eternidad y se dice que al ser pensado a partir esta participa de ella, no se trata pues de una oposición entre tiempo y eternidad sino de su participación.

Ya en el diálogo, las palabras de Critias confirman el conocimiento que Timeo posee sobre la ciencia de la astronomía; desde este momento podemos presumir que el tiempo del cual se hablará es un tiempo cosmológico. Después de seguir el consejo de Sócrates de implorar a los dioses, Timeo comienza por diferenciar dos cosas: “lo que siempre existe sin jamás haber nacido y lo que siempre está naciendo sin jamás llegar a existir.”(*Timeo, op. cit.*, p. 670). Haciendo una diferenciación entre *razón* y *opinión* se

explica que la razón aunada al pensamiento comprende aquello que no cambia y que permanece siempre idéntico, mientras que la opinión acompañada de la mala impresión de los sentidos, comprende lo que nace y perece sin ser nunca verdadero. Al respecto cabe preguntarse, ¿en qué sentido lo que nace pudiera ser una bella obra y cuándo se le considera una mala obra? La cuestión se responde con la alegoría del obrero que fija su vista sobre uno u otro modelo: “Cuando, pues, un obrero, fija la vista sobre lo que no cambia e inspirándose en un modelo tal se esfuerza en reproducir la idea y la virtud, hace necesariamente una obra bella, mientras que al contrario no tiene miradas más que para lo efímero y trabaja por modelo algo perecedero, su obra carecerá de belleza.” (*Timeo, op. cit.*, p. 671).

Planteada la idea del buen y el mal modelo se pasa a examinar dos cosas: lo primero es saber si el cielo o el mundo en general han sido siempre sin jamás haber nacido, o si ha nacido y por lo tanto ha tenido algún principio. La respuesta es obvia, pues, todo lo que posee cualidades sensibles ha tenido algún origen y la experiencia nos muestra que tanto el cielo como el mundo poseen dichas cualidades. Si la propia experiencia no fuera suficiente, tomamos la afirmación de Timeo en el diálogo platónico: “[...] y todo lo que es sensible y cae bajo el dominio de la opinión acompañada de sensación, sabemos que nace y es engendrado.” (*ibid.*). Si el mundo es visible, tangible y corpóreo, y puesto que todo lo que contiene estas cualidades físicas, “nace y es engendrado”, debe existir alguna causa creadora de la cual el mundo ha nacido, es en este sentido que se explica, que la imagen móvil de la eternidad se aplica al cielo antes que al tiempo.⁸ Lo segundo a explorar una vez que se supone que el

⁸ Jullien, F. *Del Tiempo: Elementos de una filosofía del vivir*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2005, p. 20.

universo ha sido creado es, en qué modelo se inspiró el creador, si en el modelo inmutable y siempre el mismo, o en aquel que ha comenzado a ser. De acuerdo a la belleza que es propia del mundo, se deduce que El universo ha sido formado según el buen modelo de lo eterno, de la razón y la sabiduría; en fin, de la esencia inmutable. Para Platón, el modelo en el cual se basó el creador es el modelo de lo eterno, pero no hay que confundirnos y pensar que el universo es lo eterno, sino más bien, formado según la razón de la sabiduría y de la ciencia inmutable, el universo es una “copia” de la eternidad.

Dicho lo anterior se pasa a exponer la forma del mundo. Quizá lo que importa no es tanto la forma sino por qué tal forma. Si el mundo ha sido creado como la mejor “copia” del modelo inmutable, es conveniente que su “forma” no sea otra que la más perfecta, aquella que abarcaría todas las formas. Esta forma es la del círculo: “Por eso redondeó al mundo hasta hacer de él una esfera.” (*Timeo, op. cit.*, p. 673). Inmediatamente se atribuye a la forma esférica del mundo el movimiento más apropiado. Este movimiento es lo que conocemos como movimiento de *rotación*, que causa la sucesión de día y noche; pero como la tierra no se supone un ser aparte de la totalidad del universo, se origina el movimiento de *traslación* que da orden al mundo, pues de otra forma erraría sin rumbo fijo. Cabe mencionar que las ideas de forma y movimiento circular se extienden hasta la totalidad del universo.

Expuestas las nociones de creación, forma, orden y movimiento, comienza *Timeo* a hablar del tiempo. El tiempo para Platón comienza una vez que el universo ordenado se ha puesto en movimiento, surgiendo así la “imagen móvil de la eternidad”.

Asimismo puede decirse que el tiempo platónico se equipara al número y al movimiento, tal como podemos apreciar en sus palabras:

“[...] resolvió Dios crear una imagen móvil de la eternidad, y ordenado el cielo hizo a imitación de la eternidad, que reside en la unidad, esta imagen de la eternidad que avanza según el número que hemos designado con el nombre de tiempo.” (*Timeo, op. cit.*, p. 677)

Al seguir las palabras de Timeo, notamos enseguida que el tiempo así definido es un tiempo cósmico y calendárico, pues: “Los días y las noches, los meses y los años no existían antes y sólo nacieron creados por Dios cuando éste introdujo orden en el cielo.” (*Ibid.*)

Este tiempo parece regirse por los movimientos del Sol, la Luna y los cinco planetas de la cosmología platónica. Cada uno de estos siete astros y sus orbitas, tiene por tarea describir el círculo de la naturaleza de lo otro. De esta forma, la dicotomía día y noche queda marcada no sólo por el giro de la Tierra sobre su eje, sino también por la luz del Sol más que por la figura de la Luna. El mes estaría regido por la Luna, cuando ésta recorre su órbita y encuentra al Sol. Y finalmente el año, cuando el Sol recorre su propia órbita. En cuanto a las órbitas de las esferas restantes, se dice de ellas que “no se ocuparon los hombres.” (*Timeo, op. cit.*, p. 678). Sin embargo, puede apreciarse una cierta relación de los siete astros cuando se menciona al “año perfecto” que, según se explica, está señalado por la vuelta de todos los planetas a su punto de partida, algo así como una alineación de planetas.

Para terminar con el diálogo del *Timeo*, exponemos la distinción entre el “Ser” eterno y las partes del tiempo. Día, noche, mes y año, no son sino partes del tiempo que fluye y huye. De suerte que el pasado y el futuro son formas que transportamos incorrectamente al “Ser”, del cual no podemos decir que “fue” y “será”, sino

únicamente que “es”. Las expresiones “fue” y “será” son sólo representaciones del movimiento del tiempo, de ello da razón el texto: “Las expresiones “fue” y “será” no convienen más que a lo que se engendra en el tiempo; representan movimientos, y como el Ser eterno e inmutable no podría ser ni más viejo ni más joven, no es ni ha sido ni será en el tiempo.”(*Timeo*, op. cit., p. 677). El problema del Ser continúa en el diálogo mediante el lenguaje. En este punto se afirma que las locuciones, el pasado *es* el pasado, el presente *es* el presente, el futuro *es* el futuro y el no-ser *es* el no-ser, son del todo incorrectas. Platón no permanece con el problema del lenguaje, sino que pasa a poner en cuestión la finitud del mundo, así se retoman algunas ideas ya expuestas:

“El tiempo se produjo, pues, con el cielo a fin de que nacidos juntos perezcan juntos si es que han de perecer, y fue creado teniendo por modelo a la naturaleza eterna para que fuera lo más semejante posible a ella. Porque el modelo *es* desde toda la eternidad y el tiempo *es* sólo desde el principio hasta el fin, *habiendo sido, siendo y debiendo ser.*” (*Ibid.*).

Hasta aquí el diálogo del *Timeo* en el cual se ha tratado el tiempo del mundo. Pasando al *Filebo*, diálogo que se acerca más a nuestro propósito de un estudio del tiempo subjetivo, nos interesa mencionar sólo lo referente a las facultades del alma. La tesis principal del diálogo es la siguiente: según Filebo, lo que es bueno para los seres vivos es el disfrute, el placer y el gozo; mientras que Sócrates mostrará que son la prudencia, el intelecto y el recuerdo. Lo que importa para nuestro trabajo es lo referente al recuerdo, no nos detendremos más de la cuenta en este diálogo.

Filebo

En el *Filebo* Platón toca el tema de la memoria diferenciando el recuerdo de la reminiscencia; diferencia que retomaremos con Aristóteles y Plotino más adelante. Para definir el recuerdo es necesario definir en primera instancia la sensación. Habla Sócrates en el diálogo diciendo que, “de los accidentes que en todo momento experimentamos según el cuerpo, unos se agotan en el cuerpo antes de llegar al alma, dejándola insensible, mientras que otras penetran a ambos y provocan una especie de sacudida propia y a la vez común a uno y otra.”⁹ Lo que aquí se trata es de la “ausencia de sensación” y de la “sensación”; cuando una experiencia no afecta al alma lo que se tiene es la ausencia de sensación, mientras que si el alma es afectada por alguna experiencia vivida lo que tenemos es la sensación de esa experiencia que ha penetrado hasta las profundidades de nuestro ser. Aclara Sócrates que, la ausencia de sensación o lo que escapa al alma no es el “olvido” -como podría suponerse-; por otra parte, el recuerdo en este caso sería la “conservación de la sensación”. Una vez definido el recuerdo como la conservación de X sensación, se habla de la diferencia entre reminiscencia (*αναμνησις*, *anámnēsis*) y recuerdo (*Μνήμη*, *mneme*).

Según Platón, hay dos formas de llegar a la reminiscencia. La primera surge, “Cuando el alma, por sí misma y sin el cuerpo, recobre en la mayor medida posible lo que experimentó en otro momento con el cuerpo, entonces decimos que ha llegado a la reminiscencia.”¹⁰ El segundo caso de reminiscencia es por el hecho de la pérdida de algún recuerdo, de una sensación o de un conocimiento, en este caso el alma lo vuelve a

⁹ Platón, *Filebo* en Diálogos IV, Ed. Gredos, Madrid, 1992, p. 63.

¹⁰ *Filebo*, *op. cit.* p. 64.

adquirir de nuevo por sí misma. La diferencia entre el primer caso de reminiscencia y el segundo, es la participación del cuerpo en el primer caso.

La memoria, por medio del recuerdo conduce a lo deseado; el deseo por su parte reside en el alma. De esta forma para Platón, “queda pues que sea el alma la que tiene contacto con la satisfacción, por la memoria.”¹¹ De manera metafórica Platón compara el alma con un libro en el cual cada quien es su propio escribano. El recuerdo, al coincidir con las sensaciones sobre un mismo objeto viene a escribir discursos en nuestras almas, él es pues, “Un pintor, que después del escribano traza en las almas las imágenes de lo dicho.”¹² De esta forma tenemos la experiencia del pasado gracias a la memoria; el presente por su parte lo vivimos por la “visión” y la “sensación”; en cuanto a la experiencia del porvenir, se nos da por la anticipación de las afecciones del alma por mediación del cuerpo y por las esperanzas, cuyas “representaciones están pintadas”.

Con Platón tenemos pues los antecedentes de por lo menos dos de las tres facultades del alma que veremos con San Agustín: la memoria y la visión.

Algunos comentarios adicionales como complemento al Filebo.

Presentamos el comentario de Paul Ricoeur del *Teeteto* y *El Sofista* como adicionales al *Filebo*. Los comentarios de Ricoeur se centran, como veremos, en los conceptos de *eikon*, *phantasma* y *typos*. El *eikon* platónico nos habla de la aporía de la presencia de lo ausente, mientras que, como se verá con Aristóteles, se trata de la representación de una cosa percibida, adquirida o aprendida en algún momento.

¹¹ *Filebo*, *op. cit.* p. 66.

¹² *Filebo*, *op. cit.* p. 74.

Hace saber Ricoeur que el concepto de *eikon* en el *Teeteto* está asociado a la de la impronta del *typos* en la metáfora del bloque de cera, y con ello la posibilidad ontológica del error. El error, asociado al olvido, se plantea como si alguien colocase sus pasos en la mala impronta, en la mala huella. O bien de las palabras del filósofo francés, el problema del olvido es doblemente planteado, “como destrucción de huellas y como falta de ajuste de la imagen presente a la impronta dejada por un anillo en la cera.”¹³

Nosotros no iremos directamente al diálogo platónico, nos conformamos con retomar lo expuesto por Ricoeur. Tomamos de su comentario una cita de gran importancia para el enigma de la presencia de lo ausente: “Pues, en el caso presente, ¿piensas que alguien te concedería que, en una persona cualquiera, el recuerdo presente de algo que le ocurrió permanece en ella como una impresión semejante de lo que le ocurrió, ahora que ya no le ocurre? ¡Ni mucho menos! (166 b)”¹⁴. La importancia de la cita es respecto de la categoría de similitud para resolver el enigma. Se dice que Protágoras intentó encerrar la aporía del recuerdo, la presencia de lo ausente, en la erística del no-saber (presente) del saber (pasado); Sócrates, por su parte, según Ricoeur, elabora una especie de fenomenología del error que consistiría en tomar una cosa por otra.

Para resolver la paradoja anterior, se expone la metáfora del bloque de cera. La metáfora supone un bloque maleable de cera en nuestra alma, distinto en cada persona, y en el cual las impresiones de lo que oímos, vimos o pensamos, se llega a considerar

¹³ Paul Ricoeur, *LA MEMORIA, LA HISTORIA, EL OLVIDO*, Ed. Trotta, Madrid, 2010, p. 24.

¹⁴ Ricoeur, op. cit., p. 25.

como un don de la memoria, “la madre de todas las musas”. De esta forma, lo que se ha impreso, lo recordamos y lo sabemos en tanto que su imagen permanezca impresa, cosa muy distinta ocurre si la impresión llegara a borrarse, de ser así, lo olvidaríamos y por supuesto no lo conoceríamos. Es así como se plantea un doble problema, el de la memoria y el del olvido.

Pasando a *El Sofista* y la problemática de la *eikon*, se dice que ésta acude en ayuda del enigma de la presencia de la ausencia planteada en el *Teeteto*. Lo que se plantea en este punto es el estatuto del momento de la rememoración vista como un reconocimiento de impronta. Notamos en el diálogo una oposición entre dos artes distintos, el arte eikástico y el arte fantástico. Lo propio de la eikástica es la idea de “ semejanza fiel”, pues se copia de un modo más fiel cuando se toman del modelo las proporciones exactas de lo largo, ancho y alto, y los colores apropiados. Mientras que el arte fantástico sería aquel que fabrica simulacros. La relación entre la *eikon* y el *typos* surge con la problemática de la impronta; de tal forma, hay mimética verdadera o falsa porque entre la *eikon* y la impronta se da una dialéctica de acomodación, armonización y *ajuste* que puede surgir bien o mal.

Finalmente, Ricoeur distingue tres usos del término “huella”. Una de las huellas son las escritas y archivadas en las cuales trabaja el historiador, al respecto no se dice nada más. Otra distinta es la impresión en tanto que afección del alma; esta impresión-afección resulta del choque de algún acontecimiento exterior que penetra el alma misma, tal como se muestra en el *Filebo* al metaforizar el alma vista como un libro en el cual se escriben discursos. Para ejemplificar los buenos y los malos discursos de nuevo cita Ricoeur las palabras de Sócrates: “La memoria, sugiere Sócrates, en su encuentro

con las sensaciones, y las reflexiones (*pathemata*) que provoca este encuentro, me parece que, en tales circunstancias, si puedo hablar así, escriben (*graphein*) discursos en nuestras almas y, cuando semejante reflexión (*pathema*) inscribe cosas verdaderas, resulta de ello en nosotros una opinión verdadera y discursos verdaderos. Pero cuando este escribano (*grammateus*) que está en nosotros escribe cosas falsas, el resultado es contrario a la verdad. (39a)”¹⁵ El último uso de la marca o huella, proviene de la impronta corporal, cerebral, cortical, de las neurociencias. Para una fenomenología de la impresión-afección, las improntas corporales, son el objeto de una presuposición de la cualidad externa. Este empleo del uso de la “marca” se centra en las relaciones entre impronta cerebral e impresión vivida, entre conservación-almacenamiento y persistencia de la afección inicial. A este debate entra la filosofía de Bergson de *Materia y Memoria* al relacionar cuerpo y alma, de ello hablaremos cuando tratemos con este filósofo el tema de las dos memorias.

Hasta aquí lo referente a Platón, pasamos ahora al *libro IV* de *La Física* de Aristóteles y de nuevo con Ricoeur a su comentario sobre el tratado aristotélico de *De memoria et reminiscentia*.

1.2 Aristóteles

Señala Pomian en su libro *El orden del tiempo* las siguientes objeciones que Aristóteles hace acerca de la teoría platónica del tiempo expuesta en el *Timeo*: “si el movimiento circular es igual al tiempo, una parte de él sigue siendo tiempo sin ser movimiento

¹⁵ Ricoeur, *op. cit.*, p. 32.

circular; si hubiera varios cielos, habría varios tiempos.”¹⁶ Además -menciona él mismo- el tiempo de la *Física* de Aristóteles gira en torno a tres tiempos distintos, tiempo psicológico o vivido, tiempo cósmico, y por último el tiempo religioso. Así, comencemos pues con el tiempo aristotélico, el cual queda expuesto como ya se dijo, en el *libro IV* de la *Física*.

Las dificultades que se plantea Aristóteles acerca del tiempo son prácticamente dos: la primera es ver si el tiempo se encuentra entre lo que *es* o entre lo que *no es*; la segunda consiste en saber cuál es su naturaleza. Se duda si el tiempo carece de *ser* por el hecho de que la parte de él que pertenece al pasado ya ha acontecido y por lo tanto ya *no es*, mientras que la parte correspondiente al futuro está por venir y *no es* todavía. La cuestión está en saber si el pasado (el antes) y el futuro (el después) que no son, forman o no parte del presente (del ahora) que los divide y los une.

Tampoco es sencillo saber si el ahora, que es el límite entre el pasado y el futuro, permanece siempre uno y el mismo o es siempre otro distinto. Si se admite lo segundo (que el ahora sea siempre distinto), sucederá una de dos cosas: si el ahora que acaba de pasar y ya no es deja de existir no habría simultaneidad en los ahora, ya que siempre el ahora anterior se habrá destruido; segundo, si el ahora anterior sigue existiendo, puesto que fue en algún momento, se daría irremediamente una simultaneidad en los ahora, pero esto según Aristóteles es imposible. Si por el contrario se admite que el ahora es siempre el mismo, no existiría más que un presente continuo que contendría simultáneamente la totalidad de los ahora anteriores y posteriores. Si esto sucede, escribe Aristóteles: “los acontecimientos de hace diez mil años serían simultáneos con

¹⁶ Pomian, *op. cit.* p. 263.

los actuales, y nada de cuanto suceda sería anterior o posterior a nada.”¹⁷ Estos son los problemas en los que gira en pensamiento aristotélico al pensar el tiempo, ahora toca saber qué es el tiempo.

Se sabe que Aristóteles es un crítico de las teorías platónicas, y tal parece que la teoría platónica del tiempo no responde a los problemas que él se plantea. Para Platón - como ya se vio- el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, además de asociarlo al movimiento del cielo. Al tiempo platónico asociado al movimiento, Aristóteles comenta que, si el tiempo es el movimiento circular una parte de este sigue siendo tiempo sin ser un movimiento circular; por otra parte, si hubiese muchos mundos, el movimiento de cada uno sería tiempo, existiendo así múltiples tiempos simultáneos. De manera que el tiempo según Aristóteles no es el movimiento, sin embargo admite que sin movimiento ni cambio no habría tiempo. El problema entonces no es saber qué es el tiempo, sino qué es el tiempo con relación al movimiento, ya que se percibe el tiempo junto con el movimiento.¹⁸ Si el tiempo no es el movimiento, es necesario que sea algo perteneciente al movimiento, de esta forma se admitirá que el tiempo es continuo porque el movimiento es continuo. Por otra parte, si el tiempo se percibe junto con el movimiento pero como este no es el movimiento, debe haber algo que los distinga y es lo siguiente: “El cambio y el movimiento de cada ser están únicamente en la cosa que cambia o bien allí donde se encuentra la misma cosa movida y un cambio; mientras que el tiempo está por todas partes, y en todas de una manera igual [...] todo cambio es más rápido o más

¹⁷Aristóteles, *Física. Libro IV*, Ed. Gredos, S. A. (1995), p. 150. Edición virtual en http://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/fisica_de_aristoteles.pdf

¹⁸ Aristóteles, *op. cit.* p. 152.

lento, mientras que no lo es el tiempo...”¹⁹ Es decir que, mientras que el movimiento pertenece al objeto en particular el tiempo es universal.

En cuanto a la continuidad del tiempo Aristóteles la vincula a la continuidad del movimiento; el tiempo es -según él- continuo por ser continuo el movimiento. Esto se comprueba cuando se tiene la sensación de que el tiempo ha transcurrido, es decir, cuando se percibe el antes y el después, lo cual equivale a afirmar que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Al movimiento corresponden tres principios: “los dos contrarios, privación y forma, y el sujeto.”²⁰ La privación es el estado pasado de la cosa (antes), la forma es el estado futuro (después), y el sujeto su presente (el ahora). Si el movimiento se compone de estos principios y puesto que se le relaciona con el tiempo, habría que decir que, “también en el tiempo hay un antes y un después, pues el tiempo sigue siempre al movimiento.”²¹ Tengamos presente que lo que hace Aristóteles es hablar del aspecto temporal del movimiento y no del tiempo mismo.

Continuando con Aristóteles y la idea de la continuidad del tiempo, tenemos que, para poseer la sensación de lo anterior y lo posterior es el alma quien en su presente debe padecer la sensación del cambio. Escribe Aristóteles: “el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo, ya que se piensa que el tiempo es determinado por el ahora.”²² Pero el ahora se entiende en dos sentidos, en un sentido el ahora es siempre uno y el mismo entre el pasado y el futuro, en otro sentido el ahora es siempre distinto en cuanto sucesión de ahora irrepetibles. En pocas palabras, el tiempo es continuo por el ahora y se divide en el ahora. En este

¹⁹ Pomian, *op. cit.* p. 264.

²⁰ Pomian, *op. cit.* p. 265.

²¹ Aristóteles, *op. cit.* p. 153.

²² *Ibid*

sentido y con razón, el mismo Pomian apunta la doble dependencia del tiempo aristotélico, por una parte depende del movimiento físico, por otra está en el alma.

Por otro lado, lo que se plantea, es saber si el tiempo es uno o múltiple, la respuesta parece encontrarse en lo que Aristóteles llama el *ser en el tiempo*. Para lo que es en el tiempo, es necesaria la existencia de un tiempo, así como para que pueda haber movimiento es necesario un movimiento. Por esta razón se admite un tiempo más grande que el de todo lo que es en el tiempo, de manera que todas las cosas que son en el tiempo tienen necesariamente que ser contenidas por el tiempo. Una vez admitida la existencia de un tiempo que contiene en sí todas las cosas temporales, “ser en el tiempo” significa ser afectado por el tiempo, estar sujetos al envejecimiento y a la destrucción.

