

SAN AGUSTÍN Y LA INTERIORIDAD. PREÁMBULOS Y DOS TEXTOS DE LOS «DIÁLOGOS DE CASICIACO»

Enrique A. EGUIARTE B., OAR

I. Introducción

Creo que todos los que hemos desarrollado en algún momento de nuestra vida una actividad pastoral nos hemos encontrado ante el mismo dilema: tener que hablar sobre Dios a personas que no solo no creen, sino que no quieren creer.

Hace muchos años una piadosa catequista de uno de nuestros ministerios me pidió que hablara con uno de sus hijos, estudiante universitario, que desde hace algunos años se había rebelado contra las enseñanzas pías de su familia, y se había declarado ateo. Muy posiblemente ateo gracias a Dios, como sucede en muchas ocasiones. Ciertamente el reto era grande, pues el chico, como he mencionado, no solo no creía, sino que no quería creer en el Dios en el que había sido instruido por su familia.

No obstante, y a pesar de mis temores iniciales, el chico tenía un muy buen fondo cristiano, y el Espíritu Santo –que actúa en todo bautizado con su fuego, como estaba convencido san Agustín¹– ciertamente actuaba en su corazón.

Después de las primeras palabras y los primeros escauceos lógicos y metafísicos, que son los pasos previos necesarios cuando se habla con quienes no creen, pasamos a los asuntos cosmológicos y existenciales. En estas estábamos, cuando el chico me hizo una pregunta, cuya respuesta iba a ser, sin yo saberlo, el golpe maestro que lo iba a tender en la lona dialéctica y lo iba a dejar, si no convencido, sí por lo menos meditabundo:

–Y, ¿dónde está Dios?

La respuesta agustiniana me salió espontánea:

–Dios está en tu interior, en tu propio corazón.

El chico abrió grandemente los ojos y se quedó pensativo. Me hizo dos o tres comentarios más, pero se podía ver que se quedaba satisfecho con la respuesta

1 Cf. *conf.* 4, 19.

de la búsqueda interna de Dios, pues Dios lo inhabitaba y esto francamente lo emocionaba.

Y este había sido precisamente el gran descubrimiento agustiniano. Dios está en lo más interior de mi propia intimidad. Así nos lo confiesa san Agustín al narrar su itinerario espiritual y existencial dentro de las *Confesiones*: «*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*»².

No obstante el camino para llegar a esta convicción había sido largo. El *Hor-tensio* de Cicerón³ solo le había indicado qué es lo que tenía que buscar y amar, la Sabiduría, sin señalarle con precisión el camino. Los maniqueos lo engañaron⁴, pues prometieron llevarlo al conocimiento de dicha Sabiduría y verdad por el camino de la razón, para finalmente dejarlo decepcionado con sus mitologías y ficciones cosmogónicas, en donde debía emigrar del mundo de la materia, para ir, por un camino incierto y desconocido, hacia un reino etéreo de luz⁵.

La filosofía platónica y neoplatónica le abrió finalmente la puerta, al invitarlo a regresar a su interior, y descubrirle la calidad espiritual de Dios⁶ y la inmortalidad del alma⁷, entre otras cosas. No obstante, a pesar del gran influjo que el pensamiento platónico y neoplatónico ejerció sobre san Agustín, es preciso no perder de vista dos elementos que son de fundamental importancia al hablar de la interioridad en el Obispo de Hipona: sus fuentes y su verdadera conversión.

2 *Conf.* 3, 11.

3 *Cf. conf.* 3, 7.

4 *Cf. conf.* 3, 10.

5 *Cf. conf.* 3, 18; *mor.* 2, 52. *Cf.* N. BRIAN-BAKER, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, Londres, T & T Clark, 2011, 96ss.

6 *Cf. conf.* 3, 12.

7 Se trata de uno de los temas que obsesionan al joven Agustín. Los *Soliloquios* son un intento fallido por demostrar la inmortalidad del alma, y posteriormente dedicará una obra solo a este argumento, el *De immortalitate animae*, escrito a principios del 387, y que en un principio había sido tomado solo como un *commonitorium* para escribir un tercer libro de los Soliloquios, como el mismo san Agustín reconoce (*cf. retr.* 1, 5, 1), pero que, con el paso del tiempo, se convirtió en un libro independiente: G. CATALANO, Agustín, *Tutti i dialoghi*, Milano, Bompiani, 2006, CXXXVIII; G. MADEC, «Le spiritualisme agustinien à la lumière du *De immortalitate animae*»: *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano, Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Palermo 1987, 185.

II. Primer presupuesto: El círculo neoplatónico milanés

En primer lugar, la doctrina neoplatónica, en donde aparecía la invitación a la interioridad, a entrar en su propio corazón, la aprendió san Agustín de mano de los miembros de lo que se ha llamado el «círculo neoplatónico de Milán»⁸, es decir, de un grupo de cristianos que leían los escritos neoplatónicos, no desde una perspectiva filosófica, sino desde un punto de vista cristiano, viendo en ellos *semina verbi*⁹, huellas de la Palabra de Dios, y un andamiaje filosófico que pudiera ayudar a explicar y sustentar racionalmente la revelación cristiana, completando los huecos y lagunas que tenía el sistema filosófico con la revelación cristiana.

Formaba parte de este grupo, en primer lugar, san Simpliciano, catequista y guía de san Agustín. Junto con él se encontraba Mario Victorino¹⁰, cuyos escritos

8 Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les 'Confessions' de saint Augustin*, París 1950.

9 Cf. JUSTINO, *Apología*, II, 8, 1.

10 Lo que se conoce de la vida de Gaius Marius Victorinus (Jerónimo nos da el nombre completo en su *Comentario a la carta a los Gálatas*: PL 26, 308A) procede básicamente de la breve noticia que nos da san Jerónimo en su *De uiris illustribus*, y de las anotaciones que de él nos ofrece san Agustín dentro de las *Confesiones*. Mario Victorino había nacido en África y era un rétor profesional que había enseñado en Roma siendo emperador Constancio (337-361), primero Gramática y después Retórica, alcanzando por su fama y la calidad de sus enseñanzas el rango senatorial. Gracias a la inscripción del epitafio de su nieta sabemos que fue casado y que tuvo al menos un hijo. En el epitafio se le recuerda como el «venerado abuelo que encarnó el ideal de la cultura clásica»: P. HADOT, *Marius Victorinus*, 16-17. Su fama como orador es atestigüada no solo por san Agustín, sino también por la estatua que le fue levantada en el Foro de Trajano durante su vida. Una inscripción atestigüa que esta estatua sobrevivió en Roma por lo menos hasta finales del siglo cuarto. Había escrito tratados de Gramática, Retórica y Lógica, algunos comentarios a las obras de Cicerón y Aristóteles. Muchas de estas traducciones fueron usadas todavía durante la Edad Media y el Renacimiento. Había traducido también las obras de los *platónicos*, como los llama san Agustín, y muy probablemente la *Isagoge* de Porfirio. Siendo de avanzada edad, tal y como nos lo refiere san Jerónimo, se convirtió al cristianismo; con probabilidad poco después de la erección de su estatua en el Foro de Trajano (san Agustín solo habla del: “*Romano foro*” *conf.* 8, 3), hacia el 354, según refiere san Jerónimo en su *Chronicon (Victorinus rhetor et Donatus grammaticus praeceptor meus Romae insignes habetur. E quibus Victorinus etiam statuam in foro Traiani meruit*: PL 27,687). Según HADOT, *Marius Victorinus*, 27-29, su conversión sucedería en el 356. En el 362, cuando el emperador Juliano el Apóstata mandó que todos los profesores oficiales fueran nombrados por el concejo de la ciudad, y ratificados por el mismo emperador, prohibiendo de esta manera que los profesores cristianos enseñaran la literatura pagana, Mario Victorino renunció a su puesto de profesor de Retórica de la ciudad de Roma. Escribió algunos tratados trinitarios y antiarrianos, entre los que destacan *Ad Candidum* y el *Aduersus Ario*. Fue el primer autor latino en comentar las cartas de san Pablo. Actualmente solo conservamos su comentario a las cartas a los Efesios, Gálatas y Filipenses. Murió antes del encuentro de san Agustín con san Simpliciano en el 386: S. A. COOPER, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, Oxford, Oxford University Press, 2005; P. HADOT,

serán de gran importancia para san Agustín. También formaba parte de este grupo Manlio Teodoro, personaje que logró despertar el entusiasmo de san Agustín y a quien le dedica el *De beata vita*:

Siendo, pues, esto así, recibe, amigo Teodoro, pues para lo que deseo, a ti solo miro y te considero aptísimo para estas cosas; recibe, digo, este documento, para ver qué grupo de los tres hombres me devolvió a ti, y el lugar seguro donde me hallo, y la esperanza de socorro que en ti tengo puesta¹¹.

