

## TEMPORALIDAD, MEMORIA E HISTORIA

Temporality, memory and history

Héctor Salazar C.\*  
Universidad Adventista de Chile

**RESUMEN:** El objetivo del artículo es desarrollar un análisis conceptual en las Confesiones y la Ciudad de Dios de los términos: temporalidad, memoria e historia que de conjunto conforman la conciencia histórica agustiniana. Nuestra hipótesis se concentra en advertir las Confesiones como la autognosis o comprensión de sí, y la Ciudad de Dios como comprensión de su otro. De esta forma lo interior y exterior –Confesiones y Ciudad de Dios– describen tanto ambos mundos. Finalmente, podrá advertirse que aquello que está frente a mí, ya sea por la comprensión o explicación necesita ser descrito como una hermenéutica histórica.

**PALABRAS CLAVES:** Historia - conciencia histórica – conciencia de sí – conciencia de su otro – hermenéutica – lenguaje - olvido y finalmente verdad.

**ABSTRACT:** The aim of the paper is to develop a conceptual analysis of the terms: temporality, memory and history in the Augustinian books Confessions and City of God: that set up the Augustinian historical consciousness. Our hypothesis focuses on the Confessions as warn auto gnosis or self-realization, and the City of God as their understanding of another. Thus the inner and outer-Confessions and City of God, described as both worlds. Ultimately, it may be noted that that which is before me, either understanding or explanation have to be described as a historical hermeneutic.

**KEY WORDS:** History - historical consciousness - self-consciousness - consciousness of another - hermeneutics - language - finally forgotten truth.

## DESARROLLO Y DISCUSIÓN

Respecto a la vida de San Agustín de Hipona [354-430], puede circunscribirse en cuatro etapas: a.- Nacimiento y Conversión a la fe cristiana 354 – 384. b.- De su Conversión al Sacerdocio 386–391. c.- Del Sacerdocio al Episcopado 391 – 396. d.- Episcopado hasta su Muerte 396 – 430.

Hay que vincular dos binomios temáticos en San Agustín, el primero como teólogo –Trinidad, Cristo, proceso del Espíritu Santo; como también de su veta como filósofo cristiano– la inclusión de la verdad que excluye la duda escéptica, las vías del ser, del conocer. E. Herber, reconoce los ejes temático binominales, y es de importancia de nuestro tema, que el tiempo se reflexiona con la eternidad<sup>1</sup>. E. Przywara comenta del legado de Agustín: “Así (...) Agustín (...) el genio del espíritu europeo: es el origen de sus motivos antagónicos y superación del antagonismo. Esto se patentiza en la lucha que de la Edad Media a esta parte reina en el pensamiento escolástico entre tomistas y escotistas.

---

\* Licenciado en Teología, Pedagogo y Máster en Historia por la Universidad de Concepción. Profesor de Historia y Teología Sistemática, Universidad Adventista de Chile, Chile.

<sup>1</sup> DI BESMARDINI. A. o. c. E. Herber. Agustín de Hipona. p. 1:62 ss.

[...] Por eso es Agustín el genio de la vida y de la muerte al mismo tiempo. Con mayor precisión, es el genio de la vida de tal modo que es también genio de la muerte. Porque el estilo de su antitética, por el que es la fuente general de los antagonismos, en cuanto que los anticipa y trasciende; al reconocerse como belleza de los contrastes, ese estilo nada tiene de tranquilizadora conciliación de dichos contrarios, de ese tono mayor de mundanidad satisfecha, que conocieron Heráclito, Aristóteles y aun la 'teología calmante' de Hegel"<sup>2</sup>.

¿Qué es aquí, Agustín de Hipona sino uno que influyó a Europa y a todo el mundo? Y los filósofos previos ¿no son acaso –según el texto arriba– preparadores, encausadores de la cristiandad? No puede desconocerse que la teología y la filosofía en modo alguno en este autor cristiano, no pretendía de conjunto, auscultar cuál era sí, sino el propósito de la filosofía como medio del pensamiento humano o bien de la teología como una disciplina no completa para alcanzar la comprensión de Dios desde el punto de vista no especulativo, tan sólo sino formativo-espiritual. Es aquí, donde la filosofía como recurso para hurguetear en la trascendencia no sólo es necesaria sino plenamente complejizable al ideario cristiano en su afán de una re-reflexión ontológica-teológica.

No obstante Agustín no puede desprenderse en modo alguno de las influyentes corrientes de pensamiento, ni de quienes han formado su perfil de filósofo y teólogo<sup>3</sup>. En el caso del maniqueísmo<sup>4</sup> –del cual él fue miembro– ni de la influencia del orfismo, que, como quiera pueda plantearse, había ya, calado hondamente en el mismo período del auge del cristianismo<sup>5</sup>.

¿Cuál fue la influencia del latín en el cristianismo? J. A. López Silva, nos ayuda a dar una respuesta cuando escribe 'literatura cristiana parte de un desarrollo a partir de la modalización de géneros del sistema literario pagano grecolatino'<sup>6</sup>.

La cuestión pasa porque los territorios, se han entregado abiertamente al cristianismo y que autores paganos una vez cristianizados forman en un espacio breve de tiempo –siglos III y IV– varias escuelas filosóficas y filológicas con estirpe cristiana, advierte López Silva<sup>7</sup>. En cuanto a los autores profanos, es preciso sostener la

<sup>2</sup> PRZYWARA, Erich. 1984. San Agustín. Perfil Humano y Religioso. Ediciones Cristiandad, Madrid. p. 22 s.

<sup>3</sup> La cuestión de una relación mística del lenguaje agustino en HEIDEGGER, M. 1997. Estudios sobre Mística Medieval. Traducción Jacobo Muñoz. Ediciones Siruela, Madrid.

<sup>4</sup> Confesiones. III, VI.

<sup>5</sup> Puede leerse un comentario sintético en la lectura inaugural dada por BERNABÉ, A. Parménides y el Orfismo. En el marco de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega en la Universidad Complutense, Madrid, 10 de Octubre de 2003. Del mismo autor anteriormente BERNABÉ, A. 1995. Tendencias Recientes en el Estudio del Orfismo: 23-32.

<sup>6</sup> LÓPEZ SILVA, Xosé A. 2001. El Inlujo del Latín de los Cristianos en la Evolución General de la Lengua Latina. Revista Filosófica Universidad de Santiago de Compostela: 115.

<sup>7</sup> Loc. Cit.

reflexión de E. Jeauneau, en cuanto a que había un sincretismo literario entre los pensadores cristianos y filósofos e historiados antiguos<sup>8</sup>.

Pero sintéticamente ¿cómo se han desarrollado los enfoques al estudio de la historia en Agustín en la Ciudad de Dios? En relación a la historia y el tiempo agustiniano se han presentado distintos enfoques de la Ciudad de Dios: como una *Civitate Dei* en contraposición a la *Civitate diaboli*, es decir del bien y la justicia, en oposición del mal, pecado e injusticia, M. Verweyen<sup>9</sup>; como una apología histórica del cristianismo, tal cual J. Thyssen lo propuso<sup>10</sup>. Habrá que reconocer el esfuerzo –no continuado– de A. Caturelli, el de proponer una conciencia cristiana histórica a raíz de su interpretación de la *Civitate Dei*. Según advierte A. Caturelli, todo lo que acontece es historia y todo lo que acontece, para la conciencia cristiana, acontece en virtud del Verbo; todo cuanto es historia cae, en última instancia en el ámbito del misterio como yo mismo y todo lo que hay en mí alrededor, sentencia<sup>11</sup>. La tesis propuesta por L. Dujovne, en torno a la Ciudad de Dios, tiene también su relevancia ya que se hace en virtud del pensamiento Medieval de historia. El medieval cree –L. Dujovne– piensa que la naturaleza del hombre es siempre la misma, pero también piensa que hay accidentes históricos trascendentales que convocan a la vida a un estado peculiar y distinto. Lo importante es la estructura misma de la historia y no precisamente la estricta del ser del hombre. Los hechos contienen secretos, un mensaje son ellos el símbolo del gran misterio de la historia, arguye. Finalmente, el autor cree en una construcción antitética entre Agustín y Platón, basado en los orígenes real-existenciario e ideal que se contraponen en los dos filósofos<sup>12</sup>. También como una óptica de la sociedad cristiana, E. Gilson<sup>13</sup>. La definición concisa de Dios como el Señor de la historia, K. Löwith<sup>14</sup>. Por su parte W. Dilthey, sintéticamente comenta que la obra de Agustín, siendo una de sus principales la Ciudad de Dios, tiene como fundamento, la pugna medievalista entre Estado e Iglesia<sup>15</sup>.

El cristianismo ha dado pie al universalismo. El estudio interdisciplinario del tiempo que incluyó la definición que vincula el tiempo histórico agustiniano como una experiencia dual, tanto de tiempo

---

<sup>8</sup> JEAUNEAU, E. 1965. La Filosofía Medieval. Editorial Universitaria. Buenos Aires. p. 15 s.

<sup>9</sup> VERWEYEN, M. 1953. Historia de la Filosofía Medieval. Editorial Nova. Buenos Aires. pp. 31-62.

<sup>10</sup> THYSSEN, Johannes. 1954. Historia de la Filosofía de la Historia. Espasa-Calpe. Buenos Aires. pp. 22-29.

<sup>11</sup> CATURELLI, A. 1956. El Hombre y la Historia. Filosofía y Teología de la Historia. Editorial Guadalupe. Buenos Aires. pp. 11-17.

<sup>12</sup> DUJOVNE, L. 1958. La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y la Edad Media. Ediciones Galatea-Nueva Visión. Buenos Aires. pp. 199-212.

<sup>13</sup> GILSON, E. 1965. La Metamorfosis de la Ciudad de Dios. Ediciones Rialp, S. A. Madrid. pp. 54-97.

<sup>14</sup> LÖWITH, K. 1968. El Sentido de la Historia. Ediciones Aguilar. Madrid. pp. 229-273.

<sup>15</sup> DILTHEY, W. 1980. Historia de la Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 110-115. *Ibíd.* 1980. Introducción a las Ciencias del Espíritu. Ensayo de una Fundamentación del Estudio de la Sociedad y de la Historia. Alianza Editorial. Madrid. pp. 376-391.

físico como histórico, así, Vial Larraín<sup>16</sup>. Se ha considerado también la Ciudad de Dios como una historia teológica con reminiscencia veterotestamentaria, Ferrater Mora<sup>17</sup>. Bastaba con leer parte de la extensa introducción al libro de J. Moltmann para advertir que la teología política no era ciertamente un ejercicio tan sólo conciliador entre dos poderes opuestos como lo son la fe y el Estado. J. Moltmann, intenta avanzar un poco más en el sentido de reconocer en el decurso histórico, la tendencia casi natural a complementarse, tanto en lo político como en lo teológico, pero ahora sobre la base de una ética de mutuas conveniencias<sup>18</sup>. Por último con A. Martínez, se advierte una historia que se envejece y que por tanto, se desplaza hacia su propia muerte<sup>19</sup>. Así, las cosas en cuanto al estado de la cuestión, hay una variada corriente interpretativa que pueden circunscribirse a dos tendencias. En primera instancia, las ligadas a concebir la ciudad de Dios agustiniana como una interpretación histórica-cristiana del mundo, marcada principalmente por una fuerte orientación veterotestamentaria-apocalíptica. En el segundo caso, las que buscan establecer un ideario apologético cristiano en contraposición a las tendencias, ya sea de República o Estado que el hombre ha formado. Este último con una impronta temporal y por tanto, perecedera, la otra con un ímpetus eterno, y por ello trascendente.

