

EL MUNDO INTERIOR EN EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO: UNA REFLEXIÓN DE LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN*

Oscar Velásquez
Universidad de Chile

R La intención de esta reflexión es destacar la función capital que el mundo interior del espíritu tiene en las *Confesiones* de San Agustín. A través de un análisis fundamentalmente filosófico del problema espero mostrar su papel clave, hasta el punto de que, sin la comprensión de esta “interioridad” es imposible comprender el verdadero significado de las *Confesiones*. Intento, al mismo tiempo, hacer patente la relación que la idea en estudio tiene con todo aquello que en las *Confesiones* es relevante, es decir, la vida del espíritu, Dios y el alma, la confesión de los pecados y la alabanza a Dios; conversión, tiempo y memoria, creación del mundo y, finalmente, tal vez el elemento decisivo, la conciencia.

Las *Confesiones* no pretenden ser un tratado sobre la “interioridad”; son, más bien, el monumento antiguo más sorprendente de la cristalización de una idea, cuyos orígenes se remontan quizá al surgimiento de la tragedia griega. Confusamente aprehendida por los grandes pensadores griegos, cobra inusitado vigor en el pensamiento de Plotino para arribar, en fin, madura en Agustín. No intento relatar aquí la historia de esta conquista espiritual, que manifiesta, tal vez como ninguna otra, la compleja estructuración de una noción cuyas raíces son manifiestamente griegas, y cuya construcción final es, en definitiva, cristiana.

Por extraño que parezca, el mundo interior del espíritu, fundamento de

*Este trabajo forma parte del proyecto de investigación FONDECYT 274/88.

un real sentido de la subjetividad, hace su aparición en nuestra cultura con dificultad y lentitud. La verdadera presencia de un espíritu individual, “presente e inmediato en el mundo”, como diría Hegel (III, 76), más que una condición natural del hombre parece haber sido una conquista, un logro finalmente precisado en sus matices cruciales por el cristianismo.

El alcance de esta subjetividad en Agustín es precisamente lo que me ocupa. Es sabido que, para Plotino, la pérdida de la identidad va unida a un alejamiento del alma de las realidades trascendentes; y en ninguna obra de Agustín está más presente el maestro griego que en las *Confesiones*. Por eso mismo, sin duda, como afirma Peter Brown, “las *Confesiones* son un manifiesto del mundo interior” (Brown, 168).

Conformaré, en lo posible, mi análisis al ritmo de la obra en estudio. Se trata en este caso, básicamente, de una autobiografía de orden intelectual; o expresado tal vez en su sentido más profundo, más que una autobiografía “las *Confesiones* constituyen una manera particularmente directa de ilustrar las relaciones de Dios y del hombre” (Mandouze, 64). Es preciso, por tanto, someterse a la maduración existencial del relato mismo. El primer paso fundamental es indudable. A comienzos del verano del 386, la lectura de los “libros de los platónicos”, le presta, ante todo, a Agustín una aclaración al angustiante problema del mal, y le ordena su mente frente a la idea de un Dios absolutamente espiritual (Mandouze, 250). En medio de todo esto, sin embargo, es el “tumulto” de su alma (*tumultus animae meae*, *Conf.* VII, 11), el signo indicador de su estado de ánimo. Comprende por vez primera que una cierta luz (*lumen oculorum meorum*, *Ps.* 37, 9; *Conf.* VII, 11) no se encontraba alejada de él, pues, como afirma el mismo Agustín, “mientras ella estaba dentro, yo estaba fuera” (*intus enim erat, ego autem foris*). Se trata, aparentemente, de una luz de orden intelectual, connatural con los objetos propios del intelecto y que guía al espíritu en su búsqueda de la verdad centrándolo en el *intus* y, apartándolo del *foris*. Una luz, por tanto, propia de la razón y que vuelve visibles a la razón, a modo de una luz inteligible, esas realidades que secretamente convulsionan su espíritu (cf. R. Allers, 483).