El tiempo es pues uno y universal. El tiempo, se dice, es el “número del movimiento según el antes y el después.”²³ El problema consiste en saber de qué tipo de movimiento el tiempo es número. Si el tiempo es número de cualquier clase de movimiento, sería necesario un tiempo distinto para cada cosa movable y existiría una infinitud de tiempos simultáneos, lo cual no es posible porque tiempos simultáneos pueden ser uno y el mismo en especie. El tiempo es por ello el mismo en todas partes; queda por responder de qué tipo de movimiento es el tiempo, para responderlo nos situamos de nuevo en el tiempo cósmico platónico, pues, se piensa que el tiempo es el movimiento de la esfera. Como esto es así, el tiempo es medido por el movimiento circular, y puesto que no es posible que exista más que un solo cielo eterno, el tiempo es

²³ *Ibidem*

en última instancia un tiempo cíclico que nos remite “a la vida eterna de Dios, al movimiento eterno del primer motor.”²⁴

Para finalizar la teoría aristotélica del tiempo físico, digamos que Aristóteles no realiza un estudio sobre el tiempo del alma, sino que se limita a apunta la importancia de hacerlo: “es también digno de estudio el modo en que el tiempo está en relación con el alma”²⁵. De esta manera queda expuesta la paradoja fundamental que continuará hasta San Agustín y de éste a Bergson, de si el tiempo es en última instancia el tiempo del alma o de la conciencia.

Por otra parte, lo relativo a la memoria en Aristóteles lo encontramos en su tratado de *Peri mnemes kai anamneseos*, traducido al latín como, *De memoria et reminiscentia*. En este tratado se presenta a la memoria, en cuanto que simple presencia ante la mente como, afección. Comenta Ricoeur en su obra aquí citada, que el propósito de dicho tratado es distinguir la simple presencia del recuerdo ante la mente y no tanto su persistencia en tanto que rememoración.

El análisis de Ricoeur sobre el *De memoria*, parte de una frase en específico: “La memoria es del pasado.” Según esto, la primera cuestión es la de la cosa de la que uno se acuerda, así como de la percepción y de la sensación presentes. Al respecto, el pensamiento de Aristóteles no difiere del de su maestro, pues se dice que, “es en el alma donde anteriormente uno escuchó, sintió y pensó algo. (449 b 23).”²⁶ Continuando con

²⁴ Aristóteles, *op. cit.* p. 268

²⁵ Aristóteles, *op. cit.* p. 165

²⁶ Ricoeur, *op. cit.*, p. 34.

el recuerdo de la cosa, se afirma la posibilidad de recordar algo independientemente del objeto o la cosa; pero, al mismo tiempo, se insiste en la importancia de la memoria para la continuidad del tiempo. Pues se dice que hay memoria cuando transcurre el tiempo.²⁷ (Retomaremos al final de nuestro trabajo el tema de la relación duración-memoria con Bergson, continuemos por el momento con Aristóteles)

El sentimiento del transcurrir interno del tiempo nos lleva de vuelta al *libro IV* de la *Física*, en donde es necesario la presencia de algún alma que perciba y sienta el cambio entre el antes y el después. Además de lo que hemos dicho, subraya Ricoeur una comparación que aún en nuestro tiempo histórico es debatible, a saber, la comparación entre las capacidades humanas de la memoria y la de algunos animales considerados privilegiados. Ya que según se cree, sólo algunos animales comparten con nosotros la “simple memoria”, pero no la sensación del transcurrir temporal. Esta afirmación de la memoria en los animales no se escapa al pensamiento de Agustín, cuando afirma: *Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosve repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et memoria.*²⁸ Tampoco Bergson es extraño a este pensamiento, pues, en *La Evolución Creadora* se refiere a la memoria de los animales cuando habla del instinto y de la inteligencia, en donde se define al animal diferenciándolo del vegetal por su sensibilidad y la conciencia despierta y, como sabemos, para este filósofo conciencia significa memoria. Sin embargo, para Bergson existe una diferencia radical entre la manera de recordar entre el animal y el humano, pues a diferencia del animal que recuerda para actuar, el humano no sólo actualiza su

²⁷ *Ibid.*

²⁸ San Agustín, Texto bilingüe. *LAS CONFESIONES*, Biblioteca de autores cristianos, ed. Católica, S. A., Madrid, 1979, pp. 413 y 414.

recuerdo sino que se lo representa y lo sueña: “El recuerdo en el perro -señala Bergson- permanecerá como cautivo de la percepción; no se despertará más que cuando venga a reavivarlo una percepción análoga que reproduce el mismo espectáculo, y se manifestará entonces por el reconocimiento, mejor *ejecutado* que *pensado*, de la percepción actual antes que por un renacer verdadero del recuerdo mismo. El hombre, por el contrario, es capaz de evocar el recuerdo a su gusto, en no importa qué momento, independientemente de la percepción actual. No se limita a actualizar su vida pasada, sino que se la representa y la sueña.”²⁹

Volviendo a Aristóteles y con él a la segunda cuestión de su tratado, es decir, a la relación entre memoria e imaginación. La dificultad de dicha relación consiste en la problemática de la aporía platónica de la presencia de lo ausente. Cita Ricoeur a Aristóteles: “Se podría preguntar uno cómo [...], cuando la afección está presente y la cosa ausente, uno se acuerda de lo que no está presente.”³⁰

Se explica que para responder a la aporía, Aristóteles considera a la afección producida por la sensación en el alma como una especie de pintura; a propósito, comenta Ricoeur una importante diferencia entre Platón y Aristóteles, y es que, mientras que en el *Teeteto* se coloca la impronta en las almas, Aristóteles asocia el cuerpo al alma, elaborando a partir de la dualidad una tipología de los efectos variantes de improntas.

A partir de aquí sobrevienen nuevas preguntas: ¿de qué se acuerda uno entonces? ¿De la afección o de la cosa? Si de la afección, no es una cosa lo que se

²⁹ Bergson, *La evolución creadora*, Aguilar, España, 1963, p. 654.

³⁰ Ricoeur, *op. cit.*, p. 35

recuerda; y si de la cosa ¿Cómo al percibir una imagen, se puede recordar algo distinto de ella?

El ejemplo que se describe de Aristóteles para dar la respuesta es “la figura pintada de un animal” de la cual es posible una doble lectura: considerado en sí mismo, es decir, como un dibujo, o como una *eikon* (copia). De esta forma la inscripción es ella misma y la representación de otra cosa. Aclara Ricoeur que la terminología de Aristóteles es precisa, dando el término *phantasma* a la inscripción en cuanto ella misma, y el de *eikon* para lo otro distinto. Dicho esto, la metáfora de la impronta, de la cual la inscripción quiere ser una variante, recurre al movimiento que nos remite a una causa exterior, mientras que la doble lectura implica un desdoblamiento interno a la imagen mental.

Para dar fin al comentario de Ricoeur, distinguimos dos rasgos entre la distinción de *mneme* y *anamnesis*. Primero, mientras que la rememoración es una búsqueda activa, el simple recuerdo sobreviene como afección. Segundo, el simple recuerdo se encuentra bajo la influencia del agente de la impronta, mientras que los movimientos y sus cambios comienzan en nosotros. Cosa importante es, que el acto de recordar se produce cuando el tiempo ya ha pasado y es el intervalo de tiempo entre la impresión y su retorno el que recorre la rememoración. Además de que -como se señala-, la anamnesis aristotélica nos ofrece la primera descripción razonada del fenómeno mnemónico de la rememoración, el cual hace frente a la simple evocación de un recuerdo que viene a la mente.

Por último en este primer capítulo, pasemos a la concepción que da Plotino del tiempo en el *libro séptimo* de la tercera *Eneada*, en la cual retomará y aclarará las principales ideas de Platón y Aristóteles que hemos expuesto hasta el momento.

1.3 Plotino

Plotino rompe con una tradición Platónica que concebía una cierta primacía al tiempo cósmico y que lo dotaba incluso de una realidad autónoma respecto a la eternidad, negando con ello algo intermedio entre ambos; así mismo hace con la teoría aristotélica que relaciona al tiempo y al movimiento. El problema de Plotino se centra sobre todo en las relaciones entre eternidad y tiempo; el Alma participa de la eternidad, sólo que al volverse hacia el mundo sensible y puesta ya en movimiento, introduce la sucesión y el paso de un estado a otro, dando así origen al tiempo. Importante es mencionar desde este momento que cuando se habla del Alma se piensa en el Alma universal y no el alma individual. El pensamiento de Plotino nos presenta eternidad por una parte y tiempo psicológico por otra, pero hay que señalar que le otorga una primacía al tiempo religioso. Podría pensarse que, puesto que la filosofía de Plotino se fundamenta en Platón su definición de tiempo es solamente una interpretación del *Timeo*, esto puede ser así y sin embargo nos encontramos con algunas variantes interesantes de las cuales trataremos.

El *libro séptimo* de la tercera *Eneada* que lleva por título *De la Eternidad y del Tiempo* nos indica ya de que va el asunto. Aclara Plotino desde el inicio que su trabajo

se limitará a examinar las opiniones expuestas por los antiguos respondiendo a todas sus cuestiones. Lo primero de lo que se ocupa Plotino es en qué hacen consistir la eternidad quienes la miran como diferente del tiempo; es claro que en este punto se refiere a la filosofía de Platón. De la respuesta que dará se desprende lo que se conoce como el *giro plotiniano* y el retorno a lo Uno continuada por Agustín. A diferencia de Platón que hace descender el tiempo de la eternidad Plotino piensa totalmente lo contrario, no como un descender sino como un ascender, para ello habría que pensar el tiempo *a priori* de la eternidad: “Si se representa el tiempo antes de contemplar la eternidad, por la reminiscencia podemos elevarnos a la contemplación del modelo, al cual se asemeja el tiempo, puesto que es su imagen.”³¹

Plotino vuelve a la idea platónica de la eternidad distinguiéndola del Ser inteligible, afirmándola como uno de sus atributos y como unidad de todos los Géneros del ser. En cuanto a estos géneros distingue cinco -esencia, movimiento, reposo, identidad y diferencia- de los cuales al contemplarlos como unidad contemplamos la eternidad. De esta forma, la eternidad consiste en una unidad formada de elementos múltiples.³² De manera que si la eternidad está en, con y es del Ser, únicamente nos basta dirigir nuestra atención a la contemplación de los inteligibles para acceder a él. Así, menciona Plotino que, si jamás cesamos de contemplarlo, si permanecemos unidos a él y admiramos su naturaleza y por este hecho mostramos una naturaleza inefable, nos elevamos nosotros mismos a la eternidad; de tal forma tendemos hacia lo Uno. Por ende, si es posible que participemos de la eternidad surge una pregunta esencial que nos introduce al tema del tiempo: ¿cómo podríamos participar de ella si estamos en el

³¹ Plotino, *Selección de las Eneadas. Eneada tercera*, SEP-UNAM, México, 1988, P. 213.

³² Plotino, *op. cit.*, p. 214.

tiempo? Para responder se propone Plotino examinar la naturaleza del tiempo retomando lo ya dicho por Platón y Aristóteles.

Según lo expuesto con estos dos filósofos divide Plotino las definiciones del tiempo en tres clases: “Se considera el tiempo o como el *movimiento*, o como el *móvil*, o como *algo relativo al movimiento*.”³³ Quienes consideran el tiempo como el movimiento lo relacionan con el movimiento del universo, mientras que quienes lo consideran como el móvil piensan en la esfera del mismo y, por último, quienes lo suponen como algo relativo al movimiento lo piensan como su medida o intervalo.

Al igual que los filósofos ya nombrados, Plotino considera que el tiempo no es el movimiento y sin embargo no niega su relación, para examinar dicha relación examina en qué sentido se dice que el tiempo es el número del movimiento; definición que nos arrastra de nuevo al pensamiento aristotélico. Al respecto menciona Plotino que, si el tiempo es una medida este es respecto de los distintos movimientos pero que no se dice qué sea en sí mismo, además de que sería necesario suponer un movimiento uniforme, único y universal, pues de no ser así la definición aristotélica sería demasiado oscura.

Otra cuestión es saber cuál es el número del que se habla, ¿es una unidad? y de ser así ¿cómo se mide? Supongamos -dice Plotino-, que encontramos cómo mide, pero aun así no se habrá encontrado el tiempo que mide, sino únicamente un tiempo que se reduciría a un *quantum*; y una cosa es el tiempo y otra alguna determinada cantidad suya. Si se responde que el número es lo que siguiendo al movimiento mide según la anterioridad y la posterioridad no se vería todavía en qué consiste ese número que mide. Al respecto aclara el mismo Plotino que, lo que se llama *anterior* es el tiempo que acaba

³³ Plotino, *op. cit.*, pp. 222 – 223.

en el *presente* y lo *posterior* es lo que comienza en el *presente*.³⁴ De tal forma, para el tiempo aristotélico el tiempo es reduce al presente.

En cuanto a si el tiempo existe por el alma que lo mide, de donde se desprende la gran paradoja aristotélica, responde Plotino que no es necesario que sea engendrado por el alma, sino que existe por sí mismo. En conclusión, esta paradoja no es de importancia para el filósofo neoplatónico, tal como lo demuestran sus palabras: “Si se dice, en fin, que el alma es la que sirve de extensión para medir, contestaremos que este punto no tiene ninguna importancia para definir la noción del tiempo.”³⁵ Queda por definir en qué consiste el tiempo para éste filósofo, que como buen neoplatónico recurrirá de nuevo al pensamiento de Platón. Para ello es necesario retornar al concepto de eternidad, ya que se piensa que antes de que existiera el *antes* y el *después* el tiempo reposaba en el Ser mismo.

Se dice que el Ser, quien posee una naturaleza activa (el Alma universal), puso en movimiento el Alma y con ella al tiempo. De tal suerte, contemplando el Alma al mundo inteligible, en donde todo es presente, quiso transportar su contemplación al mundo sensible quien a su vez es movido por el movimiento de la imagen del mundo inteligible volviéndose a sí temporal ella misma engendrando el tiempo en lugar de la eternidad. En otras palabras, se dice que, el mundo se mueve en el Alma universal que es su sitio moviéndose también en el tiempo que esta Alma lleva en sí. De esta forma se define el tiempo como: *la vida del Alma considerada en el movimiento el cual pasa de un acto a otro*.³⁶ De acuerdo a lo expuesto, se considera que el tiempo no es exterior al

³⁴ Plotino, *op. cit.*, p. 227.

³⁵ Plotino, *op. cit.*, p. 228.

³⁶ Plotino, *op. cit.*, p. 230.

Alma como la eternidad no lo es al Ser; sólo que, a diferencia de Aristóteles, el tiempo no es del alma individual sino del Alma universal.

Citando al *Timeo*, el tiempo ha nacido con el universo porque el Alma ha introducido el tiempo con él; además, explica Plotino que, si Platón llamó tiempo al movimiento de los astros es porque estos fueron hechos para indicar las divisiones del tiempo y permitirnos medirlo más fácilmente. De tal forma, como no era posible determinar el tiempo del Alma se ha hecho el día y la noche, de aquí -explica Plotino-, ha nacido para Platón la noción de número, aunque el tiempo tomado en sí mismo no sea una medida. De lo dicho se deduce que el tiempo debe ser algo por sí mismo para poder medir sin ser él mismo una medida. El movimiento del universo es pues medido según el tiempo, pero el tiempo no es por esencia la medida del movimiento.³⁷ Por otra parte, al inhibir la primacía del tiempo cósmico no se niega lo ya dicho por Platón, a saber, que el tiempo nace con el movimiento de las estrellas, sino que Plotino se limita a aclarar que, si Platón llama tiempo al movimiento de los astros, es precisamente porque estos fueron hechos para indicar las divisiones del tiempo y así poder medirlo, y porque el movimiento permite concebirlo mejor y es más fácil apreciar la duración del movimiento que la del reposo. Por esta razón, los filósofos -según Plotino- han definido el tiempo como la *medida del movimiento*, cuando lo que en realidad quisieron decir fue que el tiempo era medido por el movimiento. Finalmente, y recordando que el tiempo para Platón ha nacido con el cielo definiéndolo como la imagen móvil de la eternidad, explica Plotino, que el tiempo es móvil porque no tiene más permanencia que la vida del

³⁷ Plotino, *op. cit.*, p. 233.

alma universal, porque pasa y se desliza con ella; ha nacido con el cielo porque es una sola y misma vida la que produce a la vez el cielo y el tiempo.³⁸

Una vez aclarado que el tiempo está presente en el Alma universal y que dicha Alma se encuentra por igual en todas las partes del mundo, falta saber si el tiempo está también en nosotros. La respuesta de Plotino es contundente. El tiempo está uniformemente en el Alma universal y en las almas particulares que están todas reunidas, pero no está dividido entre las almas como la eternidad no lo está en el Ser. Pero como las almas particulares proceden todas del Alma universal, éstas pueden ascender hacia el mundo inteligible cuando cada una se vuelve hacia lo que le es superior, cuando esto sucede se dice que el alma ha encontrado al Ser.

Por otra parte, como hemos venido haciendo con los filósofos anteriores, una vez que se ha nombrado el alma individual, pasamos a integrar el tema de la memoria con Plotino. Para él la memoria trae consigo las siguientes cuestiones: ¿Subsiste generalmente en las almas que han salido de aquí abajo? ¿Subsiste solamente en algunas?, y de ser así ¿es general o especial, duradera o pasajera? Para responder será preciso determinar cuál es en nosotros el principio al que pertenece la memoria, esta pregunta es fundamental para Plotino.

La teoría de la memoria es para Plotino una vuelta a lo Uno a través de las nociones innatas o los inteligibles. Ante todo puede notarse la oposición de las cosas sensibles que tienen su lugar en lo múltiple y de las cosas inteligibles propias del Alma

³⁸ Plotino, *Eneada tercera en op. cit.* p. 235

y del alma. El alma, emanación del Alma Universal (lo Uno), al descender al cuerpo trae consigo la facultad de la memoria y con ella las nociones innatas. Una vez que el alma se encuentra unida al cuerpo en el mundo sensible, Plotino se encarga de diferenciar el recuerdo de la reminiscencia, cosa que ya habían tratado Platón y Aristóteles.

“Para el alma misma, recordar no es lo mismo que tener memoria de las nociones innatas [...] Los antiguos parecen haber llamado *memoria* y *reminiscencia* al acto por el cual el alma piensa las cosas que posee; he aquí una especie particular de memoria, totalmente independiente del tiempo.”³⁹

Podría preguntarse si la memoria y la reminiscencia, en lugar de pertenecer al *alma racional*, no son propias del compuesto de alma y cuerpo; para responder será necesario saber, como se dijo en un principio ¿cuál es en nosotros el principio al que pertenece la memoria?, si es que pertenece al principio propio de las *cosas sensibles* o bien al de las *cosas inteligibles*. Por una parte se encuentra la sensación que es común tanto al alma como al cuerpo. Así, en la sensación, el alma desempeña el papel de artesano y el cuerpo el de instrumento: el cuerpo experimenta la pasión y sirve de mensajero al alma; ésta percibe la impresión producida en o por el cuerpo, o bien hace un juicio sobre la pasión que ha sufrido. Por otra parte, se encuentra la memoria, por la cual el alma que ha percibido ya por la sensación la impresión producida en el cuerpo, la conserva o la deja escapar.⁴⁰ De aquí se concluye que la memoria sea propia del alma y, puesto que la memoria es propiedad del alma ¿qué recordaría aislada del cuerpo? El alma recuerda por el hecho de estar unida al cuerpo, por eso es preciso que el alma sea afectada para recibir las formas sensibles; sin embargo, también se entrevé la necesidad

³⁹ Plotino, *Selección de las Enéadas: cuarta Eneada*, SEP-UNAM, México, 1988, p. 298.

⁴⁰ Plotino, *op. cit.* p. 299

de que el alma recuerde sus propios movimientos: “Sin duda es preciso admitir que hay afectos que pasan del cuerpo al alma; pero hay también afectos que pertenecen exclusivamente al alma...”⁴¹ A dichos efectos pertenecen los inteligibles.

Se mencionó más atrás una memoria particular y atemporal, ahora se mencionara otro tipo de memoria general propia del perpetuo fluir que es el devenir. La memoria, se dice, pertenece al alma racional así como al alma irracional. Pero hay que aclarar que en el caso del alma racional, la memoria es particular; mientras que en el caso del alma irracional, la memoria es general. Tenemos, pues, dos tipos de memoria. Si ambas almas se reúnen, poseen simultáneamente los dos tipos de memoria, pero si permanecen separadas, cada una recordará por más tiempo lo suyo propio. Por último, para ascender al mundo inteligible, el alma inferior deberá de esforzarse para recordar los actos del alma superior, sobre todo -comenta el filósofo- cuando ella misma ha sido convenientemente cultivada: “Cuando por fin logra libertarse del mundo sensible, cesa de vivir con lo múltiple, se aligera y vive para ella misma.”⁴² Este parece ser el origen de la idea del tiempo como *intentio* del cual nos habla Agustín, y del cual nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

Para finalizar este primer capítulo en el cual hemos expuesto con los tres filósofos un tiempo exterior al hombre, se dirá que, a pesar de que trataron el tema de la memoria y del alma individual, los filósofos antiguos no pudieron concebir un tiempo en particular porque, al parecer, permanecieron dentro de lo universal y dentro de la inmanencia del

⁴¹ Plotino, *op. cit.* p. 300.

⁴² Plotino, *op. cit.* p. 307.

mundo, en cuanto que permanecieron dentro de sus límites. Sin embargo, al introducir el alma y la memoria como una de sus facultades existe ya la idea de una vivencia interna del tiempo que sólo un espíritu atento como el de San Agustín podría concebir. Por ello y al igual que este capítulo introductorio, el siguiente plantea en realidad dos problemas: el del tiempo y el alma; y el de la memoria como facultad del alma, y su relación con el tiempo y la eternidad. Así, el *libro X* de las *Confesiones* lo dedica el santo al estudio de la memoria, mientras que el *libro XI* trata el problema del tiempo como *distentio-intentio animi*.

2. El tiempo y el alma en San Agustín.

De inicio, en este segundo capítulo dedicado al tiempo en San Agustín, presentamos dos pasajes de su vida que nos han parecido dignos de ser referidos y en los cuales se hace mención del tiempo, si bien no como lo hará en el *libro XI* de sus *Confesiones*. Así pues, el primer pasaje contiene la idea del tiempo en relación con las sensaciones del alma. Mientras que el segundo pasaje nos describe cierta visión -experiencia mística- que se dio entre Agustín y su madre Mónica en la ciudad de Ostia.

2.1 El tiempo y el dolor. Visión de Ostia.

En el *libro IV* de las *Confesiones* San Agustín hace alusión al tiempo y las afecciones, más específicamente al sentimiento del dolor. Es pues a partir de una escena descrita en dicho libro -similar a la visión de Ostia, y de la cual nos ocuparemos en un momento- que se hace mención del tiempo, por lo menos en estas, sus *Confesiones*.

