

La influencia de San Agustín en Santa Teresa (Parte segunda)

José Luis Cancelo García
Centro Cultural Fray Luis de León
jlcancelo@hotmail.com

Recibido: 20.03.2012
Aceptado: 07.05.2012

Resumen

Se continúa en esta segunda parte intentando precisar el sentido en el que se puede hablar de la influencia de San Agustín en Santa Teresa. Nos centramos, para ello, en el extraordinario, portentoso y asombrosamente profundo libro X de las Confesiones. Santa Teresa lo leyó, se vio en él a sí misma cuando Agustín habla de sus tentaciones, pero no se reconoció en el itinerario complejo y lleno de curvas y recodos con el que Agustín llegó a dar con Dios en el interior. El concepto de 'imagen' es fundamental en ambos místicos en el momento justo de dar el salto a la 'visión' de Dios bajo la acción divina y sobrenatural. No obstante, aun en este caso, la 'imagen' sobre la que se apoyan es completamente distinta.

Palabras clave: Gratuidad, misericordia, tentaciones, memoria, itinerario, imagen.

The influence of Saint Augustine on Saint Teresa (Second part)

Abstract

This second part intends to precise the sense in which it is possible to refer to the influence of Saint Agustín and Santa Teresa. In order to do so we'll focus in the extraordinary, wonderful and amazingly deep book X of the Confessions. Saint Teresa read it and she saw herself when Agustín speaks about temptations, though she didn't identify in the complex and curved itinerary by means of which Agustín reached God inside. The concept of "image" is fundamental in both mystics right at the moment of moving towards God's "vision" under the divine and supernatural vision. Even so, and even in this case, the "image" over which they are based is completely different.

Key words: Gratuity, mercy, temptations, memory, itinerary, image.

Leyendo con Santa Teresa el libro X de las Confesiones

"He aquí, Señor, el largo camino que he hecho por la memoria en tu búsqueda, y no te he encontrado fuera de ella" (Conf. X, 24, 35) ¹.

"No os espantéis (...) de las muchas cosas que es menester mirar para comenzar este viaje divino" (C 21, 1).

Vamos a insistir en lo mismo pero haciéndolo ver ahora desde la lectura del libro X de las Confesiones. Digamos, antes de nada, que Santa Teresa no ha dejado ningún comentario a las obras de San Agustín. Las citas que hace de Agustín son más bien escasas y rápidas. No obstante, nos vamos a permitir situarnos, de alguna manera, en la mente de Santa Teresa mientras leemos este sorprendente y extraordinario libro X. Al camino tortuoso e interminable de Agustín buscando, por el fondo de vértigo de la memoria, el escondite donde Dios se oculta, Teresa responde con el enamoramiento ardiente a Dios y a la Humanidad de Jesucristo sin más, aunque reconozca que discurrir es un camino "excelente y seguro" (V 13, 13).

La edición de las Confesiones que leyó Santa Teresa comprende, como hemos dicho, solamente los diez primeros libros y los capítulos 1º y 2º del libro XI. En estos dos capítulos Agustín, ciertamente, habla de sí mismo. Plantea el tema del conocimiento que Dios, siendo eterno, tiene de las cosas temporales. Declara nuevamente que escribe estas cosas para avivar su amor y el de sus lectores hacia Dios, y para ello quiere confesar "nuestras miserias y tus misericordias sobre nosotros" (Conf. XI, 1). Inicia una larga oración en la que "arde en deseos de meditar" en la ley del Señor, manifestar sus conocimientos y su ignorancia y ruega a Dios que "le conceda lo que ama por una razón: porque ama" (*"Da quod amo: amo enim"*) (Conf. XI, 2, 3). Las Confesiones que leyó Santa Teresa contenían, pues, solamente los libros en los que Agustín cuenta su vida. La división de las Confesiones en dos partes la hizo el mismo Agustín en sus Retracciones: "Los libros que van del primero al décimo tratan de mí, los tres restantes hablan de la Sagrada Escritura" (*A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de Scripturis sanctis*", LR II, 6, 1).

El libro X de las Confesiones, dedicado en su primera parte al estudio de la religión del hombre con Dios a través de la memoria, es, sin duda, un libro muy peculiar en el que aparece, una vez más, el genio sagaz de Agustín recorriendo el hondón del alma. Algún especialista en San Agustín lo considera como "larga meditación mística", y ve en la memoria "el instrumento místico por excelencia"².

¹ Citamos las obras de Santa Teresa con arreglo a las siguientes siglas: V= Libro de la Vida. C= Camino de Perfección. M= Moradas. E= Exclamaciones. R= Relaciones (en otras ediciones CC= Cuentas de conciencia). F= Fundaciones. CA= Conceptos del Amor de Dios (en otras ediciones MC= Meditaciones sobre los Cantares). Vej= Vejamen. Cons= Constituciones. P= Poesías. A= Avisos. Cta= Cartas. Igualmente citamos las *Obras completas* de Santa Teresa por la edición 15ª preparada por Tomás Álvarez. Monte Carmelo. Burgos 2009. A su vez citamos las *Obras completas* de San Agustín editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.) Madrid. En cada cita consta el volumen y el año de publicación.

Empleamos las siguientes siglas: **En. Sal**= Enarraciones sobre los Salmos, B.A.C., vol. XIX (1-40). Madrid 1964, vol. XX. (41-75) Madrid 1965. vol. XXI (76-117), Madrid 1966. **Serm**= Sermones. B.A.C, vol. VII, (1-50). Madrid 1981. vol. X, (51-116) Madrid 1983. vol. XXIII, (117-183) Madrid 1983. vol. XXVI (339-396), Madrid 1985. **LR**= Las Retracciones. B.A.C. vol. XL, Madrid 1995. **Conf.**= Las Confesiones. B.A.C. vol. II. Madrid 2005. **Carta**: B.A.C. vol. VIII (1-123). Madrid 1986 y vol. Xlb. (188-270), Madrid 1991. **RGC**= Réplica al gramático Cresconio. B.A.C, vol. XXXIV. **RCP**= Réplica a las cartas de Petiliano. B.A.C., vol. XXXIII. **DP**= El don de la perseverancia. B.A.C. Vol. VI, Madrid 1956. **LCD**= La Ciudad de Dios, B.A.C., vol. XVII, Madrid 2007. **Sol**= Soliloquios. B.A.C. vol. I. Madrid 1994. **LT**= La Trinidad, B.A.C. vol. V. Madrid 2006. **CF**= Contra Fausto. B.A.C. vol. XXXI. Madrid 1993. **LM**= La Música. B.A.C. vol. XXXIX, Madrid 1988. **LVR**= La verdadera religión. B.A.C. vol. IV, Madrid 1956. **LA**= El libre albedrío. B.A.C. vol. III, Madrid 1963. **TESJ**= Tratados sobre el evangelio de San Juan (1-35). B.A.C. vol. XIII. Madrid 2005. **HPCSJP**= Homilías sobre la primera carta de San Juan a los Partos. B.A.C, vol. XVIII, Madrid 2003.

² Véase, Mandouze A., *Saint Augustin et son Dieu ; les sens et la perception mystique*, en *La Vie spirituelle*, 21-60 (1939), p. 52.

Podemos imaginar, sin duda, que a Teresa le encantó la segunda parte en la que Agustín habla de sus tentaciones, luchas, súplicas y oraciones. Una de las plegarias, que se encuentra en este libro, la repite Teresa en sus escritos. Ello significa que la sorprendió gratamente y que la repetiría para sus adentros con frecuencia. Posiblemente le llamarían también la atención algunas tentaciones que, aunque erradicadas ya totalmente de su vida, Agustín confiesa tener siendo obispo, pues ella no pasó nunca de leves imperfecciones. Quedaría igualmente sorprendida y admirada ante la gracia, la bondad y la misericordia de Dios que actúa oculta e incansablemente y que Agustín describe con nítida exactitud. Más difícil le resultaría la lectura de la primera parte del libro X de las Confesiones en la que Agustín, para llegar al Dios interior, hace un recorrido largo por el laberinto de la memoria. Pensamos que Teresa no se sintió atraída ni fascinada por el procedimiento de Agustín en el camino hacia el Dios interior. Teresa no se contagió del modo de proceder de Agustín ni se sintió discípula de Agustín en lo que ella llama su “viaje divino” (C 21, 1). Pensamos que este libro de las Confesiones es un ejemplo concreto y claro que pone de manifiesto la diversidad del procedimiento de ambos.

Aunque comentamos algunos puntos de Santa Teresa en relación con San Agustín, nos vamos a detener, sin embargo, un tanto en la exposición del libro X, pues se requiere su comprensión para contrastar la diferencia. Si bien dedicaremos un apartado al procedimiento de Santa Teresa, consignamos al final de éste una coincidencia entre ambos que nos parece primordial y fundamental. Todo ello lo vamos a desarrollar en los puntos que siguen.

Agustín prosigue su confesión en el libro X de las Confesiones

Como se sabe, el texto de las Confesiones, que concluía con el libro IX en el que se narra la muerte de su madre Mónica, comenzó a circular entre los amigos íntimos de Agustín y religiosos cercanos a él, llegando, incluso, al conocimiento de donatistas³. Posiblemente se formarían grupos en el que uno leía, los demás escuchaban y todos comentaban (“*leguntur et audiuntur*”, Conf. X, 3, 4). En ellas Agustín había contado su pasado. Los lectores, entusiasmados y edificados con su lectura, ruegan a Agustín que continúe haciendo su confesión. Quieren saber no quién fue Agustín, pues ya lo saben, sino quién es ahora (“*non qualis fuerim, sed qualis sim*”, Conf. X, 4, 6). “Desean saber –dice Agustín, quién soy yo al presente en este tiempo preciso” (Conf. X, 3, 4). Accede gustoso confiando que también esta segunda parte ayude a los lectores a mejorar sus vidas en el Señor como aconteció con la primera. Agustín reconoce expresamente la eficacia que tuvo la primera parte cuando comenta: “las confesiones de mis males pretéritos (...) cuando son leídas y oídas, excitan al corazón para que no se duerma en la desesperación y diga: ‘No puedo’, sino que le despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que es poderoso todo débil que se da cuenta por ella de su debilidad” (Conf. X, 3, 4). Reconoce que valió la pena (Conf. X, 3, 4) y piensa que “no es pequeño fruto (...) el que sean muchos los que te den gracias por mí y seas rogado de muchos por mí” (Conf. X, 4, 5).

Agustín está, pues, dispuesto a hacerlo y, por ello, suplica, de nuevo, a Dios que le dé la gracia de conocerse a sí mismo, pues no quiere ocultar sus ‘llagas’ (Conf. X, 28, 39) ya que Dios no puede “ser poseído con la mentira” (Conf. X, 41, 66). Se propone examinarse de nuevo “con más diligencia” (Conf. X, 37, 62). Su propósito es, pues, confesarse a Dios pero también “para que lo oigan los hombres” (Conf. X, 3, 3). Agustín había dedicado la primera parte de las Confesiones “al género humano”, a todos los hombres o a cualquiera “que pueda tropezar con este mi escrito” (Conf. II, 3, 5). En el libro X la intención continúa siendo la misma (Conf. X, 4, 6). Quiere que sus lectores, como dice él, “respiren en mis bienes, suspiren en mis males”; que sepan que “mis bienes son tus obras y tus dones; mis males son mis pecados” y que el llanto de sus corazones suba hasta Dios como un incienso de alabanza (Conf. X, 4, 5). Por otro lado, necesita también salir al paso de muchas habladurías. Se lo decía en una carta a Darío a quien le regaló las Confesiones:

³ Salignac, Aimé, *Le livre X des Confessions*, en *Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese. “Le Confessioni” di Agostino D’Ippona. Libri X-XIII. Edizioni “Augustinus”. Palermo 1987, p.12.*

“Créeme a mí, y no a los otros, acerca de mí”⁴. Agustín sabe que tanto las actitudes como las obras buenas brotan del mundo interior. La hostilidad antes de llevarla a la realidad está en el corazón. De los deseos surgen, pues, los comportamientos y las interpretaciones. Cambiar el mundo afectivo es cambiar la acción y también la comprensión. Por ello, dirá Agustín que los que no cambian sus sentimientos haciendo el bien en sí mismos se incapacitan para entenderle o para encontrar en sus palabras algo que pueda motivarlos y afectarlos (“*aliquid boni vobiscum intus agitis, unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent*”, Conf. X, 33, 50). Agustín insistirá en la necesidad de obligar al corazón a pensar en cosas divinas si quiere ver rectamente las cosas (“*Coge cor tuum cogitare divina, compelle, urge*”, Serm 53, 12). La sintonía afectiva es previa a la comprensión.

Agustín suplica que el Señor le permita conocer quién es: “Yo te suplico, Dios mío, que me des a conocer a mí mismo” (Conf. X, 37, 62). Quiere conocerse con toda transparencia y exhaustivamente. En su afán de sinceridad extrema se propone conocer, incluso, aquellas faltas de las que él no se acuerda, pero que le dan miedo: “temo mucho mis delitos ocultos, patentes a tus ojos, pero no a los míos (Conf. X, 37, 60). Agustín sabe que sólo el testimonio transparente puede mover hacia el bien a sus lectores. Por esta razón, eleva al Señor una bella oración: “Tú conoces mi ignorancia y mi debilidad: enséñame y sáname” (Conf. X, 43, 70). Y se atreve a dar a Dios una razón para que le atienda y escuche, pues Dios conoce “los gemidos de mi corazón dirigidos hacia ti y los ríos de mis ojos” (Conf. X, 37, 70). La misma razón la dará también Teresa para ser escuchada por Dios: “Páreceme que ganó grandes fuerzas mi alma de la divina Majestad, y que debía oír mis clamores y haber lástima de tantas lágrimas” (V 9, 9).

Agustín quiere, además, continuar con su confesión porque necesita personalmente de las oraciones de los hermanos y las de todos (Conf. X, 37, 62). Piensa que cuanto más conozcan sus debilidades y deficiencias, más han de orar por él. Necesita, pues, saber cómo es en verdad “para que pueda confesar a mis hermanos, que han de orar por mí, cuanto hallare en mí de malo” (Conf. X, 37, 62).

Sorprende y maravilla la sinceridad diáfana de Agustín ante los hombres. Ello sólo es posible porque previamente su transparencia ha sido cándida y blanca ante Dios. No le importan las críticas que le puedan hacer a la hora de ser tan exquisitamente sincero con Dios y con los hombres. Su confesión, profundamente sentida, no es un grito que sale de su garganta; al contrario, es una “voz que calla”, pero un “corazón que grita” (Conf. II, 2, 2). Dios no entiende “las palabras y las voces de la garganta”, solamente entiende “las palabras del alma y el clamor de la mente” (Conf. X, 2, 2). Hay que aclamar a Dios con el corazón porque sólo en el corazón cada cual es él mismo (Conf. X, 3, 4). También en el libro X de las Confesiones se oye, tras los análisis minuciosos y exhaustivos de la memoria y de sus tentaciones, el grito del corazón de Agustín. Agustín ha sabido, como dice Harnack, “trasvasar a las palabras la sabiduría y la dialéctica del corazón”⁵.

Todo ello debió estremecer a Santa Teresa, pues la confesión de Agustín es, sobre todo, confesión ante Dios a quien no se le puede engañar. Cuando era el orador del Emperador romano necesitaba “mentir mucho” (“*plura mentire*”) en sus panegíricos para sentirse más favorecido por los poderosos de la tierra (“*mentienti faveretur*”, Conf. VI, 6, 9). Pero ahora es el orador del Emperador del Cielo, ante el cual se sentiría como deleznable y despreciable si continuara siendo un “vendedor de palabras” (“*venditorem verborum*”, Conf. IX, 5, 13). Toda la locuacidad “misérrima y furiosísima” que Agustín había empleado para destruir la fe⁶, ahora la transforma y convierte en la humildad apasionada, dolida y sollozante por la sinceridad transparente de su corazón ante Dios. El alma de Agustín

⁴ San Agustín, Carta 231, 6, a Darío. Ver En. Sal 36, s. 3, 19 y Serm 3, 19-20, RGC 3, 79, 92, RCP III, 16, 19. Posiblemente Agustín se refiere a los donatistas cuando dice: “Curioso linaje para averiguar vidas ajenas, desidioso para corregir la suya. ¿Por qué quieren oír de mí quién soy, ellos que no quieren oír de ti quiénes son?” (Conf. X, 3, 3).

⁵ Adolf Harnack, *Augustin's Confessionen*. Ein Vortrag. Giessen. J. Ricker'sche Buchhandlung, 1888, p. 6.

⁶ San Agustín, DP XX, 53: “*Deo me convertente ad eam fidem, quam miserrima et furiosissima loquacitate vastabam*”.

aparece en toda su grandeza. Como observa Harnack, “Agustín es mucho más grande que sus obras”. La clave para comprender la influencia constante y permanente de Agustín es “su persona que es más rica que sus palabras”⁷. Si bien se considera, prosigue Harnack, en las Confesiones no hay poesía, solamente hay verdad y testimonio de la verdad⁸. Aunque precisamente eso sea lo que hace que “el lenguaje del libro sea mágico” y “extraordinaria su forma”⁹. Las Confesiones, dice Harnack, “como libro de acontecimientos, es más bien pobre”, pero su “valor real y peculiar está en la historia que cuenta”¹⁰. Agustín ha empleado lo mejor de sí mismo en esta obra de las Confesiones que desborda de amor por la verdad que es Dios. Heidegger, por su parte, dirá que las Confesiones de Agustín son el “gran libro” y que “la fuerza de la vida y del existir, que brota de él como un torrente, es inagotable”. Da a conocer, incluso, las claves para aprovechar mejor su lectura: “Yo encuentro –dice Heidegger-, cada vez más provechoso comenzar la lectura por el libro X seguido inmediatamente del libro XI –y sólo entonces pasar a los ‘datos biográficos’ si es que se pueden llamar así”. Recomienda, igualmente, leerlo en el texto original ya que su “admirable y extraordinario latín no es posible traducirlo”¹¹.

