

LA MEMORIA EN *CONFESSIONES* (10, 8-26) DE AGUSTÍN*

LUIS MERINO

Universidad de Extremadura

La recuperación de la *memoria* como parte de la retórica se debe, sobre todo, a Frances Yates, cuyo libro, *The Art of Memory*¹, ha señalado la influencia de la memoria retórica en la literatura y el arte del Medievo, del Renacimiento y del Barroco. Yates ha remontado el curso de los siglos con el propósito de encontrar las fuentes antiguas de la memoria retórica. Y entre estas fuentes ha colocado a Agustín, a quien, tras el libro de Yates, se ha terminado considerando el introductor de la memoria retórica en la tradición cultural cristiana.

Pero vayamos por partes. En primer lugar, es oportuno recordar la doctrina clásica sobre la *memoria* y reflexionar sobre el carácter propiamente retórico de la memoria artificial. Luego, volver a Yates para conocer el puesto que atribuye a Agustín en su historia del «Arte de la memoria». Y en tercer y último lugar, detenerse en las *Confessiones* de Agustín, para interpretar los capítulos sobre la memoria.

1. En la Antigüedad la memoria era imprescindible para los oradores que se sometían a las mudables circunstancias del foro. Cicerón advierte en *De oratore* que sólo los oradores que tienen una memoria vigorosa saben en cada momento lo que deben decir y cómo decirlo; sólo ellos saben cuáles son los argumentos a los que ya se ha respondido y cuáles a los que no². De la me-

* Agradezco a los profesores E. Sánchez Salor y César Chaparro sus sugerencias y críticas, siempre oportunas.

¹ Publicado en 1966, en Londres. Hay versión española de I. Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1974.

² Cic. *De orat.*, 2, 355.

moria toma el orador las ideas y las palabras para sus discursos, porque es aquí donde guarda el resultado de la invención, de la disposición y de la elocución. Con razón se la denomina *thesaurus inuentorum atque omnium partium rhetoricae custos*³. Pues bien, como todas las demás cualidades, la memoria, la memoria natural, puede fortalecerse con técnica y ejercicio. La aplicación del *ars* a la *memoria* da lugar a la *memoria artificialis* o al arte de la memoria, entendida como conjunto de doctrinas que remedian la falta de cualidades naturales o que sacan de ellas el máximo provecho⁴.

Aunque las reglas de la memoria artificial se establecieron por los griegos, seguramente antes incluso de Aristóteles⁵, sin embargo, las fuentes antiguas que mejor explican el arte de la memoria son todas latinas. El desconocido autor de la *Rhetorica ad Herennium*, Cicerón y Quintiliano⁶ son quienes dan las noticias más extensas sobre un método mnemotécnico que hoy nos resulta extraño y hasta fatigoso, pero que en la Antigüedad se convirtió en un sistema habitual de acumulación de conocimientos.

Recordemos ahora lo fundamental de esta técnica, para comprobar luego si influyó o no en Agustín. El punto de partida son los textos de la *Rhetorica ad Herennium*, porque superan a Cicerón y Quintiliano en amplitud y claridad. El procedimiento es el siguiente. Hay que buscar primero un espacio, natural o artificial, esto es, obra de la naturaleza o del hombre, que actúe como continente de las imágenes que van a alojarse en él. Este espacio general, llamado *locus*, comprende otros *loci* o espacios interiores, que acogen las imágenes de cuanto deseamos recordar. El autor de la *Rhetorica ad Herennium* propone adoptar una casa, un patio encolumnado y otros espacios similares, preferentemente de tipo arquitectónico y, por tanto, creados por el hombre. En su conjunto el edificio debe estar construido *breviter, perfecte, insignite*, es decir, se recomienda que tenga extensión moderada, que esté acabado en todas sus partes y que resulte atrayente⁷. Está claro que las características exigidas pretenden garantizar la comprensión, la organización y la perdurabilidad del esquema.

Siguen luego otras reglas que el constructor de la memoria debe respetar. Por ejemplo, los *loci*, las estancias de este edificio imaginado, deben estar poco concurridos, por su aspecto deben distinguirse fácilmente entre sí,

³ *Rhet. Her.*, 3, 28; Cic., *De orat.*, 1, 18; 2, 355.

⁴ *Rhet. Her.*, 3, 28-29. Cic. *De orat.*, 2, 355 y ss.

⁵ Yates, *op. cit.*, pág. 43 y ss. Sobre las relaciones entre literatura y memoria en la Antigüedad clásica, vid. Jocelyn Penny Small, *Wax Tablets of the Mind*, London, 1997.

⁶ *Rhet. Her.*, 3, 28-40. Cic., *De oratore*, 2, 350-360. Quint., 11, 2.

⁷ *Rhet. Her.*, 3, 29: *Locos apellamus eos qui breviter, perfecte, insignite aut natura aut manu sunt absoluti, ut eos facile naturali memoria comprehendere et amplecti queamus, ut aedes, intercolumnium, angulum, fornix et alia quae his similia sunt.*

no han de ser ni muy grandes ni muy pequeños, han de tener una iluminación adecuada y una separación suficiente, para que las imágenes aquí alojadas no se confundan⁸. Son reglas que, a decir verdad, sorprenden al lector contemporáneo. Los historiadores del arte de la memoria se preguntan, incluso, si realmente era posible imaginar con tanta precisión un espacio como éste⁹. Tal vez debamos interpretar esta doctrina de forma diferente y suponer que todas estas normas no son aplicables en la construcción de la memoria, sino en la selección de un edificio modelo. Se trata, en fin, de memorizar los espacios interiores de un edificio ya existente con las precauciones que acabamos de comentar. En cualquier caso, dentro del edificio las estancias deben guardar un orden, cualquiera que sea, un orden que garantice la conservación de las imágenes que se le van a confiar. Además cabe la posibilidad de fabricar con la imaginación tantos lugares como se necesiten¹⁰.

Así pues, en conjunto, el edificio mnemotécnico debe ser mensurable, acabado y atrayente. Y a su vez, por dentro, las estancias deben seguir un orden convencionalmente establecido¹¹. En fin, la imaginaria construcción del edificio y la distribución de los espacios interiores de la memoria artificial se basan en la supremacía del pensamiento sobre la memoria, porque sólo así se garantiza el orden y la pervivencia del sistema.

Por otra parte, en el caso de las imágenes, la doctrina retórica aspira a garantizar su perdurabilidad y fidelidad. Para evitar que la imagen escape del lugar asignado, el autor de la *Rhetorica ad Herennium* aconseja componer figuras que se desvíen de lo común, que resulten novedosas, inverosímiles, sorprendidas, ridículas o deshonestas. Se pretende que las imágenes atraigan la mirada del que recuerda recorriendo las imaginadas galerías de un edificio que alberga en ordenado depósito un elevado número de huéspedes. Pero además de atractivas, las imágenes han de ser fieles al mensaje encomendado. Han de significar exactamente aquello que ahora queremos almacenar, para utilizarlo en ocasión posterior. La fidelidad depende de la *similitudo*, es decir, del vínculo de significado que permite descubrir la *res* en la imagen. Para que desde su alojamiento la imagen devuelva el recado encomendado y no otro, es preciso que la figura refleje inmediatamente la *res* y para ello se recomienda manipular la apariencia de la imagen, exagerando sus formas, poniéndola en movimiento, adornándola con marcas que consoliden la unión de forma y contenido, significante y significado¹².

