

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de LICENCIADO EN FILOSOFÍA
2. **TÍTULO:** APROXIMACIÓN A LA ESTRUCTURA DE LA INTERIORIDAD HUMANA EN SAN AGUSTÍN DE HIPONA.
3. **AUTOR:** Jaime Gómez Flórez.
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** Febrero de 2021.
6. **PALABRAS CLAVE:** Agustín, *protofenomenología*, interioridad, movimiento del alma, existencia, lenguaje, confesión.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El objetivo principal del presente trabajo es explicitar de manera panorámica los principales rasgos de la “*protofenomenología de la interioridad humana*” incoada en los libros VI al XI de la obra *Confesiones* de San Agustín de Hipona; esto a modo de propuesta que incida en próximas investigaciones en torno a la *vida vivida* como pilar fundamental del rastreo de la *vida pensada* plasmada por el autor en su escrito en aras de extraer elementos fenomenológicos subyacentes.
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACION:** Filosofía Contemporánea
9. **METODOLOGÍA:** La presente investigación se adscribe al paradigma de investigación cualitativa, específicamente a la perspectiva metodológica propuesta por el filósofo francés Emmanuel Falque (2012; 2013) intitulada: “*práctica fenomenológica de la filosofía medieval*” expuesta en Falque, E (2012). *Fons signatus*. En *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto*.
10. **CONCLUSIONES:** Ha sido posible extraer de las profundidades del lenguaje altamente metafórico que emplea el santo algunos rasgos que, por sus características, dan cuenta de la existencia de una estructura interior que, por su naturaleza experiencial y propia del *ego*, hace posible la tenencia de sí no solo como sujeto de estudio sino como experiencia. Además, La interioridad fenomenológica en San Agustín de Hipona estriba en aquellos vestigios de conciencia que van constituyendo la personalidad del santo a través de su experiencia íntima de conversión, del triple movimiento del *anima* (*Distentio, Intentio, Extentio*), del rol de la memoria como locus donde la retención, intención y protención son los cimientos de una dinámica interior donde la experiencia de la temporalidad da cuenta de la vivencia de las experiencias significativas para el hombre como un *ego* que padece –*pathos*– la vida mientras que es agente activo en ella. Por otra parte, la *confessio* se constituye como lenguaje *animae* que permea todo el movimiento interior. En una palabra, Es posible hallar rasgos fenomenológicos no sistematizados en la experiencia *animae* expresada por Agustín con base en la estructura interior cimentada en la experiencia vital que le hace consiente de su propia existencia.

Aproximación a la Estructura de la Interioridad Humana en San Agustín de Hipona

Jaime Gómez Flórez, ✉ jaime.gomez.florez.@gmail.com

Trabajo de Grado presentado para optar al título de Licenciado en Filosofía

Asesor: Msc. Julio César Barrera Vélez



Universidad de San Buenaventura
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Bogotá)

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C., Colombia

2021

Citar/How to cite	(Gómez, Jaime, 2021), (Gómez et al., 2002)
Referencia/Reference	Gómez, J. (2021). <i>Aproximación a la Estructura de la Interioridad Humana en San Agustín de Hipona</i> . (Trabajo de grado Licenciatura en Filosofía). Universidad de San Buenaventura, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Bogotá.
Estilo/Style: APA 6th ed. (2010)	



Plantilla adaptada de Bibliotecas Universidad de San Buenaventura

Bibliotecas Universidad de San Buenaventura



Biblioteca Digital (Repositorio)
<http://bibliotecadigital.usb.edu.co>

- Biblioteca Fray Alberto Montealegre OFM - Bogotá.
- Biblioteca Fray Arturo Calle Restrepo OFM - Medellín, Bello, Armenia, Ibagué.
- Departamento de Biblioteca - Cali.
- Biblioteca Central Fray Antonio de Marchena – Cartagena.

Universidad de San Buenaventura Colombia

Universidad de San Buenaventura Colombia - <http://www.usb.edu.co/>

Bogotá - <http://www.usbbog.edu.co>

Medellín - <http://www.usbmed.edu.co>

Cali - <http://www.usbcali.edu.co>

Cartagena - <http://www.usbctg.edu.co>

Editorial Bonaventuriana - <http://www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co/>

Revistas - <http://revistas.usb.edu.co/>

Dedicatoria

Para ti, Señor, por quien existen y se mueven todas las cosas.

Para todas aquellas personas que han formado parte en mi proceso de formación como persona.

Para mis padres quienes han dado su vida por mi bienestar.

Para ti por haberme enseñado que la vida vale más que el éxito y que el amor vale la vida.

Tabla de contenido

Resumen6

Abstract7

Introducción8

1. Contextualización del pensamiento Filosófico-teológico de San Agustín.10

1.1 Breve Sinopsis Biográfica de San Agustín10

 1.2. Principales Influencias del Pensamiento Agustiniiano11

 1.2.1. Primeras influencias en su contexto vital.....11

 1.2.2. Pensadores más influyentes13

 1.2.3. Influencia del Maniqueísmo13

 1.2.4. Influencia del escepticismo.....15

 1.2.5. Influencia del neoplatonismo.....16

 1.3. Temáticas del Pensamiento Agustiniiano.....18

 1.4. Relación *Fides et Ratio* en San Agustín de Hipona19

2. Estructura de la Interioridad Humana en las *Confesiones* [Libros VI al XI].....21

 2.1. Acotaciones a la “Práctica Fenomenológica de la Filosofía Medieval”21

 2.2. Vestigios de la Interioridad en *Confesiones* Libros VI al IX25

 2.3. Rasgos de la “protofenomenología *de la interioridad humana*” incoada en las *Confesiones*” [Libro X].....35

 2.3.1. Sobre el *anima* como esencia del *ego*39

 2.3.2. Sobre la *Confessio* como lenguaje del alma.....40

 2.3.3. Del Movimiento *Animae (Distentio, Intentio, Extentio)* [Libro XI]44

 2.3.4 El rol de la memoria en la constitución del yo agustiniano48

3. Conclusiones51

Resumen

Este documento rastrea la existencia de una posible protofenomenología de la interioridad en San Agustín de Hipona como elemento subyacente a la expresión confesional de la existencia del santo que, ulteriormente, se constituye como uno de los principales cimientos de la reflexión sobre sí mismo y la tenencia de sí como objeto de conciencia a través de una previa iluminación que, según sea la dirección de la mirada, implica también movimientos *animae*. Para llevar a cabo tal empresa se toma en cuenta, en primera instancia, una lectura fenomenológica trascendental hermenéutica de la obra *confessio* lo que se traduciría en una práctica fenomenológica en la obra mencionada. En segunda instancia, se extraen elementos que configuren una estructura interior para, en último lugar, hacer evidentes los rasgos más notables de la existencia de una *protofenomenología* de la interioridad en el autor mencionado.

Palabras clave: Agustín, *protofenomenología*, interioridad, movimiento del alma, existencia, lenguaje, confesión.

Abstract

The thesis of this paper traces the possible existence of a protophenomenology of interiority in the writings of Saint Augustine of Hippo. The presence of a protophenomenology will be shown to serve as an underlying element of Augustine's confessional experience. The paper will demonstrate the connection between the protophenomenology of interiority and Augustine's reflection on himself and the possession of himself as an object of consciousness engaged in a movement of the soul. The methodology used to undertake this study will be an analysis of the word, *confessio*, through a phenomenological and hermeneutical lens, and the extraction of the elements, which underlie and reveal the most notable features of the interior structure of Augustine's lived experience as a Christian.

Keywords: Augustine, protophenomenology, interiority, soul's movement, existence, language, confession.

Introducción

El objetivo principal del presente trabajo es explicitar de manera panorámica los principales rasgos de una “*protofenomenología de la interioridad humana*” incoada en los libros VI al XI de la obra *Confesiones* de San Agustín de Hipona, a través de la “*práctica fenomenológica de la filosofía medieval*” expuesta por Falque (2012) con lo que se podrán presentar los elementos más relevantes y constituyentes de una estructura interior cuyo *locus* primigenio será la vivencia como experiencia vital y, posteriormente, la vida pensada que aparece ante el hombre que *reflexiona*. Así, el hilo argumentativo que desentrañará la cuestión propuesta se desarrollará del siguiente modo:

I

A través de la *práctica fenomenológica de la filosofía medieval* se hace necesaria la contextualización del autor en tanto signifique la puesta de su obra (*Confesiones*) y de su persona en su ambiente vital donde se extraigan las influencias¹ más significativas que permitan hacer un primer esbozo de carácter exegético que, a su vez, conceda la extracción de la *intentio autoris* en la corriente de sus vivencias tanto experimentadas como plasmadas por escrito. Esto, por supuesto, proporciona la posibilidad de, *a posteriori*, trabajar sobre las categorías y las experiencias de San Agustín superando la etapa exegética para culminar en la fenomenológica.

Tomar a San Agustín de Hipona como referente principal de esta investigación es también tomar su vida misma junto con las consecuencias de haber pasado por el maniqueísmo, escepticismo y neoplatonismo que le llevaron a construir su carácter de pensador, pero también su carácter como *sí mismo*. El *ego* que tantas incógnitas suscitaba en el hiponiense no se circunscribía a la búsqueda de una respuesta categórica que pudiese arrojar la más exacta de las respuestas en cuanto aquello que se *es*, sino que el *ego* aparece ante sí y, también, se experimenta; de este modo, la cuestión tratada aquí posee una fuerza vital que alcanza, incluso, los límites más próximos de la actualidad, pues escudriñar en la interioridad supone la búsqueda más existencial de sí mismo a través de las diferentes aristas de lo que la interioridad y su manifestación representan.

¹ Influencias no sólo a nivel intelectual sino a nivel personal y de todo cuanto le aporte a su existencia.

II

Tomando los elementos arrojados en el momento exegético, la atención se dirigirá hacia los libros VI al XI de la obra *Confesiones* donde la práctica fenomenológica se moverá entre dos polos correlacionales [polo noético y polo noemático] donde dicha relación entre quien busca y lo buscado se traduce en la *reflexión* interior que hace posible la búsqueda de una estructura de la interioridad desde los principios fenomenológicos. Claramente, el segundo estrado de la presente investigación pretende tanto extraer los posibles vestigios *protofenomenológicos* subyacentes al lenguaje confesional de la obra a través del andamiaje fenomenológico mismo. Podría decirse que se busca fenomenología a través de la fenomenología.

De este modo, no se pretenden explicitar categorías inexistentes en el autor, sino rastrear vestigios de “algo” de lo cual el santo de Hipona pudo haber sido precursor a la fenomenología moderna. Sus búsquedas y sus cuestiones son objeto de estudio en tanto son experiencias que, presuntamente, pueden llevar hacia el *darse cuenta de sí* y hacia la comprensión de la existencia de una estructura interior inmanente a la existencia del *ego*. Elementos como la *epojé*, *tematización*, *reducción eidética*, *esencia o vivencia*, entre otros, serán aplicados en la investigación sin que necesariamente estén explícitamente extraídos, pues la práctica de éstos son la esencia de este trabajo, a fin de exponer algunos caracteres *protofenomenológicos* en la obra ya citada.

III

Como conclusión y, haciendo honor al objetivo principal de la investigación, se expondrán las razones últimas que llevarían a considerar la existencia de unos posibles rasgos de una “*protofenomenología de la interioridad humana*” incoada en el tramo de los libros VI al XI de *Confesiones*, argumentando, esencialmente, el paso de una *actitud natural* a una *actitud fenomenológica* expresada en las vivencias plasmadas en su obra. Para ello se tomará en cuenta toda la argumentación precedente en el cuerpo del trabajo y se hará uso de las categorías y elementos extraídos durante el desarrollo del mismo. La interioridad como base para la creación del carácter del santo podría ser aceptada como uno de los elementos constitutivos que hacen del *hombre interior* un fenómeno en sí.

1. Contextualización del pensamiento Filosófico-teológico de San Agustín.

1.1 Breve Sinopsis Biográfica de San Agustín

Hablar de San Agustín es referirse a uno de los filósofos cristianos más importantes de la historia, no sólo por su legado intelectual, lo cual es innegable, sino por haber sido uno de los primeros en pensar filosóficamente la existencia en clave de vivencia de la experiencia cotidiana (Valderrama Andrade 2009). Así, la presente investigación, en aras de proporcionar tanto al autor como al lector los insumos necesarios para la comprensión y estudio del problema que aquí busca tratarse, presentará un marco general que expondrá lacónicamente los aspectos más generales de la vida misma del hiponense; con ello se proporcionarán los elementos esenciales del pensamiento agustiniano.

San Agustín de Hipona nace en la ciudad de Tagaste, provincia africana. Fue un letrado que contó con amplia formación en las denominadas artes liberales del momento. Se desarrolló en el ámbito académico, inicialmente, en la enseñanza de gramática y retórica en distintas ciudades de África e Italia (Brown 1970). Desde su adolescencia se inclinó por las enseñanzas maniqueas, creyendo fervientemente en ellas, aunque estaba permanentemente turbado por la doctrina promulgada por San Ambrosio, Obispo, a quien escuchaba, entrando en una suerte de disputa interior entre aquello que creía y aquello que, según su madre, debía creer. Procesualmente y, motivado por su febril deseo de hallar la verdad, Agustín decide bautizarse en la fe católica (Capanaga 1969).

Por otra parte, cuando había llegado a los treinta y tres años de su vida, el hiponiense opta por abandonar una vida meramente material, para introducirse en cuestiones y experiencias más religiosas, abandonando sus tradicionales ocupaciones de estudio para inmiscuirse ya no sólo en los libros, sino en la experiencia de vida de quienes buscan servir a Dios (Capanaga 1969).

Presentado por quienes ya escuchaban la enseñanza cristiana de Agustín, ante el obispo Valerio, Agustín fue ordenado sacerdote. Luego de esto, el *neopresbítero* funda un monasterio donde plasmaba su deseo de vivir en comunidad y buscaba vivenciar la enseñanza de los apóstoles donde

todo cuanto se tuviese fuese común y se tuviese por centro la vida en Cristo y su Palabra (Falgueras 2000).

Posteriormente fue nombrado obispo en Vida del prelado Valerio, centrándose en la lucha contra las herejías pululantes de su tiempo (Maniqueísmo, donatismo, arrianismo, pelagianos y paganos) (Dal Maschio 2015). Con setenta y seis años como sacerdote y obispo durante cerca de cuarenta, murió convencido del catolicismo, dejando un importante legado de pensamiento en sus múltiples obras que, a la postre, han sido retomadas en estudios filosóficos, teológicos y de otras disciplinas que requirieren beber de esta fuente intelectual y mística que tantas cuestiones abordara.

1.2. Principales Influencias del Pensamiento Agustiniiano

La investigación filosófica exige de *facto* el estudio y asimilación de fuentes que enriquezcan el pensamiento y el proyecto de un autor. En esta perspectiva es importante destacar las principales fuentes que inciden en la formación del pensamiento filosófico-teológico de Agustín. Así, en este punto específico de la investigación, se abordarán brevemente las principales influencias del pensamiento agustiniano a través de dos tópicos generales: 1. Primeras influencias en su contexto vital. 2. Pensadores más influyentes.

1.2.1. Primeras influencias en su contexto vital

Antes de pretender analizar la dimensión académica que pudo influir directamente en la estructura mental y en las obras de San Agustín, es de vital importancia tomar en cuenta las influencias contextuales que, *per se*, permean el conjunto de un individuo en todas sus dimensiones.

