

EL TIEMPO EN AGUSTÍN Y HUSSERL

Time in Augustine and Husserl

Raúl Gabás

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN

Esta comparación entre el tiempo en Agustín y en Husserl muestra en primer lugar que ambos autores enlazan con la tradición platónica, donde el ser ideal tiene la primacía, y el tiempo aparece en el momento de configuración de la realidad finita y sensible. Expone la concepción del tiempo en cada uno de los autores comparados y termina mostrando que el concepto fundamental de coincidencia es la distensión (en el alma [Agustín], en el yo [Husserl]), y que en Agustín predominan las huellas de la memoria, mientras que Husserl tiene una doctrina mucho más elaborada sobre la peculiaridad de los actos constituyentes.

Palabras clave: Tiempo, Agustín de Hipona, Husserl.

ABSTRACT

This comparison of time in Augustine with time in Husserl demonstrates first that both authors connect with the Platonic tradition, where ideal existence has primacy, and time appears at the moment of configuration of finite and sensible reality. It explains the conception of time in both authors, showing that the fundamental coincidence is 'distension' (in the soul, for Augustine; in the ego, for Husserl), and that 'traces' of memory predominate in Augustine, whereas Husserl maintains a more elaborate doctrine of peculiarity of the constituting acts.

Keywords: Time, Augustine of Hippo, Husserl.

1. LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DEL TIEMPO

No hay duda de que ciertas reflexiones de Agustín sobre el tiempo se encuentran luego en Husserl, de que el obispo de Hipona anticipó en sus meditaciones elementos decisivos de la fenomenología del tiempo en Husserl. Esta coincidencia, lejos de ser incidental, se funda en una base ontológica que se da en ambos pensadores, y que se remonta a la herencia de Platón y Plotino. Las fórmulas «ser y tiempo», o «tiempo y ser», no se engendran por primera vez en el siglo XX. Más bien, en la línea de pensamiento platónico-plotiniana se plantea con la mayor profundidad cómo el tiempo se genera en el proceso por el que el estrato eterno del ser, o la realidad primordial, constituye nuestro mudo material, móvil y visible. Interesa allí el movimiento que va de lo suprasensible a lo sensible, lo mismo que interesará después a Kant. En cambio, nuestros científicos actuales se sitúan ante la pluralidad sensible y tratan luego de enlazarla con el estrato inteligible de las leyes universales; aun reconociendo que el caso particular emana de la ley, no se atreven a descender desde ésta a lo sensible. Y esa misma actitud adoptan frente a la hipótesis del «Big-bang».

Platón defiende con toda claridad que el tiempo se constituye en el proceso por el que el Demiurgo intenta configurar el mundo: «Cuando el padre que había engendrado el mundo

comprendió que se movía y vivía, hecho imagen nacida de los dioses eternos, se alegró con ello y, en su alegría, pensó en los medios de hacerlo más semejante aún a su modelo. Y de la misma manera que ese modelo es un viviente eterno, se esforzó, en la medida de su poder, por hacer igualmente eterno ese mismo Todo. Ahora bien, lo que en realidad era eterno, como hemos visto, era la substancia del viviente modelo, y era imposible adaptar enteramente esa eternidad a un mundo generado. Por esta razón, su autor se preocupó de hacer una especie de imitación móvil de la eternidad y, mientras organizaba el cielo, hizo, a semejanza de la eternidad inmóvil y una, esta imagen eterna que progresa según las leyes de los números, esto que nosotros llamamos el tiempo. En efecto, los días y las noches, los meses y las estaciones no existían en manera alguna antes del nacimiento del cielo, sino que su nacimiento se ordenó al tiempo mismo en que se construía el cielo».¹

El origen del movimiento circular de los astros procede del alma, formada de lo mismo, lo otro y la tercera substancia (la mezcla de lo uno y lo otro). «Compuesta de la mezcla de estas tres realidades, partida y unificada matemáticamente, se mueve por sí misma en círculo, dando vueltas sobre sí misma.» El alma, en cuanto compuesta de lo mismo, lleva en sí un factor ideal, una esencia, que le confiere su permanencia en sí misma. Pero a la vez Platón le atribuye un factor espacial, inherente a lo otro, a lo que cambia de forma y no permanece igual a sí mismo, por el que ella se mueve en círculos. Eso significa que el alma, en su idealidad, tiene la fuerza de dirigir el movimiento circular de los astros. Consta de un factor ideal y de un factor espacial.

