

SIMPLEMENTE, MISTAGOGOS

Enrique GÓMEZ GARCÍA, OAR

1. A la escucha del espíritu: responsabilidad pneumática

Hace unos meses daba inicio el *Año de la vida consagrada*. Es lógico pensar que este tipo de eventos jubilares se programa, no solo para agradecer al Señor los beneficios recibidos, que en este caso abarcan lo que somos, sino también para interpelarnos. Por ello considero que este año ha de suponer, para los religiosos en general y los agustinos recoletos en particular, un periodo de meditación y cuestionamiento, en el que nos preguntemos una vez más: «Señor, ¿qué esperas de nosotros? ¿Dónde quieres que te busquemos? ¿Cómo hemos de vivir para que nuestro carisma fructifique la masa de esta humanidad que inicia el siglo XXI?».

No cabe duda de que la reflexión teológica y espiritual sobre la vida consagrada enfatiza cada vez más el cariz tradicional de los diversos carismas fundacionales. Se hace justicia así a la historicidad propia de la presencia del Espíritu en una creación espaciotemporal, actuando como memoria profética del seguimiento de Jesús (cf. Jn 14,15-31; 15,26-27) en cada época y lugar¹. Ya en los años setenta el documento *Mutuae relationes* explicitaba esta responsabilidad pneumática (cf. MR 11), aspecto que posteriormente recogieron nuestras *Constituciones* en la revisión de 1986 (cf. *Const.* 2).

Responsabilidad pneumática en este contexto, por tanto, quiere decir que los agustinos recoletos hemos de atender a la actual dimensión reveladora del Espíritu, buscando y descubriendo su presencia allí donde él quiere ser encontrado y no donde nos empeñamos en buscarlo y encontrarlo². Cada circunstancia y cada cultura exigen de todo cristiano actualizar el seguimiento de Jesús para que sea sal de la tierra y luz del mundo (cf. Mt 5,13-16). Dicha progresión, aun en medio de las oscuridades y asechanzas propias del camino y con el riesgo de ciertas

1 Cf. J. SOBRINO, «El Espíritu, memoria e imaginación de Dios en el mundo»: *Sal Terrae* 82 (1992) 181-196; ID., «Luz que penetra las almas. Espíritu de Dios y seguimiento lúcido de Jesús»: *Sal Terrae* 86 (1998) 3-16.

2 Cf. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Salamanca, Sígueme, 1972, 82.

regresiones, producto del ejercicio de nuestra libertad, le es inherente al término ‘seguir’, mucho más rico que el de imitar³.

Habida cuenta de esto, en virtud de la responsabilidad pneumática que aceptamos al profesar como agustinos recoletos, nos las tenemos que ver de nuevo con nuestro carisma, en clave de fidelidad creativa abierta a la historia aún por construir (cf. Vc 110), para responder a las necesidades actuales de la Iglesia y de la humanidad bebiendo de nuestro propio pozo⁴, y nunca mejor dicho.

Por ello, en este *Año de la vida consagrada* preguntémonos otra vez si el carisma agustiniano dice hoy algo al mundo. Más concretamente, puesto que también iniciamos nuestro particular *Año de la interioridad*, indagemos si actualmente la vivencia de esta es un don del Espíritu acorde con las necesidades de toda la creación. Si lo es, planteémonos acto seguido, y con seriedad, cómo traducir al presente esta dimensión carismática para que la humanidad lo experimente como tal, así como el año pasado se reflexionó sobre la razón de ser y la práctica de nuestra vivencia fraterna y comunitaria.

2. Síntomas de una creciente demanda

Visto desde fuera, pareciera que el cuidado del mundo interior suscita un insólito interés, a la par del resurgir de ‘lo espiritual’ en nuestra era⁵. Más aún, que, ante la crisis antropológica denotada por los más que alarmantes vaivenes económico-financieros y sociales por los que atravesamos (cf. Cv 21, 75), adquiere carácter de urgencia. Algunos autores, incluso, no tienen reparo en afirmar que «el interés por el mundo interior es un signo de los tiempos», y que velar por él se

3 Cf. J. M^a. CASTILLO, *El seguimiento de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 2005, 15-28.

4 Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, Sígueme, 2007.

5 Cf. V. VERDÚ, «El auge de la nueva espiritualidad. Crece la oferta de distintas creencias»: *El País*, 8-12-2002 (http://elpais.com/diario/2002/12/08/domingo/1039323156_850215.html); E. MARTÍNEZ LOZANO y M^a. D. PRIETO SANTANA, «La espiritualidad resurge y la religión decae en la modernidad líquida»: http://www.tendencias21.net/La-espiritualidad-resurge-y-la-religion-decae-en-la-modernidad-liquida_a14896.html. Todas las páginas web citadas en este documento fueron revisadas durante los días 30 y 31 de diciembre de 2014.

volverá cada vez más urgente y se tornará una demanda creciente⁶. De ‘demanda social’ precisamente hablan otros⁷.

Por mi parte, constato dicha solicitud en dos fenómenos, a los que dedico las páginas que siguen. El primero, las reiteradas llamadas de los pontífices, especialmente de Juan Pablo II, a que los herederos de san Agustín seamos ‘pedagogos de interioridad’, marcando de este modo a nuestra familia la senda de la reforma postconciliar. El segundo, la actualidad del tema y sus derivaciones en el hodierno ámbito sociocultural.

a) «*Sed pedagogos de interioridad*»

Nadie duda de que la doctrina de la interioridad supone la contribución más significativa de san Agustín al acervo cultural de occidente. En múltiples foros, creyentes o agnósticos, se le recuerda precisamente por ella, tal como se advierte en la exposición de su pensamiento en los libros de texto de historia de la filosofía, orientados en España a los estudiantes de bachillerato⁸, o en el hecho de que, para muchos psicólogos, las *Confesiones* sea el primer tratado de psicología que se haya escrito en la historia⁹.

El magisterio eclesial no es ajeno a ello. Así, a la vez que se conoce al Hiponense como doctor de la gracia, se lo presenta igualmente como maestro de interioridad. Pero dicho magisterio no se circunscribe a simple legado temático o intelectual. Más bien se lo considera una aportación cultural en toda regla, una vivencia que abarca e integra lo que la persona humana es. A su vera, la Iglesia pide a sus seguidores que prosigan su ejemplo y se conviertan ellos también en ‘maestros y pedagogos de interioridad’. Juan Pablo II lo concreta en las siguientes palabras a los asistentes al capítulo general de los agustinos en 2001:

6 Cf. Ll. YLLA, «De entrada, unas preguntas»: Ll. YLLA, X. MELLONI, J. M^a. RAMBLA, M. DOLORS, *¿De qué hablamos cuando hablamos de interioridad?*, Barcelona, CiJ, 2013, 5-6.

7 Cf. M. DOLORS, “Una muestra del diálogo final”: Ll. YLLA, X. MELLONI, J. M^a. RAMBLA, M. DOLORS, *¿De qué hablamos...* 25.

8 Tengo en mi memoria, sobre todo, la propuesta de A. DOMINGO MORATALLA, T. DOMINGO MORATALLA y L. FEITO GRADE, *Areté. Filosofía. 2º Bachillerato*, Madrid, SM, 2003. Para María ZAMBRANO, por ejemplo, el hombre europeo ha nacido de estas palabras: «Vuelve en ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad» (cf. M^a. ZAMBRANO, *Persona y democracia*, Barcelona, Antrophos, 1988, 132).

9 Cf. AA. VV., *Lecturas de historia de la psicología*, Madrid, UNED, 2014, 33.

La experiencia de Agustín se asemeja a la de muchos contemporáneos y por esto vosotros, queridos padres agustinos, podéis, con actualizadas formas de servicio pastoral, ayudarlos a descubrir el *sentido trascendente* de la vida. Tendréis que ser para ellos *sabios guías* hacia una fe más personal y, al mismo tiempo, más comunitaria, porque es la Iglesia quien debe mantener viva la memoria de Cristo. San Agustín, profundo conocedor del corazón humano, sabe que en el fondo de la inquietud de la persona habita el mismo Dios, ‘belleza siempre antigua y siempre nueva’. Dios se hace presente a través de múltiples señales y de muchas maneras, viniendo al encuentro de su criatura, sedienta de trascendencia e interioridad. Vosotros, queridos padres agustinos, debéis ser los *pedagogos de la interioridad al servicio de los hombres del tercer milenio* en busca de Cristo. A él no se llega por una senda superficial, sino por la vía de la interioridad. Y Agustín siempre nos recuerda que solo el acercamiento al propio centro interior de gravedad hace posible el encuentro con la Verdad que reina en el espíritu¹⁰.

Desde entonces, esta invitación se repite, no solo al interno de nuestra espiritualidad¹¹, sino al de la vida consagrada en general, tornándose *humus* común de la misma¹². El retorno a lo esencial de la vida religiosa, donde sustentarse en estos momentos de crisis y revitalización, permite comprender, con más intensidad aún si cabe, que la razón de ser de la consagración actual en el mundo viene dada por su referencia al único necesario que da sentido a esta forma de vida y a las de todos los hombres. De ahí las diversas cursivas que he insertado en el texto y que estimo significativas: sentido trascendente de la vida, criatura sedienta de trascendencia e interioridad, sabios guías, servicio a nuestros conciudadanos.

Ahora bien, la divulgación de este giro lingüístico no puede obviar que se trata de una idea, e incluso de un sintagma, que acompaña las invitaciones de los pontífices a la familia agustiniana desde el Concilio. Con ella se nos ha animado reiteradamente en este proceso de renovación carismática que, desde luego, continúa e incluso resuena hoy con más virulencia. Sin afán de ser exhaustivo, remito ciertos ejemplos de esta progresión.

10 JUAN PABLO II, «Discurso a los participantes en el capítulo general de los agustinos», 7 septiembre 2001: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/september/documents/hf_jp-ii_spe_20010907_agostiniani_it.html.

11 Cf. S. INSUNZA, «Interioridad y evangelización. A propósito del Jubileo agustiniano»: *Revista Agustiniana* 45 (2004) 553-576; M. GARCÍA GRIMALDOS, «Los agustinos, pedagogos de interioridad»: *Revista Agustiniana* 52 (2011) 599-686. Años antes había expresado la actualidad y urgencia del tema V. CAPÁNAGA, «San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana»: *Augustinus* 1 (1956) 33-48.

12 Basta con introducir el sintagma en un buscador como Google para descubrir la extensión de su uso.

Así, en la cuna de la reforma conciliar, Pablo VI se dirige a los capitulares de varias congregaciones religiosas reunidas en Roma en 1968 anticipando dicha expresión y el universo espiritual a ella vinculado. En su discurso las define como «institutos religiosos que hacen de la relación amorosa y frecuente con Dios, del diálogo cara a cara con él, de la intimidad con su vida y su palabra, uno de los pilares insustituibles de su propia *organización religiosa*, uno de los rasgos inconfundibles de la propia fisonomía irrepetible y esencial». Más adelante, acuña las siguientes palabras:

La vida interior ocupa el primer lugar en la múltiple configuración de vuestros singulares institutos: y por tanto, estamos seguros de que la renovación deseada sacará de ella la motivación, la inspiración, el fuego, el método, la salvaguarda, la protección para su eficacia y profundidad. Sed los *especialistas de Dios*, primero y sobre todo: lanzaos por el camino generoso de la imitación de Cristo, del seguimiento ardiente y sincero de su obediencia, su pobreza, su humildad, su vida virginal, portando con él la cruz que, sola, ha salvado y salva las almas; y *seréis también sus apóstoles para la vida del mundo* en los países en vías de desarrollo, en los que cotidianamente se libran las santas y pacíficas batallas del evangelio *por el desarrollo espiritual y social* de las familias y de los pueblos. Seréis la levadura en la masa, la luz puesta sobre el monte, la sal de la tierra, la lámpara que arde y da luz; seréis los intercesores, los mediadores, los suplicantes por los dones de Dios a la humanidad; seréis sus embajadores: “Somos como los delegados de Cristo, como si el mismo Dios os exhortase por medio de nosotros” (2Cor 5, 20)¹³.

Considero que este párrafo supone el punto de partida de esa cuasicentralización del carisma agustiniano en la interioridad y, más concretamente, en lo que esta implica para la comunión del hombre con Dios y viceversa, tan acorde al enunciado carismático recogido en nuestras *Constituciones* (cf. *Const.* 6). Dicho énfasis resuena con más fuerza aún en las palabras de Juan Pablo II a los agustinos recoletos un decenio más tarde:

No desaparezca nunca de vuestra fisonomía espiritual esta impronta *eminente contemplativa* del ‘seguimiento de Cristo’. La contemplación, ‘la obligación más noble del alma’, es además una nota característica de vuestra familia religiosa. Sea

13 PABLO VI, «Discurso a los capitulares generales de los carmelitas de la antigua observancia, de los agustinos recoletos y de los rogacionistas del Corazón de Jesús», 14 septiembre 1968: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1968/september/documents/hf_p-vi_spe_19680914_tre-capitoli-generalit.html. Además de estas palabras generales a los capitulares de las tres congregaciones citadas, el papa dirigió las siguientes a los agustinos recoletos: «(Vosotros) que os entregáis al ansia de perfección y de vida interior, de genuina y sólida marca agustiniana, recibida desde la fundación, en aquella admirable floración de santidad que distingue los tiempos inmediatamente posteriores al concilio tridentino, y hacéis de los ejercicios de vida contemplativa el movimiento primero de vuestro apostolado misionero».

este modo peculiar de vivir, según una frase del mismo san Agustín, un dirigirse hacia la eternidad: no es ociosidad, sino el reposo del espíritu, pues el alma es invitada al reposo de la contemplación... Con el apóstol san Pablo, debéis repetiros hoy: 'No apaguéis el Espíritu' (1Tes 5,19); deaos transportar por su impulso, pedid que os haga experimentar día tras día su gracia; solo así os renovaréis en lo más profundo de vuestro ser, hasta asimilar la acción de Dios, que no se dispensa solo a través de su ciencia y poder, sino que es a su vez don de fidelidad, servicio, abnegación, paz; en una palabra, de amor. Y solo así también podréis renovaros interiormente, de manera verdadera y fructuosa, en la dirección marcada por el Concilio¹⁴.