En primera instancia, África se constituye como una singular fuente cultural de la que el hiponense bebe y de donde se puede extraer la razón de su evidente necesidad de creer, sus perennes esfuerzos por luchar en contra de la sensualidad, sus claras tendencias neoplatónicas y sus inclinaciones por llevar una vida comunitaria; tales búsquedas son expresadas muy a menudo a lo largo de sus obras, aunque de manera especial en *confesiones*. De allí que Cavazzana (1935), a propósito de la biografía del santo, exprese: “De África vino la especulación neoplatónica, la primera experiencia

perfecta de la vida monástica. Los africanos tuvieron, en toda la antigüedad, la fama de ser llevados a la lujuria más de lo común. En Aurelio Agustín, la inclinación a la voluptuosidad fue potente y hasta en el momento de su transmisión en cristiano surgió ante él como uno de los mayores impedimentos. La raza africana siempre ha sido religiosa y su religión, bien que grosera era una mejor preparación para la plena inteligencia del cristianismo” (J. Cavazzana 1935:155)

De este modo, Tagaste, siendo una mixtura entre África y Roma, significó el cimiento sobre el que se desarrollaría la génesis de quien hoy es declarado doctor de la Iglesia. La influencia romana sobre su ciudad natal y los lugares de su juventud, ampliaron claramente el espectro de pensamiento del autor junto con su gusto por la enseñanza. Una África con pensadores permeados por la educación romana, era sinónimo de prestigio y reconocimiento ante los demás (Brown 1970). Agustín, evidentemente, no escaparía a esta realidad.

Hilvanando el entramado argumentativo, es posible extraer otra indudable influencia sobre la persona de Agustín, esta es la de sus progenitores: Mónica y Patricio. Una madre devota que intentó enseñar todo lo que el cristianismo significa e implica, junto con un padre renuente, dedicado a los quehaceres del mundo pero que al final de sus días, gracias a las oraciones y a la paciencia de su esposa, se convierte al cristianismo (*Conf*, IX, 22, p. 254). Estos hechos, fueron factores que, combinados con el contexto social en el que se desenvolvía, le hacían vivir en una constante tensión entre las cosas del cielo y las de la tierra; la vida eterna o la vida terrena. De allí que se afirme:

“En su familia él encuentra las dos influencias de la sociedad romana; su padre funcionario y hombre de mundo, es un indiferente; su madre Santa Mónica, es una cristiana convencida, apasionada, de una devoción tierna y al mismo tiempo de una vastedad de miras excepcionales. Su acción sobre su hijo es manifiesta y sólo más tarde será dominante. Muy jovencito tiene un primer acceso de fervor religioso que lo hace pedir el bautismo; pero este celo se disipa muy prontamente. El joven se inicia a la vida mundana, termina brillantemente sus estudios y enseña el arte retórico en Tagaste, Cartago y por último en Roma” (J. Cavazzana 1935:155)

Con todo, estas primeras expresiones de influencias hacen parte indubitable de lo que sería después el Agustín académico, aquél que se dedicó a la enseñanza y a las letras y que fue capaz de pensar filosóficamente el océano de experiencias que él mismo vivió. (Valderrama Andrade 2009).

1.2.2. Pensadores más influyentes

Llegados a este punto y, amparados en la necesidad de escudriñar en las influencias a nivel intelectual que permearon directamente en el hiponicense, se expondrán los autores o las obras que más hayan aportado en el desarrollo del pensamiento agustiniano. Para llevar a cabo tal empresa, se circunscribirá el presente tópico en tres breves apartados, a saber: 1. Influencia del Maniqueísmo. 2. Influencia del escepticismo. 3. Influencia del neoplatonismo.

1.2.3. Influencia del Maniqueísmo

Dentro del orden de ideas sugerido previamente, es importante resaltar que, antes de una total inmersión de *Aurelius Augustinus* en la doctrina maniquea, tuvo un encuentro con *Hortensio* (Brown 1970) obra de Cicerón que le hace recapacitar acerca de lo efímero del mundo y, por consiguiente, dirige su atención hacia la búsqueda de algo más profundo, más esencial. Cicerón sirve, aunque sin saberlo, de puente para que Agustín inicie su trasegar hacia el rechazo del placer que sólo inmiscuye a la dimensión animal del hombre (J. Cavazzana 1935). De allí que el hiponicense exprese en confesiones:

“[...] Mas siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el *Hortensio*. semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti. [...] Porque no era para pulir el estilo para lo que yo empleaba la lectura de aquel libro, ni era para la elocución lo que a ella me incitaba sino lo que decía” [*Conf*, III, 7, p. 84].

De este modo, Cicerón se constituye como el detonante de un cambio de rumbo en San Agustín; la búsqueda ahora no era de reconocimiento ni de satisfacción del propio *ego*, sino que la sabiduría sería su principal preocupación (*Conf*, III, 8, p. 84). *Hortensio*, en una palabra, marcaría la pauta de nuevas búsquedas y nuevos significados de la existencia. Con todo, el santo no se anquilosó en la exégesis de esta obra, sino que tenía una seria inclinación por la reflexión profunda del mundo, la cual, pensaba, debía verse reflejada en el *modus vivendi* y, en última instancia, en una realidad

trascendente. Esto le llevó a tomar en consideración el camino del maniqueísmo (Unger Parra 2016).

Su paso por el maniqueísmo también estuvo precedido por el interés en la lectura de las Sagradas Escrituras, aunque todo cuanto encontró en tales páginas le resultara contradictorio y de carácter fantasioso lo cual, a la postre, terminara decepcionando al joven filósofo (Dal Maschio 2015). Inquiriéndose a sí mismo, Agustín no encontró sosiego ni respuestas de ningún tipo hasta que se topó con la enseñanza precedentemente mencionada.

La doctrina maniqueísta tuvo poder sobre Agustín en la medida en que significaba una respuesta “lógica” a aquellas preguntas que carcomían su *anima*. Esta secta “[...] no aceptaba la autoridad de la Iglesia católica. Los maniqueos sostenían que la religión debía estar basada en principios evidentes para la razón” (Hurtado 2006). En ese momento, el profeta *manes* y su enseñanza resultaba ser la opción más creíble para el joven Agustín, debido a su premisa máxima “no debemos creer lo que no sabemos” (Hurtado 2006). *Aurelius Agustinus* optó por adherirse a tal credo porque resultaba ser una experiencia inmediata de aquello que su alma anhelaba: respuestas racionales. Tales cosas le impedían pensar en caminos espirituales, verdades inexplicables, ni mucho menos en un espíritu puro ajeno a la materia, la cual percibía con sus propios sentidos (*Conf*, V, 19, p. 140). En una palabra, el hiponiense no era sólo racionalista, sino materialista (J. Cavazzana 1935). Con todo, una poderosa razón que le convenció para permanecer inmerso en el credo propuesto por *Manes*, será su propia vivencia dualista. La lucha entre el bien y el mal era algo que Agustín experimentaba cada día y que dejaría expuesto a lo largo de su obra *Confesiones*. *Manes*, a través de su enseñanza fundamentada netamente en la razón y no en la obligación o condicionamiento a través del terror (Pegueroles 1972), aludía a esta problemática de una forma altamente convincente para él y, aunque Agustín después renegaría de las enseñanzas maniqueas, la existencia de dos fuerzas en permanente pugna se le hacía una realidad presente en todas las cosas, incluso en sí mismo, que le resultaba imposible de evitar y que encontró muy presente en la doctrina maniquea (Oroz Reta 1967).

Dicho de otro modo, el bien y el mal no eran solamente dos fuerzas que pugnaban como entidades exteriores, sino que, Agustín, por lo menos en *confesiones*, mostró que tal dicotomía acaecía en su

interior. Sus ideales y sus pasiones, lo perfecto y lo defectible se batían en una constante batalla sin tregua (Oroz Reta 1967); en esa bélica situación, estaba en el medio, su ser. ¿Cuál era el credo que mejor se adaptaba a esta visión de la vida? Claramente, hasta este punto histórico, sería el maniqueísmo. La influencia de esta animadversión entre bien y mal, se verá, de forma mucho más profunda, en *De Civitate Dei*, con la diferencia de que en esta obra existiría un evidente triunfo del bien sobre el mal.

1.2.4. Influencia del escepticismo

Lejos de hallar la *veritas* que tanto anhelaba, San Agustín se vio más bien a portas del escepticismo y, profundizando en las tesis maniqueas, advierte sus inconsistencias (Pegueroles 1972). A este respecto, Agustín expresaría:

“Considerando y comparando más y más lo que los filósofos habían sentido acerca del ser físico de este mundo y de toda la naturaleza, que es objeto del sentido de la carne, juzgaba que eran mucho más probables las doctrinas de éstos que no las de aquellos [maniqueos]. Así que, dudando de todas las cosas y fluctuando entre todas, según costumbre de los académicos, como se cree, determiné abandonar a los maniqueos [...]” [*Conf*, V, 25, p. 144].

El doctor de la gracia optaría por alejarse de la doctrina empleada por *Manes*, aunque la influencia de aquellos principios racionales que, guiados por el camino lógico debía dar razones incluso de las cosas más abstractas o etéreas, estarían presente en sus obras postreras.

Teniendo en cuenta lo precedentemente descrito, la abdicación del santo como militante de la doctrina maniquea, se debe, entre otras cosas, a su carácter escéptico frente a todas las cuestiones relacionadas con una real aprehensión de la *veritas* de que la *ratio* es capaz. sus palabras permiten ver las secuelas de su paso por aquella enseñanza y la situación actual² de su *anima* cuando reza:

“Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre. Así me pareció entonces

² En su tiempo cronológico

que habían claramente sentido, según se cree vulgarmente, por no haber todavía entendido su intención” [*Conf*, V, 19, p. 140].

Según se expresa en la cita anterior, Agustín cree que el hombre no es capaz de hallar la verdad. La duda como realidad sustancial de todo círculo académico, permea incluso su creencia en la doctrina maniquea. Su duda le hizo cuestionar los principios de su secta, al punto de decir:

“Por otra parte, no estimaba ya que las cosas que ellos objetaban en tus Escrituras pudieran sostenerse. Con todo, a veces tenía un gran deseo de consultar a algún hombre doctísimo en esos libros para conocer su opinión sobre cada una de tales cosas. Pues ya en Cartago comenzaron a interesarme los discursos de un tal Elpidio, que públicamente hablaba y discutía con estos maniqueos, con argumentos tales sobre las Escrituras que no se podían refutar fácilmente. Y me parecía endeble la respuesta de éstos, la cual ellos no solían dar en público sino a nosotros en privado: decían que las Escrituras del Nuevo Testamento habían sido falsificadas por no sé quiénes, porque querían insertar la ley de los judíos en la fe cristiana. No obstante, ellos mismos no podían ofrecer ningún ejemplar incorrupto.” [*Conf*, V, 21, p. 141].

Aquella febril búsqueda de verdades procedente de su vida entre las afirmaciones de *Manes* también había abonado el terreno para otro paso en la transformación del joven Agustín, al igual que había hecho Cicerón precedentemente (Dal Maschio 2015). Supo entonces *Aurelius* que las razones maniqueas se contradecían y que si había de hallarse la verdad, ésta habría de encontrarse en argumentos que contemplasen realidades más allá de las puramente racionales.

1.2.5. Influencia del neoplatonismo

Con todo lo presentado anteriormente, es menester exponer al movimiento que quizá tuvo más influencia en todo el pensamiento plasmado por San Agustín, a saber: el platonismo. El mismo *Aurelius Agustinus* hablaría de esta influencia en Confesiones cuando expresa: “Pero entonces, leídos aquellos libros de los platónicos, después que, amonestado por ellos a buscar la verdad incorpórea, percibí *tus cosas invisibles por la contemplación de las creadas* y, rechazado, sentí qué era lo que no se me permitía contemplar por las tinieblas de mi alma, quedé cierto de que existías” (*Conf*, VII, 26, p. 197). La relación con el platonismo se convierte en un punto neurálgico en su trasegar existencial debido a que, alejándose del escepticismo radical que lo acechaba, se adscribe

a una suerte de dialéctica entre la fe y la razón; ahora no se circunscribiría en aquel principio maniqueo que le instaba a exclusivamente entender para, ulteriormente, poder creer; ahora, habría lugar para cosas intangibles que difícilmente podrían ser comprendidas bajo premisas meramente racionales (Pegueroles 1972). Esta nueva realidad, sería el detonante que, en medio de la lucha interior, haría que Agustín dirigiera su atención hacia el cristianismo. Es por ello que en *Confesiones* expresa el mismo santo:

“Me encaminé, pues, a Simpliciano, padre en la colación de la gracia bautismal del entonces obispo Ambrosio, a quien éste amaba como verdaderamente como padre. Contéle los asendereados pasos de mi error; mas, cuando le dije haber leído algunos libros de los platónicos, que Victorino, retórico en otro tiempo de la ciudad de Roma, había vertido a la lengua latina, me felicitó por no haber dado con las obras de otros filósofos, llenas de falacias y engaños, según los elementos de este mundo, sino con éstos en los cuales se insinúa por mil modos a Dios y su Verbo” [*Conf.*, VIII, 3, p. 214].

La obra platónica por sí misma no le lleva a la conversión, pero se constituye como la entrada que permitiría a Agustín inquirir acerca de cuestiones que, en su recorrido por el maniqueísmo, eran impensables. La forma en que el santo de Hipona llega a tomar en cuenta los postulados platónicos está permeada por la *re-evocación* que Plotino hace del pensamiento del antiguo maestro griego (Dal Maschio 2015). De hecho, en la época de *Aurelius Augustinus*, la doctrina original de Platón se había redescubierto y, con argumentos más delicados y con máximas re-evocadas, se revivía su teoría. Al movimiento que proponía y se movía en dicha enseñanza se le denominaba: Neoplatonismo (aunque a sus miembros se les llamaba “platónicos”) (Brown 1970). Victorino, de quien dirá era “peritísimo en todas las disciplinas liberales y que había leído y juzgado tantas obras de filósofos” (*Conf.*, VIII, 3, p. 214), tomaría muchos elementos filosóficos, aunque esencialmente platónicos, los cuales ulteriormente le servirían para encontrar su lugar en la creencia cristiana.

No se debe desconocer que el pensador griego no era precisamente un adalid de la religión, empero, desde la visión del santo, era totalmente conciliable la visión platónica con una concepción religiosa. De allí que el mismo San Agustín diga: “*Apud Platónicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confide*” Es decir: “Confío entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación” (*Acad.*, III, 43, p. 178)

Con lo anterior, las obras que escribiría San Agustín estarían transversalizadas por el universo³ propuesto por el platonismo, representado en mayor medida por Plotino y Porfirio (Brown 1970). El factor determinante que, de algún modo, completaría aquella pagana construcción filosófica realizada por el platonismo, estribaría en *la gracia*. Sabiduría vana es todo aquello que no esté tocado y dirigido hacia Dios. Esta figura divina es una suerte de mixtura entre lo etéreo y amorfo junto con la persona, en hombre y deidad al mismo tiempo (*Conf*, VII, 2, p. 180). Deja de ser algo meramente describable, para abrir paso al misterio.

En una palabra, todo su posterior trabajo filosófico y teológico plasmado a lo largo de sus múltiples obras con sus irrefutables tintes de apologética, han sido permeados por circunstancias históricas, pero también académicas, intelectuales y personales. San Agustín, más que persona, es una historia, una historia que cuenta su inicio, nudo y desenlace, tocado hasta lo más profundo de su *anima*. Es así, que podrían establecerse los parámetros fundamentales de este trabajo, pues advirtiendo las distintas fuentes de las que ha bebido el santo y sus repercusiones en la vida del mismo, podrá notarse el aire críptico que la *interioridad* posee.

1.3. Temáticas del Pensamiento Agustiniano

Debido a que hablar detalladamente de cada una de las obras de San Agustín no es el cometido principal de la presente investigación se optará por hacer un esbozo general de las temáticas más relevantes a propósito de sus obras más influyentes.

Dicho lo anterior, se podrá afirmar, sin lugar a duda, que existen dos grandes cimientos sobre los que descansa toda construcción conceptual por parte de Agustín, a saber: Filosofía y Teología. Estos serán sus dos grandes fundamentos. No obstante, su reflexión implicaría y permearía temáticas específicas que atañen a una amplia gama de tópicos que hacen de él uno de los más importantes pensadores cristianos. Ontología, antropología, gnoseología, interioridad, el problema del mal, la libertad, el amor, la razón, la fe, la historia, el misterio de la trinidad, el tiempo y la

³ Figura retórica para referirse a la amplitud de la cosmovisión platónica.