Es conveniente recordar aquí el tema del filósofo, en el *Fedón* de Platón. El alma alcanza la verdad cuando queda ella “al máximo sola por sí misma, desentendiéndose del cuerpo” (*Fedón* 65 c, 67 d-e). En el lenguaje neoplatónico, en eso consiste el destino del hombre: en reconocer su condición espiritual. Para ello, sin embargo, es preciso alcanzar una certeza de aquellas realidades en cuyo contexto existimos, es decir, el Bien absoluto y el ser inteligible, que en la búsqueda de Agustín adquiere las connotaciones de Dios y de su Verbo. “Tú me aguijoneabas, dice Agustín, con estímulos interiores (*stimulis internis*), para que estuviese impaciente hasta que tú me

fueses cierto por la mirada interior (*per interiorem aspectum certus esses*)” (*Conf.* VII, 12). La búsqueda de esta certeza le conduce hacia dentro de sí, dimensión en la que ha de encontrar a la divinidad. Solignac recuerda aquí una de las *sentencias* de Porfirio, de las que mejor reflejan el momento espiritual de Agustín: “es entrando en sí misma, purificándose de lo sensible para mejor poseerse, que el alma descubre el Todo, es decir, el ser en sentido pleno, Dios” (*Sentencia* 40; Solignac II, 679). Se trata, indudablemente, de un desarrollo del concepto platónico de la filosofía, dirigido esta vez al descubrimiento de una certeza vislumbrada y deseada desde la angustia de la duda.

La presencia objetiva y exterior del mundo conduce a la percepción más clara y definida del yo personal, el que juzga y permite al hombre concebir al alma como el productor y el intermediario de la verdad del mundo. Agustín descubre, a través de la lectura de los *libri platoniorum*, una verdad inmutable suspendida, por así decirlo, sobre su entendimiento mutable, que le habilita para emprender un ascenso desde el interior de sí mismo, hacia la creación y las realidades trascendentes. Esa verdad, platónicamente hablando, es el ser, pues las ideas platónicas son justamente la teoría del ser de Platón, para quien, ser dice justamente ser inteligible.

Afirma así San Agustín: “buscando de dónde juzgaba yo cuando de este modo juzgaba, hallé que estaba la inmutable y verdadera eternidad de la verdad sobre mi mente mutable” (*Conf.* VII, 23). La aprehensión básica de esta verdad, le facilita enseguida el ascenso gradual (*gradatim*) desde lo corporal hasta “lo que es” (*ad id quod est*, VII, 27), “en el golpe, como él afirma, de una mirada estremecida”. Notable reproducción nos da aquí Agustín del método dialéctico del *Banquete* y la *República* de Platón, sobre todo el discurso de Sócrates en el primero, quien en el momento culminante de su discurso alcanza “repentinamente” (*exaiphnes; in ictu*; “de un golpe”) la revelación de la idea de belleza.

Esta misma representación vuelve a repetirse, después de su conversión, en la contemplación de Ostia, con su madre. No debe confundirnos la idea del “ascenso”. Esta elevación supone forzosamente un recogimiento del alma hacia el interior de sí misma. Recogimiento e interioridad son dos momentos de la sola acción del espíritu por la que éste se reconoce, sólo por sí mismo, autónomo de la creación pero asociado a su Creador. Este encuentro del espíritu consigo mismo, es condición de un simultáneo hallazgo de la verdad, que se realiza primeramente dentro del hombre, en una región interior —contraria a la *región de la semejanza*— y que conduce al descubrimiento de la trascendencia divina: “levantándonos con más ardiente afecto hacia el que es siempre el mismo, recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo” (IX, 24: *erigentes nos ardentiore affectu in*

idipsum, perambulavimus gradatim cuncta corporalia). Pero indicando con claridad que este movimiento, producido por la contemplación del mundo, no es simplemente una visión exterior, agrega: “y subimos todavía más, interiormente (*interius*) pensando y hablando y admirando tus obras”. La contemplación de la creación realizada por el alma que juzga de ella, señala el inicio de un verdadero reconocimiento de sí mismo.