Habrà por tanto que admitir en estas interpretaciones preliminares de la *Civitate Dei* agustiniana, también a Y. Labbé, sobre la base de advertir las dos ciudades como representaciones sociales contemporáneas, basado en los estudios de inhibición del hombre de los espacios públicos a suerte de circunscribir a éste como un tercer hombre, no ya, cristiano o pagano, sino 'ese que nace de la ciudad del hombre'<sup>20</sup>. El estudio de O. Velásquez, respecto a analizar el uso de parte de Agustín del término gloria –*gloriae*– en el Libro V de la Ciudad de Dios como *terminus technicus* para definir el amor como fundamentos de ambas ciudades<sup>21</sup>. El intento de G. Burgos Ffrench-Davis y Marco A. Martín Henríquez de unificar el amor y el tiempo como eslabones históricos, carece de análisis en ambos apartados, realizándose por lo demás una presuntuosa interpretación bíblico-textual<sup>22</sup>. Y qué diremos de estudio de M. A. Rossi, respecto a las dos figuras antagónicas que se

<sup>16</sup> VIAL LARRAÍN, Juan de Dios, SAAVEDRA, Igor, MARDONES RESTAT, Jorge, QUINTANA BRAVO, Fernando, KREBS, Ricardo, GYARMATI, Gabriel, CORBO, Vittorio. 1981. El Tiempo en las Ciencias. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. pp. 31-169.

<sup>17</sup> FERRATER MORA, José. 1984. Cuatro Visiones de la Historia Universal. Editorial Alianza. Madrid. pp. 32-61.

<sup>18</sup> MOLTSMANN, J. 1998. Teología Política y Ética Política. Ediciones Sígueme. Salamanca. pp. 15-52.

<sup>19</sup> MARTÍNEZ, Agustín. 1996. San Agustín. Aproximaciones a una Teología de la Historia. Editorial de las Ciencias Filológicas. Universidad de Concepción. pp. 116-155.

<sup>20</sup> LABBÉ, Y. 1995. Cité de l'homme, cité de Dieu. Nouvelle Revue Théologique (117): 217-239.

<sup>21</sup> VELÁSQUEZ, O. 1997. El De Civitate Dei de San Agustín en la Perspectiva Romana de la Gloria. Onomazein (2): 341-353.

<sup>22</sup> BURGOS FFRENCH-DAVIS, Germán y Martín Henríquez, Marco A. El Amor y el Tiempo en la Ciudad de Dios de San Agustín. Tiempo y Espacio (14): 17-25.

plasman por toda la obra agustiniana como lo son Agustín y Cicerón. Significativo es que ambos, resaltan las peculiaridades de sus respectivas Repúblicas, *la justicia* y la *sociabilidad* en el caso del jurista romano, se confrontan señala Rossi con el *amor*, sustrato imprescindible en la construcción de una ciudad distinta en el caso del teólogo hiponense<sup>23</sup>. Como el caso de la propuesta de R. Koselleck, respecto a advertir la propuesta agustiniana del tiempo como parte de la estructura temporal que posibilita una tipología histórica<sup>24</sup>.

Pero ¿cuál es el valor de lo existencial-cosmológico en Agustín? En rigor, ¿poseen las *Confesiones* y la *Civitate Dei*, un valor unitario o habrá que advertirlos como inconexos en el pensamiento agustiniano? La reflexión de W. Dilthey, parece ser una buena respuesta en el sentido de, buscar una unidad del corpus ideológico que parte con una autognosis y culmina con una cosmognosis. La primera se hace imprescindible para una conciencia de sí mismo, y la segunda, totalmente necesaria para una conciencia histórica. En palabras de W. Dilthey, señala:

“El término *mundo*, significa para él, por tanto, un *fenómeno de conciencia*. Y el progreso en el conocimiento de la fenomenalidad del mundo que se da en San Agustín está condicionado por el hecho de que para él el mundo exterior entero sólo tiene interés en la medida en que significa algo para la vida del alma”<sup>25</sup>.

La reflexión en torno al espacio se hace imprescindible en Agustín. La conciencia se requiere de ello, para satisfacerse eidéticamente. El *homo agustinianus*, sale al encuentro de su exterioridad con el prejuicio de sí mismo. De acuerdo con la apretada síntesis arriba presentada, las variadas cosmovisiones del la *Civitate Dei*, proveen no solamente reflexiones historiográficas de advertir una filosofía de la historia medieval, sino, aún con todo, motivan la necesidad de desplazar, al menos en la visión de Agustín, todo tipo de prejuicios que socaven una comprensión singular, sino unilateral que para nada se aferra en una pura autocomprensión cristiana. La metafísica agustiniana es ineludible. El Logos eterno y encarnado, marca el acontecer exclusivo e irrepetible que se vive en la historia humana.

En la historicidad humana, y esto independiente de la voluntad humana, se expresa por sobre todo, la soberanía del Dios omnipotente que acomete la realidad más personal y privada del hombre como lo es su sociedad. El Dios que interrumpe el funcionamiento normal del curso de la historia. A juicio de Agustín, la historia humana no esconde el hecho que es, al parecer, solamente el escenario de una tensión eterna entre el bien y el mal. Pero con el Logos encarnado, se produce un re-enfoque para la humanidad que se posibilita a través de la voluntad humana. El acontecimiento factual de la redención que cambia el eje de lo posible. La expectación ya no transita solamente por la angustia del no saber, sino que transita por la voluntad más real y libre de cada hombre, la voluntad de elección.

---

<sup>23</sup> ROSSÍ, Miguel A. 2005. Cicerón y Agustín: Contrafiguras para Pensar la Política. Coherencia. Vol. 3 (2): 75-88.

<sup>24</sup> KOSELLECK, R 1993. Futuro Pasado. Para una Semántica de los Tiempos Históricos. Ediciones Paidós. Barcelona. pp. 127-140.

<sup>25</sup> DILTHEY, W. 1980. Op. cit. p. 381 (con cursiva en el original).

La historia se posibilita hacia su *telos*. La cosmología advertida como conciencia de su otro no ha sido desarrollada por los autores anteriores, sino solamente a raíz de reflexiones espasmódicas de autores tales como A. Fornari<sup>26</sup>, O Velázquez<sup>27</sup>, verbigracia, y que llegan a ser posibles solamente ante el análisis de la memoria. Una conciencia histórica desde la filosofía agustiniana, no ha sido desarrollada, el menos teniendo como referencia a *Las Confesiones* y *la Ciudad de Dios*. El excelente trabajo de R. Rodríguez, respecto a filosofía y conciencia histórica no abordó ningún tópico agustiniano del mismo<sup>28</sup>. Tal cual se lee en Agustín, dentro del hombre se alberga la verdad y el decurso mismo de la historia: “No vayas afuera, vuelve a ti mismo: en el interior del hombre habita la verdad; y si encontrases mutable tu naturaleza, trasciéndete también a ti mismo. Pero ten presente, cuando te trasciendas, que estás trascendiendo el alma racional”<sup>29</sup>.

La metafísica cognitiva de Agustín, en cuanto a Dios y su relación con la historia, parte en el hecho que Dios es ‘*summa essentia*’. Cualquier antropomorfismo es insuficiente para caracterizar a Dios. Dios sobre pasa toda categoría: “Se llama esencia, con nombre nuevo por cierto, que los antiguos latinos, autoridades de la lengua, no usaron, pero que es ya usado en nuestros tiempos, para que no falte en nuestra lengua lo que los griegos llamaban ‘*ousía*’”<sup>30</sup>.

En cuanto al mundo, el patrístico latino de Agustín, señala que éste ha sido creado no *desde* Dios, sino *por* Dios, la Causa prima: “Dios actúa incesantemente en sus criaturas. (...) y su sabiduría gobierna con poder y ordena con dulzura el todo, desde un extremo al otro”<sup>31</sup>.

La creación – continúa Agustín – nació *con* el tiempo y no *en* el tiempo: “Si se discernen rectamente la eternidad y el tiempo –*aeternitas et tempus*– en el sentido de que el tiempo no exista sin alguna mutabilidad móvil, en cuanto a que en la eternidad no hay ninguna mutación ¿quien no verá que no existiría el tiempo, si no hubiera sido hecho creatura, que pudiera cambiar en algún movimiento?”<sup>32</sup>.

La palabra *civitas*, utilizada por Agustín, está lejos de ser designada como sinonimia del Estado en el sentido riguroso y actual como lo está en el pasaje de Hebreos 13:14: “Porque no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la por venir”<sup>33</sup>. “Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus”.

Su significación originaria, es la sociedad y asociación en general; por lo tanto equivale a *societas*. Agustín mismo se sirve de ambas expresiones promiscuas. A veces identifica *civitas* con *urbus*. Las *Civitas Dei*, encontró su paralelo en Jerusalén; la *civitas diaboli* en Babilonia. Sólo en sentido riguroso, *civitas* significa, para Agustín, el

<sup>26</sup> FORNARI, A. 2003. Memoria, Deseo e Historia: Acontecimiento de Yo Alternativa de la Libertad, Desde San Agustín. Memorandum: 5-17.

<sup>27</sup> VELÁZQUEZ, O. 1997. Op. cit. pp. 341-353.

<sup>28</sup> RODRÍGUEZ, R. 1989. Filosofía y Conciencia Histórica. Revista de Filosofía. Universidad Complutense (5): 2-29.

<sup>29</sup> De Vera Religione. c. XXIX

<sup>30</sup> De Civitate Dei. XII, 2.

<sup>31</sup> De Fen. ad Litt. IV, 23.

<sup>32</sup> De Civitate Dei. XI, 6.

<sup>33</sup> Versión R-V. 1960.

Estado, es decir, una determinada comunidad organizada de ciudadanos.

Estas dos realidades embargan la historia del hombre en el pensamiento agustiniano. La *civitas terrena* en contraposición con la *civitas Dei*, se encuentra fundada sobre el egoísmo, estará en lucha con la *civitas caelestis*, gobernada por el amor de Dios y al prójimo, hasta el día del juicio final. No debe desconocerse, tal cual lo plantea P. Vignaux 'que si el sentimiento religioso –con arraigo en lo humano– y la idea de Dios apuntan hacia una realidad trascendente, no dejan por eso de darse en el hombre'<sup>34</sup>. La *civitas*, es por tanto, la suma de lo social-urbano que se fundo en una *conciencia de su otro*.

Lo breve presentado arriba, extraído tanto de la *Ciudad de Dios* como de otros documentos agustinos, hacen hincapié en el transito histórico que se vive en virtud del hombre en su ser-en-el-mundo que posibilita sobre *sí mismo*, la historicidad de su cosmos. Ser en el mundo, es ser en cuanto conciencia de la historia.

La cuestión del tiempo en san Agustín en las *Confesiones* – escrito ca. del 397 a los cuarenta y tres años– ligado a ello a la situación de la Creación –Génesis– notó Agustín, designando entre '*uti*', usar, y '*frui*', gozar, las cosas que se usan y las cosas que se gozan. En que gozar de una cosa significa, 'afirmarla por sí misma y alegrarse de ella'. Del cual, hay que añadir que –advierte J. Pieper– la palabra en que los romanos tradujeron en latín el vocablo griego '*theoria*' es '*contemplatio*'. Ahora bien, en el preciso momento en que aparece en este contexto el concepto de *contemplatio*, se ofrece de improviso a la mirada y resulta nominable un elemento oculto hasta el momento, que sin duda estaba también implícito en el antiguo concepto platónico-aristotélico de *theoria*, y que, al mismo tiempo completa la idea del acto filosófico. En efecto, y Agustín lo sabrá, la *theoria* filosófica, por lo menos en su realización más acabada, apenas si se puede designar de hecho por su estructura como acto, continua Pieper, de lo que el Occidente cristiano designó posteriormente como 'contemplación'<sup>35</sup>. En fin cuando Agustín contempla en sí, ya está filosofando.

Los textos en cuestión son: "Hasta cierto sentido tengo la idea de ello, pero no sé cómo expresarlo, sino diciendo todo lo que comienza a ser luego deja de ser, empieza a ser y deja de ser en el momento que tu razón eterna, en el cual nada tiene ni principio ni fin, ve que debe empezar o acabar. Ella es tu Verbo, el Principio que habla con nosotros (Jn. 8:25)"<sup>36</sup>.

