

# San Agustín: la memoria y el estupor

Pablo Martín Méndez<sup>1</sup>  
pablomartinmendez@hotmail.com

¡Grande es el poder de la memoria! Tiene no sé qué que espanta, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el espíritu, y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Una vida varia, multiforme, poderosamente inmensa.<sup>2</sup>

Sin lugar a dudas, el citado pasaje de las *Confesiones* de San Agustín resulta conmovedor, y ello no sólo por el hecho de que aquí se reconozcan los inmensos poderes y capacidades de la memoria, sino también, y sobre todo, por el espanto y el estupor que ineludiblemente acompañan a ese reconocimiento. Sabido es que se trata de un Padre Fundador de la Iglesia cristiana y no de un pensador cristiano entre otros tantos; sabido es también que el pensamiento de San Agustín –un pensamiento original y fecundo que bebió primero en las fuentes del estoicismo y luego del neoplatonismo de Plotino y de Porfirio– produjo un fuerte influjo que perduraría durante todo el desarrollo de la filosofía medieval.<sup>3</sup> Ahora bien, más allá de estas consideraciones de carácter histórico, a nosotros nos interesaría detenernos en un aspecto preciso y puntual de la obra agustiniana, un aspecto que aparece en aquel pasaje de las *Confesiones* y que se refiere por igual al funcionamiento de la memoria y al estupor que San Agustín dice sentir desde el momento en que reconoce los poderes que la constituyen como tal. Nuestra elección no es azarosa, pues de algún modo intuimos que ambas cuestiones, el examen de la memoria y la manera de tramitar el mencionado sentimiento de estupor, contribuyen en la impronta que San Agustín dejará para la posteridad. Más aún, a veces hasta nos llega a parecer que en este punto el pensamiento agustiniano alcanza ciertos umbrales que siglos después serán explorados por otros filósofos. Y bien, ¿cuál es entonces el tratamiento que San Agustín concede a la memoria?

---

<sup>1</sup> Pablo Martín Méndez es Licenciado en Ciencia Política y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente becario de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires y doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús.

<sup>2</sup> Agustín, S. A., *Confesiones*, traducción y notas de Magnavacca, S., Barcelona, Losada, 2011, Libro X, Cap. XVII, § 26, p. 285.

<sup>3</sup> Cfr. Jauneau, E., *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, pp. 8-10; Le Goff, J., *En busca de la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 44.

Comencemos señalado un hecho aparentemente obvio: sólo por amor a Dios, sólo por la conciencia cierta de un amor semejante, San Agustín puede y debe avocarse a examinar las funciones de la memoria. No sería demasiado precipitado advertir enseguida que el amor a Dios estará tanto al comienzo como al final del camino a recorrer; en todo caso, aquello que requiere de más cuidado y de más atención es precisamente lo que sucede en medio del recorrido, lo que sucede en medio de un único y certero amor a Dios –y por supuesto, sostener que ese amor es único y certero equivale a decir que no desaparecerá en ningún momento del trayecto recorrido, que siempre permanecerá encendido y que la intensidad de su luz y su calor no cambiará ni disminuirá en lo más mínimo. San Agustín inicia su camino preguntando qué es lo que ama cuando ama a Dios; y si bien responde con insistencia y pesar que el amor a Dios jamás puede consistir en la inclinación hacia las cosas sensibles, acepta sin embargo el hecho de que la respuesta en cuestión sólo es obtenida mediante la atención a la belleza de los seres creados: “Mi pregunta era mi atención: la respuesta de ellos, su belleza”.<sup>4</sup> Al responder que el amor a Dios no reside en las cosas sensibles, la belleza también indica por dónde debe seguir trazándose el camino. En efecto, la belleza de las cosas sensibles margina a las cosas sensibles mismas, las excluye de toda búsqueda y, por lo tanto, no deja otra cosa más que el interior de quien la interroga atentamente. La tentación ante la belleza exterior debe dar lugar a la interrogación y la atención, mientras que la atención debe a su vez remitir todas las preguntas hacia el interior: “El hombre interior supo esto por el ministerio del hombre exterior. Yo, el hombre interior, conocí esto, yo, el espíritu, a través de los sentidos de mi cuerpo”.<sup>5</sup> Los inconvenientes y los errores de los hombres no se originan entonces en los sentidos corporales propiamente dichos, sino en los dilemas que parten de esos sentidos.<sup>6</sup>