Este proceso, sin embargo, ya no se detiene. El recogimiento interior conduce a la trascendencia, por la que el espíritu juzga y se reconoce por eso mismo superior al mundo del sentido. La superioridad del espíritu se hace finalmente patente, en el poder superior de los objetos que él descubre que le son propios. El entendimiento en búsqueda de una certeza, encuentra en esa verdad interior una convicción integradora que la salve de la dispersión del *foris*. La constatación de esta superioridad, hecha por el espíritu mismo, le proporciona una certeza: que la dignidad mayor del espíritu se origina en la posesión de una cierta luz, “más clara que toda luz, pero al mismo tiempo más interior que toda privacidad” (IX, 1: *omni secreto interior*). Esta luz, finalmente, se va a identificar con una intuición que alcanza la verdad y la eternidad y que conduce al amor: El espíritu pensante cobra en este respecto la dimensión de una verdad pensada (F.J. Thonard, 323). Esa realidad secreta, segregada, que es “el ser mismo” (*id idipsum*, IX, 24) es ahora, desde la ventana de la casa de Ostia, identificada con el Verbo. Trasciende el espíritu la creación (*trascendimus eas*, IX, 24) y alcanza aquella “región de la abundancia indeficiente”, que es el universo del ser, de las ideas, identificado al presente con el *Logos* divino. “Y allí, afirma Agustín, la vida es sabiduría” (*et ibi vita sapientia est*, IX, 24): un tema indudablemente plotiniano (*he de dsoē sofia*, *Enn* 5, 8, 4). Porque para el Verbo, vivir no es otra cosa que vivir sabiamente: “en él era la vida”.

Las tres características del *Nous* de Plotino se han hecho así presentes: ser, vida y pensamiento que, en sus líneas generales, se corresponden con el mundo inteligible de Platón (*kósmos noētos*), ese conjunto de realidades espirituales que conforman su teoría de las ideas.

“Tocan” (*atingimus*) aquella realidad el hijo y su madre, “un poco” (*modice*), “de un solo golpe del corazón” (*toto ictu cordis*), es decir, del corazón del espíritu interior (o como traducen Tréhorel y Bouissou: “voici que nous la touchons, à peine, d’une poussé (empuje) rapide et totale (*toto ictu*) du coeur”). Una vez más el empuje dialéctico, metódica y ordenadamente conduce del exterior al interior, de lo preguntado al que pregunta, hasta que, de súbito, aparece el fundamento, la *arché* de aquello que se buscaba. Donde en Platón es la idea, que se sostiene entitativa y epistemológicamente en el Bien, en Plotino es el Entendimiento que proviene del Uno, en Agustín

es ahora el Verbo, proveniente del Padre eterno que ha creado todas las cosas.

Por esa razón afirma que, si todo callase y sólo él hablase, por sí mismo, no por enigmas de semejanzas, “sino que le oyéramos a él mismo, a quien amamos en estas cosas, a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna sabiduría (*et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam*) eso, dice Agustín, “¿no sería el ‘entra en el gozo de su Señor’?” (*Conf.* 1x, 25). De este modo, el encuentro con el universo de las cosas significa para Agustín el hallazgo de aquello que, por ser lo mejor en él, define su propio ser. Y eso que encuentra al interior es su *animus*, es decir, su *espíritu*, que señala aquella realidad íntima, individualizante, transparente al mundo y a Dios.