Posteriormente se arrepentirá de los excesivos elogios que le había tributado¹². Posiblemente poco tiempo después de su encuentro en Milán, en víspera de su bautismo, san Agustín volvería a encontrarse con él y sufriría una gran decepción frente a su persona. Courcelle ha querido ver en el personaje del libro séptimo de las *Confesiones*, que san Agustín retrata como lleno de una enorme soberbia, al mismo Manlio Teodoro¹³:

(...) me procuraste, por medio de un hombre hinchado con descomunal soberbia (immanissimum typho turgidum), ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín¹⁴.

Marius Victorinus, París, Études Augustiniennes, 1970; R. A. MARKUS, «Marius Victorinus»: A. H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

11 *beata u.* 4.

12 *retr.* 1, 2: «Pero me desagrada allí que “alabé más de lo justo a Manlio Teodoro”, varón docto y cristiano, a quien se lo dediqué».

13 P. COURCELLE, *Recherches*, 153-156. Otros como Solignac ven en este hombre a Celsinus: BA 13, 103. Lo que conocemos de la carrera de Manlio Teodoro data del 376 al 399. Pudo haber sido contemporáneo de san Agustín, o incluso un poco mayor. Después de haber ocupado varios puestos secundarios, obtuvo un importante puesto administrativo hacia el 380 (bien fuera el cargo de *comes sacrarum largitionum* o el de *comes rerum priuatarum*). En el 382 llegó la cumbre de su carrera, ejerciendo el cargo de prefecto pretoriano para la Galia. Hacia el tiempo del asesinato de Graciano, en el 383, se retiró de la vida pública y fue el momento en el que lo conoció san Agustín en Milán. Posteriormente volvió a la vida pública en el 397-399 como prefecto pretoriano con Estilicón para las provincias de Iliria, Italia y África. Fue cónsul en el 399 junto con Eutropio. Ese mismo año Claudiano le dedicó un panegírico, por el que sabemos que vivía en Milán y que había compuesto una obra en verso de tinte platónico. En las palabras laudatorias que san Agustín le dedica en el *De beata vita* no está ausente la advertencia contra los honores y la soberbia (cf. *beata u.* 1, 3: *superbum studium inanissimae gloriae*). Como señala O'Donnell, no hay vestigios para saber si realmente estaba bautizado, pues, aunque san Agustín lo llama *christianus* en las *Retractationes* (cf. *retr.* 1, 2), es preciso recordar que en tiempo de san Agustín a los catecúmenos se les llamaba *christianus*, a diferencia de los bautizados a los que se les llamaba *fideles*: J. O'DONNELL, *Augustine's Confessions. Commentary. Books 1-7*, II, Oxford, Clarendon Press, 1992, 419-420; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustine*, París, Études Augustiniennes, 1968, 153-156.

14 *conf.* 7, 13.

De este modo, el descubrimiento de la interioridad lo hace san Agustín de la mano de este grupo de fervientes y cultos cristianos, quienes le enseñan el valor de la interioridad y de los «ejercicios espirituales» de la filosofía pagana, tal y como los llama Hadot¹⁵, pero siempre iluminados por la riqueza y los horizontes infinitos de la fe y la revelación, y por supuesto con la ayuda de la gracia de Dios, y no como un fruto del esfuerzo del hombre, como querían los filósofos antiguos.

Los recuerdos de san Agustín sobre este encuentro con la filosofía neoplatónica han quedado recogidos en el libro séptimo de las *Confesiones*, en donde señalará, sobre todo, que estos filósofos neoplatónicos estuvieron muy cerca de las verdades cristianas, pero que les había hecho falta la humildad para reconocer que el mismo *Logos* del Padre no se había quedado como un principio espiritual puro, que no se había relacionado con los hombres (*nullus deus miscetur homini*¹⁶), sino que este mismo *Logos* de Dios se había hecho carne, había asumido la condición humana en todo semejante al hombre, menos en el pecado (Hb 4, 15):

Y primeramente, queriendo tú mostrarme cuánto resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrada a los hombres la senda de la humildad, por haberse hecho carne tu Verbo y haber habitado entre los hombres, me procuraste, por medio de un hombre hinchado con descomunal soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín¹⁷.

Por ello san Agustín muchos años después de su conversión, seguía recordando la anécdota que su sabio catequista, el santo sacerdote Simpliciano, le había contado:

Solíamos oír del santo anciano Simpliciano, que fue después obispo de la Iglesia de Milán, decía cierto platónico debía estar escrito con letras de oro y colocado por todas las iglesias en lugar bien destacado. Pero entre los soberbios, perdió todo su valor aquel maestro que era Dios, porque la Palabra se hizo hombre y habitó entre nosotros¹⁸.

San Agustín estaba convencido, como le comenta a su mecenas Romaniano en el *De vera religione*, que si Platón y los filósofos de su escuela hubieran vivido en sus propios tiempos, de seguro se hubieran convertido al cristianismo, como lo hicieron muchos neoplatónicos de su época:

15 Para Hadot, las prácticas por medio de las cuales los filósofos antiguos podían elevarse hacia Dios como un colofón de su pensamiento y de sus ideas son calificados como «ejercicios espirituales». De hecho, este es el célebre título de una de sus obras: P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Milán, Einaudi, 2005.

16 *ciu.* 8, 20.

17 *conf.* 7, 13.

18 *ciu.* 10, 29, 2.

Luego si aquellos filósofos pudieran volver a la vida con nosotros, reconocerían, sin duda, la fuerza de la autoridad, que por vías tan fáciles ha obrado la salvación de los hombres, y, cambiando algunas palabras y pensamientos, se harían cristianos, como se han hecho muchos platónicos modernos y de nuestra época¹⁹.

Por ello le recuerda al mismo Romaniano cuáles son los pasos que debe dar para entrar en su propio corazón. Se trata de unas palabras que han marcado toda la tradición de la interioridad agustiniana, en donde el Obispo de Hipona, ciertamente siguiendo un esquema neoplatónico, habla del regreso al propio interior, pero con la gran diferencia que, mientras el regreso al interior platónico se hacía por las propias fuerzas, para él regresar al interior será siempre una gracia. Y por otra parte, en el interior no se encuentra una paz abstracta, sino al mismo Cristo, que es la verdad que habita en el hombre interior, usando san Agustín una frase paulina (cf. Ef 3, 16) y no neoplatónica, donde muestra, una vez más, que su proceso interior y su interioridad, aunque se inspire en el neoplatonismo como en un andamiaje, tiene un contenido netamente cristiano:

No quieras ir fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior habita la verdad (Ef 3, 16); y si descubres que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo (Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine (Ef 3, 16) habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum).

Por otro lado, es preciso señalar que, frente a estos «ejercicios espirituales» filosóficos de la antigüedad, Agustín establece una gran diferencia. Mientras muchos de los filósofos neoplatónicos insistían en la necesidad de regresar al interior, ninguno de ellos veía en este reto un don o regalo de Dios, sino más bien una empresa y empeño filosófico, fruto de la virtud y de las propias capacidades del hombre. De aquí, por una parte, su inanidad y, por otra, la limitación de sus alcances.

Por ello san Agustín señalará, en contra de estos pensadores filosóficos, que el poder entrar en el propio interior es un don de Dios, una gracia que Dios concede a quien quiere y cuando quiere. Así pues, aunque la invitación a regresar al corazón pueda ser parangonable con las exhortaciones propias de los filósofos neoplatónicos, la diferencia abismal entre una indicación y otra radica en la faceta de don que tiene la invitación cristiana, frente al reto establecido por los filósofos paganos.

19 *uera rel.* 4, 7.

III. San Agustín convertido a las verdades de Cristo

Un segundo elemento que es preciso tener en cuenta, es que san Agustín, al hablar de interioridad y de regreso al propio corazón, no lo hace como filósofo neoplatónico, y convertido a las verdades del neoplatonismo, como algunos señalan hasta el día de hoy siguiendo a Alfaric²⁰, sino que es un pensador convertido a Cristo, y no a un Cristo cósmico y etéreo como era el Cristo maniqueo, el *Iesus Splendor*²¹, ni a un Cristo solo *Logos* del *Summum Modum* del universo, como era el *Logos* platónico²², sino a un Cristo encarnado, hecho hombre por amor (Jn 1, 14), para llevar a los hombres a Dios.

Este es uno de los sustratos y fundamentos esenciales de la interioridad agustiniana. No se trata de una interioridad platónica tenuemente iluminada por la revelación cristiana, sino, por el contrario, es una interioridad plenamente cristiana, en donde la exhortación filosófica es acogida a la luz de la palabra de Dios, particularmente con el grito profético de Isaías, leído en la versión bíblica veterotestamentaria que circulaba por África del norte, la así denominada *Vetus Latina Afra*²³: *Redite prevaricatores ad cor* (Is 46, 8).

