

INTERIORIDAD Y MADUREZ PERSONAL. TESTIMONIO DE AGUSTÍN¹

Juan Ángel NIETO VIGUERA, OAR

«Nada más falso y enfermo que el corazón del hombre: ¿Quién lo entenderá? Yo, el Señor, penetro el corazón, sondeo las entrañas, para dar al hombre según su conducta, según lo que merecen sus acciones» (Jr 17, 10).

Cuando hablamos del corazón lo hacemos en diferentes sentidos. El primero, y el más común, es para referirnos al asiento de nuestros sentimientos. El corazón es el símbolo de la afectividad; es la expresión y el resumen de nuestros estados anímicos; es el asiento del cariño, de las simpatías o antipatías, de la alegría o de la tristeza, del perdón o de los rencores. Por ello tenemos el corazón distendido o encogido, alegre o apenado. Ello supone un cierto dualismo frente a la razón que, en ocasiones, adquiere reflejos de enfrentamiento y de claras disociaciones: «El corazón tiene razones que la razón no conoce»².

Pero el corazón es ante todo expresión de la intimidad personal. Es el lugar o la casa en la que sentimos lo que realmente somos, nuestros afectos, nuestras vivencias más íntimas. Si estamos a bien o mal con una persona, si nos sentimos religiosos y atados o dependientes de Dios mediante la fe y la gracia. Es donde percibimos nuestra vocación y nuestros estados de plenitud o de frustración, donde vivimos la amistad como relación cordial con determinadas personas.

Según el *Catecismo de la Iglesia Católica*, el corazón es la morada donde yo estoy, o donde yo habito (según la expresión semítica o bíblica: donde yo «me adentro», cf. CEC, 2563). Es nuestro centro escondido, inaprensible, ni por nuestra razón ni por la de nadie. Solo el Espíritu de Dios puede sondearlo y conocerlo. Es el lugar de la decisión, en lo más profundo de nuestras tendencias psíquicas. Es el lugar de la verdad, allí donde elegimos entre la vida y la muerte. Es el lugar del encuentro, ya que, a imagen de Dios, vivimos en relación: es el lugar de la alianza.

1 La versión de las *Confesiones* que manejaré en estas páginas es la publicada por la BAC en la colección Minor, con traducción y notas de José Cosgaya, Madrid 1986.

2 B. PASCAL, *Pensées*, n. 277 (según la numeración de la edición de sus obras completas editada por L. Brunschrig, E. Boutroux y F. Garzier, París 1904-1914).

El corazón es la morada donde habitamos y nos adentramos. Se trata de una interioridad vivificante, como la del corazón fisiológico: no se ve, pero da vida. Es el lugar donde la persona late y ama, donde vive y donde se encuentra con los demás, también con Dios, como nos ha dicho el catecismo. Es el lugar del diálogo y de la donación o la entrega.

Por todo ello, el corazón es la expresión de la mismidad, allí donde cada uno somos nosotros mismos, donde nos identificamos con nuestra realidad personal. El corazón es, en parte, el que nos define: «Somos lo que amamos», escucharemos decir a san Agustín. Este es el corazón del que dice el profeta que «nada más falso y enfermo», para añadir a continuación: «¿Quién lo entenderá? Yo, el Señor, penetro el corazón, sondeo las entrañas, para dar al hombre según su conducta, según lo que merecen sus acciones» (Jr 17, 10).

Todos conocemos esa especie de teoría de la ley de la gravedad del ser humano que desarrolla san Agustín en el libro XIII de las *Confesiones*, según la cual «mi amor es mi peso, él me lleva a donde soy llevado». Si, arrastrados por el peso del amor, nos apartamos de Dios y lo hacemos descansar en las criaturas, en la confianza de los humanos, se convertirá «en un cardo en el desierto, que no disfruta cuando llueve; habitará en la aridez del desierto, tierra salobre e inhóspita». Por el contrario, si nos abrazamos al autor de nuestra vida y fuente de ese amor, «bendito quien confía o pone su corazón en el Señor y deposita en él su confianza. Será como un árbol plantado junto al agua, que junto a la corriente echa raíces y, cuando llegue el calor, no lo sentirá, pues sus hojas se conservarán siempre verdes; en año de sequía no se inquieta, no dejará de dar fruto» (Jr 17, 7-8).

Aunque prescindamos del carácter religioso-moral en el que está concebido el texto, no podemos desatender su carácter puramente antropológico. Nuestro corazón, nuestra persona toda, puede descansar en Dios y encontrar en él la plenitud y la vida, como el árbol del que habla el pasaje del profeta o el salmo primero, que mantiene la lozanía y da frutos incluso en tiempos de calor y sequía. Pero puede también convertirse en «cardo de desierto» o «paja que se lleva el viento» si reposa en las satisfacciones de lo inmediato y en los bienes que no lo plenifican.

San Agustín hablaría de inquietud. Nosotros hablaremos de *desequilibrio psicológico*, de *falta de madurez*, de *insatisfacción* e incluso de *soledad*. Es el corazón pródigo que se ha alejado de la casa del padre y que, perdido en experiencias vacías, siente el desamparo y la orfandad. Esta es la tentación más frecuente en el hombre moderno, también en algunos religiosos. Hasta que un día, dice el relato bíblico, «entrando dentro de sí mismo», se dijo: «Cuántos jornaleros en la casa de mi padre...; me levantaré e iré y le diré...». La salvación del hijo de la parábola se inicia, según san Agustín, en el momento en el que, «entrando dentro de sí mismo»... Luego si entró es que había salido, concluye el santo. Este será el tema de nuestra reflexión.