Del texto de Pablo VI subrayo el significado, la encarnación que le otorga a ese ser 'especialistas de Dios', pues quizá la delimitación posterior de la contemplación difumina sus contornos. Se trata de situar en el centro de nuestras vidas (y de nuestras 'organizaciones') el encuentro cara a cara con él, para que sustente un apostolado (en el sentido etimológico de la palabra) sensible a las necesidades de los desheredados de la tierra. Ser 'especialistas de Dios' implica fomentar la vida en su totalidad (integridad patente en la perífrasis polar 'espiritual y social'), así como sus condiciones de posibilidad allí donde domina una cultura de la muerte. Ser 'especialistas de Dios', en definitiva, implica adquirir consistencia materna desde la creatividad que lo caracteriza.

Por tanto, para entender a cabalidad el transfondo de dicha expresión no resulta baladí el contexto existencial y preferencial del papa explicitado en la reciente encíclica *Populorum progressio* (marzo de 1967) y en la posterior carta apostólica *Octogesima adveniens* (mayo de 1971). Este 'especialistas de Dios' debe leerse desde la densidad de una de las mejores contribuciones a la doctrina social de la Iglesia. Asimismo, insisto en esa expresión poco ortodoxa que nos hace 'suplicantes a Dios' de sus dones para la humanidad, al más neto trasluz del enérgico Moisés de la antigua alianza (cf. Ex 7-11; 15,24-25; 17,11-15; 32,11-14.31-34; Núm 12,13-14; 16,4; 21,7-8...) y que denota el poder transformador inherente a ese 'ser especialistas de Dios'¹⁵.

Asimismo, del texto de Juan Pablo II destaco que presente la contemplación como una de las notas características de la espiritualidad agustiniana, mas no la única. Y en ambos extraña la ausencia de toda referencia a la comunión de vida que caracterizara el propósito de Agustín, carencia que ha marcado y sigue

14 JUAN PABLO II, «Discurso a los miembros de la de la Orden de agustinos recoletos», 28 abril 1979: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/april/documents/hf_jp-ii_spe_19790428_agostiniani-recolletti_it.html.

15 M. LÉGAUT hablará años más tarde de cómo un compromiso fecundo nace de la interioridad (cf. M. LÉGAUT, *Interioridad y compromiso*, Asociación M. LÉGAUT, San Sebastián de los Reyes 2000; org. 1977).

marcando nuestro acercamiento a las fuentes carismáticas. En parte, los sucesivos discursos de Juan Pablo II refuerzan esta sensación.

Por ejemplo, en sus palabras a los participantes en el capítulo general de los agustinos de 1983, exhorta a amar la verdad por encima de todo, «escuchando ávidamente al maestro que habla en la intimidad, y permaneciendo estrechamente unidos a la Iglesia»¹⁶. Posteriormente, con motivo de un evento del decimosexto centenario de la conversión de Agustín, asegura que su antropología defiende, entre otras realidades, «la interioridad como su punto focal, porque en el interior del hombre habita la verdad y se halla impresa la naturaleza inmortal del espíritu, imagen de Dios»¹⁷.

Tres años más tarde lo presenta como un gran contemplativo, capaz de ‘traducir su fuerte pasión por Dios en un infatigable servicio a cada persona’, fuera del tipo que fuera, ‘en respuesta a las diversas necesidades de la Iglesia de su tiempo’. En esta ocasión, el papa recupera el nexo existente entre ‘el cultivo de la interioridad’, en la que Dios habita, y la respuesta a ‘la exigencia del Cristo pobre’, asegurando que Agustín «ha sabido unir con gran y envidiable equilibrio una caridad siempre pronta a acoger las demandas del Cristo necesitado de pan y de verdad»¹⁸.

Finalmente, comparto otro párrafo del mensaje dirigido a los participantes en el capítulo general de los agustinos recoletos tres años después de acuñar la expresión ‘pedagogos de interioridad’. Entonces afirmó:

La vida espiritual profunda, tan vinculada en vuestra tradición a la observancia y a la contemplación, a la interioridad y a la búsqueda incansable de Dios, es siempre el punto de partida de la auténtica renovación y el alma de cada iniciativa apostólica. Nada puede reemplazar esta experiencia íntima de la fe para llevar a cabo vuestra vocación de ser profetas del reino de Dios¹⁹.

Estos testimonios son más que suficientes para concluir que los pontífices sintetizan la ‘responsabilidad pneumática’ de la familia agustiniana en ser

16 JUAN PABLO II, «Discurso a los participantes en el capítulo general de los agustinos», 25-agosto 1983: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/august/documents/hf_jp-ii_spe_19830825_capitolo-agostiniani_it.html.

17 JUAN PABLO II, «Discurso a los participantes en el Congreso internacional sobre san Agustín, 17 septiembre 1986: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/september/documents/hf_jp-ii_spe_19860917_congresso-s-agostino_it.html.

18 Cf. JUAN PABLO II, «Discurso a los participantes en el capítulo general de los agustinos», 26 septiembre 1989: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1989/september/documents/hf_jp-ii_spe_19890926_capitolo-agostiniani_it.html.

19 JUAN PABLO II, «Discurso a los participantes en el capítulo general de la Orden de agustinos recoletos», 5 noviembre 2004: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/november/documents/hf_jp-ii_spe_20041105_agostiniani-recolletti_it.html.

‘maestros de interioridad’, porque la experiencia de Dios abre, acerca y sumerge en las hodiernas necesidades eclesiales y humanas²⁰.

b) *Mirada al futuro desde el presente: actualidad del tema*

A la insistencia de los pontífices se une la actualidad del tema. Esta viene motivada, en mi opinión, sobre todo por dos factores. El primero alude al resurgir de la pregunta por el sentido de la vida en un contexto de pasividad, como es el postmoderno, si bien tenuamente corregido por la denominada hipermodernidad²¹.

Ni que decir tiene que el giro antropológico, auspiciado por la crisis espiritual finisecular del s. XIX y fomentado por los trágicos acontecimientos del s. XX, espoleó la pregunta por el sentido de la existencia, así como la angustia vinculada a su posible frustración; es decir, puso de manifiesto la posibilidad de una existencia auténtica, pero también de una inauténtica. Asimismo, la asunción de dicho giro por parte de la teología supuso replantear el fenómeno y la experiencia religiosos, al tiempo que se comprendía el cristianismo desde perspectivas más historicistas, existenciales y personalistas²².

A diferencia de lo que pudiera ocurrir en otras épocas, dicha problemática no se circunscribe a las elites. Al contrario, se convierte en una cuestión de masas, en gran medida debido al influjo social de movimientos como el existencialismo, el personalismo y el estructuralismo (y a la concomitancia existente para ellos entre filosofía, literatura y medios de comunicación, llevando su debate a la plaza pública), y al despertar de la psicología, sobre todo de corte humanista²³.

20 A las que tampoco es ajena, desde luego, la vida fraterna, pues la sociedad actual se desangra por tantas desintegraciones que impiden percibir en la creación el ideal de familia que Dios quiere. En este sentido, resulta incisiva la afirmación de S. Sánchez cuando plantea lo que los agustinos recoletos seculares esperan los religiosos: «Cuando conocen la figura y magisterio de san Agustín, esperan de nosotros pedagogos de interioridad, expertos de comunión, hombres que saben vibrar y sentir con la Iglesia»: <http://www.agustinosrecoletos.com/news/view/4-noticias-actualidad/820-sergio-sanchez-tene-mos-el-deber-de-ofrecer-a-la-fraternidad-seglar-un-itinerario-para-caminar-al-est#sthash.pVWoEnN4.dpuf>.

21 Cf. G. LIPOVETSKY y S. CHARLES, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006; J. M^a. MARTÍNEZ DE ILLARDEA, *Los cercos fronterizos donde plantar nuestra tienda*, Vitoria, Frontera Hegan, 2013, 41ss.

22 Cf. J. GARCÍA ROJO, *El sentido de la vida. Una pregunta necesaria*, Salamanca, UPSa, 2004.

23 Cf. A. ADLER, *El sentido de la vida*, Barcelona, Miracle, 1964; Id. y C. BRETT, *Comprender*

Hoy la pregunta por el sentido adquiere nuevas connotaciones, derivadas de una cultura satisfecha, ‘borracha del mundo’ y hastiada, carente de alicientes para alcanzar nuevos objetivos por haber conseguido que la cantidad de experiencias, indiscriminadamente coleccionadas, desplacen e incluso anulen la vida²⁴. Aunque con un tinte más existencialista lo barruntaba C. Laforet en su inequívoco *Nada*²⁵, recientemente lo refleja J. Teller, quien presenta la nada como la mayor tentación a la que se enfrenta la hodierna sociedad hiperconsumista²⁶. Una nada producto de la vida satisfecha que se presenta como calidad de vida y genera «vertederos rebosantes de excluidos», de vidas desperdiciadas²⁷.

Precisamente el protagonista de dicha novela, Pierre Anthon, y la experiencia del niño que se sube a un ciruelo con ganas de suicidarse porque no encuentra razones para vivir, le brinda ocasión a F. Torralba para relacionar cuestión de sentido e interioridad en una cultura del desencanto. Con acierto describe esta con dos frases: (P. Anthon) «se encuentra solo y perdido en un mundo que ha confundido la felicidad con el confort y el sentido con el significado, que ha priorizado la pregunta por el cómo y ha ignorado el para qué». Acto seguido asegura que la búsqueda interior del sentido se identifica con la búsqueda de lo que se carece, aunque la sociedad actual piensa que tiene de todo porque ha llenado la vida de muchas cosas²⁸.

Este flash expresa que la interioridad responde a la necesidad de sentido latente en la humanidad, pues se requiere abrir una distancia entre ‘el deseo y la satisfacción’, a fin de pasar del consumo compulsivo al ‘goce sereno y agradecido

la vida, Barcelona, Paidós, 2003; V. FRANKL, *El hombre en busca del sentido*, Barcelona, Herder, 1991; ID., *La voluntad de sentido*, Barcelona, Herder, 2001; ID., *Ante el vacío existencial*, Barcelona, Herder, 1992; ID., *En el principio era el sentido*, Barcelona, Paidós, 2000; E. LUKAS, *Viktor Frankl. El sentido de la vida*, Barcelona, Plataforma, 2008.

24 Cf. P. D’ORS, *Biografía del silencio*, Madrid, Siruela, 2014, 16-17.

25 Cf. C. LAFORET, *Nada*, Barcelona, Ediciones Destino, 1999. El original es de 1944.

26 Cf. J. TELLER, *Nada*, Barcelona, Seix Barral, 2011. No quisiera olvidar aquí la acertada radiografía realizada en su momento por M. KUNDERA, *La insostenible levedad del ser*, Barcelona, Tusquets Editores, 2006, aunque el original es de 1984.

27 Cf. Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2005.

28 F. TORRALBA, *¿Por qué Pierre Anthon debería bajar del ciruelo? Interioridad y sentido*, Madrid, Ediciones Khaf, 2014, 25. En parecidos términos se expresa M. Piera cuando describe el mundo de los jóvenes actuales como «un lugar colmado o, mejor dicho, saturado. Nuestro mundo ya no satisface necesidades sino que las crea, y antes de tener hambre ya tenemos la forma de saciarnos. La vida, así, deja poco lugar a la vida interior, donde nos encontramos con nosotros mismos, con Dios y con nuestro prójimo»: M. PIERA GOMAR, *Educación en el silencio y en la interioridad*, Madrid, CCS, 2014, 14.

de cada momento', profundizando así en nuestro ser y en nuestro hacer, en nuestro vivir en definitiva²⁹.

El segundo factor viene dado por una nueva comprensión de la inteligencia humana, surgida tras los estudios de H. Gardner y D. Goleman, que ha roto la unidimensionalidad científico-técnica a la que había sido circunscrita y ha facilitado el reconocimiento y desarrollo de otros tipos de inteligencias, como la emocional y, por lo que aquí respecta, la espiritual³⁰.