La escena describe la muerte de un amigo que Agustín tenía en gran estima, tal como él mismo lo describe: “me había hecho de un amigo que me resultaba muy querido por la comunidad de nuestros gustos. Éramos de la misma edad lozaneábamos ambos la flor de la adolescencia. Conmigo había crecido siendo niño, juntos habíamos asistido a la misma escuela, juntos habíamos jugado. Pero no era todavía un amigo [...] tal como lo requiere la verdadera amistad.”⁴³ La amistad duró tan solo un año pero la pérdida de ese amigo provoca en su alma un gran dolor, a tal grado que se confiesa a sí

⁴³ Agustín, S. *Confesiones*, Porrúa, México, 2007, p. 61.

mismo: “preguntaba a mi alma por qué estaba tan triste y por qué me conturbaba tanto y no sabía ella responderme nada.”⁴⁴

Es evidente que el dolor al que alude Agustín no es el dolor físico del cuerpo, sino el dolor del alma producido por la pérdida de lo que se ama. En lo relativo al tiempo nos encontramos con dos ideas. Primero, la idea un tanto poética de que el tiempo todo lo cura: “ya pasaron aquellas cosas y se ha suavizado mi herida con el tiempo.”⁴⁵; por otro lado y lo que aquí nos interesa está la idea de sucesión y los efectos que el tiempo provoca en nuestras almas a su paso. Escribe Agustín:

“No descansa el tiempo ni pasa en balde a través de nuestros sentidos; obra en el alma efectos sorprendentes. He aquí que venía y pasaba de día en día y, viniendo y pasando, iba imprimiendo en mí nuevas esperanzas y nuevos recuerdos y me iba restituyendo poco a poco a los antiguos géneros de placeres, ante los que iba cediendo aquel dolor mío. Mas le sucedían, si no otros dolores, sí, al menos, los gérmenes de otros dolores.”⁴⁶

Sólo después de haber buscado consuelo en las casas humanas que tienen lugar en el tiempo y de no encontrar más que los gérmenes de nuevos dolores, Agustín toca el tema de la búsqueda y el ascenso hacia Dios. A manera de plegaria escribe el santo, “Hacia ti, Señor, era preciso levantarla -el alma- para curarla.” Agustín llega a la conclusión de que es por el hecho de amar lo humano y lo temporal que sufren nuestras almas, pues todo lo que es en el tiempo es perecedero; pero al buscar en Dios la Verdad y la vida bienaventurada no puede haber dolor ya que en él nada se pierde: “Bienaventurado el que te ama a ti y al amigo en ti y al enemigo por ti. Porque sólo aquél no perderá ningún ser querido, por quien son queridos todos en aquél que no se

⁴⁴ *Confesiones, op. cit.*, p. 62.

⁴⁵ *Confesiones, op. cit.*, p. 63.

⁴⁶ *Confesiones, op. cit.*, p. 65.

puede perder.”⁴⁷ Es así, que este pasaje de la vida de Agustín, termina por ser una plegaria que nos lleva a la idea de ascensión gradual hacia Dios, idea que queda expuesta con más claridad en la “visión de Ostia.”

Visión de Ostia. Se conoce comúnmente a la experiencia mística que Agustín y su madre Mónica tuvieron como “visión de Ostia”, por el hecho de que tuvo lugar en la ciudad Romana de Ostia Tiberina. Pero, ¿cuál es su significado? En la “visión” nos referimos a lo que corresponde al tiempo y la eternidad, que además nos remite a la filosofía platónica, así como también a la idea neoplatónica de la ascensión gradual hacia lo divino.

El tema, al igual que el pasaje anterior es el de la muerte. “Era ya inminente - escribe Agustín- el día en que iba a partir ella (Mónica, su madre) de esta vida, día que tu conocías, pero que ignorábamos nosotros.”⁴⁸ En efecto, nosotros copia de lo eterno, en lo cual todo *es*, somos limitados en nuestro entendimiento e ignoramos los acontecimientos futuros, a diferencia de la Eternidad, en donde todo es dicho simultáneamente y por lo tanto sabido de antemano. Se puede apreciar en esto una clara limitación entre el tiempo humano y la eternidad.

Agustín se pregunta, cómo es esa vida eterna, incomparable con la vida humana. Continúa él: “Olvidando lo pasado y proyectándonos hacia lo porvenir, nos preguntamos [...] cómo podría ser la vida eterna de los santos, que ni ojo vio, ni oído

⁴⁷ *Ibid*

⁴⁸ *Confesiones, op. cit.*, p. 186.

oyó, ni corazón de hombre sintió subir a él.”⁴⁹ Imposible conocer la vida eterna a través de los sentidos, pero posible llegar a ella gradualmente ultrapasando nuestra misma alma, como él mismo escribe, “tú que nos vuelves a ti por modos admirables”.

Lo siguiente es comparable con un pasaje platónico del *Timeo*, no sólo por sus interpretaciones sino también en su estilo místico que aclara las diferencias entre tiempo y eternidad. Escribe Agustín: “Ella, la sabiduría, no es hecha, sino que es como fue y así será siempre. Más aún, no hay en ella “haber sido” y “tener que ser”, sino solamente “ser”, porque es eterna, y “haber sido” y “tener que ser” no es eterno.”⁵⁰ Y aquí lo escrito por Platón: “...son el pasado y el futuro formas que en nuestra ignorancia transportamos muy inoportunamente al Ser eterno del que decimos: “fue”, “es” y “será”; “es” es todo lo que de ello puede decirse con verdad. Las expresiones “fue” y “será” no convienen más que a lo que se engendra en el tiempo...”⁵¹

Por otro lado e influenciado muy probablemente por el pensamiento de Plotino, la “visión” plantea la idea de ascenso gradual hacia Dios. Si Plotino, al elevarse hacia lo Uno se encuentra con el aprisionamiento del alma en la realidad sensible y temporal en la que ésta descende; San Agustín, por su parte, piensa que entre el alma que quiere acercarse a Dios y Dios mismo existe un espacio infinito, y que es necesario sobrepasar nuestra propia alma para ascender hasta él.

“Y como llegará nuestro discurso a la conclusión de que cualquier deleite de los sentidos carnales, aunque sea el más grande, revestido del mayor esplendor corpóreo, ante el gozo de aquella vida -la vida eterna- no sólo no es digno de comparación, pero ni aun de ser mentado, levantándonos con más ardiente efecto *hacia el que es siempre el mismo*, recorrimos gradualmente todos los seres

⁴⁹ S. Agustín, *op. cit.*, p.187.

⁵⁰ S. Agustín, *op. cit.*, p. 188.

⁵¹ Platón, *Timeo*, *op. cit.*, p. 677.

corpóreos, hasta el mismo cielo, desde donde sale el sol y la luna envían sus rayos a la tierra.

Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia indeficiente...⁵²

Considerados los dos pasajes mencionados como introductorios al tema del tiempo en las *Confesiones*, sin más, pasemos a lo que nos ocupa, es decir, al tiempo agustiniano y a los problemas que este encierra para dicho filósofo; y finalmente volver al tema del ascenso hacia Dios en busca de la salvación del alma, en su *intentio*.

2.2 Las paradojas que se presentan al definir el tiempo.

Hablemos del *libro XI* y de cómo rompe Agustín con las teorías del tiempo expuestas por los filósofos que hemos tratado en el capítulo anterior. A lo largo de los capítulos que conforman el libro mencionado se dedica Agustín a alabar la grandeza de Dios enfatizando la distancia entre Dios y el hombre; entre dios eterno y las cosas temporales que son su creación. A partir del tercer capítulo hasta el capítulo trece se trata la creación del universo y con ella la idea de un tiempo cósmico que ya con Platón hemos expuesto, pues, tengamos presente que para Platón el mundo es la imagen móvil de la eternidad y que el tiempo ha nacido con el cielo. Se halla así dentro de la filosofía agustiniana la idea de un tiempo cósmico que, como señala Pomian, lleva a controversias. En este punto parece conveniente tener en cuenta el buen señalamiento de Pomian en cuanto a qué tiempos se pueden encontrar en la teoría agustiniana, menciona

⁵² *Confesiones*, ed. Akal, p 371.

él: “El tiempo religioso se escinde ahora en eternidad y en tiempo de la historia sagrada [...] El tiempo cósmico nunca se elimina y su papel suscita controversias. Por último, el tiempo psicológico.”⁵³

Volviendo a nuestro punto, al responder Agustín a la pregunta pagana *-quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?-*, pregunta que no le importa en lo más mínimo, pero que sin embargo le es útil para plantear el problema principal del *libro XI* y para responder si el tiempo existía antes de la creación o éste es algo intrínseco a ella, nos situamos nuevamente en las dificultades de retomar la problemática de la creación del universo y con ella la del origen del tiempo. En cuanto a la creación, Agustín dedica un capítulo a responder *cómo entender el primer versículo del Génesis*. Se dice que, en el principio Dios creó los cielos y la tierra; pero cómo saber si esto en realidad fue así. Para ello, menciona Agustín, hay que ahondar en la enseñanza por la inteligencia bajo la luz de la fe⁵⁴; tanto fe como razón están involucradas. He aquí que existen cielo y tierra, la evidencia nos muestra que no permanecen inmóviles, sino que, sujetos a movimiento, cambian y varían, por esta misma evidencia se infiere que no se han hecho a sí mismos. Sabemos por las escrituras que fueron creados por Dios. (Lo que sea que esto signifique).

Así pues, se dice que Dios habló y fueron creadas todas las cosas; cómo fueron creadas, eso es un misterio. Las palabras divinas, aunque creadas en un tiempo permanecen eternas, de manera que en las palabras del creador se dicen todas las cosas simultánea y eternamente, pues de otra forma sería ya el tiempo y el cambio lo que se nombraría y no ya la verdadera eternidad. Tenemos claro que el *Verbo Creador* es

⁵³ Pomian, *El orden del tiempo*, op. cit., p. 274.

⁵⁴ *Confesiones*, op. cit. p. 242.

eterno; lo creado, por otra parte, es temporal. Retornando al tema de la creación y a la cuestión pagana, se responde que si con el nombre de cielo y tierra se entiende toda la creación, antes de que Dios creara cielo y tierra no hacía nada; de manera que no había tiempo aun, de ahí que el tiempo sea algo intrínseco a la creación. Así pues, escribe Agustín: “No hubo, pues tiempo alguno en que no hubieras hecho alguna cosa, puesto que el tiempo mismo lo habías hecho tú.”⁵⁵

Lo importante para este trabajo dedicado al tiempo vivido no es explicar la teoría de la creación, pero sí lo es el hacer notar la diferencia entre eternidad y tiempo; y sin embargo, para ello era necesario nombrar la creación. Los ejemplos que desarrolla Agustín al respecto son numerosos. Para muestra tomamos el que nos ha parecido más claro, en el cual se define la eternidad como algo siempre permanente y en donde todo está presente; mientras que el tiempo es lo cambiante, de manera que no podría permanecer como presente, de ahí que se vea el tiempo como una continuidad de instantes:

“¿Quién podrá parar la mente y fijarla para que se detenga un momento y capte por un instante el resplandor de la eternidad siempre permanente, y la compare con el tiempo siempre cambiante y descubra que no hay comparación posible? Verá que la duración del tiempo no depende más que del paso de muchos pequeños instantes que no pueden alargarse todos a la vez. En la eternidad nada cambia, pues todo está presente. El tiempo no puede existir todo él como presente. Verá además que todo el pasado es empujado por el futuro y que todo futuro está precedido por el pasado, y que todo pasado y el futuro son creados y transcurren por lo que siempre es presente.”⁵⁶

⁵⁵ *Confesiones, op. cit.*, p. 249.

⁵⁶ *Confesiones*, ed. Akal, p. 295.

En cuanto a la duración vista como continuidad de instantes, veremos con Bergson una clara crítica en la metáfora ejemplo de las perlas del collar y de la melodía; la duración se asemeja a una melodía que fluye y no a una continuidad de puntos matemáticos -a esto volveremos en el siguiente capítulo-. Continuando con Agustín, tenemos que, puesto que antes de crear el cielo y la tierra no existía tiempo, éste debe ser intrínseco a la creación y la eternidad uno de los atributos del creador. Dicho esto, surge la pregunta esencial, *¿qué es el tiempo?*; para responder San Agustín volverá a las paradojas planteadas por los filósofos precedentes.

La primera de las paradojas ligada a la medida del tiempo nos recuerda a Aristóteles y su pregunta por el ser, a saber, si el tiempo se encuentra entre lo que *es* o entre lo que *no es*. De esta paradoja se desprende el pasaje más famoso de las *Confesiones*; con su formidable estilo escribe San Agustín:

“En definitiva, *¿qué es el tiempo?* Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quisiera explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo único que digo con seguridad es que sé que si nada pasara, no habría tiempo pasado, y si nada viniera, no habría tiempo futuro, y si nada existiera, no habría tiempo presente. Pero esos dos tiempos, el pasado y el futuro, *¿cómo pueden existir*, si el pasado ya no existe y el futuro todavía no existe? En cuanto al presente, si siempre fuera presente y no llegara a ser pasado, ya no sería tiempo, sino eternidad. Y si el presente, para ser tiempo, necesita que llegue a ser pasado, *¿cómo decimos que existe el presente*, si su razón de ser consiste en dejar de ser, de modo que en realidad no podemos decir que existe tiempo sino en cuanto tiende a no existir?⁵⁷

La pregunta por el ser del tiempo, decimos, está sujeta a la medida del mismo. Como se puede observar, el problema del ser, es más un problema del lenguaje común sobre el verbo ser. Cómo -se pregunta el filósofo cristiano- puede decirse del pasado y

⁵⁷ *Confesiones, op. cit.*, p. 297.

del futuro que es mucho tiempo, cuando ambos carecen de ser. Mejor sería decir de estos dos tiempos, que el pasado “fue largo” y del futuro que “será largo”. No obstante, decir esto no es suficiente, ya que no se sabría si fue mucho tiempo por ser ya pasado o por ser aún presente, de modo que sería más correcto decir del pasado, que fue mucho tiempo mientras fue presente. Siendo así, es el presente quien dota de ser al pasado y al futuro. Por otra parte, San Agustín observa que, lo que parece oscurecer la percepción del tiempo es precisamente porque se le considera en sus tres instancias temporales: pasado, presente y futuro. De ahí que se cuestione la existencia de los tres tiempos: “Quién pude decirme que no hay tres tiempos, como aprendimos de niños y como enseñamos a los niños, es decir, pasado, presente y futuro, sino solamente uno, el presente, porque los otros dos no existen? ¿O bien también esos existen, pero como si saliera de un sitio oculto cuando el futuro se hace presente o como si se retirara hacia un sitio oculto cuando el presente se retira hacia un sitio oculto cuando el presente se hace pasado?”⁵⁸ Si existen las cosas pasadas y futuras -se dice Agustín-, quiero saber en dónde están. Es en este punto que se introduce la memoria, tan importante para la duración del tiempo; ya con los filósofos anteriores hemos introducido brevemente el tema de la memoria, pero no como lo desarrollará Agustín un poco más adelante. Por el momento continuemos con la idea de un presente que dota de sentido a los otros dos tiempos. ¿Cómo entiende San Agustín el presente?

Al parecer pueden concebirse dos formas del presente, visto como un instante matemático que carece de extensión, o como un lugar de paso que mantiene una cierta

⁵⁸ *Confesiones, op. cit.*, pp. 300-301.

duración mientras perdure la atención. En el primer caso se define al instante de la siguiente manera:

“Si hay algo de tiempo que puede concebirse como indivisible en partes que por muy pequeñas que sean, sólo ese momento debe considerarse como presente. Pero ese momento vuela tan rápidamente del futuro al pasado que no se detiene ni siquiera un instante. Si se detuviera se dividiría en pasado y el presente no tendría espacio alguno.”⁵⁹

Es imposible que se trate el presente como un instante, pues sabemos que lo propio del tiempo es transcurrir. Como fuere, para Agustín se trata de un presente que dura un cierto intervalo de tiempo, ya que se admite que es cierto que medimos los intervalos de tiempo, y que es también evidente que el tiempo se le mide cuando sentimos que está pasando, pero que, lo que medimos así, son en realidad espacios de tiempo.

Lo único seguro para el Santo es que ni el futuro ni el pasado existen, ni se puede decir con propiedad que existan tres tiempos, sino que mejor sería decir que los tres tiempos son: el presente de las cosas pasadas, el presente de las cosas presentes, y el presente de las cosas futuras. Que estos tres tiempos del presente se encuentran dentro del alma y no en el espacio como pretendían los antiguos filósofos; que el presente de las cosas pasadas es la memoria; y el presente de las cosas presentes es la visión; y el presente de las cosas futuras es la espera. Así, se encuentran en la memoria no las cosas que pasaron, sino las palabras de las imágenes que se imprimieron en el alma al pasar por los sentidos, son esas mismas imágenes las que se recuerdan trayéndolas al presente. En cuanto a las acciones futuras, estas existen, sólo que de manera virtual hasta que se

⁵⁹ *Confesiones, op. cit.*, p. 299.

concreten en el presente. De esta manera contesta Agustín la primera de las paradojas, afirmando que efectivamente medimos el tiempo, pero no en el espacio, sino en el alma, gracias a las tres facultades mencionadas.

Sin embargo no se ha contestado todavía qué es el tiempo, de ahí la segunda paradoja que consiste en saber si el tiempo es el movimiento; más claramente, el movimiento del universo. Desde el inicio hace saber Agustín su desacuerdo a quienes piensan que el tiempo es el movimiento, por lo tanto, el tiempo es algo más. ¿Por qué razones el tiempo no es el movimiento? Las razones que presenta Agustín son prácticamente dos. La primera se explica mediante la metáfora de la rueda del alfarero. La crítica agustiniana para quienes consideran que el tiempo es el movimiento de los astros es la misma que Aristóteles hace de Platón y Plotino de Aristóteles: ¿Por qué el tiempo no habría de ser más bien el movimiento de todos los cuerpos?

Para demostrar que el tiempo no es el movimiento del universo, recurre Agustín a la metáfora de la rueda del alfarero; surgiendo de ello la idea de la posibilidad de varias duraciones. Si separa el movimiento de los astros -supone Agustín-, y se moviera la rueda de un alfarero: “¿No habría tiempo para medir las vueltas que daría y decir que tardaba tanto tiempo en una como en otras, o que se movía en unas más lentamente y en otras más rápidamente, o que unas duraban más que otras? al decir esto ¿no hablamos nosotros también en el tiempo?”⁶⁰ Tenemos así, por lo menos, dos duraciones posibles, la de la rueda del alfarero y la de las frases que San Agustín está pronunciando.

⁶⁰ *Confesiones, op. ci.*, p. 305.

La segunda razón para afirmar que el tiempo no es el movimiento, la toma el Santo de la batalla de Gabaón que se encuentra en las sagradas escrituras en la parte que corresponde a los Libros de Josué. Esta batalla narra los hechos que mantuvo Josué contra los gabaonitas, en la cual se mandó detener el movimiento del sol y de la luna, y como señala Agustín, la batalla siguió por el tiempo necesario. De aquí la segunda prueba agustiniana de que el tiempo no es el movimiento de los astros, pues cuando estos se detuvieron el tiempo continuo.

Digamos, de acuerdo a lo anterior, que Agustín acepta que ningún cuerpo puede moverse si no es en el tiempo, pero de ninguna manera acepta que el tiempo sea el movimiento de un cuerpo. Lo que se tiene cuando un cuerpo se mueve es únicamente la medida de la duración del movimiento y no el tiempo mismo. El tiempo, por otra parte, es una distensión, y esta distensión es para Agustín, la del alma. He aquí la culminación no sólo de la paradoja aristotélica que oscilaba entre lo externo y lo interno, sino también de aquellas teorías que consideraban el tiempo como algo externo. Cabe señalar que no se habla aquí del Alma universal tal como lo hacía Plotino, sino del alma personal.

A partir de que se responden las paradojas anteriores, el filósofo analiza el tiempo en el cual -como bien señala Ramón Xirau-, vivimos y nos desvivimos. El tiempo es pues una distensión del alma, y no el movimiento de lo externo, como pretendían algunos. Ahora toca respondemos ¿en qué consiste la distensión del alma y la intención de tender hacia Dios?

2.3 El tiempo como *distentio animi* y como *intentio ad aeternum*.

Digámoslo de nuevo, para San Agustín, es en el alma donde se mide el tiempo cuando está pasando; lo que se mide es la misma sensación del paso que consiste fundamentalmente en las tres facultades del alma. Los tres modos del tiempo, como *distentio animi*, decíamos, corresponden a la memoria, la visión o la atención y la espera. El primero, que es el presente de lo pasado corresponde a la memoria; el presente del presente, es la visión; y, el presente de lo futuro corresponde a la espera. La facultad de la atención tiene para Agustín un lugar privilegiado no sólo como lugar de paso ni porque define al presente subjetivamente, sino porque es a través de ella que se va en busca de Dios.

Evidentemente, la *atención presente*, no sirve más que para hacer pasar el porvenir en el pasado, de modo que el presente no es un tiempo *donde* sino un tiempo *por donde*, un *a través de*.⁶¹ Si anteriormente una “lógica ontológica” llevaba a Agustín a privilegiar el presente (presente del pasado, presente del presente, presente del futuro), pues pasado y futuro no existen por sí mismos más que por el presente; una “lógica de distensión” privilegia los dos tiempos que son los términos extremos (futuro y pasado), punto de partida y de llegada de lo que sería una transición continua.

Veamos en primer lugar, cómo la distensión consiste en la sensación del paso del tiempo y la atención en ser el lugar de paso; y en segundo lugar, cómo dirige Agustín la atención hacia Dios, volviendo la distensión en intención.

⁶¹ Jullien F., *Del tiempo. Una filosofía del vivir*, Arena libros, Madrid, 2005, p. 95.