Agustín mismo terminará reconociendo que de todos sus libros “el de las Confesiones es el más divulgado y el que mayor aceptación ha tenido”. Incluso, cuando Agustín las relea veintinueve años más tarde para escribir su obra las *Retractationes* en el 426, y cuatro antes de su muerte, reviven en él los mismos sentimientos¹².

Las tentaciones de San Agustín en el libro X de las Confesiones

“Yo soy muy aficionada a San Agustín por haber sido pecador” (V 9, 7).

Sin duda, Teresa, leyendo las Confesiones, debió de escuchar con admiración y recogimiento el latido sincero y ardiente del corazón de Agustín. Leería también con gusto los capítulos que dedica a las tentaciones que se le insinuaban a la hora de escribir la segunda parte de sus Confesiones. Las describe con lucidez sorprendente y finísima sensibilidad como puede apreciarse leyendo los capítulos que van del 28 al 39 del libro X de las Confesiones. Agustín siente, por ejemplo, como tentación la caricia de la luz del sol. Ante el fenómeno prodigioso que es la luz Agustín queda sorprendido y fascinado, pues la siente como un abrazo cariñoso que le baña y envuelve. La luz, dice Agustín, tiene “una dulzura atractiva y peligrosa” (X, 34, 52). Es placentera y, por ello, tentación. Sin embargo, reconoce que se la puede transformar en himno de alabanza a Dios. Vale la pena traer aquí el texto para darse cuenta de la sensibilidad exquisita y envidiable de Agustín: “Porque la misma reina de los colores, esta luz, bañando todas las cosas que vemos, en cualquier parte que me hallare durante el día, me acaricia y se me insinúa de mil modos,

⁷ Véase Adolf Harnack, *Augustin's Confessionen*. Ein Vortrag. Giessen. J. Ricker'sche Buchhandlung, 1888: “Er war viel größer als seine Schriften” (...) “wir fühlen, daß diese Person überall viel reicher ist als ihr Wort. Das ist der Schlüssel zum Verständniß der fortdauernden Wirksamkeit Augustin's”, p. 12. Hablando de la influencia de Agustín dice que “el lenguaje religioso que nosotros hablamos y que nos es tan conocido a través de los cánticos religiosos, oraciones y devocionarios, llevan el sello de su espíritu. Todavía hablamos, sin saberlo, con sus palabras”, p. 6.

⁸ *Ibid.* p. 7.

⁹ *Ibid.* p. 12.

¹⁰ *Ibid.* p. 13.

¹¹ Véase la Carta de Heidegger a Elisabeth Blochmann con fecha del 12 de Abril del 1933, en la que le dice: “und wünsche Ihnen einen reichen und dauernden Gewinn aus diesem großen Buch (Bekenntnisse), und die Kraft des Existierens, die es verströmt, ist ja in der Tat unerschöpflich. Ich finde es immer wieder am fruchtbarsten beim Lesen mit dem 10. Buch zu beginnen in eins mit dem 1 I--und dann erst mit dem "Biographischen," wenn man es überhaupt so nennen darf. Den lateinischen Text müssen Sie dazu nehmen schon des wundervollen Lateins wegen- das gar nicht übersetzt werden kann” (Martin Heidegger. *Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969*. Herausgegeben von Joachim W. Storck. Marbach am Neckar 1990, núm. 47, p. 62). El estudio sobre el libro X de las Confesiones lo hace Heidegger en su obra “*Augustinus und der Neuplatonismus*”, en Martin Heidegger Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 60. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1995, pp. 157-246 y 247-299.

¹² San Agustín, DP XX, 53. Puede verse también LR II, 6, 1 y Conf. IV, 1, 1.

aun estando entretenido en otras cosas y sin fijar en ella la atención. Y con tal vehemencia se insinúa, que si de repente desaparece es buscada con deseo, y si falta por mucho tiempo se contrista el alma” (X, 34, 51). “Pero esta luz corporal de que antes hablaba, con su atractiva y peligrosa dulzura, sazona la vida del siglo a sus ciegos amadores; mas cuando aprenden a alabarte por ella, ¡oh Dios creador de cuanto existe! , la convierten en himno tuyo, sin ser asumidos por ella en su sueño. Así quiero ser yo” (X, 34, 52).

Teresa quedaría sorprendida ante la sensibilidad poética de Agustín. Ella nunca hubiera pensado en la luz como un cariño “dulce”. Teresa habla de “la luz que sin ver la luz deslumbra el entendimiento” (V 27, 3). Pero esto es otra cosa. El mundo real está lleno de encantos que solamente perciben grandes poetas y místicos.

También considera Agustín tentación detenerse y ver, cuando está en el campo, cómo el perro corre tras la liebre para darle alcance. Esa escena, simpática a primera vista, pero durísima en el fondo porque expresa la ley macabra que rige los seres vivos -‘muere tú para vivir yo’-, le “*hace salir*, dice Agustín, *del camino, no con el jumento que me lleva, sino con la inclinación del corazón*” (X, 35, 57). Lo mismo le sucede cuando, “sentado en casa”, observa cómo la salamandra caza moscas y la araña envuelve con su tela “las caídas en sus redes”¹³. Son escenas, aclara Agustín, que pueden distraerle “tal vez hasta de algún gran pensamiento”. Sin embargo reconoce que se puede superar fácilmente y elevarse hacia Dios “por medio de alguna consideración tomada de lo mismo que contemplo”. “Cierto, concluye Agustín, que paso después a alabarte por ello” (X, 35, 57).

A su vez, también en la música y en el canto acecha “el peligro del deleite” (X, 33, 50). La tentación puede ser grande: “más tenazmente me enredaron y subyugaron los deleites del oído” (X, 33, 49). “Cuando me siento más movido por el canto que por lo que se canta, confieso, dice Agustín, que peco en ello” (X, 33, 50). Sin embargo, Agustín reconoce que también los espíritus débiles pueden despertarse a la piedad “con el deleite del oído” (X, 33, 50). El mismo Agustín tuvo esta experiencia gratificante: “*cuando recuerdo las lágrimas que derramé con los cánticos de la iglesia en los comienzos de mi conversión, y lo que ahora me conmuevo, no con el canto, sino con las cosas que se cantan, cuando se cantan con voz clara y una modulación convenientísima, reconozco de nuevo la gran utilidad de esta costumbre*” (X, 33, 50). También Teresa, exquisitamente religiosa, era muy sensible a la belleza del canto y reconocía su poder y magia para elevarse y recibir favores del Señor. Cuenta que estando en oración “oyó cantar una buena voz” y que si no hubiera cesado el canto “iba ya a salirse el alma, del gran deleite y suavidad que nuestro Señor le daba a gustar” (CA 7, 2). La sensibilidad estética es un don común a los místicos. El hombre, no obstante, está tentado por todos los lados, incluso cuando ora: “*mientras en tu presencia dirigimos a tus oídos la voz del corazón, no sé de dónde procede impetuosamente una turba de pensamientos vanos*” (X, 35, 57).

También describe Agustín con minuciosidad escrupulosa “*la peligrosísima tentación del amor a la alabanza*” (X, 38, 63). Ciertamente el hombre quiere sentirse amado y, en determinadas tareas sociales, también quiere ser temido. Y le gusta que le elogien y le repitan “¡Bien, bravo!”. Todo estaría bien si se hiciera en honor de Dios, motivados por él y en atención suya (“*propter te*”), pero generalmente se hace desvinculándolo de Dios y recibéndolo en su lugar (“*pro te*”) (X, 36, 59). No es fácil, sin embargo, percibir la insinuación de la tentación, pues el deleite de sentirse halagado y alabado por los hombres se disfraza con muchos velos aparentemente encomiables ya que la alabanza es “compañera de las buenas obras” (X, 37, 61). Agustín encuentra gran dificultad para desenmascarar “esta peste” (X, 37, 60-63). Dirá con cierta tristeza que “en cualquier otro género de tentaciones tengo yo facultad de examinarme a mí mismo, pero en éste es casi nula” (X, 37, 60).

¹³ “La observación, dice Harnack, es la fuerza de Agustín” (“*Die Beobachtung ist die Stärke Augustin's*”); pero, sobre todo, la observación de “los sentimientos más ocultos de su propio corazón” (“*die geheimsten Regungen seines eigenen Herzens*”). Véase Adolf Harnack, *Augustin's Confessionen*. Ein Vortrag. Giessen. J. Ricker'sche Buchhandlung, 1888, pp. 8 y 9.

Unida a la tentación placentera de la alabanza va la vanagloria, la vanidad (X, 38, 63) y la complacencia en sí mismo que tiene la arrogancia prepotente de considerar como propios o como fruto de los propios esfuerzos los dones recibidos de Dios (X, 39, 64). En el fondo, todo es variación del orgullo (X, 36, 58-59), como lo es también “la vana curiosidad de conocer” que no lleva al conocimiento de Dios y de su sabiduría (X, 37, 60)¹⁴.

Sin duda, Teresa debió disfrutar leyendo y reflexionando esos capítulos, pues también ella tuvo una sensibilidad exquisita de las propias imperfecciones. Ella confiesa que le gustaba ser alabada y estimada. Lo dice con toda claridad: “*Holgábame de ser estimada*” (V 5, 1). Lucha denodadamente contra esa tentación y llega a sentirse atormentada “*porque se hace mucho caso de mí*” (V 31, 12). Las honras, las alabanzas o las satisfacciones del mundo son, dice Teresa, como “*leones, que cada uno parece que quiere llevar un pedazo*” (V 35, 15). A ella le llevó su tiempo darse cuenta del “*engaño de creer que era honra lo que el mundo llama honra; ve que es grandísima mentira (...) y que todos andamos en ella*” sin reparar que “*todo es nada y menos que nada lo que se acaba y no contenta a Dios*” (V 20, 26). Y todavía dirá que la honra de la alabanza “*se pierde con deseirla*” (C 12, 7). Ciertamente la alabanza, dice Teresa, da un cierto sosiego y comunica una cierta paz, pero en el fondo no es más que “*el beso de una falsa paz*” (CA 2, 13). Para darse cuenta de ello basta recordar, dice Teresa, a Jesucristo que fue “*ensalzado el día de Ramos*” y al día siguiente esas mismas gentes vociferan que Barrabás, el sedicioso (Mc 15,7), el ladrón (Jn 18,40) y el homicida (Hch. 3,14) es más digno de la vida que Jesucristo. O el caso de San Juan Bautista que le ensalzan y alaban diciendo que es el Mesías y poco tiempo después “*le descabezaron*” (CA 2, 12). Ante las alabanzas no basta, dirá Teresa, la actitud de la indiferencia o la desconfianza. Es preciso estar siempre alertas y vigilantes “*con la espada en la mano*” (CA 2, 13). “*Acodaos, insiste Teresa, cuántos estuvieron en la cumbre y están en el profundo*” (CA 2, 13). Sus levísimas debilidades las veía como enormes pecados. “*Sólo le pedía –dice Teresa-, me diese gracia para que no le ofendiese, y me perdonase mis grandes pecados. Como los veía tan grandes, aun desear regalos ni gustos nunca de advertencia osaba*” (V 9, 9). Piensa, incluso, que las sospechas que determinadas personas tienen sobre ella, la desconfianza que inspira, los desasosiegos que padece, los miedos, los temores y lo que fuere, “*todo –dice ella-, me procedía de ser tan pecadora yo y haberlo sido*” (V 28, 16). Frecuentemente Teresa se refiere a su vida como “*mi ruin vida*” (V 38, 17). Habla, a veces, de sus “*grandes pecados y ruin vida*” (V, Prólogo, 1). Se reconoce pecadora: “*Pues así comencé, de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión, a meterme tanto en muy grandes ocasiones y andar tan estragada mi alma en muchas vanidades, que ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad como es tratar de oración tornarme a llegar a Dios. Y ayudóme a esto que, como crecieron los pecados, comencé a faltar el gusto y regalo en las cosas de virtud. Veía yo muy claro, Señor mío, que me faltaba esto a mí por faltáros yo a Vos*” (V 7, 1). Pierde, como dice ella, el gusto y la alegría por las cosas virtuosas, y todo ello la lleva a llorar sus pecados (V 5, 1).

¹⁴ O’Connell ve en este análisis de conciencia que hace Agustín “algo profundamente triste”, sobre todo en lo que se refiere a su negativa a interesarse por conocer “el curso de los astros” (Conf. X, 35, 56) o “los secretos de la naturaleza” ya que, dice Agustín “no aprovecha nada conocer, y que los hombres no desean más que conocer” (X, 35, 55). Véase Robert J. O’Connell, S.J., *St. Augustine’s Confessions. The Odyssey of soul*. Fordham University Press New York, p. 133. Conviene, no obstante, recordar que San Agustín afirma con frecuencia que “la ciencia es muy útil” siempre y cuando esté al servicio del bien del hombre (“*multum est utilis*”, Carta 55, 21, 3). “*Amad la ciencia*”, dirá en el Sermón 354, 6, pero siempre buscando el bien del hombre (“*amate scientiam, sed anteponite caritatem*” (Serm 354, 6). Y no solamente “asegura la más firme certeza en el conocimiento de las realidades captadas por la inteligencia y la razón”, sino que tiene un conocimiento certísimo (LCD XIX, 18: “*Habens de rebus (...) certissimam scientiam*”). En ella no tiene nada que ver ni la adivinación ni procedimientos mágicos a los que, sin duda, se está refiriendo en Conf. X, 35, 55-56. Por otra parte, San Agustín como Santa Teresa tienen una sensibilidad moral finísima y a flor de piel. Santa Teresa se consideraba la más ruin “de todos los nacidos” (V 8, 1), de manera que pensar en las cosas del cielo le parece un atrevimiento (V 12, 4). Ante la presencia de Dios se sienten, pues, manchados, sucios, ruines y llenos de miserias. Teresa comenta, incluso, que, en la vivencia de Dios, se siente más ‘ruin’ de lo que hubiera podido descubrir por sí misma (V 38, 17). Agustín, por su parte, se sentía “aterrado” por sus pecados y por “el enorme peso de su miseria” (X, 43,70), y reconoce que entorpecían lamentable y cruelmente su fruición de Dios. Los santos abultan desorbitadamente sus debilidades. Sin embargo, ello no quita para que Teresa y Agustín tengan la idea más grande, prodigiosa, entusiasta, positiva y sorprendente que se pueda tener del hombre.

Dada su delicadeza espiritual, Teresa tuvo que sentirse muy incómoda dentro de sí. Veinte años estuvo, sin embargo, en esta desazón interior. La descripción que hace de su desavenencia y contrariedad interior tiene una cierta resonancia agustiniana, aunque, por lo demás, se da frecuentemente en cualquier persona que desea verdaderamente mejorar sus relaciones con Dios. Teresa lo describe de esta manera:

“Pasé este mar tempestuoso casi veinte años, con estas caídas y con levantarme y mal - pues tornaba a caer- y en vida tan baja de perfección, que ningún caso casi hacía de pecados veniales, y los mortales, aunque los temía, no como había de ser, pues no me apartaba de los peligros. Sé decir que es una de las vidas penosas que me parece se puede imaginar; porque ni yo gozaba de Dios ni traía contento en el mundo. Cuando estaba en los contentos del mundo, en acordarme lo que debía a Dios era con pena; cuando estaba con Dios, las aficiones del mundo me desasosegaban. Ello es una guerra tan penosa, que no sé cómo un mes la pude sufrir, cuánto más tantos años. Con todo, veo claro la gran misericordia que el Señor hizo conmigo” (V 8, 2).

No sorprende, pues, que Teresa diga que se veía a sí misma en las Confesiones. Hasta parece que Agustín le presta las palabras para expresar sus sentimientos. Sin embargo, Teresa abulta y exagera su situación, pues todo cuanto hizo en eso que ella llama el “tiempo más perdido”, no sobrepasó nunca los límites de las faltas conocidas como veniales (V 7, 14). Y aunque dice que estuvo “un año y más sin tener oración”, matiza inmediatamente que esa “fue la mayor tentación que tuve” (V 7, 11). Por otro lado, la fe nunca fue para ella ni una dificultad ni una tentación: “no he tenido –dice Teresa-, tentaciones de la fe” (R 33, 1; V 19, 9). Y aunque de ella misma desconfiaba muchas veces, nunca desconfió de la misericordia de Dios hacia ella (V 9, 7). Por aquí se puede ya entrever que el alma de Teresa está muy lejos de la odisea azarosa y tortuosa que atravesó el corazón de Agustín. Ella habla de “mar tempestuoso”. Comparado, sin embargo, con el oleaje encrespado que padecía el corazón de Agustín, el mar del que habla Teresa apenas tenía un leve movimiento.

De todos modos, a Teresa no la agradaba esa vida disipada, de “muchas vanidades” (V 7, 14) y “andando por casas ajenas” (M II, 1, 4).