Iglesia son las temáticas más relevantes que podrán encontrarse a lo largo de todo el universo agustiniano. De hecho, pensadores como Juan Pegueroles (1972) permiten extraer los principales puntos neurálgicos a propósito de las temáticas abordadas por el santo: La filosofía como búsqueda de la *sapientia*; la existencia de Dios como problema; la metafísica como una propuesta hacia la contraposición entre mutabilidad-inmutabilidad, temporalidad-eternidad; La concepción del hombre como ser dinámico y casi dialéctico haciendo referencia directa su visión antropológica; el tiempo como problema cuestionando la visión cíclica del mismo y la infinitud que se había pensado hasta el momento; por último, Pegueroles (1972) hace una profunda investigación acerca de la libertad como problema esencial para la reflexión filosófica agustiniana. La *autodeterminación de la voluntad y la orientación hacia el bien* serían la clave para comprender tan álgido tópico (Pegueroles 1972). Teniendo en cuenta lo precedente se dirá que, *grosso modo*, San Agustín ha dejado un legado de inmensas proporciones, donde Dios y todo lo creado se encuentran en la génesis de toda su construcción argumentativa y, por ende, su reflexión, pese a que tiene seria influencia neoplatónica, también permite ver la capacidad de proponer propias posturas tomando como objeto de estudio distintos aspectos tanto de la existencia como de lo inexpugnable e inconmensurable.

1.4. Relación *Fides et Ratio* en San Agustín de Hipona

En la construcción de este hilo argumentativo y, en aras de profundizar decididamente en las bases que cimentaron el gran legado agustiniano, se hace preponderante tomar en cuenta la relación entre la fe y la razón, dado que ésta contribuye en la comprensión de los puntos neurálgicos y características esenciales de lo que significa estudiar la construcción académica de este importante pensador.

Como se ha visto a lo largo de este capítulo introductorio, *Aurelius Augustinus* se mueve en una suerte de mixtura entre los asuntos filosóficos y los asuntos de la fe. Ciertamente su experiencia de conversión está pletórica de altibajos concernientes a una lucha perenne por hallar la verdad, la cual primero entiende de forma meramente intelectual y, posteriormente, trascendental; mas, ¿en qué estriba y qué implica la relación *fides et ratio*? Esto será explicado sucintamente en el presente apartado.

San Agustín, como se ha visto, no afirma que la fe ciega, por mucho que signifique recta intención, lleve la verdad; tampoco alberga la idea de pensar que la filosofía *per se* pueda llegar a la verdadera *sapientia* sin tomar en cuenta las manifestaciones de la fe. De hecho, intenta conjugar la realidad racional con las cuestiones teológicas (Marrou 1990). Esto está claramente permeado por las vivencias narradas en *Las confesiones* donde es evidente que su experiencia como maniqueo le dicta la imposibilidad de hallar por vías meramente racionales y lógicas la *veritas* que tanto anhelaba; es más, incluso una vez converso al cristianismo no abandonaría sus prácticas y estructuras filosóficas pues éstas serían usadas para hacer entender a la razón aquello que el *anima* empezaba a creer. De allí que Claudio Basevi expresase: “las líneas de fuerza del pensamiento agustiniano surgieron de la propia experiencia vital” (Basevi, 1977, p. 34).

Dicho lo anterior, se hace necesario explicitar que el *Doctor de la gracia* no se decanta por una visión meramente filosófica ni racionalista, pues corría el riesgo de adscribirse a un escepticismo radical que, según su argumentación, carecía de sentido. De allí que el santo expresara la imposibilidad de engañarse a sí mismo sin existir previamente (*De libero arbitrio*, II, 7, p.254). Según esto, no es posible dudar de la existencia del ego, pues éste tendría que existir para poder ser engañado. La facultad, incluso, de engañar es propia del *Yo* que ya existe. De hecho, si se hace referencia al proceso de *conversio* de *Aurelius* se encontrará que no rechaza tajantemente a la filosofía por miedo a un escepticismo radical, sino que reconoce el valor de la actividad filosófica, incluso halla en ella un carácter religioso (Falgueras 2000:15). De este modo, posteriormente, el doctor de la gracia reconoce la capacidad que tienen los filósofos de llegar las más altas esferas de la sabiduría humana e incluso a atisbar los principios de la trascendencia de Dios sin la injerencia de la revelación cristiana (*Conf*, XIII, 2, p. 393). El santo cuestiona incluso los principios del ser y de la belleza examinando, con la razón, si es posible que éstos sean creados o no, llegando a la conclusión de que éstos son *a priori*, pues no son creados (Falgueras, 2000). Dar cabida a algo que sobrepasa a la razón, a algo increado, expresa la importancia de la fe, en tanto que ofrece los *argumentos* que la lógica o el pensamiento racional no ofrece.

A partir de lo anteriormente descrito, Agustín toma un nuevo rumbo en aquella búsqueda de la *sapientia*, pues la experiencia misma de su conversión le lleva a ser consciente de su limitación y

a reconocer que es Dios quien se conmueve a dar más de lo que se puede pedir o entender, pero estas cosas que buscó hacer a nivel intelectual no pudo abarcarlas sin la iluminación divina. Incluso, en *Confesiones* pone en evidencia que la transformación de su promiscuidad a la práctica del celibato es el producto de dones dados de lo alto y no por meras argumentaciones que dieran razón de la conveniencia o inconveniencia de ajustarse a tal estilo de vida. En una palabra, Agustín hace posible la cohesión entre la razón y la fe, en tanto que ambas aportan respuestas en la búsqueda de la verdad. La confluencia de la vocación filosófica y cristiana se hacen posibles y evidentes en la experiencia de vida de este pensador (Falgueras 2000).

2. Estructura de la Interioridad Humana en las *Confesiones* [Libros VI al XI]

2.1. Acotaciones a la “Práctica Fenomenológica de la Filosofía Medieval”

En el 2006, con motivo de la defensa de la tesis de habilitación en la Universidad de Paris-IV para obtener la licencia que le permitirá poder dirigir investigaciones en Filosofía Medieval, el filósofo francés Emmanuel Falque, se preguntaba: *¿Es posible leer hoy filosóficamente -léase fenomenológicamente- los textos de la Patrística y del Medioevo?* La respuesta a este interrogante la constituye el texto: *Dieu, la chair et l' autre. De Irénée a Duns Scot.* En el apartado intitulado: *Fons Signatus*. Falque expone los primeros lineamientos metodológicos de lo que él denominará “la práctica fenomenológica de la filosofía medieval”.

En primer lugar, Falque expone como motivo central de su ejercicio investigativo el hecho de que “leer hoy *de manera filosófica* los textos medievales” se justifica en tanto que estos textos -como la casi totalidad de los textos de la tradición- aún tienen el poder de *interpelar* nuestro *presente viviente* (Falque, 2012. p.25).

En segunda instancia Falque subraya que es *conditio sine qua non*, atender de manera especial a la *naturaleza de los textos medievales* -que imbrican o articulan lo filosófico y lo teológico en una unidad *cuasi* indisoluble- y subraya que el olvido del motivo de un aspecto teológico de una tesis filosófica -o una hipótesis- hace que se pierda “su raíz en el pasado, así como su sentido para nosotros” (Falque, 2012. p.22-23).

En tercera instancia, el filósofo francés hace énfasis en que estas orientaciones metodológicas no son *recetas mágicas* y exigen de *facto* una *comprensión* y una *práctica* -en aquel que investiga desde esta perspectiva- e implican adentrarse en el bellísimo *ejercicio del pensar* que nadie puede hacer por otro.

Sin embargo, será en el texto intitulado: *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, en donde Falque nos presente de manera más concreta los lineamientos metodológicos de la “práctica fenomenológica de la filosofía medieval”. Estos lineamientos se resumen en la triada: Fenomenalidad del texto, Intersubjetividad del Texto e Intercorporalidad del Texto⁴. Veamos los aspectos esenciales de cada una.

- **Fenomenalidad del Texto**

Respecto de la *fenomenalidad del texto*, Falque expresa que en este proceso las “*experiencias*” o vivencias del lector [*Erlebnis*], las del autor y lo que el texto narra, deben ser asumidas como fenómenos y ubicadas en la correlación *noema-noesis*, puesto que lo que sucede (o se produce) *en* el texto no debe ser considerado como “cosas muertas” (para usar los términos de la fenomenología trascendental de Husserl) sino como *experiencias [vivencias] reales*, es decir, como una “consciencia” que nos interpela desde la intencionalidad que está *sedimentada en el lenguaje* del texto (Falque, 2013. p.54).

En otras palabras, la *triple reducción* del autor, el lector y el referente hacen que “*el mundo del texto*” aparezca tal como es, lo que sucede en el texto, y casi independiente de él entre los personajes y preguntas que están en el texto, se revela un “*mundo de la vida*” aún por descubrir y nunca por reducir. Por la única razón de que *el texto siempre será el medio* y por lo tanto sea recomendable nunca separarse de él en el acto de *leer -investigar-*, alude al acto de leer desde una *pregunta o hipótesis* que orienta el *itinerarium del pensar -in vestigium ire-*; es decir, del que sigue

⁴ La explicación de estos momentos metodológicos la resumimos de que expone Barrera Vélez, J. C. (2020) en el texto inédito *Orientaciones Metodológicas de la “Práctica Fenomenológica-Hermenéutica de la Filosofía Medieval*. Texto elaborado para orientar los procesos de investigación en el Semillero *Vestigium Venerabilis Inceptores*.

la o las huellas de una *quaestio* (Falque, 2013, p.54). En suma, según Falque hay que percibir el texto como la manifestación de un *fenómeno vivo* que se manifiesta a la consciencia del investigador.

- **Intersubjetividad del Texto**

Emmanuel Falque afirma que hay que prestar mucha atención al despliegue del texto y trae como ejemplo la “Buena Nueva” (*eu-angelia*) en la que se ha *sedimentado en el lenguaje* un cúmulo de “*vivencias*” que dan cuenta de las experiencias religiosas de un sujeto o de una comunidad de fe. Así, los textos de la Sagrada Escritura no deben ser considerados exclusivamente como un simple “*texto*” (Falque, 2013, p.55). Por ejemplo, una “*meditación fenomenológica de Cristo antes de la angustia de la muerte*” es ante todo verlo él mismo, vivir el “*espíritu intersubjetivo*” en el que está comprometido (con Pedro, Santiago y Juan) y finalmente contemplarlo dirigiéndose hasta el “*camino estrecho de la angustia*” en que él aceptará rendirse (“*No es lo que yo quiero sino lo que tú quieres*”). No se trata aquí de un simple *texto* que abriría el camino para él o para nosotros mismos; ante él tenemos que aprender a *dar la vuelta para verlo* mientras que “*se expone*” o “*despliega en el acto de lectura*” (Falque, 2013). Es decir, la intersubjetividad textual interpela al investigador a concebir el texto como un organismo vivo.

El texto posee vida es “*suya primero*” antes de ser *compartida por mí*, y hay que dejarlo “*ser como tal*” (*sentido alegórico*) para que luego pueda ser “*provocativo*” o incluso “*perturbador*” (*sentido tropológico*) ante nuestras preguntas (Falque, 2013). Lo que es “*leer*”, o mejor “*vivir*” el evangelio proclamado, ciertamente ocurre en toda la literatura, desde la madame Bovary en Flaubert hasta Julien Sorel en Stendhal donde también se constatan huellas de “*intersubjetividad*” en las acciones de los personajes por el efecto que esas acciones causan en el lector. En el caso de los textos de la Sagrada Escritura estas acciones no tienen otro objetivo que el de *conmoverme para incorporarme a su propio mundo. Al mundo del texto...* Esto sólo permanece en “la Palabra de Dios”, precisamente y, más aún, cuando se trata del *logos encarnado* -como ev-angelio- (Falque, 2013:56). En términos generales, según Falque el investigador del *corpus* patristico y medieval debe colocar mucha atención a *la epifanía interna a texto*, a su propia *fenomenalidad* que hace visible la invisibilidad de los referentes textuales sedimentados en el lenguaje de los textos (Falque, 2013:57),

dado que en el texto acaece el acontecimiento o *apophaneisthai* (manifestarse), aparecerse, fenomenologizarse en un cúmulo de vivencias.

- **Intercorporalidad del Texto**

Según Falque (2013) partir de las “vivencias intencionales” desde las que nos adentramos en una hermenéutica que ahora se dice de la *facticidad* más que de *textualidad*, la lectura se inclinará hacia una *Intercorporalidad de las experiencias y/o vivencias* de quien es dicho y se dice en el texto (sentido alegórico, el Cristo). Más bien que de [él/uno] que lee el texto y a través de él buscamos la apropiación del texto (Falque, 2013:57). De tal manera que el investigador debe asumir que no está al principio, y no se entiende primero, “delante del texto”, para usar una expresión muy querida por Paul Ricoeur; sino que es el texto el que se encuentra “frente a él” y le posibilita el “*dejarse leer con autoridad por las Sagradas Escrituras o por cualquier otro texto*” (Falque, 2013:58). En esta perspectiva el filósofo francés Jean Louis Chrétien, reza: “(...) De cara a la lectura de la Biblia, el fenomenólogo debe tener presente que toda *apropiación* debe ser al mismo tiempo una *desapropiación* (...) falta que *la inteligencia se haga orante* para que de este modo pueda convertirse en *exegesis*, es decir, *leer dejándose leer*” (Chrétien. 2005: 17-36).

Al respecto, Falque acota que Dios no se encuentra sólo en la letra del texto sagrado (referente histórico-crítico o huella de la Torá) o en *mi* vivencia de consciencia objetiva (aspecto tropológico de la hermenéutica del texto), sino en la articulación viva de *texto-vivencia-texto* y me invita a incorporarme a su *experiencia carnal* -objetivo alegórica, incluso anagógica de la hermenéutica del cuerpo- (Falque, 2013:58). En suma, la *intercorporalidad* implica un retorno al texto como mediación, como *vivencia que interpela* mi presente viviente. En esta perspectiva metodológica para Emmanuel Falque (2013) “la práctica *fenomenológica* de la filosofía medieval” consiste en aprehender como *fenómeno* la palabra escrita y explicitar en ella: un ‘*hacer comprender*’, un ‘*hacer sentir*’ y un ‘*hacer ver*’ (Falque, 2013:59). El estudio sobre las huellas de la interioridad agustiniana en las *Confesiones* lo desarrollaremos a partir de algunas de esas directrices metodológicas.

2.2. Vestigios de la Interioridad en *Confesiones* Libros VI al IX

Ir tras las huellas de una posible *proto-fenomenología de la interioridad en San Agustín* exige de *facto* partir de la experiencia escriturística agustiniana donde la primera persona constituye un eje central de su pensar. En esta línea el hiponense expresa:

“Esperanza mía desde mi juventud ¿dónde estabas para mí o adónde te habías ido? ¿acaso no fuiste tú quien me creó, y me diferenció de los cuadrúpedos y me hizo más sabio que las aves del cielo? Pero yo deambulaba entre tinieblas y despeñaderos, te buscaba fuera de mí, y no encontraba al Dios de mi corazón, y había caído hasta el fondo del mar, y desconfiando y desesperando de encontrar la verdad.” [*Conf.* VI,1, p. 153].

Obsérvese cómo Agustín, al reiterar el uso de la primera persona, presenta una relación personal con la divinidad y va dando cuenta del *itinerarium* de sus *vivencias internas* en el proceso de su conversión. Circunscribiéndonos a la experiencia del santo, se puede extraer varios elementos dirigidos hacia una posible *concepción fenomenológica de la interioridad* en la medida en que no sólo narra sus *vivencias*⁵, sino que describe lo que acaece en su interioridad. Este rasgo, según algunos estudiosos del pensamiento agustiniano, es encaminarse hacia una *fenomenología de la vida interior* (Rubio Angulo, 2001:116).