Tenemos que el alma espera, atiende y recuerda, y que lo que espera pasa por lo que atiende hacia lo que recuerda. Es así que existe en el alma la espera de lo futuro; que sigue presente en el alma la memoria de lo pasado; que perdura la atención por la que pasa el futuro al pasado. Si el tiempo es una cierta distensión del espíritu, se dirá, que medimos el pasado por el recuerdo. No medimos con el tiempo las cosas que vemos, sino que es el espíritu quien se encarga de recoger las impresiones de las cosas a través de los sentidos del cuerpo y estas, al pasar, permanecen en él cuando han pasado. Es en el espíritu donde se miden los tiempos. Así, si se quisiera medir en el tiempo el verso *Deus creator ómnium* descrito por San Agustín, retendríamos cada sílaba una después de otra en la memoria: “No mido, pues, las sílabas mismas, que ya no existen, sino algo en mi memoria, que allí permanece fijo.”⁶²

Los ejemplos que utiliza San Agustín para describir la sensación del paso del tiempo son por lo menos dos; ambos tratan el problema de la duración. El primero se explica de la siguiente manera. Supongamos que alguien haya querido emitir una voz un tanto prolongada y haya determinado, premeditadamente, cuál ha de ser su duración. Esa voz ha sonado y sonará, porque lo que de ella es ya ha acabado, ha sonado ciertamente, y lo que queda, sonará, y así se va acabando. El segundo ejemplo, quizá más apropiado y el cual utilizará Bergson para ejemplificar la duración, es de la melodía. Supongamos -dice Agustín- que comienzo a cantar una melodía. Antes de cantar, la canción se extiende a toda la melodía, una vez comenzada, cuanto de ella se va quitando de la espera hacia el pasado, más se va extendiendo el recuerdo, y se extiende la vida de la acción misma en la memoria. La atención, en cambio, está

⁶² *Confesiones*, ed. Porrúa, p. 261.

presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pasado. Y cuantas más veces se realiza esto, otras tantas se prolonga el recuerdo y se acorta la espera hasta que llega a desaparecer del todo, cuando toda aquella acción ya terminada pasa a la memoria.⁶³

Lo mismo, se dice, sucede con la vida total del hombre de la que forman parte cada una de sus acciones; y lo mismo sucede con la historia de la humanidad de la que forman parte cada una de la vida de los hombres.

En cuanto a la idea de duración, se considera fue una de las razones que llevaron a Agustín a subjetivar el tiempo al no poder localizar la medida en el espacio. Al respecto explica correctamente Jullien en su obra aquí citada, que los tres estados psicológicos del tiempo permanecen separados sólo en tanto que operaciones del espíritu. Lo que no se dice, es que, en realidad los tres tiempos no están separados. Por este motivo, el mejor ejemplo para explicar la duración es el de la melodía. A esto volveremos con Bergson. Lo que podemos decir con San Agustín, es que, “perdura la atención”, de manera que, si bien, la atención es “lugar de paso”, mantiene una cierta duración que se prolonga un cierto intervalo de tiempo cuando la acción es determinada.

Dejamos por el momento abierta la cuestión del tiempo como *intención* para volver a ella al final del capítulo cuando se considere que Dios se encuentra en la memoria; pasemos por lo pronto al análisis de la memoria, el cual está relacionado con el estudio del tiempo.

⁶³ *Confesiones*, ed. Akal, p. 313.

¿Cuál es el contenido de la memoria? ¿Cómo está Dios en la memoria?

En cuanto a la búsqueda de Dios, esta es también a través del alma. Pues, no podría encontrarse a Dios si se le busca exteriormente por los sentidos, por el contrario es interiormente por medio del alma y más específicamente por medio de la memoria: “He aquí un cuerpo y un alma que están en mí, a mi disposición; exterior en uno y la otra interior. ¿A cuál de los dos hubiera debido preguntar por mi Dios, por quien ya había preguntado por medio del cuerpo, desde la tierra hasta el cielo, hasta donde pude enviar como mensajeros, los rayos de mis ojos? Pero el mejor es el elemento interior.”⁶⁴

Los problemas respecto de la memoria, con los filósofos que hasta el momento hemos mencionado, han sido sobre, cómo se imprimen en el alma las afecciones del cuerpo (impresión-afección) expuesta en el *Filebo*; las diferencias entre el recuerdo y la reminiscencia (para Platón el alma trae consigo los recuerdos primeros de los inteligibles que lo conducen a la Verdad por la reminiscencia, sólo que al caer al cuerpo y ya en el mundo sensible el alma recuerda las sensaciones que entran por el cuerpo); otro problema es, si lo que uno recuerda es la cosa o sólo su representación (Aristóteles); y otro más el de la vuelta a lo Uno a través de los inteligibles (Plotino). En principio, lo que lleva a San Agustín a tocar el tema de la memoria es la búsqueda de Dios. En esta búsqueda, los principales problemas que atiende él y de los cuales hablaremos son: sobre el contenido de la memoria y de qué manera se encuentra Dios en la memoria. A su vez, estos dos problemas contienen, de cierta forma, los ya expuestos por Platón, Aristóteles y Plotino.

⁶⁴ *Confesiones*, ed. Porrúa, p. 200.

En su búsqueda, se dice Agustín: “traspasaré pues, también esta fuerza de mi naturaleza, ascendiendo por grados hasta el que me creó; y llego a los anchurosos espacios y a los vastos palacios de la memoria...”⁶⁵ Nos encontramos en los dominios de la memoria, en donde es almacenado todo lo que nos afecta del exterior a través de los sentidos así como nuestras propias afecciones del espíritu. Aunque no son las cosas mismas las que entran, sino las imágenes de los objetos percibidos -aclara el Santo-; pero no sólo eso, sino que nuestras creencias e incluso el olvido se encuentran en ella: “Allí está almacenado también todo lo que construye nuestra mente, sea aumentando, sea disminuyendo, sea modificando de cualquier modo los objetos que percibieron los sentidos, y cualquier otra imagen allí depositada y guardada, que no haya sido aún borrada y sepultada en el olvido.” Tenemos pues, que el pasado lo representamos a manera de imágenes; por otra parte, el estudio de la memoria que realiza San Agustín, nos recuerda la diferencia entre *mneme* y *anamnesis* que hace Aristóteles y que consiste en la memoria-pasión y la rememoración-acción: “El simple recuerdo sobreviene a la manera de una afección, mientras que la rememoración consiste en una búsqueda activa.”⁶⁶ La similitud entre ambos filósofos se observa cuando Agustín trata el acto de rememorar, el cual describe de la siguiente manera: “Cuando estoy en este palacio, llamo para que se presenten los recuerdos que se me antojan. Unos salen al instante, otros se hacen buscar por algún tiempo y como sacar de una especie de depósitos más secretos, algunos irrumpen en tropel y, cuando se pide y se busca otra cosa, saltan en medió, como diciendo: ¿No seremos nosotros?” Y los aparto con la mano del corazón, de la faz de mi memoria, hasta que se destaque de la semioscuridad el que yo busco y

⁶⁵ *Confesiones, op. cit.*, pp. 201-202

⁶⁶ Ricoeur, *LA MEMORIA, LA HISTORIA, EL OLVIDO*, Ed. Trotta, Madrid, 2010, p. 36.

salga de su escondite a mi presencia.”⁶⁷ Es claro que Agustín habla aquí de una búsqueda activa del recuerdo, y es claro también que el tiempo juega en esto un rol fundamental, pues se dice que el acto de acordarse se produce sólo cuando ha pasado el tiempo, de ahí que la teoría del tiempo y de la memoria se relacionen.

El primer problema que planteamos con San Agustín es sobre el contenido de la memoria. “Allí están todas las cosas que me acuerdo haber experimentado o creído. De esa misma abundante reserva saco igualmente, por semejanza con las cosas que he tenido experiencia o con aquellas que, conforme a esta experiencia, haya creído nuevas y nuevas imágenes. Las cotejo yo mismo con la trama del pasado y voy, de ahí, tejiendo la del porvenir, hechos, acontecimientos, esperanzas.”⁶⁸ Se trata para Agustín, nada menos que de una suerte de relación viva y dinámica que nos remite al recuerdo y, a partir del recuerdo, a la presencia, y a partir de uno y otra, a las expectativas.⁶⁹ Es a partir de la presencia y del recuerdo que nos proyectamos hacia el futuro.

Con éste filósofo podemos diferenciar cuatro especies de contenido en la memoria, cada una de distinta naturaleza. Primero, a través de los sentidos retenemos las imágenes de los objetos percibidos. Segundo, los conocimientos científicos, solamente que dichos conocimientos se encuentran -como lo señala él mismo- como relegados más adentro, en un lugar que no es lugar; no son ya las imágenes sino las cosas mismas las que ahí se encuentran. ¿Cómo las hemos obtenido? ¿De dónde han venido a formar parte de nuestro espíritu?, porque no han entrado por sentido alguno. La respuesta que nos da Agustín es que, no habiendo sentido por donde obtenerlos ya

⁶⁷ *Confesiones, op. cit.*, p. 202.

⁶⁸ *Confesiones, op. cit.*, p. 203.

⁶⁹ Xirau, R. *El tiempo Vivido: acerca del estar*, Ed. Siglo XXI, México, p 20.

estaban en el corazón aun antes de aprenderlos pero no estaban en la memoria, solamente anunciadas tales nociones es que se las reconoce: “porque ya estaban en la memoria, pero tan retiradas y recludas como en cavernas más secretas, que a menos que alguien me hubiese avisado de que las sacara, tal vez no hubiera podido pensar en ellas.”⁷⁰ En tercer lugar, la memoria contiene las razones y leyes innumerables de los números y de las medidas, que al igual que los conocimientos de las ciencias liberales no fueron impresos a través de los sentidos. Y por último, encuéntrese también las afecciones del espíritu, o las pasiones del alma, si así se prefiere, estas no se encuentran del mismo modo que cuando se las padece, es por eso que recordamos haber estado alegres sin estar alegres y todo tipo de sensaciones semejantes. Cuatro son las pasiones que para este filósofo perturban el espíritu: deseo, alegría, temor y tristeza.

Hasta el momento hemos resaltado en el pensamiento de Agustín, dos aspectos importantes: primero, el contenido de la memoria, como lo es, lo sensible, lo aprendido de las ciencias, lo inteligible, y las afecciones del alma; segundo, que todo recuerdo proviene del mundo sensible aun cuando después lo sobrepase. Es momento de tratar el papel que desempeña el olvido y de ver de qué manera se encuentra Dios en la memoria.

El segundo problema, que pretende responder ¿cómo está Dios en la memoria?, se relaciona con el papel del olvido. Si nos preguntásemos qué es el olvido,

⁷⁰ *Confesiones, op. cit. p. 205.*

responderíamos con éste filósofo, que el olvido no es más que una privación de la memoria, además, el olvido no es ajeno a la memoria sino que es ella misma quien lo retiene formando así parte de ella; de esta forma, cuando Agustín se acuerda del olvido, son a la vez, la memoria y el olvido los que están presentes, la memoria que recuerda y el olvido que se recuerda. Cómo es posible -se pregunta él-, que este ahí presente para que me acuerde de él, si cuando está presente, no me puedo acordar. La respuesta no es nada sencilla, pues, si el olvido estuviese presente por sí mismo, no lo recordaríamos sino que lo olvidaríamos. Sea como fuere, Agustín está seguro de acordarse del olvido, ese olvido que sepulta nuestros recuerdos.

Tengamos presente, como dato curioso, la conversión de Agustín al cristianismo y preguntémosnos ahora, si tanto el olvido como el recuerdo, o la memoria en fin, no serán sólo una justificación para su conversión. Afirma el mismo autor refiriéndose al Dios cristiano: *Es que desde que te conocí, no me he olvidado de ti.*

Sorprendido por el poder de la memoria que parece no tener límite alguno y que además somos nosotros mismos, escribe Agustín: “voy penetrando tan adentro como puedo, y no hallo límite en parte alguna.”⁷¹ Será preciso traspasar la memoria para llegar a Dios, pero antes de eso hay que ver si realmente se encuentra Dios en la memoria, y de ser así, ¿cómo está Dios en la memoria? Heme aquí -declara él-, subiendo a través de mi espíritu hasta tí, que permaneces por encima de mí. Es necesario traspasar la memoria en su búsqueda, pues él mismo escribe: “Traspasaré

⁷¹ *Confesiones, op. cit.* p. 211.

también la memoria, para encontrarte ¿dónde? Si es fuera de la memoria donde te encuentro, es que no me acuerdo de ti. Y ¿cómo te encontraré, entonces, si no me acuerdo de ti?”⁷²

Para reconocer lo que se ha perdido es necesario recordarlo, y lo recordamos justamente porque se encuentra en la memoria, pues, de no ser así no podríamos reconocerlo. De suerte que el olvido nunca es total. “Y es que no hemos olvidado todavía por completo, lo que al menos recordamos haber olvidado.”⁷³

Que se encuentre Dios en la memoria, o la vida bienaventurada o feliz, no es claro todavía. La pregunta ¿cómo hago para buscar la vida bienaventurada? aún permanece. “¿Acaso por el recuerdo, como si la hubiese olvidado y conservase aún el recuerdo en el olvido? ¿O bien por el deseo de aprender una vida ignorada, que jamás he conocido, o que he olvidado hasta el grado de no acordarme siquiera de haberla olvidado?”⁷⁴

Suponiendo que efectivamente se encuentre Dios en la memoria, ¿de qué forma estaría? Es necesario que no sea como una imagen, sonido, o cualquier cosa que entre por los sentidos, pues la vida feliz no se ve con los ojos, porque no es un cuerpo. Tampoco lo está a la manera en que recordamos los números, pues, el que los tiene en su conocimiento no busca. Lo más probable es que se encuentre de igual manera como recordamos la alegría, pues recordamos nuestra alegría aun estando tristes, así como recordamos también la vida feliz siendo desventurados. La alegría, como pasión del alma, es experimentada por el espíritu y prueba de ello es la memoria misma.

⁷² *Ibid*

⁷³ *Confesiones, op. cit.* p. 213

⁷⁴ *Ibid*

Pero, qué se entiende por una vida bienaventurada. Para San Agustín la vida bienaventurada es gozar de Dios, gozo que no se concede a los impíos. “Hay, en realidad, un gozo que no se concede a los impíos, sino a los que desinteresadamente te sirven [...] tú mismo eres su gozo. Y la vida feliz no es otra cosa que gozar para ti, de ti, por tí...”⁷⁵ Gozar de Dios es gozar de la Verdad que, desde que se conoce permanece en la memoria. Sabemos que Dios se encuentra en la memoria, pero no en que parte, pues, no se encuentra entre las imágenes, ni en la parte que corresponde a las afecciones del espíritu, ni siquiera en el espíritu mismo: “Porque así como no eres imagen corporal, ni sentimiento de un ser viviente [...] así tampoco eras el espíritu mismo...”. Al no encontrar respuesta alguna se pregunta Agustín: “¿por qué estoy buscando que lugar habitas en ella, como si en realidad hubiese allí lugares?” Lo único de lo cual podemos estar seguros con San Agustín es, que Dios está en la memoria y que se le conoce por sí mismo, *en ti mismo sobre mí* como él lo dice.

Por último hay que mencionar una diferencia entre la reminiscencia platónica que conduce a la Verdad y la reminiscencia agustiniana que va en busca de Dios. Para Platón es el alma, quien por sí sola, va en búsqueda de la Verdad que ya poseía antes de descender al cuerpo; para San Agustín, en cambio, es Dios quien ilumina al alma para conducirla hacia la Verdad.

Por otra parte, una vez que se ha admitido que Dios se encuentra en la memoria, volvemos al final del análisis del tiempo del *libro XI*, para ver cómo pasa Agustín, después de haber definido al tiempo como una distensión de la vida del alma, a hablar

⁷⁵ *Confesiones, op. cit. p. 215*

de él como una intención, como una manera de tender hacia el presente eterno de Dios.⁷⁶

Se escribe en el texto latino: *Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus coligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palman supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem.*⁷⁷

Es de esta manera que el tiempo de la distensión se revela como una intención, como tensión interior que tiende al único presente, al presente eterno de Dios.

Resumiendo lo que en este segundo capítulo se ha presentado, diremos, que el tiempo es una *distentio–intentio animi*. El tiempo es una *distentio animi* en el recuerdo, en la atención y en la espera; y una *intentio* hacia la eternidad de Dios, que es entendida como una *presencia simultánea*, completamente heterogénea al tiempo. Lo que San Agustín hace en este punto es oponer lo uno con lo múltiple, o quizá sea mejor decir que hace nacer lo múltiple de lo uno. En esta oposición es necesario un mediador (que en el caso

⁷⁶ En esta parte citamos el texto latino para compararlo con las obras citadas de las *Confesiones*, y así ver que en las dos traducciones que citamos se traducen de distinta forma las palabras *distentionem* e *intentionem*, unas veces como *distensión* e *intención*: “...prosigo, en un esfuerzo no de distensión sino de intención...” (esto en la editorial Porrúa), y otras como *distracción* y *atención*: “...Porque no a través de la distracción, sino a través de la atención...” (en la editorial Akal).

⁷⁷ *Confesiones*, texto bilingüe, biblioteca de autores cristianos, ed. Católica, Madrid, MCMLXXIX, p. 499.

de la religión cristiana es Jesús el Cristo) entre nosotros que vivimos múltiples en lo múltiple a través de lo múltiple, y de lo Uno, que es eterno. Según vimos con Agustín, es a través de los caminos del alma y de la memoria por los cuales se llega a lo divino. Sin duda la memoria es acercamiento a lo eterno, pero para llegar a Dios habrá que ‘ultrapasar’ la memoria misma para ‘unirse con Dios’. La memoria es pues el modo de ascender a Dios. El tiempo es a la vez *distentio - intentio*. De esta manera, San Agustín da un giro total en cuanto a la concepción del tiempo, pensándolo como algo interno y no como algo externo, de ahí que se afirme que fue él quien se inventó el tiempo vivido. En esta misma perspectiva del tiempo se encuentra la filosofía de Bergson, la cual trataremos en el tercer y último capítulo de este pequeño trabajo, que como hemos dicho, tiene como fin una aproximación a la visión agustiniana y bergsoniana del tiempo. Sin más, pasemos al pensamiento de Bergson y veamos, cómo un segundo sentido del tiempo vivido tiende hacia la libertad y no ya hacia la salvación, como con San Agustín.

3. Duración y libertad en Bergson

Henri Bergson, segundo de siete hermanos, nace en París el 18 de octubre de 1859 y muere a sus 82 años en el año de 1941. Sin embargo han pasado ya varias décadas desde su muerte y su pensamiento aún sigue vivo. Como filósofo, su pensamiento es una reacción en contra del positivismo, el cual sostiene que todo saber debe de ser científico, pero también contra la psicología asociacionista y el neokantismo. El error del positivismo, según Bergson, consiste en pensar que la experiencia científica es toda la experiencia, motivo por el cual sólo aquello que puede ser reducido a medida sería la auténtica realidad; sin embargo, para medir es necesario reducir la realidad a sus elementos homogéneos, reduciendo así la experiencia psicológica del tiempo a un medio homogéneo, esto es, al espacio. Esta confusión entre el tiempo real y el espacio es la clave de toda su filosofía.

A lo largo de su longeva vida, Bergson escribe varias obras importantes para el pensamiento filosófico, de las cuales nos centraremos principalmente en dos. La primera de ellas es su *Essai sur les données immédiates de la conscience*, tesis que sostiene en la Sorbona en el año de 1889 y en donde plantea el problema de la libertad, cuya discusión entre deterministas y libre arbitristas nace de la confusión que se tiene entre la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad y de la cualidad con la cantidad. En esta obra Bergson va a tratar de mostrar aquello que se nos presenta inmediatamente a la conciencia por medio de la intuición, es decir, aquello que podemos llegar a conocer sin ninguna construcción adicional, si se trata del libre arbitrio, se partirá del sentimiento inmediato que se experimenta de la libertad. En

cuanto a lo *inmediato*, “no debe entenderse lo que de hecho se presenta primero a la conciencia reflexiva, sencillamente y sin esfuerzo, sino que, por el contrario, lo inmediato está lejos de ser lo que hay de más fácil de percibir.”⁷⁸ Lo inmediato requiere, pues, un gran esfuerzo del espíritu del filósofo. La segunda obra, escrita siete años más tarde y la que sería considerada como la más problemática y fecunda de sus obras es *Matière et mémoire*, en este texto trata el filósofo una vez superado el problema de la libertad, las relaciones entre el espíritu y la materia, entre el alma y el cuerpo.

Se ha criticado a Bergson, el restar importancia al cuerpo respecto del espíritu: “por el hecho de querer separar el tiempo físico del de la conciencia, Bergson, que sospecha que lo que deforma al tiempo vivido es verlo como espacio, no parece siempre prestar la atención debida al cuerpo.”⁷⁹ De aquí se desprende la idea de pensar juntos cuerpo y alma para que una vivencia del tiempo sea factible para ambos; en este sentido, pienso en el tiempo vivido, no tanto individualmente sino encaminado ya hacia la vida social, que consiste en una *atención a la vida*.

En cuanto a la llamada nueva *filosofía de la vida*, Bergson es considerado dentro de la historia de la filosofía como el representante más original y destacado⁸⁰. Dicha filosofía trata de explicar la realidad entera por medio de la vida, además de que se distingue del idealismo y del realismo en cuanto que crítica a la filosofía moderna y en especial como ya se dijo, al positivismo. Siguiendo a Bochenski se podría definir a los filósofos de la

⁷⁸ Ernesto L. Figueroa, *Bergson. Exposición de sus ideas fundamentales*. Biblioteca humanidades, la Plata, Argentina, 1930, p. 14.

⁷⁹ Xirau R. *El tiempo vivido. Acerca del “estar”*, Siglo XXI, México, 1993, p. 51.

⁸⁰ Bochenski, I, M. *La filosofía actual*, FCE, México, 1980, p.123.

vida en cinco puntos específicos. 1. Para ellos todo es movimiento, devenir, vida; 2. La realidad es vista como algo orgánico, en donde la biología es importante dentro de su filosofía; 3. Son irracionalistas y empiristas, además de que su método filosófico se basa en la intuición, la práctica y la comprensión de la historia; 4. Aceptan la existencia de la realidad objetiva por lo cual no se les considera subjetivistas, y al aceptar como verdadera la realidad objetiva que trasciende al sujeto, rechazan el idealismo trascendental o absoluto; 5. Por último, la mayoría de estos filósofos tienden hacia el pluralismo y el personalismo, lo cual no siempre va de acuerdo con la teoría fundamental de la evolución de la vida.

Como toda nueva filosofía requiere en cierto sentido de un nuevo método, la *intuición* será para Bergson el método que desarrollará para sostener su pensamiento filosófico. Definir la intuición sería ir en contra del pensamiento del filósofo francés, pues ésta, al igual que la duración y la libertad, prescinde de todo símbolo, imagen, o concepto que la traduzca. Sin embargo, parece necesario presentar algunas ideas que nos permitan observar en qué consiste dicho método antes de desarrollar la idea de *duración*, la cual se nos presenta inmediatamente en una intuición.