Pero la búsqueda no puede detenerse en una interioridad dotada de sensibilidad, porque la sensibilidad es una fuerza común a todos los animales, y los animales, evidentemente, son incapaces de preguntarse en qué consiste el amor a Dios. Es necesario traspasar la sensibilidad sin salir todavía de la interioridad, es necesario ascender pacientemente y por grados para aproximarse al Creador de todas las cosas. Así pues, el traspaso de la sensibilidad hará que San Agustín se encuentre en “los anchurosos campos y vastos palacios de la memoria”;<sup>7</sup> así también, el amor a Dios lo impulsará inmediatamente hacia las profundidades de una memoria cuya inmensidad y poder le causarán

---

<sup>4</sup> Agustín, S. A., *Confesiones, op. cit.*, Libro X, Cap. VI, § 8, p. 275.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Cabe agregar que los mencionados dilemas parecen ser coherentes con la esperanza de que el poder divino disponga las cosas de un modo tal que las tentaciones siempre vayan acompañadas por la posibilidad de afrontar a las tentaciones mismas. Cfr. *Ibid.*, Libro X, Cap. V, § 7, p. 274.

<sup>7</sup> *Ibid.*, Libro X, Cap. VIII, § 12, p. 276.

asombro y estupor. Después de todo, ¿qué otra sensación llegaría a causar, además de asombro y estupor, el hecho de que un hombre hable de los montes, las olas, los ríos y los océanos mirándolos interiormente en su memoria y no a través de los ojos?, ¿qué otra sensación se podría experimentar cuando advertimos que esas cosas se ven con los ojos y no se las absorbe al verlas, sino que más bien quedan impresas como imágenes en nosotros?<sup>8</sup> Antes que un asombro ingenuo o una exagerada apología a las capacidades que esconde la memoria, hay aquí una sensación de estupor que aún hoy tiene algo de maravilloso. En los anchurosos campos que constituyen a la memoria se atesoran las innumerables imágenes aportadas desde los sentidos: cada una de ellas ha entrado por su propia puerta –la luz, los colores y las formas ingresaron a través de la vista, la variedad de sonidos a través del oído, etc.; cada una de ellas ha quedado almacenada en recovecos inefables y secretos; cada una de ellas, en fin, ha permanecido allí para que el pensamiento la reclame en cualquier momento.<sup>9</sup> San Agustín confiesa no saber cómo se formaron las imágenes contenidas en su memoria, aunque sí está seguro de poder evocarlas distintamente y eludiendo a los sentidos: “Distingo el aroma de los lirios del de las violetas sin oler nada, y prefiero la miel al arropo, lo suave a lo áspero, sin gustar ni tocar cosa alguna, sólo con el recuerdo”.<sup>10</sup> Si bien es cierto que la memoria depende en gran parte de aquellos contenidos que le suministran los sentidos, también lo es que posee la atribución de distanciarse o desprenderse de los sentidos para transformar a sus contenidos en imágenes posteriormente seleccionadas por el pensamiento. De donde se sigue la necesidad de sostener que la “selectividad” del pensamiento siempre obedece a esa suerte de distanciamiento entre los sentidos y las imágenes que habitan en la memoria.

El señalado distanciamiento vuelve a presentarse, e incluso parece adquirir más fuerza, cuando la memoria recoge las afecciones del espíritu. Según San Agustín, dichas afecciones permanecen almacenadas bajo una condición muy diferente respecto a la manera en que fueron experimentadas. Ocurre que la memoria produce primeramente una “neutralización” de cada afección del espíritu, dando así lugar a la posibilidad de que este último llegue a recordar alegrías pasadas sin sentirse alegre o bien tristezas sin sentirse triste: “la memoria es como el vientre del espíritu, y la alegría y la tristeza son como un alimento dulce y como uno amargo. Cuando son encomendados a la memoria, pasan a esta especie de vientre y, allí depositados, no pueden tener sabor”.<sup>11</sup> Pero la memoria manifiesta una facultad aún más extraordinaria, porque de alguna manera permite la “inversión” de las afecciones, permite que el espíritu recuerde la tristeza pasada con alegría y la alegría

---

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, § 15, pp. 278-279.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, § 13, p. 277.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>11</sup> *Ibid.*, Libro X, Cap. XIV, § 21, p. 282.