⁸ *Rhet. Her.*, 3, 31 y 32.

⁹ Yates, *op. cit.*, 25 y ss.

¹⁰ *Rhet. Her.*, 3, 30 y ss.

¹¹ *Rhet. Her.*, 3, 30: *quare placet et ex ordine locos comparare.*

¹² *Rhet. Her.*, 3, 35 y ss.

Así pues, perdurabilidad y fidelidad son las metas que debe alcanzar el componedor de imágenes, el artífice que construye el edificio, con estancias ordenadas, donde se alojan, según un orden convencionalmente establecido, imágenes de asuntos o de palabras. Se trata de una técnica, de un *ars* que proyecta en la imaginación edificios comunicados por galerías que se abren a espacios y lugares poblados de figuras que como imágenes atractivas salen al paso del visitante para entregarle su preciado tesoro.

Para terminar este capítulo, podemos aducir un ejemplo que permite comprender cómo funciona la memoria artificial. Pensemos en una acusación de envenenamiento, motivado por una herencia y avalado por no pocos testigos. La causa es memorizada de la forma siguiente. Se compone una imagen con la figura del envenenado, enfermo y tendido en el lecho, o si desconocemos su rostro, la figura de alguien de sus mismos recursos. A su lado está el acusado, con una copa en la mano derecha y en la izquierda unas tablas, símbolo de la herencia, que no ocultan la bolsa de veneno que cuelga de un dedo. La escena así reflejada nos permitirá acordarnos de la víctima, del acusado, de la herencia e incluso de los testigos, porque en latín *testes* son testigos y a la bolsa de veneno la llama *testiculos arietinos* (testículos de carnero).

Este ejemplo, tomado de la *Rhetorica ad Herennium*¹³, pone de manifiesto la aplicación retórica del método mnemotécnico, aunque lo memorizado no es una *oratio* propiamente dicha, sino un resumen de lo fundamental de una causa tomada como modelo. Imágenes como ésta permiten establecer un repertorio de causas, una biblioteca sumaria de casos que se extiende por los anaqueles de la memoria esperando a ser invocados por el alumno del *rhetor*.

En cualquier caso, la relación entre memoria artificial y retórica no se agota aquí. Existen vínculos más estrechos en los que no solemos reparar. Éste es el caso, por ejemplo, de las coincidencias que hay entre la doctrina sobre la *captatio attentionis* del exordio y la doctrina sobre la perdurabilidad de las imágenes en la memoria artificial. En ambos casos se persigue un mismo objetivo: atraer la atención y para ello se aconsejan recursos similares¹⁴. Por otra parte, tampoco es ajena a la retórica la manipulación de la *similitudo* para reforzar el vínculo de significado entre imagen y *res*. Dentro de la elocución, las *figurae sententiae* analizan los efectos elocutivos que aportan los cambios de significado que tradicionalmente llamamos tropos. En el ejemplo que hemos comentado se nos permite sustituir la figura del envenenado por la de otro individuo de su misma condición social. Estamos, en últi-

¹³ *Rhet. Her.*, 3, 33.

¹⁴ *Rhet. Her.*, 3, 35.

ma instancia, ante un procedimiento metonímico, en el que la figura imaginada no significa directamente al sujeto que representa, sino que lo hace a través de uno de sus accidentes, en este caso, su fortuna¹⁵. No hay duda, por otra parte, de que la copa en la mano es una metáfora visual, que implica la culpabilidad del acusado y la tipología de la causa de envenenamiento, causa eficiente y causa material en la figura de una misma mano¹⁶. Pero la prueba definitiva de la horma textual o lingüística de esta especie de retórica de las imágenes la encontramos en la evocación de los testigos a partir de la bolsa de piel de carnero. Entre la bolsa y los testigos, en cuanto referentes, no hay relación alguna, porque el vínculo de significado se establece a partir de la coincidencia verbal de los significantes (*testes* y *testiculos arietinos*).

Según vemos, en la confección de los signos que hoy llamamos lingüísticos y en la de los no lingüísticos, que hoy llamamos símbolos, es decir, en la significación *per verba* y en la significación *per imagines* operan mecanismos comunes que dejan atisbar una incipiente semiótica.

Por otra parte, la dependencia de la retórica no se agota en la doctrina sobre la *similitudo* de las imágenes. No es casual que el orador guarde los lugares de su edificio mnemotécnico en un orden lineal, el mismo orden que exige el discurso y, en general, todo enunciado verbal. La sintaxis del texto implica la situación de las palabras en un espacio, el de la oración, donde resulta posible la actualización de los significados. La linealidad de la secuencia verbal se refleja en el orden de los lugares que guardan las imágenes¹⁷. Ciertamente se admite un recorrido en ambos sentidos, a diferencia del texto, que discurre siempre sin retorno. Sin embargo, la linealidad de los lugares y con ellos de las imágenes evoca la cadena misma del discurso, en donde también cabe anteponer o posponer los argumentos en función de su peso¹⁸. Por tanto, si detrás de la *similitudinis doctrina* está la *elocutio*, detrás de la *locorum doctrina* está la *dispositio*.

En este sentido hay que entender la metáfora a la que aluden el autor de la *Rhetorica ad Herennium*, Cicerón y Quintiliano, para ilustrar la naturaleza y el funcionamiento de la memoria artificial.

¹⁵ *Rhet. Her.* 3, 33: *aegrotum in lecto cubantem faciemus ipsum illum, de quo agetur, si formam eius detinebimus; si eum non, at aliquem aegrotum non de minimo loco sumemus, ut cito in mentem venire possit.*

¹⁶ *Rhet. Her.*, 3, 34: *Et reum ad lectum eius adstituemus, dextera poculum, sinistra tabulas, medico testiculos arietinos tenentem: hoc modo et testium et hereditatis et veneno necati memoriam habere poterimus.*

¹⁷ *Rhet. Her.*, 3, 30: *Item putamus oportere ex ordine hos locos habere, ne quando perturbatione ordinis impediatur quo setius, quoto quoquo loco libebit, uel ab superiore uel ab inferiore parte, imagines sequi et ea quae mandata locis erunt uidere et proferre possimus.*

¹⁸ *Rhet. Her.*, 3, 18.

En *Partitiones oratoriae* Cicerón dice:

*Nihil sane praeter memoriam, quae est gemina litteraturae quodammodo et in dissimili genere persimilis. Nam ut illa constat ex notis litterarum et ex eo in quo imprimuntur illae notae, sic confectio memoriae tamquam cera locis utitur et in his imagines ut litteras collocat*¹⁹.

La comparación entre escritura y memoria supera la simple ilustración del procedimiento y denuncia la coincidencia de mecanismos compositivos, que en el caso de la *oratio* están al servicio de la persuasión y en el de la memoria artificial, al servicio del recuerdo²⁰.