1. Interioridad y ontología

El libro VII de las *Confesiones* nos sitúa en los últimos tramos previos a la conversión de san Agustín, que se corresponden con sus 31 años de edad y su entrada en la etapa de madurez³. En la primera parte del libro encontramos a un Agustín dominado todavía por los principios del maniqueísmo. La segunda, por el contrario, se abre con el gran descubrimiento filosófico que supuso para el santo la lectura de los neoplatónicos. El encuentro con la filosofía griega fue determinante en su conversión, ya que los neoplatónicos le abren los ojos para que pueda ver un mundo de realidades insospechado y desconocido hasta el momento, entre ellas, la naturaleza espiritual de Dios y del alma. Del libro VII tomamos el siguiente pasaje:

Ante la sugerencia de aquellos escritos que me intimaban el retorno a mí mismo⁴, penetré en mi intimidad, siendo tú mi guía. Fui capaz de hacerlo, porque tú me prestaste asistencia. Entré y vi con el ojo del alma, tal cual es, sobre el ojo mismo de mi alma, sobre mi inteligencia, una luz inmutable. No esta luz vulgar y visible a toda carne ni algo por el estilo. Era una luz de potencia superior, como sería la luz ordinaria si brillase mucho y con mayor claridad y llenase todo el universo con su esplendor. Nada de esto era aquella luz, sino algo muy distinto, algo muy diferente de todas las luces de este mundo.

Tampoco se hallaba sobre mi mente como el aceite sobre el agua, ni como está el cielo sobre la tierra. Estaba encima de mí, por ser creadora mía, y yo estaba debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad. ¡Oh verdad eterna, oh verdadera caridad, oh cara eternidad! Vos sois mi Dios; a vos suspiro de día y de noche. Cuando te conocí por vez primera, tú me acogiste para que viese que había algo que ver y que yo no estaba aún capacitado para ver. Volviste a lanzar destellos y, al lanzarlos contra la debilidad de mis ojos, dirigiste tus rayos con fuerza sobre mí, y sentí un escalofrío de amor y de terror. Me vi lejos de ti en la región de la desemejanza, donde me pareció oír tu voz que venía desde el cielo: “Yo soy manjar de adultos. Crece y me comerás. Pero no me transformarás como asimilas corporalmente la comida, sino que tú te transformarás en mí” (*conf.* VII,10,16).

3 *conf.* VII, 1,1: «Ya había muerto mi juventud mala y repugnante y me iba adentrando en la madurez. Cuantos más años tenía, más atolondrada era mi vanidad».

4 Agustín se está refiriendo a los escritos de los neoplatónicos, tal como lo expresa un poco antes: «Lo primero que hiciste, sirviéndote de un individuo hinchado de descomunal soberbia, fue proporcionarme algunos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín». No sabemos qué libros eran estos. Nos consta, eso sí, que estaban traducidos por M. Victorino. Esto nos lleva a pensar, dice José Cosgaya en la nota a su edición (pág. 215), que se trata de libros de Plotino. Sea de ello lo que fuere, el caso es que el efecto que sobre Agustín produjeron estos libros fue extraordinario.

Analizando este pasaje, dice Victorino Capánaga:

Nos hallamos en el corazón del agustinismo. El principio de la interioridad adquiere desde aquí un valor permanente. El retorno al hogar de la propia intimidad sirve para hallar a Dios y descubrir el propio espíritu y el universo. La filosofía del espíritu y la mística de todos los tiempos se apoyarán en este gran principio platónico-agustiniano. En lo interior del hombre está el caracol de las evidencias y verdades eternas y de las normas absolutas, el empalme de la eternidad y del tiempo, el título de hombre, ciudadano de dos mundos. No hay que desparramarse afuera, sino escrutar el propio tesoro interior para descubrir la verdad y el camino de la dicha⁵.

A partir de las fechas a las que se refiere el santo, años 385-386, Agustín es totalmente otro. Ha iniciado un camino nuevo. Da comienzo «al período de la metafísica religiosa y de la experiencia interior. Agustín vislumbra la cima del idealismo platónico, verdad fundamental que no puede extinguirse jamás. Es el convencimiento de que existe un reino de la verdad más allá de los caprichos de los hombres, que las verdades tienen un valor independiente de nuestro consentimiento, que su imperio está a una altura celestial por encima de la opinión y los deseos humanos»⁶.

El primer resultado de la lectura de los platónicos es cambiar el signo del sentido de su búsqueda de la verdad, haciendo de la interioridad su método filosófico preferido. Y señala que pudo hacerlo porque Dios se constituyó en su auxiliador y reconoce que fue obra de la gracia, una especie de revelación divina⁷. La filosofía neoplatónica le dio el método de la introspección y de la trascendencia, o salto dialéctico a una verdad objetiva, inmune al influjo interior de nuestra vida⁸.

Mediante la concentración sobre sí mismo ha llegado a la experiencia de esta especie de iluminación interior de su espíritu, que le ha permitido el encuentro con su yo íntimo, con su propia alma y, sobre ella, por encima de la mirada de la propia alma, esa luz inmutable que baña su espíritu y le descubre lo real de su pensamiento, que concibe el ser en una doble dimensión: de finitud y de eternidad.

5 V. CAPÁNAGA, «Introducción general» a Agustín de Hipona, *Obras completas* 1, Madrid, BAC, 1994, 16-17.

6 V. CAPÁNAGA, «Introducción...» 15.

7 PÍO DE LUIS, *Las Confesiones de san Agustín comentadas*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1994, 366.

8 En el capítulo 17 se describe el mismo proceso dialéctico con más detalle, pero es idéntico el contenido. Se trata de una experiencia-madre en la evolución filosófica y religiosa de Agustín, y en ella se advierten los tres momentos de la introversión neoplatónica: *aversio*, *introversio*, *conversio*. Hay una abstracción y separación de lo corpóreo y visible, una introversión en el reino íntimo, donde refulge una luz espiritual, y una conversión a Dios, verdad primera y originaria (cf. V. CAPÁNAGA, «Introducción...» 16).