Este Dios, sin embargo, surgido de la luz interior, nacido de las preguntas del espíritu a la creación y a sí mismo, no ha adquirido aún las características de una realidad trascendente en su totalidad. Podría este Dios recibir el reproche de ser una proyección de nuestro pensamiento, que a fuerza de pensarlo, “crea” una divinidad a modo de representación del trabajo del espíritu. Un Dios, por tanto, cuya vida o muerte depende del poder de la conciencia. Tenemos, por consiguiente, hasta el presente una divinidad a modo de representación laboriosa del espíritu, y que en él habita. El “‘hombre interior’ (*homo interior*) es el que conoce estas cosas, afirma, por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas, señala nuevamente, yo, yo espíritu por medio del sentido de mi cuerpo” (*ego interior cognovi haec, ego animus per sensum corporis mei*, x, 9).

Esta afirmación del yo espiritual viene íntimamente ligada al reconocimiento de ese ser divino que surge del pensamiento que juzga la realidad. Comprende que el mundo es sólo signo de contingencia, y que, aquello que el espíritu encuentra como siendo la razón de todo, habiendo sido hallado dentro, existe de tal manera dentro, que no puede sino existir al mismo tiempo fuera. Es decir, ese Dios interior, hallado, revelado a la mente por el ejercicio de la mente, se muestra en el interior como siendo de un modo tal que, las connotaciones de su ser, la configuración de su existencia aparece como radical y decisivamente diferente de quien laboriosamente lo ha pensado y encontrado. La constatación de esta radical distinción entre el que piensa y lo pensado, entre el sujeto reflexivo y su producto divino, entraña la consecuencia por la que la mente reconoce a Dios trascendiendo obligatoriamente al espíritu y al proceso del pensamiento por el cual llega a él. Sin intento alguno de parodia, podría resumirlo diciendo: *cogito ergo est*. Existe, no por ser pensado, sino que logro pensarlo porque existe. Soy yo, mejor dicho, mi espíritu, el que es capaz de poner a Dios, precisamente porque

estando ya presente, el espíritu lo puede pensar más como una existencia hallada que como una realidad deducida.

Por eso, razonablemente afirma Solignac: “La contingencia de los seres del mundo, cogida de golpe bajo el aspecto de la mutabilidad, da testimonio de la *creaturidad* de esos seres; el ‘factum esse’, el ser hecho se descubre entonces como la condición fundamental de las cosas creadas, condición que basta por sí misma para distinguirlas radicalmente del creador” (Solignac II, 573). Así, por consiguiente, la distinción *radical* que el espíritu hace entre criatura y creador, entre mundo y Dios, es el fundamento del acto consecuente por el que, este mismo espíritu, descubre a Dios como realidad trascendente.

De ahí que la conciencia tenga para Agustín el aspecto de un “abismo” (*abyssus humanae conscientiae*, x, 2), un abismo “desnudo”; Dios sobrepasa de tal modo en profundidad los límites de ésta, que la deja sin vestidura. Esta es la razón por la que es posible hablar de un mundo interior y un mundo exterior de la experiencia humana; o más exactamente, de dos mundos que se compenetran (cf. Blanchard, 535): “tibi ergo, domine, manifestus sum, quicumque sim” (*Conf.* x, 2). El proceso, pues, avanza de la interioridad del espíritu a la profundidad misma de la conciencia, y, desde la conciencia, a Dios. El pensamiento, presente a sí mismo, es a su vez presente al creador. “San Agustín, afirma Sommers, no pasa al principio filosófico de la conciencia de sí, que por la mediación de ese principio de interioridad. Él ha retenido de sus luchas contra el escepticismo esta idea fundamental, que toda certeza resulta de la presencia interior de la verdad y de su imagen en el alma” (Sommers, 469).