2. No es extraño, entonces, que un sistema como éste, alimentado por la retórica perdurara en el tiempo y llegara al Medievo, al Renacimiento y al Barroco. A este respecto hay que mencionar de nuevo a Frances Yates, cuyo libro, *The Art of Memory*, estimuló los estudios sobre memoria artificial de los antiguos y su repercusión en todas las manifestaciones artísticas y especialmente en la literatura, la pintura y la imaginería cristianas.²¹ La literatura y el arte de la España de los siglos xvii y xviii también han sido investigados en este sentido por Fernando R. de la Flor en *Teatro de la memoria*²² y en *Emblemas*²³, en ambos casos con provechosos resultados. Se ha advertido, por ejemplo, que la llamada «percusividad de las imágenes» explica las características de la imaginería barroca en su disposición y contenidos²⁴. Las imágenes de la memoria se convierten aquí en figuras, en tallas humanas, que por su movimiento y su expresión dramática pretenden enseñar tanto como perdurar en la memoria del espectador. La estructura misma de los retablos, divididos en lugares que acotan el espacio para acoger las figuras, recuerda las normas sobre lugares de la memoria artificial. La huella de la memoria retórica se ha creído ver también en el llamado «método de composición de lugar», que Ignacio de Loyola elaboró como estímulo de la meditación. Y a partir de aquí se ha dicho que la doctrina clásica sobre lugares e imágenes pudo pasar incluso a la literatura mística.

Así pues, en la historia reciente del arte de la memoria descubrimos que la memoria *per locos et imagines* se mantiene a lo largo de los siglos, al servicio de intereses morales y religiosos. En la reconstrucción de esta historia se

¹⁹ Cic., *Part. Orat.*, 27.

²⁰ En el mismo sentido, *Rhet. Her.*, 3, 30. Y también, Cic., *De orat.* 2, 360.

²¹ A Yates le debemos, por ejemplo, la interpretación en clave retórica de la imaginería medieval. Yates, *op. cit.*, pág. 105 y ss.

²² *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos xvii y xviii*, Salamanca, 1996 (antes Salamanca, 1988).

²³ *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, 1995.

²⁴ Fernando R. de la Flor, *Teatro de la memoria*, págs. 51-70.

ha dicho que Agustín fue el primero en convertir al cristianismo la memoria artificial²⁵. Sin embargo, no compartimos la opinión de quienes afirman que la memoria artificial pesaba, y mucho, en el equipaje retórico que acompañó a Agustín en su conversión. Expongamos las razones.

Es cierto que en el norte de Africa y en tiempos de Agustín se leía aún la *Rhetorica ad Herennium*, incluido, por supuesto, el capítulo sobre la memoria. Como prueba se aduce el *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, donde Marciano Capella habla de la memoria como parte de la retórica²⁶. Ahora bien, al explicar el método *per locos et imagines*, Marciano Capella termina desautorizándolo por su excesiva complejidad²⁷. Y en su lugar propone recursos memorísticos menos pretenciosos, en la misma línea de Quintiliano y, que por cierto, parecen más acordes a los usos de hoy (dividir el texto en partes de extensión asumible; comprensión previa a la memorización, repeticiones e incorporación al documento original de notas que sirvan de estímulo a la memoria).

Por otra parte, se ha insistido en que Agustín, como buen conocedor de la retórica y como maestro mismo de retórica y orador que fue, tuvo que conocer y practicar en su conjunto la doctrina retórica²⁸. Otros han demostrado también que el abandono, tras su conversión, de lo que llamaba *cathedra mendacii*²⁹, no iba más allá de la profesión misma, pues la retórica siguió presente en sus obras, como método de composición o como tema de discusión. Pero también es verdad que la retórica de Agustín, según afirma Luigi Pizzolato, sugiere la lectura y posterior imitación de textos, tomados como modelo, y no tanto el acatamiento sin más de las doctrinas retóricas³⁰. Por tanto, la profesión de *rhetor* y la posesión de un rico bagaje retórico no implica necesariamente el cultivo de una técnica, como la de la memoria artificial. Es seguro que Agustín supo de esta técnica a través de Cicerón y parece lógico pensar que como orador Agustín memorizaba sus propios discursos. Pero de ahí no puede afirmarse que los memorizó *per locos et imagines*.

La apresurada reconstrucción de la historia del arte de la memoria ha reducido toda la memoria a memoria artificial. Quiero decir que el conocimiento de la retórica y la misma práctica oratoria exigen al orador la capa-

²⁵ F. Yates, *op. cit.*, págs. 65 y ss. Fernando R. de la Flor, *Teatro de la memoria*, pág. 62.

²⁶ Yates, *op. cit.*, págs. 69-72.

²⁷ Mart. Cap., 6 y 42.

²⁸ Ag., *Conf.*, 4, 16, 30: *Quidquid de arte loquendi et disserendi (...) sine magna difficultate nullo hominum tradente intellexi.*

²⁹ Ag., *Conf.*, 9, 2, 4.

³⁰ Luigi F. Pizzolato, *Capitoli di retorica agostiniana*, Instituto Patristico «Augustinianum», Roma, 1994, pág. 8.

cidad de recitar un discurso como si fuera improvisado. Pero como nos advierte ya Quintiliano, a esta exigencia no se responde siempre con la práctica de la memoria artificial, la que opera *per locos et imagines*³¹. En el *De Doctrina Christiana* Agustín reconoce que puede haber oradores cristianos, muy capaces en la exposición del discurso y, sin embargo, torpes en la composición del mismo. Consciente de ello no desaprueba a quienes se aprenden de memoria lo que otros han escrito³². La memoria, entonces, puede ser útil al predicador, pero Agustín nada dice de la memoria artificial. En realidad, cuando Agustín habla de la memoria y, en particular, cuando habla de sí mismo, lo hace siempre en los términos de la memoria natural, como facultad del alma, que ya en su infancia, dice al comienzo de *Confessiones*, se fortalecía al mismo tiempo que su deseo de encontrar la verdad y su capacidad misma de expresión. *Memoria uigebam*, dice en el libro I de *Confessiones*, en unos términos que en absoluto aluden al artificio mnemotécnico³³.

Sin embargo, para la inclusión de Agustín en la historia del arte de la memoria ha bastado la lectura en clave retórica del libro X de *Confessiones* y, en concreto, de los capítulos que van del 8 al 26, donde Agustín explora la memoria para encontrarse con Dios. En este extenso pasaje se ha creído ver la huella de la memoria artificial.

3. Como es sabido, en el libro X se detiene el curso autobiográfico de *Confessiones*. El relato abandona la experiencia exterior y se introduce en el interior del alma. Sigue en pie el propósito de encontrar a Dios, de conocerlo; cambia sólo el escenario, que ya no es el mundo sino los pliegues íntimos del alma. La introspección agustiniana es un ascender continuo y al mismo tiempo un constante trascender por distintos planos y en diferentes niveles. Primero recorre las facultades sensitivas del alma y las deja atrás al comprobar que no son suficientes para conocer a Dios. Su peregrinaje le lleva a la memoria:

*Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et uenio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis inuectarum*³⁴.