En Plotino es indudable que el tiempo se constituye cuando salen del uno el «nous» y luego el alma, que es una totalidad en cuanto procede del «nous», y al mismo tiempo establece un puente hacia el reino sensible, donde se dan la pluralidad y el movimiento.

En Agustín el alma, procedente del primer principio divino, es la que engendra el tiempo. Desde el tiempo del alma es posible medir los movimientos del mundo físico. En Husserl el sentido ontológico de la «epojé» es situarnos ante la realidad ideal del yo, que, tal como aparece en las *Investigaciones lógicas*, describe el estrato eterno del ser como base del pensamiento. Bajo su posterior enfoque trascendental, el tiempo es constituido como un marco primordial desde el que se ejerce el resto de la actividad constituyente.

En el libro XI, Capítulo X, de las *Confesiones*,² Agustín se enfrenta a los que preguntan: ¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra? Ese «antes» implica la dificultad de que: o Dios tuvo una voluntad eterna de crear el mundo, y entonces éste debería ser también eterno, o bien la voluntad de crearlo comenzó de nuevo. Pero entonces Dios ya no es eterno, pues en él surge una voluntad nueva.

Agustín responde distinguiendo dos maneras de ser: la eternidad estable, donde nada «pasa», y los tiempos nunca permanentes, donde hay muchos movimientos que pasan y no pueden extenderse todos a la vez. La eternidad es el eje de los tiempos, ella marca los tiempos futuros y los pasados (Cap. XI). Dios es autor y creador de todos los siglos (Cap. XIII) o tiempos, que no existieron antes de que él hiciera el cielo y la tierra. Sin éstos no había tiempo, no había antes, o después, o entonces. El ser de Dios es todo simultáneo, no pasa. Dios es un perpetuo hoy, y su hoy es la eternidad. «Los tiempos todos tú los hiciste y antes de todos los tiempos eres tú, ni hubo un tiempo en el que no hubiera tiempos».³ Hasta aquí Agustín se

1 Platón, *Timeo*, 36d-38a, trad. de Francisco de P. Samaranch, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar 1977, p. 1138.

2 Usamos el texto de San Agustín, *Las confesiones*, traducción, introducción, notas y anexo de Agustín Uña Juárez, Madrid, Tecnos, 2006.

3 *Confesiones*, Libro XI, Cap. XIII, 16, o. c., p. 450.

mueve en el mismo núcleo ontológico que Platón y Plotino, en el sentido de que el tiempo se produce en el acto de constitución del ser material, mutable y finito. Si queremos buscar algún tipo de consistencia en este ser, tenemos que apoyarnos en el sustrato eterno, que actúa en lo temporal primordialmente como «ahora». Hay tiempo como pasado y futuro en la medida en que existe la criatura finita, que en sentido estricto se experimenta en el hombre. La distensión del alma va inherente a la finitud.

Husserl, en las *Investigaciones lógicas*, refuta el psicologismo como fundamento del conocimiento. A las vivencias psicológicas, que varían en los individuos, contraponen el conocimiento conceptual puro, por ejemplo, el principio de contradicción, donde las unidades ideales están más allá del tiempo.⁴ Es decir, el análisis del pensamiento conduce a descubrir un sustrato atemporal. Bajo su posterior enfoque trascendental, la «epojé» y la «reducción» tienen el sentido de mostrar sustratos ideales que tienen consistencia sin la existencia sensible. Y, bajo esta perspectiva, el tiempo es constituido como un marco primordial desde el que se ejerce el resto de la actividad constituyente. Por tanto, Husserl enlaza con la tradición ontológica a la que nos hemos referido.

2. TIEMPO Y ALMA EN AGUSTÍN

Cuando Agustín se esfuerza por comprender el tiempo propiamente dicho, se encuentra ante todo con su negatividad, pues sus tres modos (futuro, pasado y presente) en realidad no son. En efecto, el futuro todavía «no» es, el pasado «ya no» es, y el presente sólo es tal en cuanto llega a ser y pasa a pretérito. Por tanto, en realidad «el tiempo es en cuanto tiende a no ser» (Cap. XIV, 17). Eso significa que para Agustín el tiempo es una presencia de la nada en las cosas, una nada que clama por la anti-nada, por la realidad de Dios.