Con este acto de intuición intelectual Agustín descubre el arquetipo de ser: lo real no se circunscribe ya a la materia, como había pensado en sus largos años de maniqueo, sino que se aplica fundamentalmente a las realidades espirituales, inmateriales. De entre dichas realidades inmateriales emerge la realidad de esa luz que envuelve su espíritu, que se le impone, superando el puro acto de entender, y emerge también su propia potencia visual, el ojo de su alma, capaz de percibir esa realidad que bajo la imagen de la luz quiere expresar el ámbito del ser, de la verdad y del bien. Pues como dice Victorino Capánaga: «San Agustín distingue muy bien en su experiencia una luz que se ve, un ojo interno con que se ve y una altura o eminencia sobre el ojo del alma, donde ella brilla»⁹.

Pero la experiencia del santo va más allá. Este acto de interiorización le permite descubrir su alma como lugar o recinto en el que acontece este descubrimiento. Y no solo es el recinto, sino también la potencia que, bañada por la luz que la deslumbra y sobrepasa, lo encara a su realidad personal, por encima de la cual está esa otra realidad verdadera que es el Dios-Verdad o Dios-Luz de la que depende como criatura, en todos los sentidos: «Estaba encima de mí, por ser creadora mía, y yo estaba debajo por ser hechura suya».

El resplandor de la luz divina le descubrió además que estaba muy lejos de Dios, y que se hallaba, con alusión a la parábola del hijo pródigo, aunque utilizando una expresión de Plotino, «en la región de la desemejanza». Esta desemejanza hay que entenderla tanto en sentido ontológico (era radicalmente distinto de su creador) como en el sentido moral (debía convertirse para acercarse en espíritu a él)¹⁰.

Agustín ha descubierto una nueva ontología: el hallazgo de la verdad invirtió el orden de sus certezas. Ahora estaba más seguro de la existencia de la verdad que de la verdad de sí mismo: no le quedaba la más mínima duda, y más fácilmente habría dudado de su propia vida que de la existencia de la verdad que, a través de las cosas creadas, se hace perceptible a la inteligencia. La existencia de la verdad se constituye en fundamento de toda certeza. Ha descubierto a Dios verdad y se ha encontrado consigo mismo, a la vez que ha caído en la cuenta de que es capaz de un cierto conocimiento de Dios. Descubre también que el hombre es *capax Dei*¹¹. Nos encontramos en el mismo centro del universo intelectual del pensamiento agustiniano.

9 «V. CAPÁNAGA, Introducción...» 16.

10 P. DE LUIS, *Las Confesiones...* 368.

11 V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona*, Madrid, BAC, 1974, 28.

2. La metafísica humana: De Dios y para Dios

¡Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza! ¡Grande es tu poder, y tu sabiduría no tiene medida!... Y pretende alabarte un hombre, pequeña migaja de tu creación. Y eres tú mismo quien le estimula a que halle satisfacción alabándote, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti (*conf.* I,1,1).

Para san Agustín somos de Dios y somos para Dios. La existencia es un regalo de Dios. Dios es *principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum*. Él es nuestro principio y origen; es luz de la que prende nuestro ser espiritual (el alma), y es, finalmente, nuestro bien (cf. *civ. Dei* VIII,10,1). Dios es para el hombre hasta la vida de su vida (cf. *conf.* X,6,10), le ha dado el ser, le da cuanto tiene.

Dios es *principium nostrum*, origen de todo. Ya en los primeros pasajes de las *Confesiones* podemos leer: «Yo no existiría si no estuviera en ti, de quien, por quien y en quien tienen ser todas las cosas...; no tendría ser si tú no estuvieras en mí». «Tú que llenas todas las cosas, las llenas con la plenitud de tu ser»¹². Su pensamiento sobre la creación, el ejemplarismo y la providencia, inspirada en la filosofía platónica de la participación, le lleva a descubrir en el mundo creado el vestigio, la insinuación, el guiño de lo divino. La voz de Dios resuena de forma atronadora en la más insignificante de las criaturas, y en todas ellas percibe la misma palabra: ellas son hechura de Dios y solo él merece su amor:

Dios nos ha hecho, somos hechura de Dios. Os amo, Señor; no dudo y estoy seguro. Heristeis mi corazón con vuestra palabra y os amé. El cielo y la tierra y todo cuanto en ellos se encierra, de todas partes me dicen que os ame; ni cesan de decírselo a todos, de suerte que no tienen excusa (cf. Rom 1, 20)... Pero, ¿qué amo cuando amo a mi Dios?¹³.

Dios es *lumen nostrum*: luz y verdad interior: «Ante la sugerencia de aquellos escritos..., sino que tú te transformarás en mí» (*conf.* VII,10,16). La interioridad agustiniana no es una simple reflexión, ni menos aún un repliegue del hombre sobre sí mismo. Es todo un proceso de encuentro con la realidad propia y con la realidad de Dios, tal como ya hemos dicho anteriormente. Y tal encuentro solo puede hacerse conducido por la gracia de Dios: «Siendo tú mi guía. Fui capaz de hacerlo, porque tú me prestaste asistencia». Este pasaje adquiere nueva luz con el conocido de su obra *De vera religione*:

12 Leer *conf.* I,2-6.

13 Leer *conf.* X,6-7.

No quieras derramarte fuera, entra dentro de ti mismo; en el hombre interior habita la verdad. Y si te hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo. Mas no olvides que, al remontarte sobre la cima de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos, allí donde la luz de la razón se enciende. Contempla allí la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su morador, no con deleite ínfimo y sensual, sino con subidísimo deleite espiritual (*vera rel.* 39,72).

Dios es *bonum nostrum*: fuente de felicidad: «Y nuestro corazón estará inquieto hasta que logre descansar en ti». Algunos pasajes del libro x de las *Confesiones* son la mejor confirmación de esta verdad. Después de decir: «Porque al buscarte, Dios mío, busco la felicidad; te buscaré, Señor, para que viva mi alma», le dirá a su propia alma: «Tu Dios es para ti incluso la vida de tu vida». Lo es todo. Vayamos también con el santo para preguntarnos: «¿Qué es lo que amo cuando te amo a ti?... Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios»: la felicidad plena¹⁴.