pasada con tristeza. Por lo demás, a San Agustín le resulta sumamente extraño que el espíritu del hombre –el espíritu que en última instancia no es otra cosa que la memoria misma– experimente alegría por el recuerdo de la tristeza y viceversa: “¿Acaso [la memoria] no pertenece al espíritu? ¿Quién se atrevería a afirmarlo?”.<sup>12</sup> Y se debería preguntar también: ¿acaso el olvido no es parte de la memoria?, ¿acaso las afecciones del espíritu no quedan neutralizadas e invertidas gracias a un olvido parcial que borra la impresión de la primera vez? El olvido tiene que estar en la memoria; de lo contrario, jamás se sabría aquello que implica y ni siquiera se lo reconocería al nombrarlo. San Agustín permanece perplejo ante el hecho de que por un lado no pueda explicar cómo y en qué momento el olvido se introdujo en su memoria, mientras que, por el otro, sí pueda recordar al olvido con certeza y seguridad: “yo, Señor, trabajo en esto y trabajo en mí mismo. He llegado a ser para mí una tierra de excesiva dificultad y sudor”.<sup>13</sup>

Ahora bien, las imágenes y las afecciones contenidas en la memoria aparecerán a la larga como los elementos sobre los cuales se construye y se asienta la concepción agustiniana del tiempo. Sabido es que tal concepción sólo constituye una digresión en el tratamiento que San Agustín otorga a la eternidad, pero la complejidad que esa digresión alcanza, las encrucijadas que recorre y las soluciones parciales en las que detiene su marcha, merecen mínimamente de alguna mención. La cuestión se plantea del siguiente modo: a pesar de que nadie sea capaz de elaborar una explicación clara y sencilla que dé cuenta de la existencia del tiempo, todos los hombres hablan del mismo como si fuese la cosa más familiar y conocida, y además no encuentran ningún reparo que les impida medir y comparar su duración.<sup>14</sup> Al menos en principio, y como sostendrá San Agustín, el pasado y el futuro no pueden existir en un tiempo pasado y en un tiempo futuro, puesto que el primero ya ha dejado de existir y el segundo aún no existe. De ahí que el pasado y el futuro existan sólo en el presente: “dondequiera que esté, cualquier cosa que exista no existe sino como presente”.<sup>15</sup> Toda vez que los hombres piensan y hablan en términos de pasado o de futuro, toda vez que se refieren a sucesos pasados o sucesos venideros, contemplan a las imágenes de su memoria como imágenes que existen en tiempo presente. Se advertirá enseguida que este principio encaja mejor en los procesos de evocación del pasado que en los del futuro, y San Agustín, ciertamente, no permanecerá ajeno a un problema semejante. Es evidente que la concepción agustiniana del tiempo jamás pretendería desafiar a la autoridad de aquellos Profetas que vieron el futuro por iluminación divina; sin embargo, tampoco se puede eludir la conclusión de que

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid., Cap. XVI, § 25, p. 284.

<sup>14</sup> Cfr. Ibid., Libro XI, Cap. XIV, § 17; y Cap. XV, § 18, pp. 331-332.

<sup>15</sup> Ibid., Libro XI, Cap. XVIII, § 23, p. 334.

la gran mayoría de los hombres medita sobre el futuro sirviéndose de imágenes previamente depositadas en su memoria.<sup>16</sup> Queriendo ilustrar este punto, San Agustín brinda un ejemplo tan pequeño como llamativo. En ese ejemplo menciona simplemente que al contemplar la aurora también es capaz de anunciar la salida del sol, resultando así que lo contemplado permanece en el presente y lo anunciado en un futuro inexistente: “No es futuro el sol, que ya existe, sino su salida, que aún no se produjo. No obstante, si no imaginara en mi espíritu también la misma salida, como lo hago cuando hablo de ella, no podría predecirla”.<sup>17</sup> ¿Debemos entender entonces que la predicción de la salida del sol es posible porque en otro momento se alcanzó a percibir que fue antecedida por la aurora?, ¿debemos entender que las imágenes de ambos sucesos quedaron enlazadas y unidas en la memoria, de manera tal que ante la imagen de la aurora aquella evocase enseguida a la imagen de la salida del sol? San Agustín no se explayará demasiado sobre la cuestión, aunque de algún modo intuimos que aquí deja un importante cabo suelto.<sup>18</sup> En cualquier caso, queda claro que el tiempo se sustrae de todo sentido cosmológico, que no hay un tiempo que exista por sí mismo sino más bien tres tiempos que existen en el espíritu: el presente de lo pasado, que es el “recuerdo”; el presente del presente, que es la “atención”; y el presente del futuro, que es la “expectación”.<sup>19</sup> De ahí que la medida de los tiempos siempre pase a través del espíritu, dado que en ninguna otra parte se podría medir aquello que todavía no existe. Antes que un trecho más o menos extenso entre el tiempo presente y el tiempo pasado o futuro, existe una larga o breve expectación del futuro y un largo o breve recuerdo del pasado; antes que un largo tiempo o un corto tiempo, existe una contracción y una descontracción, una “distención” del espíritu que espera, atiende y recuerda en tiempo presente.<sup>20</sup>