Pero Agustín se resiste a esta conclusión tan negativa, pues nos comportamos con el tiempo como con una cosa real, y así hablamos de un pasado largo o corto, o de un futuro que será largo. Ahora bien, pasado y futuro no pueden ser largos, porque no son. Sólo queda que el presente pueda ser largo. Pero ni años, ni meses, ni días están presentes con su unidad entera. Más bien, cada uno de estos lapsos de tiempo sólo están presentes como momentos fugitivos hacia el pasado, que no se detiene por un solo instante. Por tanto, ni el pasado, ni el presente, ni el futuro pueden ser largos (Cap. XV).

No obstante, Agustín se mantiene firme en que percibimos los intervalos de los tiempos y su longitud mayor o menor, de modo que el tiempo tiene que ser de alguna manera. Y si es real, ha de serlo por su condición de presente. Eso significa que pasado y futuro, para ser, de alguna manera deben tener presencia (Cap. XVIII, 23). Así la realidad futura puede a veces conocerse por un signo presente, por ejemplo, en la aurora vemos anunciada la salida del sol. Las cosas futuras pueden predecirse a partir de las presentes, que ya son. Pero así lo propiamente real es solamente el presente. Por eso Agustín sugiere que renunciemos a hablar de presente, pasado y futuro, y utilicemos la fórmula: presente de las cosas presentes, presente de las cosas pretéritas y presente de las futuras (Cap. XX, 26).

Pero esa modalidad de presencia no se da en ningún lugar fuera del alma. El tiempo está en el alma en virtud de tres actos suyos diferentes: la memoria (presencia de lo pretérito), la mirada o atención (presente de lo presente, el presente estricto), y la expectación (presente de

⁴ *Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. de M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1967², t. 1, p. 100.

lo futuro). Esta reflexión agustiniana en el Libro XI, Capítulo XX sigue desarrollándose en el capítulo XXVI del mismo Libro: el tiempo es distensión del alma. Pero antes de continuar directamente el tema plantea la cuestión de la medición del tiempo.

Puesto que decimos que un tiempo es más o menos largo, o que una sílaba larga dura doble que una breve, Agustín pregunta: ¿cómo medimos esa magnitud? La cuestión equivale a: ¿Cómo medimos la duración de un movimiento? ¿Con el reloj del tiempo que nosotros usamos, a saber, el astronómico? El autor de las *Confesiones* rechaza que el tiempo primordial sea el astronómico. Da por obvio que gracias a los astros medimos los días y los años. Pero introduce la distinción ente el *movimiento* y el *intervalo* (mora) en que ocurre el movimiento. Esclarece la distinción mediante la pregunta: ¿Qué pasaría si el sol hiciera un recorrido de un día en una sola hora, es decir, si se acelerara? En el caso de que el día (y el tiempo en general) no fuera el movimiento, sino la *mora* (la *duración* en sí misma), el sol que recorriera la órbita en una sola hora, tendría que dar 24 vueltas para completar un día.

Agustín busca un argumento para la distinción entre movimiento y tiempo en la batalla de Jericó, donde Yavé paró el sol por deseo de Josué. El sol se paró, dice Agustín, pero el tiempo transcurría. Sin embargo, ve que con estos razonamientos no llegará a buen puerto y sugiere la concepción que está tomando cuerpo en él: «El tiempo es una cierta distensión» (o dilatación), aunque le quedan dudas: ¿Lo veo realmente? ¿O me parece verlo? (Cap. XXIII, final). Mientras avanza hacia el análisis del alma como raíz del tiempo, se afianza en la persuasión de que el tiempo es distinto del movimiento y, gracias a él, medimos los movimientos. «Cuando se mueve un cuerpo, mido con el tiempo mientras se mueve» (Cap. XXIV). Y con el tiempo no sólo medimos el movimiento de un cuerpo, sino también la duración de su reposo. «Hay una persistencia prolongada del tiempo» mientras hacemos esas mediciones o mientras seguimos hablando del tiempo (Cap XXV).

El capítulo XXVI del libro XI de las *Confesiones* arranca con la afirmación de que «yo mido» los tiempos». El autor de esta obra no procede con estricto rigor lógico, sino a través de intuiciones que le llegan en el proceso de reflexión y argumentación, de transición de la ignorancia al saber. Así la afirmación inicial (en este capítulo) de que «yo mido los tiempos» es matizada de nuevo mediante la pregunta: ¿con qué los mido? Sugiere, sin afirmar todavía, que un tiempo más largo se mide con otro más breve. Pero ¿qué es longitud o brevedad? Un verso más breve puede durar más que otro largo si se recita despacio (Cap XXVI).