Si bien el concepto de 'inteligencia espiritual' aún resulta ambiguo, no cabe duda de que los diversos estudios insisten en la apertura del ser humano a los significados profundos de la existencia, su necesidad de plantearse los fines y las más altas motivaciones (I. Marshall-D. Zohar). La describen como un potencial humano innato y transformativo de la persona en el doble movimiento de interiorización y apertura a los demás, que exige cultivo para desarrollarse (K. Noble); o como capacidad para actuar con inteligencia y compasión (C. Wigglesworth); o como capacidad que habilita para la reflexión existencial, la construcción de un sentido personal, el reconocimiento de un yo trascendente y el dominio de estados de conciencia como la contemplación profunda, la meditación, la oración y la conciencia cósmica (D. B. King).

Otros autores vinculan la inteligencia espiritual con la vida interior de la mente y del espíritu y su relación con el ser del mundo (F. Vaughan). O explicitan su influjo incluso en el ámbito mercantil, reclamando una necesaria espiritualidad para lo cotidiano (T. Buzan). De ahí que se la defina como una capacidad innata para pensar y comprender el fenómeno espiritual y para orientar la existencia cotidiana conforme a la sabiduría elegida³¹.

29 Cf. J. MELLONI, «El qué y el cómo de la interioridad»: LL. YLLA, X. MELLONI, J. M^a. RAMBLA, M. DOLORS, *¿De qué hablamos...* 14. Este autor cita la frase de Facundo Cabral: «Tener menos para tenerse más». Los agustinos contamos con otro dicho más cercano: «Es mejor necesitar poco que tener mucho» (reg. 4,5). Interesante resulta igualmente la reflexión J. WILLIGIS, *En busca del sentido de la vida: el camino hacia la profundidad de nuestro ser*, Madrid, Narcea Ediciones, 2002.

30 Cf. H. GARDNER, *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997; ID., *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*, Barcelona, Paidós, 1999; ID., *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el s. XXI*, Barcelona, Paidós, 2001; D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, Barcelona, Paidós, 2008; ID., *Inteligencia social*, Barcelona, Kairós, 2014; ID., *Inteligencia ecológica*, Barcelona, Kairós, 2010; ID., *El cerebro y la inteligencia emocional*, Barcelona, Ediciones B, 2012. Sobre la crítica a la unidimensionalidad científico-técnica, cf. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 2005.

31 Para una rápida, correcta y amplia exposición, cf. I. GÓMEZ VILLALBA, *Educación la inteligencia espiritual*, Madrid, Ediciones Khaf, 2014, 13-25, con las referencias bibliográficas de estos

Además, la inteligencia espiritual ha suscitado una efervescencia de publicaciones de índole multidisciplinar, ya que su cultivo requiere de la ayuda de ciencias como la neurobiología, la psicología, la pedagogía...

Precisamente este último ámbito ha experimentado una gran revolución, de modo que se ha implementado un modelo educativo integral que evalúa al alumno conforme a un sistema de competencias básicas (lógico-matemática, lingüística, espacial-visual, corporal-kinestésica, musical, intrapersonal, interpersonal, naturalista o ecológica). En este foro los pedagogos cristianos reclaman y desarrollan una novena competencia, referida a la conciencia espiritual y denominada competencia espiritual (o existencial, o trascendente). Si bien dicha competencia no se circunscribe al ámbito religioso cristiano, por lo que se podría (debería) trabajar en cualquier asignatura, potencian su desarrollo en la clase de religión³².

Es asimismo en este foro pedagógico en el que se concreta el desarrollo de la inteligencia espiritual a través del trabajo de la competencia espiritual como educación en la interioridad. Abundan los proyectos elaborados en diversas partes de la geografía española, unos vertidos al papel, como los programas *Asómate* o *Crece y crece*³³; otros de fácil acceso a través de internet³⁴. Del mismo modo,

autores. Recomiendo la lectura de B. DRAPER, *La inteligencia espiritual. Un nuevo modo de ser*, Santander, Sal Terrae, 2010. Otras referencias esclarecedoras: F. TORRALBA, *Inteligencia espiritual*, Barcelona, Plataforma, 2010; J. L. VÁZQUEZ BORAU, *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado*, Bilbao, DDB, 2012; Id., *Contemplación e inteligencia espiritual*, Barcelona, Fundación Emmanuel Mounier, 2013.

32 La bibliografía sobre el tema en España es vastísima. Sirva el recuerdo de estas tres obras de referencia, además de la ya citada de I. GÓMEZ VILLALBA: AA. VV., *La inteligencia espiritual. Una oportunidad para la enseñanza religiosa escolar*, Zaragoza, Delegación episcopal de enseñanza del arzobispado de Zaragoza, 2013; AA.VV., *Reflexiones en torno a la competencia espiritual*, Madrid, Paidós, 2008; AA.VV., *Reflexiones en torno a la competencia espiritual. La dimensión espiritual y religiosa en el contexto de las Competencias Básicas Educativas*, Madrid, Escuelas Católicas, 2009.

33 Cf. M. Piera GOMAR, *Proyecto de educación en la interioridad: Asómate (I)*, Madrid, CCS, 2014; F. TORRALBA, *Crece y crece. Programa para desarrollar la inteligencia espiritual*, Madrid, SM, 2012.

34 Cf. Proyecto 'I':

http://www.companiadmaria.net/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=37&Itemid=53; proyecto Debir (de E. Andrés): <http://www.newsodn.org/es/articulos/mision-educativa/entrevista-a-elena-andres-especialista-en-educacion-de-la-interioridad/29/61/24>; proyecto Hara: http://www.redsagradoacorazon.es/sofia_barat/joomla/index.php/component/content/article/118-proyecto-hara-de-educacion-de-la-interioridad; proyecto Zupan: <http://www.colegio-veracruz.com/departamento-de-accion-tutorial-y-ensenanza-religiosa/zupan-proyecto-de-interioridad/>; proyecto Horeb: http://www.descubretuinterioridad.com/que_PEIH.

prolifera la bibliografía de corte práctico con itinerarios, recursos y propuestas diversas para educar a niños, adolescentes, jóvenes y, más recientemente, adultos en este reto personal³⁵. Por su parte, la Comisión de Educación de la FAE ha dedicado sus *Aulas agustinianas de educación* de 2010 y 2014 a esta problemática, proponiendo la interioridad como valor y competencia educativos prioritarios en la escuela agustiniana³⁶.

Todas estas propuestas se encuadran, como se ha podido constatar, en un marco pedagógico más amplio, el de la educación en valores, y tienen como horizonte la forja de generaciones futuras capaces de revertir la atmósfera anodina y sin profundidad que respiramos.

Desde la psicología, especialmente en el ámbito anglosajón y por influencia del budismo, se ha puesto en boga el movimiento de la ‘plenitud de conciencia’ o *mindfulness*, que se propone enseñar a la persona a ser consciente en todo momento de lo que ocurre a su alrededor. Expresado de una forma más cercana a nosotros, trabaja la atención plena en nuestras percepciones, emociones, sentimientos y pensamientos para hacernos conscientes de lo que somos y adquirir así la capacidad de vivir siempre despiertos, sacándole el jugo a cada segundo de la vida, porque vivir la vida no es ninguna tautología³⁷.

Finalmente, aludo a la filosofía actual, aspecto sobre el que versará otra colaboración. Habida cuenta de la relación existente entre inteligencia espiritual, interioridad y cuestión del sentido, la filosofía se pregunta por su razón de ser,

html; Proyecto ‘Puertas abiertas. Por una pedagogía de la interioridad en la escuela’ (de L. Ylla): <http://catalunyareligio.cat/es/articles/19765>; Proyecto marista Gier: <http://maristassegovia.lciberica.es/system/files/Gier.%20Marco%20de%20espiritualidad%20marista.pdf>.

35 Cf. E. ANDRÉS SUÁREZ, *La educación de la interioridad. Una propuesta para Secundaria y Bachillerato*, Madrid, CCS, 2009; C. JALÓN OLIVERAS, *Crear cultura de interioridad. En el aula, en la pastoral y en la vida diaria*, Madrid, Ediciones Khaf, 2014; C. MARTÍNEZ VOCES, *Despertar la interioridad dormida. Talleres para iniciar en la oración, con adolescentes, jóvenes y adultos*, Madrid, CCS, 2014; C. PELLICER IBORRA, *A fondo, descubro a Dios en mi vida*, Madrid, PPC, 2005; M. PIERA GOMAR, *Educación en el silencio y en la interioridad*, ya citado.

36 Cf. FAE, *Profesores competentes*, Publicaciones, Madrid, FAE, 2009; ID., *La interioridad agustiniana, clave para el cambio educativo*, Madrid, Publicaciones FAE, 2013.

37 Cf. M. LAVILLA, D. MOLINA y B. LÓPEZ, *Mindfulness. O cómo practicar el aquí y el ahora*, Barcelona, Paidós, 2008; S. L. SHAPIRO y L. C. CARSON, *Arte y ciencia del mindfulness. Integrar el mindfulness en la psicología y en las profesiones de ayuda*, Bilbao, DDB, 2014; V. SIMÓN, *Aprender a practicar mindfulness*, Barcelona, Sello Editorial, 2011; ID., *Iniciación al mindfulness*, Barcelona, Sello Editorial, 2012; E. MONTALT y M. MONTALT, *Entra en ti*, Bilbao, DDB, 2014. Su derivación en el ámbito espiritual es significativo (cf. E. MARTÍNEZ LOZANO, *Vivir lo que somos. Cuatro actitudes espirituales en reposo*, Bilbao, DDB, 2009; T. NHAT HANH, *Cómo lograr el milagro de vivir despierto*, Madrid, Jaguar, 2003).

haciendo coincidir esta con la cuestión de si tiene o no sentido la vida. En este contexto, la filosofía se considera válida si posee por sí misma capacidad para contrarrestar el vacío existencial de la humanidad. Por ello, sobre todo desde la filosofía práctica, se subraya la importancia de la reflexión para construir una sociedad más humana y feliz, pasando dicha deliberación por el cultivo del mundo interior³⁸.

3. Mistagogos tridimensionales

De estas dos catas, por consiguiente, se desprende que hoy se requiere de y se necesitan pedagogos de interioridad. Pero, ¿qué entender por dicha formulación? ¿A qué nos invita el magisterio y qué reclama de nosotros la sociedad contemporánea ‘del ruido y la furia’³⁹? Dichas preguntas no hallan fácil respuesta, precisamente porque el raciocinio sobre la interioridad, a pesar de tantos siglos de historia, resulta aún bastante etéreo. Con acierto una reciente meditación conjunta sobre ella se titula: ¿de qué hablamos cuando hablamos de interioridad?, y comienza reconociendo que «a la hora de hablar de la interioridad, seguramente son mucho más importantes las preguntas que las respuestas»⁴⁰.

a) *Pedagogos del misterio: mistagogos*

Aun con todo, algo sí se deduce de la sobreabundancia editorial sobre el tema. En dichas publicaciones se asocia la interioridad con la dimensión espiritual del ser humano y su apertura al misterio. De ahí que ser pedagogos de interioridad implique ser ‘pedagogos del misterio’ o, lo que es lo mismo, mistagogos: personas que guían hacia el misterio. En palabras ya referidas de Juan Pablo II:

38 Este es, por ejemplo, uno de los ejes de la exposición de F. Torralba, quien asegura que «solo la búsqueda espiritual y reflexiva del sentido puede salvar al ser humano de la tendencia destructiva que también late en su corazón» (F. TORRALBA, *¿Por qué...?* 57; cf. ID., «Interioridad y ética»: AA.VV., *La interioridad. Un paradigma emergente*, Madrid, PPC, 2004, 151-162). Por su parte, A. Cortina explica que «la falta de ética es también falta de inteligencia»: *Vida Nueva* 2916 (2014) 44-45.

39 Cf. C. GUAITA, «La comunidad que educa: el modelo pedagógico agustiniano, en vanguardia hoy como ayer»: FAE, *El valor de lo comunitario en la escuela agustiniana*, Madrid, FAE, 2014, 52.

40 Ll. YLLA, «De entrada...» 5.

Tendréis que ser para ellos *sabios guías* hacia una fe más personal y, al mismo tiempo, más comunitaria, porque es la Iglesia quien debe mantener viva la memoria de Cristo⁴¹.

Ahora bien, esta presentación requiere aún matizaciones, porque varias preguntas se ciernen sobre este hecho. Así, «¿qué decir de los planteamientos que asocian experiencia espiritual a actividad emocional y plantean el trabajo como un tobogán hacia la fe?»⁴², planteamiento que está a la base de los citados proyectos pedagógicos sobre la interioridad. Porque pudiera ocurrir que se restrinja la experiencia de Dios a mero resultado de la aplicación de métodos y técnicas de interiorización. O, peor aún, que se eximiera a la interioridad de cualquier experiencia de Dios, pasando a ser un centramiento en uno mismo que desvincula de lo rodea, hasta configurar una espiritualidad sin Dios. Como advertía hace un decenio J. Martín Velasco:

Muchas de las ofertas actuales para el descubrimiento de la interioridad la reducen a su nivel psicológico, la confunden con la mismidad del sujeto, la oponen a la exterioridad y la alteridad como incompatibles con ella, y presentan el camino para su realización bajo la forma de la autosatisfacción del sentimiento de ‘sentirse bien en su propia piel’, del ensimismamiento, el ejercicio de dilatación de la conciencia y la consecución de una felicidad identificada con la consecución de estados de ánimo placenteros. De ahí que no pocas de esas invitaciones se agoten en la propuesta de métodos, casi siempre orientales, para la mejora de la atención y el logro de la relajación y de la concentración. No me parece injusto añadir que bastantes de esas búsquedas de la interioridad terminan en el aislamiento del sujeto de las responsabilidades sociales, la exacerbación del individualismo característico de nuestro tiempo y el estrechamiento de sus aspiraciones a la coincidencia consigo mismo y a una autorrealización cortocircuitada que representa la forma más contraria a la verdadera espiritualidad: una especie de egoísmo espiritualista... La atención a la interioridad desde la perspectiva de la cultura denuncia el peligro de mutilar la interioridad reduciéndola a su dimensión meramente psicológica, sin reconocer su constituyente apertura a la trascendencia⁴³.