En este contexto de ascenso espiritual hacia el interior del alma, cobra sentido la prodigiosa descripción que hace Agustín de la memoria. En busca del elemento totalizador de la experiencia espiritual, el alma trasciende (*transibo*) por grados (*gradibus*), y asciende (*ascendens*) hacia el creador, introduciéndose “en los campos y amplios palacios de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas, acarreadas por los sentidos” (*Conf.* x, 12). Nos encontramos aquí con otro modo de entender lo mismo. En medio del devenir del mundo, algo permanece. En esa referencia constante de las cosas que se mudan, el sujeto memorioso logra unificar en sí mismo, en su yo, la diversidad de su experiencia mundana. “Allí me encuentro —afirma Agustín de la memoria— conmigo mismo, y me recuerdo a mí, de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía” (x, 14). El tiempo, inasible de otro modo, es entrelazado por ella (*et ipse contexo*: “religo, enlace”), y en ella se hace presente tanto el pasado como el porvenir: “lo pienso como presente” (*quasi*

praesentia meditor, x, 14). Como resultado de este análisis se hace patente que, para Agustín, la memoria representa y resume la presencia activa y permanente de la conciencia individual en el transcurrir azaroso del entorno temporal en que existe. La memoria representa la fuerza integradora del espíritu en torno a la cual todos los complejos poderes del ser humano giran como alrededor de su centro; la memoria que trama su tejido en torno a su fundamento originario, que pone al espíritu al abrigo de su dispersión.

El descubrimiento del yo interior como memoria no es, por tanto, una mera digresión de las *Confesiones*, sino parte integrante decisiva del relato del obispo, que ha logrado finalmente reconciliar el presente con su pasado. Gracias a este “acto de terapia” intelectual (cf. P. Brown, 165), ha encontrado finalmente su centro, habiendo hallado el contexto. La metáfora corre aquí el riesgo de extraviarse. La memoria es descrita como “palacios” (*praetoria*), “entradas” (*aditus*), “cavidad” (*sinus*), “puertas” (*fores, ianuae*), “santuario” (*sanctuarium*), “atrio” (*aula*), “tesoro” (*thesaurus*), “lugar interior” (*interior locus*), “celdas” (*cellae*), “cuevas” (*cavae*), “reducto misterioso” (*remotiora penetrabilia*), “parecido a un vientre” (*quasi venter est animi*), “campos”, “antros”, “cavernas”, “llenas de innumerables géneros de cosas innumerables...” (x, 26). San Agustín ha terminado por hacer una nueva alegoría de aquella realidad que, por primera vez para la filosofía, Platón llamó “el hombre interior del hombre” (*Rep.* 589a).

No es mi intención describir aquí la memoria en San Agustín, sino recoger y señalar su íntima relación con la interioridad y el espíritu. Afirma, en efecto, Agustín: “el espíritu (*animus*), es la memoria” (x, 21), “como el vientre del espíritu”. Y en una de esas síntesis de palabra y pensamiento, termina por identificar el yo, la memoria y el espíritu, tres aspectos de la misma realidad interior: “ego sum, qui memini, ego animus” (x, 24). Pero el espíritu, en un contexto neoplatónico, está unido íntimamente a la vida. Eso es lo que constituye efectivamente el ser del hombre, una vida, como él dice, “varia, multiforme y sobremanera inmensa” (x, 26).

Pero es preciso hacer presente, una vez más, el mecanismo interno que da orden y unidad al relato de las *Confesiones*. Una vez más el yo, vida memoriosa, “trasciende” (*transibo*) la fuerza de su memoria, para alcanzar una luz (*dulce lumen* x, 24). Allí, en el centro de la memoria está la memoria de Dios. El hombre puede hallar a Dios precisamente en aquel punto del espíritu en el que, el tiempo, la vida y el recuerdo se hacen autónomos del universo de las cosas y se sitúan, totalizadamente, incontaminadamente, frente a aquello a cuya imagen el espíritu ha sido hecho. Se trata, por consiguiente, como dice Plotino, de una “huida del solo hacia el solo” (*phygē monou pros mónon* Enn. vi, 9, 11, 5); de una “recepción sola del solo” (*mónē mónō*, Enn. vi, 7, 34,

7-8); de una “visión del alma por sí solo del solo incontaminado” (*autō mónō autō mónon*, Enn. 1, 6, 7, 9).