En este contexto llega Agustín a la conclusión contundente de que el tiempo es una *distensión*. ¿De qué cosa? Del alma misma.⁵ Él explica el sentido de esta frase analizando las sílabas en la declamación de un verso, concretamente del verso «Deus creator omnium», donde son breves la 1ª, la 3ª, la 5ª y la 7ª, y largas la 2ª, la 4ª, la 6ª y la 8ª. Las largas duran doble que las breves, y medimos las largas con las breves. Pero «¿Cómo podré retener la breve y cómo la aplicaré a la larga midiéndola, para comprobar que la comprende sólo dos veces, siendo así que la larga no comienza a sonar mientras no cesa de sonar la breve?» (Cap XXVII, 35). Es decir, mido con algo que ya ha pasado. E igualmente mido la larga cuando ésta ha concluido ya. Ambas «sonaron, volaron, pasaron». ¿Qué está presente y, por tanto, es real, mientras mido? El autor de las *Confesiones* responde: «Algo de mi memoria que en ella queda grabado». Por eso exclama: «¡En ti, alma mía, mido los tiempos!» (Cap XXVII, 36). Y luego añade la significativa afirmación: «La impresión que las cosas en su transcurso dejan grabada en mí, y que permanece cuando ellas ya pasaron, esa misma la mido presente... Esa huella es la que mido cuando mido los tiempos.» Sólo falta que Agustín especificara el tipo de acto que

5 *Confesiones*, Libro XI, Capítulo XXVI, 33, o. c., p. 464.

se produce en el cambio de «atención a retención», cuando vamos de la «impresión» al pasado, para anticipar de lleno a Husserl. Mido, dice, las huellas que las cosas en su transcurso dejan. No dice que también el pasado y el futuro dejan sus huellas en la protensión y la retención. En cualquier caso la atención «presente conduce el futuro al pretérito, con disminución del futuro y aumento del pretérito» (Cap XXVI, 36).

Y en el capítulo siguiente afirma que el alma «espera, atiende y recuerda», y así, cuando el futuro todavía no es, la expectación ya está presente en alma, y cuando los pretéritos ya no son, la memoria de los pretéritos aún está presente en el alma. Todo esto podría suscribirlo Husserl, que, sin embargo, matizará con mayor precisión el cambio de las modalidades intencionales. Agustín afirma que la atención, la protensión y el recuerdo brotan del alma. Según Husserl brotan del yo. Y en ambos brotan como un espacio interior (o plataforma) en el que se articula la realidad sensible.

En el libro XI, Capítulo XXVIII, 38, Agustín analiza la acción de recitar un cántico y dice: antes de empezar todo él es expectación, luego una parte se extiende en la memoria, y a través de la atención presente el futuro sigue haciéndose pretérito. El texto expone con plena claridad la distensión del alma y la dirección de su atención. Pero de nuevo nos priva del análisis del nuevo acto que se produce en cada caso. Y la razón está en que Agustín tiene su mirada puesta en las huellas que dejan las cosas, las cuales se hacen más débiles al pasar, pero no tanto en lo que sucede en el movimiento temporalizante sin presencia de las cosas mismas. Desde esa perspectiva, Agustín no puede explicar el futuro, pues podemos esperar sin presencia de las cosas mismas (sin la huella dejada por ellas). Entonces él recurre a signos del presente que anticipan las huellas del futuro (la aurora y la salida del sol). Pero, en principio, para Agustín: «Esa huella es la que mido cuando mido los tiempos.»

El desgarramiento de los tiempos corresponde a la ontología de la finitud, que se diferencia de la manera de ser de Dios, de un Dios que no llega, ni pasa, sino que es simple presente. Pero los tiempos desgarrados del hombre han de «confluir» en el ser de Dios, que es la condición de posibilidad de la criatura. O sea, la dispersión no es posible sin el soporte de la unidad subyacente.