20 P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I: Du manichéisme au néoplatonisme*, París 1918; W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Lovaina 1934; A. DAHL, *Augustin und Plotin*, Lund 1945; J. J. O. O'MEARA, *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Londres 1954; ID., «Augustine and Neo-platonism»: *RechAug* 1 (1958) 91-111; R. J. O'CONNELL, «The Enneads and St. Augustine's Image of Happiness»: *VigChr* 17 (1963) 129-164; E. TESELLE, «Porphyry and Augustine»: *AugStud* 5 (1974) 113-147; J. PÉPIN, «Ex platoniorum persona». *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam 1977; A. W. MATTHEWS, *The Development of St. Augustine from neoplatonism to Christianity, 386-391 A. D.*, Washington 1980.

21 F. DECRET, «La christologie manichéenne dans la controverse d'Augustin avec Fortunatus»: *Augustinianum* 35 (1995) 443-456; N. BRIAN-BAKER, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London, T&T Clark, 2011, 18 ss.

22 Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, París 1966, 160.

23 Cf. M. CIMOSA, *Guida allo Studio della Bibbia Latina*, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 2008, 20; R. GRYSOY (ed.), *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Esaias 12 Pars II*, Friburgo, Herder, 1993-1997.

1. Interioridad y un regreso al corazón²⁴

Así pues, de la mano de los pensadores del círculo neoplatónico milanés, san Agustín se percató de la necesidad de regresar al interior, y a la vez de la dispersión en la que vive el ser humano. Por ello, el primer momento de su proceso interior debe pasar necesariamente por el alejamiento de las cosas del mundo, de los elementos que dispersan, para poder regresar al corazón. Algunos lo han calificado como un proceso que tiene tres etapas: *aversio*, *introversio*, *conversio*²⁵. Explicaremos a continuación el significado y contenido espiritual de estos tres grados del proceso interior de san Agustín.

a) Aversio: toma de consciencia y sed de Dios

De este modo la *aversio* sería el rechazo de la exterioridad y de la dispersión en la que vive el hombre en el mundo, reclamado por muchas cosas y volcado hacia los elementos exteriores, viviendo distraído de las realidades internas, de aquello que lo hace ser verdaderamente persona.

San Agustín identifica esta primera parte de su propio itinerario espiritual con la *dispersio*, con un vivir volcado hacia las criaturas del mundo, reclamado por las cosas materiales y olvidado de Dios. Para expresar este alejamiento de Dios, san Agustín utiliza dos imágenes. Una de ellas es sacada de la Sagrada Escritura y otra de la literatura pagana.

La figura pagana es la de Eneas, protagonista de una de las obras favoritas agustinianas, escrita por Virgilio²⁶. La imagen sacada de la Escritura es el hijo pródigo (cf. Lc 15, 11-32), con el que san Agustín se identifica en las *Confesiones*, pues sabe que ha perdido los tesoros que Dios le había dado y ha malgastado todos sus haberes espirituales en las bagatelas y bienes menores del mundo, olvidando el bien mayor, y fuente y origen de todos los bienes que es Dios:

Pero ¿dónde estabas entonces para mí? ¡Oh, y qué lejos, sí, y qué lejos peregrinaba fuera de ti, privado hasta de las bellotas de los puercos que yo apacentaba con ellas!²⁷.

24 Cf. *conf.* 4, 18. (Is 46, 8, sec. LXX).

25 V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, Madrid, BAC, 1974, 121.

26 Cf. *conf.* 1, 20.

27 *conf.* 3, 11.

El haber vivido disperso y lejano de su propia interioridad ha hecho, no solo que buscara a Dios en las cosas exteriores y en el conocimiento únicamente sensorial, sino que también lo ha hecho víctima de los lazos diabólicos y mortales (*laquei diaboli*²⁸) de muchos que prometían llevarle al conocimiento de la verdad y a la felicidad, como los maniqueos, siendo que el camino que conduce hacia la felicidad y hacia la vida no está fuera, sino dentro, en el encuentro del ser humano consigo mismo y con Dios, en el espacio íntimo del corazón:

¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! (sero te amavi...). Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te andaba buscando; y deforme como era, me lanzaba sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían alejado de ti aquellas realidades que, si no estuviesen en ti, no serían²⁹.

De hecho, para san Agustín el corazón es un ámbito en el que el ser humano puede encontrarse consigo mismo.

Lanzo gemidos a Dios en mi flaqueza. Bien conoce lo que se origina en mi corazón, él, que conoce cómo yo he sido engendrado. [...] Mejor que ellos me conozco yo a mí, pero Dios me conoce todavía mejor que yo³⁰.

El Obispo de Hipona es consciente de que el proceso de dispersión lleva al ser humano no solo a vivir olvidado de Dios, sino también a vivir olvidado de su propia persona, de tal forma que acaba viviendo con un extraño, sin saber no solo quién es, sino tampoco qué es lo quiere, ni adónde va.

El proceso de dispersión, que debe ser combatido con el proceso de unificación interior, de recogimiento y de interioridad, es un proceso sumamente actual, pues muchas personas viven hoy arrastradas por la fuerza y el ímpetu de la rutina, los horarios cotidianos, llegando a perder el norte de sus propias existencias, viviendo solo por vivir y sin saber qué es lo que quieren, ni adónde van, pensando ya no los propios pensamientos, sino los pensamientos ajenos, viviendo de las ideas de los demás, o bien, de las ideas de moda, consumiendo no lo que les gusta, sino lo que les dicen que les tiene que gustar, y finalmente viviendo en una tremenda infelicidad e insatisfacción, al descubrir que ya no viven su propia vida, sino una vida ajena que lleva su nombre. Por ello, como observa san Agustín, la lucha en el corazón del hombre no cesa jamás:

28 *conf.* 3, 10; 5, 3.

29 *conf.* 10, 38.

30 *en. Ps.* 36, 3, 19.

Únicamente sabemos que luchamos cada día en nuestro corazón. Un hombre solo lucha en su corazón contra una multitud. Nos tienta la avaricia, nos tienta la impureza, nos tienta la gula, nos tienta esta alegría popular mundana; todo nos induce al mal³¹.

Ante esta situación, san Agustín recomendaría la medicina de la Palabra de Dios³², que solo puede ser degustada a partir de un proceso de retorno al interior y de regreso al corazón. Solo en este ámbito el ser humano se puede encontrar consigo mismo y amarse a sí mismo como el primer paso del amor, del camino cristiano, pues quien no se ama a sí mismo, ¿cómo es posible que ame a su prójimo y a Dios?

Para que sepamos amar a Dios, ha de conocersele; y para que el hombre sepa amar al prójimo como a sí mismo, debe primeramente, amando a Dios, amarse a sí mismo³³.

Y el corazón es también el espacio en donde Dios habita. El corazón para san Agustín es un ámbito teológico y epifánico³⁴, que tiene la sencillez de la encarnación y la sublimidad propia de la divinidad. En este espacio sencillo e interior es donde el hombre, una vez que se ha encontrado consigo mismo, puede descubrir al mismo Dios. Así lo señala san Agustín en las *Confesiones*:

Porque allí en donde yo me había airado interiormente, en mi corazón; donde yo había sentido la compunción y había sacrificado, dando muerte, a mi vetustez; donde, incoada la idea de mi renovación, confiaba en ti, allí me habías empezado a ser dulce y a dar alegría a mi corazón³⁵.

Un Dios que lo aguarda y que lo inhabita, y que desea entablar un diálogo amoroso con el hombre por medio de sus *admonitiones* y de su propia Palabra, que se manifiesta de muchas maneras, pues Cristo es «el Verbo de Dios que nunca calla, aunque no siempre se le escuche»³⁶.

Este Dios posiblemente duerma en el corazón del creyente por su falta de fe, su tibieza o su olvido del mismo Dios. Al regresar al corazón es preciso despertarlo:

Cristiano, en tu nave duerme Cristo; despiértalo; dará orden a las tempestades para que todo recobre la calma. En aquel tiempo, los discípulos, fluctuantes en la barca

31 *en. Ps.* 99, 11.

32 *Cf. ep.* 21, 4.

33 *en. Ps.* 118, 8, 2.

34 «Le coeur designe "Das Wesen der Personalität" (...) le lieu de l'interiorité. Le centre intime de la personne, le point où se rencontrent toutes ses puissances et d'où rayonnent toutes les activités, le lieu où Dieu se découvre et se rejoint, où il est aimé et goûté» (G. MADEC, «Cor»: *Augustinus Lexikon* 2, Basel, Schwabe, 1996, col. 3).

35 *conf.* 9, 10.

36 *s.* 51, 17.

mientras Cristo dormía, fueron símbolo del fluctuar de los cristianos cuando su fe cristiana está adormecida. Ya ves lo que dice el Apóstol: Cristo habita por la fe en nuestros corazones. Según su presencia hermosa y divina, está siempre con el Padre; en cambio, según la presencia de la fe, está en todos los cristianos. Por eso fluctúas: porque Cristo está dormido, es decir, no logras vencer aquellos deseos que se levantan con el soplo de los que persuaden el mal, porque tu fe está dormida. ¿Qué significa que tu fe está dormida? Que está apagada³⁷.