41 Javier Melloni describe así lo que debe ser un mistagogo: «El maestro es quien ayuda a avanzar hacia regiones más descentradas, identificando las tentaciones y las detenciones en el camino, señalando con cuidado cuál es el paso siguiente para dar a luz lo más noble y más puro de cada uno»: J. MELLONI, «El qué...» 16.

42 Ll. Ylla, «De entrada...» 5. Eso no quiere decir que la interioridad, en cuanto dimensión abarcante del ser humano, no repercuta en el desarrollo de sus otras dimensiones o que el crecimiento en algunas de estas, especialmente en aquellas de índole más complexiva, no incida en el desarrollo de aquella (cf. J. M. Bovet Ballús, «El crecimiento interior desde la perspectiva de la afectividad»: *Sal Terrae* 91 (2003) 19-30).

43 J. MARTÍN VELASCO, «Prólogo»: AA.VV., *La interioridad...* 6 y 9. Interesante análisis de J. ROJANO MARTÍNEZ, «Una tendencia actual: una espiritualidad sin Dios»: *Misión Joven* 394 (2009)

Este último paso resulta políticamente correcto y pareciera acertado (sabiendo que, con matizaciones, resulta acertado), pues a nadie le es ajena la sed de espiritualidad y la proliferación de prácticas espirituales que denotan la inherencia de lo espiritual en el ser humano, separando dicha dimensión de la religión⁴⁴. De hecho, los proyectos sobre el cultivo de la inteligencia espiritual en el aula, conforme a la valoración de la competencia espiritual, parten de la comprensión antropológica de la espiritualidad y del reconocimiento de dicha diferencia⁴⁵. Ahora bien, y aquí radica el contraste entre estos programas y las propuestas de espiritualidad sin Dios, subrayan su interconexión y su contribución a la formación de las personas para que sean más personas.

En nuestro ámbito concreto, el cristianismo no cree en un Dios como fuerza impersonal, antesala de la espiritualidad sin Dios, sino en un Dios como presencia personal y encarnada, abierta continuamente a la alteridad. Por eso Pablo VI, conforme a la cita ya esgrimida, explica de forma significativa hacia dónde encauzar ese ‘pedagogos de interioridad’. Para él, ‘pedagogos de interioridad’ se corresponde con ser ‘expertos de Dios’ y, más concretamente, del Dios de Jesús de Nazaret.

De aquí se desprende que la interioridad, en clave cristiana, remita en primer lugar al conocimiento de ese Dios, a habitar en él, a dejarse contagiar por sus sentimientos, para traslucir en el mundo su peculiar modo (el ‘así’ divino). De ahí la nítida correspondencia entre interioridad y compromiso con los más desfavorecidos de la tierra, hasta el punto de presentarse como germen de desarrollo de la humanidad y de la cultura. Cualquier comprensión de la interioridad cristiana que no incida directamente en la realidad histórica falsea su entidad porque falsea el rostro de Dios. Así, pues, ser mistagogos exige acercar a nuestros conciudadanos al misterio

5-14. Hace unos años causó furor, por la valía académica de su autor, el ensayo A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona, Paidós, 2006.

44 Para unos rápidos acercamientos a esta realidad, cf. J. ROJANO MARTÍNEZ, «Nuevas creencias hoy: una pequeña guía para no perderse»: *Misión joven* 363 (2007) 15-23; J. M^a. MARDONES, *La transformación de la religión*, Madrid, PPC, 2005. En este ámbito, merece atención la reflexión de Marià Corbí: M. CORBÍ, *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2001; ID., *Religión sin religión*, Madrid, PPC, 1996; ID., *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona, Herder, 2007; ID., «Mística laica, calidad y madurez humana»: *Alternativas* 35 (2008) 55-76; ID. «Una espiritualidad no religiosa desde la tradición cristiana»: *Horizonte* 12 (2014) 688-715.

45 Sobre la diferencia entre una espiritualidad atemática (o humana) y la espiritualidad temática cristiana, cf. J. SOBRINO, «Espiritualidad y seguimiento de Jesús»: *Mysterium liberationis*, II, Madrid, Trotta, 1990, 449-459; P. CASALDÁLIGA y J. M^a. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Santander, Sal Terrae, 1992, 23-46. Sobre la distinción entre interioridad y espiritualidad, amparado en los ejercicios de san Ignacio, cf. Ll. YLLA, «De entrada...» 10.

de un Dios interpersonal, hacer que experimenten a un Dios amante, para que ellos también se tornen históricamente amadores.

San Agustín era consciente de esta apertura al explicitar la interioridad como una interioridad habitada por la trascendencia. Así se desprende de aforismos clásicos como que ‘Dios es más interior a nosotros que nosotros mismos’ (cf. *conf.* 3,6,11) o que ‘en el hombre interior reside la verdad y en ella has de trascenderte’ (cf. *vera rel.* 39,72). El santo de Hipona invita a profundizar en uno mismo, no para enroscarse en su mismidad, sino para trascenderse a sí mismo, para trascender todo (cf. *s.* 223 A, 3) y llegar de este modo al único necesario de existencia (cf. *en. Ps.* 76,1; *civ. Dei* 22,24,4).

Para él, Dios se presenta como interioridad trascendente (cf. *conf.* 3,6,11; 5,2,2; 8,3,8; 12,16,23; *s.* 311,13; *Io. ev. tr.* 20,11; *en. Ps.* 41,8), en quien proyecta lo que descubre en su interior. De ahí su presentación antropológica del misterio divino o su exposición teologal del misterio humano: el hombre es imagen del Dios interpersonal, como manifiestan las tríadas memoria-entendimiento-voluntad y ser-conocer-querer (cf. *conf.* 13,11,12; *trin.* 10,12,19; 14,12,15-16)⁴⁶. El ser humano es relación, porque en su interior descubre que Dios también lo es (amante, amado y amor: cf. *trin.* 9,2,2).

b) *Pedagogos de los misterios: inevitable impulso*

Ahora bien, esta tarea de guiar hacia el Misterio implica otro proceso, una segunda dirección que hace posible el inevitable impulso hacia la Trascendencia con mayúsculas. Ser mistagogos también exige de nosotros guiar a los hombres y mujeres de nuestro tiempo en la mina de otro misterio: el misterio que ellos mismos son. Aunque parezca mentira, hoy se nos pide que recuperemos la dimensión antropológica del ser humano, es decir, su condición de misterio.

Con un lenguaje sugerente, A. Gesché lo describe cuando presenta al hombre como manuscrito, pues en parte está ya hecho; como pergamino, dado que aún es un ser inacabado, que se debe escribir aún a sí mismo; y como jeroglífico, ya que está escrito y debe seguir escribiéndose con caracteres

46 Cf. M^{ra}. C. DOLBY MÚGICA, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*, Barañáin, EUNSA, 1993; S. ÁLVAREZ TURIENZO, «San Agustín: Imagen de la Trinidad en su concepción antropológica»: *Estudios Trinitarios* 23 (1989) 31-56.

sagrados⁴⁷. Siglos antes, Agustín se define como “un problema para mí mismo” (*conf.* 10,33,50), un abismo (cf. *conf.* 1,5,5; 4,14,22), un misterio digno de asombro (cf. *s.* 126,3,4).

Por su misma condición, el hombre no nace aprendido y necesita aprender a vivir siempre con la incertidumbre que es, con las continuas preguntas; porque es precisamente el presentarse como un misterio lo que le impide encerrarse en sí mismo y seguir abierto a la infinitud. Quizá aquí radica la urgencia del tema. No solo porque se requiera satisfacer las necesidades de sentido y barruntar que existen otras dimensiones que no se agotan en la simple inmanencia, sino ante todo porque vivimos en una sociedad que desconoce al hombre y necesita crecer como persona, pues forjar hombres humanos no es hoy ninguna tautología⁴⁸.

De hecho, ambos misterios se refieren mutuamente en el pensamiento agustiniano: por la interioridad se accede al misterio divino siempre y cuando se profundice previamente en el humano (cf. *Io. ev. tr.* 18,10; *s.* 141,4, de fuerte tinte cristológico); al mismo tiempo, este queda iluminado cuando se atisba aquél. De ahí que en el frontispicio de la mistagogía agustiniana deba colgarse la doble pregunta que lo obsesionaba: quién eres tú para mí, Señor, quién soy yo para ti (cf. *conf.* 1,5,5), y el consiguiente deseo: «Conózcame a mí, conózcate a ti» (*sol.* 2,1,1), fiel conjunción que siglos después retoma el Vaticano II cuando presenta al hombre desde el punto de vista de Dios, pues «solo (este) da respuesta plena y totalmente cierta» al problema de aquél (GS 21)⁴⁹.

La interioridad presenta esta doble faceta, porque la mistagogía atiende a una relación de ida y vuelta. O, mejor dicho, manifiesta una mistagogía dialógica: la correspondencia de los misterios. Con acertada síntesis poética lo expresa S. Insunza cuando presenta la interioridad como «el lugar de los grandes encuentros»⁵⁰. El hombre quizá pueda fundamentar algo de lo que es en sí mismo,

47 Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar. I. El mal. El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1995, 186; 193-207.

48 Cf. J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*, Madrid, Trotta, 2007, 16; M. PIERA GOMAR, *Educación en el silencio...* 14.

49 En otro número posterior asegura el concilio que el misterio de Dios «descubre al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano» (GS 41). Con razón asegura A. Gesché que «desde siempre, para comprenderse, el hombre ha ido a llamar a la puerta de los dioses. Después de todo, ¿no es en el frontispicio de un templo, en Delfos, donde está grabado el famoso ‘conócete a ti mismo’?»: A. GESCHÉ, *Dios para pensar...* 185. Interesante comentario al ‘conócete a ti mismo’ de Unamuno en M. GELABERT, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre*, Salamanca, San Esteban, 1997, 21.

50 Cf. S. INSUNZA, *Hablamos de la espiritualidad de san Agustín*, Madrid, Publicaciones FAE, 2005, 9. Resulta curioso el parecido entre la espiritualidad agustiniana y la ignaciana en este senti-

pero no puede fundamentar desde sí otro algo que también es. Y, si lo hace, se asfixiaría. El hombre ha de comprender que la dependencia no es un problema; que se puede ser de Dios siendo uno mismo⁵¹.

Esta segunda mistagogía explicita que la interioridad no se sustenta únicamente sobre una determinada comprensión de Dios, sino que lleva pareja un determinado concepto del ser humano. De hecho, tanto los autores que hablan sobre la interioridad como los proyectos que pretenden educar en ella parten de unos presupuestos antropológicos concretos⁵². De ahí que antes expresara que el ‘políticamente correcto centramiento en uno mismo’ deba entenderse también como ‘una necesidad previa’, siempre y cuando no se equipare con ninguna amputación que vaporice el misterio que el hombre es.

En cierta medida así se desprende del camino recorrido por Agustín. Para él la interioridad no se corresponde con ninguna doctrina (si así lo fuera, resultó ser mal maestro, pues no legó ninguna sistematización sobre ella), sino con una vivencia, con una experiencia: la búsqueda de Dios en la búsqueda de sí mismo. (En este sentido se entiende el reclamo actual de la interioridad para ser persona, para encontrar el sentido, para ser feliz en definitiva). Por tanto, dicha vivencia implica una comprensión de lo humano, de la que, en clave agustiniana y sin afán de exhaustividad, doy cinco pinceladas.

En primer lugar, el concepto bíblico del ser humano como imagen de Dios, como ser creado para gozar de Dios porque se le ha insuflado su espíritu. En las *Confesiones* Agustín lo inmortaliza con esa tendencia natural del hombre a Dios, ya sea a través de su inquietud (cf. *conf.* I,1,1), ya a través de su afectividad, del peso del amor (cf. *conf.* 13,9,10), puesto que el hombre es y vive conforme a lo que ama (cf. *ep. Io.* 2,14; *trin.* 13,20,26; *en. Ps.* 94,2; 119,8)⁵³. Es así como, en la visión cristiana de la interioridad, esta se siente remitida a la trascendencia, a la alteridad, porque lo más profundo de lo humano colinda con lo más divino del mismo, tal como condensa la doctrina del maestro interior (cf. *conf.* 9,9,21; *ep.* 266,4; *Io. ev. tr.* 16,3; 26,7; 96,4; 97,1; *ep. Io.* 3,13; *s.* 102,3; *c. ep. Man.* 36).

do. Así, J. Melloni asegura que «la interioridad es el lugar de encuentro con Dios o el lugar donde resuena el encuentro con Dios presente en el mundo»: J. MELLONI, «El qué...» 10, algo tan propio de la mística cristiana.