3. EL TIEMPO EN HUSSERL

Husserl enlaza, según dijimos, con la tradición platónica de la primacía de lo ideal. La reducción de la existencia tiende precisamente a poner de manifiesto esta primacía de lo ideal. En el caso del tiempo, ¿cuál es la «realidad que podemos poner entre paréntesis? Sin duda el tiempo objetivo, el tiempo del movimiento de los astros. Si prescindimos de él, ¿qué queda? Queda todo un torrente de vivencias como: ahora, antes, después, simultáneamente, sucesivamente, pasado próximo y remoto, etc. En Agustín el antes, ahora y después radicaba en la actividad del alma. Para Husserl las intencionalidades temporales radican en la actividad constituyente del yo (que, en su dinamismo, debe entenderse como sustrato fuerte de lo ideal). Hemos dicho que Agustín pone como raíz el alma y Husserl establece su base primordial en el yo. De ahí arrancan para uno y para otro los modos del tiempo en su nivel previo a la temporalidad objetiva, que los dos pensadores dejan de lado al abordar la temporalidad propiamente dicha. Sin duda los dos sitúan el tiempo en la transición del espíritu originario a la materialidad. Tanto en Agustín como en Husserl los objetos materiales se someten a la temporalidad gracias a la originaria acción temporalizante del alma o del yo. Es decir, el alma (Agustín) o el yo (Husserl) es lo que sostiene y organiza el oleaje de vivencias que surgen y se van, es la cresta que se sostiene en la marea indetenible que asciende desde la nada y se sumerge en la nada. El tiempo da forma al acontecer deforme.

Husserl, lo mismo que Agustín, toma como primer punto de arranque el ahora y las sensaciones (impresiones). Toda sensación se da en el «ahora yo percibo». El ahora es la forma de «atención» del yo. El «ahora» es una forma que se mantiene y que puede dirigirse a otras sensaciones nuevas (ahora-sol, ahora-lluvia, ahora-automóvil...), o bien volver a sensaciones que ya hemos tenido y aplicarles las modalidades intencionales de la temporalidad, por ej.: «el árbol que yo vi hace nueve años, me trae todavía ahora un sentimiento de tristeza...». Todo acto de ahora o presencia es desplazado por otra sensación o vivencia que pasa a ocupar su lugar. El presente se ha hecho otro, cambia la materia, pero se mantiene la misma forma de atención. Ahora bien, lo que era presente no desaparece sin más, sino que pasa a otra modalidad de atención (o intención), a otra manera de dirigirse a la materia, a la sensación en vías de desaparición. Lo que era presente adquiere la modalidad del pasado. El pasado implica huella, pero no es simple huella. Constituye una modalidad de conciencia originaria, la conciencia de lo que acaba de ser presente. Ya hemos dicho que Husserl resalta este aspecto con mayor claridad que Agustín. La nueva modalidad de conciencia originaria es la retención, la conciencia de lo que acaba de ser presente. Ahora bien, toda conciencia de retención implica a la vez una continuación de la conciencia de la impresión.

Lo mismo que Agustín, Husserl muestra especial preferencia por los sonidos. Un sonido actual es desplazado por otro, pero el que era actual no desaparece sin más, sino que se mantiene bajo otra modalidad. Está allí como «retenido». Si las representaciones acústicas «permaneciesen sin modificarse, tendríamos entonces, en lugar de una melodía, un acorde de sonidos simultáneos, o más bien un estrépito inarmónico, como el que resultaría de hacer sonar simultáneamente todos los sonidos que ya han sonado. Sólo gracias al concurso de esa peculiar modificación, gracias a que cada sensación acústica, una vez desaparecido el estímulo que la provoca, da de sí una representación semejante a ella y provista de una determinación temporal, y gracias a que esta determinación temporal varía de continuo, sólo así puede alcanzarse la representación de una melodía, en la que los sonidos individuales ocupan sus posiciones determinadas, con sus tiempos determinados».⁶

La retención es la peculiaridad de conciencia constituyente que se produce por el recuerdo. El recuerdo (la memoria) va anejo a la retención. La melodía reproducida por el recuerdo es distinta de la oída realmente. Insisto de nuevo en que en la retención hay que distinguir la forma de la retención y la materia (un sonido que ha pasado). Lo mismo que la atención en el ahora, la retención del pasado se va aplicando a diversas cosas que son pasadas, e incluso produce diversos grados de pasado, y así una cosa puede ser más o menos pasada. Y a su vez la conciencia puede moverse entre las diversas retenciones y constituir con ellas nuevas modalidades temporales.

En la transición de unas retenciones a otras se constituye un continuo. En ese continuo cada retención nueva es una modificación de todas las modificaciones previas. Cada objeto deja una estela en el torrente de las retenciones hasta que se pierde en el olvido. Husserl llama «recuerdo primario» a la retención y «recuerdo secundario» a la rememoración.