El momento de la *aversio* sería precisamente un preámbulo, en el que el ser humano se aleja de la dispersión, reconociendo, por una parte, el daño que esta misma le ha causado, y a la vez la profunda necesidad que tiene de regresar a su interior para descubrir quién es, y poder encontrar a Dios, fuente de vida, verdad y felicidad de la que está profundamente sediento.

b) La introversio

La *introversio* sería el regreso al corazón³⁸, el movimiento propiamente agustiniano, la búsqueda de la interioridad, de un encuentro en intimidad con el Dios Trinidad en el silencio del propio corazón.

Se trata de un momento que brota de una profunda necesidad del ser humano, pero que ante todo es una gracia de Dios. Si bien es cierto que la gracia está presente y actuando ya en el primer momento, en la *aversio*, en donde más se puede percibir la necesidad de la gracia de Dios es en esta segunda etapa del proceso, en donde el ser humano, para poder entrar en su interior y abrir la puerta del propio corazón, necesita la llave de la gracia:

Por sí mismo el hombre puede andar por camino perverso, pero no puede volver por sí mismo Si no es llamado por la gracia³⁹.

Y junto con la gracia, la *introversio* requiere una gran humildad, pues no solo se trata de reconocer que no se puede entrar en el propio corazón si no es por la acción de Dios, se trata también de una etapa que enfrenta al ser humano consigo mismo y lo coloca delante del binomio cognoscitivo agustiniano primigenio: *Noverim me, noverim te*⁴⁰.

Es preciso ser humilde para conocerse a sí mismo, como limitado y necesitado ontológicamente de Dios, a la vez que iluminar las propias tinieblas con el

37 s. 361, 7.

38 Cf. *conf.* 4, 18; *Io. eu. tr.* 18, 10.

39 *en. Ps.* 77, 24.

40 *sol.* 2, 1, 1.

conocimiento de Dios, como la fuente de toda claridad y vida para el ser humano, como el autor de todo lo que hace bueno, hermoso y verdadero al hombre.

Solo quien comienza este proceso con humildad, podrá verdaderamente sentarse a la escuela del «Maestro de la humildad»⁴¹, que es Cristo, y podrá aprender la primera lección que el mismo evangelio nos señala como esencial del Maestro interior⁴²:

No dijo: «Aprended de mí a resucitar muertos de cuatro días», sino: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón». Más poderosa y más segura es la solidísima humildad que las cimas barridas por los vientos. Por eso sigue y dice: «Y encontraréis descanso para vuestras almas»⁴³.

En el propio interior, en el corazón, es donde el ser humano descubre la presencia de Dios, y puede llegar a saberse inhabitado por el Dios Trinidad, que llama al ser humano a un encuentro de amor.

Si bien es cierto que san Agustín es plenamente consciente de que el ser humano tiene que seguir viviendo en medio de la barahúnda de este mundo, no obstante, quien ha vivido el proceso de la *introversio* pondrá todo de su parte y pedirá la gracia para evitar que el contacto y la vida en medio del mundo no lo lleguen a dispersar de nuevo y le roben su propia identidad.

Así pues, el momento de la *introversio* está marcado, según el pensamiento agustiniano, por el encuentro personal, en un marco amoroso y para amar. No se trata de un encuentro abstracto o etéreo con principios ambiguos subjetivos, como pueden ser la paz, la armonía, la tranquilidad, el universo. Se trata de un encuentro en lo más íntimo del corazón con un Dios personal, con el Dios trino que no solo me hace ser más persona, sino que me invita a un encuentro personal. A la luz de este encuentro amoroso con Dios, todas las realidades del mundo paldescen y pierden importancia:

(...) aunque donde más y más refulgente brilla el rayo de la verdad, allí reverbera más el palpito de mi fragilidad, sin embargo, me enciendo de tal manera, en el amor de tanta belleza, que desprecio todas las cosas humanas que de ella me apartan⁴⁴.

c) La conversio

La tercera etapa de este proceso sería la *conversio*. El encuentro con el Dios Trinidad en la intimidad del corazón no convierte al creyente en un ermitaño o en

41 *en. Ps.* 38, 18.

42 *Cf. ep. Io. tr.* 3, 13.

43 *trin.* 8, 7, 11.

44 *c. mend.* 18, 36.

una persona que no acabe de cederle la primacía de su vida a Dios. Un auténtico encuentro con el Dios Trinidad será siempre transformador e implicará el compromiso de comunicar y compartir con los demás lo que se ha descubierto en el propio interior⁴⁵.

Para san Agustín el proceso de la interioridad implica un gozo tal, que no puede quedar encerrado en los confines de la propia vida, y que exige ser comunicado y compartido con los demás. El proceso e itinerario de encuentro con Dios implica necesariamente el comunicar a quienes nos rodean lo que hemos descubierto del Dios Trinidad. Entrar en comunión con el Dios Trinidad en la intimidad del corazón es siempre un compromiso para invitar a otros muchos a entrar en comunión con aquellos con quienes se vive unido en el corazón y en la propia vida.

En la propia alma todos hemos de pensar en repudiar el afecto particular, que sin duda es temporal, y amar en ella aquella sociedad y comunión de la que está escrito: «Tenían una sola alma y un solo corazón dirigidos hacia Dios»⁴⁶.

Se trataría de un proceso parecido al del imán que nos relata san Agustín en el *De ciuitate Dei*. Si un imán ha atraído un anillo de hierro, este, a su vez, por la fuerza del mismo imán, atraerá a otros anillos, hasta que todos lleguen a formar una verdadera cadena. Vivamente lo relata de la siguiente manera:

La primera vez que lo vi me quedé completamente estupefacto. Veía, en efecto, cómo un aro de hierro era atraído y quedaba suspendido de la piedra. Luego, como si le comunicase al hierro su fuerza de atracción, haciéndola común con él, este anillo acercado a otro lo dejó también suspendido de él, como el primero de la piedra; y así con un tercero y con un cuarto anillo. De esta manera formaron los anillos una cadena mutuamente entrelazados, pero no interiormente, sino por fuera⁴⁷.

Así pues, como consecuencia y validación del encuentro con el Dios Trinidad en el propio corazón, se debe dar la *conversio*, el cambio de vida, el ajustar los propios caminos a los caminos del amor y de Dios, pues quien se ha encontrado verdaderamente con Dios en la intimidad de su habitación interior, pues, «qué es esta habitación interior sino los mismos corazones»⁴⁸, no puede seguir hollando caminos de pecado y de egoísmo, sino debe dejar que la gracia del encuentro con Dios dé frutos en su vida.

45 Cf. *en. Ps.* 33, 2, 6.

46 *ep.* 243, 4.

47 *ciu.* 21, 4, 4.

48 *s. dom. m.* 2, 3, 11.

2. Interioridad, ¿para qué?

Y regresando a la historia del inicio de este artículo, el joven del relato se había quedado muy satisfecho al saber que Dios estaba en su interior. Pero cabrían dos preguntas más. En primer lugar, ¿qué tenía que hacer para entrar en su interior? Y en segundo lugar, en el supuesto de que pudiera entrar en su corazón, ¿qué Dios iba a encontrar?

La primera pregunta la podríamos resolver con lo que ya hemos señalado en las páginas anteriores: poder entrar en el propio corazón y vivir la interioridad es un don y una gracia que viene de Dios. Solo quien recibe la gracia puede traspasar con fruto y facilidad las fronteras de su corazón y entrar en él.

Nadie puede venir a mí si no es atraído por el Padre. «No vayas a creer que eres atraído contra tu voluntad: el alma es atraída también por el amor». Por otra parte, si el poeta pudo decir: «Cada cual va en pos de su apetito, no por necesidad, sino por placer; no por obligación, sino por gusto», ¿no podremos decir nosotros con mayor razón que el hombre se siente atraído por Cristo, si sabemos que el deleite del hombre es la verdad, la justicia, la vida sin fin, y todo esto es Cristo?⁴⁹.

Pero la segunda pregunta persiste: ¿qué Dios se va a encontrar? Se trata de un Dios etéreo, como el que propone el budismo, en donde es preciso entrar en el propio corazón para evitar todo aquello que nos disperse para buscar simplemente paz, serenidad, un nebuloso y confuso equilibrio armónico. ¿Es este el dios que encontramos en el corazón? O, por el contrario, ¿es un dios sometido a la ideología y a mis propias maquinaciones, hecho a mi imagen y semejanza?