En consecuencia, nuestra vocación natural, ontológica, es el mismo Dios. El hombre es tan de Dios que no se posee a sí mismo en ningún sentido: *Quid tan tuum quam tu, et quid tan non tuum quam tu, si alicujus est quod es* (*Io. ev. tr.* 29,3). «Yo soy yo, ciertamente, pero no soy mío ni me pertenezco». Por tanto, el hombre agustiniano, consciente o inconscientemente, siente la quemadura de Dios, el deseo de Dios, al que le arrastra su necesidad de descanso y de paz, de felicidad. Este anhelo, que es deseo de Dios, es tan hondo y tan fuerte en el corazón humano, que ni tan siquiera el pecado original pudo borrarlo. El apetito de Dios hace de él un ser en permanente búsqueda, en continuo ir y venir tras lo que puede aquietar deseo tan profundo. Así lo expresa nuestro Padre:

Tengo sed en mi peregrinación, tengo sed durante el camino. Quedaré saciado cuando llegue (*en. Ps.* 41,5).

Claramente nos muestras cuán grande hiciste la criatura racional, para cuyo descanso feliz nada es bastante que sea menos que tú (*conf.* XIII,8,9).

Todo hombre grita que quiere ser feliz (*s.* 346B,2).

Esta felicidad y ese descanso solo lo encontraremos en Dios, al que nos arrastra el amor, que es nuestro peso:

En ese don tuyo descansamos, en él gozamos. Nuestro descanso es nuestro lugar. El amor nos encarama hacia allá, y tu Espíritu bueno realza nuestra humildad desde las puertas de la muerte. Nuestra paz está en la buena voluntad (*conf.* XIII,9,10).

14 Cf. *conf.* X,6,8; 19,28; 20,29.

Dios, finalmente, es nuestro destino. Lo fundamental para este hombre es, pues, que Dios lo posea sin reservas desde la misma raíz hasta la última instancia de su ser. Su ser y su vivir vienen de fuera, de arriba. En consecuencia, le está prohibida toda disposición sobre su destino. Más aún, sobre todo sentido de su vida que se oriente a sí mismo. Dios es su suerte y su destino. Lo contrario es el pecado. Nuestros pecados o culpas tienen una dimensión moral, religiosa; pero son atentados contra nuestro propio ser, constituyen excesos o deficiencias que afectan a nuestro mismo ser ontológico, cuyas consecuencias se dejan sentir en el ámbito de nuestra psicología, en la forma que sea: desequilibrios, insatisfacciones, soledad, tristeza, etc.

Este ser 'de' y 'para' hacen de la filosofía agustiniana un edificio asentado sobre una estructura participativa e intencional a la vez; una estructura de pertenencia y de distancia, que manan de la naturaleza misma del acto creador y se manifiestan en la experiencia histórica de la existencia. A partir de esta diferencia se desarrolla la tensión metafísica de la filosofía agustiniana que se configura como una «ontología analógica»: una filosofía inscrita en el horizonte de una verdad que la precede y orienta, y con la que solo es posible una relación en formas históricamente contingentes y perfectibles.

Ser 'de' y 'para', pero todavía 'no'. La inquietud es la garantía, la condición de la búsqueda; es la que mantiene el deseo o el anhelo de Dios. A esto nos lleva nuestra condición de «seres mundanos».

3. Carácter histórico de nuestra existencia: El *homo viator* agustiniano

Tanto la vivencia personal de Agustín como sus convicciones religiosas remiten a un determinado modo de ser en el mundo, caracterizado por la itinerancia, a fin de llegar a una meta plenificante para el hombre. Por medio de esa actitud vital, el Hiponense rompe el esquema circular y se abre a otro tensional¹⁵.

Comencemos por decir que la palabra camino es una referencia muy común en los escritos agustinianos y una de las palabras más queridas. Esta vida, dice, es un *camino*; somos caminantes¹⁶. Si la palabra camino en la espiritualidad agus-

15 E. GÓMEZ, «*Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana»: *Augustinus* 45 (2000) 387.

16 Véanse, por ejemplo, s. 9,2; 109,4; 30,10; 169,18; 306 B,3. «Somos caminantes y lo nuestro es caminar, andar. Sigue el camino que has comenzado; has venido para salir del mundo y no para quedarte en él. Eres un caminante; esta vida es un mesón; utiliza el dinero como utiliza el

tiniana es todo un símbolo, la denominación del ser humano como *viator*, como *caminante* o *peregrino*, es una de las que mejor definen lo que realmente somos. Con ella expresa nuestra condición de seres temporales, imperfectos, pero que buscan su perfección y su paz. El *homo viator* es el que vive insatisfecho, que vive en búsquedas permanentes, que se esfuerza, que lucha, que tropieza, cae y se levanta. Es, sencillamente, un caminante que lo hace con los pies de su ser corpóreo, pero que camina ante todo a impulsos de los pies de su corazón. Nuestros pasos en el camino son el amor de Dios y del prójimo¹⁷.

En una perspectiva estrictamente filosófica, ateniéndonos al modo de ser natural del hombre, podemos decir que el carácter itinerante de la vida según san Agustín proviene de que la criatura humana, en su misma raíz ontológica, es un ser incompleto, al que le falta algo. La inquietud, el desasosiego que experimenta ante esa carencia, más profunda que la psicológica, nos convierte en constantes buscadores, caminantes, peregrinos, corredores de fondo, cazadores, etc.