En nuestras vivencias, además del ahora y de la retención, se da el horizonte del «después», que se constituye en la «protensión». Ésta es otra modalidad de conciencia originaria. Menciono la «protensión» en tercer lugar porque de hecho Husserl cree que el orden de constitución de los tiempos es presente, pasado y futuro.⁷

6 Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta, 2002, p. 34.

7 Por eso Heidegger acusa a Husserl de estar anclado en la metafísica occidental del presente.

Sin embargo, una vez constituidos los modos temporales, a partir de cada uno de ellos se pueden crear series hacia los otros, por ejemplo, presente y futuro del pasado, pasado y presente de lo que fue futuro. El movimiento de las vivencias constituye una unidad, una corriente del tiempo, que es un patrimonio a partir del cual yo puedo actuar en todas las direcciones.

Así la conciencia se presenta como una infinitud en potencia, capaz de sacar vida sin fin desde sí misma. En cuanto este flujo sin fin de la conciencia se objetiva, el fluir se intuye como un objeto, y así queda constituido el tiempo objetivo como una infinitud fluyente. En la actitud natural se olvida el lugar originario del tiempo objetivo.

Por tanto, en Husserl hay tres niveles de tiempo: los actos constituyentes de la atención, de la retención y de la protensión; el flujo de la conciencia en sus vivencias; el tiempo objetivo, en el que se constituyen las realidades físicas. Al prescindir de la existencia del tiempo objetivo, de acuerdo con la peculiaridad del método fenomenológico, nos encontramos con la originaria subjetividad constituyente. Husserl se considera deudor de Agustín, pero cree haber elaborado mejor que él el tiempo inmanente en las vivencias de la conciencia y su diferencia del tiempo objetivo.

4. LA «DISTENSIÓN» EN AGUSTÍN Y HUSSERL

Sería interesante una edición de lugares paralelos en ambos autores, sobre todo en relación con el sonido. Pero me limitaré ahora a algunos ejemplos. Para los dos la unión de los objetos en la memoria a través del tiempo es una especie de infinitud de vida. Agustín dice: «Todo esto es lo que hago yo dentro, en el inmenso recinto de mi memoria. Allí están disponibles el cielo, la tierra y el mar, con todo lo que en ellos puedo percibir con mis sentidos, excepto las cosas que he olvidado. Allí también me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y qué hice, cuándo y dónde, y de qué modo estaba afectado cuando lo hice»;⁸ «la memoria es como el vientre del alma».⁹ Para Husserl el flujo de la temporalidad «es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como “flujo”, “río”, como algo que brota “ahora”, en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc.». Agustín escribe: «Recuerdo haber recordado» (L. X, Cap. XIII), y Husserl dice: «La retención es constante retención de las fases que le han precedido».¹⁰ En Agustín leemos: «Recuerdo, no alegre, haberme alegrado, y recuerdo, no triste, mi tristeza pasada».¹¹ Husserl conoce esos mismos actos, pero distingue más claramente entre el nivel psicológico (no alegre) y el lógico o trascendental.¹² Agustín advierte con agudeza: «Cuando recuerdo el olvido, tanto la memoria como el olvido se hacen presentes: la memoria, por la que recuerdo, y el olvido, del que me acuerdo» (L. X, Cap. XVI). Husserl distingue con mayor claridad entre la huella dejada por las sensaciones (más o menos intensa, hasta la desaparición) y los actos de retención: sé que tengo la modalidad del olvido, pero no recuerdo lo olvidado. Esa distinción no parece estar muy clara en el siguiente texto de Agustín: «No hemos olvidado aún del todo lo que recordamos al menos haber olvidado. Y, por tanto, tampoco podríamos buscar algo perdido que por completo hubiéramos olvidado.» (L. X, Cap. XIX).

8 *Confesiones, o. c.*, Libro X, Capítulo VIII, 14, p. 389.

9 *Ibíd.*, Libro X, cap. XIV, 21, p. 396.

10 *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, o. c.*, p. 101.

11 *Confesiones*, Libro X, Capítulo XIX, 21, *o. c.*, p. 450.

12 *Cfr.* Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, traducción de García M. y J. Gaos, Madrid, Alianza 1982, vol. I, pp. 75 ss.