Su amor a Dios no la dejaba tranquila. Sentía que Dios la exigía más y la llamaba a mucho más. Posiblemente se inquietaba y desasosegaba más cuando recordaba el tiempo de su enfermedad en el que sólo ‘ansiaba’ “sanar por estar a solas en oración”. Con motivo de su salud debilitada “trataba mucho de Dios, de manera que edificaba a todas, y se espantaban de la paciencia que el Señor me daba”. Además todos se admiraban y alababan a Dios al ver que “parecía imposible poder sufrir tanto mal con tanto contento”. Se ejercitaba, por otro lado, en las virtudes para “no tratar mal de nadie por poco que fuese, (...) excusar toda murmuración; porque traía muy delante cómo no había de querer ni decir de otra persona lo que no quería dijese de mí” (V 6, 3). Era “amiga de tratar y hablar con Dios”, “amiguísima de leer buenos libros” y sentía “un grandísimo arrepentimiento en habiendo ofendido a Dios” (V 6, 4). Pero la enfermedad había pasado y su vida se había hecho un tanto más superficial. Su conciencia sensible la acusaba silenciosamente.

Teresa, que consideraba su vida 'ruin' y llena de 'maldades', no encontraba consuelo en ningún santo, pues ellos no volvían a ofender a Dios y ella "no solamente volvía a ser peor", sino que ponía resistencia a la gracia de Dios (V Pról.). En Agustín, sin embargo, parece que lo encontró, pues se hizo muy devota de él porque había sido un pecador en el pasado como pudo observar a lo largo de las Confesiones. Y también lo fue en el presente, siendo ya obispo, cuando lee el libro X. Era muy devota de San Agustín "por haber sido pecador" (V 9, 7). Es, pues, el ejemplo de Agustín el que mueve verdaderamente a Teresa. Lo mismo le ocurrió a Agustín. La vida de otras personas preparó la decisión definitiva de su voluntad. Recordemos algunos casos. Agustín evocará siempre con inmensa gratitud las conversaciones mantenidas con Simpliciano, “un buen siervo” de Dios, “muy instruido en muchas cosas” y a quien Agustín “confió sus inquietudes” en busca de la buena senda (Conf VIII, 1, 1). Simpliciano, que había bautizado a San Ambrosio y éste “le amaba como a padre” (Conf. VIII, 2, 3) y que más tarde le

sucedirá en el obispado de Milán, contó a Agustín la conversión de su amigo Mario Victorino, “doctísimo anciano”, “maestro de tantos nobles senadores” y que “en premio de su preclaro magisterio” Roma le había levantado “una estatua en el Foro romano” (Conf. VIII, 2, 3). Se había convertido a la fe cristiana “con la admiración de Roma y la alegría de la Iglesia” (“*mirante Roma, gaudente ecclesia*”, Conf. VIII, 2, 5). Le comentó que el día en el que Mario Victorino hizo su profesión pública de la fe en la iglesia “todos querían arrebatarse dentro de sus corazones” (Conf. VIII, 2, 5). Agustín se sintió igualmente estimulado a dar el paso hacia la entrega definitiva a Dios con la visita inesperada y las conversaciones mantenidas con “un tal Ponticiano (...) que servía en un alto cargo de palacio”. Agustín, insinuando la providencia divina, precisa: “Yo no sé qué era lo que quería de nosotros” (Conf. VIII, 6, 14). Le habla de San Antonio, del gran movimiento de gentes que “viven en monasterios”, y de dos amigos de palacio que salen de paseo, se encuentran en una cabaña con unos que viven en soledad, charlan, leen la vida de San Antonio, reflexionan, renuncian a todo y dedican su vida a Dios. Sus novias, cuando lo supieron, se consagraron también a Dios (Conf. VIII, 6, 15). Estos ejemplos removieron las entrañas de Agustín y le empujaron a dar, de una vez, un paso largamente deseado.

Todo parece que Agustín fue también para Teresa un ejemplo que conmovió su vida y la ayudó a reorganizarse con más decisión. Agustín influye en la voluntad de Teresa, no en su mente. Teresa va configurando su mente desde ella misma.

“Así os suplico con San Agustín, con toda determinación, que me deis lo que mandareis, y mandadme lo que quisieréis” (CA 4, 9)

Ya hemos dicho que Teresa leyó con agrado cuanto Agustín dice de las tentaciones en el libro X de las Confesiones. El análisis sencillo y hondo que hace Agustín debió ser para Teresa como un rayo de luz que esclareció aún más su mente y la llevó a poner un oído atento a esa acción misteriosa e invisible de Dios que dispone para hacer el bien. De hecho, Agustín repite, en este libro X, como un estribillo y en su contexto adecuado la súplica que tanto agradó a Teresa: “*Dame lo que mandas y manda lo que quieras*” (X, 29,40; X, 31, 45; X, 37, 60). La repetición, podría decir también aquí Agustín, no es una mera repetición, sino que se repite lo que no se puede estar diciendo constantemente y sin interrupción (“*non est repetitio sed quasi perpetua dictio*”). Con la repetición, dice Agustín, tal vez se pueda decir lo que no se puede decir continuamente y sin pausa¹⁵. Agustín se dirigía con frecuencia al Señor con esa oración¹⁶. Teresa la cita en el libro de la Vida (V 13, 3), pero, en cierto modo, casi como restando importancia al pensamiento de San Agustín. Ella comenta que pensaba con frecuencia las palabras de San Pablo cuando dice “que todo se puede en Dios”. A su vez, confiesa que, por sí misma, no podía nada. Esta consideración de San Pablo, dice Teresa, “me aprovechó mucho”. Sin duda, fue para ella de gran utilidad. Meditó, una vez más, en la dependencia absoluta de Dios a la hora de querer progresar en la virtud y también en la necesidad de la oración. Dice, a su vez, Teresa que también le aprovechó mucho la súplica de Agustín. En el fondo, la frase de Agustín “*dame lo que mandas y manda lo que quieras*” dice lo mismo que la de San Pablo, pero la formulación agustiniana es más atrevida, precisa, explícita, densa e incisiva a la hora de reconocer el misterio de la acción divina y la urgencia de la oración. En la versión de las Confesiones que leyó Teresa dice: “*Dame, Señor, lo que me mandas, y manda lo que quisieras*” (V 13, 3). Le agradó mucho, pero, al menos aparentemente, parece que no supuso para Teresa en aquel momento una novedad. Sin embargo, la valoró como oración y súplica que encierra el reconocimiento de la grandeza de Dios y la insignificancia radical del hombre a la hora de hacer el bien. Teresa rezará con esa oración: “*así os suplico con San Agustín, con toda determinación, que ‘me deis lo que mandareis, y mandadme lo que quisieréis’; no volveré las espaldas jamás, con vuestro favor y ayuda*” (CA 4, 9).

¹⁵ En la mencionada Carta 231 a Darío le dice Agustín que su carta le agradó “valde valde”, mucho, mucho. Y comenta Agustín: “*repetitio verbi huius non est repetitio sed quasi perpetua dictio; quia enim fieri non posset, ut semper diceretur, ideo factum est, ut saltem repeteretur; sic enim fortasse dici potest, quod dici non potest*”. Carta 231, 1.

¹⁶ San Agustín, DP XX, 53.

En el libro X de las Confesiones Teresa pudo comprobar, igualmente, y verlo formulado de muy diversas maneras que Dios no solamente da lo que manda, sino que, incluso, es un don suyo la mera disposición para hacer el bien. Agustín dice que amó a Dios, pero sólo porque previamente Dios le había herido el corazón con su palabra (*"Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te"*, Conf. X, 6, 8). También reconoce que comenzó a oír la voz de Dios porque el Señor le preparó para la escucha: "llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera" (*"Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam"*) (Conf. X, 27, 38). Dios le dio, a su vez, capacidad para ver las cosas divinas: "brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera" (*"coruscasti, splendisti et fugasti caecitatem meam"*) (Conf. X, 27, 38). Y cuando Dios le toca arde en la paz: "me tocaste, y abraséme en tu paz" (*"tetigisti me, et exarsi in pacem tuam"*, Conf. X, 27, 38). O cuando dice bellamente: "exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por tí" (*"fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi"*, Conf. X, 27, 38). O cuando confiesa: "Ni siquiera una palabra de bien puedo decir a los hombres si antes no la oyes tú de mí, ni tú podrías oír algo tal de mí si antes no me lo hubieses dicho tú a mí" (Conf. X, 2, 2). Agustín repite, una y otra vez, la misma idea en este libro X y, sin embargo, parece que está diciendo siempre algo distinto como se puede también observar en estas breves oraciones: "Muchas cosas nos concedes cuando oramos; mas cuanto de bueno hemos recibido antes de que orásemos, de ti lo recibimos, y el que después lo hayamos conocido, de ti lo recibimos también" (Conf. X, 31, 45). Igualmente precisará: "Más tenazmente me enredaron y subyugaron los deleites del oído; pero me desataste y libraste" (Conf. X, 33, 49).

Agustín insiste constantemente en la acción de Dios en él. Confiesa sus pecados pero confiesa más aún la intervención de Dios. Como dice Solignac, "la 'confessio gratiae' desborda la 'confessio miseriae'."¹⁷ Es bella esta súplica: "Tú aumentarás, Señor, más y más en mí tus dones, para que mi alma me siga a mí hacia tí" (Conf. X, 30, 42). El ideal será siempre "vivir contigo de tí" (Conf. X, 4, 6). De aquí la oración de Agustín a Dios: "Virtud de mi alma, entra en ella y ajústala a tí" (Conf. X, 1, 1), pues "me soy carga a mí mismo, porque no estoy lleno de tí" (Conf. X, 28, 39). Todo depende de Dios.

Esta actitud religiosa ante la acción siempre previa de Dios es primordial en todo creyente. Teresa, leyendo a Agustín, recordaba lo que ya sabía, pero lo releería con gusto atraída no solamente por el encanto, la belleza y la fuerza que da la precisión en la formulación, sino también por el dramatismo de la vida de Agustín vibrando en cada palabra. Cuando Teresa escribe su propia vida, la somete a examen de conciencia y experimenta, como creyente, la mano misteriosa y benéfica de Dios en ella, no pudo menos, ciertamente, de acordarse de la vida que escribió Agustín y que ella, en algún momento de su lectura, "se deshacía toda en lágrimas" (V 9, 8). Esos momentos no se olvidan y, menos aún, cuando se está escribiendo la propia vida sentida también como obra del amor de Dios en ella. La persona de Agustín, en su drama y pasión por Dios, debió de estar muy presente en la mente de Teresa, y su recuerdo la acompañaría como una imagen de fondo durante toda la vida. También Teresa dirá, como creyente, en su libro de la Vida que "sin Dios no se hace cosa" (V 10, 3). Ello significa que, aunque parezca extraño, el bien que nos hacen los demás, se lo debemos en primer lugar a Dios (V 5, 4). El hombre, por sí mismo, sería incapaz, incluso, de tener un buen pensamiento si Dios no se lo concede (V 38, 22). "Todo, dice Teresa, es dado de Dios" (V 10, 2), también la paz que sosiega. Lo dice con un sabor que recuerda a Agustín: "si no es con Dios, dice Teresa, o por Dios, no hay descanso que no canse, porque se ve ausente de su verdadero descanso" (V 26, 1). Ciertamente Teresa conocía esta doctrina antes de leer las Confesiones y creía en ella. Había escuchado con frecuencia las palabras de San Pablo: "¿Qué tienes que no hayas recibido?" (1Co 4, 7). No aprendió, pues, nada nuevo que hiciera cambiar su mente. Agustín no influye doctrinalmente en Santa Teresa. Teresa reza con la oración de Agustín porque su formulación es osada y atrevida, y no se puede decir tanto de Dios y del hombre con menos palabras.

Teresa, aunque conocía muy bien la doctrina de la gratuidad de todo bien recibido, le agradaban, sin embargo, las palabras de Agustín. Teresa las recuerda también en su obra

¹⁷ Solignac, Aimé, *Le livre X des Confessions*, en *Lectio Augustini*. Settimana Agostiniana Pavese. "Le Confessioni" di Agostino D'Ippona. Libri X-XIII. Edizioni "Augustinus". Palermo 1987, p.32.

titulada *Exclamaciones*. Había leído en las Confesiones la oración que Agustín dirige al Señor: "dame qué te ofrezca, porque soy pobre y necesitado" (Conf. XI, 2). Teresa la repetirá suplicando a Dios: "Que me deis, Dios mío, qué os dé con San Agustín para pagar algo de lo mucho que os debo" (E 5, 2). Su profundidad religiosa es grande. A ese Dios, que le ha dado todo y le debe todo, Teresa le pide todavía algo para ir saldando, poquito a poco, lo mucho que le debe, que es todo. No sabe, sin embargo, qué pedir a Dios que le pueda agradar más cuando se lo entregue como ofrenda en testimonio de su amor hacia él. Teresa había vivido esta experiencia religiosa, pero le agradaba la densidad de la expresión de Agustín. Teresa y Agustín disfrutaban y se alegran, no narrando su vida, sino describiendo la vida de Dios en ellos, que terminará liberándolos de ellos mismos. Es el grito de libertad que lanzará Teresa: "Sea el Señor alabado que me libró de mí" (V 23, 1). Su vida terminará siendo otra. Lo dirá con frases que recuerdan a San Agustín: "La de hasta aquí, dirá Teresa, era mía". Ahora será "la vida de Dios en mí" (V 23, 1). También Agustín tuvo la experiencia de que la libertad que busca sus caminos dando la espalda a Dios es una libertad que huye de sí misma ("*amans fugitivan libertatem*", Conf. III, 3, 5). De hecho, si consigue ver el bien y quisiera hacerlo, no puede llevarlo a cabo porque no es libre. Quiere, pero no puede porque, en el fondo, no quiere. Esta escisión interna acusa la falta de libertad verdadera. La libertad, dirá también Agustín, es un don de Dios, pues el querer solamente es libre cuando ha sido liberado por él¹⁸.

En las Confesiones Teresa había asistido a la larga historia de la acción misteriosa del amor de Dios en Agustín. También ella lo experimentó y narró en el libro de su vida. Ello, sin embargo, no significa necesariamente ni influencia ni imitación. La atmósfera familiar que flota en la lectura de ambos, la piedad encendida, el amor constantemente renovado, el reconocimiento de los favores recibidos e inmerecidos, el diálogo cálido y vibrante con Dios pertenece a la misma vivencia de la fe desde la que hablan Agustín y Teresa. 'Suenan', en cierto modo, con un aire muy parecido porque la 'nota' que escuchan es, en el fondo, la misma, aunque expresada con arreglo a la identidad de cada uno. La secuencia que prevalentemente utiliza Agustín en las Confesiones, aunque no siempre, se inicia con una oración, sigue el análisis de un hecho para concluir con otra oración¹⁹. Agustín, además de la oración inicial y el diálogo con Dios entremezclado constantemente, analiza el acontecimiento que narra hasta dar con la clave oculta y escondida que lo explica verdaderamente. Puede servir como ejemplo el hecho banal del hurto de unas peras (Conf. II, 4, 9-6, 14). Cuando Agustín lo analiza descubre que no lo hace por necesidad alguna de alimento ni por el gusto de lo que roba, sino por el placer que proporciona el hurto como tal (Conf. II, 4, 9), "el deleite de ir contra la ley", de erigirse uno mismo en la ley, en Dios ya que Dios es la ley (Conf. II, 6, 14). Agustín quiere repetir en sí mismo la historia de Adán desafiando a Dios. La travesura, analizada, pone de manifiesto el afán que tiene el hombre de suplantar a Dios, y querer ser el autor de la ley que determina lo que es bueno o malo. También los malvados, concluirá Agustín, están imitando perversa y engañosamente a Dios, aunque no se den cuenta de ello. De aquí que el hombre sea, en el fondo, "*podredumbre*", "*monstruo de la vida*" y "*abismo de muerte*" (Conf. II, 6, 14). Nadie, pues, según Agustín, pueden alejarse de manera absoluta de Dios. Todos, en su manera de obrar, ya sea buena o mala, están manifestando a Dios. El malvado, -y esta es la contradicción en la que se encuentra-, queriendo huir de Dios lo que hace es huir hacia Dios.

Santa Teresa, por el contrario, no procede de esta manera en su autobiografía. Ella narra los acontecimientos, expresa sus sentimientos, desilusiones, zozobras, tristezas y alegrías en la búsqueda del Dios íntimo, y su larga marcha hacia la adhesión total a Dios. A Teresa le hubiera gustado explayarse en su autobiografía hablando de sus "grandes pecados" y de su "ruin vida", pero la habían "atado" a hablar solamente de su "modo de oración" y de "las mercedes que el Señor me ha hecho" (V, prólogo, 1). Teresa quiere confesar y alabar las misericordias del Señor al hilo de la narración de su vida y sus "maldades". Ya hemos recordado que el título más ajustado al contenido del libro debiera ser "*De las misericordias de Dios*". La finalidad del Libro de la Vida la presenta Teresa también con una frase de

¹⁸ "In tantum enim (voluntas) libera est in quantum liberata est" (LR I, 15, 4).