Julián Marías diría que el hombre, en cuanto imagen de Dios infinito, es *indefinido*, nunca concluso, en perfecto cambio, inventivo, descubridor, creador en el sentido de estar asociado a la creación¹⁸. Por su parte, Pedro Laín Entralgo, en su obra *La empresa de ser hombre*, afirma: «Esto he descubierto yo: en el caso del hombre, la palabra *ser* significa ante todo *empresa de ser*»¹⁹. En este sentido llamaba al hombre «el sujeto emprendedor», literalmente *el empresario*. Y añadía: «Existir humanamente es, por supuesto, *pasión de ser*, *ontopáthesis*, pero también es, de modo más alto y decisivo, *creación de ser*, *ontopóesis*. El hombre es *ontopóiesis*, poeta del ser, artífice y artesano -fabricante- de su propio destino, *faber ipsius*».

El ser humano no viene de sí mismo, ni ha podido elegir la existencia libremente. Se encuentra con ella como un dato irrefutable, como algo dado. Existir es un privilegio, pero también una obligación y una necesidad, porque no nos ha sido dada hecha, sino como un proyecto que deberemos llevar adelante. Por ello Ortega y Gasset prefiere hablar de «tarea», algo que hay que hacer, en suma un «drama». «La vida es *quehacer*, escribe el filósofo madrileño. No se trata de que

caminante en la posada la mesa, el vaso, la olla, la cama; para dejarlo, no para permanecer en él» (*Io. ev. tr.* 40, 10).

17 «Quien ama corre, y cuanto más intensamente ama uno, tanto más velozmente corre; al contrario, cuanto menos ama uno, tanto más lentamente se mueve por el camino» (s. 346 B,2).

18 Cf. J. MARIAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza, 1995, 176.

19 Citado en P. SOLER PUIGORIOL, *El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de P. Laín Entralgo*, Roma, Universidad Pontificia Gregoriana, 1966, 44.

la vida se encuentre con quehaceres, sino que no consiste en otra cosa que en quehacer. La vida es lo que hay que hacer»²⁰. Y en otro lugar escribe: «La vida es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra, historia»²¹. Por si no fuera poco, no nos resistimos a esta otra cita:

La piedra, la planta, el animal, cuando empiezan a ser, son ya lo que pueden ser y, por tanto, lo que van a ser. El hombre, en cambio, cuando empieza a existir no trae prefijado o impuesto lo que va a ser, sino que, por el contrario, trae prefijada o impuesta la libertad para elegir lo que va a ser dentro de un amplio horizonte de posibilidades. Le es dado, pues, el poder elegir, pero no le es dado el poder no elegir. Quiera o no, está comprometido en cada momento a resolverse a hacer esto o aquello, a poner la vida en algo determinado. De donde resulta que esa libertad para elegir, que es un privilegio en el universo de los seres, tiene a la vez el carácter de condenación y trágico destino, pues al estar condenado a tener que elegir su propio ser está también condenado a hacerse responsable de ese su propio ser; responsable, por tanto, ante sí mismo, cosa que no acontece con la piedra, la planta ni el animal, que son lo que son inocentemente, con una envidiable irresponsabilidad. Merced a esa condición el hombre resulta ser esa extraña criatura que va por el mundo llevando siempre dentro un reo y un juez, los cuales ambos son él mismo. De aquí que el acto más íntimo y a la vez más sustanciosamente solemne de nuestra vida sea aquel por el cual nos dedicamos a algo, y no es mero azar que denominemos esa acción con el vocablo «dedicar», que es un término religioso de la lengua latina²².

Creemos que estos pensadores interpretan perfectamente el sentir del santo sobre la vida humana.

4. La tentaciones de la vida

Lo vamos a decir con palabras del poeta anónimo:

Peregrinos a la Meca
a la par iban dos árabes
y los perros al camino
les salían a ladrarles.
Sin hacerles caso el uno
prosiguió siempre adelante;

20 J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas* 4, Madrid 1964, 421.

21 J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas* 3, Madrid 1964, 198.

22 J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas* 9, Madrid 1964, 14.

pero airado el otro, piedras
 no cesaba de tirarles.
 De la Meca al año justo
 regresaba el caminante
 y halló al otro todavía
 enredado con los canes.
 «Pero, infeliz, ¿no comprendes
 que hasta el fin de su viaje
 nunca llega el que hace caso
 de los perros que le ladren?»²³.

Nuestra realidad es paradójica y, con mucha frecuencia, vivimos instalados cómodamente en ella. Tenemos vocación de Dios, no solo de ser para Dios, sino de ser Dios por el amor, por la caridad y la gracia, no de una manera entitativa; pero caminamos por el mundo con todos los sentidos bien despiertos, atentos a cuanto pasa a nuestro alrededor, y atentos también a cuanto nos pueda suceder en este diálogo con el mundo, a la vez que sumamente interesados por los beneficios que pueda reportarnos este nuestro estar en el mundo. Mantengamos los ojos bien abiertos a lo terreno, pero con excesiva frecuencia cerrados a lo divino.

Es el contrasentido de la vida: ansiamos espiritualidad y nos llenamos de materialidad al dejarnos arrastrar por los sentidos y por las informaciones que nos proporcionan, embarcándonos de esta suerte en un materialismo que ahoga ese soplo de divinidad que es constitutivo de nuestra personalidad y el único bien importante. Con ello no solo ponemos sordina a nuestra inquietud y silenciamos el deseo de Dios, sino que nos olvidamos de nuestro carácter de caminantes, para ir creando el convencimiento de que nuestra patria definitiva está aquí, en los linderos de este mundo. Es la situación del peregrino que pretende viajar a La Meca y que se enreda con los perros que le salen al camino.

Quien se ha instalado en las cosas y ha plantado su casa entre las criaturas no solo está renunciando a ser habitante de las moradas eternas, sino que, por sentirse a gusto entre ellas, en este mundo, está renegando de su verdadero linaje. Solo así se comprende que, cuando el hombre intente retornar a la casa paterna, deba en primer lugar entrar en su propia choza²⁴, para ofrecer allí su corazón a Dios, que estaba

²³ Recogida en E. SOLANA, *Curso completo de pedagogía: didáctica pedagógica*, Madrid, El Magisterio Español, 1900, 349.