Los dos autores expuestos tienen un punto fuerte en el que se encuentran: el concepto de «distensión». El término es agustiniano, pero en el fondo también tiene vigencia en Husserl, pues las tres modalidades constituyentes del tiempo (atención, retención y protensión), junto con las intencionalidades en general, son un despliegue, un desgarrar, un lanzamiento del yo en varias direcciones. En el lenguaje ordinario usamos las expresiones «encogerse el ánimo» y «estar fuera de sí». Eso significa que nos contraemos y nos dilatamos. La distensión es un crear espacio dentro del alma, y en el espacio que creamos comparecen y se mantienen las cosas. Hoy hablamos de expansión del universo, pero también podríamos hablar de expansión del alma. Creamos espacio temporal en una triple dimensión: presente, pasado y futuro, lo mismo que en la espacialidad estricta distinguimos «largo, ancho y profundo». De los seres humanos decimos a veces: tiene un alma profunda, o tiene un alma superficial. El hombre que se pierde en el presente, como el de nuestra época, desconoce la profundidad y, con ella, la temporalidad. El que rechaza el pasado no tiene nada. Es muy fácil decir: el pasado no es. El brillo de la vida consiste precisamente en saber entrar en el pasado, que es el paraíso de la poesía. Dilatamos el alma porque en ella ha de tener cabida un mundo inmenso.

En lo que se refiere a la distensión y a su triple modalidad temporal, Agustín y Husserl coinciden esencialmente, pero con una doble diferencia. El primero habla del alma como principio que se distiende, y el segundo parte del yo (con su intencionalidad). En Agustín hay muchos atisbos que pasan a Husserl. Pero él no tiene una teoría del conocimiento tan elaborada como la de Husserl, que puede entender las distensiones (los éxtasis) temporales como modalidades de la intencionalidad. Porque dispone de una terminología más precisa, puede también resaltar con mucha mayor claridad que la modalidad de «conciencia retencional» es específicamente distinta de la conciencia relativa a las impresiones. Y, en general, Husserl distingue con mucha mayor claridad el plano lógico o trascendental del psicológico. Pero lo cierto es que Agustín produjo un claro impacto en Husserl. Y así éste dice: «Todo el que se ocupa con el problema del tiempo debe aún hoy estudiar en profundidad los capítulos 14-28 del libro XI de las Confesiones».¹³

El tiempo de Agustín brota cuando Dios dice «fiat mundus», el de Husserl cuando el yo (¡con rasgos divinos!) inicia la emisión de «noesis». Tiempo y vida están muy cerca, ambos son nido, son semilla, lo que germina, lo que sale de sí. El misterio de lo que no es, pero camina hacia el ser, cautivó la atención de Agustín, que a su vez produjo admiración en Husserl. Agustín, a través de Husserl, sigue produciendo siglo XXI. Antes de Agustín y Husserl, muchos pueblos cultivaron el recuerdo de los que habían sido. Y todavía es digno del filósofo recordar al amigo y compañero que ya no es, pero está todavía presente en su haber sido.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, *Las Confesiones*, traducción, introducción, notas y anexo de Agustín Uña Juárez, Madrid, Tecnos 2006, Libros X y XI.
- Conde Soto, Francisco, *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, Universidad Santiago de Compostela, Servicio de publicaciones e intercambio científico, 2012.
- Flasch, Kurt, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones*, Klostermann, Frankfurt del Meno 1993.

13 Husserl, E., *Lecciones de fenomenología*, ed. cit., p. 25.

- Held, Klaus, «Fenomenología del “tiempo propio” en Husserl y Heidegger, *La lámpara de Diógenes*, vol. 10, núm. 18-19, enero-diciembre 2009, págs. 9-29, trad. del alemán de Jesús Guillermo Ferrer Ortega, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Méjico.
- Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Trotta 2002.
- Idem, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, edición histórico-crítica por Rudolf Berner y Dieter Lohmar, Dordrecht, Boston, London, Springer 2001.
- Idem, *Investigaciones lógicas*, 2 vols., traducción de M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente 1967².
- Meijering, E. P., *Agustinus über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Des elfte Buch der Bekenntnisse*, Brill, Leiden 1979.
- Vizcaíno, P. de Luis, *Las «Confesiones» de San Agustín comentadas (libros 1-10)*, Estudio Agustiniano Valladolid, 1994.

gabaspallas@gmail.com

Fecha de recepción: día 8 de junio de 2015

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2015