

Aporías de la memoria agostiniana e identidad narrativa. Elementos para la hermenéutica contemporánea en la fenomenología de la memoria de las Confesiones de Agustín de Hipona

Bruzzone, Andrés (Universidade de São Paulo, USP)

1. Ricoeur, la identidad narrativa y la memoria

Dice Ricoeur que el objeto de *Temps et Récit* es la dimensión temporal del hombre, el de *Soi-même comme un autre* la identidad narrativa y el de *La Memoire, l'Histoire et l'Oubli* la memoria. La tercera obra, afirma, viene a completar un vacío o una carencia de la anterior, a saber, la cuestión de la memoria. Pero es apenas parcialmente que se completa este vacío, por lo menos en cuanto al papel de la memoria en la identidad narrativa.

En *Temps et Récit*, en la lectura del libro XI de las Confesiones, la memoria cumple la función dar una salida a la aporía del tiempo, abriendo camino para la junción de la teoría de la distentio con la del triple presente -eje central en la cuestión del carácter temporal de la experiencia humana. En *Soi-même comme un autre*, sin embargo, donde la identidad narrativa gana contornos más definitivos -incorporando y tematizando largamente la dimensión temporal de la persona, del agente que tiene una historia, que es su historia-, la memoria es mencionada apenas en relación a las teorías de la identidad que Ricoeur busca superar (Locke, Hume) o confrontar (Parfit).

La Memoire, l'Histoire et l'Oubli investiga la posibilidad de fundamentar filosóficamente una memoria colectiva, una salida al solipsismo de la conciencia individual; el objetivo es una historia cuyo objeto sea el sujeto humano. Así, en esta obra construída como tríptico, hay lugar para una fenomenología de la memoria, para una epistemología de la historia y para una ontología de la condición histórica.

La primera sección de este tríptico lleva el título de *La Memoria y la Reminiscencia*, y tiene por su parte tres subsecciones: 1. Memoria e Imaginación, 2. La Memoria Ejercida: Uso y Abuso y 3. Memoria Personal, Memoria Colectiva. Agustín aparece en la tercera, Memoria Personal, Memoria Colectiva, inaugurando lo que Ricoeur llama "la tradición de la mirada interior", que irá a ser completada, en este diseño de trazos gruesos, por Locke y Husserl. Agustín ocupa así el lugar de un precursor al que faltaron elementos para ir más lejos: la noción de identidad personal lockeana y, particularmente, el sujeto trascendental de Kant.

2. Ricoeur, Agustín y la memoria

Afirma Ricoeur, en *MHO*, que Agustín conoce el hombre interior pero no la ecuación entre la identidad, el sí y la memoria. Concordamos con esta afirmación solamente si leída en sentido estricto, pues Agustín pone en juego los tres tres elementos, en ejercicios, muchas veces aporéticos y siempre bajo el signo de la interrogación, de riqueza innegable. Adicionalmente, su fenomenología de la memoria, previa a la "victoria sobre la diversidad" de Locke, hace aflorar la tensión entre ipse e idem, torna ineludible el carácter reflexivo del sujeto y hace surgir una forma nueva de la alteridad interior.

No se trata de corregir la lectura que Ricoeur hace de Agustín, sino de complementarla. Trabajamos sobre las posibilidades de un diálogo entre Ricoeur y Agustín que ilumine la filosofía de ambos, y lo hacemos en torno de la noción de identidad narrativa. Nos interesa la vinculación estrecha, visceral, entre el relato de una vida y la indagación sobre el sí, que se hace una constitución de si, y por eso abordamos las Confesiones entendiéndolas como una hermenéutica de si mismo. En esta llave de lectura, la memoria ocupa un lugar central, estratégico.

Es decir, no es exactamente la teoría agostiniana de la memoria, que encuentra su mayor despliegue en *De Trinitate*, lo que nos interesa. Antes, lo que importa es cómo esta teoría se inserta en el corazón de las *Confesiones*, y las consecuencias de esta posición central para la propia noción de memoria y para la reflexión y la indagación en curso sobre la propia historia de vida y la constitución de sí mismo, y hasta qué punto esto se hace inteligible utilizando el ferramental teórico ricoeuriano.

Creo oportuno aclarar aquí que esta lectura se distancia de una tradición de grandes agustinistas, que abordan con una visión metafísica el corpus agostiniano, y que hacen la elección de separar un Agustín filósofo puro, no contaminado por la fé religiosa. Agustín es pre-metafísico y en su obra, separar filosofía del resto (es decir, de lo que nosotros podríamos mal llamar “teología”) significa amputarla al punto de transformarla en otra cosa. Muchas veces nos parece que Ricoeur lee Agustín bajo la influencia de esta tradición.