51 M. GELABERT BALLESTER, *Jesucristo...* 50-58.

52 Cf. M. DOLORS, «Una muestra...» 27; I. GÓMEZ VILLALBA, *Educación en la interioridad...* 38.

53 F. Torralba asume de lleno este pensamiento. Así, para él, «educar en la interioridad tiene este fin: identificar la pasión que mueve a cada ser humano, el deseo esencial que está labrando en su corazón, pues la pasión es, verdaderamente, lo que mueve al ser humano, aunque, a su vez, también es la fuente más potente de sus sufrimientos»: F. TORRALBA, *¿Por qué...* 33.

En segundo lugar, la comprensión bíblica del ser humano como unidad, como integridad, tal como sugiere la imagen del corazón indiviso, auténtico. Para los autores bíblicos y para san Agustín, el corazón compendia la profundidad del ser humano, de modo que hablar de él implica referirse a sentimientos y afectos, desde luego, pero sobre todo a lo más recóndito del ser, de su identidad⁵⁴. Por eso en el corazón del hombre habita la verdad (cf. *vera rel.* 39,72): su verdad, la verdad de Dios, del otro, del mundo, de la historia...

Según esto, lo importante de este lenguaje no consiste tanto en remitir al mundo interior por sí mismo, sino a dicho mundo en cuanto unifica la persona y la autentifica, en cuanto constituye su urdimbre, su realidad constituyente y programadora⁵⁵. El corazón indiviso es aquel que se entrega total e incondicionadamente a Dios, porque resulta imposible servir a dos señores (cf. Mt 6,24; *ep. Io.* 2,14; *s.* 15,6; 311,13-14; *sol.* 1,1,5). De aquí deriva la imposibilidad de concentrarse y de derramarse en el exterior simultáneamente, algo en lo que insisten los actuales procesos pedagógicos en la interioridad: la consistencia personal derivada de este cultivo, el objetivo de un 'estado de existencia unificado', de forma que la pérdida de esta dimensión humana implica un proceso de animalización o mecanización⁵⁶.

En tercer lugar, insinuado en lo dicho, san Agustín comprende el hombre como un viajero y la vida como una continua búsqueda y peregrinaje. He aludido a que, cuando el ser humano profundiza en sí mismo, lo primero que descubre es su carencia o, positivamente, que todo lo recibe. Este descubrimiento lo impulsa para que siga en la ruta, sin parar ni descansar, porque una vez parado, una vez satisfecho con lo conseguido, se acomoda y muere (cf. *s.* 169,18; *trin.* 15,2,2; *en. Ps.* 104,3). Habida cuenta de la relación existente para él entre corazón e identidad personal, así como el vínculo entre deseo y amor, no extraña que se refiera a este peregrinaje existencial como un peregrinaje con los afectos, con la conducta (cf. *s.* 91,7; 94,2; 123, 1; 141,4; 344,1; *Io. ev. tr.* 26,3-5; 32,1; *en. Ps.* 83,4; 119,9)⁵⁷.

En cuarto lugar, como se ha visto, el ser humano no solo es lo que hace, sino también lo que recibe y cómo lo recibe, algo bastante ajeno a nuestra mentalidad

54 Cf. T. F. MARTIN, «Agustín y la Biblia»: AA.VV., *En camino hacia Dios. Notas para una espiritualidad agustiniana*, Roma, Pubblicazioni agostiniane, 2005, 223.

55 Cf. J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*, Madrid, Editorial de la Prensa Española, 1967.

56 Cf. J. MELLONI, «El qué...» 17, 13. Adviértase la concomitancia con la doctrina ignaciana: cf. J. M^a. RAMBLA, «Aproximación ignaciana a la interioridad»: LI. YLLA, X. MELLONI, J. M^a. RAMBLA, M. DOLORS, *¿De qué hablamos...* 23.

57 De nuevo, nótese la concomitancia con la doctrina ignaciana, cf. J. M^a. RAMBLA, «Aproximación...» 24.

actual⁵⁸. El ser humano es agraciado y gratuito. Si somos seres carenciales es porque necesitamos de... En esta perspectiva de interioridad trascendida, necesitamos de los demás y especialmente de Dios, de quien hemos recibido todo, pues somos don (cf. *praed. sanct.* 4,8). De hecho, Agustín comprende la misma búsqueda como un don que hay que pedir (cf. *sol.* 1,1,5). La interioridad, por consiguiente, tiene que ver con la gratuidad y, al mismo tiempo, con la capacidad de abnegación y desapego de uno mismo⁵⁹, para dejarse mover por Dios a su son.

En quinto lugar, destaco que, para Agustín, el hombre, en cuanto unidad personal, es también corporeidad. Es decir, es un ser sensitivo y sensorial, por lo que la interioridad abarca igualmente esta dimensión. Debido a la no siempre acertada contextualización de la dupla hombre interior-hombre exterior, se tiende a desencarnar la antropología agustiniana, advirtiéndose en ella solo las influencias platónicas y no las semitas, con la consiguiente infravaloración de lo corpóreo.

Sobre este particular es bueno subrayar la dignidad del cuerpo para el obispo de Hipona⁶⁰, que se yergue hacia lo alto (cf. *civ. Dei* 22,24,4). Para él, 'el mundo interior' humano es tal porque posee unos sentidos que lo posibilitan (al tiempo que aquél da viabilidad a estos) (cf. *conf.* 10,8,12-15; 14,22; s. 241,2). De ahí la poética descripción sensitiva de su encuentro con Dios (cf. *conf.* 10,27-38). Esto significa que el cultivo de la interioridad no pasa por anular la condición corpórea ni su sensibilidad, sino por integrarla, educarla y tornarla lúcida para operar el trasiego interioridad-exterioridad.

En sexto lugar, y esto es importante para percibir la tridimensionalidad de la mistagogía, el hombre agustiniano es un ser social. Su experiencia de búsqueda de la felicidad corre pareja a su experiencia de amistad y de vida comunitaria⁶¹.

58 Cf. J. SOBRINO, «Jesús, teología y buena noticia»: AA.VV., *Teología de la liberación: Ensayos en torno a la obra de G. Gutiérrez, II. Escritura y espiritualidad*, Lima, CEP, 1990, 29-30; Id., «La honradez con lo real»: *Sal Terrae* 80 (1992) 387; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Salamanca, Sígueme, 1993, 20; G. TEJERINA ARIAS, «Gracia-gratuidad»: *DPC*, 588-590; J. J. DE LEÓN LASTRA, *Creado creador. Visión cristiana de la existencia*, Salamanca, San Esteban, 2006, 11-12; J. S. BÉJAR BACAS, *¿Cómo hablar hoy de la resurrección?*, Madrid, Ediciones Khaf, 2010, 86; F. TORRABLA, *La lógica del don*, Madrid, Ediciones Khaf, 2012; C. DÍAZ, *Del hay al doy. ¡Ay si nadie diera! (La urgencia de la gratuidad)*, Salamanca, San Esteban, 2013.

59 Cf. J. MELLONI, «El qué...» 14-15; J. M^a. RAMBLA, «Aproximación...» 24.

60 Cf. A. D. FITZGERALD, «Cuerpo»: Id. (dir.), *Diccionario de san Agustín*, Burgos, Monte Carmelo, 2001, 363-367.

61 Cf. S. ÁLVAREZ TURIEÑO, «Comunidad en san Agustín y comunitarismos actuales»: R. LAZCANO (ed.), *Soledad, diálogo y comunidad. III jornadas agustinianas*, Madrid, CTSA, 2000, 23-83.

No puede concebirse como una mónada. Aunque actualmente se presente la interioridad como un concepto filosófico y antropológico asociado al yo, un concepto englobante, intuitivo y poco ideológico⁶², ello no quiere decir que se confunda con un planteamiento solipsista (o narcisista) de la existencia, que ensalza ‘mi’ yo, ‘mi’ ahora y ‘mi’ lugar, y no el nosotros ni el tiempo en su distensión. Por el contrario, la interioridad trascendida llama a las puertas de la interinterioridad, de la ‘dignidad trascendente’⁶³.

Aunque el analogado principal de la trascendencia venga dado por la búsqueda de Dios, esta se realiza en comunidad y en cuanto comunidad (cf. *regl.* 1,2). Además, si la interioridad se constituye en el encuentro de misterios, este no se circunscribe al encuentro del individuo consigo mismo y con Dios, sino que abarca el encuentro comunitario de los misterios humanos que se tornan hacia Dios. Bíblica y agustinianamente, de la condición misteriosa del ser humano se desprende que el otro también lo es. Más aún, el otro se concibe como sacramento del Misterio primero, de manera que esta trascendencia segunda resulta indispensable para aquella (cf. 1Jn 4,20; *ep. Io.* 9,10-11). La interioridad implica, por tanto, el reconocimiento y la admiración de la dignidad del otro, hasta el punto de otorgarle una densidad cuasisacral, tal como se desprende del ‘honrar a Dios en el hermano’ de su regla (cf. *reg.* 1,8)⁶⁴.

He aquí el paso intermedio entre interioridad y apostolado ausente en los mensajes pontificios. En clave agustiniana, entre la experiencia de Dios y el compromiso social derivado de dicha experiencia se sitúa la vida fraterna, donde se cuaja la búsqueda conjunta de Dios y, por consiguiente, la vuelta conjunta al servicio eclesial (cf. *en. Ps.* 132)⁶⁵. He aquí el motivo por el que la exhortación pontificia a ser ‘expertos de Dios’ o ‘pedagogos de interioridad’ no se puede leer en clave individual (cada uno ha de ser mistagogo para los demás), sino más bien en clave comunitaria (la comunidad agustiniana ha de

62 Cf. LI. YLLA, «De entrada...» 7.

63 Con estas dos palabras resume R. Jáuregui la visita del papa Francisco al Parlamento Europeo el 25 de noviembre de 2014 (cf. R. JÁUREGUI ATONDO, «Dignidad trascendente»: *Vida Nueva* 2919 (2014) 15).

64 Adviértase la actualidad del pensamiento agustiniano con referencia a las propuestas actuales de meditación e interiorización: «El respeto es para mí el primer signo del amor. Mediante los frecuentes *gassho* o pequeñas reverencias, típicas de la práctica budista, el zen educa en el respeto a la realidad. Y la realidad no sería respetada si, en último término, no se considerara misteriosa. La meditación ayuda a comprender que todo es un misterio y que, por ello, todo es susceptible de originar una actitud genuinamente religiosa. Para el hombre que medita... no hay distinción entre sagrado y profano»: P. D’ORS, *Biografía...* 46.

65 Cf. G. PAGANO, *La vida monástica en san Agustín*, Madrid, Editorial Agustiniana, 2012.

ser ‘experta en Dios’ y ‘pedagoga de interioridad’), algo que se retomará en otra ocasión.

4. Y ahora, ¿qué? El reto de la responsabilidad pneumática

Realizada esta breve y superficial lluvia de ideas sobre la interioridad, sirviéndonos de la experiencia de Agustín, planteo la pregunta que más interesa en este momento: ¿qué exige de nosotros la responsabilidad pneumática derivada de nuestro carisma?, ¿cómo concretar esta mistagogía tridimensional a fin de ser significativos para los hombres de nuestro tiempo y erigirnos en la Iglesia como sal y lucero que fermente e ilumine nueva y mejor comunidad?

Responder en parte a estas preguntas es el objetivo del presente curso de formación permanente 2015, centrado en la reflexión y vivencia de la interioridad. Deseo que a lo largo de él broten intuiciones, propuestas, itinerarios que nos hagan ser aquello que exigen de nosotros nuestras *Constituciones*:

Nuestras comunidades pueden y deben ser centros de oración, recogimiento y diálogo personal y comunitario con Dios, ofreciendo generosamente iniciativas y servicios concretos en la línea de lo contemplativo y comunitario, para que el pueblo de Dios encuentre en nosotros verdaderos maestros de oración y agentes de comunión y de paz en la Iglesia y en el mundo (*Const.* 279b).

a) *Omnidimensionalidad en juego*

Las diversas colaboraciones ahondarán en esta realidad, sin descuidar su condición poliédrica y multidimensional, pues la interioridad abarca toda la persona⁶⁶. Pedagógicamente se requieren desarrollos que planteen la temática del modo más claro posible. En este ámbito, los autores difieren en la metodología adoptada, ya que las distintas sistematizaciones dependen de las categorías antropológicas empleadas⁶⁷, mas no por ello debe hacernos olvidar que nos hallamos ante el núcleo del ser personal. Por lo que aquí respecta, como preámbulo de las colaboraciones posteriores y conforme a una mayor afinidad con

66 Cf. J. M^a. RAMBLA, «Aproximación...» 23-24.

67 Cf. M. Piera GOMAR, *Educación en el silencio...* 14-17; J. MELLONI, «El qué...» 13-15; P. D'ORS, *Biografía...* 98-99, 102-105.

la experiencia agustinana, me detengo brevemente en las siguientes dimensiones, en parte sugeridas en los anteriores apuntes antropológicos.