Como forma de conocimiento, la intuición se opone al análisis. Se distinguen así dos formas distintas de conocer una cosa. Depende el análisis del punto de mira en que uno se coloca y de los símbolos por medio de los cuales se expresa; mientras que la intuición, ni toca ningún punto de vista, ni se apoya en ningún símbolo. Se dirá del primero que se define por lo *relativo*; mientras que el segundo, en cuanto es posible, alcanza lo *absoluto*. Tomando como ejemplo algún objeto cualquiera en el espacio y si actuáramos por medio del análisis, comenzaríamos por percibir el objeto de un modo

distinto según el punto de vista, móvil o inmóvil, para después expresarlo en símbolos, de tal forma que el conocimiento que se tendría del objeto sería relativo por el hecho de que para expresarlo nos colocamos fuera de él, este depende pues del sujeto que percibe. Por el contrario, al hablar de un movimiento absoluto, se le atribuye a lo movable algo de interno, una especie de estado de alma, y también se simpatiza con el estado introduciéndonos en él por un esfuerzo de imaginación⁸¹; en este caso el conocimiento no depende ya del sujeto, sino que lo que se pretende es colocarse en la cosa misma. En este sentido se explica que para poseer un absoluto se debe penetrar en el objeto mismo, en sí y desde sí, y esto sólo es posible por la intuición. Ahora bien, se llama intuición, “a la *simpatía* por la cual uno se traslada a lo interno de un objeto para coincidir con lo que de él hay de único, y por lo tanto, de inexpressable.”⁸²

Si por otra parte y en lugar de tratar de penetrar en un objeto espacial nos volvemos sobre nosotros mismos, hacia nuestra propia alma, la intuición de la cual se hablará será la de la duración interior. Existe una realidad, comenta Bergson, que poseemos desde dentro, por intuición y no por análisis, y es nuestra propia persona en su fluir a través del tiempo, nuestro yo que dura.⁸³ Es de esta intuición y de esta duración de las que hablaremos con Bergson. Pero podríamos preguntarnos, ¿si la intuición no podría ir más allá de nuestra propia duración? De la respuesta surgirá la idea de una *eternidad de vida* que contendría todas las duraciones individuales. Lograda la experiencia de atrapar en una intuición nuestra duración por un esfuerzo espiritual individual, ya que la única manera de darnos esa intuición es por cuenta propia tal como

⁸¹ Bergson. *El pensamiento y lo movable. Ensayos y conferencia: Introducción a la metafísica*. Ed. Ercilla, Chile, 1936, p. 131.

⁸² Bergson, *op. cit.* p. 132.

⁸³ Bergson, *op. cit.* p. 133

escribe Bergson: “A quien sea incapaz de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser, no llegaría a dársele ninguna cosa; ni imágenes, ni conceptos.”⁸⁴; se entrevé la posibilidad de que las cosas exteriores duren a su manera surgiendo de ello la idea de varias duraciones. Sin duda que la intuición de la duración comienza por ser individual; cierto es también, que la intuición de nuestra duración nos pone en contacto con la continuidad de duraciones por las cuales nos trascendemos a nosotros mismos, y ascendiendo más allá llegaríamos a intuir una duración tan estrecha que en sus lindes nos hallaríamos con la eternidad. “Eternidad viviente y, por tanto, siempre móvil, en la cual nuestra propia duración viene a reencontrarse como las vibraciones en la luz, eternidad que constituiría la concepción de toda duración, así como la materialidad es su dispersión.”⁸⁵ He aquí el motivo por el cual se dice que la psicología de Bergson termina por ser un puente hacia la metafísica.

Finalmente, en unas cuantas palabras define el filósofo vitalista su idea de la intuición y de la filosofía: “Descendamos, pues, dentro de nosotros; cuanto más profundidad alcancemos, más fuerte será el impulso que nos devuelva a la superficie. Este contacto es la intuición filosófica, y ese impulso es la filosofía.”⁸⁶

Por otra parte, nos presenta Bergson su teoría del conocimiento ligada a la psicología. Él basa su teoría en una psicología que rechaza en primer lugar el materialismo que asume el hecho de que la conciencia depende del cuerpo. Razón que lleva a Bergson a distinguir los dos aspectos de la memoria: por una parte tenemos la

⁸⁴ Bergson, *op. cit.* p. 135.

⁸⁵ Bergson, *op. cit.* p. 153.

⁸⁶ Bergson, *op. cit. Capítulo IV. La intuición filosófica*, p. 103.

memoria mecánica y corporal, que consiste en la repetición de una función; y por otra parte se encuentra la memoria pura, que contendría imágenes *mnémicas*. De hecho la psicología asociacionista comete un doble error: “concibe la duración espacialmente y al yo como un conjunto de cosas impresas por la materia.”⁸⁷ Errores que nos conducirían a cierto determinismo psicológico, que además de concebir al tiempo como una línea en el espacio y a los motivos como cosas simultáneas, negaría la libertad. Lo que de hecho sucede es que nuestras acciones comienzan desde la totalidad de nuestra persona; es la decisión la que crea algo nuevo desde un yo que es totalmente libre. El hecho de que se niegue la libertad, a pesar de su evidencia inmediata, se debe a que la inteligencia crea un yo superficial corpóreo que encubriría al yo profundo y real, que no es más que creación y duración.

En resumen estos serían los problemas que enfrentamos al introducirnos en el pensamiento de Bergson. Pasemos pues a exponer su idea de duración pura y su crítica al tiempo espacial de la ciencia, y posteriormente la conexión de la duración con la idea de libertad.

⁸⁷ Bochenski, *op. cit.* p. 128.

3.1 La duración pura y el tiempo espacial

Tres puntos queremos presentar en esta primera parte. En primer lugar, me interesa exponer la idea de la duración pura y la manera en que esta se confunde con el espacio si el tiempo que concebimos es un tiempo homogéneo, espacial, tal como la ciencia lo concibe. En segundo lugar, si la vivencia del tiempo nos conducía con San Agustín hacia la salvación al ir éste en busca de Dios, veremos con Bergson que la vivencia temporal nos conduce a afirmar la libertad humana, es pues en la duración donde somos libres. He aquí un segundo sentido del tiempo vivido. Una vez expuesta la idea de duración pura, que nos coloca, al igual que San Agustín, en el dominio de la vida interior, un tercer punto consiste en exponer algunas ideas que nos muestren el paso de la duración psicológica a la duración ontológica, salto que nos encamina ya hacia una vida social y no tanto individual, como sucedería si permaneciéramos en la duración pura.

Antes de desarrollar el primer punto, una breve reseña del primer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* servirá para introducirnos a la idea de duración.

Como se sabe, el problema central del *Ensayo* es disipar el problema de la libertad. El primer capítulo, que trata de la intensidad de los estados de conciencia, muestra la oposición entre lo extenso y lo inextenso; la intensidad será el punto de unión entre las magnitudes y los estados internos. Como se verá, la crítica central de Bergson

está dirigida hacia los psicólogos. La tesis psicologista asegura que una sensación puede ser dos, tres o varias veces más intensa que otra sensación de la misma naturaleza. La cuestión para éste filósofo consiste en saber si realmente una intensidad es del mismo orden que una magnitud, así como por qué una intensidad es asimilable a un tamaño.

La confusión según Bergson se debe al hecho de que llamamos con el mismo nombre y nos representamos de la misma manera intensidades de diferente naturaleza. Por una parte, tenemos las intensidades psicológicas o de estados de conciencia (sensaciones, sentimientos, pasiones y esfuerzos); y por el otro, la intensidad de una sensación de esfuerzo está ligada a cuestiones físicas, por lo cual, para definir su intensidad se la vuelve extensiva. Esto último no ocurre con los estados del espíritu, ellos no se conciben en el espacio. Los estados del espíritu que se bastan a sí mismos no requieren la intervención de ningún elemento extensivo, ellos son intensidad pura. Dichos estados son estados tan profundos del espíritu que no tienen nada en común con ninguna causa externa, sin embargo, estos estados, señala Bergson, son muy raros, ya que, “No hay pasión o deseo, gozo o tristeza, que no se acompañe de síntomas físicos, y allí donde estos síntomas se presentan nos sirven verosímelmente de algo en la apreciación de las intensidades.”⁸⁸

La pregunta para Bergson sería ¿cómo explicar la invasión de la cantidad en un efecto inextenso e indivisible? Para responder, aclara el filósofo que, es preciso distinguir entre las sensaciones llamadas afectivas y las sensaciones representativas. Precisa además que, es verdad que se pasa gradualmente de las sensaciones afectivas a

⁸⁸ Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Príncipe, Madrid, 1925, p. 23.

las representaciones y de estas a las afectivas. Pero lo que se pretende es tener la experiencia de la sensación como una cualidad pura, como es posible apreciar: “sin duda que entra un elemento afectivo en la mayor parte de nuestras representaciones simples. Pero nada impide abstraerlo y buscar separadamente la intensidad de una sensación afectiva, placer o dolor.”⁸⁹

De acuerdo a lo anterior, la noción de intensidad presenta un doble aspecto: según se estudien los estados de conciencia representativos de una causa externa, o bien, los que se bastan a sí mismos. En el primer caso, la percepción de la intensidad consiste en una cierta valoración de la magnitud de la causa por una cierta cualidad del esfuerzo. En el segundo, se llama intensidad a la multiplicidad más o menos consciente de hechos psíquicos simples. No debe olvidarse que ambos aspectos de la intensidad se penetran frecuentemente, porque los hechos más simples que envuelven una emoción o un esfuerzo son generalmente representativos, pero, al ser afectivos, al mismo tiempo abrazan una multiplicidad de hechos psíquicos elementales. De esta forma, la idea de intensidad se sitúa en el punto de unión de dos corrientes de las cuales una trae del espacio la idea de magnitud, mientras que la otra ha ido a buscar en lo más profundo de la conciencia para poder traer a la superficie la imagen de una multiplicidad interna. El problema ahora no es ya el de la oposición entre lo extenso y lo inextenso, sino en saber, en qué consiste la imagen de la multiplicidad interna, multiplicidad que tendría lugar únicamente en la duración pura.

Nótese el pensamiento dualista que mantiene Bergson al oponer y separar los estados psíquicos de los hechos físicos, oposición que quedará resuelta en *Materia y*

⁸⁹ Bergson, op. cit. p. 32.

Memoria al unir cuerpo y espíritu, a través de la memoria y del recuerdo. Detengámonos de momento en la idea de duración, teniendo en consideración que, para Bergson no se trata de oponer lo Múltiple a lo Uno, sino de distinguir dos tipos de multiplicidad.⁹⁰

Se dice que el mérito de Bergson fue el darse cuenta que el tiempo físico o matemático no dura ya que el científico lo define por su medida y toda medida implica una traducción en extensión.⁹¹ Con Bergson nos encontramos ante una crítica del tiempo tal como lo imagina el sentido común y como la ciencia lo utiliza. La ciencia, al medir el tiempo, únicamente considera puntos del espacio con los cuales imagina formar una línea, cuando en realidad el tiempo verdadero de la conciencia asemeja más una melodía que se escucha con los ojos cerrados. Sin embargo, explica Bergson, que no es posible formar una línea con puntos, pues por más cerca que se les coloque jamás llegarán a penetrarse, como sucede con las perlas de un collar. Es así que el científico cree medir en el tiempo cuando más bien lo que mide es el espacio. El tiempo no es pues una medida.

El tiempo real para Bergson, al igual que San Agustín, se le siente y se le vive. Para el filósofo francés, es por mediación de la intuición que podemos sentir, o mejor dicho, vivir la verdadera duración. De hecho la idea de intuición presupone ya la duración. En el segundo capítulo del *Ensayo* expone Bergson su idea de duración, idea que será el centro de toda su filosofía y que seguirá hasta su discusión con Albert

⁹⁰ Deleuze, *El Bergsonismo*, Cátedra, España, 1996, p. 37.

⁹¹ Le Roy E., *Bergson*, Labor, Barcelona, 1928, p. 165.

Einstein en su texto *Duración y Simultaneidad*. Continuando de momento con su *Ensayo*, como ya se dijo, éste tiene como fin disipar el problema de la libertad, para ello recurrirá Bergson a la idea de duración.

Dicho lo anterior, tratamos nuestro primer punto que consiste en presentar la idea de duración pura y la confusión que resulta si concebimos el tiempo como algo análogo al espacio. En este punto resalta la distinción entre dos realidades distintas de las cuales cada una presenta una noción distinta de multiplicidad. En este caso, la pregunta consiste en saber qué tipo de multiplicidad y qué tipo de unidad, es la unidad múltiple de la duración pura.

Una de las causas por la cual se quiere ver en el tiempo vivido por la conciencia un tiempo espacial, es por el hecho de que se le relaciona con el movimiento. Problema que viene arrastrándose en la historia de la filosofía desde Aristóteles al definir el tiempo como el “número del movimiento”, tal como lo hemos mostrado en nuestro primer capítulo. De cualquier modo, para Bergson, es por mediación del movimiento - símbolo vivo de una duración en apariencia homogénea- que el tiempo se proyecta en el espacio. Comúnmente se dice que un movimiento tiene lugar en el espacio; pero, cuando se piensa en el movimiento como algo homogéneo y divisible se piensa en el espacio recorrido y no en el movimiento en sí. En cuanto a las posiciones sucesivas del móvil no se niega que ocupen un lugar en el espacio, pero el cambio de una posición a otra tiene lugar en la duración y ésta es ajena al espacio, además como se recordará con Aristóteles, un este cambio no tiene realidad sino para un espectador consciente. El movimiento en tanto que paso de un punto a otro, nos dice Bergson, es una síntesis mental, un proceso psíquico y por consiguiente inextenso. Lo que tenemos en el espacio

son a lo mucho posiciones del móvil, y si la conciencia percibe algo más que posiciones es porque recuerda las posiciones sucesivas y realiza una síntesis mental. La síntesis que así se obtendría sería cualitativa, una organización gradual de nuestras sensaciones sucesivas unas en otras, una unidad similar a una melodía. Tal es la idea del movimiento en tanto que es la movilidad misma. De lo dicho se distinguen dos elementos del movimiento: “El espacio recorrido y el acto por el que se recorre las posiciones sucesivas y la síntesis de estas posiciones.”⁹² Se ve en el primer elemento una cantidad homogénea; mientras que el segundo no tiene ninguna realidad más que en nuestra conciencia, él es, según se vea, una cualidad o una intensidad. Sin embargo sucede también en este último caso una mezcla entre la sensación intensiva de la movilidad y la representación extensiva del espacio recorrido. Por un lado se atribuye al movimiento la divisibilidad del espacio que recorre, olvidando que bien puede dividirse una cosa pero no un acto; y por otro, proyectamos con la mayor frecuencia el acto mismo en el espacio y lo aplicamos a lo largo de la línea que recorre el móvil. En otras palabras, fijamos nuestra atención en el acto ya realizado y no en el acto que se realiza. Esta es la razón por la cual, según Bergson, la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento sino a condición de eliminar lo esencial de cada uno, la duración del tiempo, y la movilidad del movimiento.

En cuanto a la duración propiamente dicha, ésta no tiene ninguna relación con el espacio homogéneo, pues ella es por su esencia heterogénea consigo misma; tampoco hay en ella analogía con el número, ya que ella es cualidad y no cantidad. Se dirá pues, que no hay en el espacio ni duración ni sucesión en el sentido en que la conciencia toma

⁹² Bergson, *Ensayo*. op. cit. p. 93.

estas palabras: “cada uno de los estados llamados sucesivos del mundo exterior existe solo y su multiplicidad no tiene realidad más que para una conciencia capaz de conservarlas primeramente, de yuxtaponerlos después y de exteriorizar a unos en relación con otros.”⁹³ En consecuencia se distinguen dos especies de multiplicidad. Una cuantitativa, que pertenece a los objetos materiales que forman un número; y otra cualitativa, de los hechos de conciencia, que no podrían tomar el aspecto de número si no es por alguna representación simbólica, sólo que en este último caso se caería en el error de pensar el tiempo espacial. Sin embargo un problema del lenguaje común reduce una multiplicidad en otra, confundiendo por ende la duración pura con un tiempo homogéneo. Escribe Bergson:

“Así decimos que muchos estados de conciencia se organizan entre sí, se penetran, se enriquecen cada vez más y podrían dar así a un yo ignorante del espacio el sentimiento de la pura duración; pero ya para emplear la palabra “muchos” hemos aislado estos estados unos de otros, los hemos yuxtapuesto, en una palabra, y traicionamos así, por la experiencia misma a que estamos obligados a recurrir, el hábito profundamente arraigado de desenvolver el tiempo en el espacio.”⁹⁴

De ahí que se conciben dos concepciones posibles de la duración, una pura y otra en la que interviene la idea de espacio. Se define la duración pura como, la forma que toman nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se abstiene de establecer una separación entre el estado actual y los estados anteriores.⁹⁵ No se pretende el absorberse por completo en la sensación que pasa, pues en ese caso se cesaría de durar; ni tampoco de olvidar los estados anteriores, simplemente basta que al recordarlos no se los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que se organicen como

⁹³ op. cit. p. 100.

⁹⁴ Op. cit. p. 101.

⁹⁵ Op. cit. p. 84.

cuando recordamos fundidas todas las notas de una melodía. Si por otra parte, tratamos de analizar la duración, expresaremos indudablemente la duración en extensión, viendo la sucesión bajo la forma de una línea continua en la cual nos hallaríamos por un lado con un número tan grande como se quiera de puntos de la trayectoria, y por otro con una unidad abstracta que los enlaza como en una especie de hilo que mantiene juntas las perlas de un collar que se tocan pero no se penetran. Notemos, pide Bergson, que esta última imagen de la duración implica la percepción, no ya sucesiva sino simultánea, del *antes* y el *después*.

Los ejemplos que desarrolla Bergson al respecto sobran, tomo sólo el de los golpes de un martillo. Los sonidos -explica él- forman una melodía indivisible en tanto que sensaciones puras, y dan todavía lugar a lo que hemos llamado un progreso dinámico; pero sabiendo que actúa la misma causa objetiva, descomponemos este proceso en fases que consideramos entonces como idénticas, y no pudiendo ya concebirse esta multiplicidad de términos idénticos sino por su desplegamiento en el espacio, llegamos todavía necesariamente a la idea de un tiempo homogéneo, imagen simbólica de la duración real.⁹⁶

Decíamos un poco más atrás que, lo que importaba en cuanto a la duración pura, era saber de qué tipo de multiplicidad se trataba. Ya hemos dicho que se trata de una multiplicidad cualitativa. Pero ya sea que se hable de la duración como unidad o como multiplicidad, estas no encuadran en ninguna imagen ni concepto: “no hay que negar que una continuidad de elementos que se prolongan unos en otros participa de la unidad tanto de la multiplicidad, pero esta unidad móvil, cambiante, colorida, viviente, no

⁹⁶ Op. cit. p. 103.

guarda ninguna semejanza alguna con la unidad abstracta, inmóvil y vacía que circunscribe el concepto de unidad pura.”⁹⁷ En fin, que la duración interna completamente pura es para Bergson, continuidad que no es unidad ni multiplicidad, y que no encuadra en ningún marco; y si se ve en ella unidad y multiplicidad, decíamos, estas son distintas de la unidad y multiplicidad abstractas.

Podríamos resumir lo hasta aquí dicho de la siguiente manera. Tenemos en el tiempo homogéneo una multiplicidad de exterioridad, de simultaneidad, de yuxtaposición, de diferenciación cuantitativa; mientras que en la duración pura se tiene una multiplicidad interna, de sucesión, de fusión, de organización, de heterogeneidad, una multiplicidad cualitativa y continua, irreductible al número.

Expuesta la noción de duración en su pureza original la cual se presenta a la conciencia como dato inmediato, queda por introducir en un segundo momento el concepto de libertad y demostrar cómo esta tiene lugar dentro de la duración. Nos encontramos en el dominio de los fenómenos internos que constituyen en la duración el desenvolvimiento de una persona libre, tal es el pensamiento de Bergson. Veamos en qué consiste para éste filósofo la libertad humana.

El problema de la libertad tal como lo presenta Bergson oscila entre dos posiciones distintas, una determinista y otra del libre albedrío. No me detendré en exponer las razones que se dan en el tercer capítulo del *Ensayo* en contra de las teorías deterministas; por el contrario, presentaré tan sólo el problema del lenguaje que

⁹⁷ Bergson, *Introducción a la metafísica en “El pensamiento y lo movable”*, ed. Ercilla, Santiago de Chile, 1936, p. 138.

obscorece la libertad y que tiene por consecuencia una doble distinción del *yo*. Sin embargo, es importante señalar que ambas posturas se ven forzadas a negar la libertad, los primeros directamente y los segundos involuntariamente al tratar de definirla; se trata pues de un problema del lenguaje y por supuesto por la misma razón de identificar el tiempo con el espacio. La libertad -comenta Bergson- no se la niega, sino a condición de identificar el tiempo con el espacio; no se la define sino a condición de pedir al espacio la representación adecuada del tiempo.⁹⁸ Es así, que la pregunta fundamental que se plantea en torno a la libertad, es: *¿Puede representarse el tiempo adecuadamente por el espacio?* Para responder, se pregunta si un acto podría ser previsto en el plano de la conciencia estando dado el conjunto de sus condiciones tal como ocurre en un fenómeno astronómico. De la respuesta que darán ambas posturas, deterministas y libre arbitristas, se verá que toda confusión se debe ante todo a un doble sentido de la palabra causalidad así como de una falsa concepción del yo y de la multiplicidad de los estados que lo conforman. Demostraremos con Bergson que, es del alma entera que emana la decisión libre y que la decisión será tanto más libre cuando más se identifique con el yo fundamental del que surge.