3. Memoria en Agustín. Panorama general

Hay en Agustín dos asuntos para la filosofía, y estrictamente hablando son uno solo: el conocimiento de Dios y el conocimiento del alma. Hay una brecha ontológica entre creador y criatura, por eso la contemplación de Dios puede hacerse en el interior del hombre apenas como en espejo. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, conserva en su interior una estructura trinitaria en la tríada memoria, entendimiento y voluntad. El alma humana, diferente del alma de las bestias y diferente del alma de las criaturas inmortales, es la relación coherente entre estas tres facultades. (O’Daly, p.6)

La memoria está presente en la más simple de las percepciones, como condición de posibilidad. En efecto, una sílaba tiene una cierta duración que requiere que la memoria almacene, en la forma de imagen creada, para que la sílaba como tal pueda ser percibida por los sentidos. (O’Daly, 87; gn.litt. 12.11.22) Percepción es la habilidad de recibir formas (species) sin contenido y transformarlas en imágenes internas (phantasias), inmateriales. Esta información es guardada en la mente como en un depósito. Puede permanecer latente o ser actualizada por el pensamiento, y en este caso se genera una palabra interior (verbum); la phantasia se transformó, así, en una imagen actualizada, articulada y significante. La voluntad interviene de manera directa en la generación de la palabra interior: hay una intención del intelecto que se dirige hacia una phantasia para transformarla en palabra interior. Este proceso es semejante al de la percepción sensorial: dirijo mis sentidos hacia el objeto que quiero percibir, como dirijo mi atención mental hacia la phantasia que quiero tornar operacional.

Almacénanse así hechos en la memoria en la forma de palabra interior. Las palabras interiores no son signos, son anteriores a los signos: no pueden ser signos porque no son del orden de lo sensible y el signo es sensible. Tampoco su función primera es comunicar a otros las memorias. “Necesitamos la palabra interior para realizar [o percibir: realize] memorias privadas también. (...) La palabra interior sirve inicialmente como el medio por el cual comunicamos nuestra imagen de memoria [memory-image] a nuestro yo que conscientemente piensa [to our consciously thinking selves], de manera puramente introspectiva” . (O’Daly, 141)

También para el ejercicio de la imaginación la memoria es indispensable, ya que imaginación es el manejo y la reactivación de phantasias guardadas en la memoria (Percibo Carthago, imagino Alexandria); la memoria puede guardar, junto con las phantasias, phantasmas, que son imágenes creadas por la imaginación a partir del estoque de

phantasias. Phantasias y phantasmas son transformadas en palabras interiores cuando la atención se vuelve hacia ellas (O'Daly, 114; de trin. 8.9 -9.16- 15.22).

La memoria de las emociones coloca problemas que exigen ajustar la teoría general. Lo que está presente en la memoria no es la emoción misma. Agustín utiliza la metáfora del estómago (ventrus), para ilustrar el recordar una emoción como sentir nuevamente el sabor de aquello ingerido/sentido (conf. X, 21), pero la metáfora tiene sus límites. Habla de la idea de una emoción, en el sentido de que recordar una palabra que da nombre a una emoción es recordar el significado de esa palabra, y el significado de esa palabra es la emoción a la que ella da nombre, y que para conocer debemos haber sentido (conf. 10, 22, O'Daly, 146)

Esta reflexión lleva a avanzar un paso más: si entiendo el significado de la palabra 'memoria', eso significa que tengo en mi memoria a la memoria (conf. 10, 23, 24 y 20). De esta manera se llega a la memoria del olvido: si entiendo lo que olvido quiere decir, eso significa que de alguna manera el olvido está presente en memoria, o estuvo presente para producir una impresión, una imagen. Esta aporía está presente en las Confesiones, con una función estratégica en el recorrido argumentativo.

4. Memoria y yo en las Confesiones

Las Confesiones son una obra en trece libros. Los nueve primeros tienen como hilo conductor la narración, hecha para ser oída por Dios y por los hombres, de los hechos de la vida del autor, Agustín, obispo de Hipona, y en particular aquellos hechos que trazan el camino espiritual hacia el encuentro con Dios. Los tres libros finales proponen una lectura de Génesis 1; entre el libro IX, último de los (mal) llamados autobiográficos, y el libro XI, primero de los llamados exegéticos, el libro X, llamado de teórico, funciona como articulación.