Cuando el santo se cuestiona sobre aquel “lugar” donde se encontraba Dios hace evidente una diferenciación, que, aunque sutil, resulta poco probable que la hubiese realizado de forma desprevenida o azarosa, cuando se pregunta: “¿dónde estabas para mí o adónde te habías ido?” (*Conf.* VI, 1, p. 153). Para comprender la importancia de tal expresión, se hace menester *tematizar* la experiencia del sujeto a través de la pregunta enunciada. Para ello, la pregunta se tomará en el sentido más fidedigno posible en tanto corresponda a la *vivencia sui generis* evidenciada por el hiponense. De este modo, la *interioridad* se manifiesta en tanto ésta se relaciona con la

⁵ Se asume la comprensión del término *vivencia* según la conceptualización que del mismo nos presenta el fenomenólogo español Miguel García-Baró para quien “(...) Las *vivencias* son, pues, las entidades que actualmente poseen yoidad, temporalidad e intencionalidad, frente a aquellas otras que sólo las tienen potencialmente y, también, y frente a aquellas son *partes* de las entidades contenidas en los grupos anteriores. Aunque, en el sentido lato del término, se puede hablar de *vivencias actuales*, *vivencias potenciales*, y *partes de las vivencias*” Cfr. García-Baró (1999). *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid. Trotta., p.128.

exterioridad que experimenta el *ser*⁶. La *interioridad* alude para Agustín a la *vivencia profunda* del sujeto orante y tiene una *significatividad* particular para quien la experimenta.

Preguntarse “¿dónde estabas para mí?” (*Conf*, VI, 1, p. 153) deja al descubierto que no se trata únicamente de rastrear el *locus* como un simple espacio donde se encuentra un ente, sino que la dirección que toma tal indagación se matiza, efectivamente, cuando dice “para mí” (*ubi mihi eras*). Tal expresión da cuenta que aquello que pretende buscarse se encuentra en un *locus* oculto de su existencia. Si bien es cierto que, para el santo africano, Dios estaba en todas partes, su pregunta apunta no sólo al *locus* sino también al *momento existencial* por el que estaba atravesando. Así, aquello que se busca “para mí” en ese momento determinado y según las circunstancias que acaecen, hacen posible una búsqueda personal⁷ de “algo” que se constituye en una *invariancia* de las *Confesiones*.

En esta perspectiva, encontramos dos elementos propios e *invariantes* de la *interioridad* misma en el movimiento existencial del pensar agustiniano, a saber: 1). La búsqueda y 2). Lo buscado. Estas constantes o *invariancias existenciales* aparecerán a lo largo de la experiencia vital de Agustín en acontecimientos en los que la tensión entre “búsqueda” -*quaere*- y lo buscado se debate entre el fuego intenso del *apetitus* de la carne, su tránsito por el escepticismo en la academia, el maniqueísmo como la explicación transitoria al problema del mal, entre otros.

Tal situación no satisface, de ningún modo el profundo anhelo de buscar la *veritas*. De ahí que Agustín se pregunte “adónde te habías ido” (*Conf*, VI, 1, p. 153). En esta incesante búsqueda de la *Veritas*⁸, Agustín se obnubila ante la apetencia de los sentidos y ante los pseudo argumentos tanto del maniqueísmo como del escepticismo académico. En esta *vivencia* de Agustín se dilucida el profundo dolor y la insatisfacción existencial que le causa el no poder hallar lo buscado. De ahí que el santo exclame: “Y tanto más agudamente me roía las entrañas el afán de saber qué considerar

⁶ Entendido como quien existe, posee entidad y, a su vez, en lenguaje agustiniano, *anima*.

⁷ Este matiz es completamente premeditado.

⁸ La *Veritas* en el pensamiento de San Agustín posee un estatuto ontológico y teológico. Agustín identifica a Dios con la *Veritas* en cuanto él es la perfección absoluta del *Esse* (...).La unidad de la *Veritas* supone que ella debe ser comprendida de la manera más simple e independiente de toda circunstancia y de todo tiempo; de aquí su carácter de eterno. La *Veritas* es el fundamento del *principium* por el que todo es uno [*De ver. Relig.*, XXXVI, 66]., Cfr. Nadeau, C (2009). *Le vocabulaire de saint Augustin*. Paris. Ellipses.Traducción del Asesor.

cierto, cuanto más me avergonzaba el haber vivido tanto tiempo engañado y burlado con la promesa de las certezas, haber parloteado con pueril error y animosidad sobre muchas cosas no ciertas como si fueran ciertas.” (*Conf*, VI, 5, p. 157). Véase que no variaba la búsqueda⁹, tampoco la *esencia* de lo buscado, pero sí variaba la dirección, la apariencia y el *locus* de su búsqueda al no conocer claramente aquello que esperaba encontrar. La correlación entre el *buscar* y lo *buscado* hacen parte de la estructura del *sentido vivido* por Agustín que no da cuenta de la totalidad del movimiento y de las contradicciones del *tumultus pectore* de su vida interior¹⁰.

La *búsqueda* junto con *lo buscado*, como se ha dicho, se consolidan como elementos correlacionales que hacen parte del inicio de una posible ruta hacia una *proto-fenomenología de la interioridad*. En tanto la búsqueda agustiniana es de naturaleza existencial y cobija la integralidad del sujeto -léase sus dimensiones cognitivas, afectivas y volitivas- cabría indagar, entonces, ¿cómo busca? Agustín describe en los libros VI y VII de *Confesiones* que desde sus diecinueve años había exacerbado su deseo por la *sapientiae* y que con el paso del tiempo veía sus esfuerzos totalmente vanos.

El hiponiese explicita esta “duda existencial” cuando nos expresa que “a los 30 años “vacilaba en el mismo fango, con la avidez de disfrutar de los bienes presentes que huían y [le] disipaban.” (*Conf*, VI, 18, p. 166). Tal búsqueda, aunque aún infructuosa, se dirige a la conciencia en tres direcciones: Dios (como divinidad); hombre (entendido como interioridad/como consciencia/vivencia interna); mundo (entendido como exterioridad/ vivencia externa). No obstante, aflora en el texto agustiniano un elemento que Agustín no glosa en extenso pero que es determinante, a saber: *la mirada*¹¹(en tanto hace parte de lo que el Doctor de la Gracia denomina: El *hombre interior*). Si bien el común denominador será la búsqueda de la Veritas, dicha búsqueda exige asumir una nueva dirección de *la mirada* que se trueca en una *auto-percepción de las vivencias internas* de dicha búsqueda.

⁹ El acto, la necesidad de buscar.

¹⁰ Que también es devenir.

¹¹ Junto con la dirección de ésta.

Por tanto, *la búsqueda*, como se ha dicho, hace parte de la estructura interna, aunque también pueda buscarse en el exterior; así, *la mirada* da cuenta de la dirección que la conciencia toma en el momento en que se esté *mirando* (dirigiendo-se). El *hombre interior* se *dirige* hacia aquello que sabe que busca, aunque no le encuentre de manera inmediata. La gran noticia aquí será que Agustín expresa su inconformidad y, como se sabrá después, deja de *mirar* para empezar a *mirar-se*. Esto tiene múltiples implicaciones fenomenológicas que aquí se intentarán destacar. El santo narra sus *vaivenes existenciales*, pero dirige su conciencia hacia aquello que desea en verdad encontrar; No obstante, dicha *mirada* parece tener varios niveles a considerar: 1) *La mirada del hombre hacia el exterior*. 2) *La mirada del hombre hacia el interior*. 3) *La mirada del hombre interior hacia el exterior*. 4) *La mirada del hombre interior hacia el interior*. La primera *mirada* hace referencia a la carne. Aquella *mirada* superficial que da cuenta de la naturaleza aparente de las cosas; el aparecer de las cosas ante una *mirada animal* que no es del todo clara. La segunda mirada, se refiere, en cambio, a la posibilidad de dirigir *el anima hacia su interior*. Básicamente se trata de tener leve conciencia sobre un ámbito distinto al corpóreo que lleva al hombre a hacer preguntas superficiales por sus emociones o sentimientos. En cuanto a la *tercera mirada*, ésta es consciente de la búsqueda de aquello que es *esencial* y que da sentido a su existencia.

Esta mirada ya no se da con los ojos de la carne, sino con los ojos *interiores* que permiten *darse cuenta*, como lo hizo el santo de Hipona, de la futilidad de las cosas que aparecen en el mundo, pero también *darse cuenta* de la naturaleza o de los *vestigios* divinos que habitan en todo y que afloran de manera singular en el interior del hombre. En último lugar, pero no por eso menos importante: *La mirada del hombre interior hacia el interior*. Aquí se hará hincapié. Como se había mencionado precedentemente, Agustín expone el *itinerarium* de su *anima* que oscila de lo externo a lo interno y *mirándose a sí mismo* se pregunta: “¿acaso no fuiste tú quien me creó, y me diferenció de los cuadrúpedos y me hizo más sabio que las aves del cielo?” (*Conf*, VI, 1, p. 153). Esta *Mirada interior* le pone de presente los vaivenes existenciales vividos en su búsqueda para, ulteriormente, caer en la cuenta de que “vacilaba en el mismo fango, con la avidez de disfrutar de los bienes presentes que huían y [le] disipaban. Entre tanto, [se] decía: “Mañana la encontraré, aparecerá la evidencia y me aferraré a ella” (*Conf*, VI, 18, p. 166).

A partir de tener una mayor *consciencia de las cosas*, Agustín pasa de ser *consciente de sí mismo* para empezar a *mirarse ad intra-anime* con mayor detenimiento ya no como las primeras tres escalas de la *mirada*, sino que, desde la *interioridad misma*, re-direcciona su *mirada*, pues el nuevo objetivo, la nueva dirección de su consciencia sería el *sí mismo*. Esto es fundamental en la medida en que no sólo se trata de generar consciencia de sí, sino que también deja en evidencia que el camino que le lleva a *tenerse en cuenta a sí* en la búsqueda será la *reflexión* en tanto *vivencia* del *volver sobre sí*. Este *volver sobre sí* está expuesto a lo largo de todo el libro *Confesiones*. La reflexión, el regresar a su experiencia vital, le hace consciente de que su *mirada* habría de ser dirigida hacia sí, lo cual le lleva a hablar de todo cuanto experimenta desde su *propia vivencia* y desde su individualidad.

De aquí surgirá entonces una clara diferenciación entre lo que está *fuera de sí* y el *sí mismo*, no sólo para ser consciente de tales cosas, sino para abordarlas y conocerlas. De allí que mediante un *lenguaje de talante intimista* exprese: “Y he aquí que ya tenía treinta años y vacilaba en el mismo fango, con la avidez de disfrutar de los bienes presentes que huían y me disipaban. Entre tanto, me decía: “Mañana la encontraré, aparecerá la evidencia y me aferraré a ella” (*Conf*, VI, 18, p. 166).

De tal manera que, *volver sobre sí* implica todo el andamiaje [estructura] *interior* para, no solamente ser un espectador de la *interioridad* misma, sino ser agente activo de ésta. Agustín nos permite ver que, para que esto sea posible ha de haber un primer acontecer que llevará a la *reflexión*; a tal fenómeno se lo denomina: *Iluminación*. En palabras del hiponense: “Mira mi corazón, Señor, que quisiste que recordara esto y lo confesara ante ti” (*Conf*, VI, 9, p. 159).

Véase que en la expresión: “Señor, que quisiste [...]” Agustín subraya que no sólo se trata de una mera voluntad *interior* proveniente del *sí mismo* que sabe que necesita *ser consciente* o de *dirigirse* por movimientos propios, impulsados por su propia acción, sino que necesita de la ayuda externa para alcanzar lo buscado. El hiponense deja claro que existe otra voluntad que “despierta” la *mirada interior*, la enfoca e incluso la detiene en un estado de *reflexión*. Es Dios que quiere y permite; quita aquellas tinieblas de las que siempre se queja *Aurelius* e *ilumina su mirada*. Una vez que la *iluminación* acaece, entonces se hace posible el estado de *reflexión*. Agustín *recuerda*¹², esto es,

¹² Concepto que se trabajará detenidamente más adelante como memoria.

vuelve a *mirar* sus experiencias, “[...] quisiste que recordara esto [...]” (*Conf*, VI, 9, p. 159), pero ya no con los ojos carnales, sino con la *mirada interior iluminada*.

De este modo, *volver sobre sí* se convierte casi en una doble *iluminación*, que a modo de “*epojé* espiritual” que orienta el itinerario interno de Agustín. La primera *iluminación* se da cuando, la O voluntad divina decide *iluminar* y, efectivamente lo hace. La segunda *iluminación* se da, entonces, cuando el hombre *se da cuenta* que está presente ante sí. Él mismo se *mira*, *se da cuenta* que se tiene como objeto de conciencia y, por tanto, *reflexiona*. A esto se le denominará el movimiento de la *iluminación interior*.

A partir de aquí las experiencias, las vivencias padecidas por el santo africano serán narradas desde su *interioridad* y *hacia su interioridad anima* (por lo menos en primera instancia); no en clave solipsista, sino en clave confesional. Esa es precisamente la clave de lectura en *Confesiones*: dialógica. De ahí que Agustín exclame: “Señor, que quisiste que recordara esto y lo confesara ante ti.” La *confesión*, no será una figura retórica que se asemeje a un diario que relata la vida de un individuo como quien describe sucesos acaecidos en el pasado, sino que la *confesión* se convierte en un fuerte elemento configurante del *lenguaje* de la *interioridad* en tanto los hechos narrados en son resignificados a partir de la *conversio*.

Al respecto, nos dirá el santo: “¡Qué desdichado era y cómo actuaste para que sintiera mi miseria!” (*Conf*, VI, 9, p. 159). Dando así a conocer que la *iluminación* se convierte en generadora de *consciencia*: De sí mismo; de la *iluminación misma*; de lo iluminado. Es menester diferenciar, desde la experiencia agustiniana, que tanto la *iluminación* como la *reflexión* inclinan al hombre al *conocimiento*. Dicho conocimiento, aquí enfocado al interior, posee como primera certeza la existencia y la tenencia de sí. Agustín, como se verá de manera implícita a lo largo del recorrido argumentativo del presente trabajo y de su obra *Confesiones*, duda y yerra la mayoría del tiempo.

Duda de sus conocimientos, duda de los demás, duda de las maneras de buscar la *sapientia*, duda incluso del mundo que aparece ante sus ojos pues no le muestra aquello que busca; no obstante, es errado pensar que el santo llegara a dudar de su propia existencia a través de la duda; de hecho, la duda misma, como *movimiento interior* previo a la *iluminación*, da un pequeño asomo de certeza:

Ego. El hombre está seguro de su existencia, incluso cuando se equivoca, pues sólo se equivoca quien ya existe (*De Civ. Dei*, XI, 26; XI, 27). “¡Qué desdichado era y cómo actuaste para que sintiera mi miseria!” (*Conf*, VI, 9, p. 159). Esto es: cuán ciego y equivocado estaba, pero has decidido *iluminarme* y ahora sé que *yo me he equivocado*.

Así, una *proto-fenomenología de la interioridad* debe apoyarse en la dinámica claramente constituida por *la dirección de la mirada, la iluminación y la búsqueda* en el movimiento del *lenguaje interior*, lo cual lleva ante la presencia de *sí* para conocerse, para *reflexionar*. En esta perspectiva, el posible hallazgo de una *proto-fenomenología de la interioridad* ha de tener en cuenta la identificación y distinción de una nueva *actividad interior* que hace posible la *certeza de sí*, diferenciándose de una mera certeza de las cosas ajenas a *sí*. Esto es relevante en la medida en que todo el *movimiento interior* presentado previamente se halla en medio de una dinámica lumínica que permite *conocerse*. Puesto que no se puede tener completa certeza *sí* no hay un direccionamiento del *ser* (del propio *yo*) hacia el conocimiento de aquello que aparece (incluso el *sí mismo*), se pretende hacer una diferencia sustancial entre el mero conocimiento de las cosas y el conocimiento de *sí mismo*. El conocimiento de las cosas exteriores, como se ha dicho y, como el mismo Agustín hace evidente cuando dirige su mirada hacia las cosas que se presentan en el mundo, busca conocer, aunque con vaga iluminación. En este punto el conocimiento puede ser circunscrito a una actividad meramente cognoscitiva que responde a una interpretación del mundo que se aparece. Mas, la certeza o *consciencia de sí* es producto de una previa y profunda iluminación que da vida al movimiento *interior*; concibe la *certeza de sí* o la *aparición del sí mismo* de un modo diferente al cognoscitivo. Aquí, el conocimiento, no es una mera evidencia de la cual puedan inferirse conclusiones respecto de algo, sino que es una *experiencia* que ningún otro puede vivenciar. *La iluminación* genera un aviso interior que abre la posibilidad de *consciencia de sí*, la cual, a su vez, plenifica todo conocimiento sensorial y *revela, experiencialmente*, (experiencia interior) la certeza del *sí mismo*.