Se desprende, que lo único, radicalmente eterno en el pensamiento agustiniano es el logos, es decir el Cristo de Dios. Es un permanecer en lo eterno. No así el tiempo:

"¿Quién le detendrá para que se establezca un poco y capte por un momento el resplandor de tu eternidad siempre estable, y vea que la comparación es desde todo punto imposible. Que vea así mismo que un

---

<sup>34</sup> VIGNAUX, P. 1954. El Pensamiento en la Edad Media. Fondo de Cultura Económica. México D. F. p. 10 s.

<sup>35</sup> PIEPER, J. 1989. Defensa de la Filosofía. Editorial Herder. Barcelona. p. 60 s.

<sup>36</sup> Confesiones. XI, VIII, 10.

tiempo durable, lo es precisamente por el paso de muchos movimientos sucesivos (...)”<sup>37</sup>.

La eternidad en Dios se reafirma por su estabilidad – invariabilidad– todo movimiento en Dios, articularía una mutación de él, un salirse de su eje, una temporalidad que no le es propia. Y esto ¿a razón de qué?, Agustín señala: “Y si por cielo y la tierra se entiende toda criatura, me atrevo a decir que antes que Dios hiciese, el cielo y la tierra no hacia nada ¿este algo qué iba a ser sino un criatura?”<sup>38</sup>.

¿Nos está planteando Agustín que el tiempo no se vincula a Dios, por cuanto él no es criatura? Pero ¿cómo hemos de describir esta suerte de espacio vacío entre lo atemporal y lo creativo en el tiempo? Agustín es más explícito al mencionar: “Porque ¿de dónde iban a salir aquellos siglos innumerables que Tú no habías creado, siendo como eres el autor y fundador de todos los siglos? ¿O, qué tiempos iban a existir que no fuesen creados por Ti? Siendo que eres el Hacedor de todos los tiempos, si existió algún tiempo antes de que hicieras el cielo ¿por qué se dice que dejaste de obrar? (...) Tampoco es en el tiempo donde Tú eres anterior a los tiempos. De no ser así, Tú no procederías a todos los tiempos. (...) Tú creaste todos los tiempos, y Tú eres anterior a todos los tiempos, y no hubo un tiempo en que no había tiempo”<sup>39</sup>.

Pero: “¿Qué es pues el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé, pero si trato de explicarlo a quien me pregunta, no lo sé. Sin embargo, puedo garantizar que si no pasara nada no habría tiempo pasado; si no hubiera algo que va a ocurrir no habría futuro; si no existiera nada, no habría tiempo presente. Según esto ¿cómo es que existen, esos dos tiempos, pasados y futuros, si el pasado ha dejado de existir y el futuro no existe aún? Y en cuanto al presente, siempre fuera presente y no pasara a pasado, ya no sería tiempo sino eternidad. Si pues, el presente, para ser tiempo, es preciso que pase a ser pretérito ¿cómo podemos decir de él que existe si la razón por la que existe es que va a dejar de existir? Según esto, no podemos hablar propiamente de existencia del tiempo sino en cuento tiende a no existir”<sup>40</sup>.

Los estudios en cuanto al tiempo agustiniano son abundantes, sintéticamente presentamos algunos para ejemplarizar, que la temporalidad agustiniana se desarrolla en completo aislamiento de su historicidad. Que aunque las investigación son sobremanera significativa, no articulan lo temporal e histórico. Muñoz-Alonso López, afirma aquí que el tiempo pasado –según el párrafo presentado arriba– ya no es y el futuro aún no es; el tiempo por tanto, ha de referirse al presente indivisible<sup>41</sup>. Sólo es real el presente y, sin embargo, el pasado – y el futuro tienen alguna realidad en el alma, ya sea en la memoria –pasado, ya en el mismo presente expectante– futuro. En efecto, para que exista el tiempo es imprescindible el tránsito pero cuando se produce un hecho, ya no es, y antes que se produzca todavía no es; parece, pues que sólo existe el tiempo presente. El pasado ‘empuja’ al presente y éste presiona sobre el futuro; por otro lado, si el presente permaneciese, no

<sup>37</sup> Confesiones. XI, XI, 13.

<sup>38</sup> Confesiones XI, XII, 14.

<sup>39</sup> Confesiones XI, XII, 15-16.

<sup>40</sup> Confesiones XI, XIV, 17.

<sup>41</sup> Confesiones XI, XV, 20.



hablaríamos ya ni de pretérito no de futuro sino de eternidad<sup>42</sup>. El tiempo toma así – según E. V. Navarro<sup>43</sup> – una connotación de ‘ser elusiva e intermitente’, lo que caracteriza ‘al tiempo misterioso’: que palpita entre la existencia y la no existencia, entre el conocimiento y el desconocimiento.

A. C. Corti, cree encontrar, ayudado por M. Heidegger, una triple concepción del tiempo agustiniano, teniendo como antecedente, el texto arriba citado. Según Corti, dicha tesis, se encuentra entroncada en una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica, puede resumirse este aspecto en: Tesis del Tiempo Vulgar. San Agustín desarrolla la idea de tiempo vulgar o natural. Tesis de Tiempo Abstracto. En tanto esta idea considera el tiempo como una sucesión de momentos definidos por el ‘ahora’, el tiempo que vacía de contenido, pierde significación y se convierte en una abstracción. Tesis de Comprensión del Tiempo de manera Impropia. Dicha interpretación puede retrotraerse a un modo de ser del existente humano –*dasein*– propio de su comportarse en lo que M. Heidegger llama, el modo impropio de la existencia<sup>44</sup>.

Así, en el análisis agustiniano de tiempo, lo mayor reside en que justamente supera la consideración de tiempo como sucesión de momentos neutros o vacíos. Si el libro XI de las Confesiones, analiza la experiencia del tiempo partiendo del *fluir* temporal como un pasar de momentos definidos por el ‘ahora’, no es para sumarse a esa visión, sino para comprender la paradoja que dicha concepción encierra. Esta contiene una visión aporética respecto al carácter de ser del tiempo. El tiempo es, entonces, sólo en cuanto tiende a no ser.

“Si el futuro y el pasado existen, quiero saber dónde están. Si no soy yo, capaz de conseguirlo, sé, no obstante, que donde quiera que estén, no son allí ni futuro no pasado, sino presente. Si allí es futuro todavía, es que aún no existe, y si es pasado es que ha dejado de existir. Por tanto, donde quiera que estén, y cualquiera que ellos sean, no están sino como presentes<sup>45</sup>. Entonces, se consulta Víctor E. Parra ¿dónde está el tiempo al que podamos llamar presente? El presente, de existir, no ha de tener duración ni extensión, se responde<sup>46</sup>. En efecto, el tiempo presente, se mide en la existencia del alma, del ser del hombre.

“Tampoco es exacto afirmar que los tiempos son tres: pasado, presente, futuro. Quizás sería más exacto decir que los tiempos son tres: presente de lo pasado, presente de lo presente y presente de lo futuro. Estas tres clases de tiempos existen en cierto modo en el espíritu, y no veo que existan en otra parte; el presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la visión y el presente del futuro es la expectación<sup>47</sup>”.

---

<sup>42</sup> 1993. El Tiempo en San Agustín. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (7): 41.

<sup>43</sup> NAVARRO, E. V. 2006. El Tiempo a través del Tiempo. Athenea Digital. (9, Primavera): 2.

<sup>44</sup> CORTI, C. Augusto. 2007 Heidegger, Intérprete de San Agustín: el Tiempo. Nuevas Fuentes para la Recepción Heideggeriana de las Confesiones de San Agustín. Revista de Filosofía. 32 (1): 143-163.

<sup>45</sup> Confesiones XI, XVIII, 23.

<sup>46</sup> PARRA, Víctor E. 2002. Wittgenstein, el Problema del Tiempo y la Tradición Mística. S. A. G. A. 5 (1): 48 s.

<sup>47</sup> Confesiones XI, XX, 26.

“Es en ti alma mía, donde yo mido el tiempo. (...) Repito, yo mido el tiempo en ti.”<sup>48</sup>. Aquí hay un punto de inflexión en las Confesiones a saber – reconoce D. Klocher, mientras las preguntas más íntimas de los Confesiones libros I-X, descansan sobre: ¿qué es el hombre? –*quid est homo*– esto da paso al libro XI, donde el énfasis es sobre: ¿qué es el tiempo? – *quid es tempus*. Alcanzando su auténtica profundidad, y en esta profundidad radical, su máximo alcance. Es decir, de una fenomenología óptica a una subjetividad ontológica<sup>49</sup>. El párrafo –de arriba– buscan una solución agustiniana, la solución supera la posibilidad de ‘atrapar el ahora’, por su falta de extensión en dirección a una experiencia temporal que tiende a unificar los tres momentos temporales conjugados en la extensión del espíritu – *distentio anima*. Ontológicamente puede atraparse el tiempo en una realidad total, en palabras de Heidegger, en una cotidianeidad a aquel modo de ‘existir en lo que el Dasein se mantiene todos los días’<sup>50</sup>. El acceso al tiempo se determina desde la extensión del espíritu como triple actividad de la memoria como puede leerse: “De esta manera, lo que constituye algo de espera pasa al campo de la memoria convirtiendo en objeto de atención. ¿Quién niega que el futuro no existe aún? Pero, en el espíritu existe la expectación del futuro. ¿Y quién niega que el pasado ha dejado de existir? Sin embargo, en el espíritu existe la memoria del pasado. ¿Quién niega que el tiempo presente carece de espacio, pues para en un punto y, sin embargo, perdura la atención por donde pasa a ausentarse lo que va a presentarse?”<sup>51</sup>.

En este contexto la vida queda claramente caracterizada como ansiedad, preocupación, cuidado –*cura*– por la vida buena –*vita beata*– las cuales constituyen dimensiones inseparables y coesenciales de un mismo fenómeno. El tiempo así –en el sentido de memoria, atención y expectación como realidad del espíritu– no puede más que ser una fuente de sentido, en ningún modo vacía. Y como tal, es imprescindible la memoria; es decir la sociabilidad del tiempo. De algún modo, parafraseando a Aristóteles, al fijar el tiempo en la memoria, es de hecho posible, contemplar el paso del tiempo<sup>52</sup>. En el teatro, el tiempo se hace representativo en el ser. Si el calendario fija la memoria en el tiempo o bien en un tiempo determinado, ya sea este creativo, cosmogónico o agrícola –en el caso egipcio– no es menos cierto también que el calendario y el tiempo y esto en el plano religioso, llevan en sí a un control de lo puramente sacral, y así a una hegemonía y control del pensamiento del hombre, al menos en la realidad judeo-cristiana. G. Burlando, plantea que el argumento filosófico de Agustín intenta explicar ¿qué hace posible, ya sea recordar, raptar o describir, los pensamientos

---

<sup>48</sup> Confesiones XI, XXVII, 36.

<sup>49</sup> KLOCHER, D. 2007. Las Raíces Agustinianas de la Conceptualidad de Ser y el Tiempo. Revista de Filosofía de Santa Fe (15): 115-129.

<sup>50</sup> HEIDEGGER, M. 1977. El Ser y el Tiempo. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 358 s.

<sup>51</sup> Confesiones XI, XXVIII, 37.

<sup>52</sup> Poética. II, VI, 1.

eternos? Al paradigma mental de acceder a la verdad, claramente es para Burlando un argumento metafísico<sup>53</sup>.

“Pero, ahora mis años transcurren entre gemidos, y Tú eres mi alivio, Señor y Padre mío eterno. Y yo me he dispersado en tiempos cuyo orden desconozco, y con tumultuosas variedades se desgarran mis pensamientos, que son las íntimas vísceras de mi alma, hasta el día en que, purificado y derretido por el fuego de tu amor, me funda contigo”<sup>54</sup>.