¹⁹ Véase Flórez, R., *Apuntes sobre el libro X de las Confesiones de san Agustín*, en La Ciudad de Dios, 169 (1956) p. 9

resonancia agustiniana. Lo escribió, dice ella, "para que más se vea quién Vos sois, Esposo mío, y quién soy yo" (V 4, 3). Late el famoso lema que habla de conocer a Dios para conocerse, y conocerse para conocer a Dios. Es el conocimiento circular que mutuamente se autopotencia. Y con estilo aun más claramente agustiniano ensalzará Teresa la bondad de Dios reconociendo su propia e inútil huída de Dios, pues comprobó con inmenso gozo que Dios nunca quiso separarse de ella: "*Bendito seáis por siempre, que aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis Vos a mí (...) con darme Vos siempre la mano; y muchas veces, Señor, no la quería, ni quería entender cómo muchas veces me llamabais de nuevo*" (V 6, 9). Y afirmará con gran soltura y convicción que a Dios "no le quedó nada por hacer" para hacerla suya (V 1, 8), pero ella "parece traía estudio a resistir las mercedes" que Dios le hacía (V Prólogo 1).

Dicho así, todo parece que el esquema de fondo del libro de la Vida es el mismo que el de las Confesiones de Agustín. En ambos, Dios, de mil formas y maneras inimaginables va detrás del hombre. El hombre, por su parte, se afana en huir de él. Un buen día se encuentran. Entonces el hombre necesita vitalmente narrar la aventura de Dios con él. Alabar, ensalzar y proclamar en todas las direcciones el misterio de la acción divina invisible sobre él. Sin embargo, esta experiencia, digámoslo una vez más, pertenece ordinariamente a la vivencia del creyente que quiere, empleando las palabras de Santa Teresa, entregarse del todo, vaciarse de sí mismo del todo, para que Dios pueda entregarse del todo (C 28, 12). San Agustín dirá que Dios, que ha creado al hombre, le reclama en su totalidad ("*totum exigit te, qui fecit te*", Serm 34, 7). Es una experiencia común y las resonancias, por lo tanto, han de ser similares. No significa, pues, influencia. Sucede lo mismo cuando hablan del poderío del amor. No hace falta haber leído a San Agustín para saber que el amor aligera el peso de la tarea más dura, saca recursos insospechados, comunica energía sorprendente y casi milagrosa, proporciona paciencia, constancia y ánimo para sobrellevar lo que fuere. Es algo que se sabe por la propia experiencia. Basta, si se prefiere, consultar a una madre. San Agustín dice que Jesús preguntó tres veces a Pedro por su amor hacia él porque la tarea que pensaba encomendarle requería mucho amor para sobrellevarla (Serm 340A, 3). Los que aman, volverá a repetir Agustín, "no sienten fatiga" (Serm 96, 1). Teresa, desde su propia experiencia, repite la misma idea y el mismo sentimiento: "Quien le amare mucho, verá que puede padecer mucho por El; el que amare poco, poco. Tengo yo para mí que la medida del poder llevar gran cruz o pequeña es la del amor" (C 32, 7). Y todavía dirá que sólo el amor a Dios y la fe hacen posible lo imposible: "El amor de contentar a Dios y la fe hacen posible lo que por razón natural no lo es (F 2, 4). Estas experiencias pertenecen a lo más elemental y esencial de la vida humana y cristiana. La coincidencia no es fruto de una influencia, sino de la experiencia personal de la vida y de la fe.

La autobiografía de Santa Teresa tiene, además, otro eje vertebrador que la recorre enteramente y en el que confluye todo. Es la oración, "su modo de orar", y que lo presenta como el camino que lleva a la vida del alma que es Dios. Sólo desde la oración se podrá llegar a descubrir no solamente la acción misteriosa, providente y misericordiosa de Dios sobre la propia persona, sino que podrá "arrimarse" y "allegar" a Dios y "hacerse un espíritu con él" (M VII, 2, 5). En la oración está la clave para detectar, ver y reconocer las gracias, favores y misericordias del Señor. Desde la oración Teresa llegó a ver el alma y el corazón de su propia vida. Por ello, difundirá y dará a conocer sin descanso su manera de orar como quien comunica el secreto de la vida. La importancia de la oración la hacía soñar con ella: "durmiendo me parecía estaba en ella" (V 29, 7).

También Agustín, en la biografía de su corazón, además de proclamar la grandeza de la bondad y misericordia de Dios, se empeñará en indicar el camino que le llevó hasta Dios y desde el cual verá con nuevos ojos su propia vida. La diferencia con Teresa estará, como veremos, en ese camino.

Las dos son autobiografías del espíritu. Sin embargo, el proceso de su marcha es muy distinto. En los dos hay historia de una vida, pero sólo en Agustín está presidida por la dialéctica.

**“Nuestros entendimientos no pueden llegar a considerar a Dios”
(M I, 1, 1)**

Podemos imaginar también a Teresa repensando la respuesta que da Agustín a la pregunta ¿quién es el Dios a quien ama? Teresa conocía ya el bello y emotivo texto de Agustín por la lectura y meditación de su gran maestro Francisco de Osuna quien le cita en el *Tercer Abecedario*²⁰. Agustín escribe: “Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo, no blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos; no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y de aromas, no manás ni mieles, no miembros gratos a los amplexos de la carne: nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios” (X, 6, 8).

Dice Agustín que aunque se esté viendo a Dios no se puede decir que Dios es ‘así’ (“*Hoc est*”), sino más bien ‘no es esto’ (“*Non est hoc*”), pues lo que se ve es inefable (“*Nec cum videbis: quia ineffabile est quod vides*”, Serm 53, 11, 12).

Teresa insistirá también en la inefabilidad de Dios y en la necesidad de recurrir a las cosas de la vida diaria para poder, al menos, insinuarle. Ella sabe que “nuestros entendimientos, por agudos que fuesen (...) no pueden llegar a considerar a Dios” (M I, 1, 1). Por ello, cuando tenga que hablar de su experiencia de Dios hablará de fragancia y perfumes olorosos, de calor y de luz. Y añadirá inmediatamente, saliendo al paso de los posibles errores que se pueden formar en la mente del lector, que “*ni se ve la lumbre, ni se siente calor ni se huele olor*” (M IV, 6, 2). Agustín podría precisar aún que “lo que no se puede mostrar con palabras, no se puede mostrar ni con pocas palabras ni con muchas”²¹.

Ello, no obstante, no permite pensar que lo inefable, referido a Dios, signifique vacío, incertidumbre, inestabilidad, inseguridad. Al contrario, es lo inefable de la plenitud. Por esta razón, Agustín y Teresa insistirán que el camino para conocerle con certeza absoluta y saber quién es, a pesar de su inefabilidad, es la vivencia de Dios en el interior del hombre. Teresa se lo agradecerá siempre a Agustín. No es fácil olvidar la invitación a entrar en el interior cuando se lee este conocidísimo texto de Agustín:

“Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos, ni se admiran de que todas estas cosas, que al nombrarlas no las veo con los ojos, no podría nombrarlas si interiormente no viese en mi memoria los montes, y las olas, y los ríos, y los astros, percibidos ocularmente, y el océano, sólo creído; con dimensiones tan grandes como si las viese fuera. Y, sin embargo, no es que haya absorbido tales cosas al verlas con los ojos del cuerpo, ni que ellas se hallen dentro de mí, sino sus imágenes. Lo único que sé es por qué sentido del cuerpo he recibido la impresión de cada una de ellas” (Conf. X, 8, 15).

Teresa leyó también en este libro X de las Confesiones la invitación enardecida que hace Agustín a recuperar la paz en el interior respirando el perfume de Dios. El texto tuvo que sorprenderla por el calor de su belleza expresiva y, sobre todo, porque la estaba apuntando a ella misma en la verdad íntima de su alma. Estas son las palabras tan citadas de Agustín: “*Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi*

²⁰ Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*. BAC, Madrid 1972, tr. 16, c. 9, pp. 484-485.

²¹ San Agustín, Carta 231, 1, a Darío: “neque enim aut paucis aut multis verbis indicare potest, quod indicare verbis non potest”.

ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y abraséme en tu paz” (Conf. X, 27, 38)

Teresa, apoyada en San Agustín, recordará varias veces la necesidad de buscar a Dios en el interior²². No es necesario ir al cielo a buscarle, dirá ella, “ni más lejos que a nosotros mismos” (V 40, 3)²³. Dentro está, además, el remedio a tantas zozobras, desasosiegos y enfermedades: “y vienen las melancolías y a perder la salud y aun a dejarlo del todo, porque no consideran que hay un mundo interior acá dentro” (M IV, 1, 9).

Agustín impresiona a cualquier lector, sorprende, anima con insistencia a recapacitar y tiene el poder de fijar en la mente, de manera duradera, la reflexión que hace. Podemos aventurar que la lectura de Agustín despertó admiración y entusiasmo en Santa Teresa, avivó en ella el deseo de reunificar su interior, la empujó a reflexionar nuevamente sobre la misericordia de Dios y su acción misteriosa y constante en el hombre. Teresa amaba y contemplaba con sana envidia, sin duda, a San Agustín, pues había sido un pecador y supo responder con entrega decidida a la llamada de Dios. Teresa se sentiría impulsada a verse y a mirarse también con sinceridad extrema. Esto le salía a ella del alma, pero seguro que recobraría impulso sintiendo la transparencia exquisita de Agustín. Leería igualmente con gusto los capítulos 42 y 43 del libro X dedicados a Jesús Mediador con Dios Padre, pues es el centro de su espiritualidad.

El camino de Agustín hacia Dios a través de la memoria.

Sin embargo, podemos imaginar fácilmente que la marcha hacia el Dios interior que Agustín hace en este libro X de las Confesiones a través de la memoria debió de parecer a Teresa, en aquel momento, a sus 39 años, y también después, muy complejo y de mucha “*algarabía*” mental. Agustín experimenta la memoria como “estancia recóndita inmensa e infinita” (“*penetrare amplum et infinitum*”, Conf. X, 8, 15). La describe como “inmensa capacidad” (Conf. X, 9, 16), como “algo que me causa horror”, dado que es de “multiplicidad infinita y profunda” (Conf. X, 17, 26). La presenta, igualmente, como “los ocultos senos de mi memoria (...), los cuales consideré y quedé espantado” (Conf. X, 40, 65). Ciertamente, también Teresa quedará atónita e impresionada más tarde, cuando escriba *Las Moradas* a sus sesenta y dos años, ante la inmensidad del espacio interior, pues en él no solamente “cabén tantas y tan lindas moradas”, sino que también “hay morada para Dios” (M VII, 1). Se da cuenta, igualmente, que “en nosotros mismos están grandes secretos que no entendemos” (M IV, 2, 5) y que muchas veces, dice ella, “me traen espantada” (M IV, 2, 5). Incluso, ya mucho antes, cuando a los cuarenta y cinco años escribe la primera *Relación*, se quedó ‘espantada’ al ver “tantas verdades y tan claras” (R 1, 18). Posiblemente recordaría o le vendría a la mente su lectura del libro X de las Confesiones en el que Agustín insiste, página tras página, que mirar hacia dentro es mirar hacia el abismo de la conciencia humana (“*abyssus humanae conscientiae*”, X, 2, 2). Había leído también en el libro IV de las Confesiones que el hombre es un “grande abismo” (Conf. IV, 14, 22). De todos modos, ya entonces Teresa debió de considerar extraño el “viaje divino” de Agustín. Además, el mismo Agustín fue consciente de la complejidad del

²² Alfred Morel Fatio ha observado que Santa Teresa leyó, como ya se ha dicho, las Confesiones en la versión hecha por el agustino Sebastián Toscano ya que la oración “*dame, señor, lo que me mandas, y manda lo que quisieres*”, y que cita en V 13, 3, se encuentra literalmente en dicha traducción. Sin embargo, como dice Morel Fabio, Teresa introduce una variación cuando la cita en Conceptos del Amor de Dios 4, 9, donde dice: “*me deis lo que mandareis, y mandadme lo que quisieréis*”. A su vez, Teresa leyó en el libro X de las Confesiones que Agustín buscó inútilmente a Dios por fuera y le encontró únicamente dentro (Conf. X, 6, 9; X, 27, 38). Lo dice también resumiendo su búsqueda en X, 40, 65. Teresa cita esta idea de Agustín en sus obras V 40, 6; C 28, 2 y M IV, 3, 3. Según Morel Fatio, Teresa no lo hace desde las Confesiones, sino desde los Soliloquios apócrifos, c. XXXI donde se puede leer: “Interrogavi deinde mundi molem: dic mihi si es Deus meus, an non? Et respondit voce forti: Non sum (inquit) ego, sed per ipsum sum ego; quem quaeris in me, ipse fecit me... Interrogatio creaturarum, profunda est consideratio ipsarum; responsio earum, attestatio ipsarum de Deo, quoniam omnia clamant: Deus nos fecit”. Véase Alfred Morel-Fatio, *Les lectures de Sainte Thérèse*, en *Bulletin Hispanique*, 10, n° 1 (1908), p. 47-48.

²³ El tema de la interioridad agustiniana y de la necesidad del amor como condición previa para conocer los leyó también en su gran maestro Osuna a quien siguió con todo su tesón. Véase Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*. BAC, Madrid 1972, tr. 21, c. 5, p. 598 y tr. 16, c. 10, p. 491.

proceso, pues comenta que algunos pueden reírse de él porque no le entienden: “Ríase de mí, al decir estas cosas, quien no las vea, que yo tendré compasión de quien se ría de mí” (X, 12, 19). Teresa, quien siempre reconoció la diversidad de caminos para ir hacia Dios, no se sonreiría, ciertamente, leyéndole o recordándole, pero lo consideraría excesivamente complicado. Para Teresa el “viaje divino” es sencillo, bastante cómodo y rápido, pues consiste en “acostumbrarse a enamorarse mucho (...) y hablar con Él” (V 12, 2).

Vamos a intentar mostrarlo tomando como ejemplo concreto el proceso que sigue Agustín en este libro X de las Confesiones. Aunque sustancialmente es el mismo que el presentado en el libro VII, sin embargo, en el libro X el eje principal lo constituye la memoria y el recuerdo presente en el hombre del deseo primordial e irrenunciable que todo hombre tiene de la felicidad²⁴. Agustín aprovecha, pues, esa experiencia universal incontestable para hacer ver que el camino está al alcance de todos. Dios se presenta aquí con un rostro más atractivo. No como el “Ipsium Esse” o el “Inmutable” o la “Luz Inconmutable”, sino como la “felicidad verdadera” que busca el hombre desde su corazón.

Veamos, pues, el itinerario que Agustín hace en el libro X de las Confesiones para contrastarlo posteriormente, en otro apartado, con el de Santa Teresa.

Conocimiento de Dios y conocimiento de sí.

Pero digamos, antes de nada, que el libro X de las Confesiones está configurado por los dos grandes ejes muy conocidos y ya clásicos en la espiritualidad agustiniana. Uno lo constituye el conocimiento de sí mismo (“*Noverim me*”) y el otro el conocimiento de Dios (“*noverim te*”, Sol. II, 1, 1). Los dos están en mutua correlación e interdependencia. La estructura del libro X está constituida fundamentalmente de esas dos partes. La primera busca conocer a Dios y su acción en la memoria (“*Cognoscam te*”, Conf. X, 1,1). Pero ya aquí Agustín emprende un conocimiento de sí mismo analizándose desde la filosofía y psicología con una razón esclarecida por la fe. Conociéndose a sí mismo conoce a Dios. En la segunda parte Agustín quiere conocerse a sí mismo poniendo su alma ante el espejo de pureza y perfección que es Dios. Para ello irá analizando hasta dónde controla sus sentidos y el corazón (“*qualis sim*”, X, 4, 6). Es el lema que siempre se propuso Agustín: “conocer a Dios y conocerse a sí mismo” (“*Deum et animam scire cupio*”, Soliq. I, 2, 7). Sin embargo, Agustín tendrá que confesar, incluso, lo que no sabe. No conoce sus pecados ocultos, no sabe qué tentaciones podrá resistir (Conf. X, 5, 7: “*quibus tentationibus resistere valeam*”), sabe, ciertamente, que ama a Dios con toda el alma pero no sabe quién es ese Dios al que ama (Conf. X, 6, 8). Agustín se ha convertido a sí mismo en un lío y en un problema (“*mihi quaestio factus sum*”, Conf. X, 33, 50) ya que ni el mismo espíritu se comprende a sí mismo (“*nec ego ipse capio totum, quod sum*”, X, 8, 15). Agustín confiesa, pues, lo que no sabe, pero reconoce que conociendo a Dios se puede conocer a sí mismo. Este es también un tema primordial y muy querido de la Santa. Teresa insiste en considerar a Dios como el espejo en el que el hombre puede verse y conocerse a sí mismo con verdad. Es preciso conocer primeramente a Dios para llegar al conocimiento de sí, pues, como dice Santa Teresa, sólo “mirando su grandeza” podemos reparar y percatarnos de “nuestra bajeza”, “y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes” (M I, 2, 9). Agustín hace la misma consideración: “¿Quieres aprehender la excelsitud de Dios? Aprende antes la humildad de Dios. Dignate ser humilde en bien tuyo, puesto que Dios se dignó ser humilde también por ti. Aduénate de la humildad de Cristo, aprende a ser humilde (...). Cuando hayas hecho tuya la humildad suya, te levantarás con él” (Serm 117, 17). El hombre aprende a conocerse en Dios. Lo mismo sucede con el amor. El amor a Dios va creciendo en la medida en que se va conociendo y meditando sobre el amor enorme e inimaginable que Dios tiene al hombre (M VI, 11, 1). A su vez, el conocimiento de Dios pone, igualmente, de manifiesto que, a la hora de suplicar al Señor, los ruegos y los deseos del creyente son siempre pequeños, raquíticos y una “nonada” (CA 5, 6). De hecho, quien profundiza en el conocimiento del amor de Dios llega a saber que “no se contenta el Señor con darnos tan

²⁴ Puede verse el artículo de Pignatelli, M., *L'ascesa a Dio nelle Confessioni di s. Agostino. Differenza fra il libro VII e il libro X*, en *Revista di Filosofia Neo-scolastica*, 24, 1932, pp. 241-247.

poco como son nuestros deseos" (CA 6, 1). Teresa lo confirma con su propio testimonio cuando dice: "yo lo he visto" (CA 6, 1). Y en otro lugar dirá, "es cierto, yo lo sé" (C 23, 6). Además, hay también religiosas que lo conocen por propia experiencia y pueden atestiguarlo (C 23, 6). Sin embargo, precisa Teresa, "si no se cree que Dios da el ciento por uno, aun en esta vida", sobra cualquier explicación y resulta inútil "que me quiebre yo la cabeza" intentando explicarlo (C 23, 6). Teresa repetirá, una y otra vez, que el que no cree que Dios "hace tantas misericordias" y da tan grandes "muestras de amor", tampoco "lo verá por experiencia" (M I, 1, 4). La fe es primordial y esencial. Teresa ha logrado experimentar que Dios desborda siempre los favores, pues "da más de lo que se le pide y más de lo que se pudiera acertar a desear" (C 23, 6). Por ello, dirá Teresa con toda su convicción que "*jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios*" (M I, 2, 9). Si la humildad es la verdad, como dice Teresa, la verdad de sí mismo sólo se conoce en la verdad que es Dios. Sin el conocimiento de sí no es posible dar un paso en la vida espiritual²⁵.