Por otra parte, Agustín presenta al *yo -ego-* como el epicentro de las vivencias; esto ha sido evidente a lo largo de *Confesiones*; sin embargo, es menester explicitar que también el *ego* es, en *sí*, una vivencia. Sin querer entrar en el conocimiento aparente sino en el conocimiento interior, la *certeza de sí* conlleva a *mirar-se* y, por tanto, auxiliado por la iluminación que precede, se aparece ante el

yo el *yo mismo* o el *yo interior*, el cual es objeto de mi conciencia o, mejor, objeto de la mirada. Llegados a este punto, *Aurelius Augustinus* deja ver entre líneas algunos vestigios de elementos que hacen parte de una *estructura interior* que de ningún modo se aleja de las experiencias en el mundo -léase como vivencias, circunstancias, situaciones- puesto que la interioridad *se vive* primero y, luego, ella misma, ya iluminada, permite volverse sobre sí misma, para *conocerse* y ser categorizada en la narración de las *Confesiones*. Mas, esta interioridad vive en constante tensión; una tensión que podría ser denominada *armónica*. El hiponiense evidencia esta tensión cuando reza:

“Mi corazón protestaba violentamente contra todas esas imaginaciones mías y así, de un solo golpe, trataba de apartar de la visión de mi mente esa turba de inmundicias que revoloteaban alrededor. Apenas dispersada, en un abrir y cerrar de ojos volvía a reunirse, y he aquí presente de nuevo, ante mi vista, obnubilándola”. [*Conf*, VII, 1, p. 179].

La *mirada*, evidentemente dispersa ante las múltiples apariciones que se presentan ante ésta y a las que ésta se dirige, parece desenvolverse en una suerte de violencia que le impide ver con claridad aquello que interiormente anhela pero que, a su vez, le permite *darse cuenta* del error que comete al fijarse en aquello que no es el fin de su búsqueda. La certeza y el error se presentan como *luz* y *tinieblas*.

De ahí que el santo exprese a propósito de la distracción de *la mirada*: “trataba de apartar de la visión de mi mente esa turba de inmundicias que revoloteaban alrededor” (*Conf*, VII, 1, p. 179). Desde el contexto general de las experiencias agustinianas concernientes a los libros de *Confesiones* aquí trabajados, las *inmundicias* son los pensamientos que dispersan la mirada de la *veritas*. He aquí un ejemplo claro de la *lucha interior*; una interioridad que *tiende hacia* pero que también es *dirigida por*, crea conflictos en la búsqueda misma.

La *interioridad*, entonces, *tiende hacia* el conocimiento verdadero de la *Vera sapientia* que desea alcanzar, mas, es *dirigida por* la *voluntas* que conduce a la mirada hacia, en primera instancia, lo aparente para, ulteriormente, según el grado de iluminación, fijarse en el error como medio que también aporta al conocimiento. Es aquí donde la *voluntas*, como otro elemento fundante de una posible *proto-fenomenología de la interioridad* agustiniana cobra importancia. Al respecto Agustín nos dice:

“Y trataba de entender lo que oía, esto es, que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos; tu recto juicio, del que padecemos. Pero no era capaz de discernir con claridad esa causa. Así, me esforzaba por apartar del abismo la visión de mi mente, pero recaía en él; multiplicaba mis intentos, y volvía a caer una y otra vez”. [*Conf*, VII, 5, p. 183].

En Agustín los fenómenos acaecidos tienen como base la experiencia vivida de los mismos; sin embargo, la mirada del individuo que los “percibe” o experimenta según la iluminación de su mirada, también posee injerencia en esta dinámica. No se puede *mirar* sin que antes exista una *intencionalidad*, la *intención* de *mirar hacia* ...y, tal cosa, está mediada por la *voluntad* del *ser*. Aunque los fenómenos pueden acaecer de forma ajena al individuo, en este caso a Agustín, al *dirigir-se* hacia aquello que acaece o aparece, *la mirada*, de una forma primitiva o profunda, se dirige siempre y cuando la *voluntas* así lo haya determinado. Llegados a este punto del estudio es de vital importancia expresar que aquí *voluntad* no debe entenderse como una simple inclinación de dirigir la propia acción, sino que, en estos textos agustinianos, ha de complementarse la carga de significado que posee *voluntad*. En una palabra, es una *voluntad experiencial*; existe y experimenta ella misma inmersa en lo más íntimo del *ego*.

El santo africano, en este lenguaje confesional, provocado por toda la vivencia que ahora *reflexiona*, dilucida que el *movimiento interior* se da en la medida en que las experiencias *conmueven*¹³ a la *voluntas*. Es así como a lo largo de los libros VI al X de *confesiones* es posible extraer una realidad interior llamada *voluntad* que es dirigida pero que también padece. El actuar de Agustín en todo su relato ha sido el producto de todo este vaivén interior, pero ¿cómo comprender una *voluntad experiencial*?

El santo africano se refiere al “libre albedrío de la voluntad” (*Conf*, VII, 5, p. 183). En medio de sus inquietudes frente al mal actuar del hombre, proyectándose a sí mismo. Esta libertad de la *voluntas* se plasma en aquello hacia lo que la *voluntad* se inclina: El pecado o la gracia; el bien o el mal. Dualidad en la que el hiponiense se debatió gran parte de su existencia (cuando militó entre los Maniqueos) y que repercutió siempre en razón de sus escritos. Con ello es posible profundizar

¹³ Nótese el matiz.

en que, dado el accionar del hijo de Mónica, la *voluntad*, en su movimiento interior que, posteriormente dirigiría a la *mirada*, es capaz de amar, desear, gozar, odiar e incluso repudiar. Estos podrían considerarse como *actos de la voluntad*. No se circunscriben únicamente a la dirección de la *mirada hacia*, sino también a la repulsión de *mirar hacia* y poder *re-dirigirse* si esa es su *voluntas*. Según Gerardo Alarco (1977) en *confesiones* es posible extraer un movimiento¹⁴ procesual de la *voluntad* en Agustín, pero que este movimiento es indubitablemente interior: 1. La *voluntas* arraigada en los *antiguos bienes*; aquí referido a la sensualidad, las pasiones que tanto le han aquejado y aquellos deseos que hacen parte de la banalidad que reconocería posteriormente. 2. La *voluntas* de rechazar aquellos *antiguos bienes* (Alarco 1977).¹⁵ Parece ser que la influencia maniquea, aunque posteriormente desmentida por el mismo Agustín, cala profundamente en su pensamiento, más aún, en su vivencia. Una lucha interior entre dos poderosas fuerzas hace que la *voluntad* sea zarandeada en la disputa por la acción que conduzca al *anima* hacia la verdadera *sapientia*.

Una *voluntas* que pueda *padercer* también puede *dirigir* la *mirada hacia*. Es así como la *voluntas*¹⁶ de Agustín en sus experiencias de pecado primigenias estaba dirigida hacia las cosas del mundo porque las amaba y, a su vez, repudiaba todo aquello que fuese contrario a los placeres que deleitaban su cuerpo. Este movimiento, ulteriormente, también se da a la inversa. Con todo, aún se hace necesario ahondar más en la cuestión, sobre todo en lo relatado por Agustín cuando dice:

“Narraba estas cosas Ponticiano y Tú, Señor, mientras él hablaba, me hacías encararme conmigo mismo, arrancándome de mi espalda a la que yo me había vuelto para no fijarme en mí. Me ponías ante mi propio rostro para que viera cuán torpe yo era, cuán deforme y sucio, cuán manchado y ulceroso. Me veía y me llenaba de horror, y no había adonde escapar de mí

¹⁴ “Itinerario” en sus palabras

¹⁵ Cfr. Alarco, G. (31 de Diciembre de 1977). El itinerario de la voluntad en las confesiones de San Agustín. *Revista de la Universidad Católica*, p.150.

¹⁶ El término latino *Voluntas* en el pensamiento de Agustín hace referencia al movimiento del alma hacia el objeto que le conviene según su naturaleza (...) para Agustín el objeto propio del alma es el *Esse* (Ser) por sobre todas las cosas y dado que entre *Esse* y Dios hay identidad Dios es el objeto primero hacia el cual el alma tiende (...) Por otra parte, para Agustín la *Voluntas* como *potentiae afectiva* no sólo denota el querer algo... sino que ella ejecuta diversos actos: Amar, Odiar, Gozar, Repudiar algo, Entristecerse, Desear, etc. Mas, el aspecto esencial de la *Voluntas* para Agustín estriba en que ella domina los movimientos del alma (C.A., XIV, VI). En suma, según Agustín la *Voluntas* regula las pasiones (*passio*) que hoy denominaríamos ‘vida afectiva’ y es más que el simple querer algo...Cfr.Nadeau, C.(2009). *Le vocabulaire de saint Augustin*. Paris. Ellipses.Traducción del Asesor.

mismo. Y si intentaba apartar la vista de mí, Ponticiano narraba lo que narraba, y de nuevo me enfrentabas conmigo mismo y me arrojabas contra mis ojos, para que descubriera mi iniquidad y la odiara. La conocía, pero la disimulaba, la escondía y la olvidaba” [*Conf*, VIII, 16, p. 223].

El hiponiese deja ver, en todo su esplendor, la acción de la *voluntas*, la cual puede incluso intentar rehuir (*re-dirigir la mirada*) del *sí mismo*. La voluntad actúa, por lo menos en estos libros de *confesiones*, movida por amores y repulsiones; empero, existe otra *voluntas* que entra en acción cuando la *iluminación* permea el *ser interior*. Esta será la *Voluntad de voluntades*. “y de nuevo me enfrentabas conmigo mismo y me arrojabas contra mis ojos, para que descubriera mi iniquidad y la odiara” (*Conf*, VIII, 16, p. 223). Agustín quería (voluntas) *dirigir la mirada* hacía aquello que le ocultara el *sí mismo*. Su *ser interior (anima*¹⁷) no apetecía *volver sobre sí*, pero la Voluntad de voluntades *re-dirige* la atención sobre aquello que la *propia voluntas* quiere omitir. Dios actúa como voluntad primigenia, sobre la que se constituye cualquier otra voluntad subsecuente. En Agustín actúa su voluntad propia, pero Dios mueve, “[le] enfrentaba con[s]igo mismo y [le] arrojaba contra [sus] ojos” (*Conf*, VIII, 16, p. 223). El santo no quería dirigirse hacia su inmundicia pero el Creador se vale de la voluntad humana para realizar la voluntad suprema.

2.3. Rasgos de la “protofenomenología de la interioridad humana” incoada en las *Confesiones*” [Libro X]

Llegados al libro X, el santo ya no hace una introspección de su vida pasada sino que da cuenta de su *ser presente* en el mundo: “... ¿con qué fruto, dime, también a los hombres ante ti confieso a través de estas páginas quién soy ahora, no quién fui?” (*Conf*, X, 4, p. 272). Esta *confessio* requiere

¹⁷ El término latino *anima* (alma) denota en Agustín la *substancia spiritualis* esencial del hombre (De Trin X, 10-15). Por otra parte, el término *anima* en el pensamiento agustiniano es polisémico y hace referencia a tres sentidos: a). Alma en tanto alma del mundo inscrito en la tradición platónica del *Timeo*, 35 a-b que recibe Agustín de la lectura neoplatónica (Eneadas IV y VI) en donde se subraya el aspecto del alma universal. b). Alma del individuo y en el léxico agustiniano esta expresión hace referencia al alma humana (...) En esta acepción Agustín ve la unión del alma y el cuerpo constituyente como el compuesto humano donde el alma posee una jerarquía superior al cuerpo. c). Agustín distingue en el alma humana tres grados: *sensus*, *spiritus* y *mens* (...) El *Sensus* designa la relación entre el alma y el cuerpo y cobija la facultad de recibir impresiones -por los sentidos externos- que posee el cuerpo. El *spiritus* alude a la capacidad que posee el hombre para identificar, distinguir y clasificar las impresiones corporales. Por último, con el término *mens* Agustín hace referencia al rol gnoseológico del alma que permite el conocimiento de las cosas sensibles y de sus principios y ella (*anima-mens*) conduce a la *ratio* que mediante una *intellectus* y *affectus* para alcanzar la vera sapientiae. Cfr. Nadeau, C. (2009). *Le vocabulaire de saint Augustin*. Paris. Ellipses. Traducción del Asesor.

conocimiento de sí el cual, a su vez, necesita de una conciencia expuesta a la iluminación divina. El *conocimiento de sí* es una *conditio sine qua non* puede haber una férrea convicción de la existencia propia. *Conocer-se* implica la natural tendencia del hombre a la *veritas* que, como se ha dicho, el hiponiense busca febrilmente (Uña Juárez 2001).

El conocimiento de sí no implica certeza, sino todo lo contrario: Incertidumbre. Agustín expone la experiencia de sí junto con el conocimiento propio como una forma de *saberse* a sí mismo, pero no de abarcarse totalmente como objeto de conciencia. Toda vez que el santo busca conocerse, muestra su *angustia* al no tener una respuesta que sacie su sed de *veritas* frente a lo que significa el *sí mismo*. Sabe de su existencia pero no se conoce a sí mismo. Heidegger daría cuenta de ello al expresar: “Agustín reconoce que no lo sabe todo sobre sí mismo. También esto quiere “confesarlo”. *Quaestio mihi factus sum* [Me convertí en un problema para mí mismo]” (Heidegger 1999:30). Así, este conocimiento persigue la verdad sobre sí, pero sólo eso pues no puede abarcarla. La experiencia de sí, más que darle certezas, le da existencia y esta existencia es un constante devenir: “el santo de Hipona recorrió un camino existencial de búsqueda no exento de dramas y alegrías, pero en el que estos dramas y alegrías, precisamente, eran los signos más patentes de su acercamiento o alejamiento de Dios” (Rosales Meana 2019:17). *Conocerse a sí* implica *experimentarse a sí* en el *yo interior*, mas, tal experiencia le lleva a saber su poquedad y su limitación. “Que yo te conozca, Conocedor mío, que yo te conozca como también soy conocido” (*Conf*, X, 1, p. 271). *Aurelius* sabe que el referente del conocimiento propio no es aquello que él conoce, sino que lo dirige hacia la fuente misma del conocimiento pleno. No se trata pues, de un autoconocimiento intelectual, sino que el *conocimiento de sí* es posible en tanto es conocido por Otro. Tal conocimiento se hace posible si antes se busca el Conocimiento como fuente y madre de todo lo que es cognoscible y, sólo en esa dinámica, podrá *conocer* aquello que le es oculto.

Como se ha dicho, el *conocimiento de sí* no concede una respuesta apodíctica a las indagaciones hechas por el *yo interior* en la *necesidad* de *veritas* referente al conocimiento del *sí mismo*, pero sí afirma la existencia propia. En la búsqueda de “dar forma” al propio *ser* Agustín se ve envuelto en una constante *incertidumbre*. Podría decirse casi que la existencia envuelta en esta incertidumbre posibilita la ontologización del propio ser en la medida en que otorgan existencia a un *ser* que se desconoce. No en vano Agustín expresa:

“Dije a todos los seres que rodean las puertas de mi carne: "decidme de mi Dios, ya que no lo sois vosotros, decidme algo de Él". Y exclamaron con potente voz: Él nos hizo". Mi pregunta era mi atención: la respuesta de ellos, su belleza. Me dirigí entonces a mí mismo y me dije: "¿Quién eres tú? Y me respondí: "Un hombre". He aquí un cuerpo y un alma prontos en mí; uno exterior, la otra interior". [*Conf*, X, 9, p. 275].

El santo, antes de preguntar por sí, pregunta fuera de sí. Su parámetro inamovible será *lo buscado* (Dios) y, no encontrándole en la contingencia del mundo que aparece *fuera de sí*, entonces *dirige su mirada* hacia *sí mismo*. Obsérvese que la relación con el mundo le significa padecer –*pathos*– interiormente aquello que las cosas percibidas le significan. El mundo afecta su interioridad y, por ende, en la redirección de *la mirada interior* hacia *sí mismo* se aparta de su actitud natural para pasar a una actitud fenomenológica en la medida en que se toma a *sí mismo* como objeto de estudio haciendo una suerte de suspensión de juicio –*epojé*– tanto de aquello que se presenta fuera de *sí* como aquello de lo que ahora en consciente: *Sí mismo*.