Hace algunos años se puso de moda la meditación y la oración siguiendo los métodos orientales, en donde es constante el reclamo del regreso al interior. No obstante, una vez que los diversos métodos de meditación han hecho que la persona pueda superar la dispersión y entrar en su corazón, ya no tienen más que proponerle, pues esa es su meta: el simple entrar en el interior para cerrar los canales exteriores, que son fuente de distracción y de sufrimiento.

En esa paz abstracta, que es fruto de la ausencia de reclamos exteriores, se puede pasar todo el tiempo dedicado a la oración, y muchas personas pueden llegar a creer que esa sensación de paz anónima es ya la oración, es ya a lo que san Agustín se refería como interioridad.

En realidad se trata simplemente de un preámbulo de la interioridad, y de un preámbulo de la misma, pues la interioridad es un proceso que implica entrar

49 *Io. eu. tr.* 26, 4.

en el corazón con una finalidad específica y propia: el encuentro con el Dios que es Trinidad.

a) Una parábola de nuestros días

A este respecto, y hace algunos años, recuerdo una cierta comunidad de religiosos –no necesariamente agustinos recoletos, pues se trata solo de una parábola–, en donde, al calor de la moda del momento, todos los miembros de la comunidad habían hecho un cursillo para aprender a hacer meditación, siguiendo un determinado método oriental. Como fruto del cursillo, la capilla de la comunidad se llenó de unos banquitos bajos de madera, en donde los religiosos se sentaban y meditaban en las horas que la comunidad tenía establecidas para la oración.

No obstante, con el paso del tiempo se produjo un problema. Quienes meditaban sentados en los nuevos banquitos de madera, empezaron a sentirse mejores que quienes oraban «mediocrementemente» sentados en los bancos tradicionales de la capilla. Y de este modo se dio una escisión dentro de la comunidad. Una división entre «publicanos» y «fariseos», como sucede frecuentemente en las comunidades religiosas, y dejo que el lector califique a los dos grupos según su propio gusto.

La cuestión llegó a un punto que requirió la intervención oportuna de la autoridad de turno, quien sabiamente puso el acento, no en lo accidental (bancos tradicionales, contra banquitos orientales), sino en lo esencial: el encuentro con el Dios trino en la oración de cada religioso.

El final de la historia es por todos conocido. El paso de los años, las artrosis, reumas y meniscos hechos cisco, hicieron que los novedosos banquitos de madera, fueran poco a poco desapareciendo de la capilla. Entonces sí fue muy importante que dicha comunidad, y los religiosos que la conformaban, llegaran a comprender la esencia de la interioridad agustiniana. No es solo una cuestión de método o de buscar paz y tranquilidad de carácter etéreo, sino sobre todo de entrar en el corazón para contemplar, adorar y orar ante el Dios trino que inhabita el corazón del creyente.

Por ello san Agustín, en el *De Ordine*⁵⁰, señala que desea dar respuesta a quienes se refieren al Dios trinitario de una manera confusa (*confuse*), y tam-

50 *Patrem et Filium et Spiritum Sanctum ueneranda mysteria, quæ fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, prædicant* (“Los venerandos misterios que mediante la fe sincera e inconcusa libran a los pueblos, lo proclaman de modo no confuso, como ciertos individuos, ni contumelioso, como muchos, Padre e Hijo y Espíritu Santo”) (*ord.* 2, 16).

bién a muchos otros (*multi*), que se expresan de ella de manera ofensiva (*contumeliose*).

De forma paralela podemos decir que es fundamental señalar que el proceso interior agustiniano es un camino que lleva a un encuentro en lo más profundo del corazón, no con un ídolo, sino con el Dios que es Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que actúa y vivifica al creyente desde lo más íntimo de su persona, y lo impulsa para que lo descubra misteriosamente presente en su propio ser.

En las páginas que siguen, quisiera explorar brevemente la interioridad agustiniana, tal y como esta ha quedado plasmada en sus primeros escritos, para acenar el carácter trinitario de la interioridad agustiniana, evitando bien sea un acercamiento a la misma, que lleve a la «confusión» o bien a hacer atribuciones «ofensivas» a la misma interioridad.

b) Descubriendo al Dios Trinidad (*beata u. 35*)

La interioridad fue siempre un elemento esencial para san Agustín, pues él se percata, por su propio itinerario existencial, que ha vivido disperso y alejado de su propio interior y, por ende, olvidado de Dios, en quien está la felicidad y la vida de todo ser humano.

Por eso, en el *De beata vita*, una de sus primeras obras, escrita hacia el 386, que podemos englobar dentro de los así llamados *Diálogos de Casiciaco*, san Agustín recuerda que orar y poder entrar en el propio corazón es un don de Dios.

Se trata de una constante en la obra de san Agustín que aparece ya desde sus primeros escritos. Se trata de un texto sumamente rico, en donde la interioridad agustiniana está marcada por la presencia trinitaria, y en donde a cada persona de la santísima Trinidad se le atribuye una función particular. El texto es el siguiente:

De la misma fuente de la Verdad llega a nosotros cierto aviso (admonitio), que hace que nos acordemos de Dios (recordemur), lo busquemos (quaeramus) y tengamos sed (sitiamus) de él sin disgusto alguno⁵¹.

Quien en nuestro interior nos invita a buscar a Dios y a sentir sed de él no es otro que el Espíritu Santo, llamado por san Agustín aquí la *admonitio quaedam* un «cierto aviso», una cierta llamada, que es la que nos hace entrar en el interior para descubrir al Dios Trinidad en nuestro propio interior.

La presencia del Espíritu Santo por medio de la palabra *admonitio* nos recuerda, en primer lugar, que el hecho de poder entrar en el propio corazón, en

51 *beata u. 35.*

la propia interioridad, para descubrir en ella al Dios trino, es un don del mismo Dios, es una acción que Dios concede por medio del Espíritu Santo, mencionado explícitamente por Agustín en este texto del *De beata vita*.

Por otro lado, es preciso recordar que Agustín distingue entre *admonitiones* externas e internas. Ciertamente las *admonitiones* externas pueden ser tanto los ejemplos de la vida de Cristo, como su propia palabra⁵², pero siempre las *admonitiones* internas serán un don del Espíritu Santo, un reclamo del Espíritu Santo en el interior del creyente, para entrar en el propio corazón y descubrir a Dios.

De este modo el mismo santo, en un texto del *Contra Académicos*, nos explica los dos efectos que tienen las *admonitiones* interiores, siguiendo en ello de cerca, como ha señalado Nello Cipriani, a Séneca⁵³, pero yendo por supuesto más allá de lo que había llegado el pensador estoico hispano:

(...) a las almas, cegadas por las multiformes tinieblas del error e inmersas en tan graves impurezas corporales, jamás las habría llamado de nuevo al mundo inteligible esta razón tan sutil (de los filósofos), si el sumo Dios, impulsado por una clemencia popular, por así llamarla, no hubiera abajado y sometido hasta el cuerpo humano mismo la autoridad del Intelecto divino, de forma que las almas, despertadas no solo por sus preceptos, sino también por sus acciones, pudieran regresar a sí mismas y acordarse de la patria, aun sin recurrir a las disputas dialécticas⁵⁴.

Se destaca particularmente, de la acción de la *admonitio*, por medio del Espíritu Santo, el *excitare* (despertar) y el *reuocare* (volver a llamar).

Las almas que se encuentran dormidas por el sueño del pecado, engañadas por «las multiformes tinieblas del error e inmersas en tan graves impurezas corporales»⁵⁵, son despertadas por la acción del Espíritu Santo, para que puedan volver a su interior, y de este modo sean capaces de descubrir, en su propio corazón, la presencia del Dios Trinidad.

52 *Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere uel interna uel externa admonitione motus ad fidem* (“El hombre comienza a recibir la gracia desde que, movido a la fe por un aviso interno o externo, empieza a creer”) *Simpl.* 1, 2, 2. Otro texto aún más claro se lee en *diu qu.* 68, 5: *Et quoniam nec uelle quisquam potest, nisi admonitus et uocatus, siue intrinsecus, ubi nullus hominum uidet, siue extrinsecus per sermonem sonantem, aut per aliqua signa uisibilia* (“Y porque nadie puede ni siquiera querer, sino avisado y llamado, ora interiormente, donde ningún hombre ve, ora exteriormente mediante la palabra que suena o mediante algunos signos visibles...”).

53 *Non docet admonitio, sed aduertit, sed excitat, sed memoriam continet nec patitur elabi* (“El aviso no enseña, sino que advierte, aviva el recuerdo, lo conserva y no tolera que se desvanezca”). *SENECA: ep.* 94, 25.

54 *Acad.* 3, 42.

55 *Idem.*

El Espíritu Santo también vuelve a llamar para entrar en el corazón a aquellos que han llegado a olvidar a Dios por la dispersión, y por hallarse reclamados por la multiplicidad de las cosas materiales. Son llamados de nuevo por el Espíritu Santo para que «pudieran regresar a sí mismas y acordarse de la patria»⁵⁶.