Comencemos pues en lo que concierne al yo y a la multiplicidad. El asociacionista se representa al yo como una reunión de estados psíquicos, de los cuales el más fuerte ejerce por su influjo a los demás y los arrastra consigo. Esta doctrina distingue claramente unos de otros los estados psicológicos de tal forma que admite una multiplicidad de estados. Sin embargo, su error es el eliminar desde el primer momento la cualidad del estado para conservar únicamente lo que de él hay de impersonal, es

⁹⁸ *Ensayo*, op. cit. p. 185.

decir, lo que expresa el nombre de tal o cual sentimiento. Se diferencian dos especies de multiplicidad que ya hemos tratado más arriba al distinguir la duración pura del tiempo homogéneo, una multiplicidad de yuxtaposición y otra de fusión. Tomando como ejemplo un sentimiento cualquiera, se dirá que este encierra en sí una multiplicidad de estados, sólo que esta multiplicidad aparecerá únicamente por una especie de desplegamiento en algún medio homogéneo. Apercibimos entonces términos exteriores unos de otros, pero estos términos no serían ya estados de conciencia sino los símbolos que los expresan, o mejor dicho, su concepto. De esta forma, si se analiza un estado personal se le volverá impersonal por el simple hecho de expresarlo en una palabra, y de no aprehender de él más que su símbolo, que el asociacionismo toma por el hecho mismo: “El asociacionismo comete, pues, el error de substituir el fenómeno concreto que ocurre en el espíritu, por la reconstrucción artificial que hace de él la filosofía y de confundir, así, la experiencia del hecho por el hecho mismo.”⁹⁹

Contrario a esta multiplicidad, una multiplicidad de fusión nos volverá al yo real, en donde sus estados dejan de yuxtaponerse para fundirse y conservar la cualidad propia que los distingue. Tomando los sentimientos de amor y odio, se dirá que cada uno de nosotros tiene su propia manera de amar y odiar, y que además este amor y este odio reflejan por entero nuestra personalidad. Sólo que estamos habituados por el lenguaje a designar con las mismas palabras el sentimiento que sería el mismo para toda persona *-hablamos más que pensamos-*. De ahí que se afirme que, es una psicología grosera, engañada por el lenguaje, la que nos muestra el alma determinada por una simpatía, una aversión o un odio. Por el contrario, mientras más profundo sea un

⁹⁹ Op. cit. p. 133

sentimiento, más contendría en sí el alma entera; es así que ella se refleja en cada uno de sus estados. Pero el asociacionista reduce al yo a un agregado de estados (sensaciones, sentimientos, ideas...) en los que no ve más que el nombre, los yuxtapone indefinidamente, y obtiene así un yo fantasma que sería la sombra del yo real que tiene lugar en la duración. Si por el contrario volvemos a este yo, no se tendrá la necesidad de asociar unos con otros los estados de conciencia para reconstruir la persona, ya que ésta estaría por entero en cada uno de sus estados. Es precisamente la manifestación exterior del estado interno lo que se llamará el *acto libre*. Sin embargo, rara vez somos libres, pues nos contentamos por vivir para el mundo exterior más que para nosotros mismos. Razón por la cual expresa Bergson: “Muchos viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad.”¹⁰⁰ La libertad, tal como la entiende Bergson, surge del interior de la persona, del yo fundamental. En este sentido, es del alma entera que emana la decisión libre, y el acto será tanto más libre cuanto más se identifique con el yo fundamental la serie dinámica a que se refiere. En síntesis:

“Habría, pues, dos yos diferentes, de los cuales uno sería como la proyección exterior del otro, su representación espacial y, por decirlo así, social. Alcanzamos el primero por una reflexión profunda, que nos hace apoderarnos de nuestros estados vivos, sin cesar en vías de formación, como estados refractarios a la medida, que se penetran unos a otros y cuya duración en la sucesión no tiene nada de común con la yuxtaposición en el espacio homogéneo. Pero los momentos en que nos apoderamos de nosotros son raros, y por eso rara vez somos libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos, no apercibimos el yo, sino su fantasma descolorido, sombra que la pura duración proyecta en el espacio homogéneo. Nuestra existencia se desenvuelve, pues, en el espacio más que en el tiempo: vivimos para el mundo exterior más que para nosotros mismos; hablamos más que pensamos. Se hace en nosotros más que hacemos nosotros mismos. Obrar vivamente es volver a tomar posesión de sí, es volver a colocarse en la duración pura.”¹⁰¹

¹⁰⁰ Op. cit. p. 136

¹⁰¹ Op. cit. pp. 185 -186.

Es cierto que vista así la libertad, supone una cierta independencia de la vida mental en relación con el mecanismo de la materia, de ahí que Bergson plantee el problema de las relaciones del cuerpo y el espíritu, y de ahí también una segunda parte que complementa este último capítulo. Continuemos por lo mientras con nuestro problema de la libertad. Convenimos, pues, en llamar al acto libre que emana del yo, y ese acto llevará, como hemos dicho, la personalidad entera. Quedaría comprobada así la tesis de la libertad, que consiste en no buscar en la libertad sino un cierto carácter de la decisión tomada, esto es, en el acto libre. Pero como esta posición se le escapa al determinista, se ve obligado a refugiarse en el pasado o en el porvenir, surgiendo de ello un doble sentido de la causalidad.

El libre arbitrista introduce en su definición del acto libre la previsión de lo que se podría hacer y el recuerdo de algún otro camino por el cual se hubiera podido optar. Afirman así que, cuando se realiza una acción libre, hubiera sido posible alguna otra; en cambio, el determinista pretende que dados ciertos antecedentes sólo una acción resultante era posible. Los primeros apelarán a la voluntad de elegir libremente entre una u otra acción, mientras que los segundos dirán que alguna razón se tendría de haber elegido por una acción determinada por sus causas.

Por ejemplo. Se vacila entre dos actos posibles X e Y los cuales representan dos puntos de llegada, o bien, dos tendencias diferentes de la personalidad en momentos sucesivos de la duración. En realidad no son más que representaciones simbólicas de un yo que vive y que se desenvuelve en sus vacilaciones, hasta que la acción libre tiene lugar. Pero continuando con la indecisión entre X e Y, se representará un yo que después de haber recorrido una serie MO de estados de conciencia, llegado a un punto O

se verá ante dos direcciones OX y OY igualmente posibles. Los defensores del libre albedrío dirán que si se opta por X, se habría elegido, vacilado y deliberado debido a la voluntad libre, pero que la opción Y era igualmente posible. Los deterministas dirán en cambio que de haber elegido X se deberá a alguna razón, sólo que cuando se declara a Y como posible se olvida esa razón. Ahora bien, el comentario de Bergson al respecto es que, la figura formada MOX no es más que el desdoblamiento de la actividad psíquica en el espacio, que esta es puramente simbólica y que además nos muestra el acto ya realizado y no el acto realizándose: “No me pregunten si el yo, habiendo recorrido el camino MO y habiéndose decidido por X, podría o no podría optar por Y; responderé que la cuestión carece de sentido porque no hay línea MO, ni punto O, ni camino OX, ni dirección OY. Plantear semejante cuestión es admitir la posibilidad de representar adecuadamente el tiempo por el espacio y una sucesión por una simultaneidad.”¹⁰² Tal es la respuesta de Bergson.

Viendo el determinista que este camino fracasa, planteará el problema no ya en las acciones realizadas sino en los actos por venir. Se pregunta si una acción futura podría ser prevista tal como sucede con los fenómenos astronómicos. La ciencia -afirma Bergson- tiene por objeto principal prever y medir; pero, no se prevén los fenómenos físicos sino a condición de que no duren como nos otros y no se mide sino el espacio. La cuestión en este caso es, si una previsión tal como sucede en astronomía tiene alguna semejanza con la de un acto libre que ocurre en la conciencia. La respuesta es sencilla: ¡no! Y es que el porvenir del universo material no tiene ninguna semejanza con el porvenir de un ser consciente. Cuando el astrónomo predice un eclipse se limita a

¹⁰² Op. cit. p. 146.

establecer una serie de relaciones de posición entre los cuerpos celestes, así como una serie de simultaneidades y de coincidencias, y por último una serie de relaciones numéricas. Pero en cuanto a la duración vivida por la conciencia, esta permanece fuera de todo cálculo. No se trata pues de prever en el tiempo, sino de vivirlo.

En un último intento por negar la libertad, el determinista pretende que todo acto está determinado por sus antecedentes psicológicos, o bien, que los estados de conciencia obedecen a leyes tal como sucede con los fenómenos de la naturaleza. Esta ley afirma que las mismas causas producen siempre los mismos efectos. De ahí el doble sentido de la palabra causa. Lo que Bergson intentará es probar que el concepto de causalidad tal como lo entiende el determinista no es aplicable a los fenómenos psíquicos, que los fenómenos de conciencia ofrecen una organización indeterminada e impredecible.

Decir que las mismas causas internas producen los mismos efectos, es suponer que la misma causa puede presentarse varias veces en el plano de la conciencia. Pero, como hemos visto, el concepto de duración pura viene a afirmar la heterogeneidad de los estados más profundos y por ende la imposibilidad de semejanza entre dos estados puesto que constituyen dos momentos diferentes de nuestra duración. Afirmar lo contrario sería olvidar que los estados de conciencia tienen su propia personalidad, que estos devienen sin cesar, y que el mismo sentimiento por el hecho de repetirse es un sentimiento nuevo. Si se acepta que la relación causal existe en el mundo de los hechos internos, esta no puede asemejarse a la causalidad que tiene lugar en la naturaleza. Es así que para el físico, la misma causa produce siempre el mismo efecto; pero, para un

psicólogo atento, una causa interna produce su efecto una sola vez para no producirse nunca jamás.

Así pues, un doble análisis de la causalidad encierra dos concepciones distintas de la duración y por lo mismo, dos imágenes de la preformación del porvenir en el presente. Unas veces se representa a los fenómenos físicos y psicológicos durando de la misma manera; el porvenir no existirá en el presente sino bajo la forma de idea, y el paso del presente al porvenir tomará el aspecto de un esfuerzo, que no siempre llega a la realización de la idea concebida. Otras veces, se hace de la duración la forma propia de los estados de conciencia; en este caso, las cosas exteriores no duran ya a nuestra manera, por el contrario se admite en las cosas una preexistencia matemática del porvenir en el presente. De las palabras de Bergson, cada una de estas dos hipótesis salva la libertad humana: la primera llegará a poner la contingencia hasta en los fenómenos de la naturaleza, y la segunda, atribuyendo la determinación necesario de los fenómenos físicos a que las cosas no duran como nosotros, nos invita precisamente a hacer del yo que dura una fuerza libre.¹⁰³

Esto es así, porque toda concepción de la causalidad conduce a la libertad humana como una consecuencia natural. El problema es que se tiene el hábito de tomar el principio de causalidad en los dos sentidos a la vez y así, mientras uno halaga más a la imaginación, otro favorece al razonamiento matemático. Unas veces se piensa en la sucesión regular de los fenómenos físicos y en una especie de esfuerzo interno por el cual uno deviene otro; mientras que otras veces se fija en el espíritu una regularidad absoluta, y de esta idea de regularidad se pasa a la de necesidad matemática que excluye

¹⁰³ Op. cit. p. 173

la duración extensa de la primera manera. Aplicar el principio de causalidad en este último caso a los hechos de conciencia nos conduce al error, ya que la idea de fuerza excluye la idea de determinación necesaria. Por una parte, es la conciencia la que da testimonio de dicha fuerza y no afirma de ninguna forma la determinación de los actos por venir: “he aquí lo que la experiencia nos enseña, y si nos atenemos a la experiencia diríamos que nos sentimos libres, que percibimos la fuerza como una espontaneidad libre.”¹⁰⁴ Pero, por otra parte, la idea de fuerza en los hechos físicos paralela a la idea de necesidad, hace de la fuerza una determinación necesaria junto con los efectos que de ella emanan. Esta relación entre determinación mecánica de la fuerza con el acto que emana, toma el aspecto de una derivación matemática de la que la acción humana surge mecánicamente de la fuerza que la produce. En pocas palabras, la idea de causalidad externa es puramente matemática; mientras que la idea de una causalidad interna sería puramente dinámica y no tendría ninguna semejanza con la relación de los fenómenos externos que se condicionan.

En definitiva, el problema de la libertad vuelve siempre a la misma cuestión: ¿Puede representarse el tiempo adecuadamente con el espacio? A lo cual responde Bergson: “sí, si se trata del tiempo transcurrido; no, si se trata del tiempo que transcurre. Ahora bien, el acto libre se produce en el tiempo que transcurre, y no en el tiempo transcurrido.”¹⁰⁵ Podemos finalizar este segundo punto que liga la duración con la libertad diciendo que, es volviendo sobre nosotros mismos, a nuestro yo que tiene lugar en la duración pura y en donde una causa no produce nunca el mismo efecto, en donde nos sentimos libres.

¹⁰⁴ Op. cit. p. 174.

¹⁰⁵ Op. cit. p. 177

Sin embargo, el motivo por el cual se dificulta la representación de la duración en su experiencia directa e inmediata y por supuesto, la experiencia de la libertad, parece provenir del hecho de que al parecer no duramos solos en el tiempo. De aquí se desprende nuestro tercer y último punto, el cual plantea el paso de la duración psicológica individual a la duración ontológica general.

A propósito de una multiplicidad de duraciones, Bergson sostiene en su *Ensayo* que si las cosas parecen durar, es precisamente porque de cierta forma participan de nuestra duración: “Parece que estos objetos, continuamente percibidos y pintándose sin cesar en mi espíritu, hayan acabado por tomar alguna cosa de mi existencia consciente [...] como yo han vivido y como yo han envejecido.”¹⁰⁶

Pasando a *Materia y Memoria* y al acercarnos a la materia, los sentidos parecen mostrarnos sucesiones más rápidas que la de nuestros estados de conciencia, al darse cuenta de ello, Bergson se pregunta, ¿qué es esa duración cuya capacidad sobrepasa toda imaginación? Si no es nuestra duración, ni la duración impersonal y homogénea que es la misma para todo y para todos, ¿qué es entonces? La única respuesta posible parece ser que, no hay un ritmo único de la duración, sino que pueden imaginarse ritmos distintos, unos más rápidos otros lentos según el grado de tensión de la conciencia, fijándose así lugares en una serie de seres según su grado de conciencia.¹⁰⁷ En cuanto a la *Evolución Creadora* no encontramos mucha diferencia; según los objetos exteriores participen de nuestra conciencia, durarán para la memoria que introduzca algo de este pasado a este presente: “Aunque el objeto permanezca el mismo y yo le mire del mismo lado,

¹⁰⁶ *Ensayo*, op. cit. p. 107.

¹⁰⁷ Bergson, *Materia y Memoria*, Cactus, Buenos Aires, 2010, pp. 229 – 230.

bajo el mismo ángulo, en el mismo día, la visión que tengo de él difiere de la que acabo de tener, pues se dará el caso de haber envejecido un instante.”¹⁰⁸

Por otra parte ateniéndonos a la idea de progreso, se dice, que “cada organismo visible cabalga durante el corto intervalo de tiempo que le es dado vivir.”¹⁰⁹ Hay que aclarar en este último punto, que sólo tendrían duración los seres semejantes a nosotros (duración psicológica), después los vivientes que forman de modo natural sistemas cerrados relativos, y finalmente el Todo del universo.¹¹⁰ Es en este sentido que comenta Deleuze acerca de Bergson, que la psicología es sólo una apertura a la ontología, un brinco hacia una instalación en el Ser.

Para concluir el tema de las duraciones así como la idea de un tiempo universal, presentamos algunos aspectos de *Duración y Simultaneidad*. En esta obra afirma Bergson que, a cada momento de nuestra vida interior corresponde un momento de nuestro cuerpo y de toda la materia circundante. Es así que nos vemos conducidos gradualmente a extender la duración al conjunto del mundo material, porque no se ve ninguna razón para limitarla a la proximidad inmediata de nuestro cuerpo: “El universo nos parece formar un único todo y si la parte que está alrededor de nosotros dura a nuestra manera, debe ser lo mismo, pensamos, para aquélla que la rodea a ella misma, y así indefinidamente. De este modo nace la idea de una Duración del universo, es decir, de una conciencia impersonal que sería el trazo de unión entre todas las conciencias individuales, como entre estas conciencias y el resto de la naturaleza.”¹¹¹ Para formular la hipótesis de un *Tiempo material único y universal*, Bergson se basa en los siguientes

¹⁰⁸ Bergson, *La evolución creadora*, Aguilar, España, 1963, pp 482 – 483.

¹⁰⁹ *La evolución creadora, op. cit.* p 507.

¹¹⁰ Deleuze, *El Bergsonismo*, Cátedra, España, 1996, pp. 80 – 81.

¹¹¹ *Duración y Simultaneidad*, Ed. Signo, Buenos Aires, 2004, pp. 84 -85

puntos: Todas las conciencias humanas son de la misma naturaleza, perciben de la misma manera, caminan en cierto sentido en el mismo paso y viven la misma duración.¹¹² Es pues nuestro cuerpo quien nos pone en contacto con las distintas duraciones y finalmente con un tiempo universal.

Expuesta la idea de duración pura y cómo esta tiende hacia la libertad; la teoría de una diversidad de duraciones; y por último, la hipótesis de una duración ontológica. Pasemos ahora al tema de la memoria, esto por una parte y por otra, a la relación del cuerpo y del alma. Para ello nos detendremos en el texto, *Materia y Memoria*, para así dar por terminado nuestro trabajo.

¹¹² *Duración y Simultaneidad, op. cit.* p. 86.

3.2 Memoria-Duración

En *Materia y Memoria*, Bergson se propone unir el cuerpo con el espíritu por medio de la memoria. Pero, antes de comenzar con la teoría de la memoria parece conveniente presentar la idea de percepción, ya que ambas se complementan.

Para que una percepción sea posible es natural pensar en alguien que perciba, así como también en algo percibido, es decir en dos existencias distintas. En el mundo nos encontramos ante la presencia de imágenes, de las cuales nuestro cuerpo mismo es ya una imagen, con la única pero gran diferencia de que no la conocemos exclusivamente desde fuera por percepciones, sino también desde dentro por afecciones. En las siguientes páginas veremos cómo se limita una percepción, y qué papel desempeña la memoria.

El cuerpo ocupa en el universo un lugar privilegiado. Como centro de acción es capaz de ejercer una acción real y nueva sobre las demás imágenes. Él es una imagen dirigida hacia la acción ya que, según se dice, originalmente no pensamos más que para actuar. En cuanto a las demás imágenes, ellas también actúan, reciben y devuelven movimiento de igual forma que lo hace el cuerpo, sólo que al ser éste privilegiado, parece gozar de algún grado de libertad para elegir en cierta medida la manera de devolver lo que recibe. Es necesario tener presente que, el lugar central que ocupa el cuerpo es distinto a un punto matemático. En este sentido es por el cuerpo que se regulan las demás imágenes y por lo tanto la percepción que me hago del universo, es decir, del conjunto de las imágenes. Las imágenes varían pues según mi cuerpo. Insiste Bergson: “Llamo materia

al conjunto de imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo.”¹¹³

Se ha dicho que el cuerpo ocupa dentro del mundo un lugar privilegiado, pero, por otro lado, existe también la contraparte en la cual el cuerpo puede ser tan insignificante como cualquier otra imagen. Él puede ser considerado como una imagen cualquiera del universo, en donde cada imagen se encuentra relacionada consigo misma. Visto el cuerpo de estas dos formas nos encontramos ante dos tesis totalmente distintas de la percepción, o mejor dicho de las imágenes, ya que según Bergson, el problema de la percepción si se plantea deberá plantearse sobre un solo concepto, y este será el de *imágenes*, pues “sólo captamos las cosas bajo forma de imágenes.”¹¹⁴

De lo anterior pueden diferenciarse dos sistemas de imágenes, uno que pertenece al pensamiento realista y otro al idealista. El realista partirá del conjunto de imágenes, esto es, del universo, él parte de un mismo espacio para todas las imágenes, el cual a su vez carece de cierta imagen central y privilegiada; el problema del realista es que existen percepciones, es decir, sistemas por los cuales las imágenes percibidas están relacionadas a una imagen central que es mi cuerpo. El idealista, en cambio, parte de esta imagen central que es mi cuerpo y por la cual se regulan todas las demás imágenes que lo rodean; sólo que al unir el presente con el pasado y prever el porvenir pierde éste su posición central, situándose de nuevo en un mismo plano en el cual cada imagen varía por sí misma. Puede notarse que el primer sistema parte de un relativismo de imágenes para terminar en algún tipo de subjetividad; mientras que el idealismo, por el contrario, parte de lo subjetivo para terminar en un relativismo. El primer sistema -

¹¹³ H. Bergson, *Materia y Memoria*, Cactus, Buenos Aires, 2010, p. 40.

¹¹⁴ *Materia y Memoria*, *op. cit.* p. 43.

menciona Bergson-, no es dado sino a la experiencia presente, pero creemos en el segundo sólo por la continuidad del pasado, del presente y del porvenir.¹¹⁵ Lo que Bergson reprochará a estos dos sistemas de la percepción será que esta, no está dirigida hacia el conocimiento sino hacia la acción; idea fundamental en su pensamiento, pues el cuerpo es un centro de acción.

Tratemos ahora de responder con Bergson ¿Cómo se limita una percepción? Para responder a la pregunta es necesario diferenciar dos tipos de percepción. Por un lado se habla de una percepción consiente, dicha percepción pretende ser regulada por el cerebro, él tiene pues la capacidad de elegir la vía de reacción posible al movimiento que recibe, él es, en las palabras de Bergson, “un instrumento de análisis en relación al movimiento ejecutado.”¹¹⁶ De tal manera, el cerebro no podría hacer nacer una representación, su función es más bien la de recibir excitaciones y el de elegir la mejor forma de actuar de entre todas las formas posibles, las cuales a su vez dependerán de nuestra zona de indeterminación. Notemos ante todo -señala Bergson- que una ley rigurosa liga la extensión de la percepción consiente con la intensidad de acción de la que el ser viviente dispone, si esto es así, la percepción consiente se da en el momento preciso en que una conmoción recibida a través de la materia no se prolonga en reacción necesaria.¹¹⁷ Lo que sucede es que nuestras zonas de indeterminación no añaden nada a lo que es, sino que hacen que la acción real pase y la virtual permanezca, es por ello que una percepción surge cuando la conmoción recibida no se prolonga en reacción necesaria, sino que permanece virtual. Por otra parte lo que nuestra zona de

¹¹⁵ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 44.

¹¹⁶ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 48.

¹¹⁷ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 49.

indeterminación nos permite es evaluar *a priori* el número y la distancia de los objetos con los que nos relacionamos, así se dice, que la amplitud de la percepción mide la indeterminación de la acción y por lo tanto enunciar la siguiente ley: “la percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone del tiempo.”¹¹⁸ Lo que hace que esta percepción sea consiente se debe a que de hecho no hay percepción que no esté impregnada de recuerdos. Lo más frecuente es que nuestros recuerdos desplacen la percepción real, surgiendo por ello varios problemas, uno de los cuales sería que, la percepción se volvería de esta forma interior y subjetiva y por lo tanto no diferiría del recuerdo sino por su intensidad, pero, por otra parte, toda percepción ocupa una cierta duración y por eso mismo la necesidad de una memoria que la prolongue. Lo que sucede es que la subjetividad hace contracción de lo real debido a la operación de la memoria, de donde se desprende la necesidad de las dos formas de la memoria:

“la memoria bajo esas dos formas, en tanto recubre con un manto de recuerdos un fondo de percepción inmediata y en tanto contrae a su vez una multiplicidad de momentos, constituye el principal aporte de la conciencia individual a la percepción, el costado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas...”¹¹⁹

Bergson irá más allá de la percepción subjetiva, siguiendo el camino de la percepción pura, la cual terminara siendo su teoría de la percepción exterior. En cuanto a la percepción pura, a diferencia de la subjetiva en la cual se da la duración, se está absorbido en el presente, y se dirá que existe de derecho más que de hecho, se trata aquí de una percepción inmediata e instantánea. Aunque Bergson menciona que de hecho no existe nunca lo instantáneo, es posible pensar en una percepción pura e instantánea, ya que esta existe de derecho más que de hecho. La pregunta ahora sería, ¿cómo surge la

¹¹⁸ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 50.