Comprender la existencia como búsqueda

Los seres humanos somos situados y, como tales, pensamos la realidad con categorías espacio-temporales. Por ello nos resulta difícil definir qué sea la interioridad o el mundo interior, ya que rápidamente recurrimos a ellas. Así, la definimos como una dimensión antropológica, un ámbito, el lugar de... y donde...⁶⁸. En otros casos aludimos a conceptos como capacidad, condición o moción para... Todos estos términos solo brindan acercamientos confusos a la realidad, porque la interioridad, en cuanto confluencia de misterios, permanece ella misma un misterio.

Así lo experimenta Agustín y quizá por ello no propone definiciones, sabedor de las limitaciones del lenguaje. Habla del hombre y de Dios; de las fuerzas y condiciones que posibilitan su encuentro; y, sobre todo, de inquietud, búsqueda y dinamismo. En virtud de esto, a la hora de hablar de interioridad, me refiero en primer lugar a la entidad existencial y dinámica de nuestro mundo interior, patente si se lo presenta como proyecto de vida, como búsqueda incesante de uno mismo y del otro (o del Otro) para alcanzar la consistencia personal que posibilite el encuentro en plenitud. O, como bien sintetiza P. d'Ors, 'disponerse a', esfuerzo de atención, de escucha, de obediencia⁶⁹.

Debido a este cariz dinámico y realizativo, una pedagogía en la interioridad debe insistir en la virtud de la esperanza, poco estudiada en este ámbito, pues ella sostiene la condición viadora del ser humano a la hora de afrontar los graves peligros del camino, como el miedo, la desesperanza y la presunción⁷⁰. Considerando el papel que Agustín le otorga a la esperanza y la certeza que tiene de que el hombre, sin Dios, no se conoce a cabalidad, no me resisto a finalizar este apartado con la célebre invitación agustiniana a levantar el corazón (tener esperanza) para evitar que se pudra (cf. s. 229 A, 3; *en. Ps.* 148,5).

68 Cf. M. Piera GOMAR, *Educación en el silencio...* 8; L.I. YLLA, "De entrada..." 8.

69 Cf. P. d'ORS, *Biografía...* 13. El autor vuelve sobre esta 'pasividad activa', reflejada en el *wu wei* (hacer no haciendo) chino, en la p. 45.

70 Cf. E. GÓMEZ, «*Homo Viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana»: *Augustinus* 45 (2000) 383-422; ID., «Enraizados en la tierra con la mirada en el cielo. Testigos de esperanza»: *Ciencia Tomista* 140 (2013) 445-492.

Encontrar la clave para vivir con sentido

Esta incesante búsqueda presenta un objetivo: gustar el sentido de la vida o, en terminología más agustiniana, alcanzar la felicidad y ser feliz, anhelo universal. Es significativo que aquel Agustín previo a su conversión, el aparentemente satisfecho por haber alcanzado lo que siempre había deseado, advierta su carencia al ver confrontada su existencia con la momentánea felicidad de un borracho (cf. *conf.* 6,6,9-10). Por eso el cultivo de la interioridad presenta como criterio de verificación si aporta dicho sentido, dicha felicidad, al ser humano. Esta significará que realmente habitamos nuestro propio mundo interior y que allí encontramos el tesoro escondido⁷¹.

En otra terminología, que la historia del pensamiento ha tornado intelectualista por no asumir las raíces semitas y personales del concepto de verdad, Agustín expresa el objetivo de su proceso cuando plantea el amor a la verdad como motor de la contemplación (cf. *ciu. Dei* 19,19; *conf.* 10,24,35). La interioridad llama a las puertas de un saber experiencial, sapiencial, de un saber ordenar la vida de acuerdo con... En este caso, como en la Escritura, de acuerdo con la voluntad de Dios para vivir sabiamente (cf. St 3,13-18; Job 28; Prov 1-9; Eclo 1; 4,11-19; 14,20-15,10; 24). De aquí se desprende el fomento de la reflexión como vehículo de dicho conocimiento, que repercute en el descubrimiento de nuestro lugar en el cosmos (cf. *Const.* 316).

Tomar conciencia de uno mismo

Aspecto en el que casi siempre se ha focalizado el tratamiento de la interioridad es el autoconocimiento. Ya he hablado de que el ser humano es un abismo y un problema para sí mismo; que, como misterio, nunca se conocerá del todo y que, si alguna vez piensa que se conoce, entonces, apelando al famoso aserto, deja de ser él mismo (cf. s. 52,16).

Aun con todo, la continua referencia a la 'i-' con la que precedemos tantos calificativos antropológicos no exime de enfrentarnos al reto de conocernos cada día mejor para hacernos más conscientes de nuestra realidad, dominarla mejor y, así, transformarla. El interior humano, es verdad, se presenta como el hogar de las grandes preguntas: quién soy yo, quién es Dios, qué significan los demás (cf.

71 Cf. Ll. YLLA, «De entrada...» 10; F. TORRALBA, ¿Por qué... 28.

conf. 1,5,5; 4,4,9; 10,6,8-9; 10,40,65), pero también en el de insinuadas certezas vitales: «Dentro del corazón soy lo que soy» (*conf.* 10,3,4). Se podría decir que en el autoconocimiento enraíza la propia vida, se otorga identidad personal a quien se conoce. De ahí que explicita que, para llegar a ser hombre, se parte primero de ser hombre (cf. *Io. ev. tr.* 1,4).

Esta es la razón por la que la interioridad se presenta como el proceso de aprendizaje que permite vivir desde lo profundo. Con acierto subraya J. Melloni que «la interioridad no se opone a la exterioridad, sino a la superficialidad»⁷², algo expresado por Juan Pablo II al invitarnos a no seguir la ‘senda de la superficialidad’ y algo en lo que podríamos entrar en diálogo incluso con los que no creen⁷³. Quizá esta paridad no parezca la adecuada desde la perspectiva agustiniana, dado el énfasis que juega en sus escritos la dupla interior-exterior. Mas se trata de una intuición que suscribiría Agustín, quien no rechaza las realidades exteriores, valoradas como creaturas (cf. *conf.* 7,10,16; 11,4,6; s. 29,1; 241,2), sino la actitud de quien se las apropia diluyéndose en ellas; es decir, perdiendo su identidad y adquiriendo la de las cosas que ama (cf. *ep. Io.* 2,14). La actitud de quien continuamente quiere escapar de sí mismo para no aceptar lo que es (cf. *Io. ev. tr.* 1,4).

Cuando Agustín invita a retornar al interior (cf. *Io. ev. tr.* 18,10) no rechaza la exterioridad, sino la trivialidad de quien gusta las realidades creadas sin preguntarse por lo que proporciona el gusto, alterando el orden de la creación (cf. s. *Dom. mon.* 1,2,5; *civ. Dei* 14,28). Dicho antropológicamente y de manera positiva, invita a ir al sujeto para no quedarse en su ropaje (cf. *Io. ev. tr.* 37,2; s. 126,3,4; *trin.* 8,3,4; *ver. rel.* 47,90); a dar fundamento a la vida para vivir desde lo profundo (cf. *conf.* 3,6,11; s. 311,13); a dejarse sorprender por el misterio que el hombre es para activar todas sus dimensiones sin primar ninguna de ellas; a buscar en toda circunstancia la riqueza interior que unifica (cf. *en. Ps.* 76,9; 79, 2), con independencia del rol que se desempeñe en cada momento, para no perder el horizonte del proyecto vital.

En este sentido, la interioridad permite confrontarse con la verdad personal, aunque duela o moleste; «tirarse de cabeza a la realidad y darse un baño de ser».

⁷² J. MELLONI, “El qué... 14. Páginas más adelante explica la correlación interioridad-exterioridad en estos términos: «La interioridad no es una huida, sino un tomar distancia de la inmediatez para ganar en libertad y lucidez. La interioridad tiene profundidades sucesivas que se abren a medida que el yo se entrega. Cuando crece la interioridad también se revela la profundidad de la exterioridad. Son correlativas, porque no vemos la realidad tal y como es, sino tal y como somos» (*Ib.*, 17).

⁷³ Cf. F. TORRALBA, *Creyentes y no creyentes en tierra de nadie*, Madrid, PPC, 2013, 205-221.

Exige despertar, como ya se ha indicado, a lo que realmente se es para vivir como tales, porque ocurre que «vivimos, sí, pero muy a menudo estamos muertos. Nos hemos sobrevivido a nosotros mismos: hay biología, pero no biografía». Permite recuperar «el sentido aventurero de lo cotidiano», combatiendo la rutina, que es lo que mata al hombre, y reeducando nuestra manera de ser en el mundo para «vislumbrar y rescatar la novedad», admirarse de lo que sucede a nuestro alrededor y así ser felices (cf. s. 126,3,4)⁷⁴. De ahí que la propuesta del *mindfulness* refleje esta invitación agustiniana a despertar para que Cristo no duerma en nosotros (cf. *en. Ps.* 120,7), a fin de que una vivencia consciente de la realidad en sus dimensiones más nimias posibilite la revelación⁷⁵.

Ahora bien, ¿qué exige o qué se deriva de vivir despiertos? En primer lugar, vivir despiertos exige tomar conciencia de uno mismo: de las propias necesidades, deseos, anhelos y proyecciones. Pone en guardia ante los prejuicios (intelectuales, afectivos y emocionales) que nos impiden ser nosotros mismos, y revisa permanentemente nuestras creencias, sobre todo nuestras imágenes de Dios para que no adoremos ningún ídolo (cf. s. 52,16). Evita la precipitación y el ‘martalismo’, en terminología del papa Francisco⁷⁶, así como la espontaneidad y la impulsividad, para posibilitar la respuesta correcta (la verdadera respuesta) a las diversas circunstancias y problemas existenciales. En este sentido, se puede decir que vivir despiertos permite ser auténticos.

En segundo lugar, vivir despiertos exige ser humildes, porque si somos conscientes de nuestro mundo interior, reconoceremos nuestra condición, nos aceptaremos como somos y nos superaremos. En virtud de ello Agustín entiende la humildad como un volverse hacia el interior (cf. *conf.* 7,20,26; *Io. ev. tr.* 25,17) y un aceptar lo que somos (cf. s. 137,4)⁷⁷. La consecuencia lógica de esta exigencia viene dada por la gratuidad: la aceptación de lo que somos nos permite descubrir lo que hemos recibido de Dios (cf. *en. Ps.* 38,18; 55,19) y elevar la confesión de alabanza. El humilde se deja hacer y sabe que Dios lo guía por los vericuetos de su mundo interior (cf. *conf.* 7,10,16), como Beatriz guiaba a Dante por los estados del ser.

⁷⁴ Cf. P. D'ORS, *Biografía...* 33-39. Advierto que este autor habla en estos términos de la meditación.

⁷⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1994, 52-60; W. KASPER, *Introducción a la fe*, Salamanca, Sígueme, 1976, 38-48.

⁷⁶ Cf. «Discurso a la Curia romana en la presentación de las felicitaciones navideñas», 22 diciembre 2014: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html.

⁷⁷ Una vez más, me llama la atención la paridad del pensamiento agustiniano con las propuestas actuales: cf. P. D'ORS, *Biografía...* 53; 107-108.

En tercer lugar, vivir despiertos exige integrar la propia historia, con sus luces y sombras, y asumir sin miedo el reto de la libertad, pues «sin interioridad no hay personalidad y sin personalidad no hay libertad»⁷⁸. No desentraño qué sea la libertad. Baste entenderla como la capacidad de ser fiel a uno mismo y a los valores sobre los que construye su vida (cf. *reg.* 8,1). De este modo, la interioridad permitirá: 1) afianzar la identidad-pertenencia a una institución, solventando las principales causas del debilitamiento carismático (la indiferenciación, la rutinización, el activismo); 2) afrontar las tensiones y conflictos de la vida, máxime cuando, por responsabilidad carismática, se deben conjugar polos tan aparentemente contrarios como vida fraterna, contemplación y misión mesiánica; y 3) abordar proyectos comunes comunionalmente.

Acoger y admirarse de la alteridad

Es esta dimensión interpersonal de la interioridad, con sus derivaciones sociales, uno de los aspectos que más me ha llamado la atención de la relectura ignaciana⁷⁹. Como he insinuado, la interioridad no solo permite fundamentar la identidad personal, sino que la afianza como identidad relacional. El personalismo comunitario, especialmente el de corte judeo-cristiano, explicita que la persona es ella en cuanto se abre a los demás, así como se abre a los demás en la medida que es ella⁸⁰. Lo mismo ocurre con la libertad: se es libre para hacerse disponible, para presentarse disponible⁸¹. De esta lógica se deriva que el desconocimiento de uno mismo incapacita para conocer lo que no es él, ya sea otro personal, mundo o realidad en cuanto tal.

Si antes se ha indicado que lo contrario de la interioridad no es la exterioridad, sino la superficialidad; ahora prosigo diciendo que lo contrario a la interioridad

78 S. INSUNZA SECO, «Identidad de un centro educativo agustiniano»: AA.VV., *Elementos básicos de la pedagogía agustiniana*, Roma, Pubblicazioni Agostiniane, 2006, 170.