³¹ Quint., 9, 2, 4.

³² Ag., *De doctrina christiana*, 4, 160: *Sunt sane quidam qui bene pronuntiare possunt, quid autem pronuntiant excogitare non possunt. Quod si ab aliis sumant eloquenter sapienterque conscriptum memoriaeque commendent atque id ad populum proferant, si eam personam gerunt, non improbe faciunt.*

³³ Ag., *Conf.*, 1, 20, 31: *Falli nolebam, memoria uigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectionem, ignorantiam. (...) At ista omnia dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego.*

³⁴ Ag., *Conf.*, 10, 8, 12.

Inmediatamente después Agustín explica el funcionamiento de la memoria.

Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid uolo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur, quaedam cateruatim se proruant et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium (...) Et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod uolo atque in conspectum prodeat ex abditis. Alia faciliter atque imperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduntur, iterum cum uoluero processura. Quod totum fit, cum aliquid narro memoriter³⁵.

Así es como funciona el recuerdo, según Agustín, en el nivel primero de la memoria, donde el alma registra las sensaciones y los pensamientos que surgen de los sentidos. Las experiencias vividas, la propia imagen, las circunstancias de tiempo y lugar que nos rodean están registradas aquí a través de sus correspondientes imágenes.

En el nivel siguiente, Agustín descubre la memoria de las ciencias y de lo que llama *affectiones animi*. Todos los conocimientos de las artes liberales están aquí, en este caso *per se* y no como imágenes. Gramática, retórica, dialéctica, aritmética y geometría, por usar términos de hoy, están alojadas en este estrato de la memoria³⁶. Dice Agustín que estos conocimientos no han entrado por la puerta de los sentidos, sino que estaban ya en la memoria, pero tan alejados y pospuestos que sin un estímulo ajeno no hubiera podido encontrarlos en sus más ocultas oquedades³⁷. En este contexto, genuinamente platónico, el conocimiento y la ignorancia son simple recuerdo y olvido, es decir, el conocimiento de las ciencias es una tarea interna que tiene lugar en el ámbito de la memoria. Dice Agustín que aprender no es sino reunir con el pensamiento lo que está depositado sin orden por todas las partes de la memoria, de tal forma que ponemos al alcance de la mano, en la misma memoria, lo que antes estaba oculto, descuidado y disperso³⁸. Agustín llama aprender y conocer a encontrar y disponer en la memoria³⁹. Si abandonamos estos conocimientos, de nuevo se hunden y, por así decirlo,

³⁵ Ag., *Conf.*, 10, 8, 12.

³⁶ Ag., *Conf.*, 10, 9, 16: *Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exiderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero.*

³⁷ Ag., *Conf.*, 10, 10, 17.

³⁸ Ag., *Conf.*, 10, 11, 18.

³⁹ Ag., *Conf.*, 10, 11, 18: *Quocirca inuenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi contigere atque animaduertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant.*

se deslizan hacia los senos más profundos, hasta el punto de que para aprenderlos otra vez hay que cogerlos de nuevo y reunirlos desde su original dispersión. A esto, dice Agustín, se le llama pensar⁴⁰.

En este nivel de la memoria se encuentran también las *affectiones animi*, es decir, la alegría, la tristeza, el miedo y el deseo. Sin necesidad de sentirlo, sabemos qué es el miedo o la tristeza, de ahí concluye Agustín que estas *affectiones* están también en la memoria, pero no *per se*, sino a través de *notiones* o *notationes*⁴¹.

En cualquier caso, Agustín no encuentra a Dios ni entre las ciencias ni entre las *affectiones*. Sube, entonces, a un estadio más elevado, allí donde la memoria se acuerda de sí misma y del olvido. Aquí se topa con una considerable paradoja: la memoria se acuerda del olvido que es ausencia de recuerdo⁴². En esta encrucijada Agustín comprende la dificultad, la imposibilidad de conocerse del todo:

*Et ecce memoriae meae uis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam*⁴³.

Dentro del alma la memoria excede y supera al entendimiento mismo. A esta certeza sigue luego un reflexión sobre la extraordinaria capacidad de la memoria, que finalmente da paso a la exploración definitiva del nivel más elevado, aquel que ilumina la luz de Dios. Y así, tras una reflexión sobre el deseo mismo de conocer a Dios, como prueba de su primitiva presencia en el alma, Agustín concluye:

*Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, domine, et non te inueni extra eam. (...) Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui (...) Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te inuenio, cum reminiscor tui et delector in te. (...) Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi?*⁴⁴

Construcciones, edificios, lugares, en fin, donde se agolpan imágenes, conocimientos, pasiones del alma, la misma luz de Dios. Coincidencias suficientes para no renunciar a la lectura retórica del texto. La topografía de la

⁴⁰ Ag., *Conf.*, 10, 11, 18: *Et quam multa huius modi gestat memoria mea, quae iam inuenta sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. Quae si modestis temporum intervalis recolare desuero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo uelut noua excogitanda sint indidem iterum —neque enim est alia regio eorum— et cogenda rursus, ut sciri possint, id est uelut ex quadam dispersione conligenda, unde dictum est cogitare.*

⁴¹ Ag., *Conf.*, 10, 14, 21.

⁴² Ag., *Conf.*, 10, 16.

⁴³ Ag., *Conf.*, 10, 16, 25.

⁴⁴ Ag., *Conf.*, 10, 24, 35-36.

memoria, se dice, no es ajena a los espacios imaginados por la memoria artificial⁴⁵. Y, en efecto, hay una similitud, al menos aparente, entre la construcción mnemotécnica que aconseja la retórica y la topografía de la memoria que Agustín recorre. En ambos casos se explora la memoria, organizada en capas o galerías en las que se distribuye un espacio con incontables receptáculos que guardan en depósito las imágenes. Y además, no faltan términos como *praetoria*⁴⁶, *aula*⁴⁷, *penetrals*⁴⁸, *cubile* y *sanctuarium*⁴⁹, que evocan las imaginarias construcciones arquitectónicas de la memoria artificial. «Palacios, salas, estancias, templos» que se abren a lugares donde aguardan alojadas las imágenes. En fin, en la memoria de *Confessiones* se ha creído ver la impronta de la memoria artificial *per locos et imagines* y por ello Agustín comparte leña en la historia del arte de la memoria con el autor de la *Rhetorica ad Herennium*, Cicerón y Quintiliano.

No obstante, los argumentos en contra de esta hipótesis son suficientes en número y peso para interpretar de forma diferente el texto de *Confessiones* y, por tanto, la actitud de Agustín ante la memoria. La memoria artificial de la retórica y la memoria de Agustín son cosas diferentes.

Dicho esto, paso a señalar las diferencias que observo entre la memoria artificial de la retórica y la memoria de *Confessiones*; primero en lo que atañe a la doctrina sobre las imágenes y, luego, a la doctrina sobre los lugares.