Por otra parte, observa Teresa, Dios es creador y deja su firma grandiosa y elocuente en todo aquello que crea, aunque sea lo más pequeño, ínfimo y diminuto, de manera que "en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita" (M IV, 2, 2). Dios ha creado al hombre a su imagen. Hay, pues, en el hombre, "más de lo que se entiende". Incluso, "en una palabra suya, como dice en Conceptos del Amor de Dios, hay mil misterios" (CA 1, 2). Conocer y ahondar en esos secretos que encierra el hombre dentro de su propio ser llevará, a su vez, a conocer y ahondar más el ser de Dios. Es necesaria, pues, la vuelta al interior.

Con la experiencia directa de Dios se potenciará, sin duda, indeciblemente el conocimiento de sí mismo y de Dios. De todos modos, aunque el conocimiento de sí mismo parte de Dios, va hacia el hombre y vuelve de nuevo a Dios incrementándose en cada uno de los momentos, sin embargo, en Santa Teresa el punto de partida es prevalentemente el conocimiento de Dios desde la fe. Para Teresa es una locura intentar entrar en el cielo sin pasar por uno mismo. "*Pensar, dice ella, que hemos de entrar en el cielo y no entrar en nosotros, conociéndonos (...) es desatino*" (M II, 1, 11). Una persona, precisa Teresa, que no sabe quién es no se encuentra en mejor situación que quien no sabe "quién fue su padre ni su madre ni de qué tierra". Eso es una gran calamidad. Pero, continúa Teresa, "no es pequeña lástima y confusión que, por nuestra culpa, no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos". Se sabe, por fe y porque se ha oído, que tenemos alma, pero "*quién está dentro en esta alma o el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos*" (M I, 1, 2). Se precisan, pues, los dos conocimientos. El conocimiento de sí mismo, dirá Teresa, es "*el pan con que todos los manjares se han de comer*" (V 13, 15). Ayuda también mucho en este proceso el conocimiento de la debilidad y precariedad del propio ser. Es una reflexión primordial. Hay que tomar conciencia, como dice Teresa, de la "muy nonada que somos y lo muy mucho que es Dios" (C 32, 13). Agustín, que es un maestro describiendo el 'no-ser de los seres', sabe muy bien lo que significa pasar la vida "devorando los tiempos" ("*devorans tempora*") "y siendo devorado por ellos" ("*et devoratus temporibus*", Conf. IX, 4, 10). Tenerse y mantenerse, pues, en la existencia es comenzar a sentir la vida como un regalo.

No obstante, cuando Teresa quiere orientar a otros en la vida espiritual insistirá en la necesidad de reparar, como ya hemos dicho, en el amor que Dios tiene al hombre. Conociendo a Dios el hombre se conoce mejor a sí mismo. En este sentido, Teresa leería con agrado la oración de Agustín en el libro X cuando dice: "*¡Oh cómo nos amaste, Padre bueno, que no perdonaste a tu Hijo único, sino que le entregaste por nosotros, impíos! ¡Oh cómo nos amaste, haciéndose por nosotros (...) obediente hasta la muerte de cruz*" (X, 43, 69). Esta es evidentemente una manera eficaz de conocerse conociendo a Dios. Sin embargo, Agustín tiene otro modo de conocer a Dios y conocerse a sí mismo al que Teresa no recurre nunca porque no lo considera necesario. Es el procedimiento que sigue Agustín

²⁵ Sobre este aspecto ha insistido Javier Sancho en su artículo "El conocimiento de sí en la meditación teresiana", en Sancho Fermín, Francisco Javier (Coord.), *Autoconocimiento en la meditación teresiana*. Ed. Santa Teresa. México, D.F. 2005, pp. 53-95.

en el libro X. A través del conocimiento de la memoria Agustín tratará de conocer a Dios en su acción misteriosa, bondadosa y llena de amor hacia el hombre, descubriendo que Dios mueve el corazón y la mente del hombre hacia él, ya que es la felicidad, la verdad y el bien que todo hombre desea. Iluminado por esa luz, Agustín descubrirá su propia situación ante Dios.

No es necesario repetir que todo creyente llega por sí solo al convencimiento de la necesidad de conocer a Dios para conocerse a sí mismo. No se necesita para reconocerlo la influencia de nadie.

En este libro X de las Confesiones, Agustín continúa buscando a Dios también en su vida de obispo (*Cognoscam te, cognitor meus*, Conf. X, 1,1) y lo encuentra nuevamente en el interior analizando la memoria²⁶. El proceso concluye, incluso, con una verdadera experiencia mística de Dios, aunque Agustín pasa sobre ella rápidamente como quien tiene pudor de manifestar ese gran don y regalo de Dios. Vamos a intentar mostrarlo.

El principio de lo inmutable y permanente como rector del proceso en el conocimiento del Dios interior

El principio que articula dialécticamente el proceso es el mismo al que ya recurrió en el libro VII de las Confesiones: Dios no cambia, es inmutable. Las cosas, por el contrario, cambian. No son, pues, Dios. Dicho principio actúa como luz que alumbra la mente a la hora de conocer y juzgar. Entre la experiencia descrita en el libro VII y la analizada en el libro X han pasado aproximadamente catorce años. El esquema se mantiene. Cambia solamente el aspecto o la realidad cuya consideración es más apropiada en ese momento. Podía haber aplicado el esquema a otras realidades como el amor o la esperanza. La reflexión hubiera sido la misma²⁷.

Agustín comienza, como es habitual en él, por el mundo exterior. Pregunta a las cosas que ve y contempla si ellas son Dios y responden negativamente: “no lo somos”. Agustín no pregunta, ciertamente, para satisfacer una mera curiosidad o para conocer algo puramente

²⁶ Agustín resume su itinerario hacia la vivencia de Dios a través del análisis de la memoria en Confesiones X, 40, 65. Enumera y valora cada uno de los diversos pasos que va siguiendo desde la consideración del mundo exterior hasta el interior. Comprende que en dicha reflexión no pudo “discernir nada sin ti”. La Verdad, que es Dios, le lleva de la mano hasta descubrir, encontrar y tener la vivencia embriagadora de la dulzura de Dios. Agustín dice que la vivencia de Dios dura un momento. Se puede fácilmente imaginar que la felicidad inefable que emana de estar viviendo a Dios, por mucho que dure, es siempre demasiado breve. Y cuando cesa, todo se vuelve más pesado y aborrecible. Santa Teresa dice que quien haya experimentado la suavidad y deleite de Dios lo verá todo como “basura” y sentirá “asco” cuando se la intente comparar con cualquier otro momento de felicidad (V, 27, 12). Vale la pena leer despacio dicho resumen.

²⁷ En la primera experiencia de Dios queda establecido ya el itinerario. Cuando Agustín, a sus 32 años, lee, como él dice, “ciertos libros de los platónicos”, (Conf. VII, 9,13) ya ‘creía con toda su alma’ que Dios es “incorruptible, inviolable e inmutable” (Conf. VII, 1, 1). En el fondo es lo mismo que dirá más tarde, aunque con otra formulación: “sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable” (Conf. VII, 11, 17). Sabía, pues, que Dios no podía ser ninguna de las realidades que observaba fuera de sí ni dentro de sí ya que todo ello cambia y se deteriora. La misma idea la repite diciendo “que sin saber de dónde ni cómo, veía claramente y tenía por cierto que lo corruptible es peor que lo que no lo es, y que lo que puede ser violado ha de ser pospuesto sin vacilación a lo que no puede serlo, y que lo que no sufre mutación alguna es mejor que lo que puede sufrirla (Conf. VII, 1, 1). Creía, además, con fe inquebrantable que Dios existe y que su sustancia es inmutable (Conf. VII, 7, 11). Pero Agustín no se contenta con creer y pensar. Él quiere ‘ver’ lo que piensa y cree. El camino hacia ello se lo indican los neoplatónicos, pero el recorrido lo hace con la ayuda de Dios: “entré en mi interior guiado por ti” (VII, 10, 16). Cuando tiene la experiencia de Dios (Conf. VII, 10, 16) y mira al exterior ya no piensa cómo son las cosas en su ser, las piensa ‘viéndolas’ directamente en su ser. Del pensamiento ha pasado a la ‘visión’ de las cosas en su ser y en su totalidad y, siempre, desde Dios. Este mismo esquema, aunque guiado por la idea de vislumbrar o entrever lo que pudiera ser la vida en el cielo, se da en la experiencia de Dios tenida en Ostia Tiberina, juntamente con su madre Mónica (Conf. IX, 10, 23-26). También aquí se contrasta con lo permanente ya que en lo eterno, al contrario de lo que sucede en las cosas de fuera y las que se experimentan dentro, no hay “fue ni será, sino sólo es” (Conf. IX 10, 24). En el libro X se hace desde la memoria del anhelo irrenunciable de felicidad inherente en el ser del hombre. El mismo esquema se podría llevar desde otras realidades como el amor o la esperanza. Concluiría igualmente en la vivencia de Dios siempre que el Señor otorgase la gracia, pues el último paso es siempre cosa de Dios.

anecdótico, superficial y sin interés. Quien no siente la necesidad de hacer la pregunta tampoco se le ocurre hacerla (*"Deus (...) quem nemo quaerit, nisi admonitus"* (Sol. I, 1, 3). Agustín pregunta, pues sabe que en la respuesta está en juego la propia vida, el sentido de todo y de sí, su razón y pasión de ser, la supervivencia y la felicidad, es decir, la verdad de lo que hay. Agustín busca a Dios como quien busca la vida de la que vive (Conf. X, 6, 10). Y como creyente convencido, seguro, celoso y amante impaciente quiere llegar a 'tocarle' en la manera que ello sea posible al hombre en la tierra (*'tangere'*, En. Salm 41, 8). Siempre ha querido ver con la mente lo que ha creído con el corazón (*"quaesivi te, et desideravi intellectu videre quod credidi"*, ST XV, 28, 51). La nostalgia apasionada por Dios lleva en sí un amor inmenso a Dios. En su búsqueda Agustín ha puesto la osadía santa que le da la fe, el poderío de su voluntad, la fuerza de sus conocimientos y la agudeza de su entendimiento e ingenio. A Dios le rogará que nunca le quite poder buscarle "siempre con ardor", *"semper ardentem"* (ST XV, 28, 51). Esta *tensión* encendida y enardecida de su ser total hacia Dios es la que verdaderamente está preguntando. Pregunta, como dice Agustín, su *"intentio"* (*"Interrogatio mea, intentio mea"*)²⁸.

A su vez, cuando Agustín pregunta "al mar y a los abismos y a los reptiles (...) y responden: "No somos tu Dios" (Conf. X, 6, 9), no responden las cosas, evidentemente, sino el mismo Agustín que observa y contempla el modo de ser que tienen las cosas. Las cosas tienen, ciertamente, unidad, estructura, complejidad, orden, armonía, belleza. No obstante, en ellas hay cambios, alteraciones, mutaciones, transformaciones e, incluso, desaparecen. Este modo de ser inconsistente y volátil del ser de las cosas es la respuesta que dan las cosas (*"et responsio eorum, species eorum"*, Conf. X, 6, 9). La razón misma, juzgando el modo de ser de las cosas, se responde a sí misma diciendo que no son Dios ya que cambian, y Dios, por el contrario, es inmutable (Conf. VII, 1, 1). *"El cielo y la tierra (...) –dice Agustín–, han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no es hecho y, sin embargo, existe, no puede contener nada que no fuese ya antes"* (Conf. XI, 4, 6). Dios existe en sentido propio, pues *"sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable"* (*"Id enim vere est, quod incommutabiliter manet"*, Conf. VII, 11, 17). A la luz de ese principio puede afirmar que las cosas, en cuanto tornadizas, "ni son completamente ni no son del todo" (*"nec omnino esse nec omnino non esse"*, Conf. VII, 11, 17), pues "cuanta más prisa se dan por ser, tanta más prisa se dan a no ser" (Conf. IV, 10, 15). Las cosas, evidentemente, responden al que juzga (Conf. X, 6, 10). Ante la respuesta negativa del mundo exterior, la mente dirige su atención hacia el interior, hacia el hombre mismo con cuerpo y alma (Conf. X, 6, 9). Agustín constata igualmente que el alma no es Dios ya que por ella pasan afectos que cambian constantemente: "nos alegramos, entristecemos, deseamos, tememos, recordamos, olvidamos y demás cosas por el estilo". La argumentación es, pues, siempre la misma: "todas estas cosas se mudan, mientras que tú (Dios) permaneces inmutable sobre todas las cosas" (Conf. X, 25, 36). Iluminada, pues, con el mismo principio y criterio de valoración, la razón se ve en la necesidad de ir más allá del alma hacia lo que no cambia, hacia lo inmutable como es inmutable el principio mismo con el que está juzgando. Si se permitiera decir que el alma tiene cabeza, entonces lo inmutable, incluso como concepto y noción intelectual, está por encima de la cabeza del alma (Conf. X, 7, 11) ya que lo inmutable está cualitativamente más allá de lo mutable. Al alma, pues, la luz la llega de lejos, no de ella misma. Por ello, tras el análisis prodigioso que hace de la memoria descubre la necesidad de ir más allá: "traspasaré también esta facultad mía que se llama memoria" (Conf. X, 17, 26).

Cuando la mente, en este proceso ascensional, se detiene ante sí misma y analiza el acto de valorar, se percata que está juzgando con un concepto de Dios y un principio de valoración que asume como incontestable y evidente en sí mismo. Por otra parte, comprende que el origen de dicho principio no está en la mente, pues su naturaleza es mudable y el principio es inmutable. A su vez, no acepta dicho criterio porque lo digan los demás, sino porque en sí mismo ve que es verdad (Conf. X, 10, 17). La certeza es absoluta. Dios no cambia. Dios es todo el ser que puede ser y, además, de manera presente, eterna y simultánea. Lo que cambia no es Dios. Este es el principio intelectual

²⁸ Aunque no se detiene en las Confesiones, puede verse Carla Di Martino, *Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, en *Revue des Études Augustiniennes* (2000) – 46/2, 173-198.

que alumbra la mente y posibilita su actividad cognoscitiva. Estamos aquí, si empleamos la distinción que hace Ramiro Flórez, ante el "pensamiento pensado", ante el ser del hombre como imagen de Dios y que pone en movimiento el "pensamiento pensante". El pensamiento agustiniano es un pensar sobre el "pensamiento pensado"²⁹. Si bien se observa, no es un principio meramente teórico y abstracto que esté en la mente de manera indiferente e inofensiva. Al contrario, es tan vital, dinámico, inquieto e insosegable en el hombre que es preciso considerarlo como modo de ser de la mente misma, de su estructura interna. La mente, pues, está esclarecida en sí misma, y a la luz del principio inmutable que misteriosamente hay en ella, busca en todo momento, lo sepa o no lo sepa, el Dios inmutable.

Si por un momento se pensara que detrás del concepto intelectual de Dios está realmente Dios con su presencia personal, entonces bien se podría afirmar con Agustín que a Dios se le está consultando constantemente: "no pude discernir nada sin ti" (Conf. X, 40, 65). Sin embargo, de momento, solamente se puede decir que dicho principio inmutable de valoración con el que se consulta sobre si las cosas son, qué son y en cuánto se deben tener (Conf. X, 40, 65) se encuentra en la memoria como mera noción mental. Se trata de saber ahora cómo ha podido llegar a ella y qué función encierra su presencia viva. El análisis que hace Agustín no es fácil: "*Ciertamente, Señor, trabajo en ello y trabajo en mí mismo, y me he hecho a mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor. (...) ¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo? Con todo, he aquí que, no siendo este "mí" cosa distinta de mi memoria, no comprendo la fuerza de ésta*" (Conf. X, 16, 25). Santa Teresa, que supo mantenerse al margen de tanto 'alboroto' especulativo, no lo tenía tampoco más fácil. Hacerse luz en el interior es difícil, lo confiesa la misma Santa cuando dice: "esto interior es cosa recia de examinar" (M V, 1, 7).