²⁴ «Si reversus est ad se, exierat a se. Quia ceciderat a se, et exierat a se, redit prius ad se, ut redeat in illo, unde ceciderat a se. Sicut enim cadendo a se, remansit in se: in redeundo ad se, non debet remanere in se, ne iterum exeat a se» (s. 96,2).

dentro, pero ante quien no había hincado la rodilla de su conciencia: «Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo» (*conf.* X,27,38).

Vivimos amenazados por la exterioridad. En nuestras casas cada día somos menos y con más años, mientras que los compromisos siguen siendo prácticamente los mismos. El exceso de trabajo o la obligación de atender a muchos frentes nos produce una sensación de ahogo o de agobio que nos resta paz interior, que, lejos de resultarnos una actividad gratificante, termina produciendo esa insatisfacción a la que nos hemos referido. Por debajo de una vida de ocupaciones y preocupaciones hay algo más.

Mientras nuestro corazón y nuestro pensamiento están llenos de cosas, y nos dedicamos a pensar cómo llevar a cabo todas esas expectativas que nos hemos impuesto o que nos han impuesto, a la vez sentimos una profunda insatisfacción. Mientras estamos ocupados y preocupados por muchas cosas, rara vez nos sentimos plenamente satisfechos, en paz o a gusto con nosotros mismos y, a menudo, con los demás. Nos roe una sensación de insatisfacción en medio de nuestras vidas repletas²⁵.

San Agustín diría: «Mas habiéndome yo levantado soberbiamente contra ti y corrido contra el Señor con la cerviz crasa de mi escudo, estas cosas débiles (*in-firma*: no firmes) se pusieron también sobre mí y me oprimían y no me dejaban un momento de descanso y de respiro» (*conf.* VII,7,11). Y en otro lugar dice: «Y yo me he dispersado en tiempos cuyo orden desconozco. Mis pensamientos, entrañas íntimas del alma, despedazados por tumultuosas variedades, y toda mi vida convertida en pura distensión, hasta que, purificado y derretido por el fuego de tu amor, me funda contigo» (*conf.* XI,29,39).

Cuando en otro lugar comenta la situación del hijo pródigo de la parábola evangélica que ha dejado la casa paterna, usa una serie de giros que describen muy bien la nuestra, la de quienes, agobiados por muchas obligaciones, hemos descuidado la vida interior o nos hemos alejado de la casa en la que mora nuestro Padre. Habla el santo de *exire a semetipso, diligere quae sunt extra se, foris ire, vanis evanescere, vires erogare, exinanire, effundi, porcos pascere...* (cf. s. 96). Situación propia de quienes, según el santo, viven o se han instalado en la *regio egestatis* o en la *regio disimilitudinis*, en parajes desolados poblados únicamente por la pobreza de la propia tristeza, por el vacío interior, la insatisfacción, la desgana, la apatía, la sensación de soledad, descontento o amargura (cf. *conf.* II,10,18). Se cumple la sentencia agustiniana: «Y el ánimo así desordenado viene a ser castigo de sí mismo» (*conf.* I,12,19).

25 H. J. M. NOUWEN, *Cambia desde el corazón, escucha al Espíritu*, Madrid, PPC, 2001, 40.

Por otro lado, y aunque parezca paradójico, también nosotros podemos ser víctimas de otro de los males del siglo: el *aburrimiento*, que tiene su origen en la incapacidad de estar a solas con uno mismo. Hay mucha gente que no soporta la soledad y el silencio. Conocemos sobradamente los caminos para combatir esta vaciedad interior o sentimiento de soledad: el activismo en algunos casos, pero también el abuso de los medios de comunicación social con horas de televisión, sin preferencias de programas, o de Internet, el ruido de la música..., y mucha relación telefónica por medio del móvil o celular.

Se abusa de los medios de comunicación, en un tiempo en el que va escaseando la verdadera intercomunicación, el diálogo, la conversación íntima y cordial, en el que no hay espacio para la escucha del otro. Estamos en la era de la comunicación, pero también de una tremenda soledad. Juntos, pero en ocasiones muy solos: es el resultado de esa especie de descentramiento que sufre nuestra vida de consagrados a Dios o, mejor, que padecen muchos religiosos.

Cuando estamos solos, nos percibimos como individuos aislados, quizá rodeados de muchas personas, pero sin formar parte verdaderamente de una comunidad que nos apoye o nos nutra y alimente. La soledad es, sin duda, una de las enfermedades más extendidas de nuestro tiempo, que afecta tanto a la vida retirada como a la vida familiar²⁶.

El profeta Jeremías lo diría de este modo: «Mi pueblo ha cometido un doble delito: me han abandonado a mí, fuente de agua viva, para excavar aljibes, aljibes agrietados que no retienen el agua» (Jer 2,13).

San Agustín había escrito:

Y en la dispersión el hombre se pierde a sí mismo: toda la causa del error radica en que el hombre no se conoce a sí mismo. Y para conocerse a sí mismo sería menester separarse de la vida de los sentidos y replegarse sobre sí, viviendo en contacto con la voz de la razón (*ord.* I,1,3).

El cultivo del silencio, de la soledad, de la lectura y de la misma contemplación es ahora más necesario que nunca, tanto por razones espirituales como psicológicas: la *dispersión*, antes que nada, es un atentado a nuestro ser, una especie de pecado metafísico, atenta contra los principios constitutivos del ser como son la unidad, el orden, la forma o la belleza, que luego traerá consecuencias de carácter psicológico y que llega a convertirse en culpa moral. Aquí se encuentra la raíz de la mayor parte de nuestros desasosiegos e intranquilidades, de nuestros dolores más íntimos.