El estado del vaciamiento en el otro –se admite aquí una influencia de Plotino en el sentido de un volverse hacia el Uno<sup>55</sup>– pero se debe reconocer una trascendentalidad del ser hacia un caminar hacia la eternidad, confluyéndose, perdiéndose en dicha trascendentalidad divina. L. Wittgenstein –casi en una expresión de S. Kierkegaard<sup>56</sup>– reconoce que la ‘solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo *reside* fuera del espacio y del tiempo” – 6.4312<sup>57</sup>.

En conclusión ¿qué es el tiempo en Agustín? El tiempo en Agustín ha de verse en dos ópticas: A.- Como momento de la creación. B.- El tiempo como realidad.

El tiempo es un ‘fue’ que ya no es. Un ‘ahora’ que no es, el ahora no se puede detener, pues si tal ocurriera no sería tiempo. Es un ‘será’ que todavía no es. El tiempo no tiene dimensión; cuando lo apreciamos se desvanece, se discurre por las manos. No hay justamente un ahora. No hay presente, no hay pasado, y todavía no hay un futuro; por lo tanto, no hay tiempo. El tiempo no hay que hacerlo algo externo, que pueda – ‘estar–ahí’. Al tiempo lo medimos en el alma –ser–; el alma y no los cuerpos son la medida del tiempo. Futuro es lo que se espera; pasado es lo que se recuerda; presente es aquello en lo que se está atento. Futuro, pasado, presente, aparecen como ‘espera’, ‘memoria’ y ‘atención’. Agustín se preocupó no sólo de cómo podemos aprehender –asir– el tiempo, sino también de qué tipo de realidad es el tiempo como realidad creada<sup>58</sup>. De acuerdo por lo presentado por los autores Muñoz-Alonso, A. C. Corti, Víctor e Parra, D. Klocher y G. Burlando, la temporalidad agustiniana, habrá que advertirla como siempre trunca, fraccionaria del hombre. Nos consultamos ¿dónde esta la unidad tiempo e historia en una marcada predeterminación de la investigación agustiniana a la fragmentación temporal? ¿Dónde está el nexo tiempo e historia? ¿El alma como distensadora del tiempo podrá ser reflexionada como existencial y cósmica?

---

<sup>53</sup> BURLANDO, G. 2002. Pensamientos Eternos: Platonismo de Agustín y Frege. Teología y Vida. Vol. XLIII: 116.

<sup>54</sup> Confesiones XI, XXIX, 39.

<sup>55</sup> Habrá que presentar en otra oportunidad a manera de tesis, que de soslayo se nos plantea aquí en Plotino quien ha influenciado – más que Séneca – en cuanto a la concepción de tiempo en Agustín, de tal modo que no es posible hablar tan sólo de una temporalidad subjetiva del ser del hombre, sino más bien del Uno plotiniano. PLOTINO. Eneada III, 3-11. Traducción de José A. Míguez. 1966. Ediciones Aguilar Buenos Aires.

<sup>56</sup> WITTGENSTEIN, L. 1997. La Repetición. Un Ensayo de Psicología Experimental. Ediciones Gradifco. Buenos Aires.

<sup>57</sup> WITTGENSTEIN, L. 1993. Tractatus Lógico-Philosophicus. Alianza Editorial. Madrid. p. 180.

<sup>58</sup> FERRATER MORA, J. 1981. Diccionario de Filosofía. Alianza Editorial. Madrid. 4:3240-3254.

Ciertamente todo lo creado está sujeto al tiempo, o a una cualidad fraccionaria de él; sin embargo podemos advertir que sólo que el hombre a través de la memoria evoca el tiempo como consciencia histórica, como conciencia de sí y de su otro que le es de por sí revelada, no heredada sino dada por el Creador. No se busca la trascendentalidad por el oficio del tiempo o una fracción de él, se alcanza la trascendentalidad empujando el tiempo a una experiencia en una temporalidad fenomenológica dada, tanto existencial como cosmológicamente. Pero sobre todo, otorgada en una eternidad que al hombre no le es propia. En cualquier caso, no puede verse en Agustín una especie de tiempo vacío, un no-tiempo. Pero como a su vez, podrá notarse esta eternidad que rodea este kenosis del presente como ontología de la temporalidad, es la entrada en otro mundo, ambiente de la propia intimidad de lo trascendente, de lo divino, cree E. Schillebeeckx<sup>59</sup>.

De este modo es menester recoger un par de reflexiones en las Confesiones Libro X, en donde la memoria se encuentra desarrollada dentro de un plano literario y marcadamente integrador entre lo existencial y cosmológico. El trabajo de R. Sörgel la memoria en las Confesiones en su décimo libro, viene a articular lo temporal e histórico en el pensamiento agustiniano. Según R. Sörgel, la Sección 8-11, del amor y de la vuelta al interior, en la sección 12-25, se encuentra un análisis y la descripción de la memoria, sección 26-34, se advierte la trascendencia de la memoria, Dios en la memoria, sección 35-38. Algunas de sus conclusiones –3– de la memoria en Agustín: a) alcanza niveles metafísicos, es decir disponen niveles apriorísticos y posibilitan un conocimiento trascendental, aquí la 'memoria es un lugar de encuentro', b) la memoria es un lugar de mediación entre el mundo, el yo y Dios –lo trascendental, es decir, el yo del hombre se integra *entre* lo pasado y lo trascendente, c) la dependencia nemónica de Agustín, respecto de Platón, lo lleva a formular una memoria como principio de 'identidad de unidad/identidad del hombre'<sup>60</sup>.

V. Cricco por su parte en su ensayo sobre la memoria en Agustín, guarda relación entre una dual concepción de la memoria, desde el punto de vista psicológico y subyacente. En el primer caso –psicológico– se retienen las imágenes sensible, allí se vislumbran la creación del tiempo como la misma creación del ser humano, aquí trasciende 'la imagen', por el lado de la memoria subyacente, se encuentra en lo profundo en lo secreto del ser, aquí sin embargo, se concita 'la forma'. En palabra de V. Cricco, las formas, por una parte y las imágenes por la otra, determinan en Agustín, dos concepciones diferentes de temporalidad que afecta tanto a la percepción subjetiva de tiempo como a la comprensión del tiempo del mundo<sup>61</sup>. No ha de

<sup>59</sup> SCHILLEBEECKX, E. 1969. Dios y el Hombre. Ensayos Teológicos. Ediciones Sígueme. Salamanca. p. 213.

<sup>60</sup> SÖRGEL, R. 2008. La Memoria en San Agustín. S.E.U.T. Madrid: 1-7.

<sup>61</sup> CRICCO, V. 2008. La Memoria en San Agustín: Imagen del Tiempo y Enigma de la Eternidad. Espacio, Tiempo y Forma. Vol. X: 26-37.

olvidarse que para la psicología agustiniana, la ratio, es una moción de la mente, capaz de discernir y asociar, lo que se aprende<sup>62</sup>.

P. Lope Cilleruelo, reconoce en la memoria agustiniana una concentración en todavía dependiente de Menón, en donde saber es recordar, de allí que la memoria es 'impresión', mientras que el intellectus, es 'expresión'. Luego las nociones están en la memoria agustiniana como hábito natural inconsciente, tal cual que la felicidad es una noción impresa, un hábito natural inconsciente, una memoria<sup>63</sup>. En este mismo marco, la historia acomete esencialmente como acontecimiento de la memoria, de tal forma –advierte F. Parra– el ser-en-el-tiempo y en-el-mundo-con-los-otros, define el modo de ser del sujeto humano libre, que por lo mismo es capaz de hacerse y renovarse intersubjetivamente. La realidad de la experiencia histórica como realidad de la temporalidad consciente – presente, pasado y futuro –es, ante todo libertad<sup>64</sup>. La temporalidad agustiniana, en su estado más complejo – *distentio animi*– no parece favorecer una comprensión puramente pragmática como lo sostiene P. Ricoeur<sup>65</sup>. Por el contrario, el pragmatismo queda eliminado por la clara convicción de lo creado, el ser y la temporalidad y el reflejo de Dios en dicha creación, en la configuración de una memoria subyacente que se relaciona con su Creador. La conciencia histórica, tal cual Hans G. Gadamer<sup>66</sup>, sólo pretende develar lo puramente epistemológico del ser histórico, aludiendo como medio a la temporalidad, axiología, taxonomía, etc no obstante, la temporalidad agustiniana se aparta de la temporalidad heideggeriana<sup>67</sup>, en cuanto concita la temporalidad como recurso esencial de la memoria, como la impresión –*imprimatum*– de un signo, del cual se obtiene lo subjetivo y axiológico en un estado inconsciente del objeto. Es decir, llega a la conciencia del historiador su epistemología y su apariencia, su signo, no la objetivación del ser mismo.

La memoria posibilita el recuerdo y en ello se concentra no sólo lo existencial del ser agustiniano, sino el aprehender del recuerdo como la liberación de la temporalidad que posibilita una conciencia histórica definida, tanto de sí como de su otro. Es que en gran medida, lo existencia-cosmológico – *Confesiones* y la *Ciudad de Dios* – hacen al hombre concreto, real e históricamente definido.

A propósito de la verdad histórica -αλήθεια El término griego αλήθεια con variante textual<sup>68</sup>, significa *verdad*. En rigor, el sustantivo *alétheia*, derivado del verbo λανθάνω, estar escondido –con α privativa–

---

<sup>62</sup> De Ordine. II, 30. También el significativo análisis de VELÁSQUEZ, O. 2007. Iluminación Agustiniana como Explicación de los Contenidos de la Mente: Agustín en Casiciaco. Teología y Vida. XLIII: 215-227.

<sup>63</sup> LOPE CILLERUELO, P. 1963. ¿Por qué Memoria Dei?. Revue des Études Augustiniennes. (9): 289-294.

<sup>64</sup> PARRA, F. 2007. Desafío del Tiempo, Memoria y Esperanza. Teología y Vida. XLVIII: 449-469.

<sup>65</sup> RICOEUR, P. 1996. Tiempo y Narración. Siglo XXI Editores. Madrid. 3:645.

<sup>66</sup> GADAMER, Hans G. 2003. El Problema de la Conciencia Histórica. Editorial Tecnos. Madrid.

<sup>67</sup> HEIDEGGER, M. 1977. Op. cit.

<sup>68</sup> Αληθεύω = ser verdadero, decir la verdad. Αληθής = verdadero, real, verídico.

significa en su sentido original y en traducción literal la no-ocultación<sup>69</sup> y en formulación positiva, *verdad*. En el caso griego, la verdad se plantea como la *pregunta por el ser verdadero* –ὄντιω ὄν. De acuerdo con ello, lo verdadero se circunscribe al carácter de cosas y realidad en cuanto que estas cosas se dan a conocer en su invariable verdad –ἀλήθεια πραγμάτων<sup>70</sup>. Para Aristóteles, la verdad se liga a cosas demostrables –φαινόμενα – y con la cosa misma – αὐτό τό πράγμα. Lo contrario a la verdad así entendida, es la apariencia que esconde la verdadera naturaleza de las cosas<sup>71</sup>.

Según Aristóteles<sup>72</sup>, hay una cierta pugna entre ἀλήθεια y δόξα, es decir entre lo verdadero y lo aparente de las cosas. No obstante, el filósofo, advierte, tiene como tarea, avanzar entre y desde la apariencia encubridora, hacia el verdadero ser de las cosas<sup>73</sup>. El hombre griego, sin embargo, no concibe la verdad como dimensión histórica-temporal, sino como existencia y ser determinado, prescindiendo de este modo del tiempo y de la historia. No hay una dimensión temporal ni histórica, por el sentido cíclico que lo domina y determina todo.