La oración y la interioridad tendrían para san Agustín, en este sentido, una función de ser tanto una *memoria sui*, como particularmente una *memoria Dei*. El pecado ha llevado a la dispersión. La interioridad debe llevar a recordar a Dios (*memoria Dei*), a recordar la patria, a que el creyente se reconozca como peregrino de la ciudad de Dios, y por medio del regreso a su interior, pueda no solo tomar consciencia plena de su identidad, sino pedir la fuerza necesaria para seguir su camino como viandante del reino de los cielos:

¡Gran miseria la del hombre no estar con aquel sin el cual no puede existir! Y si está en él, ciertamente no está sin él. Si no lo recuerda, ni lo conoce, ni lo ama, no está con él⁵⁷.

Pero la acción del Espíritu Santo en el regreso al interior, no se restringe a ser un aviso o advertencia (*admonitio*) que recuerda, vuelve a llamar (*reuo-cat*) o despierta (*excitat*), sino que también impulsa a buscar a Dios, infundiendo el deseo, la sed amorosa de Dios, de tal manera que olvidados los amores del mundo, y el ser humano busque el amor de Dios en su propio interior. Por eso dice:

De la misma fuente de la Verdad llega a nosotros cierto aviso (admonitio), que hace que nos acordemos de Dios (recordemur), lo busquemos (quaeramus) y tengamos sed (sitiamus) de él sin disgusto alguno⁵⁸.

c) Una luz inmutable

Y en el proceso de entrar en el propio corazón, el Espíritu Santo es el que ilumina los ojos interiores para poder llegar al conocimiento del Dios trino que habita dentro del corazón. Se trata de una luz interior que puede llegar a deslumbrar a aquellos que tienen enfermos los ojos del corazón, por encontrarse dispersos y cegados por las tinieblas:

Este rayo lo infunde en nuestros ojos interiores aquel Sol escondido. Suya es toda verdad que decimos, aun cuando todavía tememos volvernos audazmente y mirarlo entero con ojos o menos sanos o repentinamente abiertos; y es también

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *trin.* 14, 12, 16.

⁵⁸ *beata u.* 35.

evidente que este no es otra cosa sino Dios, perfecto sin que degeneración alguna se lo impida⁵⁹.

De esta misma luz del Espíritu que ilumina los ojos del corazón, nos habla también Agustín en los *Soliloquios*, en donde su luz, unida a la *admonitio* del mismo Espíritu, basta para que el hombre pueda entrar en su interior, y, con ojos sanos, pueda contemplar el misterio de Dios trino que lo inhabita:

(...) hay algunos ojos tan sanos y robustos, que, poco después de haberse abierto, sin contracción alguna se vuelven hacia el sol mismo. Para estos, la luz misma es, en cierto modo, salud, y no necesitan maestro, sino tal vez solo un aviso. Para estos es suficiente creer, esperar, amar⁶⁰.

Ciertamente estos textos de los primeros escritos de san Agustín traen inmediatamente a nuestra mente un pasaje de las *Confesiones*, situado narrativamente en estos mismos años, un poco antes de la redacción de los *Diálogos de Casiciaco* y después de su encuentro con el círculo neoplatónico milanés. En dicho pasaje recuerda que es Dios, por medio de los libros neoplatónicos, como una *admonitio externa*, quien le hace la invitación y le da el aviso para poder entrar en su interior (*admonitus redire memet ipsum*). El mismo Dios es quien lo capacita (*et potui, quoniam factus es adiutor meus*) y lo guía en este viaje al interior (*duce te*). Y una vez en su interior, de nuevo aparece la luz del Espíritu Santo, tal y como es señalada en los textos tanto del *De Beata Vita* como en el de *Contra Academicos*. Se trata de una luz que es superior a todo lo que san Agustín conocía, y que lo ilumina en su interior. Así lo relata dentro de las *Confesiones* en un texto de una gran riqueza e importancia al hablar de la interioridad:

Y alertado por aquellos escritos que me intimaban a retornar a mí mismo, entré en mi interior (*admonitus redire ad memet ipsum*) guiado por ti (*duce te*); y lo pude hacer porque tú te hiciste mi ayuda (*quoniam factus es adiutor meus*). Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si esta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza⁶¹.

El paralelismo es, pues, grande, y en el texto de las *Confesiones* se hace referencia a las *admonitiones*, así como a la gracia que capacita al ser humano para entrar en su interior y poder encontrar en el corazón al Dios Trinidad.

Así pues, san Agustín recibe la *admonitio* del Espíritu Santo para entrar en su corazón y el mismo Espíritu Santo no es solo quien le da el aviso, sino quien

59 *Idem*.

60 *sol.* 1, 23.

61 *conf.* 7, 16.

lo impulsa y capacita. El Espíritu Santo es también quien ilumina la mente del ser humano para que pueda comprender y contemplar la presencia del Dios trino en el propio corazón.

Así pues, el Espíritu Santo es esa luz que lleva, a quien entra en su corazón, a comprender que la verdadera vida feliz consiste en llegar a conocer piadosa y perfectamente la Trinidad, al Dios trino que inhabita el corazón del hombre. Por eso, en este mismo texto del *De beata vita*, san Agustín afirma:

Por tanto, la plena saciedad de los ánimos, esto es, la vida feliz es esta: conocer piadosa y perfectamente quién te introduce en la verdad, de qué verdad disfrutas plenamente, por medio de qué se te une a la Suma Medida⁶².

En este texto es preciso tomar en cuenta que quien nos introduce en el conocimiento de la verdad no es otro que el Espíritu Santo; la «verdad de la que disfrutas» es el mismo Hijo de Dios, y la «Suma Medida» (*Summus Modus*), según el vocabulario neoplatónico usado por san Agustín, inspirado muy probablemente por Mario Victorino y sus obras antiarrianas⁶³, es el Padre, pues es el Uno que mide pero que no es medido.

El vínculo o conexión, por medio del cual «se te une a la Suma Medida», no es otro que el mismo Espíritu Santo, cuyo amor y caridad es representada con dicho vínculo. De hecho el verbo *connector* habla de la acción del Espíritu Santo que, por medio del amor, une con Dios. Así lo expresa también Agustín en una de sus primeras obras, en el *De moribus ecclesiae catholicae*, donde señala que el alma humana debe unirse por medio del amor a Dios (*cui caritate iungendus est*)⁶⁴, y que el poderse unir a la verdad es obra del Espíritu Santo:

Lo que está sujeto a la vanidad no puede separarnos de la vanidad ni unirnos a la verdad: esto es obra del Espíritu Santo⁶⁵.

Así pues, quien ha entrado en su interior puede darse cuenta de que se encuentra inhabitado por la Trinidad, y en el conocimiento piadoso y perfecto de este Dios es donde se encuentra la verdadera felicidad, fin de todo proceso de interioridad y de contemplación. La interioridad no tendría, pues, otra meta que

62 *beata u.* 35.

63 «En efecto, Cristo es la Verdad» (M. VICTORINO, *Adu Ar.* 1, 13, 33: PL 8,1048A); «el Padre es, para el Hijo mismo, causa de que exista» (M. Victorino, *Adu Ar.* 1, 13, 10: PL 8,1047C); «Cristo ha procedido también del Padre» (*Ibid.* 1, 14, 2: PL 8,1048B). En otros textos Victorino había hablado de la función mediadora del Hijo-Verdad, en orden al conocimiento del Padre: *in quo pater cernitur* («la forma es eso en lo que se contempla al Padre») (*Adu Ar.* 4, 32, 35: PL 8,1136C).

64 *mor.* 1, 20.

65 *mor.* 1, 23.

llevar a conocer el fin del ser humano (llegar a Dios), y por otro lado desear con todo el corazón el reino de los cielos.

Para san Agustín, como él mismo señalará en sus escritos posteriores, la oración no es otra cosa que el deseo de Dios⁶⁶, el deseo de la vida feliz y del descanso eterno de Dios. El encuentro con la Trinidad en la interioridad del propio corazón, como don que es de Dios, excita y despierta el deseo de poder llegar a alcanzar la vida feliz, la vida plena en Dios.

Y curiosamente san Agustín deja que sea su madre santa Mónica quien ponga la conclusión del diálogo *De beata vita*, pues ella es la única bautizada entre todos los que participan en el encuentro de Casiciaco. De este modo, san Agustín retrata a santa Mónica al final del *De beata uita* cantando un himno litúrgico de san Ambrosio, que hace referencia precisamente al Dios Trinidad, el conocido himno *Fove precantes Trinitas*:

Aquí a la madre le saltaron a la memoria las palabras que tenía profundamente grabadas, y como despertando a su fe, llena de gozo, recitó los versos de nuestro sacerdote: «Guarda en tu regazo, ¡oh Trinidad!, a los que te ruegan». Y añadió:

- Esta es, sin duda, la vida feliz, porque es la vida perfecta, y a ella, según presumimos, podemos ser guiados pronto en alas de una fe firme, una gozosa esperanza y ardiente caridad⁶⁷.