Tal situación está descrita magistralmente por nuestro padre, y se puede resumir en estas exclamaciones: «Solo tú sabías cuánto sufría yo. Ningún hombre

26 H. J. M. NOUWEN, *Cambia...* 43.

lo sabía. ¡Qué poquita cosa era lo que de mis sufrimientos reflejaba mi lengua a los oídos de los más íntimos! ¿Es que podían apreciar estos todo el alboroto de mi espíritu?» (*conf.* VII,7,11).

No nos extrañe, pues, que a veces nos visiten estos tiempos de crisis interiores, en los que la soledad se hace más sonora, y se acentúen las insatisfacciones, el descontento, la tristeza. Y si echamos por el camino de lo fácil y nos refugiamos en la exterioridad, vendrá la tibieza espiritual, la superficialidad, la falta de plenitud, el no tomar en serio nada, ni el sufrimiento ni la donación. En el fondo no se trata sino de una situación de rebeldía del espíritu contra sí mismo. Por vivir en una situación anómala e irregular.

Es que el religioso se ha apartado de Dios, de su ideal. En cierto modo está viviendo en infidelidad con Dios y consigo mismo. Estando unido a Dios, se halla también unificado consigo mismo; pero no estando con Dios, cae de sí mismo, porque Dios es quien lo sostiene: «Solo sé, Señor, que me va mal lejos de ti...; y que toda abundancia mía, que no es de mi Dios, es indignancia» (*conf.* XIII,8,9). Hemos renunciado a vivir desde dentro de nosotros mismos y hemos confiado las riendas de nuestra existencia a otras cosas: personas, ocupaciones, intereses etc.

Asumamos esta situación sin miedos ni dejación alguna de responsabilidades. Estamos donde estamos y somos lo que somos por libre determinación nuestra, de cada uno. Aquí no caben sustitutos ni vale culpabilizar a nadie de nuestra situación personal.

5. La dispersión en nuestras vidas

Para nuestro santo los dos grandes enemigos que acechan a todo hombre, aparte del hombre mismo, son estos: la *superficialidad* y la *dispersión*. Estamos hablando de dos tentaciones a nuestra maduración y al desarrollo integral como personas. Esta referencia no tiene nada de recurso retórico, pues estamos apuntando a dos amenazas muy frecuentes. Por ello, les vamos a dedicar una reflexión, aunque sea breve.

Refiere Ortega y Gasset que, encontrándose un día contemplando en el Retiro madrileño la jaula de los monos, se hizo la siguiente reflexión:

Si sabemos permanecer un rato quietos contemplando la escena simiesca, pronto destacará en ella, como espontáneamente, un rasgo que llega a nosotros como un rayo de luz. Y es aquel estar las diablascas bestezuelas constantemente alerta, en perpetua inquietud, mirando, oyendo todas las señales que les llegan de su derredor, atentas sin descanso al contorno, como temiendo que de él llegue siempre un peligro al que es forzoso responder automáticamente con la fuga o con el mordisco,

en mecánico disparo de un reflejo muscular. La bestia, el animal, en efecto, vive en perpetuo miedo del mundo y, a la vez, en perpetuo apetito de las cosas que en él hay y que en él aparecen; un apetito indomable que se dispara también sin freno ni inhibición posibles, lo mismo que el pavor. En uno y otro caso son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. Él no rige su existencia, no vive desde sí mismo, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él. Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde sí mismo, sino desde el otro, traído y llevado y tiranizado por lo otro, equivale a decir que el animal vive siempre *alterado*, *enajenado*, que su vida es constitutiva *alteración*. El animal tiene que estar fuera de sí por la sencilla razón de que no tiene un 'dentro de sí', un *chez soi*, una intimidad donde meterse cuando pretendiese retirarse de la realidad²⁷.

Será preciso reconocer que este retrato del filósofo madrileño se corresponde o, al menos, se acerca al diagnóstico que podríamos hacer del comportamiento aparente de muchas personas, con la diferencia, importantísima y decisiva, de que «el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, para, de esta suerte, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo otro, de las cosas. Este acto es pensar, meditar, o, por decirlo con una expresión española que no admite traducción: *ensimismarse*»²⁸.

Así pues, la primera gran dificultad o amenaza con que tropieza el ser humano es la *dispersión*. Somos mundo; lo venimos diciendo. No solo estamos en el mundo, sino que somos mundo, parte de esta realidad mundana. Ello hace que inevitablemente amemos esta parte de nuestro ser y que estemos amenazados por el peligro de sentirnos atados por los lazos afectivos que trencemos con las criaturas entre las que convivimos.

Según el santo de Hipona, la antesala de la dispersión es la *curiositas*, en cuanto conocimiento sensitivo o sensorial (cf. *conf.* X,35,55), que si no tiene el debido contrapeso intelectual o reflexivo convierte al hombre en un ser *curioso* o superficial. Las fuentes de información de los sentidos se quedan en la epidermis de las cosas, pues no proporcionan sino datos externos o superficiales. El que pretenda organizar su vida o su conducta como respuesta a este tipo de informaciones forzosamente será una persona superficial y vana. Vivir como respuesta a los datos sensoriales significa, sencillamente, vivir en las cosas, vertido en ellas y sobre ellas. Es un hecho de experiencia que, luego, lo confirma la misma psicología.

27 J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas* 5, Madrid 1964, 401.

28 *Ib.*, 300. Cf. J. H. WALGRAVE, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Madrid 1965, 72.

La dispersión es calificada por el santo como perversión, fealdad y deformidad, porque, en efecto, desvirtúa lo que somos como criaturas dotadas de razón, de voluntad y de libertad. Nos acerca al modo de ser de los animales. Bastaría analizar en profundidad cada uno de estos conceptos para entender lo que encierran de atentado a la misma identidad del hombre. Identidad no solo psicológica o moral, sino también ontológica, ya que hemos definido al hombre como un ser “de” y un ser “para”. Y tanto la dirección como el término de este “hacia” ya se sabe cuál es.