Finalmente, habrá que señalar que la palabra ἀλήθεια en su aspecto descriptivo del lenguaje se une a verbos de percepción –ver, oír, enterarse de, etc. De acuerdo con esto, la verdad se puede δειζαί<sup>74</sup>, διδάζαί<sup>75</sup> o bien λέγειν<sup>76</sup>. La realidad verdadera, es descubierta mediante el logos, que muestra, es decir, deja ver la ἀλήθεια de las cosas<sup>77</sup>. En este sentido, la ἀλήθεια, pretende designar la exactitud, es decir, la objetividad de una afirmación. Al entenderse la verdad –ἀλήθεια– como el carácter no oculto de las cosas, entonces se posibilita el suceso histórico como existencial y de tono verdadero. Pero ¿qué es ἀλήθεια en M. Heidegger, desde el punto de vista histórico? ¿Podríamos hablar –tal cual H. G. Gadamer– de un desocultamiento del ser del arte? Y por extensión de una conciencia estética<sup>78</sup>.

La *alétheia*<sup>79</sup> –verdad [ἀλήθεια]– heideggeriana, es entendida en tanto como un desocultamiento, un venir y un ir hacia un ocultarse. El acontecimiento histórico es, entonces, aquel acontecimiento que contiene al hombre en la ambigüedad de la aparición y el ocultarse –ir y venir– sobre el ser que lleva al error. Historia es por consiguiente, dice S. Cameron, los distintos modos en que el hombre como servidor del ser, consume la patentización. Es, por tanto, el aparecer del ser en la luz *del ahí*, abierto por el ser mismo para darse desde y en el ocultamiento. Para Hans G. Gadamer, el desocultamiento –ἀλήθεια–, es el desocultar de sí y no de otro. Atendiendo que con ello, a través del desocultar se produce

<sup>69</sup> Con variante, desvelamiento, desocultamiento.

<sup>70</sup> PARMÉNIDES, frag. § 8, 17.

<sup>71</sup> XENÓFANES, frag. § 34, 35.

<sup>72</sup> Ya antes entre los presocráticos, del cual destaca PARMÉNIDES, frag. § 1, 28.

<sup>73</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1003, A1.

<sup>74</sup> Mostrar.

<sup>75</sup> Enseñar.

<sup>76</sup> Decir.

<sup>77</sup> PLATÓN. *Cratilo*. 385b.

<sup>78</sup> GADAMER, H. G. 2006. *Estética y Hermenéutica*. Editorial Tecnos. Madrid. pp. 55-62.

<sup>79</sup> Transliteración del término griego. \_\_\_\_\_

una apertura al ser desde sus variados ámbitos: axiológico, epistemológico<sup>80</sup>. Pero este aparecer del ser no es pasivo, sino violento – τέκνη– porque en aquella violencia inusitada, se hace historia<sup>81</sup>. Es menester advertir al paso que en la obra de P. Ricoeur, la imagen – *eikón*– es siempre atendida como una realidad metafórica que necesita compararse y que es sustancialmente enigmática – *eikón/imago*<sup>82</sup>. Ella, por tanto, tiende en sí, a definirse por su intérprete una vez que éste, la ha desocultado. Y de ello, se desprende que el desocultamiento, pretende liberar de las apariencias engañosas sin que por ella, se origine el error. Lo falso o engañoso queda demostrado, según Agustín, por el conocimiento de lo verdadero<sup>83</sup>.

Verdad y memoria se potencializan en el alma agustiniana, ya que allí, se encuentra su sede<sup>84</sup>. No podría ser en modo alguno distinto al tiempo. La primera, sobre la base de la imagen y el desvelamiento, y la segunda, sobre la temporalidad existencial que exige de la memoria un recuerdo que lo arraigue, que lo proyecte sobre su verdad y la haga *conciencia de sí* y de su *otro*. Puede reconocerse de inmediato una eidética epistemológica afín de ambos conceptos que, a fuerza de ser puramente representados –a través de la imagen en el caso de la memoria y del desvelamiento en el caso de la verdad, o bien, pasado y presente– no es menos cierto que le son flanqueados por una necesidad apodíctica que los enlaza.

Pero ¿a qué corresponde el concepto existencial de historicidad en Heidegger? J. M. Del Moral, ha intentado dar una respuesta a esta consulta, atendiendo que la historicidad en el pensamiento heideggeriano corresponde a estructura del ser del gestarse la existencia humana: sobre cuya base, se pertenece *per se* a la historia. Más específicamente, este concepto histórico, se desarrolla a partir de su confrontación con la comprensión vulgar de la historia. M. Heidegger, según J. M. Del Moral pone de manifiesto que la idea de la historia, como un acontecer que va con el pasar mismo del tiempo, se rige de acuerdo con el modelo del tiempo lineal, uniforme e irreversible. Lo que va con el pasar del tiempo, es lo que deviene del pasado. En palabras de Del Mora:

“El conocimiento histórico le concierne lo pasado: el presente es el punto de referencia para la interpretación del pasado. Así lo muestra el hecho de que la tarea que se propone la historiografía como ciencia sea la explicación del lazo de continuidad entre el pasado y el presente en

---

<sup>80</sup> GADAMER, H. G. 1998. Verdad y Método. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2:51-62; *Ibíd.* 1998. Arte y Verdad de la Palabra. Ediciones Paidós. Barcelona. pp. 15-48. Del ámbito teológico PANNENBERG, W. 1976. Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática. Ediciones Sígueme. Salamanca. pp. 233 ss.

<sup>81</sup> CAMERON, Sara. 1971. La Verdad en Heidegger. Colección Cuarto Centenario. Universidad Nacional de Córdoba. Buenos Aires. pp. 41 s.

<sup>82</sup> RICOEUR, P. Op. cit. p. 40 s.

<sup>83</sup> Soliloquios. Lib. II, III, 3.

<sup>84</sup> En un sentido más específico, la verdad agustiniana, se define por lo que es en sí, algo, inmutable que sobrepasa el acontecer del hombre en cuanto hombre. El hombre, meramente a través de su propio conocimiento no llega a advertir la trascendencia de la *veritas*, ya que la – *veritas* – verdad, siempre es un principio superior al espíritu contingente y temporal humano.

términos de relación causa-efecto: con lo que el pasado se concibe esencialmente como una dimensión en la que pretende constatar nuestra experiencia del mundo actual en virtud del nexo objetivo que da cuenta de su procedencia. El pasado, comprendido de esta manera es, dice Heidegger, mero objeto de nuestra representación<sup>85</sup>.

Al hacer Heidegger de la historia una secuencia lineal como una sucesión de instantes que pasan y vienen, y cuyos caracteres son la homogeneidad y la continuidad, la infinitud y la irreversibilidad, no pueden servir para comprender la estructura temporal de la historia. La muerte es el *telos* del ser ahí<sup>86</sup>. La idea de un tiempo único como registro universal de todo acontecer fenoménico, es válida en la esfera del pensamiento y de la representación de la naturaleza física, pero resulta obstaculizante para la comprensión del tiempo propio de la historia como unidad teleológica del obrar humano. El ser histórico original no es, entonces, el mundo pasado tal y como viene al presente en cuanto objeto de nuestra representación: lo originalmente histórico es la existencia humana como tal. Para Agustín, tanto la autognosis como la cosmognosis, conforman lo que podríamos denominar historia, más bien 'conciencia histórica'. Ambos, entran en la historia, su historicidad depende del fenómeno primario del que el mundo, al que pertenecen estos entes, es abierto para la existencia, tanto del hombre en sí o lo que se encuentra allende a él<sup>87</sup>.

El hombre agustiniano siempre está en un presente. Tal radicalidad es posible advertirla, en la ineludible realidad fraccionaria del tiempo: presente-pasado, presente-presente y presente-futuro. Es ineludible el presente como presencia de sí. De acuerdo con P. Ricoeur, la fragmentación temporaria del tiempo, tiene de suyo, el carácter de confirmar el sentido *transitivo* del mismo. En un rango muy psicológico-fenomenológico, el presente se mueve según la dialéctica histórica de un estar siempre *inquieta*, un produciendo<sup>88</sup>. En rigor, un presente en movimiento que de suyo posee, la fuerza de horizontes de expectativa y espacio como R. Koselleck, le ha denominado muy significativamente.

Pero ¿se ajusta la propuesta histórico-mundana de Heidegger, de definir al ser como un *constante ser en torno a la muerte*, definido como clímax histórico-ontológico<sup>89</sup>? ¿El ser siempre se posibilita hacia su *telos*? Pero ¿podría hablarse de una histórico-mundana en Agustín? De acuerdo con Agustín, particularmente con su temporalidad, el hombre, al abordar el fenómeno del tiempo, consiste en su propósito de presentar como un *totum símul*, aquello que, de suyo, constituye una interacción diacrónica: la dialéctica del pasado, del presente y del futuro, se caracterizan por la discontinuidad irresoluble que existe entre el hecho de fijar la atención, el ejercicio de la memoria y la proyección de nuestras expectativas. Esta discordancia de la propia *actio*, fruto de la no

<sup>85</sup> DEL MORAL, J. M. 2001. Historicidad y Temporalidad en el Ser y el Tiempo de M. Heidegger. Signos Filosóficos. Universidad Autónoma de Metropolitana. México. D. F. Enero-Junio (5): 133.

<sup>86</sup> HEIDEGGER, M. Op. cit. § 72, pp. 402 ss.

<sup>87</sup> DEL MORAL, J. M. Op. cit. p. 135.

<sup>88</sup> RICOEUR, P. 2002. Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 241-256.

<sup>89</sup> HEIDEGGER, M. Op. cit. § 75, pp. 418-421.



coincidencia de nuestra experiencia temporal, contrasta con la continuidad cronológica de su representación física, con la sucesión medible de 'ahoras' puntuales e intercambiables propias del concepto ordinario de "tiempo"; lo cual añade, si cabe una paradoja a la de por sí compleja fluctuación de la *distentio animi*<sup>90</sup>.

De acuerdo con la naturaleza existencial-temporal agustiniana, el hombre queda definido en un duplo acontecimiento, entre el pasado y el futuro, o bien de lo suyo, memoria y expectación. En estas dos realidades ineludibles, de acuerdo con la comprensión factual de tiempo en devenir, se reconoce que lo probable no es antinomia en el acontecer histórico agustiniano. Lo probable, es también posible por la evidencia sustantiva e ineludible de la memoria que busca su acometimiento *por* y *a través* del presente. La expectación es una forma definida no de la temporalidad en sí, sino del suceso existencial. El recuerdo, trae a la memoria lo de ayer, la evidencia fenomenológica sustantiva de su existencia pasada –lo-sido. La memoria, tal cual antes Aristóteles, liga al pasado, pero el olvido nos ancla en el presente. La *distentio animi* como apropiación existencial-cosmológica de tiempo, solamente es posible en esta autocomprensión formal de la totalidad temporal que se aviene al ser agustiniano. La *conciencia de sí* y la *conciencia de su otro*, se advierten como un complemento formal para una conciencia histórica de suyo definida.

En su caso con Heidegger, el ser en-el-mundo<sup>91</sup>, es ante todo no indiferente a su entorno, sino que se encuentra en dependencia de su otro. Ahora bien, el hombre es, el ser por el cual, surgen las preguntas; pero el hombre es el ser para quien vienen al mundo preguntas que le conciernen<sup>92</sup>. El hombre se define, entonces, señala J.-P. Sartre, por una

---

<sup>90</sup> RICOEUR, P. 2009. Historia y Narratividad. Introducción de A. Gabilondo y G. Aranzueque. Ediciones Paidós. Barcelona. pp. 10-32. Compárese también con DERRIDA, J. cuando sostiene que ya con Aristóteles –*Física IV*– los *ahoras/vūv* devienen de lo temporal, y por lo tanto, no conforman plenamente el plano temporal. 1971. Tiempo y Presencia: Ousia y Grammé. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. pp. 52 ss. Sin embargo como dice Aristóteles: "En la simultaneidad, sin embargo, es el tiempo en toda su amplitud idénticamente uno, pues el ahora, considerado como simple sustrato permanece siempre el mismo; según el ser de lo mismo hay allí diferenciabilidad." - *Física*. 219 b 10-13. El sustrato del ahora se convierte entonces en el todo numerable del tiempo, la simple duración indeterminada que sólo puede pensarse por lo numerado de los límites que limitan un intervalo. No quiere decir esto que por ser el sustrato del ahora, el todo numerable y así mismo el lugar donde se determina el intervalo, deba considerarse dicho intervalo como el ahora mismo. Pues, si así fuera, su otredad no podría ser una determinación concreta como lo son los límites por pertenecer a la misma finitud temporal que limitan.