La reflexión sobre la memoria marca, en la estructura de las Confesiones, la transición del pasado al futuro, por un breve presente que está, justamente, en este recorrer el interior de la memoria. Hasta aquí, o, mejor, hasta el fin del libro IX, con la muerte de Mónica, se trató de hechos pasados, de su vida. Es decir, tras un ejercicio de memoria desplegada en forma de relato, se trata a la memoria como cuestión. El recorrido de los hechos de su vida llevó a Agustín hasta el presente en que este relato es escrito y a la fuente de los recuerdos, la memoria. El yo-narrador y el yo-protagonista se superponen perfectamente, en un presente que no es sino la transición entre el pasado de los hechos vividos y el futuro de la lectura bíblica. Agustín se propone superar lo sensible para encontrar a Dios. Hay aquí un futuro, una esperanza.

El Libro X trata de la memoria y del pecado, y marca el punto de llegada, en la forma de fracaso, de una indagación sobre el yo que elimina cualquier posibilidad de una certeza sobre si que no recurra a una instancia más elevada que la condición ontológica de la criatura, esto es, la fractura intransponible del hombre sumido en la temporalidad.

En efecto, lo que podríamos llamar el sujeto autofundado, inmediato, "aquello más cercano a mí", ve derrumbarse sus ya endebles certezas cuando confrontado con las aporías de la memoria. Así también estalla la tensión entre la vida variada y multiforme (el ipse), que acabó de ser desplegada en la narración, digamos, autobiográfica (la reticencia al hablar de autobiografía tiene que ver con lo que es la intención y lo que son los presupuestos de una autobiografía, todo esto muy lejano de Agustín) y cuya fragmentación se extrema en el interior de los "vastos palacios y las planicies de la memoria", y el anhelo de unidad identitaria (que podríamos asimilar a la búsqueda de un idem). Es, por fin, como resultado

de la constatación de una insalvable fractura interior, una alteridad íntima que se expresa en un “yo que está fuera de mí” y que responde a la perplejidad fruto de las aporías de la memoria, que la búsqueda parte hacia la exégesis bíblica de los libros finales.

Ucciani define a la memoria como una presencia de eternidad en el hombre y se pregunta si es la memoria que constituye el yo, o el yo que se constituye a sí mismo y se otorga una memoria. La indagación sobre la memoria es inseparable de la indagación sobre el yo. La memoria fue condición para el establecimiento de un yo, pues es lo que hace posible el encuentro del yo con el yo (Bochet, p.300). Sin embargo, este yo nunca pierde su carácter provisorio. En el Libro X Agustín desmonta su fundamento: como si retirase la escala que le permitió llegar a estas alturas y así obligarse a dar un salto superador. Las aporías de la memoria marcan el alejamiento del yo al yo (Bochet, 305), que será confirmado por la enumeración de las tentaciones, en la segunda mitad del Libro X.

Notemos que de la tríada memoria, entendimiento y voluntad, que reproducen a la trinidad divina en el hombre, solo la memoria es tematizada en las Confesiones.

5. Concluyendo

Para terminar, vamos a fijar la atención en un párrafo que resume, de manera poética, el punto de encuentro de la narración de los acontecimientos de una vida con la reflexión sobre la memoria y la indagación sobre el yo que, dijimos, es nuestra llave de lectura de las Confesiones. Está además presente la dialéctica distentio/intentio que, por su papel en la cuestión del tiempo, llamara la atención de Ricoeur y que, nos parece resultar claro en este trecho, puede servir como modelo de interpretación de las Confesiones como un todo.

La memoria de una vida exige un trabajo de selección de las experiencias guardadas en forma de imágenes, es fruto de un trabajo del espíritu (el cogitare agostiniano). Es decir, mi identidad no se constituye a partir de la mera acumulación de todas las experiencias vividas, sino que hay una operación que da a los recuerdos una forma narrativa en la que es necesario que el autor escoja y separe aquello que será aprovechado de lo que será deshechado. Merece un destaque aparte el papel de la palabra interior, el verbum.