79 Cf. LI. YLLA, «De entrada...» 8-9; J. MELLONI, «El qué...» 14; J. M^a. RAMBLA, «Aproximación...» 21-22; M. DOLORS, «Una muestra...» 26-27. Desde otra tendencia espiritual, cf. M. PIERA GOMAR, *Educación en el silencio...* 17.

80 Cf. E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo comunitario*, Madrid, Taurus, 1965; C. DÍAZ, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2002; M. BUBER, *Yo y tú*, Madrid, Caparrós Editores, 1993; D. SÁNCHEZ MECA, *Martin Buber, fundamento existencial de la intercomunicación*, Barcelona, Herder, 1984.

81 Cf. M. F. SCIACCA, *La libertad y el tiempo*, Barcelona, Editorial Luis Miracle, 1967, 77; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1988, 165.

no es la alteridad, sino la *curiositas*. Es decir, el acercarse a quienes y a lo que nos rodea percibiéndolos únicamente desde la exterioridad-superficialidad, lo que conduce a los prejuicios. La interioridad, por el contrario, posibilita el acceso a la profundidad del otro, atisba su misterio (cf. *trin.* 8,3,4; *ver. rel.* 47,90), alcanzando en él la auténtica unidad (cf. *reg.* 1,2).

He aquí la razón última de por qué la interioridad es el «lugar de los grandes encuentros»: porque impide que, en el encuentro, los encontrados se diluyan. El diálogo brota donde cada interlocutor toma conciencia de su propia identidad sin temer perderla en el flujo de comunicaciones. Entonces brotan las palabras con asertividad, al tiempo que los silencios adquirieren sentido, y, por descontado, acontece el verdadero encuentro, la auténtica alteridad. Ya no se confunde al otro con mis proyecciones, sino que lo reconozco tal cual es.

Además, tal como se desprende del evangelio, a la interioridad le es inherente exteriorizar lo que en ella se vive y se cuece, como el sacrificio y el sacramento se exteriorizan en el signo (cf. *Mt* 15,18; *doc. Chr.* 2,2,3-2,3,4; *civ. Dei* 10,5). Por ello, del encuentro con el maestro interior y del dejarse configurar por él y su destino surge la apertura al otro y elamarlo tal cual es (cf. *Io. ev. tr.* 58,4). Si la interioridad permite descubrirme como misterio, digno de asombro, al entrar en contacto con el otro también lo descubro como misterio, es decir, como hermano, digno de honor (cf. *ep.* 23,1; s. 357,4).

Las consecuencias directas sobre la solidaridad y la justicia, sobre la sensibilidad hacia los signos de los tiempos y, sobre todo, sobre la resignificación de aquellos que socialmente son considerados indignos de vivir resulta evidente. De ahí que otra de las vertientes propias de la interioridad sea la de contemplar «los gestos de grandeza humana»⁸².

Percibir la trascendencia en la historia

Con sensibilidad poética, J. Melloni asegura que la interioridad permite descubrir la profundidad de las cosas, pasar de la ‘mirada flecha’ a la ‘mirada copa’. Es decir, nos capacita para asumir la receptividad que nos es inherente para ser más contemplativos y vivir lo cotidiano (tanto lo que atañe al tiempo como a los entes) desde la densidad ontológica brindada por la nueva mirada que proporciona la ‘visión desde lo interno’, pues cantidad y calidad

82 Ll. YLLA, «De entrada...» 9.

la mayoría de las veces son inversamente proporcionales⁸³. Porque, como exclama P. d'Ors:

La cantidad de experiencia y su intensidad solo sirve para aturdirnos. Vivir demasiadas experiencias suele ser perjudicial. No creo que el hombre esté hecho para la cantidad, sino para la calidad. Las experiencias, si vive uno para coleccionarlas, nos zarandean, nos ofrecen horizontes utópicos, nos emborrachan y confunden⁸⁴.

Como místico, san Agustín también describe que el proceso de búsqueda de la verdad procura vivir en profundidad y con sentido las exterioridades que nos rodean; que el cultivo de la interioridad afecta a nuestra manera de ver el mundo y de estar en él. Desde el corazón, se descubre que no estamos solos en nuestras vidas: que Dios quiere y puede comunicarse personalmente y que lo hace en nuestra historia. La interioridad inserta, como dijera el poeta, dos gotas frescas de fe en nuestras retinas⁸⁵ para adquirir el sentido contemplativo de la vida, descubriendo, experimentando y adorando a Dios en los hermanos y en los acontecimientos (cf. *reg.* 1,8); percibiendo la gravedad (unidad, belleza, orden, *trin.* 6,10,12) de la historia y de la naturaleza. La interioridad capacita para leer sacramentalmente las personas, los tiempos y los lugares.

Ahora bien, la interioridad no torna ilusos a los hombres, sino lúcidos. La realidad, en virtud de su consistencia creatural, es opaca y el buscador no siempre está despierto, porque lo ciegan situaciones, ideas y creencias. De ahí que, a la hora de descubrir a Dios en los entresijos de la historia, la interioridad aporte la lucidez que exige y posibilita el discernimiento.

Este puede y debe tener diversas orientaciones. Ha de mirar hacia el propio sujeto para discernir en su dinamismo existencial la presencia de Dios y adquirir un sentido providente de la historia (parábola del hijo pródigo, cf. *conf.* 3,11; *en. Ps.* 138,5). Pero también, para discernir las motivaciones más profundas (cf. *ep. Io.* 6,2) y, de este modo, jerarquizar los deseos. Agustín es bien explícito en esto: debemos discernir lo que amamos (cf. *ep. Io.* 2,14) para saber qué tipo de

83 Cf. J. MELLONI, «El qué...» 13. Recientemente este autor ha publicado un poemario donde refleja esta búsqueda de trascendencia a través de las experiencias vitales y cotidianas, propias de quien vive despierto: cf. *Id.*, *Sed de ser*, Barcelona, Herder, 2013. Se trata, una vez más, de la colindancia existente entre mística y cotidianidad (cf. J. GAUTIER, *Diez actitudes interiores. La espiritualidad de Teresa de Lisieux*, Bilbao, DDB, 2014). Una visión más panorámica en C. KAUFMANN, «Interioridad y mística cristiana»: AA.VV., *La interioridad. Un paradigma...* 53-57.

84 P. D'ORS, *Biografía...* 16. Más adelante escribe una hermosa reflexión sobre la mirada que procura la interioridad: «No consiste en mirar penetrantemente, intentando calar hondo o desentrañar quién sabe qué cosas, sino mirar amorosamente, sin pretensión, como quien espera una revelación sin ninguna prisa» (*Ib.*, 86).

85 Cf. G. DIEGO, «Creer»: *Versos íntimos: Obras completas*, II, Madrid, Aguilar, 1989, 577-578.

ciudadanos queremos ser (cf. *ciu.* 14,28; *en. Ps.* 64,2). Así se otorgará sentido a todo lo que hagamos (cf. *ep. Io.* 7,8; *s.* 138,2).

Por otra parte, el discernimiento ha de orientarse hacia la otreidad. Discernir implica separar diversas realidades (sentido en el que el discernimiento se considera un acto creativo); ordenar una determinada realidad para ver con claridad lo que es cada cosa; y diferenciar entre dos o más realidades. Sería una aplicación de la doctrina agustiniana del *ordo amoris*.

A estas dos direcciones habría que apostillar dos condiciones: la invitación a discernir comunitariamente y la importancia de la oración y de la palabra en el discernimiento, como trataré más adelante.

Descubrir nuestro lugar en el mundo o el quehacer vocacional

La interioridad permite descubrir igualmente cuál es nuestra misión en el mundo y dar sentido a nuestra acción. En cuanto abre a la alteridad y sensibiliza para la realidad, hace posible la plena realización personal y la forja de un proyecto existencial (tanto mío como nuestro) de futuro. Lanza, en definitiva, a la misión. A diferencia del solipsismo que caracteriza algunas reflexiones sobre la interioridad, para Agustín del descubrimiento de Dios en la vida se desprende bailar su son, por lo que no se debe anteponer la tranquilidad de uno a las necesidades eclesiales (cf. *ep.* 48,2).

La contemplación implica mística, es decir, tocar a Dios con las manos de la fe (cf. *s.* 223 G,1) y dejarse transformar por él para adquirir su mirada. Ser sensibles a la presencia de Dios allí donde él quiere ser encontrado, por tanto, nos torna contemplativos para la acción y para la liberación. El encuentro con Dios nos configura con su ‘ser con nosotros’, ‘ser para nosotros’, ‘ser a merced de nosotros’⁸⁶. Si bien es verdad que oración y acción son realidades distintas, también lo es que se reclaman mutuamente y que esta se presenta como medio necesario para aquella⁸⁷.

86 Cf. J. SOBRINO, «De una teología solo de la liberación a una teología del martirio»: AA.VV., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993, 116-119; ID., «Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres»: *RLT* 1 (1984) 52-66; ID., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999, 186-191, 372-378.

87 Este pensamiento requiere profundizar en la doctrina agustiniana sobre las diversas formas de vida (cf. *ciu. Dei* 19,19) y en la exégesis de las figuras como Marta y María (cf. *s.* 103; 104;

Aunque parezca mentira, este lenguaje, recuperado en nuestros días por ciertas tendencias teológicas y por la doctrina social de la Iglesia, forma parte de nuestro legado carismático. Agustín no es ajeno al sentido contemplativo de la caridad (cf. *ep. Io.* 5,7; 8,12), hasta el punto de asegurar que el encuentro con los más pobres posibilita el encuentro con Cristo (cf. *s.* 345,4) y asegura la vida eterna (cf. *s.* 178,4), plenitud de la contemplación según nuestras *Constituciones* (cf. *Const.* 8, basado en *s.* 297,8)⁸⁸.

b) '*No me pises, que llevo chanclas*'

Con el ingenioso nombre de un grupo musical andaluz de los ochenta y noventa sugiero este breve apartado para subrayar que, en cuanto dinamismo y proceso, la interioridad implica ritmos, espacios y medios. Precisamente el nombre de este grupo musical permite advertir que cada uno cuenta con su propio espacio interior y que cada uno tiene su ritmo (cf. *s.* 76,6; 101,9; 250,3; *en. ps.* 38,18). Por otra parte, es ocasión para recordar que los mistagogos han de ser primero aprendices, lo que implica asistir a la única escuela donde se enseña esta materia (cf. *Io. ev. tr.* 16,3; *s.* 292,1,1) y dejarse ayudar igualmente por las mediaciones humanas (cf. maestro exterior)⁸⁹. Por ello, los herederos del legado agustiniano tendríamos que ser los primeros en someternos a una pedagogía y a una metodología de la interioridad (cf. *ep.* 130,9,18-11,21).

178; 255), Lía y Raquel (cf. *c. Faust.* 22,54-58), Pedro y Juan (cf. *Io. ev. tr.* 124,1-7). Lo que debe quedar claro es que ni la contemplación ni la acción impiden disfrutar de los bienes adquiridos por la otra, así como de la 'mejor parte' no se desprende la maldad de la acción (cf. *s.* 103,5). La procesualidad le es inherente a ambas, de modo que una no se da sin la otra.

88 Son numerosos y significativos los estudios sobre la temática social en Agustín (cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, «La justicia y la solidaridad, valores de la educación agustiniana»: AA.VV., *Valores agustinianos. Pensando en la educación*, Madrid, Publicaciones FAE, 1994, 137-156; M. A. KELLER, «Pobres y pobreza: aproximación al pensamiento agustiniano en torno a un tema central de la teología y la pastoral latinoamericana»: AA.VV., *San Agustín y la liberación. Reflexiones desde América Latina*, Iquitos, Ceta, 1986, 143-171; G. TEJERINA ARIAS, «La justicia social y el cuidado del pobre en la espiritualidad de san Agustín»: AA.VV., *La escuela agustiniana y su compromiso con la justicia y la solidaridad*, Publicaciones FAE, Madrid 2010, 11-34; E. A. EGUIARTE, «San Agustín y la solidaridad»: *Mayéutica* 38 (2012) 19-50 (publicado con otro título y ligeros retoques en *Augustinus* 59 [2014] 47-76).

89 Cf. F. TORRALBA, «Educar según el *De magistro* de san Agustín»: AA.VV., *Profesores en forma*, Madrid, Publicaciones FAE, 2006, 9-20; ID., «La comunidad entre educador y educando en la práctica educativa»: AA.VV., *El valor de lo comunitario...* 13-26.

Un itinerario

Hechas estas dos observaciones, insinúo brevemente las etapas del proceso de la interioridad, tal como las presenta Agustín⁹⁰. Quizá el texto más paradigmático sea el siguiente:

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende (*vera rel.* 39,72).

Conforme a esta referencia, para Agustín el ser humano primero se busca a sí mismo y la verdad de lo que lo circunda fijándose en su exterioridad, es decir, acercándose a ellas superficialmente. Por ello el primer paso del proceso viene dado por el no querer derramarse fuera, por la mística del desapego (desasimiento) y la liberación de dependencias. Esto requiere de ascesis, de esfuerzo y de constancia (cf. *Const.* 47; 147; *FV* 5,1), de método diríamos hoy, siempre comprendidos como medios para llegar al fin.