En primer lugar, a diferencia de la doctrina retórica que regula los procedimientos para componer imágenes, Agustín afirma desconocer cómo se forman estas imágenes en el alma:

*Quae quomodo fabricatae sint, quis dicit, cum appareat, quibus sensibus raptae sint interiusque reconditae*⁵⁰.

El testimonio de Agustín es significativo y su silencio sobre la formación de imágenes, no se debe, como se ha dicho, al aún escaso desarrollo de la iconografía cristiana, sino al hecho de que las *imagines* de las que habla Agustín son diferentes a las que utiliza la memoria artificial. Las *imagines* agustianas no son visuales y, por tanto, no son figurables según la voluntad del individuo. Estas *imagines* no son las que percibe la vista o las que figura la imaginación visual, en realidad son la traducción en el alma de la percepción sensorial. Si esto es así, la doctrina sobre composición de imágenes que

⁴⁵ Fernando R. de la Flor, *Teatro de la memoria*, pág. 63.

⁴⁶ Ag., *Conf.*, 10, 8, 12.

⁴⁷ Ag., *Conf.*, 10, 8, 14: *Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae.*

⁴⁸ Ag., *Conf.*, 10, 8, 15: *Magna ista vis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrals amplum et infinitum.*

⁴⁹ Ag., *Conf.*, 10, 25, 36.

⁵⁰ Aug., *Conf.* 10, 8, 13.

alojamos de forma voluntaria en nuestra memoria carece ya de todo sentido. Las imágenes figuradas por la imaginación, es decir, las imágenes con las que trabaja la memoria artificial de la retórica, no tienen asiento alguno en la memoria de Agustín.

En el libro VII de *Confessiones* hay un pasaje muy interesante a nuestro propósito, porque en él Agustín habla de la imaginación y de las imágenes figuradas en términos próximos a los de la memoria artificial de la retórica.

*Et constituebam in conspectu spiritus mei uniuersam creaturam, quidquid in ea cernere possumus, sicuti est terra et mare et aer et sidera et arbores et animalia mortalia; et quidquid in ea non uidemus, sicut firmamentum caeli insuper et omnes angelos et cuncta spiritalia eius, sed etiam ipsa, quasi corpora essent, locis et locis ordinata, ut imaginatio mea*⁵¹.

El texto está tomado de un pasaje en el que Agustín condena la forma en que pretendió, antes de su conversión, investigar la naturaleza del universo. Y la condena precisamente por aplicar la imaginación, es decir, por dar forma figurada a lo que es inmaterial. También en el libro VII, poco más abajo, Agustín confiesa a Dios su persistencia en el error y que incluso llegó a creer en la infinita materialidad de lo divino⁵².

Testimonios como éste, tomado de *Confessiones*, ponen de manifiesto que Agustín no aspira a figurar imágenes, sobre todo, de lo espiritual, de lo divino, del mismo Dios. Las imágenes, entendidas como figuras, no conducen al camino del conocimiento sino al de la imaginación. Y la memoria, no lo olvidemos, es una escala para conocer a Dios.

En definitiva, la doctrina sobre las imágenes de la *Rhetorica ad Herennium* adopta las pautas de una escritura, se constituye, al fin, como una retórica de imágenes. En cambio, en la memoria de Agustín las imágenes son testimonio de la reminiscencia platónica, del recuerdo, en última instancia, del conocimiento mismo. Debemos advertir, además, que el término *imago*, como depósito alojado en la memoria, sólo aparece en el primero de los niveles de los que Agustín habla, es decir, el más inmediato e inferior, y, en consecuencia, también el más alejado del conocimiento de Dios.

Por otra parte, los diferentes estadios de la escala que conduce a Dios no se deben a la imitación del artificio retórico, ni han sido creados por interés mnemotécnico; en realidad, es una simple metáfora en la que las distintas capas significan las diferentes formas de conocimiento. En el primer

⁵¹ Ag., *Conf.*, 7, 5, 7.

⁵² Ag., *Conf.*, 7, 14, 20. *Et (anima mea) inde rediens fecerat sibi deum per infinita spatia locorum omnium et eum putauerat esse te et eum conlocauerat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi.*

nivel se encuentra el conocimiento sensorial, el que opera mediante *imagines* que se acumulan en la memoria tras pasar por la aduana de los sentidos⁵³. Más profundos se encuentran los conocimientos de las *artes*, de las ciencias, alojados también en oquedades de donde se toman, por ejemplo, los elementos que conforman los razonamientos dialécticos o las leyes de la geometría⁵⁴. También están aquí las *affectiones animi*, como *notiones*, que no *imagines*, de la memoria⁵⁵. En un nivel superior y más profundo, la memoria se acoge a sí misma y al olvido también. Aquí está el conocimiento, siempre imperfecto, de uno mismo⁵⁶. Finalmente se llega al espacio último de la memoria, donde se percibe la presencia de Dios, donde el alma se comunica con Dios⁵⁷.

A diferencia del movimiento lineal de la memoria retórica, la exploración agustiniana se desarrolla en términos de ascenso y trascendencia. *Transibo (...) ascendens* es la fórmula que Agustín prefiere para describir su exploración por una memoria cuya estructura y complejidad desborda la perspectiva lineal del edificio mnemotécnico. De la misma forma que el problema del conocimiento desborda también al de la significación.

A cada paso Agustín manifiesta su admiración por la extraordinaria capacidad de la memoria⁵⁸. La perplejidad que Agustín siente al comprobar la magnitud de la memoria recuerda mucho el pasaje del libro I de las *Tusculanae disputationes*, donde Cicerón se confiesa incapaz de explicar la naturaleza de la memoria y rechaza los símiles que se le ocurren para describir su inmensa capacidad:

*Quid igitur? utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse quo tamquam in aliquo uas ea quae meminimus infundantur? Absurdum id quidem. Qui enim fundus aut quae talis animi figura intellegi potest aut quae tanta omnino capacitas?*⁵⁹

En *Tusculanae disputationes* el platónico Cicerón⁶⁰ queda aturdido ante la profundidad casi abisal de la memoria y renuncia a descubrir y a describir

⁵³ Ag., *Conf.*, 10, 8, 12.

⁵⁴ Ag., *Conf.*, 10, 9, 16.

⁵⁵ Ag., *Conf.*, 10, 14, 21: *Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diuerso, sicut sese habet uis memoriae.*

⁵⁶ Ag., *Conf.*, 10, 16, 25.

⁵⁷ Ag., *Conf.*, 10, 17, 26: *Transibo et hanc uim meam, quae memoria uocatur, transibo eam, ut perentiam ad te, dulce lumen. Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam uim meam, quae memoria uocatur...*

⁵⁸ Ag., *Conf.*, 10, 8, 15: *Magna ista uis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius peruenit?*

⁵⁹ Cic., *Tusc.*, 1, 61.