Pues bien, además de las imágenes del mundo externo y las afecciones del espíritu, la memoria guarda otros dos contenidos que por varias razones resultan opuestos a los

---

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.* Véase también Libro X, Cap. VIII, § 14, p. 278: “En ese contexto del pasado, también aparecen las acciones, eventos y esperanzas del futuro, en las que medito una y otra vez como si fuesen presentes”.

<sup>17</sup> *Ibid.*, Libro XI, Cap. XVIII, § 24, p. 335.

<sup>18</sup> Más allá de todas las salvedades pertinentes y posibles, resulta muy tentador traer a colación al pensamiento de Guillermo de Ockham, al pensamiento según el cual “la relación de causa a efecto no puede significar más en la mente que lo que percibimos actualmente: una secuencia regular entre dos fenómenos”. Gilson, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1966, p. 101. Aquí no contamos ni con el espacio ni con las destrezas suficientes como para realizar erudiciones que aclaren el asunto, mas lo único que pretendemos señalar es que San Agustín parece aproximarse a Ockham tan sólo cuando su pensamiento cae en una suerte de umbral o de “punto ciego”. Pero no hay duda de que, fuera de ese punto y en un terreno ya más visible, el pensamiento agustiniano diferiría bastante del de Ockham, sobre todo en lo que respecta al problema de las Ideas eternas y universales.

<sup>19</sup> Cfr. Agustín, S. A., *Confesiones*, op cit., Cap. XX, § 26, pp. 335-336.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.*, Cap. XXIII, § 30; y Cap. XXVIII, § 37, pp. 337-338 y pp. 342-343.

primeros. En efecto, si las imágenes y el recuerdo de las afecciones implicaban en principio un contacto con el mundo y el espíritu y, posteriormente, un distanciamiento en relación a los mismos, los dos contenidos restantes parecen implicar, por el contrario, un distanciamiento previo y un encuentro posterior. ¿Pero en relación a qué? San Agustín sostiene que la memoria guarda nociones que se reconocen como verdaderas y atemporales, nociones que se ven en sí mismas y no por injerencia previa de los sentidos: “¿De dónde, entonces, y por dónde entraron estas cosas en mi memoria? (...). Es que ya estaban en la memoria, pero tan alejadas y reclusas, como en cuevas recónditas, que, si alguno no las hubiera suscitado para que aflorasen, acaso no hubiera podido pensarlas”.<sup>21</sup> Se trata de nociones que resultan irreductibles a las imágenes formadas desde los sentidos; se trata de nociones eternas que existen siempre idénticas a sí mismas. De acuerdo a San Agustín, esas nociones no han ingresado por ninguna parte, sino que más bien han permanecido dispersas en los anchurosos campos de la memoria. Surge aquí una cuestión y una diferencia interesante, porque las nociones eternas e inmutables sólo pueden ser consideradas y aprehendidas bajo la condición de que el pensamiento se esfuerce constantemente en reunir las y congregarlas: “Si dejo de revisarlas aun durante períodos breves, se sumergen otra vez y se dirá que se diluyen en santuarios más remotos”.<sup>22</sup> Detrás de los esfuerzos interminables del pensamiento, encontramos toda una batalla entre la continencia y la incontinencia, entre la Unidad y la multiplicidad. Al fin y al cabo, Dios no manda a que los hombres asuman una continencia cualquiera; por el contrario, ante la dispersión y el derramamiento en lo múltiple, la continencia solicitada es aquella que se ejerce y se practica de una manera tal que recoja el alma y la remita hacia la Unidad.<sup>23</sup> En resumidas cuentas, tanto el amor a Dios y a los mandatos divinos, como así también el neoplatonismo de San Agustín, confluyen en la postulación de una única continencia posible, una continencia que siempre se identifica con los modos de acceso a las nociones eternas e inmutables. La búsqueda quiere ahora alivianar el espíritu y no faltará mucho para que pretenda encontrar el camino a través del cual aquel traspase sus propios límites; sin embargo, también ahora deberá liberarse una dura batalla que se extienda desde las concupiscencias de la carne hasta las remanencias que tales concupiscencias dejan depositadas en la memoria: “todavía viven en mi memoria (...) las imágenes de esas cosas, que la costumbre fijó en ella”.<sup>24</sup> No por nada San Agustín confiesa sentir un inmenso estupor frente a la memoria, pues tiene que enfrentarse con algo que lo desborda y lo dispersa, tiene que enfrentarse con una memoria cuya multiplicidad de