<sup>91</sup> El ser en-el-mundo, no se encuentra arrojado en él. No podría ser así en Agustín, ya que el tiempo no aparece como lo necesariamente trascendente, sino, por decirlo de algún modo, como contemporánea al hombre. no obstante, la exégesis-interpretación de algunos texto de Génesis en Agustín, podrían dar una suerte de supremacía del hombre en relación con el tiempo.

<sup>92</sup> El mundo, es siempre y ante todo, escenario del desarrollo del ser. Del *Da-sein*, es el *ahí* en el cual, se describe, la cotidianidad de la historicidad de cada ser.

ignorancia originaria, según esta cuestión<sup>93</sup>. Pero habrá que reconocer que esta ignorancia no le es tal al hombre, cuando de suyo, se ha posibilitado la autognosis, la conciencia de sí, que es en Agustín, imprescindible para definirse en su aspecto cabal de ser.

¿Y qué en cuanto al olvido y la historia? ¿Cómo podríamos advertir la historia en un estado presente agustiniano, si en el presente el tiempo tiende a no ser<sup>94</sup>? Como también se lee en las *Confesiones* X, 8, 12: “Llego a los campos amplios y a los vastos palacios de la memoria, donde están los tesoros de las incontables imágenes de toda clase de cosas que se han ido almacenando a través de las percepciones de los sentidos. Allí están almacenados todos los productos de nuestros pensamientos. Lo hemos ido adquiriendo mediante ampliación, reducción o todo tipo de variación de todo aquello que ha caído bajo la acción de los sentidos. También están en nuestra memoria, en custodia y depósito, todo cuanto ha sido aún devorado y sepultado por el olvido”.

Tal como ha escrito M. Benedetti, y podría advertirse así en Agustín: *el olvido está lleno de memoria*<sup>95</sup>. Pero conforme el texto nos lo expresa arriba, la interacción, memoria/imagen, pueden ser sepultadas por el olvido, nos consultamos: ¿cómo se aviene el olvido desde la temporalidad? Ciertamente, el olvido, es un acontecer inconsciente del presente. El olvido se da en el presente, por cuanto ahí, la memoria queda expresada universalmente. Y quien devora y sepulta, es el tiempo que acontece. Pero, ¿cuál es la funcionalidad histórica del olvido? Habrá que recordar con Nietzsche, que el olvido es vital en la experiencia histórica del hombre. Pero en el desocultamiento que lleva *a priori* consigo la verdad histórica, carga consigo a contrapunto, el olvido del ser. El *factum* fenomenológico, ya sea larvado o desarrollado no es suficiente para abrochar la interpretación. El olvido es precisamente el sentido y propósito del devenir existencial, necesario para traer sobre sí la realidad de la imagen del recuerdo que se encuentra en su estado de presente fugado. En el olvido pervive la esencialidad de la verdad histórica, que se oculta por el *factum* no interpretado. El olvido es el olvido del ser y no del hecho en sí.

Agustín se consultaba: “Pero ¿qué es el olvido, sino privación de la memoria? ¿Cómo pues, puedo estar presente en la memoria, para poder acordarme de él, cuando la realidad es que estando presente no puedo acordarme de él? (...) según esto, está presente para que no nos olvidemos de las cosas que olvidamos cuando se presentan. ¿Vamos a concluir de todo lo dicho que no se encuentra en la memoria el olvido en sí mismo cuando lo recordamos, sino que se encuentra en su imagen, puesto que la presencia del olvido en sí no haría que nos acordásemos, sino que olvidásemos? (...) Soy yo el que recuerdo, yo el espíritu.

¿En qué argumento me baso para decir que la imagen del olvido, no el olvido en sí, está bien arraigada en mi memoria, cuando me acuerdo del olvido? ¿(...) puesto que cuando se grava la imagen de cualquier cosa lo primero que ocurre necesariamente es que la misma cosa esté presente para que pueda gravarse esa imagen? Así es como

<sup>93</sup> SARTRE, J-P. 1986. Verdad y Existencia. Introducción de Celia Amorós. Ediciones Paidós. Barcelona.

<sup>94</sup> Confesiones. XI, 14, 17.

<sup>95</sup> Poeta, y ensayista uruguayo, nacido en 1920 y muerto en Montevideo 2009.

me acuerdo de Cartago, así es como recuerdo todos los lugares donde viví. Cuando todas estas cosas estaban presentes, la memoria recogió sus imágenes para posibilitar un hecho: el que yo las contemplara actualmente presentes y posibilidad de reconsiderarlas en mi espíritu. Por consiguiente, si el olvido se halla en la memoria, en imágenes y no por sí mismo, es lógico que tuvo que estar éste presente para captar su imagen<sup>96</sup>.

La acción del recuerdo, es tanto providencial como humana. Lo rememorado es victoria sobre el olvido. Lo que se olvida, ya está guardado en la memoria. P. Ricoeur, señala a propósito de nuestro pasaje, 'aquí encontrar es re-encontrar, y re-encontrar es re-conocer, y re-conocer es aprobar, por tanto, juzgar que la cosa re-encontrada es, sin duda, la misma cosa buscada, y, por tanto, considerada después como olvidada'<sup>97</sup>. El olvido, es por cierto, olvido de algo recordado que exige de sí una reflexión por asociación. La memoria aquí en Agustín, siempre aparece en el ámbito de reconocimiento del objeto. La memoria maneja, por decirlo de algún modo, todo el acontecer del objeto, su detalle sin clasificar. Y ¿qué es por tanto, el olvido? Es la recuperación del ser que no ha quedado sepultado por una memoria que, además de ser una gran bodega, siempre olvida rotular sus pertrechos.

Con cierto rigor, habrá que decir que el olvido no se da atemporalmente, toda la estructura formal del devenir, creada sobre el recuerdo y el olvido, se da por una coyuntura histórica, siempre en un estado temporal. El recuerdo es siempre estimulado por el olvido<sup>98</sup>. De este modo, el presente es ciertamente necesario para la historicidad. En efecto, el olvido del ser, lleva consigo la necesidad de una vuelta hacia el mismo ser. El desocultamiento de la verdad en el tiempo o en la historia, se posibilita al hacer del olvido una posibilidad de existencia, tanto necesaria como emergente del ser histórico. El aparecerse y ocultarse del ser histórico, es la esencia misma de la verdad que se posibilita, tanto por el olvido como del recuerdo. El primero desde el presente y el segundo desde su pasado temporal.

A juicio de E. Coreth, con Gadamer<sup>99</sup> a diferencia de Heidegger, la verdad es un acontecer, es decir, *de historia del efecto*, en el cual una palabra del pasado, o bien un hecho, es pronunciado o suscitado dentro del pasado, siempre en un contexto histórico, y por lo tanto, repercute en la historia, y se interpreta en su sentido, pero en esta interpretación y repercusión penetra, determinando con ello el mundo de nuestros horizontes históricos de comprensión, no antes que a partir del cual nosotros entendemos en su interpretación histórica el hecho suscitado desde su pretérito<sup>100</sup>. La verdad como expresión apofántica, queda sin embargo, reducida a hecho histórico de carácter interpretativo. No

---

<sup>96</sup> Confesiones. X, 16, 25-25.

<sup>97</sup> RICOEUR, P. 2003. La Memoria, La Historia y El Olvido. Editorial Trotta. Madrid, pp. 132 ss.

<sup>98</sup> AGUSTÍN. Soliloquios. Lib. II, 20, 34.

<sup>99</sup> CORETH, E. 1998. Verdad y Método. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2: 51-62.

<sup>100</sup> CORETH, E. 1972. Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica. Editorial Herder. Barcelona. pp. 193-203.

obstante, siempre la verdad, aunque desvelada, guarda par sí, su reserva en el olvido.

Como el olvido se arraiga inexorablemente en el presente, la verdad –*veritas*– se hace verificable, es decir, el criterio aquí, es atender el grado de certeza del hecho. Como también, dentro del plano de la temporalidad, la verdad como desvelamiento, desocultamiento en cuanto olvido del ser, tiene que posibilitarse como simultaneidad, es decir, sincronizar el horizonte del pasado como el horizonte del presente. Habrá que decir que simultaneidad a renglón seguido con Kierkegaard, en modo alguno significa al mismo tiempo<sup>101</sup>.

Cuando Heidegger se refiere al ser ahí como ser histórico<sup>102</sup> –y aunque en ningún caso habla el autor de la memoria–; ésta es siempre su ‘*sido*’, lo temporal-estático de su suyo, es pura existencia. Es por cierto que este ‘*sido*’ del ser ahí, ya puro pasado, es el sido del mundo. El olvido, es el olvido del ser del mundo. Es decir, de lo es posible por el recuerdo, el olvido de algo. En cualesquier caso, el olvido, hace posible la memoria. Para P. Ricoeur, el olvido, crea la necesidad psicológica de la ausencia. Habrá que notar que en el caso de Agustín, la ausencia es precisamente, la ausencia de algo ya vivido, experimentado y que ha quedado sepultada por los escombros y pertrechos de la misma memoria. La ausencia de por sí, trae consigo aparejado, la necesidad de rememorar un evento, un hecho y es aquí donde se estimula la memoria.

Olvidar, es querer añorar algo que en el momento no está. En esta suerte de presente fugado, la imagen parece ser tan difusa que el olvido es una forma de salvaguardar su contenido, salvaguardar, tanto de la misma temporalidad a fin de preservarse como verdadero. Parece una perogrullada lo que intenta definir Ricoeur, basado en Heidegger y en R. Koselleck, a saber que le olvido reviste una significancia positiva en el sentido del que el-haber-sido prevalece sobre el no-ser-ya en la significación vinculada a la idea del pasado<sup>103</sup>.

¿Qué en cuanto al lenguaje y la historia? Con H. G. Gadamer advertimos que en cuanto a la hermenéutica y el lenguaje, en fin a nuestro ser-en-el-mundo no nos encontramos con las cosas de momento, como una *tabula rasa*, no. Sino que más bien, disponemos de una información previa, juicios previos ante dicha situación o elemento. De esta forma, la información preliminar, el prejuicio o pre-comprensión filosófica, es fundamental en la hermenéutica<sup>104</sup>. Teniendo entonces, prejuicios que ciegan y prejuicios que alumbran el desarrollo gnoseológico al ser<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> S. Kierkegaard le da, por cierto al término simultáneo, en primera instancia una interpretación teológica.

<sup>102</sup> HEIDEGGER, M. 1997. Ser y Tiempo. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 423 ss.

<sup>103</sup> RICOEUR, P. 2003. Op. cit. p. 576.

<sup>104</sup> De acuerdo con W. Dilthey, la comprensión en la hermenéutica, es ante todo conocer, un conocer universal. Pero uno re-conoce que en esa *com-comprensión* de W. Dilthey, se estimula por lo que ha descrito previamente el autor como los orígenes de la hermenéutica, la filología y la poesía. La comprensión, tiene de suyo, la necesidad *hacerse parte de sí*. DILTHEY, W. Op. cit. pp. 108 ss.

<sup>105</sup> Es sabido que para GADAMER, H. G. el prejuicio es vital para el desarrollo hermenéutico. Verdad y Método. 1:211ss.

Por lo demás, tenemos un lenguaje que determina, o pre-orienta nuestro análisis de la realidad. Si el lenguaje pre-orienta y determina lo gnoseológico, si ello ocurre, es prueba de que la pre-comprensión afecta nuestra realidad. En el *Teeteto* –166b–, Platón desarrolla el concepto de *anamnesia*, recuerdo, como precedente filosófico de la precomprensión.