¹¹⁹ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 52

conciencia en la percepción pura? Ante todo nos encontramos en el mundo, en este universo de imágenes, y aun cuando de hecho la conciencia sea subjetiva, de derecho debe existir una percepción pura. La respuesta a la pregunta parece encontrarse entre dos términos complementarios, entre la *presencia* y la *representación*; entre las excitaciones presentes a los sentidos y la aportación de la memoria: “y la distancia entre estos dos términos [...] parece medir el intervalo entre la materia misma y la percepción consiente que tenemos de ella.”¹²⁰

La diferencia que hay entre una imagen presente y una imagen representada consiste en que la imagen presente es continua, mientras que la imagen que nos representamos se encuentra ahí presente pero de manera virtual, neutralizada -dirá Bergson- en el instante en que pasaría al acto por la obligación de continuarse y perderse en otra cosa¹²¹. La representación es comparable en cierto sentido a una fotografía que consistiría en aislar ciertas imágenes oscureciendo el resto del universo, de tal modo que estas imágenes aisladas nos devendrían percepción por su mismo aislamiento; a su vez, nuestra percepción nacerá por el hecho de que esas imágenes aisladas vienen a reflejarse contra nuestra libertad. La conciencia, en la percepción exterior, consiste en la selección de iluminar la cara que nos interesa de las imágenes externas: “ellas soltaran de su sustancia lo que nosotros habremos fijado a su paso, aquello que somos capaces de afectar”¹²². Nuestra percepción es de esta forma, siempre en la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos, y por ello mismo, los objetos abandonarían algo de su acción real sólo para figurar su acción virtual, es decir, nuestra

¹²⁰ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 53.

¹²¹ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 54.

¹²² *Ibid*

acción posible sobre ellos. Si la percepción es similar a una fotografía, esta debe encontrarse en el interior de las cosas. Si se considera un lugar cualquiera del universo puede decirse que la acción de la materia pasa sin resistencia, además de ser una fotografía traslucida, se encontraría tras ella algún tipo de pantalla negra que recortara la imagen y será nuestra zona de indeterminación quien tomará el papel de pantalla negra, ella no añadiría nada a la materia sino que permitiría en cambio que la acción presente pase y la virtual permanezca. Y es en esto que consiste la delimitación de la percepción.

Han sido consideradas hasta aquí dos percepciones distintas, una pura y una más en la cual la memoria se hace presente, además se ha apuntado a su limitación gracias a las zonas de indeterminación. Es momento, una vez que hemos presentado lo referente a la percepción, volver a lo que aquí nos interesa, es decir, a la memoria. Antes de ello hay que resaltar que percibir conscientemente significa ante todo escoger, y que la conciencia consiste en ese discernimiento práctico del escoger. Cabe mencionar que nuestra percepción de la materia no es en este sentido ni relativa ni subjetiva, al menos en principio. La percepción así entendida, no mide solamente nuestra acción posible sino también nuestra afección, es decir, la acción posible de las cosas sobre nuestro cuerpo; la afección consistirá ante todo, no ya en una acción virtual sino real, de modo que “nuestras sensaciones son [...] a nuestras percepciones lo que la acción real de nuestro cuerpo es a su acción posible o virtual. Su acción virtual concierne a los otros objetos y se dibuja en ellos; su acción real le concierne a él mismo y se dibuja por lo

tanto en él”¹²³. Este pensamiento lleva a Bergson a una corrección en su teoría, antes se mencionó que no existía percepción sin recuerdo, ahora se dirá que no existe percepción sin afección:

“La afección es pues lo que de nuestro cuerpo mezclamos con la imagen de los cuerpos externos; lo que es necesario extraer en primer lugar de la percepción para encontrar la pureza de la imagen.”¹²⁴

Falta para finalizar, reintegrar la memoria en la percepción. Ella -la memoria- es prácticamente inseparable de la percepción, pues al intercalar el pasado en el presente contrae en una única intuición momentos múltiples de la duración, y es por esa doble operación, la de intercalar y la de contraer, que creemos percibir la materia en nosotros, es decir que la volvemos subjetiva cuando de derecho la percibimos en ella misma. De ahí la importancia de la teoría de la memoria. Comencemos por diferenciar los dos tipos de memoria, una que pertenece al cuerpo y otra más, al espíritu, de estas dos memorias la segunda -la del espíritu- será la memoria por excelencia.

Teóricamente es posible pensar en dos memorias independientes, totalmente distintas. Una registraría a manera de imágenes-recuerdos cada una de nuestras experiencias, ella, se dice, almacenaría el pasado de manera natural. Esta memoria, más que hacernos actuar nos hará soñar e imaginar, para así poder evocar los recuerdos en su forma peculiar. Para poder evocar estos recuerdos, menciona Bergson, “es preciso poder abstraerse de la acción presente, es preciso saber apreciar lo inútil, es preciso querer soñar”¹²⁵. El otro tipo de memoria vivirá el presente, ella actuara en vez de soñar;

¹²³ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 74.

¹²⁴ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 75.

¹²⁵ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 101.

viviendo el presente y dirigida siempre hacia la acción, no mirará más que el porvenir, ella no representaría el pasado sino que lo actuaría, “y si aún merece el nombre de memoria no es ya porque conserva imágenes antiguas, sino porque prolonga su efecto útil hasta el momento presente”¹²⁶.

Bergson ejemplifica la diferencia entre los dos tipos de memoria mediante el estudio de una lectura. Se comienza por estudiar una lección, para aprenderla de memoria se la repite una y otra vez, surgiendo en cada lectura un progreso de aprendizaje hasta por fin tenerla en la memoria: “se dice que ella ha devenido recuerdo, está impresa en mi memoria”¹²⁷. El recuerdo de la lección que se ha aprendido se asemeja a un hábito, como él se la ha aprendido por la repetición de un mismo esfuerzo, como él ha exigido la descomposición y después la recomposición de la acción total. El recuerdo en esta memoria es almacenado como cualquier movimiento automático del cuerpo que sucede en un mismo orden y ocupa además un mismo tiempo. No habrá por último duración real en la lección una vez aprendida, ella formaría parte de mi presente y sería por lo tanto una acción y no una representación. Ahora se investiga, ¿cómo es que se ha aprendido esa lección? Me represento cada lectura en mí espíritu, cada una con su individualidad y con las circunstancias que la enmarcan, distinguiendo cada lectura en su lugar en el tiempo, cada una de esas lecturas vuelve a pasar delante de mí como un acontecimiento único de mi historia. Cada lectura posee un recuerdo diferente, cada uno de los cuales posee por esencia su propia duración sin que llegue a repetirse, de manera que estos recuerdos no tendrán ya las cualidades de un hábito. Cada recuerdo, de cada lectura determinada, es de este modo una representación que se

¹²⁶ *Materia y Memoria, op. cit.* p. 100.

¹²⁷ *Materia y Memoria*, p. 97.

sostiene en la intuición de mi espíritu, que puedo además alargar o acortar a mi antojo - según mi atención-, y por último asignarle una duración arbitraria.

Así como se habla de dos memorias es necesario asignar a cada una de ellas un tipo de recuerdo distinto. La memoria que registra cada acontecimiento de nuestra vida, se mencionaba ya, almacenaría el pasado bajo la forma de imágenes-recuerdos, este tipo de recuerdos se prosigue en todos los momentos de la duración, de nuestra vida. Por otra parte, el recuerdo de la memoria que actúa, al ser adquirido por repetición, veíamos, adquiere las características típicas del hábito, por tal motivo Bergson lo llamará recuerdo-hábito. Al respecto escribe él mismo:

“El recuerdo espontáneo es inmediatamente perfecto; el tiempo no podrá añadir nada a su imagen sin desnaturalizarla; conservará para la memoria su ubicación y su fecha. Por el contrario, el recuerdo aprendido surgirá del tiempo a medida que la lección esté mejor sabida; se volverá cada vez más impersonal, cada vez más extraño a nuestra vida pasada.”¹²⁸

Continuando con este último tipo de recuerdo, cada vez más impersonal y extraño a nuestra vida, si puede llamársele recuerdo es porque recordamos haberlo adquirido, y sólo recordamos haberlo adquirido debido a la memoria espontánea, la que fecha los acontecimientos y los registra sólo una vez; -podemos notar desde este momento el aspecto útil de la memoria espontánea y no sólo el del ensueño inútil para la acción-. A lo cual surge la pregunta, ¿para qué sirven estas imágenes-recuerdos? y al estar en la memoria y al reproducirse en la conciencia, ¿no van a desnaturalizar el carácter práctico de la vida mezclando el sueño con la realidad? Esto sería así, si la conciencia actual, por la cual nos adaptamos al momento presente, no hiciera a un lado

¹²⁸ *Materia y Memoria*, p. 101.

las imágenes pasadas que no fueran útiles a la percepción actual. Independientemente de todo esto, la memoria espontánea tiene otro uso, pues, “el hombre es capaz de evocar el recuerdo a su gusto, no importa en que momento, independientemente de la percepción actual”¹²⁹; no nos limitamos a actualizar nuestra vida pasada, sino que nos la representamos y la soñamos. No hay duda de que las imágenes de esta memoria son imágenes de ensueño, y que aparecen y desaparecen independientemente de nuestra voluntad. El único apoyo seguro que los recuerdos-imágenes pueden brindar a la memoria actual parece ser el de “mostrarle las imágenes análogas a la situación presente”.¹³⁰

Ahora bien, existen estados intermedios entre la acción presente y las imágenes-recuerdos. Dichos estados son, por un lado, estados motores que prolongan una percepción actual, por otra parte, como imágenes, reproducen percepciones pasadas. El acto por el cual retomamos el pasado en la percepción actual es el reconocimiento. Existe para Bergson un reconocimiento en lo instantáneo, sin que intervenga en ello ningún recuerdo espontáneo; este reconocimiento consiste en una acción y no en una representación, además de nacer de movimientos, de ahí que no exista percepción que no se prolongue en movimiento. Pero a todo esto nuestra vida psicológica se encuentra ahí en la percepción presente, siempre virtual, detrás de la conciencia práctica. Habrá que distinguir por lo tanto dos tipos de reconocimiento, uno automático que se producirá por movimientos, otro que exigirá la intervención de los recuerdos-imágenes.

El reconocimiento automático, aquel que se produce por movimientos, es un reconocimiento por distracción, mientras que el segundo, el que exige la intervención

¹²⁹ *La evolución creadora, op. cit.* p. 654.

¹³⁰ *Materia y Memoria*, p. 107.

regular de los recuerdos-imágenes, será en cambio, un reconocimiento atento. La *atención* tiene por un lado volver más intensa una percepción, pero, por otra parte, la conciencia constata una irreductible diferencia de forma entre el aumento de intensidad y aquel que consiste en una más alta potencia de excitación exterior. El reconocimiento automático parte del objeto, pero los movimientos que prolongan la percepción nos alejan del objeto percibido; por el contrario, en un reconocimiento atento los movimientos nos conducen al objeto. Cabe preguntarse, si es la percepción quien determina mecánicamente la aparición de los recuerdos, o bien, son los recuerdos quienes se colocan espontáneamente delante de la percepción. Si se afirma lo primero, la memoria es una función del cerebro, si lo segundo, se afirma la independencia de los recuerdos. La respuesta de Bergson será, que la memoria es independientemente del cerebro, él no contendría nuestros recuerdos.

Hasta este punto se han tratado dos conceptos claves en la teoría de la memoria, el recuerdo-imagen y la percepción, y con ellos nuestro pasado inmediato y nuestro presente, respectivamente. Es momento de tratar el tema de la memoria en su pureza original y de introducir con ello un tercer término, el de recuerdo puro. Hay que tener presente que estos tres términos -recuerdo-imagen, percepción y recuerdo puro- nunca se producen por separado, pues, la percepción nunca es un simple contacto del espíritu con el objeto presente, sino que está completamente impregnada de los recuerdos-imágenes que la completan al interpretarla.

“El recuerdo-imagen, a su vez, participa del recuerdo puro que comienza a materializar, y de la percepción en la que tiende a encarnarse [...] por último el

recuerdo puro, independiente de derecho [...], no se manifiesta más que en la imagen coloreada y viviente que lo revela.”¹³¹

Para comprender la naturaleza del recuerdo puro hay que comenzar por definir la realidad presente, es necesario para esto oponer ambos términos. ¿Qué es pues el momento presente? Sin duda que existe un presente ideal que separaría el pasado del porvenir; pero el presente real, el vivido, en el cual tiene lugar la percepción presente, contiene necesariamente una duración. Esta duración se encuentra simultáneamente más acá y más allá del punto matemático que se determina idealmente cuando se piensa en el instante presente, ella -la duración- invade a la vez mi pasado y mi porvenir. La duración así entendida “es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar.”¹³² Luego entonces, es preciso que mi presente sea a la vez una percepción del pasado inmediato y una determinación del porvenir inmediato; el pasado inmediato percibido es sensación, mientras que el porvenir inmediato en tanto que se determina es acción o movimiento. El presente es de este modo, sensación y movimiento, como un todo indiviso el movimiento deberá contener la sensación y prolongarla en acción. El momento presente es por esencia senso-motor, él es un sistema mixto de sensaciones y de movimientos. Mi cuerpo por su parte, situado en el momento presente experimenta sensaciones a la vez que ejecuta movimientos; mi presente consiste entonces en la conciencia que tengo de mi cuerpo. La realidad es un continuo devenir, el momento presente en este continuo devenir hace a la vez como un corte instantáneo de nuestra percepción, y este corte es lo que conforma el mundo material en el cual nuestro cuerpo -como se ha venido comentando- ocupa el centro. La

¹³¹ *Materia y Memoria*, pp. 155-156.

¹³² *La evolución creadora*, p. 485.

materia, en tanto que extendida en el espacio es un presente que recomienza sin cesar; nuestro presente personal es lo material de nuestra existencia.

Existe para Bergson una diferencia radical entre las sensaciones actuales y el recuerdo puro.

“Mis sensaciones actuales son aquello que ocupa porciones determinadas de la superficie de mi cuerpo; el recuerdo puro, por el contrario, no interesa ninguna parte de mi cuerpo”.¹³³

Sólo en este sentido, el recuerdo puro mantiene, por decirlo de algún modo, su pureza original, él permanece inútil a nuestra acción presente. Ahora bien, la pregunta no es saber dónde se conserva ese recuerdo, sino en saber si el pasado ha dejado de existir o simplemente ha dejado de ser útil.

Mi pasado sólo deviene imagen, y en consecuencia sensación naciente útil para mi percepción presente. Pero, en el momento en que el recuerdo deviene imagen deja de ser recuerdo puro, él es ya imagen-recuerdo que se confunde con la imagen percepción. En pocas palabras, mi pasado se confunde con mi presente, de ahí la necesidad de presentar una diferencia de naturaleza y no sólo de grado entre la percepción pura y el recuerdo puro (o la memoria pura). El recuerdo que se actualiza en imagen es por lo mismo distinto del recuerdo puro, y sin embargo, la imagen que es un estado presente no participa del pasado más que por el recuerdo puro del cual surge. El recuerdo puro, si permanece sin mezclarse con alguna sensación se mantendrá inextenso, la realidad por el contrario permanecerá extensa.

¹³³ *Materia y Memoria*, p. 167.

Una vez mostradas ambas teorías, primero la de percepción pura y segundo la del recuerdo puro, es momento de entrelazar ambas teorías. Ya que de las palabras de Bergson, vivir puramente en el presente, responder a una excitación a través de una reacción inmediata que la prolonga, es lo propio de un animal inferior: el hombre que procede así es un *impulsivo*. Pero no está mucho mejor adaptado a la acción quien vive en el pasado por el placer de vivir en él, y en quien los recuerdos emergen a la luz de la conciencia sin provecho para la situación actual: ese no es ya un impulsivo, sino un *soñador*.¹³⁴

Se ha venido mencionando en más de una ocasión el carácter práctico del recuerdo para la situación presente, y mencionábamos también la existencia de dos memorias completamente distintas. Una que se ocuparía del cuerpo y por lo mismo de su acción, veíamos además que esta memoria no sería otra cosa más que movimientos inteligentemente montados que asegurarían una réplica conveniente a las diversas interpretaciones posibles. Ella nos adaptaría a la situación presente haciendo que nuestras sensaciones se prolonguen en movimientos ejecutados. “Hábito más que memoria, representa nuestras experiencias pasadas, pero no evoca su imagen”¹³⁵. El otro tipo de memoria, coextensiva a la conciencia, retiene y alinea nuestros estados a medida que se producen, situando cada hecho en su lugar y tiempo específicos. Ella se mueve en el pasado y no en un presente continuo como lo hace la primera. Ésta memoria que imagina, permanece como suspendida en el vacío por encima de nuestro cuerpo. Si por otra parte, no percibimos más que nuestro pasado inmediato, y si por otra parte nuestra

¹³⁴ *Materia y Memoria*, p. 175.

¹³⁵ *Materia y Memoria*, p. 173.

conciencia presente es ya memoria, ¿cómo podrían ambas memorias permanecer separadas? Estas dos memorias no se aíslan y no se manifiestan por separado más que en casos excepcionales, en la vida normal se encuentran íntimamente mezcladas, abandonando su pureza original.

“Vuestra percepción, por instantánea que sea, consiste pues en una incalculable multitud de elementos rememorados y a decir verdad toda percepción es ya memoria. *Nosotros no percibimos prácticamente más que el pasado*, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado carcomiendo el porvenir.”¹³⁶

Hemos presentado con Bergson en este capítulo dos teorías complementarias, la del recuerdo puro y la de la percepción pura. En síntesis, el cuerpo es solamente un instrumento de acción que conserva hábitos motrices capaces de actuar el pasado para en última instancia suministrar al recuerdo un punto de enlace con lo actual, además aclara Bergson que, en ningún caso el cerebro almacenaría recuerdos o imágenes. De esta forma tanto la percepción como la memoria se vuelven hacia la acción. La memoria tiene por esencia el evocar todas las percepciones pasadas que se asemejan a la percepción presente, y así sugerirnos la decisión más útil. Además de evocar los recuerdos útiles, al poder captar en una intuición única momentos múltiples de la duración, ella nos libera del ritmo de la necesidad. El cuerpo será por último, extenso; mientras que la percepción, al dar a la conciencia sus elementos subjetivos -la afectividad y la memoria-, tendría su duración.

Por otra parte, el reconocimiento surgiría cuando el pasado y el presente se unieran en un punto el uno con el otro, y en ninguno de los dos tipos de reconocimiento

¹³⁶ Materia y Memoria, p. 72.

que hemos mencionado -el automático y el atento- el cerebro sería un contenedor de imágenes. Simplemente implica una tensión de la conciencia para buscar en la memoria pura los recuerdos puros, y de esa forma poder materializarse al contacto de la percepción presente.

Ahora bien, ¿cómo surge la aproximación de la percepción pura y del recuerdo puro? El recuerdo puro es totalmente espíritu, la percepción por el contrario es parte de la materia que ocupa un cierto espesor de duración, ella prolonga el pasado en el presente, y participa por eso mismo de la memoria. La percepción pura es para Bergson un ideal, un límite. Al tomar la percepción en su forma concreta, ella será una síntesis entre el recuerdo puro y la percepción pura.

En conclusión, para Bergson, la relación psico-fisiológica, es decir, el problema de la relación recíproca del cuerpo con el espíritu, se contrae hasta el punto de no ser otro que el de la localización cerebral de la memoria. De aquí se deduce que la tarea del cerebro consiste en elegir en todo momento, de entre todos los recuerdos, aquellos que puedan esclarecer la acción comenzada y de excluir los demás que no le son útiles. El papel del cuerpo en este sentido, es el de ejecutar la vida del espíritu; por lo tanto, el cerebro no tiene la función de pensar, sino el de impedir que el pensamiento se pierda en el ensueño del puro espíritu, él es pues el órgano de la *atención a la vida*. El cerebro es quien nos brinda el servicio de mantener nuestra atención a la vida; ahora, la vida mira hacia adelante y no retorna más que en la medida en que el pasado puede ser útil para iluminar y preparar el porvenir. Vivir, para el espíritu, es concentrarse en el acto por cumplir. Y como hemos visto, este acto es indeterminado, o lo que es igual, es libre.

Ahora bien, ¿Qué se entiende por atención a la vida? La atención es presente, y cuando se habla del presente se piensa en un cierto intervalo de duración; fijar esta duración es imposible. Mi presente, comenta Bergson, en este momento es la frase que estoy pronunciando; pero lo es porque se me antoja limitar a mi frase el campo de mi atención. Esta atención es una cosa que puede alargarla o acortarla, como el intervalo entre dos puntas de un compás.¹³⁷ Es así que la distinción que pudiera establecerse entre nuestro presente y nuestro pasado, sería por tanto relativa a la extensión del campo que abarque nuestra *atención a la vida*.

¹³⁷ Bergson, *La percepción de la mutación en "El pensamiento y lo movable"*, op. cit. p. 124

Conclusiones

A lo largo de este pequeño ensayo dedicado al tiempo vivido nos hemos referido a varios representantes de la llamada filosofía clásica: Platón, Aristóteles y Plotino. Sin embargo, quisimos centrar nuestra atención en dos filósofos en específico, a saber, San Agustín y Henri Bergson, ya que ambos pensaron en la vivencia interna del tiempo y no sólo su realidad externa. Presentamos con ellos dos formas distintas de pensar la vivencia temporal, una que como hemos visto tiende hacia la salvación del alma y otra más que tiene como fin la libertad humana.

Mostramos en el primer capítulo, cómo las teorías anteriores a San Agustín se dedicaron a un estudio objetivo del tiempo, ya sea describiendo las cosmologías de su tiempo histórico, o como Aristóteles, pensando el tiempo físico. Vimos también que, a pesar de que estos filósofos no desarrollaron un estudio subjetivo del tiempo, encontramos en sus teorías algunas ideas que nos mostraban la importancia de hacerlo, sobretodo con Aristóteles. Platón, por ejemplo, mucho antes que San Agustín y que Bergson, hablaba ya de las tres facultades del alma que corresponden a cada uno de los tres estados del tiempo psicológico. Afirmando que el alma, por medio de la memoria conserva la experiencia del pasado a manera de imágenes; que el presente lo vivimos por la visión y la sensación de nuestro cuerpo; en cuanto al porvenir, este se nos da por la anticipación de las afecciones del alma a través del cuerpo y por las esperanzas cuyas representaciones ya están pintadas. Tenemos pues, que el alma recuerda, observa y espera. Con Aristóteles la mención del tiempo del alma individual es aún más directa cuando se plantea al final de su teoría del tiempo sobre la existencia de este si no fuese

antes por la existencia del alma: *¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma?* Recordemos su definición de tiempo, visto como, *numero del movimiento según el antes y el después*. Aristóteles no olvida que, para que exista un *antes* y un *después*, es necesario un observador que perciba tal cambio; ese observador no podría ser otro más que el alma, pues, *el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después*. Quedaba así abierta la paradoja del tiempo que oscilaba entre lo objetivo y lo subjetivo.

El segundo capítulo lo dedicamos únicamente a las *Confesiones* de San Agustín, principalmente al libro X y XI, en los cuales nos describe el santo su teoría de la memoria y del tiempo, respectivamente; vimos también cómo el tiempo agustiniano tenía como fin último la salvación del alma. En un tercer capítulo nos referimos al tiempo bergsonian, en el cual describimos su concepto de *duración* y cómo esta tendía a afirmar la libertad; el paso de la duración psicológica a la duración ontológica; y por último, su teoría de la memoria y de la percepción, como complemento para la relación del cuerpo y el alma.