⁶⁰ En las líneas que preceden al texto antes citado, Cicerón explica, a la manera platónica, que el conocimiento es recuerdo: *Ex quo effici uolui Socrates ut discere nihil aliud sit nisi recordari* (1, 57, 9); *Ita nihil est aliud discere nisi recordari* (1, 59, 1). Cf., Ag., *Conf.*, 10, 18, 27 y ss.

el universo que asoma ante sus ojos. Por ese mismo universo se aventura Agustín, animado por el deseo de conocer a Dios. El camino que Agustín recorre es metafórico. Su viaje es pura introspección, introversión hacia el alma. Delicada empresa ésta, la del peregrino del alma, que penetra en su espíritu con la esperanza de conocer a Dios. Por eso, para mejor comprensión de la experiencia íntima, Agustín describe su peripecia en clave metafórica, como si de un viajero se tratara. Como atento observador de las regiones que recorre, Agustín describe los paisajes del recuerdo, los predios de la memoria y del conocimiento. En este sentido la nota fundamental, la característica común a la topografía de la memoria es su inmensidad y su plenitud. Así lo confirman las palabras que Agustín pronuncia antes de la ascensión definitiva hacia Dios. Se trata de un texto harto significativo. Tras recorrer los primeros niveles de la memoria, nos imaginamos que Agustín se detiene, como si tomara resuello, y antes de reemprender la marcha dice:

*Ecce in memoriae meae campis et antris et cauernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus siue per imagines, sicut omnium corporum, siue per praesentiam, sicut artium, siue per nescio quas notiones uel notiones, sicut affectionum animi (...) per haec omnia discuro et uolito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam: tanta uis est memoriae, tanta uitae uis est in homine uiuente mortaliter*⁶¹

Los tres verbos (*discuro, uolito, penetro*) que Agustín emplea para describir su tránsito por la memoria, en los estadios que preceden al ascenso definitivo a la cumbre iluminada por Dios, evocan las tres dimensiones del espacio, donde se sitúa todo lo material. Estas tres dimensiones son: *longitudo, latitudo* y *altitudo*. La intersección de estos tres planos delimita el contorno de todo lo material, como él mismo Agustín sostiene en *De quantitate animae*. En esta obra y como demostración de la naturaleza espiritual del alma, Agustín afirma:

*Frustra igitur, ut opinor, quantitatem animi, quae nulla est, inuenire laboramus (...) quid mirum, si anima neque corporea sit neque ulla aut longitudine porrecta aut latitudine diffusa aut altitudine solidata (...)*⁶²

En *Confessiones* Agustín comprueba que esto es así y por ello no encuentra límites en su metafórico recorrido por la memoria. La infinita prolongación de las tres dimensiones de lo material, la misma insuficiencia de estas magnitudes para describir la naturaleza espiritual de la memoria y, por tanto, del alma, pretende mostrarnos que la memoria es inmensa y que esa

⁶¹ Ag., *Conf.*, 10, 17, 26.

⁶² Ag., *De quantitate animae*, 14, 23.

inmensidad está totalmente habitada. Por ello no es extraño que Agustín se asombre, como antes Cicerón, y aún más que sienta cierto temor⁶³.

Así pues, en el caso de Agustín carecen de sentido las doctrinas retóricas sobre la imaginaria construcción de la memoria. La arbitrariedad del orden y del número de los lugares en un edificio reducido, acabado y atractivo no tienen sentido en la memoria de Agustín. El pasmo y el temor que Agustín siente ante la inmensidad de la memoria demuestra que el intelecto es incapaz de abarcarla. Por tanto, la topografía de la memoria de la que Agustín habla en clave metafórica debe entenderse en un sentido propiamente filosófico, incluso religioso, y no retórico. El énfasis constante en la inmensidad de la memoria y en la plenitud de su bagaje no pretende reflejar un mecanismo cualquiera de tipo mnemotécnico. Pretende, más bien, mostrar la naturaleza espiritual de la memoria, al señalar que resulta inmensurable en todas las dimensiones de lo material. Sólo desde esta perspectiva se entienden las expresiones que Agustín usa para explicar los pliegues de su memoria.

El análisis del léxico empleado por Agustín para describir la memoria así lo confirma. En primer lugar, en la descripción metafórica de la memoria como región inmensa del alma, Agustín emplea términos procedentes de diferentes campos léxicos y que evocan lugares también muy distintos: lugares naturales o artificiales (*venit in campos et lata praetoria memoriae meae*), pero también lugares retirados y profundos (*grandis memoriae recessus* y *penetrabile amplum et infinitum*). Esta variedad no se explica sólo por razones elocutivas, sino que arrastra una razón más profunda. Al hilo del texto de las *Tusculanae disputationes*, Agustín reconoce la imposibilidad de encontrar un término o un conjunto de expresiones pertenecientes a un campo léxico concreto que sirvan para definir la inmensidad de una memoria que excede todas las magnitudes de lo material. Las metáforas, cualquiera de ellas, resultan insuficientes para sostener la extraordinaria amplitud del referente, por eso Agustín las apuntala una y otra vez con modificadores que desbordan su capacidad material: *lata praetoria*⁶⁴, *grandis memoriae recessus*⁶⁵, *penetrabile amplum et infinitum*⁶⁶, *in aula ingenti memoriae meae*⁶⁷, *in ipso ingenti sinu animi mei pleno*⁶⁸, o *spatiis tam ingentibus*⁶⁹.

⁶³ Ag., *Conf.*, 10, 17, 26: *Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas*. También en Ag., *Conf.*, 10, 8, 15.

⁶⁴ Ag., *Conf.*, 10, 8, 12.

⁶⁵ Ag., *Conf.*, 10, 8, 13.

⁶⁶ Ag., *Conf.*, 10, 8, 15.

⁶⁷ Ag., *Conf.*, 10, 8, 14.

⁶⁸ Ag., *Conf.*, 10, 8, 14.

⁶⁹ Ag., *Conf.*, 10, 8, 15.

Vistos en conjunto, los términos empleados por Agustín para referirse a la memoria, en cuanto espacio general, nos sugieren un lugar que se extiende a lo largo, a lo ancho y a lo profundo; un lugar recorrible sólo en parte, por su inmensidad, y que además es, de algún modo, secreto, apartado e inaprensible. Todos estos términos (*campi, praetoria, spatia, aula, penetratale, recessus*) evocan un lugar en el espacio, una ubicación terrenal cuya representación metafórica rompe, por exceso, todos los parámetros con los que se construye el edificio mnemotécnico (*breuiter, perfecte, insignite*)⁷⁰. Primero, porque la memoria de Agustín no se puede recorrer en su totalidad. Segundo, porque este recorrido imaginario no es lineal (*per haec omnia discuro et uolito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam*). La memoria de Agustín no se recorre en un solo plano sino en todas las dimensiones. Tercero, por su profundidad, una memoria como ésta es inútil para el orador. Resulta difícil creer que el método rudimentario de la construcción arquitectónica sirve para domeñar una memoria como ésta, inmensa y plena.