Dice Agustín:

“[En el inmenso palacio de mi memoria] (...) están a mi disposición el cielo, la tierra y el mar, con todas las cosas que en ellos pude percibir por los sentidos, excepto aquellas de las que me olvidé. Ahí me encuentro también conmigo mismo; me recuerdo de mí, de lo que hice, cuándo y dónde lo hice, y de qué modo fui impresionado cuando lo hacía. Allí se encuentra todo aquello que experimenté o que creí, y de lo que me recuerdo. De la misma abundante reserva, saco igualmente por similitud con las cosas que experimenté o aquellas, a partir de esta experiencia, que creí, saco otras y otras imágenes; las junto yo mismo a la trama del pasado y, de allí, tejo inclusive la del futuro, con actos, hechos, esperanzas; y pienso y repienso todo eso como si fuera presente. ‘Haré esto o aquello’, me digo en mí mismo allí, en los pliegues inmensos de mi espíritu, llenos de imágenes de cosas tan abundantes y tan grandes; y se sigue esto o aquello. ‘Oh, si pasara tal cosa!’ ‘Que Dios no permita esto o aquello!’. Esto es lo que digo en mí mismo y, apenas lo digo, se presentan las imágenes de todo lo que digo, surgen de ese mismo tesoro de la memoria; no diría absolutamente nada de todo esto si me hubieran faltado”. (X, viii, 14, traducción nuestra)

En la memoria se totalizan la experiencia interior y la experiencia exterior en tanto que acto del sujeto que la vivencia. Tres funciones se conjugan para dar lugar a la función

perspectiva: la función retrospectiva, la función creadora y la función fabuladora. Se presencializa y se personaliza la experiencia. Es decir, se apreende como sujeto y como persona y accede a la presencia a sí mismo, “presencia en el sentido pleno del término, que evoca por sí mismo una perspectiva temporal, implicando a la vez la actualidad y la permanencia en el tiempo.” (LE BLOND apud SOLIGNAC, BEA, 14, p. 559)

No es, como en Locke, apenas la persistencia de mis recuerdos lo que constituye mi identidad, sino una tarea: el ejercicio de la voluntad y el esfuerzo de, primero, transformar esos recuerdos en verbum, en palabras interiores, y luego tejerlas, entrelazarlas para darles orden y coherencia, para hacerme en diálogo conmigo y (especialmente) con un interlocutor que está más allá de mí. Este acto de palabra que constituye el diálogo con Dios, en la forma de confesión, da un carácter especial a esta narración; la teleología de la narración y la teleología del constituirse como yo están alineadas.

Cuando la atención se vuelve a los hechos de mi vida y el pensamiento opera en las imágenes brutas de la percepción de lo vivido, de las emociones sentidas, para transformar ese material depositado en la memoria, esas phantasias, en verbum, palabra interior que ocurre cuando pienso conscientemente; es decir, cuando de los hechos percibidos hago algo capaz de ser percibido, en forma verbal, por mí, y comunicado, como narración, a los otros, estoy apropiándome de mi vida. Mi voluntad y mi intelecto se apropian de los hechos vividos, los ordenan, les dan sentido. En este proceso, la imaginación se hace posible y abre la función prospectiva, y con ello se abre la dimensión ética de mi existencia. En sentido estricto, sólo soy dueño de lo que me ocurrió, sólo constituyo mi historia, sólo puedo entender que en verdad tengo una historia, cuando hago de los hechos, palabras o significado (dicible) de palabras.

BIBLIOGRAFIA

1- Primaria

AUGUSTIN, S., *Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques*, traduction de Jean-Louis Dumas, in *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 1998

_____, *Les Confessions*, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissu, *Études Augustiniennes*, Paris, 1996

AUGUSTIN, S., *De Trinitate*, traducción de M. Moreau, IEA, Paris, 1997

AGOSTINHO, S., *Confissões*, trad. de João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004

RICOEUR, P., *Temps et récit, III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985

RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990

2- Secundaria

BOCHET, I., *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Ed. Facultés jésuites de Paris, Paris, 2004

DOLBY, M-C., *El hombre es imagen de Dios- Visión antropológica de San Agustín*, EUNSA, Barrañáin, 2002

GAGNEBIN, J. M., *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, Imago, Rio de Janeiro, 1997

GILSON, E., *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1931

NOVAES, M., *Interioridade e inspeção do espírito*, *Analytica*, V 7, nro. 1, Rio de Janeiro, 2003

NOVAES, M., A razão em exercício- Estudos sobre a filosofia de Agostinho, Discurso Editorial, São Paulo, 2007

O'CONNELL, R., St. Augustine's Confessions - The Odyssey of soul, Fordham University Press, New York, 2000

UCCIANI, L., Saint Augustin ou le livre du moi, Kimé, Paris, 1998