Así pues, en este texto del *De beata vita*, san Agustín nos invita a regresar al corazón para encontrarnos con el Dios trino, dejándonos iluminar por la luz del Espíritu Santo, escuchando sus *admonitiones* y volviendo a nuestro interior, pues solo en el encuentro y en el conocimiento piadoso y perfecto del Dios Trinidad se encuentra la plena felicidad del hombre.

d. Iluminación interior: Dios luz (*sol.* 1, 2-3)

Otro texto en donde aparece la invitación de san Agustín a entrar en el propio interior para descubrir la presencia del Dios que es Trinidad⁶⁸, lo tenemos en los *Soliloquios*, dentro de lo que sería uno de los extensos himnos con los que comienza esta obra inconclusa⁶⁹:

66 Cf. *en. Ps.* 37, 14.

67 *beata u.* 35

68 O. DU ROY, *L'intelligence...* 198.

69 Se trata de una obra inconclusa, pues, como hemos señalado antes, uno de los propósitos de san Agustín al escribir los *Soliloquios* es demostrar la inmortalidad del alma. A pesar de ofrecer un par de argumentos en favor de esta cuestión, no aduce razonamientos que prueben

Padre de nuestro despertar y de nuestra iluminación, Padre de la prenda que nos avisa que regresemos a ti (...) te invoco, Dios Verdad, en el cual y por el cual y mediante el cual son verdaderas todas las cosas que son verdaderas. Dios Sabiduría, en el cual y por el cual y mediante el cual son sabias todas las cosas que son sabias. Dios Vida verdadera y suma, en el cual y por el cual y mediante el cual viven todas las cosas que viven verdadera y sumamente (...) Dios Luz inteligible, en el cual y por el cual y mediante el cual lucen inteligiblemente todas las cosas que lucen inteligiblemente (...) Dios, hacia el que la fe nos despierta, la esperanza nos levanta, con el que la caridad nos une. Dios, mediante el cual vencemos al enemigo, te suplico⁷⁰.

Como bien señala N. Cipriani, es muy probable que el neoconvertido se hubiera inspirado en alguno de los himnos de Mario Victorino para componer su propio himno, en donde se pone de manifiesto que el Dios que inhabita al hombre no es otro que el Dios trino. Una vez más, en este texto protoagustiniano tenemos la clara acción del Espíritu Santo como *admonitio* de Dios, que nos invita a regresar al interior, y en esta vuelta al corazón hay de nuevo un encuentro, no con una realidad abstracta o etérea, sino con el Dios Trinidad, señalado y calificado por Agustín con los diversos atributos tomados de la tradición filosófica, particularmente de Mario Victorino. Algunos ejemplos de estas expresiones serían: «Padre de la prenda» (*pater pignoris*) y «Padre de la luz inteligible» (*pater intellegibilis lucis*).

De este modo, al invocar al Padre, se señala que es él quien nos despierta (*euigilationis*) e ilumina (*illuminationis*). Por otro lado, en la primera invocación al Padre, se alude también al Espíritu Santo, quien de nuevo es presentado como aquel que nos recuerda y nos avisa (*admonemur*) para que regresemos a Dios (*redire ad te*), para que busquemos tener un encuentro con él, en lo más profundo del corazón, es decir, para que entremos en nuestro propio interior:

Padre de nuestro despertar y de nuestra iluminación, Padre de la prenda que nos avisa que regresemos a ti⁷¹.

Después de poner de manifiesto, como lo había hecho en el *De beata vita*, que el poder regresar al interior es un don que Dios concede mediante el Espíritu Santo⁷², sabemos que el encuentro en el propio interior no es con una realidad

con absoluta certeza la inmortalidad del alma, por lo que tendrá que dedicar otra obra a este argumento.

70 *sol.* 1, 2-3.

71 *Pater euigilationis atque illuminationis nostræ, pater pignoris quo admonemur redire ad te.*

72 El hecho de llamar al Padre *pater pignoris* es una clara señal del influjo de la teología trinitaria de Mario Victorino, para el cual el Espíritu Santo es engendrado por el Padre en el Hijo y por medio del Hijo (N. CIPRIANI, «Fuentes cristianas de la doctrina trinitaria en los primeros Diálogos de san Agustín»: *Avgvstinvs* 56 [2011] 343).

abstracta, sino con Dios Padre, fuente de nuestro despertar del sueño del pecado, y quien nos ilumina con su gracia.

Por otro lado, en el mismo texto se nos señala que quien ha entrado en su interior por la advertencia y luz del Espíritu, puede conocer a Cristo, que es la Verdad (*ueritas*), la Sabiduría (*sapientia*) y la Vida (*uita*). La interioridad, por consiguiente, no implicaría para san Agustín un encuentro abstracto, sino, por el contrario, sumamente concreto, con Dios Padre, con el Espíritu Santo y Jesucristo, de quien se ponen de manifiesto en este texto de los *Soliloquios*, tres elementos esenciales de la búsqueda de todo ser humano, como son la verdad, la sabiduría, y la vida.

Es importante señalar que la antropología agustiniana nos indica que el ser humano se mueve por *appetitus*, y toda persona lleva en su interior un profundo *appetitus veritatis* (deseo de la verdad), así como un hondo *appetitus vitae* y *appetitus beatitatis* (deseo de vida y deseo de felicidad). Por eso señala en las *Confesiones*, con respecto al *appetitus veritatis* (al que se opone el *vitium* de la *vana curiositas*):

Muchos he tratado a quienes gusta engañar; pero que quieran ser engañados, a ninguno. ¿Dónde conocieron, pues, esta vida feliz sino allí donde conocieron la verdad? Porque también aman a esta por no querer ser engañados, y cuando aman la vida feliz, que no es otra cosa que gozo de la verdad⁷³.

Por otro lado, el *appetitus beatitatis et vitae* queda expresado en las *Confesiones* con las siguientes palabras:

Porque no solo yo, o yo con unos pocos, sino todos absolutamente quieren ser felices, lo cual no deseáramos con tan cierta voluntad si no tuviéramos de ella noticia cierta. Pero ¿en qué consiste que si se pregunta a dos individuos si quieren ser militares, tal vez uno de ellos responda que quiere y el otro que no quiere, y, en cambio, si se les pregunta a ambos si quieren ser felices, uno y otro al punto y sin vacilación alguna responden que lo quieren⁷⁴.

Por ello, san Agustín, en los *Soliloquios*, desea entrar en su interior para descubrir no solo al Padre, sino también al Hijo, por el que son verdaderas todas las cosas, y en quien se recibe la vida. Por otro lado, es importante señalar que Agustín sigue en esta referencia al Hijo el esquema ternario sugerido por el texto de Rm 11, 36: *ex quo, per quem, in quo*, donde hay también claras resonancias de Mario Victorino⁷⁵. El texto es, pues, el siguiente:

⁷³ *conf.* 10, 33.

⁷⁴ *conf.* 10, 31.

⁷⁵ O. Du Roy ha realizado un interesante estudio sobre las dos variantes que existen en este versículo paulino en las obras de san Agustín, que serían uno en la forma *ex quo omnia, per quem*

(...) te invoco, Dios Verdad, en el cual y por el cual y mediante el cual (*in quo et a quo et per quem*) son verdaderas todas las cosas que son verdaderas⁷⁶. Dios Sabiduría, en el cual y por el cual y mediante el cual (*a quo, per quem, in quo*) son sabias todas las cosas que son sabias. Dios Vida verdadera y suma, en el cual y por el cual y mediante el cual viven todas las cosas que viven verdadera y sumamente.

Cabe señalar que san Agustín repite como un estribillo por siete veces la fórmula del texto de Rm 11, 36, haciendo eco de los diversos atributos del Hijo. La séptima y última vez que usa este ritornelo paulino es para señalar tres interesantes consecuencias de la interioridad, así como una advertencia. De este modo señala san Agustín que el hecho de alejarse o de «salir» del Dios (*exire*) es morir. El ser humano debe vivir recogido siempre en el interior de Dios. Dios es el hábitat en donde el hombre vive, como un pez en el agua. Si el ser humano es sacado de su inmersión interior en Dios, concretamente en Cristo, la persona inevitablemente muere. Es como un pez que ha sido sacado del agua. No hay para él posibilidad de vida: *a quo exire, emori* (salir del cual es morir)⁷⁷.