Comento ahora los términos que Agustín usa para referirse a los incontables estancias de la memoria, aquellas que albergan las imágenes sensoriales y los conocimientos de las artes, aquellas de donde tomamos los pensamientos y las razones de todo. A esta especie de oquedades Agustín se refiere como *antra, cauernae*⁷¹, *receptacula*⁷², *abdita*⁷³, *sinus*⁷⁴, *cellae*⁷⁵, *caua*⁷⁶ y *penetralia*⁷⁷. En general, son espacios de tipo natural, y que apuntan a un léxico de tipo científico. De hecho, algunos de estos términos aparecen en diferentes textos de los *Academica* de Cicerón y, aunque no denuncian una influencia directa de la doctrina ciceroniana, al menos permiten observar que la fuente léxica de Agustín no está en la retórica sino en los textos filosóficos⁷⁸. En cualquier caso, destaca la variedad léxica desplegada por Agustín a

⁷⁰ El término *campus*, por ejemplo, es empleado metafóricamente por Cicerón para expresar amplitud. Cic., *Acad.*, 2, 112: *cum sit enim campus in quo exultare possit oratio, cur eam tantas in angustias et in Stoicorum dumeta compellimus?* Otros ejemplos similares en *Offic.*, 1, 66; *De orat.*, 3, 70, 124; *Fin.*, 1, 54; *Orat.*, 26.

⁷¹ Ag., *Conf.*, 10, 17, 26.

⁷² Ag., *Conf.*, 10, 8, 12.

⁷³ Ag., *Conf.*, 10, 8, 12.

⁷⁴ Ag., *Conf.*, 10, 8, 13; 14.

⁷⁵ Ag., *Conf.*, 10, 9, 16.

⁷⁶ Ag., *Conf.*, 10, 10, 17.

⁷⁷ Ag., *Conf.*, 10, 11, 18.

⁷⁸ En general, sobre la influencia de Cicerón en Agustín *vid.* José Oroz, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*. Salamanca, 1988, págs. 47-61 y 93 y ss. En los *Academica*, Cicerón señala que Platón establece tres *philosophandi rationes*: *de uita et moribus*; *altera de natura et rebus occultis*; *tertia de disserendo* (1, 19). Para referirse a la física, Cicerón acude a expresiones del tipo *de abditis rebus et obscuris* (2., 30, 5). También en *Brutus*, 44: *reconditis abstrusisque rebus*.

la hora de nombrar los espacios donde están depositadas las imágenes, los conocimientos y las nociones del alma. Son términos y expresiones matizadas no tanto por su tamaño como por su profundidad y apartamiento. Así, por ejemplo, al hablar del registro de lo sensorial en la memoria, Agustín dice:

*Haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius: quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea*⁷⁹.

Profundidad y apartamiento son también las características que Agustín atribuye a la memoria cuando habla de ella en el *De trinitate*. En este tratado describe la memoria como una especie de depósito, profundo y oculto, que está repleto de imágenes, conocimientos y nociones del alma⁸⁰. Así pues, *Tusculanae disputationes*, *De trinitate* y *De quantitate animae* coinciden con *Confessiones* en el tratamiento dado a la memoria. Al contexto filosófico de estas obras pertenecen los capítulos sobre la memoria de *Confessiones* y no a la tradición retórica de la memoria artificial.

Por otra parte, al igual que sucede con los términos empleados para hablar de la memoria en conjunto, en el caso de los espacios que guardan las imágenes, Agustín tampoco queda satisfecho con sus propias metáforas y, por ello, las reduce a simples comparaciones introduciendo marcas del tipo *tamquam* (*tamquam cellis, tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis*) y *quasi* (*quasi in remotiora penetralia, quasi in cavis abditioribus*)⁸¹. Con *tamquam* y *quasi* Agustín mitiga el efecto de sus metáforas, porque sabe que todos estos términos evocan la profundidad de un espacio, la profundidad de un lugar, en fin, dimensiones materiales de las que carecen la memoria y el alma. De esta forma las metáforas así introducidas sirven para explicar el funcionamiento de la memoria y su naturaleza inmaterial.

Añadamos una última nota especialmente significativa. En casi todas las descripciones de la memoria, sea como metáfora o como simple comparación, Agustín elude el término *locus*, que era, según sabemos, una palabra clave en la tradición mnemotécnica. Es posible que Agustín evite el término para alejarse conscientemente de la memoria artificial, sin embargo, creo que esta circunstancia se debe más bien a un planteamiento filosófico y no re-

⁷⁹ Ag., *Conf.*, 10, 8, 12.

⁸⁰ Ag., *De trinitate*, 11, 7, 12: *Atque illud primum videndum est non esse posse voluntatem reminiscendi nisi vel totum vel aliquid rei eius quam reminisci volumus in penetralibus memoriae teneamus*. En el mismo capítulo: (...) *illud quod in memoria reconditum est* (...); (...) *quidquid corporalium specierum in memoria latet* (...).

⁸¹ También Cicerón en los *Academica* emplea *quasi* en este mismo sentido (1, 20, 11; 1, 21, 6; 1, 24, 10; ...)

tórico. El término *locus* está muy ligado a la filosofía de lo material, a la descripción física de los cuerpos y de la materia. Precisamente en el *De quantitate animae* Agustín define lo material como todo aquello que ocupa un lugar en el espacio. De ahí los reparos que vemos en las dos ocasiones que emplea *locus* al hablar de la memoria. En efecto, cuando sostiene que los conocimientos de las artes están ya y *per se* en la memoria dice:

*Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nodum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco*⁸².

Y, sobre todo, este otro ejemplo, tomado del final del camino, cuando Agustín sabe que Dios habita en su memoria y se pregunta dónde:

*Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi uero loca ibi sint. (...) Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem? Vbi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus*⁸³.

La exclusión del término *locus* en todo el capítulo sobre la memoria y la precaución en el uso de las metáforas que denuncian las marcas *tamquam* y *quasi* ponen de manifiesto que Agustín no pretende definir la naturaleza espiritual de la memoria, y describir su funcionamiento y, sobre todo, su capacidad inmensa. Las dimensiones de lo material sirven como punto de referencia en la ilustración del tránsito hacia lo divino, pero de ningún modo pueden tomarse como definiciones del alma o de la memoria. De esta forma las metáforas y las comparaciones quedan desveladas como imperfectos reflejos especulares de una realidad espiritual que se recorre sin pisar lugar alguno. Como tránsito hacia la divinidad, todo es pura introversión narrada en clave metafórica.

Dicho esto, paso a analizar el otro argumento que se ha utilizado para alistar a Agustín en la historia del arte de la memoria. La memoria artificial de la retórica propone construir un edificio mnemotécnico, donde se abren lugares fingidos e imaginados que hospedan con minúscula precisión la prendas, la valija misma del orador. Como prueba de que Agustín se inspiró en estas construcciones imaginarias se citan las tres metáforas genuinamente arquitectónicas de Agustín: «*In aula ingenti memoriae meae; uenit in lata praetoria memoriae; ¿Quale cubile fabricasti tibi? ¿Quale sanctuarium aedificasti tibi?*».

El término *ingens* aplicado a *aula* está sometido a la misma interpretación metafórica de la que venimos hablando. *Aula ingens* no significa memoria de gran capacidad, sino memoria inmensa de capacidad infinita y, en conse-

⁸² Ag., *Conf.*, 10, 9, 16.