Agustín descubre que dicho principio no ha entrado en la memoria por ninguno de los sentidos. De hecho, a fuerza de sumar seres finitos no se consigue formar la noción de infinito. Ni amontonando seres temporales se consigue el principio o la idea de lo eterno, lo permanente, lo estable y lo mismo. No ha entrado, ciertamente, por los sentidos como entran las imágenes, pues, además, no tiene dimensiones materiales como las imágenes de edificios, ciudades o personas conocidas guardadas en la memoria. No pertenece tampoco al mundo de las sensaciones o estados anímicos, sino al ámbito de lo inteligible. Está en la memoria, pues se recuerda y, además, se hace notar porque inquieta, impulsa y desasosiega. A su vez, si la idea de Dios no estuviera en la memoria no se le podría buscar y menos encontrar (Conf. X, 17, 26). No se busca lo que se desconoce en absoluto. El recuerdo del olvido basta para emprender la búsqueda porque está presente el recuerdo. La mujer que perdió la dracma y la busca en la oscuridad con la ayuda de la luz débil de una linterna, cuando la halla reconoce que es la misma que perdió porque se acuerda de ella (Conf. X, 18, 27). El hombre tiene memoria de Dios y le puede buscar. Lamentablemente siempre se le busca por fuera (Conf. X, 27, 38).

El conocimiento de Dios previo a la memoria de Dios

A Dios, pues, hay que buscarle por dentro, en la memoria, aunque, dada también su condición cambiante, pues olvida, recuerda o recupera con dificultad lo olvidado, haya que ir más allá de ella. Agustín insiste: "traspasaré también esta facultad mía que se llama memoria" (Conf. X, 17, 26), "traspasaré, pues, aun la memoria (...); traspasaré, sí, la memoria" (Conf. X, 17, 26). El hecho, sin embargo, de trascender la memoria no significa salir de ella, pues fuera de ella no hay recuerdo alguno y la búsqueda se vuelve imposible (Conf. X, 17, 26). Agustín reitera que encontró a Dios en la memoria: "no te hallé fuera de ella" (Conf. X, 24, 35). Y también: "permaneces en mi memoria y aquí te hallo cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti" (Conf. X, 24, 35).

De todos modos, en la memoria se guarda, advierte sagazmente Agustín, lo que previamente se ha conocido. El conocimiento de Ávila es previo al recuerdo que se tiene de la ciudad en la memoria. Recordamos Ávila porque la hemos conocido antes. Si

²⁹ Flórez, R., *Apuntes sobre el libro X de las Confesiones de san Agustín*, en *La Ciudad de Dios*, 169 (1956) p. 18.

previamente no se la ha conocido, no está en la memoria. El conocimiento de Dios es previo a la memoria de Dios. Se recuerda a Dios porque se le ha conocido antes. Conoció a Dios y por eso le recuerda. Agustín insiste en ello con frecuencia: “ciertamente no estabas en mi memoria antes que te conociese” (Conf. X, 26, 37); “desde que te conocí no he hallado nada de ti de que no me haya acordado (...), pues desde que te conocí no me he olvidado de ti (...); desde que te conocí, permaneces en mi memoria y aquí te hallo cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti” (Conf. X, 24, 35). Y reconoce la humildad de Dios cuando le dice: “habiéndote dignado habitar en mi memoria desde que te conocí” (Conf. X, 25, 36).

La pregunta surge por sí misma. ¿Dónde conoció Agustín a Dios para acordarse de él? Se trata, pues, de ir más allá de la memoria y, sin salirse de ella, encaminarse hacia el conocimiento primero que se ha tenido de Dios, clave para resolver el enigma de la memoria y la presencia del recuerdo de Dios en el hombre. Agustín dice que no le conoció en un lugar concreto de algún sitio, aunque afectivamente y con el corazón pueda uno acercarse o alejarse de eso que para entenderse suele llamarse “lugar”, palabra que también utilizó Agustín cuando describe a Dios como el “lugar” seguro para su alma (“invenio tutum locum animae meae nisi in te”, Conf. X, 40, 65). Es un lugar que no es lugar (“interiore loco, non loco”, Conf. X, 9, 16). Agustín dice, sin vacilación alguna, que conoció a Dios en Dios mismo. Veamos uno de sus textos: “¿dónde te hallé para conocerte -porque ciertamente no estabas en mi memoria antes que te conociese-, dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en ti sobre mí?” (“Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?”, Conf. X, 2, 37). Se comprende fácilmente que esta clase de conocimiento no se da en un lugar, sino en un ámbito que está más allá del entendimiento, de la mente, del espíritu, del ser humano o como se quiera decir. Este “más allá” no tiene, como ya se ha dicho, un significado espacial, sino que señala la distancia abismalmente cualitativa que media entre Dios y el hombre. La respuesta, de todos modos, que da Agustín es sorprendente: Encontró a Dios en Dios (“te inveni in te”) y, por ello, conoció a Dios en Dios mismo, “in te supra me”.

La pregunta no se hace esperar. ¿Conoció Agustín a Dios directamente, en su presencia personal? ¿Vio a Dios en Dios? ¿O le encontró y conoció en la sombra y en el reflejo que Dios proyecta de sí mismo en los valores, normas, principios intelectuales que actúan como directrices de la mente humana y que, al ser inmutables, vienen de más allá de ella y están más allá de la mente aunque no se separen de ella? Para intentar comprender la respuesta comenzamos fijándonos en el lenguaje de la vida diaria. La madre que enseña a otra persona la fotografía de su hija, personifica la imagen diciendo: “esta es mi hija”. La imagen, evidentemente, no es su hija; sencillamente la representa o está en su vez o lugar, aunque diga que en la fotografía ve a su hija. Podría decir también que viendo la imagen está simultáneamente viendo a su hija o que ‘está viendo a su hija en su hija’. Como, además, la madre tiene la fotografía enmarcada y colocada cariñosamente sobre la mesita, la está viendo en ella pero más allá de sí misma como madre. Con ello, ciertamente, no se quiere decir que la esté viendo en su presencia personal, sino solamente en su imagen, lo cual es ya otra cosa muy distinta. El amor que es grande suele ‘personalizar’ las cosas que recuerdan, evocan o insinúan a la persona amada. San Juan de la Cruz dice que Dios es “las montañas”, “los valles solitarios”, “el silbo de los aires” o “la noche sosegada”. Son expresiones panteístas, pero no su pensamiento. Dios no es la montaña, sino que la montaña es un espejo en el que se refleja Dios y le ve reflejado, es su ‘fotografía’. Está, pues, personificando lo que no es más que una imagen en la que ve a Dios. En la ‘fotografía’ de Dios ve a Dios. Por otro lado, su amor ardiente a Dios le hace presente con tanta intensidad que lo identifica con la realidad en la que lo ve. La fotografía de Dios es Dios para él como la fotografía de la hija es, para la madre, la hija. Ve, pues, a Dios -en la imagen de Dios-, y le ve en Dios - identifica la imagen, en la cual le ve, con Dios. La fuerza del amor tiene el poder de identificar la imagen con la persona representada en la imagen.

También Agustín ve a Dios en la imagen de Dios en el hombre. En este sentido lo encontró en Dios. Vamos a intentar aclararlo algo más. La mente, como ya se ha dicho, está alumbrada por valores, principios y normas intelectuales. Dichas directrices o principios, dice Agustín, están inscritos en “el libro de aquella luz que se llama verdad” (ST XIV, 15, 21). Y desde ese libro han pasado al corazón del hombre “no emigrando en él, sino casi

como imprimiéndose en él, como la imagen pasa del anillo a la cera, pero sin abandonar el anillo” (ST XIV, 15, 21). El hombre no es, pues, la imagen misma del anillo, es la imagen que ha pasado a la cera, es una imagen impresa, una especie de copia. No es, pues, la luz misma de Dios, sino una imagen de esa luz. Suele denominarse este hecho con el término de participación. Agustín se refiere a ella con frecuencia y bellos textos³⁰. La participación no consiste en tener una parte o un trozo del ser mismo de Dios. Estaríamos, en este caso, en el panteísmo. La participación, por el contrario, es analogía. El sentido de lo expresado con el término análogo, en cierto aspecto es igual, pero también y simultáneamente ese mismo sentido es completamente distinto. Agustín dice, por ejemplo, que Dios “no es blancura de luz”, pero sí “cierta luz”, “no es fragancia de flores”, pero sí “cierta fragancia”. La lucha contra la palabra en la experiencia mística la tenía también Teresa. Hablando de los fenómenos que se sienten en dicha experiencia dirá que todo el interior se va “dilatando y ensanchando” y sube una “fragancia” invadiendo toda la persona “como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes; ni se ve la lumbre, ni dónde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma”. Teresa sale inmediatamente al paso de la imaginación de los lectores diciéndoles: “Mirad, entendedme, que ni se siente calor ni se huele olor” (M IV, 2, 6). Se afirma, parece que se dice algo, y seguidamente se niega, a toda prisa, lo que se afirma. “Son tan oscuras, decía la Santa, de entender estas cosas interiores (...) que habrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas para decir alguna que acierte” (M I, 2, 7). La dificultad reside en el recurso que se hace necesariamente a la analogía en la que predomina la distancia, la diferencia y casi la equivocidad. De hecho, al final, Agustín se verá obligado a decir que Dios es inefable, pues el sentido de las palabras análogas empleadas para describirle no consigue decir algo de él. La imagen que está en la cera es *igual* a la del anillo original, pero, al mismo tiempo es *igual* en un sentido completamente distinto. La fotografía es distinta de la persona fotografiada. Una es el original real. La otra es una imagen creada. Su realidad es otra.

El creyente se mueve, pues, en el espacio de la imagen creada. Agustín dice que Dios es el sol que baña con su luz al hombre (Sol. I, 6, 12). Evidentemente, se trata de la luz procedente de la imagen de Dios creada en el hombre, no de la luz misma que es Dios, pues sería entonces enceguecedora, inevitable, ineludible e innegable. Se ve la imagen y la luz de la imagen. Esa iluminación se parece más bien a la luz con la que está iluminada la luna, ejemplo al que se recurre con frecuencia. La luna que brilla en la oscuridad de la noche está iluminada por la luz del sol. Aunque luminosa no tiene luz propia, la recibe. Remite, pues, necesariamente a la fuente de la luz que es el sol. No es necesario, sin embargo, ver el sol para verla iluminada. Incluso, se la puede mirar y contemplar sin pensar en el sol. También la mente está iluminada y su iluminación remite a Dios, aunque no se piense en él. Conviene, no obstante, reparar que cuando se ve brillar la luna se está viendo la misma luz del sol; la misma, no una parecida o semejante. La luz, por el contrario, que alumbra la mente no es la misma luz de Dios, no se identifica con ella. Es solamente una imagen de la luz que es Dios. Lo dice Agustín con toda claridad: “*esta luz no es la luz que es Dios*” (“*hoc lumen, non est lumen illud quod Deus est*”, CF, XX, 7). Y lo aclara diciendo que el hombre ha sido creado y Dios es el creador; el hombre es un ser mutable, pues llega a saber lo que no sabía, recuerda lo que había olvidado y hasta quiere lo que antes no quería. “Dios, por el contrario, permanece y persiste en su inmutable verdad, eternidad y voluntad” (Ibíd.). La distancia, pues, que media es abismal. La luz no puede ser la misma. Lo aclara aún más. Ver la imagen de la Trinidad en el hombre, insiste Agustín, no es ver a Dios, es ver la imagen de Dios (“*hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei*”, LT XIV, 8, 11).

³⁰ “Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas verdaderas. Dios, Sabiduría, en ti, de ti y por ti saben todos los que saben. Dios, verdadera y suma vida, en quien, de quien y por quien viven las cosas que suma y verdaderamente viven. Dios bienaventuranza, en quien, de quien y por quien son bienaventurados cuantos hay bienaventurados. Dios, Bondad y Hermosura, principio, causa y fuente de todo lo bueno y hermoso. Dios, luz espiritual, en ti, de ti y por ti se hacen comprensibles las cosas que echan rayos de claridad” (Sol I, 1, 3). Dirá expresamente: “Nuestra iluminación es la participación del Verbo” (“*illuminatio quippe nostra participatio Verbi est*” (LT IV, 2, 4).

Todavía podemos intentar aclararlo algo más recurriendo, de nuevo, al poder del amor. Ya sabemos que el amor tiene el poder de cambiar la esencia de las personas y transformarlas en otros seres. Agustín dice que cada cual es lo que sea su amor o lo que ama (*"talis est quisque qualis eius dilectio est"*). "Si amas la tierra, eres tierra. Si amas a Dios, eres Dios" (HPCSJP II, 14). Evidentemente, la persona que ama a Dios no es Dios. Pero toda vez que dicha persona hace girar toda su vida en torno a Dios, y Dios colorea su mundo afectivo, mental e intelectual, el amor, por su poder, dirá que es Dios y que en ella se puede ver a Dios. Lo mismo acontece con el ser del hombre. Quien llegue a verlo nítidamente como imagen de Dios puede decir que ha visto a Dios y que, por lo tanto, a Dios lo ha encontrado en Dios. Ciertamente, esto no es ver a Dios directamente, sino a través de una mediación, de la mediación del ser del hombre como imagen de Dios.

Todo parece, pues, que Agustín no conoció a Dios en su presencia personal cuando dice que encontró a Dios en Dios (*"te inveni in te"*), sino que personificó el ser del hombre, en cuanto imagen de Dios, con Dios. De este modo, puede decir que encontró a Dios en Dios. Si Agustín hubiera conocido a Dios directamente se habría detenido con fruición en su descripción detallada. Además, Agustín está hablando de la memoria de Dios existente en el ser del hombre como tal. La interioridad agustiniana no consiste solamente en afirmar que nadie está vacío por dentro toda vez que la verdad habita en él, sino en afirmar que cada uno de los hombres, sin saberlo, hace uso de ella a la hora de valorar y juzgar las cosas o el mundo o la realidad (LVR 39, 72). Esto no significa, por supuesto, que todo hombre conozca la verdad o a Dios en su imagen. De hecho, generalmente los hombres no asocian tales principios intelectuales con Dios aunque sus propiedades sean la inmutabilidad, eternidad, evidencia y verdad. La directriz de la justicia, por ejemplo, está ahí alumbrando la mente, pero vacía de contenido, pues la institución de la esclavitud se consideró durante siglos como algo normal, natural y justo.

El poder de la imagen de Dios en la memoria

Ya hemos dicho que la fe de amor ardiente tiende fácilmente a personalizar lo que es meramente una imagen. La fe y el amor son capaces de ver en la imagen a la persona representada, o contemplar, en la luz de la imagen, la luz misma de Dios. La madre ve en el peluche a su hija ausente. San Juan de la Cruz ve a Dios en la noche sosegada y Agustín ve y oye que todas las cosas le dicen que ame a Dios. La imagen se transforma, por la fe y el amor, en la presencia viva de la persona amada. Saben, sin embargo, muy bien que es una imagen, pero la fuerza con la que lo viven traiciona su lenguaje. Insistamos todavía en esto de la imagen, pues en su fuerza y poder está también la raíz de la personificación. Ciertamente el hombre como ser vivo está viviendo su propio ser. Comoquiera que, por la creación, su ser está estructurado como imagen de Dios, el hombre está viviendo su ser como siendo imagen de Dios. El hombre es para sí mismo autotransparente y se conoce a sí mismo en sí mismo (*"Mens (...) semetipsam per se ipsam novit"*) (LT IX, 3, 3). Se vive a sí mismo y, dado que todo ser vivo está apasionado por su propia vida, se ama a sí mismo como siendo lo que es, imagen de Dios. Está viviendo a Dios en cuanto que está viviendo el propio ser que es imagen de Dios. Aunque sólo en imagen, el hombre tiene la intuición de Dios y la noticia de su verdad inviolable (*"intuemur inviolabilem veritatem"*) (LT IX, 6, 9). La interioridad es el ser del hombre como imagen de Dios. En él habita la verdad, no la verdad que es Dios, sino la verdad que es imagen de Dios en el hombre. Sólo tras larga reflexión sobre la riqueza del ser del hombre como imagen se podrá pasar, con la gracia divina, a ver a Dios en persona dentro de él, o a él dentro de Dios. De todos modos, el ser del hombre, como imagen, no solamente 'respira' a Dios y tiene un 'gusto' a Dios, sino que necesariamente le está amando con la intensidad con la que se ama a sí mismo. Desde esta consideración podrá decir Agustín que a Dios le ama todo el que ama, lo sepa y sea consciente de ello o no lo sepa (*"Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens"*) (Sol I, 1, 2). Hacerse conscientes de ello, llegar a poner de manifiesto la imagen, no es fácil. Agustín reconoce que tenía dentro de sí "hambre de Dios", pero "no la sentía tal" (Conf. III, 1, 1). Sólo un análisis detenido del amor puede hacer explícita la imagen de Dios en el amor. Puede, sin duda, ponerla de manifiesto como imagen que, en sí misma, es amor a Dios. Como ya se ha dicho, la fe y el amor son capaces de ver, en la imagen explicitada, a Dios amándose a sí mismo con el amor del hombre que es el de Dios. Agustín con su fe ardiente de amor ha encontrado a Dios en la imagen viva de Dios y ese momento no lo olvidará nunca.