Nos falta para concluir nuestro ensayo, explicar un poco más la idea central que nos propusimos demostrar desde un inicio, a saber, nuestra tesis que consiste en exponer las relaciones del alma y del cuerpo.

Antes de desarrollar lo anterior parece conveniente aclarar dos cosas en cuanto al tiempo vivido. Lo primero que habría que aclarar es *¿en qué sentido nos es posible hablar de una división del tiempo en estados psicológicos (pasado, presente y futuro)?* así como el *¿por qué se considera más importante el tiempo presente?* El segundo punto

a aclarar consiste en hacer ver que, cuando se habla de un tiempo vivido no sólo se considera al espíritu, pues este es siempre una correspondencia del cuerpo con el espíritu. ¿Acaso no es ese el propósito de Bergson en *Materia y Memoria*?

Es posible hablar de un *vivir en el presente*, a pesar de que sabemos que los tres estados temporales son por esencia inseparables, pues la esencia del tiempo es el fluir. El hecho de que se mencione dicha vivencia, se debe a que se pretende dar una mayor realidad a un cierto estado que dotaría de sentido a los demás, dicho estado suele ser en la mayoría de las ocasiones el momento presente, pues se piensa que el pasado ya no es y el futuro aún no es, de donde se deduce que lo único real es el presente. Si por otra parte, es posible separar los tiempos, es precisamente porque el espíritu se encarga de hacer tal división por el hecho de que, el espíritu recuerda, atiende y prevé. Se sabe además que la causa de que se permita hablar en pasado, presente y futuro, se debe ante todo a las conjunciones de la lengua, pero nuestro trabajo consiste en el aspecto psicológico del tiempo y no en los tiempos verbales.

Se da por hecho que el tiempo o la duración pertenecen del espíritu. En el pensamiento de San Agustín lo vemos claro cuando precisa, que el tiempo es una distensión y que esa distensión no es otra que la del espíritu mismo. Bergson, por su parte, dice de la duración que, o es cosa espiritual o empapada de espiritualidad. Al respecto, hemos llegado a la conclusión de que para hablar con propiedad de un tiempo vivido, es necesaria la unidad de cuerpo y espíritu. Si bien el tiempo es del espíritu, la vivencia, en primera instancia es del cuerpo. ¿No dice Platón, que toda sensación llega al alma a través del cuerpo? Y ¿no dice también, que el recuerdo consiste en la conservación de dicha sensación? O bien con Plotino, que el alma recuerda porque está

unida al cuerpo. San Agustín, en cambio, distingue el espíritu del cuerpo cuando afirma que, *una cosa es el espíritu y otra el cuerpo*, sin embargo nos dice también que, para que se imprima en la memoria la imagen de una cosa, es cada vez más necesaria, antes que nada, la presencia de la cosa misma, lo cual no sería posible sin el papel fundamental del cuerpo. En cuanto a Bergson y su idea de duración pura tal como la desarrolla en su *Ensayo*, no sería posible hablar de un tiempo vivido si se le considera en su pureza, sin mezcla ninguna con el espacio. Se define la duración pura como, la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se abandona al vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores. En cambio, en su texto, *Materia y Memoria*, las cosas cambian, en este texto se piensa ya en la vivencia del tiempo, en el cual nuestro cuerpo como centro de acción y a través de la percepción, nos sitúa en el momento presente; de ahí que Bergson afirme que *la percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone del tiempo*. La acción es del cuerpo; la percepción está afuera de él. Sin embargo, se ha criticado a Bergson, el no prestar la atención debida al cuerpo.¹³⁸ Me ha parecido que esto no es del todo cierto, pues, en distintas ocasiones, Bergson otorga un mayor peso al cuerpo, como podemos confirmar cuando escribe que, *el cuerpo, siempre orientado hacia la acción, tiene por función esencial limitar, en vista de la acción, la vida del espíritu*. Con esto queremos dejar en claro que el tiempo vivido es tanto que del espíritu y del cuerpo como unidad. Es verdad que para Bergson, el cuerpo se desempeña únicamente como *centro de acción*, pero también es cierto con San Agustín que el alma -aunque inmortal- habita el cuerpo. Además, ¿no afirma acaso Bergson? que, *no se puede concebir un tiempo sin representárselo percibido y vivido y*

¹³⁸ Xirau R., *El tiempo vivido. Acerca del "estar"*, siglo XXI, México, 1993, p. 51

que, *vivir equivale a envejecer*. Por lo tanto, no creo equivocarme si apunto con Bergson que la vivencia temporal consiste en gran medida en una *atención a la vida*, y como hemos visto al final del tercer capítulo, es el cerebro quien tiene como fin el limitar la vida de ensueño del espíritu y mantenerlo atento a la vida real.

Finalmente resumamos algunas ideas de los filósofos a los que hemos pasado revista. De Platón rescatamos tres cosas. Primero, tengamos presente que para él, el tiempo se identifica con el movimiento de las estrellas; el tiempo ha nacido con el cielo, de ahí que éste sea la imagen móvil. Segundo, cuando Platón habla del recuerdo como la *conservación de la sensación*, tenemos claramente una correlación entre cuerpo y alma, entre el cuerpo que siente y el alma que conserva o deja pasar la sensación, convirtiéndola en recuerdo si la sensación penetra hasta el alma. Tercero, tenemos que la memoria reside en el alma, de tal forma la experiencia del pasado es gracias a la memoria que recuerda; el presente lo vivimos por la visión y la sensación del cuerpo; el porvenir nos viene por la anticipación de las afecciones del alma por mediación del cuerpo y por nuestras esperanzas.

Con Aristóteles observamos que el tiempo no es el movimiento, pero afirma que sin movimiento ni cambio no habría tiempo. Algo significativo en el pensamiento de Aristóteles, es el no pensar sólo el aspecto físico del tiempo, sino en concebir el tiempo psicológico o del alma. Por otra parte, el tiempo que piensa Aristóteles es claramente y como lo indica el título de su obra, un tiempo físico; el tiempo es un tiempo externo pero a la vez está en el alma: *si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma,*

puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma... Al definir el tiempo como, *el número del movimiento según el antes y después*, lo que Aristóteles hace es exteriorizar el tiempo, ya que, el antes y después son ante todo atributos de un lugar, y puesto que el tiempo siempre sigue al movimiento, debe haber un antes y un después en el tiempo. Hay que añadir, que el tiempo tal como lo concibe Aristóteles, es tiempo de un movimiento continuo.

Para Plotino -a diferencia de Aristóteles-, el movimiento no contiene al tiempo, simplemente nos permite concebirlo de una forma más sencilla; por este motivo, los filósofos han definido al tiempo como la medida del movimiento. Por otro lado, es imposible que el tiempo sea el movimiento por algo demasiado obvio, y es que, *el movimiento puede cesar y detenerse, pero el tiempo es incapaz de suspender su curso*. Plotino sitúa el movimiento en el tiempo y no el tiempo en el movimiento, *el movimiento que dura y su intervalo no son el tiempo sino están en el tiempo*. En cuanto a lo anterior y lo posterior, Plotino y Aristóteles concuerdan al afirmar que sólo designan partes del espacio. En cuanto a la memoria y la relación cuerpo y alma, Plotino no difiere mucho del pensamiento de Platón. Los recuerdos nos vienen en primera instancia del exterior por la sensación del cuerpo, este sirve de mensajero al alma y esta percibe la sensación conservándola en la memoria. Según Plotino podría pensarse que, puesto que cuerpo y alma se complementan, la memoria podría bien pertenecer a uno y otra; explica él, que es el alma quien recuerda, pero es porque reside en el cuerpo y porque es preciso que sea afectada de tal o cual manera para poder imprimir al espíritu las formas de las cosas sensibles. Por otra parte, el alma posee sus propios recuerdos de las nociones inteligibles que trae consigo al momento de descender al mundo sensible;

el alma por su parte y separada del cuerpo irá a buscar esas nociones innatas que la acercarán a lo Uno. De esta forma, la teoría de la memoria es una vuelta a lo Uno mucho antes que San Agustín y su *intentio* por ascender a Dios a través de la memoria.

Algo destacable en Plotino es el hecho de que adelantándose a Bergson, formulará su hipótesis acerca de dos tipos de memoria, distintas pero en fin relacionadas. La memoria, según él, pertenece al alma racional tanto como al alma irracional, sólo que en el caso del alma racional, la memoria es particular; mientras que en el caso del alma irracional, la memoria es general. Si ambas almas, se reúnen poseen al mismo tiempo los dos tipos de memoria pero si permanecen separadas, cada una recordará por más tiempo lo que le es propio. Por último, para ascender al mundo inteligible, el alma inferior debe de esforzarse para recordar los actos del alma superior, sobre todo -comenta el filósofo- cuando ella misma ha sido convenientemente cultivada.

Para concluir podemos comparar hasta cierto punto el pensamiento de San Agustín con el de Henri Bergson partiendo del concepto de *atención*. Lo importante no es señalar que ambos filósofos aluden ha dicho concepto, sino en saber de qué atención nos hablan, pues, la atención es siempre *atención a* o *hacia* algo, ya sea a una acción en especial o a la totalidad de nuestra vida. La atención es de las tres facultades del alma, quien nos sitúa en el momento presente.

Comencemos por definir la atención agustiniana. Notamos en el pensamiento de San Agustín una ambigüedad en el presente, visto como lógica ontológica y como lógica de distensión, y con ello tenemos dos aspectos de la atención.

El problema para San Agustín sobre el paso del tiempo, consiste, en que el futuro viene a hacerse pasado a través de un constante presente. Lo cual, como sabemos, es imposible, pues el presente no permanece inmóvil. Este problema es el ya conocido a lo largo de la historia de la filosofía entre el ser y el no ser del tiempo, ya que el pasado ya no es, el futuro aún no es, y si el presente permaneciese siempre como presente sería eternidad y no tiempo; al contrario, si se reduce el presente a un mero instante, este carecería de duración: *Si se concibe un elemento de tiempo que no pueda dividirse ya en partes de instantes, por pequeñísimas que sean, eso es lo único que puede llamarse presente. Sin embargo, tan rápidamente vuela del futuro al pasado, que no tiene la menor extensión de duración; porque si se extiende, se divide en pasado y futuro, que el presente no tiene espacio alguno.*

No obstante, percibimos y comparamos los intervalos de tiempo. Siendo así, es en el momento que pasa cuando percibimos y medimos los tiempos. Hasta aquí, San Agustín se ha limitado a describir la percepción presente, y si todo está como presente lo mejor sería decir que hay tres tiempos: *presente de lo pasado, presente del presente y presente del futuro*. Existen en el alma estos tres tiempo; el presente del pasado es la memoria; el presente del presente, es la visión; el presente del futuro, es la espera. Volveremos a este punto más adelante.

A pesar de que se ha introducido el alma en el estudio del tiempo, se permanece en el constante presente que dota de sentido el flujo del tiempo. Esto no es otra cosa que la lógica ontológica, la cual considera que el pasado y el futuro no existen en sí mismos. Por otra parte, una lógica de distensión alude a los dos extremos, el futuro y el pasado, como puntos de partida y de llegada. Cuando Agustín define el tiempo como la

distensión del espíritu, se introduce un nuevo concepto, la percepción y la visión son remplazadas por la atención, y el presente -como el tiempo mismo- es entonces un entre-dos; de manera que la *atención presente* no sirve más que para <<hacer pasar>> el porvenir en el pasado: *Porque el espíritu espera, atiende y recuerda; de suerte que lo que espera, pasando por lo que atiende, pasa a lo que recuerda*. Pero la atención no es solamente un lugar de paso, ella está dirigida en primera instancia a las acciones de la vida y se entrevé en ella una cierta extensión de duración, ya que, *perdura la atención por donde pasa hacia la ausencia lo que será presente*. Al final, la atención agustiniana terminará dirigiéndose al presente eterno de Dios en cuanto que intención y no ya como distensión. De ahí que el tiempo agustiniano tienda hacia la salvación del alma.

Como mencionamos en un principio, es imposible separar los tiempos si no es más que como representaciones del espíritu, de manera que el ejemplo más claro para describir la duración indivisa, es, al igual que Bergson, el de la melodía.

Supongamos -continúa Agustín- que me pongo a cantar una canción que sé. Antes de empezar, mi espera se extiende a toda la canción. Una vez que he empezado a cantarla, cuanto voy quitando de aquella espera hacia el pasado, otro tanto se va extendiendo mi recuerdo, y se extiende la vida de esta acción mía en mi memoria por lo que he cantado y en la espera por lo que aún tengo que cantar. Mi atención está presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pasado. Y cuantas más veces se realiza esto, otras tantas se prolonga el recuerdo y se acorta la espera hasta que llega a desaparecer del todo, cuando toda aquella acción ya terminada pasa a la memoria... Lo mismo acontece con la vida total del hombre de la que forman parte cada una de sus acciones.

A pesar de que en un principio se podría decir que la atención agustiniana es a la vida, la vida es para Agustín, un *aire conocido*. Si el único presente está en Dios, habría que recuperar el presente perdido de la disipación temporal en Dios mismo por medio del alma, en un abrirse a Dios. Escribe Agustín al final de su meditación:

Pero como tu misericordia es mejor que la vida, he aquí que mi vida es una distensión. Tu mano derecha me sostiene en mi Señor, el Hijo del hombre, mediador entre ti, que eres uno, y nosotros, que somos muchos, distraídos en muchas cosas a causa de tantas causas, para ver si consigo alcanzarte por él. Siguiéndole a él solo, quiero recuperar el tiempo perdido. Y olvidando las cosas pasadas, no me distraiga con las futuras y transitorias, sino que me lance hacia lo que está por delante. Porque no a través de la distracción, sino a través de la atención corro en busca del premio al que Dios me llama desde lo alto, en donde oíré la voz de la alabanza, y contemplaré tu dulzura que no viene ni pasa.

No parece coincidencia entonces que San Agustín, al referirse a los tiempos, sostenga que son tres: el presente del pasado; el presente del presente; y el presente del futuro. Dios, como eterno presente es sostén del tiempo.

Al igual que San Agustín, para Bergson el tiempo vivido es a la vez memoria, *atención a* y previsión. La atención tiene por efecto el volver más intensa la percepción e implica una vuelta hacia atrás del espíritu; la percepción, por su parte, mide nuestra acción posible. Para Bergson, no se trata de vivir en el presente, ni de recuperar el tiempo perdido en Dios, sino de una *atención a la vida*. Vivir puramente en el presente - escribe él-, responder a una excitación a través de una reacción inmediata que la prolonga, es lo propio de un animal inferior: el hombre que procede así es un *impulsivo*. Pero no está mucho mejor adaptado a la acción quien vive en el pasado por el placer de vivir en él, y en quien los recuerdos emergen a la luz de la conciencia sin provecho para la situación actual: ese no es ya un impulsivo, sino un *soñador*.

Para ver en qué consiste dicha atención, es necesario contestar primeramente ¿qué es lo presente? Si para Agustín, el presente es lugar de paso, para Bergson el presente mantiene una cierta duración, además es el pasado quien condiciona al

presente: *nuestra vida pasada condiciona por entero nuestro estado presente*. De ahí que Bergson defina el presente, no como *lo que es*, sino como *lo que se hace*; y de ahí también que se le dé un mayor peso a la memoria, vista como, *la síntesis del pasado y del presente en vista del porvenir*. Tanto el presente como el porvenir se explican en gran parte por el pasado.

Ustedes definen arbitrariamente el presente como *lo que es*, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*. Nada es menos que el momento presente si por ello entienden ese límite indivisible que separa el pasado del porvenir. Cuando pensamos este presente como debiendo ser, todavía no es; y cuando lo pensamos como existiendo, ya ha pasado. Por el contrario, si consideran el presente concreto y realmente vivido por la conciencia, se puede decir que ese presente consiste en gran parte en el pasado inmediato.¹³⁹

La primera ocasión en que Bergson habla de una *atención a la vida*, parece ser en su texto, *Materia y Memoria*. El propósito de este texto, como ya lo hemos mencionado antes, es el *determinar la relación exacta del cuerpo con el espíritu*. Escribe Bergson que, nuestro cuerpo, con las sensaciones que recoge por un lado, y los movimientos que es capaz de ejecutar por el otro, es pues efectivamente lo que fija nuestro espíritu, lo que le da el lastre y el equilibrio. La actividad del espíritu desborda infinitamente la masa de los recuerdos acumulados, como esta masa de recuerdos desborda infinitamente las sensaciones y los movimientos de la hora presente; pero estas sensaciones y esos movimientos condicionan lo que podría llamarse la *atención a la vida*, es por eso que en el trabajo normal del espíritu todo depende de su cohesión.

La atención a la vida, tal como la piensa Bergson, consiste en gran parte en la conciencia que tengo de mi cuerpo (sensaciones y movimientos); pero, a la vez, implica

¹³⁹ *Materia y Memoria*, p. 172.

una vuelta hacia atrás al espíritu, que intercala el pasado en el presente en vías del porvenir. Además aclara él que en el esfuerzo de atención, el espíritu se da por completo.

El presente, tal como se lo concibe, mantiene un cierto intervalo de duración, duración que resulta imposible de fijar, puesto que podemos alargarla o acortarla según queramos *-como dos puntas de un compás-*. Mi presente *-comenta él mismo-*, en este instante, es la frase que estoy pronunciando; pero lo es porque se me antoja limitar a mi frase el campo de mi atención. Una extensión lo suficientemente amplia abarcaría en una sola mirada, una porción tan grande de nuestro pasado como queramos; incluso sería posible abarcar en una atención a la vida, lo suficientemente poderosa, la totalidad de nuestra historia de vida.

Una atención a la vida que fuera bastante poderosa, lo bastante desprendida de todo interés práctico, abarcaría en un presente indiviso la historia entera de lo pasado de la persona consiente, no como cosa instantánea, ni como un conjunto de partes simultaneas, sino como cosa continuamente presente que fuera al mismo tiempo continuamente móvil; a la manera, repito, de la melodía que se percibe indivisible, y que constituye de un cabo al otro, si se me permite ampliar el significado de la palabra, un perpetuo presente, si bien esta perpetuidad no tenga nada de común con la inmutabilidad, ni esta indivisibilidad con la instantaneidad. Se trata de un presente que dura.¹⁴⁰

A pesar de que Bergson terminará hablando de un perpetuo presente, este presente no se refiere al presente eterno de Dios al que dirige su atención San Agustín, sino a un presente móvil que contendría en una única percepción nuestra vida entera. No se puede decir en el pensamiento de Bergson que exista una primacía en el presente; vemos en cambio, que el estado actual *-es decir mi presente-* se explica por lo que había

¹⁴⁰ *El pensamiento y lo movable*, p. 125.

en mí y por lo que actuaba en mí hace un momento. Si la atención Bergsoniana puede dividirse en pasado, presente y futuro, se debe a que puede desviarse de nuestra vida consciente; nuestra vida interior consciente, semejante a una melodía, es en esencia, indivisible.

Es verdad que una atención a la vida nos sitúa en un presente que dura, sólo que dicho presente invade tanto mi pasado como mi porvenir. Finalmente, lo que dota de sentido al tiempo presente es en gran medida mi pasado. Escribe Bergson que, la materia, tal como la captamos en una percepción concreta que ocupa siempre cierta duración, deriva en gran parte de la memoria. Es así que, el propósito de *Materia y Memoria*, la relación del plano del ensueño con el plano de la acción, consiste precisamente en una *atención a la vida* que tiene como propósito volver útil nuestro pasado.

Partiendo del concepto de *atención*, quisimos demostrar dos perspectivas distintas del tiempo vivido. Notamos en el pensamiento de San Agustín un doble aspecto de la atención en cuanto que distensión del alma: por una parte, la atención es un lugar de paso y *por ella pasa a hacerse pasado lo que era futuro*; pero, por otra parte, la atención es *atención a* las acciones de la vida y en sí misma está en condición de durar, sólo que esta tiende por último al presente eterno de Dios y, por supuesto, a la salvación. Con Bergson, la *atención a la vida* implica una vuelta hacia el pasado, de esta forma el campo de mi atención puede acortarse o ensancharse según lo desee.

En este pequeño y sencillo trabajo nos propusimos exponer con San Agustín y con Bergson, dos modos de pensar el tiempo vivido, uno que tiende hacia la salvación individual del alma, y otro que tiene como resultado la libertad humana. Hemos visto también una forma de pensar la relación entre el cuerpo y el espíritu, así como dos formas de concebir el concepto de la atención. Con esto esperamos haber cumplido con lo que pretendimos fuera un acercamiento a la experiencia interna del tiempo en estos dos filósofos.

Bibliografía

- Agustín, S., *Confesiones*, FCE, México, 2007.; Editorial Akal, España, 1986.; Editorial Católica, Madrid, 1979.
- Aristóteles, *Física: libro IV*, Ed. Gredos, S. A. (1995). Edición virtual en http://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/fisica_de_aristoteles.pdf
- Barlow, Michael, *El pensamiento de Bergson*, FCE, México, 1980.
- Bergson, H., *Duración y Simultaneidad*, Signo, Buenos Aires, 2004.
- Bergson, H., *El pensamiento y lo movible*, Edición Ercilla, Santiago de Chile, 1936.
- Bergson, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Librería española y extranjera, Madrid, 1925.
- Bergson, H., *La evolución creadora en Obras escogidas*, Aguilar, España, 1963.
- Bergson, H., *Materia y Memoria*, Cactus, Buenos Aires, 2010.
- Bochenski, I. M., *La filosofía actual*, FCE, México, 1988.
- Deleuze, G., *El bergsonismo*, Cátedra, España, 1996.
- Eggers, Lan, C., *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, UNAM, México, 1984.
- Figueroa, Ernesto, L., *Bergson: exposición de sus ideas fundamentales*, Biblioteca humanidades tomo XI, Argentina, 1930.
- Jullien, F., *Del tiempo. Elementos de una filosofía del vivir*, Arena Libros, Madrid, 2005.
- Le Roy, E., *Bergson*, Labor, Barcelona, 1928.

- Pomian, Krzysztof, *El orden del tiempo*, Júcar Universidad, Madrid, 1990.
- Platón, *Filebo en diálogos VI*, Gredos, Madrid, 1992.
- Platón, *Timeo en diálogos*, Sepan cuantos, México, 1984.
- Plotino, *Eneadas tres y cuatro en Colección de las eneadas*, SEP-UNAM, México, 1988.
- Ricoeur, Paul, *LA MEMORIA, LA HISTORIA, EL OLVIDO*, Ed. Trotta, Madrid, 2010.
- Xirau, Joaquín, *Vida, Pensamiento y Obra de Bergson*, Leyenda, México, 1944.
- Xirau, Ramón, *El tiempo vivido*, Siglo XXI, México, 1993.
- Yankélevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad Veracruzana, Xalapa México, 1962.