Suspender el significado de cuanto se aparece a la conciencia se evidencia cuando el santo busca entrar dentro de *sí* en la medida en que se dirige hacia una búsqueda de la esencia significativa de lo buscado, alejándose de todo prejuicio ya adquirido vía experiencial en el mundo para hallar un nuevo sentido en el *sí mismo*; tal sentido será primigenio y producto de una actitud distinta a la natural. De este modo, alejarse de un primer escalón de una mirada carnal será una necesidad de primera categoría. Llevado por la insuficiencia del mundo que aparece ante él; aquel mundo pierde significado por no ser lo que busca y, ese mismo hecho de pérdida de significancia le lleva a redireccionar su conciencia hacia otro “objeto” que le signifique y le conduzca hacia lo que desea su *cor*.

Por otra parte, pareciese que al hiponiense le abordara la esperanza de, si bien no puede conocer al Eterno por ser el origen de las cosas, a lo menos, podría conocerse a *sí mismo* por ser *una ‘cosa’*¹⁸ en *sí*, creada e inferior al Creador. Mas, dicha búsqueda de conocimiento se da en un doble movimiento que, *per se* tampoco arroja respuestas definitivas a la búsqueda del santo. Ser un

¹⁸ En este caso “cosa” se usa como figura retórica para hacer énfasis en su carácter de creatura o de “algo” creado. Pese al término empleado, se tiene en cuenta que el *hombre* no es una “cosa” (objeto) en sentido estricto.

“*hombre*” no define lo que se es y, conocer la composición del mismo, tampoco: “¿Quién eres tú? Y me respondió: “Un hombre”. He aquí un cuerpo y un alma prontos en mí; uno exterior, la otra interior” (*Conf*, X, 9, p. 275). Un movimiento interior le lleva a indagar al mundo y, como éste no es la respuesta que busca, entonces el segundo movimiento se dirige hacia el *sí mismo*. De ahí que se diga que San Agustín *tematiza o fenomenologiza a su propia persona* pues la constituye como el epicentro de los fenómenos objetivizándose a sí, porque el *sí mismo* es para sí experiencia. Dicho de otro modo, está objetivizando su experiencia y su experiencia es *sí mismo*. No obstante, no se puede pensar al *ego* o al *sí mismo* en clave solipsista puesto que para llegar a la esencia del *ego* se hace necesario tener un correlato con el origen del *yo*. Dicho esto, el santo africano da muestras de una reconducción [*reducere*] del correlato entre *noesis-noema* dado que en la medida en que cuando se esté más cerca de la plena *Veritas* se estará también más cerca del *sí mismo*.

Agustín desea conocer, pero no únicamente por su naturaleza racional, sino que el conocimiento tanto de Dios como de *sí mismo* arrojan nuevas luces acerca de su existencia. No tener respuestas definitivas (intelectivamente hablando) hace mella en el sentido de *sí*. No es su mente lo que le preocupa, sino la razón de su *ser*. El hiponicense necesita (necesidad) conocer y tal necesidad está intrínsecamente ligada a la insuficiencia de las respuestas que obtiene; esto posee serios rasgos de incertidumbre. Necesidad e incertidumbre no son la esencia del *sí mismo*, pero son categorías que aportan al conocimiento de éste, pues hacen parte de la constante expresión del lenguaje interior evidentes en el libro X de la obra.

La confesión leída como expresión del movimiento del alma *re-conoce* (vuelve a conocer-se) a partir de lo mostrado por la iluminación divina por lo que *se conoce a sí mismo* en la medida en que es conocido y, en consecuencia, tal conocimiento le genera una nueva experiencia del *sí mismo*. El hombre en su constante necesidad (léase incompletud) advierte que el *conocimiento de sí* no es mera subjetividad, sino que también posee rasgos intersubjetivos. La *Necesidad* y la *incertidumbre* que genera la seguridad de la existencia, son experiencias que *tienden hacia*. La *necesidad* de la *Veritas* hace que el hombre experimente una constante incompletud que necesita ser saciada - *por*; la *incertidumbre*, por su parte, habla de la constante búsqueda de certeza y, en Agustín, tal cosa implica buscarla - *en*. *Por* y *hacia* son los términos que cimentan las bases de la *intersubjetividad* necesaria para el conocimiento propio.

No obstante, tal intersubjetividad no se circunscribe en una tendencia hacia lo otro, sino también hacia lo propio. El hombre es, en cuanto es en Dios. Tanto más se acerca a llenar o saciar o encontrar su certeza en Dios, más se acerca a la imagen más fidedigna del sí mismo que busca conocer. Así, la relación o la *intersubjetividad* con el Otro, también significaría una relación con el propio *yo* que es dinámico y auto-relacional.

2.3.1. Sobre el *anima*¹⁹ como esencia del *ego*

Una vez extraídas las aristas de la *relación* como elemento invariable dentro del *movimiento interior* en la existencia del *yo*; es importante *re-conocer* al *ego* y la esencia del mismo. Agustín, en el libro X expresa: “Me dirigí entonces a mí mismo y me dije: “¿Quién eres tú? Y me respondí: “Un hombre”. He aquí un cuerpo y un alma prontos en mí; uno exterior, la otra interior” (*Conf*, X, 9, p. 275). El santo se *re-conoce* en el momento presente del libro X cuando se dirige, ahora iluminado (dirige su mirada), *hacia sí* para *re-conocerse*. Es importante rescatar que el *ego* está enmarcándose como la generalidad de lo que *es* en la categoría *hombre*. Quiere decir esto que ser un “*hombre*” únicamente *representa* lo que se *es* y, de este modo, aquello que representa lo que se *es*, posee dos elementos constituyentes de *sí*, a saber: *corpus et anima*.

Son elementos esenciales dentro de la constitución del *ego* pero no por el hecho de uno ser exterior y otro interior pueden ser considerados como el *ego* en sí mismos; en consecuencia, *Aurelius Augustinus* sí hace una diferenciación que da todavía más luces fenoménicas a la cuestión del *yo*. Reza: “Ya eres mejor tú, te lo digo, alma, porque animas la mole de tu cuerpo dándole vida, lo que ningún cuerpo puede dar a otro. Mas tu Dios es para ti hasta la vida de la vida” (*Conf*, X, 10, p. 276). Existe una jerarquía dentro de los elementos constituyentes del *ego*. *Anima* es presentada como superior al cuerpo por su naturaleza vital; la vida es, en el hombre, existencia en el más puro

¹⁹ “San Agustín en primer lugar, remitiéndose al neoplatonismo, y en polémica con los maniqueos, el hiponense despeja definitivamente toda posibilidad de concebir el *anima* como dotada de materialidad sensible, ya que la define como *substantia spiritualis* (cf. *De Tr.* X, 10, 15); en segundo término, sostiene que es, a la vez, *rationis particeps, regendo corpori accommodata*, es decir que subsume en ella los principios de las funciones más elementales y las más altas del hombre (cf. *De imm. an.* 15); en tercer lugar, por lo menos en muchos textos y pese a innegables ambigüedades terminológicas, Agustín adscribe a los aspectos superiores del alma las funciones que antiguamente se asignaban al *pneuma*, siguiendo así una de las líneas de interpretación de San Pablo”. (Magnavacca 2005:79)

de los sentidos. No es la existencia²⁰ que tiene un caballo o un mulo; el *alma* anima, dinamiza, ilumina; es propia del hombre y, en ese sentido, la existencia para el hombre es propia de éste. Así, el alma da vida (existencia) porque además de dar movimiento a la carne también permite *al hombre* cuestionar y busca *Algo*. Cuestiona y busca algo que le da sentido a su existir, se declara incompleto hasta encontrar aquello que busca. “Traspasaré esta potencia mía que me adhiere al cuerpo y que llena vitalmente su organismo. No encuentro en esta fuerza a mi Dios”. (*Conf*, X, 11, p. 276). Dicho todo lo anterior, el *anima* puede presentarse como esencia del *ego* en la medida que permite la existencia del *yo* sin serlo; da características al *ego* para cuestionar-se, conocer-se y buscar-se. Para ser *hombre* ciertamente se pasa por el cuerpo como otro elemento constituyente del *yo*; no obstante, esto pasa también con todo lo existente en el mundo. El alma por su parte es propia de *ego*, le hace posible y además le da vida.

2.3.2. Sobre la *Confessio* como lenguaje del alma

Aurelius Agustinus ad intra del alma de su obra presenta experiencia pura de aquello que él considera su vida. Inmerso en una aparente autobiografía que narra y cuestiona sus acciones pasadas, el hiponiense esconde una de las fuentes más abundantes en fenómenos interiores más relevantes para el presente trabajo, a saber: La confesión. Todos y cada uno de los elementos de la *interioridad* que se han extraído de las experiencias del santo están transversalmente permeadas y vinculadas por un *lenguaje interior*. Este lenguaje es, en sí mismo, un fenómeno a considerar. La experiencia relatada por Agustín en *confesiones* está claramente plasmada en términos lingüísticos, amén de su profundidad mística, espiritual, filosófica y teológica; de este modo, abordar su obra es, de igual manera adentrarse en pululantes figuras retóricas y literarias llenas de sentido que, llegados a este punto, parecen dar cuenta de algunos vestigios premonitorios de lo que sería denominado después como la *reducción eidética* (claramente no sistematizada por el autor).

Dicho esto, vale la pena preguntarse: ¿qué relación guarda la *confessio* con un presunto *lenguaje interior*? Básicamente porque la *confesión* es, sin guardar ninguna proporción, el lenguaje del *anima* ya iluminada. Según la afirmación aquí sostenida, se hace necesario comprender, en primera

²⁰ Entendida como mero existir o estar en el mundo

instancia, cuáles son las principales aristas de dicho *lenguaje interior* sin querer, de ninguna manera delimitarlo ni circunscribirlo pues, como se verá más adelante, éste es apenas comprensible para el entendimiento humano y no es susceptible de objetivización, pues la experiencia, no lo es. Agustín expresa: "Ya dije cuál es el fruto de esta confesión mía. Porque no la hago con las palabras y las voces de la carne, sino con el verbo del alma y el clamor del pensamiento, que tu oído conoce. Pues, cuando soy malo, confesártelo a ti no es más que desagradarme; cuando soy bueno, confesártelo no es más que no atribuírmelo" (*Conf*, X, 2, p. 271). El hiponiense deja en evidencia la naturaleza de lo que aquí se denomina *confesión* no hace parte exclusiva de una dinámica experiencial exterior, aunque sea medianamente expresable mediante la comunicación carnal, sino que por el contrario es la expresión interior del lenguaje del *cor*, trascendiendo el lenguaje sensorial expresado (Barrera Vélez 2020).

Aquí lo *invariante en la variación* es el acto mismo de la *confessio*. Confesar es cuanto hace posible toda la expresión del alma en cuanto a su vivencia exterior. El santo expone e intenta replicar aquello que su *anima* ha experimentado a lo largo de toda su existencia, pero, pese a narrar tan variadas ocasiones, situaciones, personajes y vivencias, aquello que es totalmente innegociable será que él "quiere confesarlo". Confesar, así visto, no se trata de la aprehensión literal en términos lingüísticos de lo narrado – que en este caso podría considerarse como núcleo noemático- sino que explicita el *sentido interno* de la experiencia narrada en el texto -núcleo noético-.

Teniendo en cuenta lo precedente, *el lenguaje interior* es íntimamente propio, único y particular que se da en clave netamente dialógica. El autor expresa puntualmente "esta confesión mía" (*Conf*, X, 2, p. 271) donde el *ego* tiene una posición preponderante pero que conoce que el *lenguaje interior* no es intimista, sino la manifestación más excelsa del *re-conocimiento* y del encuentro con el Otro. La asimilación y el *pathos* de los fenómenos acaecidos y aparecidos durante la existencia del santo entran a hacer parte del *movimiento interior* cuando la *mirada re-flexiva* ahora busca expresar (actuar)²¹ aquello que ha vivenciado: "He aquí que amaste la verdad, puesto que el que la obra llega a la luz. Yo quiero obrarla en mi corazón ante ti por esta confesión, y ante muchos

²¹ La expresión del lenguaje interior será entendida como un accionar del *anima* como dinámica distinta de la corporalidad.

testigos por mi pluma” (*Conf*, X, 1, p. 271). Dicha *re-flexión* tiene como característica esencial la inminente *dirección de la conciencia* hacia su origen más primigenio (Dios). Es precisamente allí como el lenguaje interior se expresa-actúa: Se expresa en el diálogo con quien es el origen y la fuente del *ego* y actúa porque posibilita que el *ego* esté presente ante sí y, en esa presencia, se *re-conozca* y, a su vez, reconozca la presencia del Otro.

Por otra parte, no se puede pensar que este diálogo tan íntimo será totalmente hermético entre un *anima* y una realidad superior, sino que por ser experiencia misma tiene la capacidad de ser transmitida de manera parcial y empobrecida a otros. Empero, aquí el lenguaje tiene una transformación importante que merece la pena tener en cuenta. Si bien, el *lenguaje interior* en su singularidad y en el diálogo con el Otro se hace pleno porque se mueve en su *locus interior*, -cor- también es cierto que éste posee una naturaleza donante. Esto, en otras palabras, da cuenta de una *confessio* que se *dirige hacia*. Agustín mismo se preguntaría “¿Qué tengo yo que compartir con los hombres para que escuchen mis confesiones, como si hubiesen de sanar ellos todas mis dolencias?” (*Conf*, X, 2, p. 271).

Obsérvese que Agustín sabe él que la naturaleza de su *confessio* es interior con fuertes vínculos con el *sentido vivido* y, además, tiene clara la dirección de dicha confesión; es por ello que su pregunta, en este caso, no es para nada superficial. El papel de los hombres, en este punto, para él es totalmente descartable. No obstante, la confesión, como se ha dicho no se queda en una dinámica bilateral, sino que se abre a la donación. La razón estriba en que la *interioridad* y el *ego* que experimenta y posee dicha interioridad son donación en sí mismos, pues para Agustín, todo es voluntad divina. La esencia de la donación es simple y llano amor y, si la manifestación de la interioridad dada a través del lenguaje está permeada por dicha esencia entonces así mismo se dona. El amor como esencia de la experiencia interior se dona sin aportar razones.

De este modo, esos *sedimentos lingüísticos* aportados a través de toda la experiencia interior plasmada en metáforas y otros recursos literarios se convierten en *la cosa misma*: en fenómeno. La confesión, en la amplitud de sus matices y características aborda la *unidad de sentido* sobre la que la conciencia opera y, a su vez, reconduce hacia una *mirada* menos literal y más experiencial. Por otra parte, el movimiento del *anima* que le lleva a dirigirse al Otro, también le implica *donar-se*,

en razón de su primera dirección; dona su experiencia dialógica a otros. De ahí que exprese: “Pero ¿con qué fruto quieren esto? ¿Desean congratularse conmigo, al escuchar cuánto me acerco a ti por don tuyo, y rezar por mí, al escuchar cuánto me demoro por mi peso? A ellos me revelaré. Pues no es un fruto pequeño, Señor, Dios mío, el que muchos te den gracias por nosotros y muchos rueguen por nosotros” (*Conf*, X, 5, p. 273).