Recordará a Dios desde que le encontró. Desde este punto de vista se podría decir que el hombre no está propiamente lleno de Dios, sino de elementos vivos que actúan como índices que apuntan, testimonian, impulsan, empujan y tienden a Dios. “Tú me agujoneabas, dice Agustín, con estímulos interiores para que estuviese impaciente hasta que tú me fueses cierto por la mirada interior” (Conf. VII, 8, 12). No es Dios en persona, es su imagen. No obstante, podrá también decir que el hombre está lleno de Dios, pues ha descubierto y experimentado que él mismo es imagen viva que vive a Dios. Entonces reconocerá lamentando, como Agustín, que “Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo” (Conf. X, 27, 38). No había experimentado su ser como imagen viviente de Dios. Tampoco podía llegar a esta experiencia porque, como dice, “reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían” (Conf. X, 27, 38). Agustín aplicará, en lo sucesivo, este mismo criterio de comprensión. Si la verdad está dentro y los hombres la conocen ¿por qué no se alegran de ello y son felices?, se pregunta Agustín. Y responde: porque están inmersos hasta el fondo en otras cosas (“*Quia fortius occupantur in aliis*”, Conf. X, 23, 33). Prisioneros y secuestrados por las cosas, la memoria de Dios se debilita extremadamente (“*tenuiter meminerunt*”) y la luz, aunque presente, se ha reducido a muy poca cosa (“*Adhuc enim modicum lumen est in hominibus*”, Conf. X, 23, 33)³¹.

Para llegar a Dios no basta, pues, creer simplemente. Se precisa experimentar el poderío enorme y colosal del ser del hombre que, apasionado vital e inconscientemente por Dios, le va buscando, sin saberlo, entre todas las cosas que busca, sin que haya un solo momento en el que no le esté buscando (Conf. IV, 12, 18). Esa imagen, vista así con su poderío divino comunica capacidad y poder suficiente para dejar a la persona unida, adherida y vinculada con Dios. Lo dice Agustín con la fuerza de su experiencia: “la imagen de Dios presente en el hombre es tan poderosa que es capaz de unirle íntimamente a Dios” (“*in se imagine Dei tam potens est, ut ei cuius imago est valeat inhaerere*” (LT XIV, 14, 20). Llegar hasta ahí, eso es ‘encontrar a Dios en Dios’ y ‘conocer a Dios en Dios’ y no olvidarse ya de él desde que se le ha conocido, aunque sea de esa manera y en ese modo. Evidentemente, se puede aumentar y perfeccionar más la imagen de Dios. Basta aumentar el conocimiento y el amor a Dios (Carta 92, 3). Entonces se le encontrará en él mismo más fácilmente, se le conocerá en él mismo más profundamente y no se le olvidará nunca.

El carácter activo, dinámico, poderoso e interpelador de la imagen se abre en todas las direcciones. Recordemos que el bien es una noción impresa (LT VIII, 3, 4), la felicidad es “una noticia cierta” (Conf. X, 21, 31) que no ha entrado en nosotros por ninguno de los sentidos (Conf. X, 21, 30), las leyes y normas eternas están impresas (LA I, 6, 15), la sabiduría es una noción impresa (LA II, 8, 2). Todo el libro, pues, de la verdad está impreso en el ser del hombre, que, siendo un libro vivo, es en sí mismo un haz de tendencias, impulsos, avisos, admoniciones, advertencias, notificaciones y voces de mil formas y variedades que Dios emplea, como dice Agustín, “para que te oyese de lejos, y me convirtiera, y te llamase a ti, que me llamabas a mí” (Conf. XIII, 1, 1). El hombre es, pues, en virtud de su imagen de Dios, memoria infinita cuya inmensidad le espanta (“*et hoc ego ipse sum*”, Conf. X, 17, 26). Y agrandando el ser del hombre aun más está la inconmensurable imagen de Dios como imagen de la Santísima Trinidad, cuyo misterio solamente podrá penetrarlo quien esté inundado de paz (“*nemo sine pace videt istam visionem*”, Conf. XIII, 11, 12)³².

³¹ La alienación y la dispersión dificultan el encuentro con Dios. A este propósito, observa Heidegger que “la pregunta que interroga *dónde* encuentro yo a Dios se transforma en la pregunta por las condiciones que hacen posible el conocimiento de Dios. Y esto conlleva necesariamente el problema de saber quién soy yo mismo”. (“Die Frage, wo ich Gott finde, ist umgeschlagen in die Diskussion der Bedingungen des Gotterfahrens, und das spitzt sich zu auf das Problem, was ich selbst bin” (p. 204). De hecho, cuando Agustín, comenta Heidegger, dice “Sero te amavi” –tarde Te amé-, (X, 27, 38), está reconociendo: “tarde he llegado a ese grado de condiciones reales de la vida con las que me puse en la situación de decirte que te amo” (“*Sero te amavi, spät bin ich in die Stufe faktischen Lebens gekommen, wo ich Dich zu lieben mich in Stand gesetzt habe*”, p. 204). Véase M. Heidegger, “*Augustinus und der Neuplatonismus*”, en Martin Heidegger Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 60. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1995, p. 204.

³² Sobre la información que Teresa encontró en San Agustín respecto de la Santísima Trinidad puede verse Cuartas Londoño, Rómulo, *La experiencia trinitaria de santa Teresa de Jesús*. Ed. Monte Carmelo. Burgos 2004, pp. 96-103.

El deseo de felicidad como recuerdo de Dios en la memoria y su conocimiento expreso

El conocimiento de Dios, previo a la memoria de Dios, lo presenta Agustín en este libro X de las Confesiones analizando el anhelo de felicidad. Aunque el hombre es recuerdo y memoria anhelante de Dios, Dios no se deja ver, es el “Deus invisibilis” (Conf. IX, 11, 28), el “ocultísimo” (“secretissime”, Conf. I, 4, 4). Si se quiere llegar a *verle*, es decir, a *entender* que es él y que está ahí porque sus señales son inconfundibles (“*Deum suum videre, id est intellegere*”, Sol I, 6, 12) será preciso ir allí donde Dios, aunque oculto, está bullendo, palpitando y siempre empujando hacia él (“*semper agens*”, Conf. I, 4, 4). Agustín quiere hacer ver que Dios, cuyo recuerdo está en la memoria, va oculto en el deseo de felicidad y a través de él se le puede conocer. El recuerdo de Dios y el recuerdo de la felicidad son, en el fondo, el mismo recuerdo bajo distintos aspectos. La búsqueda de Dios a través de la memoria se convierte, en realidad, en la búsqueda de Dios en la memoria apasionada de la felicidad. Se podría todavía aclarar algo más. De hecho, si el hombre busca a Dios es porque, de alguna manera, tiene noticia de él. Pero también es cierto que si busca a Dios es porque busca la felicidad, de la cual el hombre tiene también un conocimiento previo y agudo. Dicha búsqueda encuentra, por lo demás, su razón de ser en la necesidad de encontrar sentido a la propia vida y a la vida misma. Por ello, dirá Agustín que su vida estará viva cuando esté llena de Dios (“*viva erit vita mea tota plena te*”, Conf. X, 28, 39). Se tiene la noticia de la felicidad, pero sólo con Dios llegará a ser feliz. El camino, pues, de acceso a Dios se puede hacer a través de la felicidad, camino, sin duda, sencillo y comprensible ya que todos la conocen y no hay nadie que no quiera ser feliz (Conf. X, 20, 29). El encuentro con Dios tiene, pues, su cita en el anhelo irreprímible de felicidad. Lo presentamos brevemente.

La felicidad no es solamente lo que todos buscan, sino lo que se busca cuando se busca algo. También la búsqueda de Dios comienza siendo egoísta. Buscar a Dios es buscar la propia felicidad: “Cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco” (Conf. X, 20, 29). Ello no impide que Dios sea la razón única de la felicidad en sus matices esenciales (“*gaudere ad te, de te, propter te*”, (Conf. X, 22, 32). Se ama, pues, a Dios por él mismo. Es el verdadero concepto del amor (Solil. I, 13). Todos saben lo que es la felicidad. De ella se tiene un conocimiento absolutamente seguro (“*certa notitia nossemus*”, Conf. X, 21, 31), pues de lo contrario no se la buscaría con una convicción tan decidida (“*tam certa voluntate vellemus*”, Conf. X, 21, 31). Esto indica que la idea de felicidad está en la memoria y en ella la conocen (Conf. X, 20, 29). No han oído hablar de ella ni la han visto en otros. Está en la memoria y no ha entrado por ninguno de los sentidos (Conf. X, 21, 30). Se la reconoce, sin más, dentro (Conf. X, 21, 31). Sin embargo, no está en la memoria de manera quieta y tranquila como están las imágenes o los números, sino que está inquieta desde siempre en la memoria. Su dinamismo es prodigioso y el intento afanado de su consecución no concede un minuto de espera (X, 21, 30). El deseo de felicidad es amor y el amor no sabe estar parado (“*Ipsa dilectio vacare non potest*”, En. Sal 31, II, 5). Aunque también es cierto que se puede ser feliz con la sola esperanza de alcanzarla (“*spe beati sunt*”, Conf. X, 20, 29). Si bien también es cierto que hay personas que no son felices ni en la realidad ni en la esperanza (“*nec re nec spe*”, Conf. X, 20, 29).

La felicidad que se busca ha de ser, además, gozo de lo verdadero. Nadie quiere disfrutar de la falsedad. Son muchos los que engañan pero nadie quiere ser engañado (X, 23, 33). La felicidad va, pues, unida inseparablemente a la verdad. “La vida feliz, dice Agustín, es, pues, gozo de la verdad” (Conf. X, 23, 33). Si se ama la felicidad, se ama también la verdad. Y si se ama la verdad también se conoce la verdad, pues de lo contrario no se la buscaría. Está, pues, en la memoria: “*cuando aman la vida feliz, que no es otra cosa que gozo de la verdad, ciertamente aman la verdad; mas no la amaran si no hubiera en su memoria noticia alguna de ella*” (Conf. X, 23, 33). Aunque se identifican, la verdad, en cierto modo, se concibe como previa a la felicidad. Se conoce primero la verdad, y en ella se descubre la felicidad. La verdad es el presupuesto y el fundamento de la felicidad. Agustín lo dice con claridad: ¿Dónde conocieron, pues, esta vida feliz sino allí donde conocieron la verdad? (Conf. X, 23, 33).

La felicidad que se desea tiene, además, otras características peculiares. Se quiere que no venga a ráfagas, a ratos y mezclada con el dolor o la tristeza. Se anhela que sea permanente, estable, que dure siempre en cualquier lugar o circunstancia, que nunca pueda perderse, pues, el mismo miedo a perder la felicidad no deja ser feliz. Así lo quieren todos y cada uno de los hombres. Una vez más, siguiendo en este caso el anhelo de felicidad, aparece lo eterno y lo permanente en el hombre. Lo que no cambia se presenta, de nuevo, como lo perfecto, deseado y buscado, como directriz y motor de la mente, aunque, esta vez, no bajo el aspecto de ser, sino bajo la fascinación de la felicidad. Llegar a este punto es llegar a descubrir y encontrar lo eterno en el hombre a través del anhelo de la felicidad y es, al mismo tiempo, descubrir y encontrarse expresa y conscientemente con Dios que, oculto en el anhelo de la felicidad, se le ha sacado a la luz y hecho manifiesto. Se ha llegado a ver a Dios, es decir, en su imagen. La argumentación de Agustín es muy sencilla. La resume con una frase en su tratado sobre la música: si el hombre es un ser temporal y transitorio todo lo que de "eterno e inmutable hay en el hombre proviene del Dios eterno e inmutable" (LM VI, 12, 36). Caer en la cuenta y ser conscientes que lo que hay de eterno y permanente en el hombre tiene su origen únicamente en Dios, procede de él y está remitiendo a él, pues es su imagen viva, eso es ver a Dios ("*Deum videre*"), es decir, entender que procede de Dios y le testimonia ("*Deum suum videre, id est intellegere*" (Sol I, 6, 12). Estamos, una vez más, centrados en el hombre como imagen de Dios y que ya hemos aclarado en el apartado anterior. Ser conscientes de ella, de su origen divino, de su referencia viva a Dios y que todo en ella es obra de Dios, eso es encontrar a Dios, conocer a Dios, ver a Dios o estar viendo a Dios. Más aún, se está viendo a Dios en Dios ya que le está viendo en lo que Dios ha hecho y le refleja. No está viendo a Dios en su persona, le ve, como ya hemos dicho, en su fotografía, ve a Dios en Dios ("*te inveni in te*").

Aquí tiene su sentido y comprensión la respuesta misteriosa e intrigante de Agustín cuando dice ¿dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en ti sobre mí? (Conf. X, 26, 37). Ya lo hemos dicho. Agustín encuentra a Dios en el momento en el que, su inteligencia, iluminada por la fe, descubre con toda claridad y evidencia que el anhelo de felicidad, dadas sus características, tiene un origen divino. En él encontró su huella viva, su mano invisible, el sello innegable, la horma en la que como en un espejo se reflejaba su fuerza y poderío de Dios, el rostro inconfundible de Dios. El Dios oculto en el recuerdo de la felicidad ha salido de su recinto secreto y le ha podido ver. Ha visto a Dios y le ha visto presente en el hombre, es decir, ha entendido que aquella imagen es expresión o manifestación inequívoca de Dios. Ha sido un proceso largo de toma de conciencia luminosa, pero eficaz, pues, desde el momento en el que le conoció, aunque haya sido a través de su huella viva e inequívoca, no volvió a olvidarse de él: "me acuerdo de ti desde que te conocí, y en ella (memoria) te hallo cuando te recuerdo" (Conf. X 25, 36). 'Acordarse' de Dios significa bajar, en ese mismo momento, a la memoria y verle palpitando en el anhelo de felicidad y verdad. Agustín considera como un favor poder continuar viéndole ya siempre de ese modo cuando mira hacia su interior. Por esta razón dirá que Dios se ha "dignado habitar" en su memoria desde que le conoció ("*dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici*", Conf. X, 25, 36). En toda esta larga marcha Agustín no ha pretendido hacer una demostración de la existencia de Dios, sino mostrar al creyente cómo puede escuchar, sentir, palpar y transpirar a Dios en las aspiraciones de eternidad y verdad inherentes en el deseo de felicidad. La fe, evidentemente, es siempre la ayuda, pues "si no puedes entender, cree para entender" ("*Si non potes intellegere, crede ut intellegas*", Serm 118, 1, 1).

Si la inteligencia potenciada por la fe ha descubierto el rostro vivo de Dios en el anhelo de felicidad, la fe, dilatada y henchida por el amor no solamente verá a Dios "presentísimo" en todas y cada una de las cosas, sino que se atreverá a identificarle con la imagen y decir que "la luz que ilumina la mente es Dios" ("*lux, qua mens humana illuminatur, Deus est*", TESJ XV, 4, 19). La vivacidad e intensidad de la visión amante lleva siempre a expresarse en términos de identidad. Sólo cuando Agustín se vea asistido por una gracia especialísima de Dios, podrá entonces ver realmente a Dios en persona o sentir los efectos inefables e inconfundibles de su peculiarísima presencia por la cercanía íntima. Agustín ha tenido esa gracia especialísima y la comunica muy recatadamente en este libro X de las Confesiones.

El paso desde la imagen impresa y viva de Dios a la experiencia mística de Dios. La coincidencia con Santa Teresa

Ya hemos dicho que Agustín contempla todo el libro de la sabiduría de Dios hecho imagen viva en su ser. Fijada en él la mente llena de fe y amor, Agustín admira su fondo abismal, su inmensidad inabarcable, la verdad inconfundible, la felicidad inaudita, el poder de sus normas, principios, directrices y el misterio de Dios. Es Dios vivo en él, aunque en imagen. Ciertamente Agustín solía meditar con frecuencia fascinado por la grandiosidad del ser del hombre que le viene de ser imagen de Dios. Lo hacía siempre que se lo permitían los trabajos ineludibles de cada día y esto, para alegría de él, ocurría muchas veces (*"saepe istuc facio"*). Asomarse al fondo misterioso de la memoria era para Agustín una especie de refugio, un oasis en el que encontraba "deleite" (*"me delectat"*) y 'placer' (*"ad istam voluptatem refugio"*). No lo hacía por curiosidad. Agustín nunca perdía el tiempo excepto cuando lo que hacía no lo hacía por Dios. Meditaba y contemplaba muchas veces la actividad sobrecogedora de la memoria. Todo le remitía, en movimiento ascensional, a una luz inmutable, permanente y eterna que, a su vez, le remitía, sin vacilación ni sombra alguna de duda, a Dios. Era todo un espectáculo de danza divina. En esa meditación Agustín encontraba alivio y sosiego, sentía 'deleite' y 'placer' y se refugiaba en ella muchas veces, siempre que podía. Aquello se presentaba a sus ojos como "luz indeficiente" (Conf. X, 40, 65).

Todo sugiere que esta reflexión absorta, admirada, sobrecogida, recogida y contemplativa sobre la imagen de Dios en el hombre dispuso a Agustín a pasar, por la gracia divina, a la experiencia directa de Dios mismo en persona. De hecho, cuando Agustín está inmerso en esa profunda meditación de sí mismo como imagen divina viviente, Dios le introduce en su gozo inefable: *"Algunas veces –dice Agustín a Dios-me introduces en un afecto muy inusitado, en una no sé qué dulzura interior, que si se completase en mí, no sé ya qué será lo que no es esta vida"* (Conf. X, 40, 65)³³. Se trata, sin duda, de una auténtica vivencia mística, que Agustín, siempre muy tímido y sobrio en estas cosas, deja sólo traslucir, pero con suficiente claridad. Santa Teresa, que es mucho más expresiva y explícita, habla de manera muy parecida refiriéndose a su recogimiento. Dice ella: *"de este recogimiento viene algunas veces una quietud y paz interior muy regalada, que está el alma que no le parece le falta nada"* (R 5, 4). Y refiriéndose al elevamiento dice que el alma *"ni sabe cómo ni por dónde (ni lo puede entender) le vino aquel bien tan grande. Sabe que es el mayor que en la vida se puede gustar (...). No sabe a qué lo comparar, sino al regalo de la madre que ama mucho al hijo"* (CA 4, 5).