Con esta mística se prepara nuestras personas para iniciar la búsqueda a través de la intimidad (cf. *conf.* 7,10,16; *Io. ev. tr.* 18,10). Como he sugerido al tratar las dimensiones de la interioridad, en la profundización en uno mismo se busca y se encuentra la propia consistencia y la liberación interna que posibilitan el desasimiento de lo que, a partir de ahora, se considera accidental, por tratarse solo de nuestro ropaje. Se busca la verdad ‘existencial’ de lo que soy, de quién es Dios, de quiénes son los que me rodean y de qué es el mundo.

El tercer paso viene dado por el impulso a salir de nosotros mismos, a trascendernos, a descubrir nuestra ascendencia divina y, al mismo tiempo, a comunicar a los demás dicha experiencia. En la retórica agustiniana, esto significa ‘ser cielo’: gustar lo divino y anunciarlo para que todos los pueblos lo contemplen (cf. *en. Ps.* 96,10). En esta etapa se descubre un cambio en el sujeto del proceso, que revela el paso de la actividad a la pasividad implicado por la búsqueda interior. Así, según las *Confesiones*, primero es el hombre quien busca (a Dios); pero después es este quien busca a aquél y el hombre se debe dejar encontrar (cf. *conf.* 9,2,3; 11,2,4).

Finalmente habría un cuarto paso, en el que no se suele recabar cuando se habla de metodología agustiniana de la interioridad y que, sin embargo, resulta

90 Cf. F. GALENDE, «La interioridad agustiniana»: AA. VV., *En camino hacia Dios. Notas para una espiritualidad agustiniana*, Roma, Pubblicazioni agostiniane, 2005, 274-275.

fundamental. Una vez que el ser humano se encuentra con Dios encontrándose con su verdad y comparte su experiencia con los demás, es cuando torna al exterior y vive desde su mundo interior (desde la nueva mirada otorgada por la interioridad) toda la creación. Entonces sí se puede alcanzar el equilibrio entre contemplación y compromiso antes aludido (cf. *ep.* 21,4).

Unos resortes

Como es normal, toda metodología exige unos medios, unos resortes para facilitar este difícil viaje al interior de uno mismo. Ya ha sido mencionada, por ejemplo, la mística del desapego y de la ascesis. Pero, para sintetizarlos, transcribo unos párrafos de la exposición de Ll. Ylla por considerarlos una buena recopilación de los muchos medios de los que nos podemos servir en esta pedagogía:

Podemos crecer en el mundo interior enseñando a gustar el silencio; haciendo buenas preguntas y yendo a fondo en el pensamiento; educando la forma en que miramos a los demás, a las cosas de cada día, al arte; educando la sensibilidad; aprendiendo a rumiar la vida o lo que leemos o lo que escribimos, en el diálogo o la escucha o en la delicadeza de los pequeños detalles. O haciendo uso de la memoria y de la imaginación..., o en la creación artística.

También lo podemos hacer aprendiendo de las grandes tradiciones religiosas, de la Ortodoxia cristiana o del Oriente, que nos han hablado... del cuerpo, de la respiración, de la atención y de la concentración. O también aprendiendo aquello que la psicología moderna nos ha hecho más cercano: la toma de conciencia de uno mismo, de las sensaciones, del cuerpo en movimiento..., el trabajo de las emociones y de las relaciones. Aprendiendo del *mindfulness* y de lo que las neurociencias nos aportan para potenciar determinadas prácticas que favorecen la conciencia con que vivimos. O recurriendo a la ayuda de los especialistas de la psicología y del crecimiento personal⁹¹.

Ahora bien, sin obviar la importancia de lo dicho, destaco tres resortes indispensables en la propuesta agustiniana. El primero viene dado por la Escritura como espejo que trasluce nuestra interioridad (cf. *s.* 49,5)⁹². Esta juega un papel significativo para Agustín, de manera que guía su proceso de búsqueda y encuentro (cf. *conf.* 3,5,9; 7,10,16; 7,21,27; 9,6,14; *ep.* 21,3). Es consciente, y así lo vive, de que Dios se comunica con nosotros, siendo las Escrituras, junto a la creación, las cartas de las que se sirve para suscitar el deseo de volver a nosotros mismos (cf. *en. Ps.* 64,2).

⁹¹ Ll. YLLA, "De entrada..." 9.

⁹² Cf. M. G. DE LA LASTRA MONTALBÁN, «La Sagrada Biblia como espejo que ayuda a entender la interioridad agustiniana»: <https://www.youtube.com/watch?v=f1WLKxGlJ9E&feature=youtu.be>.

Allí, en nuestro interior, ellas reflejan lo que cada uno es, porque contactan con nuestra situación interior y mueven al encuentro y la edificación con Cristo. Ellas orientan para responder las preguntas que suscita progresivamente la existencia porque posibilitan la visión (cf. *conf.* 7,21,27). Ellas otorgan las palabras adecuadas para reconocer y nombrar lo que experimentamos en cada momento y ofrecen las claves de interpretación y de discernimiento de la existencia (cf. *conf.* 9,6,14). Ellas ayudan a reconocernos como hijos amados de Dios que escriben una historia de amor (cf. *en. Ps.* 140,2). Por ello, Agustín invita continuamente a rumiar y meditar estas cartas (cf. *en. Ps.* 141,1; 36,3,5), a ser hormigas de Dios (cf. *en. Ps.* 66,3).

El segundo es la oración. Si la Escritura es la manera que Dios encuentra para hablarnos, la oración es el canal a través del cual podemos hablarle nosotros (cf. *en. Ps.* 85,7). Es, por consiguiente, mediación que permite «descubrir la presencia misteriosa de Dios en el corazón de los hombres, para amarlos a todos como a hermanos» (*Const.* 65). De ahí su importancia cuando se hace interiormente (cf. *s. dom. mon.* 2,3,11).

Ahora bien, de toda la doctrina agustiniana de la oración, incluso de las metodologías que de ella se pudiera derivar⁹³, aquí solo atiendo a los siguientes rasgos: a) la oración expresa nuestra fe (cf. *s.* 57,1; 115); b) manifiesta nuestros anhelos más íntimos y se realiza con los afectos-deseos más profundos (cf. *Io. ev. tr.* 26,4; *en. Ps.* 118,29,1; *s. dom. mon.* 2,3,13); c) por ello está vinculada con la existencia (cf. *reg.* 2,3; *s. dom. mon.* 2,3,12; *s.* 88,12; *en. Ps.* 119,9; 144,1; 34,2,16; *ord.* 2,19,51) y se debe orar con la vida y en la vida, aunque no todo en la vida sea estrictamente oración; d) se realiza en y como comunidad, tal como expresa el orar los unos por los otros (cf. *conf.* 5,7,13; *ep.* 217,2), de donde se desprende, una vez más, la dimensión comunitaria de la interioridad: no basta con que el religioso ore; se trata de construir comunidades orantes, focos de interioridad y mistagogía (cf. *Const.* 64).

El tercero es el silencio. Actualmente también han proliferado las publicaciones sobre la densidad del silencio, así como las consecuencias del mismo⁹⁴. Nadie duda de su importancia (la soledad sonora que facilita la interiorización) para Agustín (cf. *en. Ps.* 33,2,8; *Io. ev. tr.* 17,11; 23,10), así como de su lugar destacado en la tradición recoleta en virtud del contexto de descalcez en el que nació. El silencio es

93 Cf. A. SÁNCHEZ CARAZO, *Mendigo de Dios. Agustín, maestro de oración*, México, Dabar, 1996; T. J. VAN BAVEL, *Cuando tu corazón ora... La doctrina de san Agustín sobre la oración*, México, OALA, 2001; F. MARTÍN GÓMEZ, «Sursum cor: Itinerario agustiniano para la formación de orantes»: *Mayéutica* 37 (2011) 323-372.

94 Al ya citado libro de P. D'ORS, añado F. TORRALBA, *El silencio: un reto educativo*, Madrid, PPC, 2001.

el marco que posibilita todo lo demás, conscientes de que ese ‘todo lo demás’, tal como se ha descrito en estas páginas, es nuestra riqueza interior, la vida misma⁹⁵.

Por ello, una pedagogía agustiniana sobre la interioridad tiene que validar su lugar en el desarrollo personal y comunitario. En gran medida, así se ha pretendido en la renovación del texto constitucional, al reformular significativamente el número a él dedicado (cf. *Const.* 102), sacándolo de ser mero epígrafe ascético para destacar, desde un acercamiento fenomenológico, su solidez ontológica. Así, en la nueva redacción se destaca su densidad teofánica y antropofánica, su contribución a la interioridad y a la unificación personal, su posibilitación de la escucha y, por consiguiente, del diálogo, la comunicación y el encuentro interpersonal, así como su ser expresión de la caridad fraterna.

Mas recuerdo que el silencio no deja de ser una herramienta, un medio, para alcanzar una finalidad. Pareciera que, en ocasiones, la densa experiencia de ‘recogimiento’ que tanto se prodiga en la tradición descalza o recoleta del s. XVI se correspondiera con el silencio, la incomunicación, el ensimismamiento. Al contrario, ha de recuperarse la comprensión del ‘recogimiento’ como esa quietud que invita a la interioridad y permite el proceso de búsqueda mistagógico.

5. Asunción de la responsabilidad pneumática

De lo dicho se derivan múltiples consecuencias para nuestro compromiso con las necesidades actuales de la humanidad y de la Iglesia, que se irán desgranando en las colaboraciones del presente curso. A vuela pluma, recuerdo que ser mistagogos exige de nosotros: ser pedagogos de la interioridad a la búsqueda y escucha del maestro interior; ser pedagogos en la consistencia personal; ser pedagogos en la búsqueda del sentido existencial y del sentido de la trascendencia; ser pedagogos en el silencio, en el cultivo de la admiración y en el desarrollo en libertad; ser pedagogos en la oración y en la celebración comunitaria de la fe; ser pregoneros de la dignidad de las personas y de la densidad de los acontecimientos y de la naturaleza; ser los órganos sensores de la Iglesia y de la humanidad para saber traslucir la dimensión sacramental de la creación; ser testigos de la gratuidad como forma de ser; ser creyentes...

Sí, ser creyentes, en el sentido de que ser mistagogos requiere, como condición previa, nuestro convencimiento en el poder transformante de este vivir

95 Cf. P. D’ORS, *Biografía...* 20, 104.

desde lo profundo, vivir desde nuestro mundo interior. Desde la aparente pasividad, que no es otra cosa que el necesario reseteo de nuestro disco duro y la necesaria geolocalización existencial de él derivado, la interioridad presenta una gran potencia para revertir la historia y oxigenar la atmósfera humana, que es en definitiva lo que se requiere hoy de la vida consagrada. Sobre dicha *virtus* insisten distintos autores. De ellos tomo estas dos reflexiones, que dan que pensar si la mistagogía tal como ha sido planteada es o no una demanda urgente y si los herederos de Agustín nos debemos involucrar en ella o no:

Un lugar donde, si además nos abrimos a la posibilidad de Dios, él suele pasearse por nuestro interior como lo hacía simbólicamente en el jardín del Edén, dejando su fragancia, su cariño, su ternura... Y así, cultivando nuestro interior, dejando que Dios camine por él, nuestro exterior, nuestra vida cotidiana, adquieren un nuevo sentido más pleno y nuestras acciones y actitudes transmiten aquello que vivimos y sentimos dentro de nosotros mismos⁹⁶.

La observación, la contemplación, es efectiva. Mirar algo no lo cambia, pero nos cambia a nosotros. El cambio es, por tanto, el mejor baremo de la vitalidad de una vida... Basta un año de meditación perseverante, o incluso medio, para percatarse de que se puede vivir de otra forma. La meditación agrieta la estructura de nuestra personalidad hasta que, de tanto meditar, la grieta se ensancha y la vieja personalidad se rompe y, como una flor, comienza a nacer una nueva. Meditar es asistir a este fascinante y tremendo proceso de muerte y renacimiento⁹⁷.

Enrique GÓMEZ GARCÍA
Instituto de Espiritualidad e Historia
Salamanca

96 M. Piera GOMAR, *Educación en el silencio...* 21.

97 P. D'ORS, *Biografía...* 67 y 95.

Resumen

Con motivo del Año de la Vida Consagrada, las congregaciones religiosas vuelven sobre sí mismas y se preguntan si el carisma que mantienen vivo en y para la Iglesia tiene algún sentido para los hombres de nuestros días. En este marco se sitúa la presente reflexión, en la que, a partir del reclamo actual de la interioridad tanto por parte de la Iglesia como de la misma sociedad denominada postmoderna, se profundiza en las raíces antropológicas de dicha necesidad y se exhorta a que los agustinos recoletos sean *mystagogos*, es decir, «especialistas en Dios», «pedagogos de interioridad».

Abstract

To mark the Year of Consecrated Life, religious congregations turn on themselves and ask whether the charism they keep alive in the Church and for the Church is relevant to men of our day. This reflection is situated in this context, where from the current demand of interiority both by the Church and by the so-called postmodern society, the anthropological roots of such necessity are deepened, and the Recollects are urged to become *mystagogos*, i.e., «authorities about God,» «teachers of interiority.»