En *Verdad y Método* de Hans-G. Gadamer<sup>106</sup>, hace un intento por recuperar la filosofía de Kant en sus puntos de contacto con la hermenéutica. Para ello, Gadamer ve en la filosofía kantiana concepciones *a priori* del conocimiento, tales como el tiempo y el espacio. Gadamer, advierte que es un elemento de corte trascendental.

Pues bien, por tanto ¿qué es lo que entendemos por hombre y lenguaje? Se consultaba H. G. Gadamer hace algún tiempo<sup>107</sup>. La lacónica pero crucial respuesta, resultó ser ‘el hombre es un ser vivo dotado de lenguaje’. El lenguaje no es más que un medio que el hombre utiliza con el fin de articular lo que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo, o bien con la exterioridad de él. El lenguaje no es un medio únicamente ni tan solo una herramienta. El conocimiento de nosotros mismos y el mundo, implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. En un sentido filosófico, el lenguaje está según, E. Lévinas, diseñado para la comprensión del ser que es la existencia humana. Por tanto, el lenguaje pertenece al ser, y es inteligibilidad en la medida que *es estar en el mundo*<sup>108</sup>. El lenguaje es así, el verdadero centro del ser humano, si se le contempla en el ánimo que sólo él llena; el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, tanto de mi mismo como de mi entorno, de mi ser-entre-los-otros. De allí que el hombre, al ser dotado de lenguaje, sea consciente de su historicidad, al menos de la propia. Habrá que convenir con E. Lévinas que el ser se encuentra, inexorablemente imbricado en el mundo, y desde ahí, habrá que lenguajearlo<sup>109</sup>. De acuerdo con Wilhem Dilthey y sus *Orígenes de la Hermenéutica*<sup>110</sup>, en el lenguaje, encuentra su expresión completa, exhaustiva y objetivamente comprensible la interioridad humana<sup>111</sup>. El lenguaje, por tanto, es un medio hermenéutico esencial, conforme lo expuesto por W. Dilthey, en su afán de asirse de la habitación de ser.

En un sentido más filosófico, habrá que decir con M. Heidegger que el lenguaje es la habitación del ser. El propósito del lenguaje, es desvelar al ser en cuanto, verdad. El punto aquí, particularmente en el autor de *Ser y Tiempo*, es una recuperación del origen de la cosa, de alguna manera del ser de la palabra, y concomitante a ello recuperar el olvido del ser. Esta historicidad taxonómica es el retorno a una apertura del ser que se ha vuelto extraña a nosotros. Verdad en modo alguno es adecuación de la palabra. Aquí la verdad latina – *veritas* – entendida

---

<sup>106</sup> GADAMER, H. G. 2000. El Problema de la Conciencia Histórica. Ediciones Tecnos. Madrid. pp. 9-37.

<sup>107</sup> GADAMER, H. G. 1998. Op. cit. II: 145-152.

<sup>108</sup> LÉVINAS, E. 1993. Dios, la Muerte y el Tiempo. Ediciones Cátedra. Madrid. p. 110.

<sup>109</sup> LÉVINAS, E. Op. cit. pp. 155-160.

<sup>110</sup> DILTHEY, W. 1980. Orígenes de la Hermenéutica. Boletín de Investigaciones, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Derecho. Año VIII, (46-47, Agost/Diciem.): 101-111.

<sup>111</sup> DILTHEY, W. Op. cit. p. 102.

como correspondencia –*adequatio*– del lenguaje, es mero ocultamiento de la verdad misma. En un sentido estrictamente filológico, el λόγος, hacer ‘salir de lo oculto’, o este ‘hacer ver’ –λέγειν– es la patentización de la cosa, sentencia Heidegger. La cosa histórica queda por el lenguaje frente-a los-ojos, es decir existiendo como hecho histórico en sí. Lo significativo de ello, es que tanto, la ῥήθός como la τέχνη son en algún modo, expresiones del hombre en tanto ser histórico que *ex-iste* y *ex-perimenta*<sup>112</sup>.

De esta forma, cuando H. G. Gadamer vincula la historia y la verdad, lo hace bajo el ejercicio de una *ratio philosophandi*, un camino para *conocer la verdad*. De esta forma, el presente se escribe de nuevo, se transcribe, ya que en sí, el presente nos define. La simultaneidad se da en una conciencia histórica y no es sólo por un ejercicio dialéctico, sino que el comprender –*complexión*– el pasado, significa, por tanto, percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido, hoy y aquí. Fernando Vergara Henríquez, señala en cuanto a comprensión e historia y lenguaje en el pensamiento de H. G. Gadamer: “El comprender es *un proceso de fusión de presuntos horizontes* para sí mismos: pasado y presente fundidos en tradición horizontal, o eslabonados en un horizonte tradicional, *en y desde* la alteridad históricamente medida. La fusión horizontal posibilitada por el lenguaje, revela el acontecimiento significativo de la *unidad del sentido* desde un diálogo histórico transmitido y establecido por la tradición: el diálogo es la epifanía lingüística como totalidad de significatividad de sentido”<sup>113</sup>.

El recuerdo, alcanza su horizonte en el pasado, se delimita y no queda en la nada absoluta, sino en el olvido. De aquí que el lenguaje, al poseer su propia historicidad, pretenda llegar a ese horizonte delimitado del pasado para expresarnos con la verdad – ἀλήθεια – la apertura, el desocultamiento de las cosas, y por tanto, poseer, pues, en sí, su propia temporalidad e historicidad<sup>114</sup>.

Pero el recuerdo, de acuerdo a la historicidad temporal pasada de Agustín, es posible sólo mediante el olvido, es decir que el pasado existe en el olvido. Más específicamente, todo lo transitorio acaba en el olvido, y es este olvido es el que permite retener y conservar lo que se perdió y cayó en el olvido. Hay que hacerse eco de las palabras de Nietzsche en cuanto, a darle al olvido una categoría de imprescindible para la existencia<sup>115</sup>. Para el hombre que vive en la historia, el recuerdo conserva algo cuando todo parece constantemente. No es un compartimiento actualizante de un sujeto cognitivo, sino que es, la

<sup>112</sup> Un buen artículo, aunque sintético del lenguaje y etimología en Heidegger, puede ser el de FLÓREZ RESTREPO, Jorge A. 2008. La Etimología de la Verdad y la Verdad de la Etimología. El retorno de Heidegger a los Orígenes del Lenguaje Filosófico en Grecia. Cuadernos de Formación Avanzada. UPB, Medellín (11): 110-119.

<sup>113</sup> VERGARA HENRÍQUEZ, Fernando. 2008. Gadamer y la Comprensión Efectual; Diálogo y Tra-Dicción en el Horizonte de la Koiné Contemporánea. Revista UNIVERSUM. 2 (23): 191.

<sup>114</sup> GADAMER, H. G. Op. cit. II: 51-62; Íbid. II: 145 ss.

<sup>115</sup> NIETZSCHE, F. 1932. De la Utilidad y de los Inconvenientes de los estudios Históricos para la Vida. Obras Completas de Federico Nietzsche. (1874). Ediciones Aguilar. Madrid. 2:75.

realización vital de la tradición misma. Su misión no consiste en ampliar indefinida y arbitrariamente el horizonte del pasado, sino en formular preguntas y encontrar las respuestas que descubren, partiendo de lo que hemos llegado a ser como posibilidad de nuestro futuro.

El lenguaje predispone el desvelamiento de la verdad, acometiendo el horizonte del pasado como una realidad concreta que se desliza y vincula. La imagen, no queda presa de sí misma. Ya P. Ricoeur, advierte que hay una cierta 'imagen asociada'. Es decir, implica no *un ver*, tan sólo, sino un *ver como*. ¿Qué es *ver como*? Es la relación intuitiva que mantienen unidos el sentido y la imagen. El *ver como*, es a la vez una experiencia y un acto; pues por una parte, la masa de imágenes escapa a todo control voluntario: la imagen sobreviene, advierte, y ninguna regla enseña; se ve o no se ve, el talento intuitivo de ver como. Por otra parte, sigue P. Ricoeur, *ver como*, es un acto: comprender, es hacer alguna cosa; la imagen, no es libre sino ligada; y en efecto, el *ver como* ordena el flujo, reglamente el despliegue icónico. En palabras de P. Ricoeur: "Así el ver como juega muy exactamente el rol del esquema que une el concepto vacío y la impresión ciega; por su carácter de semi-pensamiento y semi-experiencia, une la luz del sentido a la plenitud de la imagen. Lo no-verbal y lo verbal están así estrechamente unidos en el seno de la función imaginaria del lenguaje."<sup>116</sup>

Cuando el hombre agustiniano ha comprendido su ser-en-el-mundo, ha sustraído con ello su necesidad de interpretar su entorno. Todavía más, el mundo se advierte como constituido por la intervención del sujeto humano – *Civitate Dei*. Hay por tanto una co-pertenencia hombre y mundo. El entendimiento del entorno, necesita a juicio de todo, expresarse. La imagen, le será de súbito indispensable, tanto para la construcción del mundo exterior como para la construcción del mundo interno a través del recuerdo. El acto de ser en el mundo que hemos de denominar, la experiencia, tiene sentido histórico, solamente cuando la imagen abarca su entorno, su ser en relación al acontecer. El lenguaje buscará develar ese entorno, que yace escondido en la imagen del recuerdo. Se busca determinar en lo posible, la totalidad de los hechos que conforman el acontecer histórico del mundo, y no meramente describir las cosas del mundo.

## CONCLUSIÓN

En conclusión, podemos señalar un par de consultas: ¿De sotavento o barlovento? ¿A favor o en contra de la temporalidad se encuentra Agustín de Hipona? ¿La temporalidad, beneficia o dificulta la historia? ¿Conciencia histórica o solamente *memoria Dei*? Uno no podría cansarse de consultar al teólogo-filósofo de fe. Agustín, es por siempre un hombre vigente de la reflexión seria en todo tiempo y bajo cualquier disciplina de estudio. Buena parte del siglo XII como de los inicios del siglo XIII, Agustín conjuntamente con Aristóteles, conforman la dupla de estudios teológico-filosóficos, que mayormente es reflexionada por los

---

<sup>116</sup> RICOEUR, P. 1977. *La Metáfora Viva*. Ediciones Megápolis. Buenos Aires. p. 319.

investigadores, señala E. Gilson<sup>117</sup>. Uno que ha hecho de la consulta un medio recurrente de las pesquisas y es, quien, ha recorrido los laberintos de la conciencia humana con una fuerza interpretativa fascinante. Agustín, se ha vuelto a sí mismo para interrogarse, sobre sí y sobre su otro. No es en modo alguno un solipsismo descontextualizado. El yo, da paso a la otredad que complementa la respuesta de su entorno y de sí. Autognosis y cosmognosis –*Confesiones* y *Civitate Dei*– son por cierto, todo un complemento que busca adentrarse, tanto en la existencia misma del yo como en la cosmología que exige del hombre agustiniano una respuesta a todo aquello que embarga al ser. El tiempo, es el medio que comprime al ser, exigiendo de él una aprehensión que posibilite su explicación.

En alguna medida, el sujeto agustiniano –advertido el sujeto como *ὑποκείμενον* y de ahí, *subjectum*– es en relación a la temporalidad, lo que concentra todo en sí – *distentio animi*. La memoria que no es más que la gran contenedora de las imágenes sensibles, proporciona la conciencia de la otredad, que es a su modo, proporcional a la conciencia de sí. La imagen que bajo cualesquier circunstancia, es de suyo en Agustín, la bisagra que posibilita las dos realidades inconsciente/consciente de la temporalidad, pasado-presente que conforman, la conciencia histórica del sujeto agustiniano. La búsqueda de sí en el plano agustiniano como *medio de comprensión de la temporalidad* –*Confesiones X*–, antes de la reflexión de la temporalidad misma –*Confesiones XI*– es advertida que sólo en el hombre agustiniano se da, la *reflexión inductiva de sí* como *autocomprensión de sí mismo*. El *¿quién soy?* posibilita la comprensión del: *¿qué soy?*; *¿en dónde soy?*; *¿qué era?* Y *¿qué será/á?*<sup>118</sup> Lo pasado –recuerdo/imagen–, presente – atención - y futuro - expectación -, sólo se re-conoce en esta autognosis que prepara al hombre agustiniano, hacia la ex-plicación de su mundo – *Civitate Dei*. El pasado que en palabras de Heidegger, es el presente absoluto, quedan refrendadas en una conciencia que es consciente de sí y de su otro – *Civitate Dei*.