⁸³ Ag., *Conf.*, 10, 25, 36; 26, 37.

cuencia, imposible de controlar por el intelecto. En el *De quantitate animae* Agustín afirma:

*Non igitur magnum uel ingentem animum cum audimus aut dicimus, quantum loci occupet, sed quantum possit, cogitandum est*⁸⁴.

Agustín atribuye al alma una capacidad inmensa, que desborda las magnitudes físicas y que resulta inaprensible para el constructor de la memoria artificial. En otras palabras, *aula ingens* no puede ser el imaginario espacio de un edificio mnemotécnico, que por sus características y función necesariamente ha de ser limitado y abarcable (*breviter, perfecte, insignite*).

Otro tanto puede decirse del término *lata* aplicado a *praetoria*. Pero además, en este caso hay que tener en cuenta una circunstancia añadida. Agustín dice al comienzo mismo del capítulo octavo:

*Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et uenio in campos et lata praetoria memoriae (...)*⁸⁵

El palacio de la memoria está al final de una ascensión, como quien sube las escaleras que conducen a un edificio. *Lata praetoria* no es una imagen mnemotécnica, sino una metáfora del ascenso, por cierto, utilizada por Agustín en otros contextos. Una vez más, en el *De quantitate animae* y a la pregunta de *quantum ualeat anima*, Agustín responde con la enumeración de siete propiedades del alma. Explica una detrás de otra y al llegar a la séptima dice:

*Iam uero in ipsa uisione atque contemplatione ueritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus peruenitur (...)*⁸⁶.

Lata praetoria es la *mansio* del alma, la inmensa memoria a la que Agustín llega desde los escalones inferiores de los sentidos del cuerpo. Por tanto, no es una imagen traída de la retórica clásica sobre mnemotecnia. En última instancia, en los textos sagrados encontramos repetida una y otra vez esta misma metáfora⁸⁷.

Lo mismo puede decirse de los términos *cubile* y *sanctuarium* que Agustín emplea al final de su recorrido. Una vez superados los niveles inferiores, Agustín alcanza el último peldaño de la memoria, donde el alma se comunica con Dios y es entonces cuando habla de la memoria como *cubile* y *sanc-*

⁸⁴ Ag., *De quantitate animae*, 17, 30.

⁸⁵ Ag., *Conf.*, 10, 8, 12.

⁸⁶ Ag., *De quantitate animae*, 32, 76.

⁸⁷ Ex, 20, 26; 2; Par, 9, 18; 2; Esr, 12, 36; Ez., 40, 22, 26, 31, 34.

*tuarium*⁸⁸. Además, la construcción del edificio en el alma no es una metáfora que arranca de la doctrina retórica sobre la memoria, sino que evoca un significado puramente religioso: el de la conversión a Cristo.

Al menos son tres los textos de *Confessiones* en que Agustín emplea la metáfora de la construcción del edificio para significar que Dios hace suyas las almas de quienes se convierten al Cristianismo. Así, por ejemplo, en el libro II, para anunciar que su madre, luego Santa Mónica, se había convertido ya, Agustín dice:

*Sed matris in pectore iam inchoaueras templum tuum et exordium sanctae habitationis tuae*⁸⁹.

Poco después, en el libro IV Agustín se dirige a su alma y le pide que escuche la palabra de Dios:

*Audi et tu: uerbum ipsum clamat ut redeas, et ibi est locus quietis imperturbabilis, ubi non deseritur amor (...) Ibi fige mansionem tuam, ibi commenda quidquid inde habes, anima mea, saltem fatigata fallacis*⁹⁰.

E incluso, en el libro VII, la venida de Cristo al mundo se expresa en los términos de esta misma metáfora:

*Verbum enim tuum, aeterna ueritas, (...) in inferioribus autem aedificauit sibi humilem domum de limo nostro*⁹¹.

Ninguno de estos pasajes alude a la memoria. Del mismo modo, el templo que Agustín busca en el interior de su memoria no es sino una metáfora que explica la presencia espiritual de Dios por encima de la memoria, inmensa y plena. Además, *cubile fabricare* y *sanctuarium aedificari* no son tareas exclusivas del *ars*, pues, como prueban los textos filosóficos de Cicerón, también la naturaleza pueda construir con artificio⁹².

4. En definitiva, los edificios, las construcciones que aparecen en el relato de Agustín no son los palacios y las galerías de la memoria artificial. Agustín no recorre lugares imaginarios donde se alojan según un orden convencionalmente establecido, imágenes figuradas también según las reglas de

⁸⁸ Vid. *supra*, n. 44.

⁸⁹ Ag., *Conf.*, 2, 3, 6.

⁹⁰ Ag., *Conf.*, 4, 11, 16.

⁹¹ Ag., *Conf.*, 7, 18, 24.

⁹² Cic., *Acad.*, 2, 86: *Iam illa praeclara, quanto artificio esset sensus nostros mentemque et totam constructionem hominis fabricata natura (...) Qualis ista fabrica est? ubi adhibita? quando? cur? quo modo?*; *N. D.*, 1, 19: *quibus enim oculis animi intueri potuit uester Plato fabricam illam tantum operis, qua construi a deo atque aedificari mundum facit?*; *N. D.*, 1, 138: *incredibilis fabrica naturae*; *N. D.*, 1, 53; *Off.*, 1, 127.

la significación. Agustín no pretende construir un nuevo lenguaje, el de las imágenes, para amueblar un edificio imaginario. Ni siquiera acepta la posibilidad de ser el artífice de su propia memoria. La obra misma, *Confessiones*, es en última instancia memoria de expresiones ya vividas y fruto de la providencia divina⁹³. Memoria y *Confessiones* son una misma cosa, gobernadas por la providencia de Dios. Y si así lo quiere Agustín ¿por qué suponer que la introversión en la memoria en pos del conocimiento de Dios reproduce el recorrido del rétor por un edificio mnemotécnico? Creer esto es creer en la pobreza de las palabras de Agustín y en la pobreza misma de un testimonio que aspira a ser sincero e íntimo. Al desentrañar el significado de las metáforas empleadas por Agustín para describir el itinerario hacia Dios, desaparece la ficción retórica de una construcción mnemotécnica. La retórica de Agustín inunda el texto de *Confessiones* y aporta el voluminoso caudal de las metáforas, entre otras aguas de las que no hemos hablado aquí, pero no alcanza las artificiosas estructuras de un edificio que Agustín no construyó, el de la memoria artificial. En Agustín el arte de la memoria es pura *elocutio*, y no doctrina. La memoria que Agustín explora es la memoria platónica y cristiana, la memoria del alma, la memoria natural, el universo ante cuyas puertas Cicerón quedó aturdido. Y llegados a este punto, si aún queda la sombra de una aparente similitud entre la memoria artificial y la memoria natural, tal vez haya que preguntarse, una vez más, si acaso no es el arte el que imita a la naturaleza.

⁹³ Ag., *Conf.*, 4, 1, 1: *Sine me, obsecro, et da mihi circumire praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei (...)*. Ag., *Conf.*, 6, 6, 9: *Vide cor meum, domine, qui uoluisti, ut hoc recorderer et confiterer tibi*.