En segundo lugar, regresar a Dios es volver a la vida. El hombre que se decide, como el Hijo pródigo, a volver a su interior y a descubrir que su hábitat existencial es la Trinidad, accediendo por medio de Cristo y la *admonitio* del Espíritu Santo, es el que puede revivir. No hay otra posibilidad para volver a la vida, sino la de regresar al ámbito del Hijo, al espacio espiritual donde se encuentra la Trinidad, para sumergirse de nuevo en ella. Quien vuelve al agua de Dios puede volver a vivir, no hay otro ámbito en donde se pueda revivir. Desde esta perspectiva, son interesantes los matices tanto de inmersión como de direccionalidad que se sugieren en el sintagma latino *in quem* de esta segunda parte del trinomio paulino: *in quem redire, reviviscere* (regresar al cual, es revivir)⁷⁸.

Finalmente el espacio de Dios, descubierto en la interioridad, es el ámbito vital del ser humano, es donde debe vivir. Solo quien vive en Dios, un Dios trino

omnia, in quo omnia; el otro, en la forma *ex ipso et per ipsum et in ipso omnia*. La conclusión a la que llega es que no se trata de una variante bíblica, sino más bien el hecho que san Agustín se inspiró en alguna costumbre litúrgica o bien en una fórmula estereotipada antiarriana. Nosotros creemos, siguiendo a N. Cipriani, que la utilización de la primera fórmula (*ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*) es un eco del influjo de las obras antiarrianas de Mario Victorino y del mismo Ambrosio en sus obras *De fide* y *De Spiritu Sancto* (cf. O. DU ROY, *L'intelligence...* 484; N. CIPRIANI, «Fuentes cristianas...» 343).

76 *Te inuoco, Deus ueritas, in quo et a quo et per quem uera sunt, que uera sunt omnia.*

77 *sol.* 1, 3.

78 *Idem.*

descubierto en la propia interioridad, es quien realmente vive: *in quo habitare, vivere est* (en el cual habitar es vivir)⁷⁹.

Por otro lado es preciso señalar que en este texto de los *Soliloquios*, en el que la *admonitio* del Espíritu Santo invita a entrar en el propio interior para tener un encuentro amoroso con el Dios Trinidad (*quo admonemur redire ad te*)⁸⁰, no está ausente el mismo Espíritu Santo, quien tiene en esta ocasión la función de despertar a las virtudes teologales, particularmente al amor, para vincularnos con Dios, uncirnos a Dios (*caritas iungit*):

Dios, hacia el que la fe nos despierta, la esperanza nos levanta, con el que la caridad nos une (...) ⁸¹.

Por otro lado, el mismo san Agustín atribuye al Espíritu Santo el papel indirectamente de ser el Paráclito, el Defensor, pues es el que nos ayuda a vencer al enemigo (*per quem vincimus inimicum*), haciendo referencia directa a Satanás, vencido por la fuerza del Espíritu Santo.

Dios Luz inteligible, en el cual y por el cual y mediante el cual lucen inteligiblemente todas las cosas que lucen inteligiblemente (...) Dios, hacia el que la fe nos despierta, la esperanza nos levanta, con el que la caridad nos une. Dios, mediante el cual vencemos al enemigo, te suplico⁸².

Se trata, pues, de una oración trinitaria en donde san Agustín desea entrar en su corazón para, en la intimidad de su propio ser, tener un encuentro con la Trinidad, señalando las acciones que cada una de las personas de la santísima Trinidad ejercen en el mismo interior del hombre, bien sea concediendo el don del mismo Espíritu (Padre), revelando y satisfaciendo la sed de verdad y de vida (el Hijo), o bien avivando las virtudes teologales y venciendo a Satanás (Espíritu Santo).

Finalmente, el Espíritu Santo es el que nos sigue advirtiéndolo y aconsejando que estemos atentos y vigilantes, pues la vida es una lucha continua contra el enemigo, contra aquel que quiere apartarnos del camino de Dios. Por ello, así como san Agustín comenzaba esta exhortación a la interioridad recordando que es el Espíritu Santo el que nos invita con sus *admonitiones* a entrar en el interior, es también el Espíritu el que nos advierte para que estemos vigilantes.

Dios, que nos avisa para que estemos atentos (Deus a quo admonemur ut vigilemus)⁸³.

79 *Idem.*

80 Cf. *sol.* 1, 2.

81 *sol.* 1, 3.

82 *Idem.*

83 *Idem.*

De esta manera, el texto tiene una forma circular, terminando con el mismo motivo con el que había empezado, y destacando la importancia de la acción del Espíritu Sano y de sus *admonitiones* en el camino de regreso a Dios para encontrarlo en la interioridad.

Conclusión

En las páginas precedentes hemos presentado algunos aspectos de la interioridad agustiniana, destacando, ante todo, las características que hemos considerado más olvidadas, o bien ignoradas en la actualidad. Hemos señalado que, a pesar de los influjos platónicos y neoplatónicos, san Agustín no se convirtió a las verdades del platonismo, sino a las verdades del cristianismo, sin negar el influjo que las ideas platónicas y neoplatónicas tuvieron sobre su pensamiento, particularmente a raíz del contacto y la discusión filosófica con el que se ha denominado comúnmente el «círculo neoplatónico milanés».

Por todo ello, al referirnos a la interioridad en san Agustín, no hacemos referencia un «ejercicio espiritual» filosófico, como podría haber sido el caso de otros filósofos de su época, sino que la interioridad desde la perspectiva de san Agustín tiene que ver con la gracia, y por ende, con un don que Dios concede, por el que el hombre queda capacitado para entrar en su propio corazón. El poder dejar el mundo de la exterioridad y regresar al propio interior, será siempre un don de Dios.

Posteriormente hemos pretendido aclarar que el regreso al interior, al que invita san Agustín, trasciende las exhortaciones de todos los tiempos, y particularmente de muchos grupos religiosos en la actualidad. La invitación agustiniana no es solo un escape en busca de «nirvanas» de paz, armonía y relajación, sino que la propuesta interior agustiniana es una exhortación a un encuentro con un Dios que es Trinidad de amor, en la unidad de sustancia, y en la diversidad de tres personas. La interioridad agustiniana es siempre una invitación al encuentro y a la escucha del Dios trino que inhabita el corazón del hombre.

Para probar, por lo menos de manera incipiente, que san Agustín no se convirtió a las verdades del neoplatonismo, sino al cristianismo, hemos ofrecido el análisis de dos textos anteriores al momento de su bautismo (387), y hemos intentado mostrar la riqueza que existe en ellos, y cómo, a pesar de sus diversos influjos, es clara ya la presencia y el peso que el Dios Trinidad tiene en su pensamiento y en su vida de cada día.

De este modo, en el texto analizado del *De beata vita* se ha subrayado la importancia de las *admonitiones* de Dios, por medio del Espíritu Santo, para re-

gresar al propio interior, así como las características que tiene el encuentro con Dios, ya que el Dios descubierto en el propio corazón es el Dios Trinidad. Hemos señalado, asimismo, que muchas de las expresiones y el vocabulario en estas disquisiciones agustinianas proceden de los escritos antiarrianos de Mario Victorino, a quien san Agustín admiraba, y de cuyas obras estaría siempre dispuesto a aprender alguna cosa, o bien a corregir algunos detalles.

En el texto de los *Soliloquios* hemos resaltado no solo la importancia del Espíritu Santo, quien nos invita a regresar al interior, sino también las particularidades que tiene el encuentro con el Padre y el Hijo, señalando las diversas características que los distinguen.

Así pues, la interioridad para san Agustín no es fruto del esfuerzo como parte de un «ejercicio espiritual» filosófico, sino una gracia que Dios concede a quien quiere y como quiere, y que capacita para entrar en el propio corazón, para descubrir la presencia ignorada del Dios amor y Trino que inhabita a todo ser humano, y lo llama a una relación de amor.

Y regresando, por última vez, a la historia contada al principio, si aquel joven se había quedado admirado al saber que Dios está «en lo más interior de mi propia intimidad», nosotros estamos también invitados a hacer la experiencia de regresar al corazón, movidos por la gracia, para encontrar al Dios Trinidad en nuestro propio interior.

Enrique A. EGUIARTE B.
Instituto de Agustinología OAR
Roma

Resumen

Estas páginas se centran en el desarrollo de la idea de la interioridad en Agustín de Hipona, tomando como punto de partida sus primeros escritos (los así llamados *Diálogos de Casiciaco*), y matizando los diversos influjos que recibió, particularmente de la filosofía platónica. Con ello se quiere poner de manifiesto que el proceso interior agustiniano fue siempre cristiano, teniendo como meta el encuentro personal con quien es la Verdad y la Sabiduría, Jesucristo. Finalmente se sugieren sucintamente los principales elementos que conforman la interioridad según su pensamiento.

Abstract

These pages focus on the development of the idea of interiority in Augustine, with his early writings as starting point (the so-called Dialogues of *Cassiciacum*), clarifying the various influences Augustine received particularly from Platonic philosophy. Thus, it is necessary to show that the Augustinian interior process has always been Christian, with the purpose of having a personal encounter with Jesus Christ who is Truth and Wisdom. Finally, the author puts forward the main elements of interiority according to his thought.