Obsérvese que quien lee está pasivamente presente ante el fenómeno (la *confessio*) que el hiponiense en este caso *dona* a través de la escritura esperando, con ello, permear al lector tan sólo un poco de la experiencia ante la que se encuentra para, de este modo, *mirar*, *dirigir-se* hacia lo mismo que Agustín ya había degustado. Aquí el lenguaje interior puede ser el culmen de la interioridad, pero también el inicio de otro camino interior en quien es espectador de lo vivido por otro. Si bien es cierto que es *lenguaje interior*, también es cierto que quiere manifestarse ante la futilidad de los sentidos (por su naturaleza donante); es así como la escritura de esta obra es, en sus letras, en sus páginas, la lengua de aquel lenguaje; es la carne de aquel *movimiento interior*. Llegados a este punto, el lenguaje exterior confesional pasa por una constante metáfora que busca emular la profundidad y lo inexpresable de la interioridad, mas, para ello, no sólo toma en cuenta un “estilo literario” sino las experiencias mismas de la vida misma. La confesión es: diálogo, es reconocimiento de sí, una conciencia expuesta: “Ciertamente, para ti, Señor, a cuyos ojos el abismo de la conciencia humana está desnudo, ¿qué podría haber oculto en mí, aunque no quisiera confesártelo?” (*Conf*, X, 2, p. 271).

De tal manera que la confesión se constituye como la cúspide del *yo* que habla a sí mismo, desde sí mismo para el Otro con una donación en los otros. La confesión hace “tangible” el lenguaje interior que, por ser interior, carece de toda posibilidad de ser fielmente expresado. Aunque el ser humano la entienda y pueda leer la obra confesional, la confesión posee como dirección a Dios mismo. Un lenguaje, si se quiere, espiritual, que la carne puede pensar comprender pero que sólo se hace plenamente inteligible en y a través de la iluminación interior. Con todo lo precedentemente expuesto, la confesión como lenguaje interior deja de ser una mera interpretación de la propia vida, para ser la revelación de la misma. La confesión permite ver la existencia tal cual es: Angustia, incertidumbre, lucha, necesidad; luz y gloria.

2.3.3. Del Movimiento *Animae* (*Distentio, Intentio, Extentio*) [Libro XI]

Encaminados ya en una concepción de *protofenomenología de la interioridad* en San Agustín de Hipona con base a los elementos hallados precedentemente, es de vital importancia dar cuenta, en este apartado puntual, sobre el movimiento mismo de la interioridad ejecutado (acción) por el *anima* como la expresión fundamental de la identidad del hombre en cuanto hombre y del hombre en cuanto epicentro de los fenómenos (pues Agustín parece *tematizar-se* a sí) junto con su realidad relacional. Expresa el santo africano:

“Pero, como tu misericordia es mejor que las vidas, he aquí que mi vida es *dispersión*. Mas tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del Hombre, mediador entre Tú, uno, y nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas, para que por Él alcance aquello en lo que he sido alcanzado. Así, olvidando lo pasado, y no distraído en lo que es futuro y transitorio, sino *protendiendo* hacia lo que existe antes de todas las cosas, y no según dispersión, sino según *intención*, yo vaya tras la palma de la vocación suprema. Allí oiré la voz de alabanza y contemplaré tus delicias, que no vienen ni pasan. Pero ahora mis años transcurren en gemidos y Tú, mi consuelo, Señor, Padre mío, eres eterno, en tanto que yo me deshice en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran en tumultuosas variedades, hasta que, purificado y disuelto en el fuego de tu amor, yo confluya en ti” [*Conf*, XI, 39, p. 343].²²

He aquí, en el lenguaje confesional agustiniano, un triple movimiento anímico (Magnavacca 2006)²³ que arroja algunas luces acerca de una relación que, aunque no está argumentada sistemáticamente por Agustín, sí se encuentra abordada por el santo en la medida en que puede rastrearse tres movimientos del alma específicos que, a su vez, arrojan como consecuencia la realidad relacional de la misma como dinámica constituyente de la esencia del *hombre*. Los

²² "Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem. Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio; et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui”.

²³ Del *anima*.

movimientos del *anima*, son: hombre-mundo (*distentio*): [*Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea*] (Conf, XI, 39, p. 343). Hombre-*anima* (*intentio*): [*sed secundum intentionem*] (Conf, XI, 39, p. 343). hombre-Dios (*extentio*): [*sed extentus, non secundum distentionem*] (Conf, XI, 39, p. 343). Este triple movimiento sería la puntada inicial de un complejo entramado teórico hilvanado con elementos variables²⁴, a saber: Mundo (fuera de sí); *ánima* (dentro de sí); Dios (La esencia primigenia de sí). Junto con su elemento invariable: Él mismo (*ego*).

Este *camino*²⁵ de múltiples *objetos*²⁶ es una importante señal de una constante búsqueda existencial de aquella *veritas*, pero ésta (*veritas*) entendida como la *manifestación* que ha de *aparecer* de la manera más pura y que, en el paso por las relaciones precedentemente mencionadas, evidenciaría que aquella búsqueda de lo *esencial* y permanente a través de lo contingente²⁷ le llevaría a dar los primeros pasos hacia la satisfacción de aquello tanto anhelaba.

Tres movimientos que apuntan a tres direcciones distintas pero que acaecen y se experimentan en un único *locus* que, hasta ahora, parece escapar a lo material e incluso a lo puramente racional: El interior de sí mismo. Así, Agustín permite ver algunos indicios en cuanto al significado de aquella búsqueda existencial tan sobresaliente en sus escritos; ésta puede ser estudiada en la medida en que se analice la *vida vivida* del hiponiense, incluso, desde los primeros años de un infante.

Aquella triple relación tratada en los párrafos anteriores, tendría sus primeras manifestaciones al plasmar que él mismo, incluso en su niñez, se basó en sus percepciones para *darse cuenta*²⁸ de cuál era su lugar en el mundo, o como él mismo lo expresaría, "*dónde se hallaba*" (Conf, I, 8, p. 48). Por otra parte, su atención fue dirigida hacia el exterior (*distentio*), aquella atención dirigida hacia el mundo, incluso, podría denominarse como primitiva, pues todo ser humano consciente, percibe, en primer lugar, todo cuanto puede captar a través de los sentidos antes de entrar a reflexionar sobre

²⁴ Variables en tanto la dirección del *anima* en el momento de la búsqueda. Varía la dirección de búsqueda y, por tanto, el movimiento del alma.

²⁵ Léase recorrido.

²⁶ Objetos de estudio tales como el mundo, el hombre y Dios.

²⁷ Excluyendo a Dios, puesto que para Agustín no era contingente.

²⁸ Expresión que manifiesta, en el *itinerarium existencial* de Agustín, el proceso por el cual se accede a un nivel superior de consciencia o, a nuestro juicio, hace patente el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica en donde la interioridad como *locus* reflexivo es esencial en el tránsito de la vida vivida a la vida pensada.

quién está percibiendo o por qué lo hace; no obstante, su primera afirmación acerca de la existencia de una interioridad (*intentio*), se ve reflejada ulteriormente, cuando da cuenta de la incapacidad de expresar sus deseos²⁹, puesto que éstos no se encontraban en el mundo, sino *dentro de sí*. Nadie podía verlos, ni siquiera él mismo; incluso, ni las manifestaciones corporales eran una fiel emulación de éstos, por lo que sus deseos no hacen parte del mundo, sino de un *espacio* muy *dentro* que, con el tiempo, debería aprender a comunicar.

El santo hiponiense pone de manifiesto la barrera existente entre aquello exterior y aquello interior, pero que, pese a su diferencia sustancial, la relación entre tales realidades se daba en el individuo, fuente invariable que percibía las variaciones entre lo uno y lo otro, paradójicamente buscando su vínculo esencial y permanente. Desde el inicio de su obra, el *itinerarium* existencial St. Agustín de manera sutil subraya la importancia de extraer y conocer aquello que escapa a los sentidos y que no se encuentra fuera del sujeto, sino *ad intra* del mismo en las profundidades del corazón. De ahí que el santo expresara:

“[...]Y he aquí que, poco a poco, comencé a percibir en dónde me hallaba, y quería manifestar mis deseos a aquellos que podían satisfacerlos, pero no lo conseguía, porque esos deseos estaban dentro de mí, y ellos fuera, sin poder ingresar por ninguno de sus sentidos en mi alma. Así que yo agitaba mis miembros y daba gritos, como signos de lo que quería; éstos eran los pocos signos que podía hacer y ése, el modo como podía hacerlos, aunque no reflejaban fielmente mi voluntad.” [*Conf*, I, 8, p. 48]

De este modo la esfera de la interioridad supone un nuevo *locus* donde los demás individuos no pueden acceder, por lo menos en principio, pues los sentidos nos bastan para captarlo. Reconocer este nuevo *locus* es el inicio de una forma distinta de *percibir*; ahora, desde el interior, se puede percibir al interior mismo y éste habría de ser dado a conocer desde su particularidad a otros.

Una *protofenomenología de la interioridad*, pasa por “la lectura hoy *de manera filosófica* de textos medievales” (Falque 2012) como se ha dicho, contiene unas bases intersubjetivas y, por ende, relacionales. El *yo* como epicentro de los fenómenos y, como fenómeno mismo, es para Agustín una individualidad que se referencia en Dios y en Dios puede conocerse (*extentio*). Tal relación

²⁹ Debido a su etapa infantil donde aún no articulaba palabra alguna.

está clara. Mas, es necesario profundizar en la relación con el mundo, con aquello que no es el *yo mismo*, para dar paso a los movimientos anímicos subsiguientes. Siendo que se trata de la *interioridad* y del hallazgo de una fenomenología vivida antes que pensada, el santo de Hipona, a partir de sus vivencias, permite ver que toda interioridad se relaciona con la exterioridad pero que tal relación hace que la *mirada* se dirija *hacia* las cosas significativas. No es lo mismo *dirigir-se* hacia las cosas que *dirigir-se* hacia las cosas que representan un significado superlativo al movimiento interior (o movimiento del *anima*).

Así, la *confessio* aquí entendida como expresión profunda del *anima* consciente de sí dirige su atención hacia aquellas cosas que, en su búsqueda de *veritas*, le proporcionan una mayor seguridad de existencia y, como se ha dicho, estas cosas son todas aquellas situaciones o fenómenos acaecidos que generen *incertidumbre* y *necesidad* en un ámbito profundamente existencial en el hombre. Los movimientos del alma (*distentio*, *intentio*, *extentio*) se manifiestan en las relaciones; más aún, en relaciones que conlleven un carácter fuertemente existencial. La relación *interior* del *ego* no es un intercambio de percepciones con las cosas sino un *volver sobre* la existencia propia y la existencia en estado puro. En el círculo del conocimiento del sí mismo en tanto se conoce a Dios se construye una relación que no puede pasar desapercibida: la relación y la experiencia con el mundo. Tal relación convoca a la *mirada* en todas sus fases, desde la más primitiva y le lleva a escrutar, con mayor iluminación, el interior. “A ese interior remitían todos los mensajeros del cuerpo, como a presidente y juez, las respuestas del cielo y la tierra y de todo lo que contienen, cuando decían: “No somos Dios” y “Él nos ha hecho”. El hombre interior supo esto por el ministerio del hombre exterior” (*Conf*, X, 9, p. 275). He aquí que existe una naturaleza relacional. El hombre interior se relaciona con el exterior, con sus sentidos, con aquello que percibe para poder *seguir buscando* en medio de lo que *no es*, *lo que Es*. El hombre exterior aporta en su relación dialógica con el interior los mensajes que aquello que *no soy yo* emite. He aquí otra relación; Agustín sale del *ego* para relacionarse y establecer otro diálogo con el mundo: “Decidme de mi Dios, ya que no lo sois vosotros, decidme algo de Él”. Y exclamaron con potente voz: Él nos hizo”. Mi pregunta era mi atención: la respuesta de ellos, su belleza (*Conf*, X, 9, p. 275). La relación, eminentemente dialógica, le arroja resultados inmediatos: “No somos Dios”, “Él nos ha hecho”.

En ese sentido la ontologización de aquello percibido en el mundo trasciende su ser en la medida en que no son meros objetos cognoscibles, sino que, mediado por los datos arrojados por los sentidos, *el hombre interior (intentio)* toma *para sí* el fenómeno como un *fenómeno significativo* que, le presenta vestigios de lo que busca reconociendo que *lo buscado* está en las cosas que percibe pero que, a su vez, no es perceptible. La respuesta obtenida cuando busca en el exterior deja ver incluso, un alcance existencial en el santo pues encontrando en el mundo un *fenómeno significativo*, continúa su búsqueda con la certeza de que busca, de que ama, pero con la incertidumbre de no saber completamente qué es lo que ama realmente y qué esperar encontrar finalmente al culminar su búsqueda “¿Qué es, pues, lo que amo, cuando amo a mi Dios? ¿Quién es aquel que está por encima de la cima de mi alma?” (*Conf*, X, 11, p. 275). Aquella búsqueda exterior (*Distentio*) le lleva al *interior*, al Dios que está buscando (*Extentio*) y al *sí mismo* que se encarga de buscar (*Intentio*). El alma se mueve en virtud de la relación aunque traspasada por la *voluntas* tanto propia como divina.

2.3.4 El rol de la memoria en la constitución del yo agustiniano

El concepto de *memoria* no puede pasar desapercibido en el rastreo de una *protofenomenología de la interioridad* en San Agustín, siendo uno de los elementos más relevantes en la constitución del *yo agustiniano* y de la tenencia de los fenómenos experimentados a través de los sentidos y de aquellos que escapan a éstos. *Aurelius* expresa: “Allí [en el aula inmensa de la memoria] me topo también conmigo mismo y me acuerdo de lo que hice cuándo y dónde lo hice, y cómo me sentía entonces. Allí están todas las cosas que recuerdo haber experimentado o creído” (*Conf*, X, 14, p. 278). El hiponiense concibe la *memoria* como un *locus* donde el *ego* podría poseerse a sí mismo a fuerza de experiencias que ya ha vivenciado valiéndose de un *aula* que le proporciona el *espacio* para guardar-*se* en la medida en que no sólo se *es* “*sí mismo*”, sino también se es aquello que el “*sí mismo*” experimenta. Guardar o almacenar experiencias podría ser un vestigio de aquella *retención* fenomenológica tratada ulteriormente para referirse al acto de la consciencia donde conserva lo vivido. Así, cuando el santo hace referencia a la posibilidad de “top[arse] con[s]igo mismo”, tal expresión da cuenta de una forma primaria de *saberse a sí* puesto que no se alcanza un pleno conocimiento a través de la memoria, pero sí se consiguen indicios autoconscientes de sí – intención-, lo cual es, en últimas, un modo de conocimiento del *ego*. Tener la capacidad de, a través

del acto de retener lo vivido, hacerse consciente del presente representado en el *ego*, también podría constituirse como aquella *intención fenomenológica* que fija la atención de la conciencia ya no en lo retenido sino en lo que acaece en el *hic et nunc*.

La memoria como lugar interior no sólo guarda imágenes –*retención*³⁰- de aquello que los sentidos perciben, sino que guarda partes que configuran al *ego*. La memoria contiene aquello que el *yo* amó, odió, quiso o rechazó; en una palabra, vivenció. La memoria retiene sucesos significativos que repercuten en la configuración de aquello que se *es*. Se recuerda y, a su vez, se actúa (acción interior) inmediatamente; esto porque las experiencias generan *algo* en el *ego* y, aquello generado, sólo se consigue volviendo sobre sí, sobre su experiencia y sobre su existencia. En la *memoria acaece* un encuentro con partes de sí, partes de su experiencia, partes de su existencia, partes de su *soy* y de su *estoy*, pues Agustín se acuerda de sí. Ahora bien, saber que en la memoria hay parte del *ego* no es, de ningún modo, un recuerdo pasivo, sino que, como se verá, también posee alcances existenciales. Expresa el hiponicense:

"Haré esto o aquello", digo para mí, en esa enorme profundidad de mi espíritu, rebotante de tantas y tan grandes imágenes de cosas. Y se sigue de allí una cosa u otra: "¡oh, si sucediera esto o aquello!" "¡Dios nos libre de esto o de aquello!", digo para mí. Y, mientras lo digo, tengo ante mí las imágenes de todo lo que digo, surgidas de ese mismo tesoro de la memoria; no podría decir nada de todo eso, si ellas me faltaran" [*Conf*, X, 14, p. 278].