Recorriendo los campos de la memoria, como quien desde el presente se vuelve al pasado revirtiendo el transcurrir del tiempo, el espíritu alcanza su origen: “transibo et memoriam, ut ibi te inveniam” (x, 26). La divinidad está, por tanto, en la memoria, pero no como un objeto situado en un lugar. Agustín quiere establecerse en una verdad espiritual absoluta: se trata efectivamente de “la visión de l’esprit par l’esprit” (Blanchard, 539). Y es aquí donde se hace patente la verdadera intencionalidad del espíritu, esa referencia constante del alma a un objeto diferente de ella. Ese sentido intencional tiene, sin duda, la afirmación de San Agustín: “¿dónde te hallé, para conocerte, sino en ti sobre mí?” (x, 37). La conciencia, ese sujeto para el mundo, dice espíritu en relación intencional al mundo. Pero, para Agustín, no hay verdadera relación con el mundo si la divinidad no proporciona la referencia: Dios se presenta, así, a modo de contexto referencial del espíritu.

La discusión agustiniana de la memoria termina con un poema y una plegaria. Llamo poema a aquella conclusión lírica de *Confesiones* x, 38 en que, como señala acertadamente Solignac, se encuentran las grandes ideas de las *Confesiones* “Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé” (“presencia, dice Solignac comentando, íntima de Dios en nosotros, miseria del hombre que vive fuera de sí mismo”); “y he aquí que tú estabas dentro y yo fuera, y allí te buscaba” (comentario: “belleza de los seres terrestres, que no es más que un reflejo del creador”; Solignac II, 571); Agustín: “y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste: *mecum eras et tecum non eram*”.

La antigüedad tardía se cierra así con un nuevo relato de Ulises. La “peregrinatio animae” señala una de las claves de las *Confesiones*, el errar del alma desde Dios y hacia Dios. Ya los comentaristas platonizantes de la antigüedad habían interpretado la *Odisea* como un viaje interior, el itinerario de ese, como dice Homero, “único necesitado del regreso y de la esposa” (*Odisea* I, 13). Es un tema también de frecuente aparición en Porfirio, los fragmentos de cuyo libro, *de regressu animae*, son conservados en las citaciones frecuentes de San Agustín en la *Ciudad de Dios*.

Recordaba en mi análisis previo, cómo la memoria hace comparecer el pasado. Agustín tiene ahora los elementos que han de permitirle dar una solución “interior” al problema del tiempo. El profundo estudio del tiempo no es otra “digresión” de las *Confesiones*, sino que está en íntima conexión con su filosofía de la interioridad. La tradición neoplatónica descartaba todas las teorías del tiempo, fundadas “sobre la consideración única del mundo físico y que representaban al tiempo independientemente de su

relación con el alma y la eternidad" (Bréhier, 125). Plotino concebía la eternidad como sin extensión o intervalo (*adiástaton*; Enn. III, 7, 2, 31 ss.). La concentración de vida, sin extensión o intervalo, es signo de eternidad (cf. Enn. III, 7, 3, 38; más tarde Boecio traducirá esta idea en su famosa fórmula, "la eternidad es, entonces, la posesión total, simultánea y perfecta, de una vida sin límite": "aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio"; *consolatio philosophiae* v, 6).

En el caso de Plotino, se trata de la vida que pertenece al ser (*ibid.*), y que es en el ser, y se manifiesta conjunta y plenamente en él. La eternidad, entonces, es la vida del ser. El tiempo (es conveniente recordar que en el *Timeo*, el cosmos es "una imagen móvil de la eternidad"), es la vida que se difunde (*diástasis*). El tiempo, por consiguiente, es la vida de la generación, del cosmos. El progreso continuo de la vida implica continuidad del tiempo, y una vida pretérita implica tiempo pretérito. Tiempo, entonces, para Plotino es "la vida del alma en movimiento, que transita de un modo de vida a otro" (Enn. III, 7, 11, 44 ss.). De ahí que se diga que eternidad y tiempo, "son para Plotino esencialmente dos tipos de vida, la vida del intelecto divino y la del Alma" (Armstrong, 293). En resumen, tiempo es la vida del alma en movimiento.