La *conciencia de su otro – Civitate Dei* – que sólo es posible por lo sensible, es en un sentido hermenéutico básico *comprensión de su otro*. Aquí, según R. Koselleck, la semántica es la aliada de lo histórico temporal. En efecto, tanto Gadamer desde la filosofía, quien aboga por una construcción hermenéutica de una conciencia histórica efectual, como por su parte P. Veyne desde la historia, para quien se requiere la necesidad de un análisis histórico por sobre la narrativo. En ambos casos, desde la conciencia histórica efectual como de un análisis histórico por sobre lo histórico narrativo, se necesita una hermenéutica histórica. Hermenéutica que ha de combinarse con una taxonomía que es, imprescindible para posibilitar, lo que Heidegger ha denominado, el desvelamiento del ser y el lenguaje como su casa. Olvido y expectación son expresiones de una conciencia histórica agustiniana que requiere de una hermenéutica solidaria tanto como multidisciplinaria.

<sup>117</sup> GILSON, E. 1946. La Filosofía en la Edad Media. Ediciones Pegaso. Madrid. pp. 69-74.

<sup>118</sup> ¡Ay, si es que, casi parece conformar tal reflexión agustiniana, las cuatro consultas de Kant! Tales consultas son: a) *¿qué puedo hacer?*, b) *¿qué debo hacer?*, c) *¿qué puedo esperar?*, y finalmente d) *¿qué es el hombre?*



## **REFERENCIAS**

- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, GEMMA. 1993. El Tiempo en San Agustín. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (7).
- AGUSTÍN. Confesiones.
- AGUSTÍN. De Civitate Dei.
- AGUSTÍN. De Fen. ad Litt.
- AGUSTÍN. De Ordine.
- AGUSTÍN. De Vera Religione.
- AGUSTÍN. Soliloquios
- ARISTÓTELES. Física
- ARISTÓTELES. Metafísica.
- ARISTÓTELES. Poética.
- BERNABÉ, A. 1995. Tendencias Recientes en el Estudio del Orfismo: 23-32.
- BERNABÉ, A. PARMÉNIDES Y EL ORFISMO. En el marco de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega en la Universidad Complutense, Madrid, 10 de Octubre de 2003.
- BURLANDO, G. 2002. Pensamientos Eternos: Platonismo de Agustín y Frege. Teología y Vida. Vol. XLIII.
- BURGOS FFRENCH-DAVIS, GERMÁN Y MARTIN HENRÍQUEZ, MARCO A. El Amor y el Tiempo en la Ciudad de Dios de San Agustín. Tiempo y Espacio (14).
- CAMERON, SARA. 1971. La Verdad en Heidegger. Colección Cuarto Centenario. Universidad Nacional de Córdoba. Buenos Aires.
- CATURELLI, A. 1956. El Hombre y la Historia. Filosofía y Teología de la Historia. Editorial Guadalupe. Buenos Aires.
- CORETH, E. 1972. Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica. Editorial Herder. Barcelona.
- CORETH, E. 1998. Verdad y Método. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- CORTI, C. AUGUSTO. 2007. Heidegger, Intérprete de San Agustín: el Tiempo. Nuevas Fuentes para la Recepción Heideggeriana de las Confesiones de San Agustín. Revista de Filosofía. 32 (1).
- CRICCO, V. 2008. La Memoria en San Agustín: Imagen del Tiempo y Enigma de la Eternidad. Espacio, Tiempo y Forma. Vol. X.
- DEL MORAL, J. M. 2001. Historicidad y Temporalidad en el Ser y el Tiempo de M. Heidegger. Signos Filosóficos. Universidad Autónoma de Metropolitana. México. D. F. Enero-Junio (5).

- DI BESMARDINI, A. o. c. E. Herber. Agustín de Hipona.
- DILTHEY, W. 1980. Historia de la Filosofía. Fondo de Cultura Económica. México.
- DILTHEY, W. 1980. Introducción a las Ciencias del Espíritu. Ensayo de una Fundamentación del Estudio de la Sociedad y de la Historia. Alianza Editorial. Madrid.
- DILTHEY, W. 1980. Orígenes de la Hermenéutica. Boletín de Investigaciones, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Derecho. Año VIII, (46-47, Agost/Diciem.).
- DUJOVNE, L. 1958. La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y la Edad Media. Ediciones Galatea-Nueva Visión. Buenos Aires.
- FERRATER MORA, J. 1981. Diccionario de Filosofía. Alianza Editorial. Madrid.
- FERRATER MORA, JOSÉ. 1984. Cuatro Visiones de la Historia Universal. Editorial Alianza. Madrid.
- FLÓREZ RESTREPO, JORGE A. 2008. La Etimología de la Verdad y la Verdad de la Etimología. El retorno de Heidegger a los Orígenes del Lenguaje Filosófico en Grecia. Cuadernos de Formación Avanzada. UPB, Medellín (11).
- FORNARI, A. 2003. Memoria, Deseo e Historia: Acontecimiento de Yo Alternativa de la Libertad, Desde San Agustín. Memorandum.
- GADAMER, H. G. 1998. Arte y Verdad de la Palabra. Ediciones Paidós. Barcelona.
- GADAMER, H. G. 1998. Verdad y Método. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- GADAMER, H. G. 2000. El Problema de la Conciencia Histórica. Ediciones Tecnos. Madrid.
- GADAMER, H. G. 2003. El Problema de la Conciencia Histórica. Editorial Tecnos. Madrid.
- GADAMER, H. G. 2006. Estética y Hermenéutica. Editorial Tecnos. Madrid.
- GILSON, E. 1946. La Filosofía en la Edad Media. Ediciones Pegaso. Madrid.
- GILSON, E. 1965. La Metamorfosis de la Ciudad de Dios. Ediciones Rialp, S. A. Madrid.
- HEIDEGGER, M. 1977. El Ser y el Tiempo. Fondo de Cultura Económica. México.
- HEIDEGGER, M. 1997. Estudios sobre Mística Medieval. Traducción Jacobo Muñoz. Ediciones Siruela, Madrid.
- HEIDEGGER, M. 1997. Ser y Tiempo. Fondo de Cultura Económica. México.
- JEAUNEAU, E. 1965. La Filosofía Medieval. Editorial Universitaria. Buenos Aires.

- KLOCHER, D. 2007. Las Raíces Agustinianas de la Conceptualidad de Ser y el Tiempo. *Revista de Filosofía de Santa Fe* (15).
- KOSELLECK, R 1993. *Futuro Pasado. Para una Semántica de los Tiempos Históricos*. Ediciones Paidós. Barcelona.
- LABBÉ, Y. 1995. Cité de l'homme, cité de Dieu. *Nouvelle Reveu Théologique* (117).
- LÉVINAS, E. 1993. *Dios, la Muerte y el Tiempo*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- LOPE CILLERUELO, P. 1963. ¿Por qué Memoria Dei?. *Revue des Études Augustiniennes*. (9).
- LÓPEZ SILVA, XOSÉ A. 2001. El Influjo del Latín de los Cristianos en la Evolución General de la Lengua Latina. *Revista Filosófica Universidad de Santiago de Compostela*.
- LÖWITH, K. 1968. *El Sentido de la Historia*. Ediciones Aguilar. Madrid.
- MARTÍNEZ, AGUSTÍN. 1996. *San Agustín. Aproximaciones a una Teología de la Historia*. Editorial de las Ciencias Filológicas. Universidad de Concepción.
- MOLTMANN, J. 1998. *Teología Política y Ética Política*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- NAVARRO, E. V. 2006. El Tiempo a través del Tiempo. *Athenea Digital*. (9, Primavera).
- NIETZSCHE, F. 1932. De la Utilidad y de los Inconvenientes de los estudios Históricos para la Vida. *Obras Completas de Federico Nietzsche*. (1874). Ediciones Aguilar. Madrid.
- PANNENBERG, W. 1976. *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- PARMÉNIDES, frags. § 1, § 8.
- PARRA, F. 2007. Desafío del Tiempo, Memoria y Esperanza. *Teología y Vida*. XLVIII
- PARRA, VÍCTOR E. 2002. Wittgenstein, el Problema del Tiempo y la Tradición Mística. *S. A. G. A.* 5 (1).
- PIEPER. J. 1989. *Defensa de la Filosofía*. Editorial Herder. Barcelona.
- PLATÓN. *Cratilo*.
- PLOTINO. *Eneada III, 3-11*. Traducción de José A. Míguez. 1966. Ediciones Aguilar Buenos Aires.
- PRZYWARA, Erich. 1984. *San Agustín. Perfil Humano y Religioso*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- RICOEUR, P. 1971. *Tiempo y Presencia: Ousia y Grammé*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

- RICOEUR, P. 1977. *La Metáfora Viva*. Ediciones Megápolis. Buenos Aires.
- RICOEUR, P. 1996. *Tiempo y Narración*. Siglo XXI Editores. Madrid.
- RICOEUR, P. 2002. *Del Texto a la Acción*. Ensayos de Hermenéutica II. Fondo de Cultura Económica. México.
- RICOEUR, P. 2003. *La Memoria, La Historia y El Olvido*. Editorial Trotta. Madrid.
- RICOEUR, P. 2009. *Historia y Narratividad*. Introducción de A. Gabilondo y G. Aranzueque. Ediciones Paidós. Barcelona.
- RODRÍGUEZ, R. 1989. *Filosofía y Conciencia Histórica*. Revista de Filosofía. Universidad Complutense (5).
- ROSSÍ, MIGUEL A. 2005. *Cicerón y Agustín: Contrafiguras para Pensar la Política*. Coherencia. Vol. 3 (2).
- SARTRE, J-P. 1986. *Verdad y Existencia*. Introducción de Celia Amorós. Ediciones Paidós. Barcelona.
- SCHILLEBEECKX, E. 1969. *Dios y el Hombre*. Ensayos Teológicos. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- SÖRGEL, R. 2008. *La Memoria en San Agustín*. S.E.U.T. Madrid.
- THYSSEN, JOHANNES. 1954. *Historia de la Filosofía de la Historia*. Espasa-Calpe. Buenos Aires.
- VELÁSQUEZ, O. 1997. *El De Civitate Dei de San Agustín en la Perspectiva Romana de la Gloria*. Onomazein (2).
- VELÁSQUEZ, O. 2007. *Iluminación Agustiniiana como Explicación de los Contenidos de la Mente: Agustín en Casiciaco*. Teología y Vida. XLIII.
- VERGARA HENRÍQUEZ, FERNANDO. 2008. *Gadamer y la Comprensión Efectual; Diálogo y Tra-Dicción en el Horizonte de la Koiné Contemporánea*. Revista UNIVERSUM. 2 (23).
- VERWEYEN, M. 1953. *Historia de la Filosofía Medieval*. Editorial Nova. Buenos Aires.
- VIAL LARRAÍN, Juan de Dios, SAAVEDRA, Igor, MARDONES RESTAT, Jorge, QUINTANA BRAVO, Fernando, KREBS, Ricardo, GYARMATI, Gabriel, CORBO, Vittorio. 1981. *El Tiempo en las Ciencias*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.
- VIGNAUX, P. 1954. *El Pensamiento en la Edad Media*. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- WITTGENSTEIN, L. 1993. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Alianza Editorial. Madrid.
- WITTGENSTEIN, L. 1997. *La Repetición. Un Ensayo de Psicología Experimental*. Ediciones Gradífico. Buenos Aires.
- XENÓFANES, frag. § 34.