Agustín reconoce que no ha entrado en ese sentimiento como consecuencia de su propio esfuerzo intelectual o debido a la intensidad puesta en la meditación. Agustín sabe que Dios le ha introducido (*"intromittis me"*). Resalta, pues, el carácter gratuito y sobrenatural de ese espacio privilegiado en el que Dios le ha permitido entrar. Reconoce igualmente que esa situación privilegiada e inusitada no le sobreviene ni acontece siempre que él medita, sino sólo alguna vez (*"aliquando"*) y de manera inesperada. También Santa Teresa resalta lo inesperado del momento. Ella dice que "algunas veces leyendo" le venía "a

³³ Transcribimos el bello texto en el que Agustín resume prodigiosamente su investigación y que concluye en la experiencia mística de Dios: *"Recorrí el mundo exterior con el sentido (...) y paré mientes en la vida de mi cuerpo que recibe de mí y de mis sentidos. Después entré en los ocultos senos de mi memoria, múltiples latitudes llenas de innumerables riquezas por modos maravillosos, los cuales consideré y quedé espantado (...); mas hallé que nada de todas estas cosas eras tú. Ni yo mismo, el descubridor, que las recorrí todas ellas y me esforcé por distinguir las y valorarlas según su excelencia, recibiendo unas por medio de los sentidos e interrogándolas, sintiendo otras mezcladas conmigo, discerniendo y dinumerando los mismos sentidos transmisores, y dejando aquéllas y sacando las otras; ni yo mismo -digo-, cuando hacía esto, o más bien la facultad mía con que lo hacía, ni aun esta misma eras tú, porque tú eras la luz indeficiente a la que yo consultaba sobre todas las cosas: si eran, qué eran y en cuánto se debían tener; y de ella oía lo que me enseñabas y ordenabas. Y esto lo hago yo ahora muchas veces, y esto es mi deleite; y siempre que puedo desentenderme de los quehaceres forzosos, me refugio en este placer. Mas en ninguna de estas cosas que recorro, consultándote a ti, hallo lugar seguro para mi alma sino en ti, en quien se recogen todas mis cosas dispersas, sin que se aparte nada de mí. Algunas veces me introduces en un afecto muy inusitado, en una no sé qué dulzura interior, que si se completase en mí, no sé ya qué será lo que no es esta vida"* (Conf. X, 40, 65).

deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El" (V 10, 1). Agustín lo describe como sentimiento interior "completamente desconocido" ("*affectum multum inusitatum introrsus*") que le envuelve en una "dulzura inefable" ("*nescio quam dulcedinem*"). Teresa se expresa de la misma manera. Ella dice que cuando Dios regala alguna "merced sobrenatural" eso se nota porque "*produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos*". Y eso no tiene nada que ver con el contento y deleite de la vida ordinaria (M IV, 2, 4). También Agustín hace notar que esa suavidad, en modo alguno, se puede comparar con el 'deleite' y el 'placer' que experimentaba cuando estaba volcado sobre la imagen viva de Dios en la memoria. Allí había 'deleite' y 'placer' y todos pueden tener una idea más o menos de lo que es. Aquí, sin embargo, todo cambia y no se puede explicar nada, pues la 'dulzura es inefable'.

Agustín ha entrado en un ámbito que nada tiene que ver con lo conocido y experimentado en la vida diaria. Ha llegado a sentir a Dios en su cercanía real, aunque su presencia haya sido todo lo oscura, misteriosa e incompleta que se quiera, pero suficientemente clara para no tener la menor duda de que es Dios en persona. Santa Teresa, que ha conocido diversos grados en su experiencia de Dios, asegura que el sentimiento de la suavidad indecible indica la cercanía íntima de Dios. Dice así: "Siéntese una suavidad en lo interior del alma tan grande, que se da bien a sentir estar vecino nuestro Señor de ella" (CA 4, 2). Agustín no solamente siente que Dios está al lado y es "vecino" de esa dulzura inimaginable, es decir, que es la causa y el origen de ella, sino que es Dios mismo quien le mete dentro de ella. Con ello Agustín está expresando no solamente el aspecto sobrenatural, sino también la acción exclusiva y gratuita de Dios frente a la cual Agustín, en una actitud positiva y necesariamente pasiva, se deja sorprender y llevar de mil amores. Agustín se siente prodigiosamente llevado, halagado y regalado. La acción es toda y sólo de Dios. El conocimiento lo infunde Dios. Es el aspecto infuso de la experiencia mística que con tanta precisión y brevedad define San Juan de la Cruz como "noticia infusa de Dios amorosa"³⁴. Dios, con inmenso amor, comunica gratuitamente el conocimiento de sí. Agustín ha amado mucho a Dios y siempre con ardor. Dios ha respondido también con amor al amor de Agustín y le ha concedido conocerle en persona haciéndole sentir su presencia a través de la 'dulzura inefable' de su amor³⁵.

Recordemos de nuevo a Teresa. Ya hemos dicho que el análisis minucioso de la memoria al hilo de la reflexión filosófica, aunque esté llevado y empapado con inmenso amor, es ajeno al modo de ser, sentir y pensar de Teresa. No fue ese su camino o "viaje divino" como ella dice (C. 21, 1). Aunque se considerará en otro momento, digamos brevemente que Teresa no se mueve a través de los muchos pensamientos o de las grandes consideraciones. Propone sencillamente a sus religiosas que miren al Señor dentro sí mismas sin cansarse: "*No os pido ahora que penséis en El ni que saquéis muchos conceptos ni que hagáis grandes y delicadas consideraciones con vuestro entendimiento; no os pido más de que le miréis (...). Pues nunca, hijas, quita vuestro Esposo los ojos de vosotras (...). No está aguardando otra cosa (...), sino que le miremos*" (C 26, 3). Y cuando presenta como motivo de reflexión la escena de Jesucristo atado a la columna, entonces "es bueno discurrir un rato y pensar las penas que allí tuvo y por qué las tuvo y quién es el que las tuvo y el amor con que las pasó. Mas que no se canse siempre en andar a buscar esto, sino que se esté allí con El, acallado el entendimiento" (V 13, 22). Es un procedimiento provechoso y eficaz, "al menos, dice Teresa, hallóle mi alma" (V 13, 22).

Sorprende, sin embargo, que en el fondo y en el último momento, Teresa y Agustín coincidan. Agustín contempla con fruición la imagen polícroma, multiforme y riquísima de

³⁴ San Juan de la Cruz, *Noche oscura*. Libro II, capítulo 18, n. 5, en Obras completas. B.A.C., Madrid 1964.

³⁵ Sobre la experiencia mística de Agustín en el libro X, 40, 65 dice Solignac: "Si se puede poner en duda el valor místico de los 'tentativos de éxtasis plotiniana' (Conf. VII, 10, 16; 17, 23) o, incluso, el de la 'contemplación de Ostia' (IX, 10, 23-25), aquí no se puede dudar". Solignac, Aimé, *Le livre X des Confessions*, en *Lectio Augustini*. Settimana Agostiniana Pavese. "Le Confessioni" di Agostino D'Ippona. Libri X-XIII. Edizioni "Augustinus". Palermo 1987, p. 31. Véase también del mismo autor la *Introducción y notas* a las Oeuvres de Saint Augustin. Vol. 13. *Les Confessions*. Livres I-VII. Bibliothèque Augustinienne. Desclée de Brouwer 1962, pp. 186-200. Especialmente 198-200.

Dios que es su propio ser. Ve en ella el poderío bullente y efervescente de todos los anhelos y amores que, si bien distintos y diferentes, se unifican en uno solo, en el anhelo de Dios y son como sus expresiones diversas. Contempla sólo una imagen, pero es como si estuviera mirando, lleno de admiración encendida, la puerta de la morada de Dios. Si Dios se dignara abrirla, podría verle hasta donde Dios quisiera dejarse ver. Alguna vez, y cuando menos se espera, Dios abre la puerta y se deja ver en su aroma o en su dulzura. Eso puede ser todo lo que se siente viéndole, pero suficiente para llenar la vida entera y verle más intensamente reflejado en las cosas y en la vida. Lo importante, pues, al final del proceso, es la imagen, cualquiera que sea, siempre y cuando sea atractiva y se haya meditado sobre ella hasta el punto en el que la simple mirada sobre ella en el interior lo esté diciendo todo sin necesidad de pensar en detalles. Todo tiene que estar allí en una sola mirada.

También Teresa recurre generalmente a la ayuda de imágenes para disponerse y poder pasar, con la gracia divina, a la experiencia directa de Dios. No se trata, ciertamente, de la consideración de la imagen de Dios en el hombre, contemplada en su riqueza viviente y dinámica como hace Agustín. Teresa reconoce la importancia del tema. Sabe que el hombre, como imagen de Dios, es un misterio y un abismo hondo cuya "gran capacidad" y "gran dignidad" desborda el entendimiento "por muy agudo que sea" (M I, 1). Teresa sigue otro camino. Elige imágenes relativas, por ejemplo, a escenas de la vida de Jesús, las interioriza, las medita y las considera como escenas que actualmente están aconteciendo a Jesús. Se lo representa vivo en la escena viva. Y desde esta imagen así representada pasa, por don y regalo divino, a la vivencia de Dios en persona. No cabe engaño. Teresa sabía muy bien cuándo estaba delante de una imagen o en presencia del "mismo Cristo" (V 28, 7). Los modos de presencia pueden ser muy diversos. A veces, dice Teresa, "sin verse nada, entiende el alma quién es". Incluso, sin que medie "palabra exterior ni interior entiende el alma clarísimamente quién es" (R 4ª, 20). La certeza es siempre absoluta. La imagen vivida es la puerta detrás de la cual mora Dios. Ciertamente el proceso se acorta con el tiempo. En su progreso y perfeccionamiento espiritual el arrobamiento o el éxtasis podrían llegar de improviso leyendo un libro o escuchando la palabra de Dios. Cuando Teresa tiene 45 años escribe la primera Relación y en ella dice que en la oración "pocas veces" necesita del "discurso del entendimiento", pues "luego comienza a recogerse el alma y estar en quietud o arrobamiento, de tal manera que ninguna cosa puedo usar de los sentidos" (R 1, 1). No necesita imágenes. Sabía, además, que no todas las personas podían seguir el mismo método. Tampoco Agustín necesitaba hacer todo el recorrido que propone. Una simple mirada a las cosas le bastaba. Los bellos textos lo dejan entrever.

El "viaje divino" que hace Teresa, aunque coincida en el último momento con el de Agustín, es muy distinto. Digamos una vez más que Teresa es una admiradora de Agustín, pero no su discípula.

Conclusiones

Recogemos en este apartado final algunos de los aspectos más importantes ya expuestos y que consideramos como conclusiones del tema que nos ocupa. Se reducen principalmente a los tres siguientes:

1.- Santa Teresa disfrutó, sin duda, leyendo las páginas que San Agustín dedica a sus tentaciones en el libro X de las Confesiones. En ellas se vio a sí misma, pues tenía una sensibilidad exquisita hacia las propias imperfecciones como las honras, las alabanzas y las satisfacciones del mundo que eran, dice, como "leones que cada uno quería llevarse un pedazo de mí". Sintió, igualmente, la acción invisible de Dios en su vida, pues repetirá con verdadero fervor la oración que también Agustín reitera como un estribillo: "*Dame lo que mandas y manda lo que quieras*". Agustín la llevó a reflexionar y a centrarse, de nuevo, sobre su propia vida.

2. Sin embargo, Santa Teresa no se entusiasma ni se ilusiona por el procedimiento de Agustín cuando busca a Dios por el fondo abismal del laberinto de la memoria. Santa Teresa reconoce que discurrir es un camino "excelente y seguro", pero ella prefiere el

enamoramamiento ardiente de Dios y de la Humanidad de Jesucristo. Para llegar al escondite oculto en el interior del hombre donde Dios mora no se necesita, como insiste ella, “pensar mucho, sino amar mucho”. Nos parece que no exageramos si concluimos diciendo que para Santa Teresa el itinerario de San Agustín adolece de “*algarabía*” mental y ‘*alboroto*’ especulativo. No es su camino ni el de la mayoría de los creyentes. Es para intelectuales selectos. Santa Teresa no se contagió del “viaje divino” agustiniano.

3.- No obstante, San Agustín y Santa Teresa llegan a la contemplación del Dios personal a través de la imagen. Es una coincidencia que conviene remarcar a pesar de las diferencias. Agustín contempla la imagen riquísima de Dios que es su propio ser. Ve en ella el origen y el poderío de todos los anhelos grandes, elevados y de los amores nobles, que si bien son distintos y diferentes, se unifican en uno solo, en el anhelo de Dios. Contempla sólo una imagen, su propio ser como imagen de Dios que bulle en él con toda su inusitada riqueza. Ella es la puerta que da acceso a la morada de Dios. Si Dios se dignara abrirla, Agustín ‘vería’ a Dios en su aroma o en su dulzura.

También Teresa recurre generalmente a la ayuda de imágenes para disponerse y poder pasar, con la gracia divina, a la experiencia directa de Dios. No parte, ciertamente, de la consideración de la imagen de Dios en el hombre, contemplada en su riqueza viviente y dinámica como hace Agustín. Teresa reconoce, evidentemente, la importancia de dicha imagen. Sabe que el hombre, como imagen de Dios, es un misterio y un abismo hondo cuya “gran capacidad” y “gran dignidad” desborda el entendimiento “por muy agudo que sea” (M I, 1). Pero Teresa sigue otro camino. Elige imágenes relativas a escenas de la vida de Jesús, las interioriza, las medita y las considera como escenas que actualmente están aconteciendo a Jesús dentro de ella. Se lo representa vivo en la escena viva. Y desde esta imagen, así representada, pasa, por don y regalo divino, a la vivencia de Dios en persona. En este proceso no cabe el engaño. Teresa sabe muy bien cuándo esta delante de una mera imagen o en presencia del “mismo Cristo” (V 28, 7).

Bibliografía

- Álvarez, Tomás, Guía al interior del Castillo. Lectura espiritual de las Moradas. Monte Carmelo, Burgos
-Apuntes teresianos. Una cita agustiniana de la Santa (Carta 177, 10), y ¿*Un lema agustiniano en las Constituciones teresianas?*, en Monte Carmelo, Vol. 111. Burgos 2003, pp. 215-221.
- Blanchard, Pierre, *La structure agustinienne de la pensée thérésienne*. En *Divinitas* 7 (1963) 351-386.
-L'espace intérieur chez Saint Augustin d'après le Livre X des Confessions, en *Augustinus Magister*, I, 1954, pp. 535-542.
-Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les Confessions. Veritas, caritas, aeternitas, en *Recherches agustiniennes* 2 (1960) pp. 311-330.
-La structure agustinienne de la pensée thérésienne, en *Divinitas*, Año VII, fascículo II (1963), pp. 351-386.
- Capánaga, Victorino, *La estructura ontológica de la "Memoria Dei"*, en *Estudio Agustiniano* 12 (1977) 368-391.
- *La iglesia en el itinerario espiritual de san Agustín y santa Teresa de Jesús*, en *Augustinus*, 8 (1963), pp. 205-222.
- De la Virgen del Carmen, Alberto, *Presencia de san Agustín en santa Teresa y san Juan de la Cruz*, en *Revista de Espiritualidad* 14 (1955), pp. 170-184
- Egido, Aurora, "*San Agustín y la 'conversión' de Santa Teresa*", *Augustinus*, XXXII (1987), pp. 385-415.
- Etchegoyen, Gaston, *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Burdeos-París, Universidad de Burdeos, 1923.
- Flórez, R., Apuntes sobre el libro X de las Confesiones de san Agustín, en *La Ciudad de Dios*, 169, 1956, pp. 5-34.
Houdret, Jean Philippe, L'influence de saint augustin sur sainte thérèse d'Avila, en *Sainte Thérèse d'Avila. Colloque de Venasque-Septembre 1982. Centre Notre-Dame de Vie Spiritualité I*. Éditions du Carmel, pp. 67-78.
Llamas, Enrique, "*San Agustín y la 'conversión' de Santa Teresa*", *Augustinus*, XXXII (1987), pp. 385-415.
Madec, G., "*In te supra me*". *Le sujet dans les Confessions de Saint Augustin*, en *Revue de L'Institut Catholique de Paris* 28 (1988) 45-63.
- Martín, Andrés, *San Agustín y la 'conversión' de Santa Teresa*, en *Augustinus*, XXXII (1987), pp. 385-415.
Rey Altuna, L., La espiritualidad de santa Teresa desde una perspectiva agustiniana, en *Augustinus*, 27 (1982) pp. 129-151.
Rodríguez, Leandro., *San Agustín y santa Teresa de Jesús*, en *Augustinus* 6 (1961) pp. 339-358.
-*Cristo en el 'centro del alma' según San Agustín y Santa Teresa*, en *Revista de Espiritualidad* 23 (1964) 171-185.
- Sancho Fermín, Fco. Javier y Cuartas Londoño, Rómulo (Dir.), *El libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús*. Actas del I Congreso Internacional Teresiano. Monte Carmelo-Universidad de la Mística-CITeS, 2011.