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, Libro X, Cap. X, § 17, p. 280.

<sup>22</sup> *Ibid.*, Cap. XI, § 18, p. 280.

<sup>23</sup> *Cfr. Ibid.*, Cap. XXIX, § 40, p. 292.

<sup>24</sup> *Ibid.*, Cap. XXX, § 41, p. 293.

imágenes lo asaltan en la vigilia y en los sueños. Pero incluso el estupor es una sensación o una perturbación más del espíritu, y la búsqueda no debería detenerse demasiado en la consideración de semejante nimiedad: “Traspasaré también esta potencia mía, que se denomina ‘memoria’, queriendo alcanzarte donde puedes ser alcanzado, y unirme a ti donde uno puede unirse a ti”.<sup>25</sup>

A pesar de la sinceridad de sus intenciones, San Agustín reconoce la imposibilidad de encontrar aquello que no se recuerda al menos parcialmente, es decir, reconoce que no puede buscar y amar a Dios más allá de ámbito que constituye la memoria. El camino hacia Dios implica un encuentro original, un olvido parcial y una búsqueda posterior que será guiada por el vestigio de los recuerdos; el camino hacia Dios es el camino hacia una felicidad que precisamente se busca porque no ha sido olvidada del todo.<sup>26</sup> Sólo resta hacerse entonces una pregunta bastante simple: ¿de qué manera la felicidad ingresa y se deposita en la memoria? Aquí San Agustín ensaya una respuesta que en principio parece amenazar a su búsqueda y su fe: si bien la felicidad no ingresa a la memoria a través de los sentidos ni tampoco permanece en ella como una noción que al conocerse también se posee, aún es lícito aceptar que la misma consiste en las alegrías experimentadas por el espíritu, de modo tal que el recuerdo de la felicidad no sería más que el recuerdo de las alegrías pasadas. Bajo la rigurosa mirada de San Agustín, esta respuesta a primera vista concluyente presenta dificultades notorias y desconcertantes; dificultades que aparecen cuando se observa que por un lado todos los hombres buscan la felicidad y que, por el otro, no todos experimentan a la alegría de idéntica manera. Ante un problema tan grande y tan evidente, la única solución posible consistirá en la postulación y la reivindicación de una alegría verdadera: “Lejos, Señor, lejos del corazón de tu siervo que se confiesa a ti, considerarme feliz de cualquier manera. Pues hay un gozo que no se da a los impíos, sino a los que desinteresadamente te sirven: Tú mismo eres su gozo”.<sup>27</sup> La felicidad es el amor y el gozo de la Verdad, y la Verdad existe incluso en la memoria de los impíos que siguen caminos equivocados y que sin embargo quieren ser verdaderamente felices. Extraordinario e intenso recorrido: el amor a Dios y a la Verdad ha permitido que San Agustín se sumerja en las profundidades de la memoria y que a su vez postergue, en favor de Dios y la Verdad, al cúmulo de asombros y estupores allí experimentados. Pero eso responde a un acto enormemente sincero y además no quita ningún mérito a su pensamiento, puesto que todavía subsiste una pregunta incontestable: ¿acaso las *Confesiones* de San Agustín son también una confesión singular, sutil y casi subterránea de las inmensas complejidades que guarda la memoria?

---

<sup>25</sup> Ibid., Cap. XVII, § 26, p. 285.

<sup>26</sup> Cfr. Ibid., Cap. XX, § 29, pp. 287-288.

<sup>27</sup> Ibid., Cap. XXII, § 32, p. 289.