En San Agustín surgen igualmente las interrogantes en torno a la relación de la eternidad con el tiempo. Y es en ese contexto en que vuelven a aparecer las paradojas del tiempo, planteadas previamente por Aristóteles. El *ahora* no parece ser parte del tiempo, pues no se piensa que el tiempo está compuesto de *ahoras*. El *ahora* es presente y es a la vez instante. El problema está en que, si el presente fuera una determinada extensión, el tiempo se traslaparía con el pasado y el futuro. Agustín considera la presencia de tres estados unificados por el espíritu, que conforman los tres aspectos del tiempo: la memoria, la atención y la expectación. El tiempo es, así, una *distentio* del espíritu (*Conf.* XI, 20, 26, 27), de modo que, básicamente, el pasado y el futuro no existen como pasado y futuro, sino como presente, al interior del espíritu.

El espíritu, entonces, provee efectivamente al tiempo de un espacio interior, sin el cual se disolvería en la nada (cf. *Conf.* XI, 17). El tiempo está en el alma y por eso es presente. En una especie de *epicentro* del alma, desde donde surge ese conocimiento distintivo y primordial que nos constituye como sujetos. La conciencia, de ese modo, aparece como el espacio inteligible del tiempo. Allí toma el hombre nota de su contingencia; pero gracias a su labor estabilizadora, la conciencia es el lugar de encuentro con la eternidad. No se disuelve, por tanto, el tiempo en la nada, sino que, vuelto hacia el presente por la acción del espíritu (San Agustín señala: *praesens tamen adest attentio mea*,

x1, 18. *Sed tamen perdurat attentio*, x1, 28), alcanza como temporalidad, una efectiva semejanza con la vida sin tiempo de la divinidad.

El presente del espíritu, en su estado más puro y esencial, señala la marca distintiva de la conciencia, es decir, su capacidad de autonomía frente al devenir temporal del mundo. La conciencia, en su estado natural, es atemporal, y en esa condición es capaz de juzgar el universo de las cosas creadas y situarse ante ellas como superior. Este poder sobre las cosas, además, es la causa decisiva de su semejanza con el creador, a cuya existencia accede precisamente en razón de esa semejanza.

Existe, por consiguiente, en nosotros un signo de lo eterno, prevaleciendo en la temporalidad, cual luz interior constante e identificadora. Por diversas vías, y acompañada a cada paso por la revelación, la filosofía agustiniana de la interioridad se transforma, finalmente, en un discurso acerca de la dignidad del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- R. ALLERS, 'Illumination et Vérités éternelles', en *Augustinus Magister*, 1, Paris, 1954, pp. 477-490.
- A.H. ARMSTRONG, *Plotinus*, vol. III, Loeb Classical, Library, London, 1967.
- P. BLANCHARD, 'L'espace intérieur chez saint Agustin d'après le livre x des "Confessions"' en *Augustinus Magister* 1, pp. 535-542.
- E. BRÉHIER, *Plotin Ennéades III*, Les Belles Lettres, Paris, 1956.
- P. BROWN, *Augustine of Hippo*, London, 1969 (1967).
- G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III*, versión española, México, 1979.
- A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grace*. Études Augustiniennes, Paris, 1968.
- H. SOMMERS, 'Image de Dieu et illumination divine' en *Augustinus Magister* 1, Paris, 1954, pp. 451-462.
- A. SOLIGNAC, (Introduction et Notes) *Les Confessions*. Bibliothèque Augustinienne, 1962. Livres I -VII(I), VIII-XIII(II).
- F.J. THOMARD, 'Caractères platoniciens de l'ontologie agustinienne' en *Augustinus Magister* 1, Paris, 1954, pp. 317-327.