La actividad de la *memoria* repercute eminentemente en una actividad del *ego interior*. Es de este modo que el santo inicia la cita que precede: "haré" –*protención*³¹-. Aún no lo ha hecho pero, a partir de las experiencias que ha compilado su memoria ³² y la equiparación que el *ego* hace de unas y otras, se ocupa de las acciones que podrían ser (*Conf*, X, 14, p. 278). Al parecer la probabilidad de evaluar una posible acción futura –*protención*- se basa en la mera inferencia conclusiva de precedentes vivencias que, por su carácter significativo, evitarían el error y se

³⁰ Para Husserl retención alude a un acto peculiar que acompaña siempre a la percepción y que consiste en la conciencia del objeto como "acabado de percibir" o como "recién percibido". Podría llamarse acaso "recuerdo primario", pero no debe confundirse con el recuerdo propiamente dicho. (Quijano 2017: 63)

³¹ En Husserl el término *protención* hace referencia a la contraparte de la retención pues se define como la conciencia del objeto como "próximo a ser percibido". El juego de percepción, retención y protención conforma la conciencia como conciencia temporal (conciencia de objetos temporales)

³² memoria que actúa *per se*.

acercarían al acierto; no obstante, pese a la facticidad que precede a un acontecimiento pasado, no se puede asegurar de manera fehaciente la certeza de un acontecimiento futuro tal como se puede imaginar en el momento presente. Es aquí, donde el carácter existencial empieza a desvelarse. El santo muestra su preocupación por aquello que aún no *es*: El futuro. Al sólo tener probabilidades pero no certezas, inicia en el diálogo consigo mismo la multiplicación de posibilidades en cuanto a los hechos que pudieran ser: “¡oh, si sucediera esto o aquello!” “¡Dios nos libre de esto o de aquello!” (*Conf*, X, 14, p. 278).

Todo el temor y la incertidumbre propias de lo incierto o lo desconocido, son las expresiones que permiten conocer lo más hondo del *ego* a través de las esperanzas o angustias que éste guarda. Aquí, la constitución del *ego*, se da en la medida en que con base a la memoria se busca lo que se quiere *ser* y, aquello que se quiere *ser*, aún no se *es*, y lo que se *es* tampoco es del todo conocido *por sí*; de ahí que la preocupación, en este caso, por la probabilidad del futuro se cimenta como un vestigio de lo que se *es* aunque no se conozca completamente. Si el hombre se *angustia* por aquello que *no es*, su memoria le hace temer con base a lo que ya fue. El hombre recuerda sus experiencias –*retención*- y, recordarlas es *recordar-se* –*intención*³³-, por lo que preocuparse por el futuro –*protención*- no es sólo cuestión de acontecimientos, sino de sí mismo porque tal incertidumbre le hace temer por su propia existencia, por aquel “qué será de mí” del que ni siquiera Agustín escapa. Es de vital importancia mencionar que la memoria también posibilita el diálogo interior: “digo para mí” dice el santo. Lo anterior arroja como consecuencia un ámbito todavía más profundamente existencial de lo que ya se ha dicho. La inseguridad por la propia existencia precedentemente mencionada, conlleva tanto a reconocer la infinitud del poder de la memoria pero, a su vez, a saber que tampoco allí, podría abarcarse y conocerse todo él. De ahí que rece: “¡Grande es este poder de la memoria, [...] Y este poder es de mi espíritu, pertenece a mi naturaleza, y ni yo mismo puedo contener todo lo que soy” (*Conf*, X, 15, p. 278). Ser consciente de sí, también le lleva a saber la imposibilidad de contenerse a sí en el infinito de la memoria. Conoce ahora su limitación, pero también conoce que participa de cierta infinitud que, hasta ahora, no comprende; la naturaleza del

³³ Según Husserl la *intencionalidad* alude a un rasgo esencial de ciertas vivencias de conciencia (que se llaman por ello vivencias intencionales) que consiste, básicamente, en referirse a objetos. La referencia (*intentio*) a un objeto es un rasgo esencial de la vivencia que la tiene no sólo en el sentido de que la vivencia no sería la que es sin ella, sino en el sentido de que esa referencia no depende o no está determinada en modo alguno por el objeto, sino que, por el contrario, el objeto mismo está “determinado” por la vivencia. (Quijano 2017: 53)

hombre apunta hacia el infinito, hacia la grandeza, pareciese que su existencia, su ser, su esencia, su naturaleza no se corresponde con lo corruptible y lo limitado que muestra el *yo cuerpo*. Su existencia, una vez más, es juego. La incertidumbre de sentirse inabarcable en la finitud con la que se percibe a sí mismo, lo cual le lleva a preguntarse ulteriormente “¿qué soy?”. Pareciese, de este modo, que la memoria recuerda la contingencia del hombre, pero, de un modo más profundo, también guarda y recuerda de forma más difusa o quizá más interior su naturaleza infinita.

Por otra parte, la cuestión existencial se torna aún más compleja cuando se habla de Dios o de la eterna bienaventuranza. Se ha dicho que la memoria recuerda sucesos significativos que generan una acción en el *anima*, mas, ¿acaso el hombre ha experimentado ya la vida eterna como para recordarla y anhelarla? Agustín dirá: “La vida feliz ¿no es eso que todos desean, sin que haya absolutamente nadie que no la desee? ¿Dónde la conocieron para anhelarla así? ¿Dónde la vieron para amarla de tal modo? (*Conf*, X, 29, p. 287). La memoria que proporciona *conciencia de sí*, pero también del constante deseo de plenitud que, al parecer, no recuerda o, si lo hace, lo hace de un modo ininteligible. A este respecto la mirada no hace más que dirigirse hacia el interior del *ego* y percatarse de su incompletud, de su deseo por llenar el vacío que, como se ha visto, de acuerdo a la iluminación de la mirada se sabe en mayor o menor medida cómo llenar. Así, ya no se trata únicamente de ser consciente de sí, sino de la experiencia misma de sí lo que lleva al hombre, en San Agustín, a saberse, conocerse, recordarse y experimentarse.

3. Conclusiones

A partir de lo argumentado en todo el presente trabajo, los *vestigium* fenomenológicos en la obra *confessio* de San Agustín se dan a conocer a través de la manera en que la experiencia de vida –la vida vivida- posteriormente pasa a ser objeto de su conciencia -vida pensada-. Es importante recalcar el tránsito que muestra a lo largo de la obra en tanto que el autor pasa de una *actitud natural* donde se guiaba únicamente por aquello que experimentaba sensorial e incluso cognoscitivamente, a una *actitud fenomenológica* (Husserl 1962) en la medida en que la mirada y su dirección estuviesen iluminadas y dirigidas, en este caso, al *ego* (estar presente ante sí) y a la esencia de ese *ego* que, para Agustín, indubitablemente será Dios. Es precisamente por estos hechos que se hace posible hablar de una *protofenomenología de la interioridad*, puesto que el santo permite dilucidar

el *fenómeno interior*, aquel que no corresponde solamente a estímulos corporales o intelectivos, sino existenciales y experienciales en un *locus* completamente distinto al espacio locativo donde habita un cuerpo claramente contingente.

Durante el mencionado proceso de transición de una *actitud* a otra, ha sido posible extraer de las profundidades del lenguaje altamente metafórico que emplea el santo algunos rasgos que, por sus características, dan cuenta de la existencia de una estructura interior que, por su naturaleza experiencial y propia del *ego*, hace posible la *tenencia de sí* no solo como sujeto de estudio sino como experiencia. Ya lo dirá Husserl (2014): “una vivencia *sólo* con vivencias puede estar combinada en un todo cuya esencia total abarque las esencias propias *de* estas vivencias y esté fundada en ellas” (Husserl 1962:87). Así, la interioridad fenomenológica en San Agustín de Hipona estriba en aquellos vestigios de conciencia que van constituyendo la personalidad del santo a través de su experiencia íntima de conversión, del triple movimiento del *anima* (*Distentio, Intentio, Extentio*), del rol de la memoria como *locus* donde la *retención, intención y protención* son los cimientos de una dinámica interior donde la experiencia de la temporalidad da cuenta de la vivencia de las experiencias significativas para el hombre como un *ego* que padece *–pathos–* la vida mientras que es agente activo en ella. Esto es, el hombre como epicentro de los fenómenos se tiene como fenómeno a sí mismo y, de este modo, se padece a sí mismo al experimentarse, *teniéndose a sí* como experiencia, pero también objetivizándose al *tomarse a sí* como objeto de su conciencia porque se *ha dado cuenta* de su existencia a través de su existencia misma.

Una vez dicho todo lo precedente, ha de expresarse que, una de las conclusiones más relevantes a la que ha podido llegarse en la presente investigación está cimentada en la concepción de la *confessio* como *lenguaje animae* que permea todo el *movimiento interior*. Es menester recordar que, como se ha dicho, la dinámica interior es netamente dialógica; razón por la cual las experiencias (incluso el *ego*) terminan siendo sedimentadas en el lenguaje, en este caso, el *lenguaje interior*. La *confessio* es, en sí misma, un fenómeno a considerar debido a que su *modus operandi* se basa en hacer posible la vinculación de una *estructura interior* transversalizada por la significatividad de toda experiencia que, en Agustín, lleve a un estado de *volver sobre sí* para hacer

posible una *re-flexión* experiencial que, ulteriormente, se convertirá en una nueva forma de conocer-actuar (interiormente)³⁴.

De tal manera que la *confessio* es un *re-conocimiento* de todo cuanto se aparece a la conciencia, de todo cuanto se experimenta en la existencia misma y de aquello que escapa a los parámetros meramente cognoscitivos del hombre. El lenguaje *interior*, en ese sentido es ya, *per se*, conciencia de existencia tanto propia como del mundo. Agustín confiesa aquello que ya conoce, aunque no le conozca completamente; así, el *lenguaje interior* le permite experimentar tal tensión e inquirir sobre ello. Este lenguaje conoce y actúa, se expresa a través de la verdad que manifiesta el alma en virtud de una mirada iluminada dirigida hacia la *veritas* a la que tiende por naturaleza. El *anima* habla y, su hablar, es confesar. No argumenta ni convence, sólo se dona pues ahora se dirige hacia lo que quiere; el *lenguaje interior* se da al *ego* como posibilidad de vincular una estructura, pero también como posibilidad de un nuevo conocimiento del *sí mismo*, su naturaleza y sus experiencias. Con todo, una experiencia lingüística en términos de interioridad, no es otra cosa que expresar una existencia, consciente de no poder expresarla a los sentidos de manera fidedigna porque, si bien es cierto hay un *correlato* entre la interioridad y la exterioridad, también es cierto que todo movimiento interior junto con la expresión del mismo son inaprensibles para la contingencia de una exterioridad que desconoce su propia esencia interior. Volver a abrir el libro de *confessio* será, a partir de ahora, ser conscientes de una experiencia interior que intenta comunicarse, *donarse*, darse a conocer a otros pero que sabe ser incomprendida en su totalidad, pues la realidad dialógica que aquí inicia parte de una individualidad a otra como simple donación, sin razón aparente. El objeto es, en últimas, manifestar existencia para que otra interioridad individual se conmueva y responda a dicho diálogo. Las letras, los símbolos plasmados a lo largo de obra *confesiones* son la carne de un *anima*, son los símbolos que quieren emular existencia. Husserl (2006) dirá ulteriormente a propósito de tal realidad *lingüística*:

“El habla corriente nos concede percepción de vivencias psíquicas de personas extrañas: “vemos” la cólera, el dolor ajeno, etc. Este modo de hablar es perfectamente correcto, si consideramos como percibidas, por ejemplo, las cosas exteriores corporales y si, en términos generales, no limitamos el concepto de la percepción al concepto de la percepción

³⁴ Actuar la *veritas*.

adecuada, de la intuición en sentido estricto (...) El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y solo tiene de ellas una percepción “externa”, no “interna”. Es la gran diferencia que existe entre la verdadera aprehensión de un ser en intuición adecuada y la presunta aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada” (Husserl 2006:241).

En una palabra, es posible hallar rasgos fenomenológicos no sistematizados en la experiencia *animae* expresada por Agustín con base en la estructura interior cimentada en la experiencia vital que le hace consiente de su propia existencia. Los actos del alma son el actuar del hombre interior, aquel hombre que ya se ha “percibido” a sí mismo y se dirige hacia sí. En este punto de Confesiones, el *ego* es misterio, pero un misterio que existe, que acaece y que aparece ante sí gracias a la mirada iluminada que la Otra voluntad ha querido revelar por su carácter y naturaleza donante. Ahora el hombre es objeto de sí.

Referencias bibliográficas

- Alarco, Gerardo. 1977. "El Itinerario de La Voluntad En Las Confesiones de San Agustín." *Revista de La Universidad Católica de Perú* (2):149–61.
- Barrera Vélez, Julio César. 2020. *Orientaciones Metodológicas Para La "Práctica Fenomenológica - Hermenéutica de La Filosofía Medieval."* Bogotá D.C.
- Brown, Peter. 1970. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Talleres gráficos de Ediciones Castilla S.A.
- Capanaga, Victorino. 1969. "Vida de San Agustín Escrita Por Su Discípulo San Posidio." in *Obras de San Agustín I: Introducción general y primeros escritos*. Madrid: BAC.
- Dal Maschio, Eduardo Acín. 2015. *El Doctor de La Gracia Contra El Mal*. Madrid: Bonallettera Alcompas, S.L.
- Falgueras, Ignacio. 2000. *Fe y Razón En San Agustín*. Pamplona: Eunsa.
- Falque, Emmanuel. 2012. *Dios La Carne y El Otro. De Ireneo a Duns Escoto: Reflexiones Fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad Católica de Colombia.
- Heidegger, Martín. 1999. *Estudios Sobre Mística Medieval*. México. D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hurtado, Guillermo. 2006. "Notas Sobre De Utilitate Credendi." *Tópicos: Revista de Filosofía* 31(2006):135–46.
- Husserl, Edmund. 1962. *Ideas Relativas a Una Fenomenología Pura y Una Filosofía Fenomenológica*. 2nd ed. México. D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. 2006. *Investigaciones Lógicas I*. edited by M. Morente and J. Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund. 2014. "Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas Sobre La Constitución." in *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.*, edited by A. de Zirion. México. D.F.: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- J. Cavazzana. 1935. "San Agustín: La Vida, La Obra y Su Influencia." *Revista de La Universidad Católica de Perú* 14.
- Magnavacca, Silvia. 2005. *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila srl.
- Magnavacca, Silvia. 2006. "Estudio Preliminar." Pp. 7–41 in *Confesiones*, edited by S. Magnavacca. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Marrou, J. 1990. *Saint Augustin: L' Aventure de La Raison et de La Grace*. París: Études Augustiniennes.
- Oroz Reta, Jose. 1967. *S. Agustín: El Hombre, El Escritor, El Santo*. edited by Librería Editorial

Agustinus. Madrid.

- Pegueroles, Juan. 1972. *El Pensamiento Filosófico de San Agustín*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Rosales Meana, Diego. 2019. "Mínima Fenomenología de La Religión En Agustín de Hipona." *Metafísica y Persona Filosofía , Conocimiento y Vida* (22):12–31.
- Rubio Angulo, Jaime. 2001. "Fenomenología de La Vida." *Universitas Philosophica* 37:113–26.
- San Agustín de Hipona. 1947a. "Contra Los Académicos." in *Obras de San Agustín III: Obras filosóficas*. Madrid: BAC.
- San Agustín de Hipona. 1947b. "Del Libre Albedrío." in *Obras de San Agustín III: Obras filosóficas*. Madrid: BAC.
- San Agustín de Hipona. 1958. "La Ciudad de Dios." in *Obras de San Agustín XVI*. Madrid: BAC.
- San Agustín de Hipona. 2005. *Confesiones*. edited by S. Magnavacca. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Uña Juárez, Agustín. 2001. "San Agustín: Interioridad, Reflexividad y Certeza." *Revista Española de Filosofía Medieval* 8:31. doi: 10.21071/refime.v8i.9379.
- Unger Parra, Biviana. 2016. "Agustín y Cicerón: La Búsqueda de La Verdad." *Universitas Philosophica* 33(67):201–15. doi: 10.11144/javeriana.uph33-67.acbv.
- Valderrama Andrade, Carlos. 2009. *Escritos Agustinianos: Un Acercamiento a La Vida y Obra Del Hiponiense*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Zirión Quijano, Antonio. 2017. *Breve Diccionario Analítico de Conceptos Husserliano*. Segunda ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.