Precisamente Ortega, al concebir al ser humano como «proyecto», como un «ser hacia» o como “quehacer” avisa de que «ser hombre significa precisamente *estar siempre a punto de no serlo*, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura, o como yo suelo decir: *ser por esencia drama*. Mientras que el tigre no puede dejar de ser tigre o el pez está seguro de ser pez, el hombre vive *en riesgo de deshumanizarse*. No solo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces *nada menos que no ser hombre*»²⁹.

Está en juego nuestra racionalidad que, a juicio del pensador madrileño, se va logrando poco a poco (él la aplica a la humanidad en cuanto tal). Cuando esta, la racionalidad, se pierde, la mente se oscurece, la voluntad queda sujeta a las leyes del gusto personal, el querer se torna en veleidad, el amor en capricho o en interés y la libertad degenera en libertinaje.

Pero junto a este peligro hay otro que no es menos importante y que con palabras Henri Nouwen lo describiríamos así:

De todo lo que he dicho sobre nuestra saturada y preocupada vida se desprende que normalmente nos vemos rodeados de tanto ruido en nuestro interior y en nuestro exterior que resulta casi imposible escuchar a nuestro Dios cuando nos habla. Con mucha frecuencia estamos sordos, somos incapaces de saber cuándo nos llama Dios e incapaces de entender en qué dirección nos llama. Esta es la razón por la que nuestras vidas se vuelven absurdas. La palabra absurdo proviene del término latino *surdus*, que significa ‘sordo’. La vida espiritual requiere una disciplina porque necesita aprender a escuchar a Dios, que nos habla constantemente, aunque lo escuchemos pocas veces. Cuando aprendemos a escuchar, nuestras vidas se tornan obedientes. La palabra obediente procede del verbo latino *audire*, que significa ‘escuchar’. La disciplina espiritual es necesaria para pasar lentamente de una vida absurda a una vida obediente, desde una vida llena de preocupaciones ruidosas a una vida en la que hay un espacio interior en el que se puede escuchar a Dios y seguir sus indicaciones. La vida de Jesús fue una vida de obediencia. Siempre estaba atento a la

29 J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas* 5, Madrid 1964, 304-305.

voz del Padre, siempre alerta para seguir sus indicaciones. Jesús era «todo oídos». En esto consiste la verdadera oración y la vida interior: ser todo oídos a la voz de Dios³⁰.

6. Por los caminos interiores: Quiénes debemos ser

Se dice de Plotino que «en él ardía una nostalgia de la divinidad, como no se encuentra en ningún filósofo de la antigüedad»³¹, mientras que Platón entendía la filosofía como una «meditación de la muerte», una reflexión sobre el más allá³². Para san Agustín la filosofía es un afán por arribar al puerto seguro de la felicidad, como él mismo dice en la dedicatoria a Teodoro de la obra *La vida feliz (De beata vita)*. A san Agustín, calificado de tantas maneras, lo podemos contemplar volcado en la búsqueda incesante del gran misterio de Dios y del hombre: «No-verim me, noverim te» (*sol.* 2,1,1). «Deum et animam scire cupio» (*sol.* 1,2,7). Pero quien pretenda adentrarse con el santo y de su mano en estos misterios debe estar preparado para recorrer los caminos interiores del alma, siempre de la mano de Cristo Jesús y con su gracia: «Ante la sugerencia de aquellos escritos que me intimidaban el retorno a mí mismo penetré en mi intimidad, siendo tú mi guía» (*conf.* VII,10,16).

Esto solo es posible en la reflexión, en el diálogo permanente con nosotros mismos, ya que en mi meditación se enciende el fuego. Sí, en la meditación comienza a estar inquieto el corazón (cf. *en. Ps.* 38,5). La presentación que hemos hecho del hombre, resaltando algunos de los rasgos antropológicos más queridos por el santo, nos obliga a decir que el ser humano está llamado a ser lo que, con frase feliz, denomina Ortega un «animal ensimismado», condición indispensable para ser, para que seamos nosotros mismos, para que seamos auténticos, verdaderos, cabales.

El fundamento de todo es la unidad: unidad con nosotros mismos y con el ideal divino, con nuestra vocación, coherencia entre lo que somos y aparentamos, unidad y coherencia entre el modo de pensar, de actuar y comportamientos vitales, equilibrio psicológico y social. Identidad personal. Verdad personal. Lo que se oponga a esto es un atentado a nuestra realidad ontológica, a nuestro bienestar psicológico, y una infidelidad al ideal divino sobre cada uno de nosotros. Por ello,

30 H. J. M. NOUWEN, *Cambia...* 100-101.

31 G. FRAILE, *Historia de la filosofía antigua*, Madrid 1982, BAC, 722.

32 G. FRAILE, *Historia...* 320.

y antes de desarrollar estos aspectos desde la interioridad y aun a riesgo de perecer un poco teóricos, acudimos al pensamiento agustiniano para encontrar nuevas pautas de reflexión, que son de sumo interés.

7. Interioridad y vida consagrada

La unidad es el fundamento de la verdad de los seres y la patentiza a la inteligencia que, en definitiva, es también «número» (cf. *en. Ps.* 38,5), «nihil aliud quam numerum esse rationem» (cf. *en. Ps.* 38,5). Todo ser es uno y, en la medida en que realiza la unidad, en esa medida es, y esa es también su verdad, proporcional al grado de unidad que tiene. Lo que es simple tendrá una unidad simple y lo compuesto, una unidad resultante de la proporción y armonía de las partes que lo integran: Dios es el *summum ens*, el ser más simple y por tanto el ser *Uno* por excelencia.

A su vez, la posesión pacífica de esa unidad, de esa integración o íntima semejanza, que es su ser y su verdad, constituirá el bien propio. De ahí que todos los seres apetezcan la unidad, y todos busquen el equilibrio y la paz, «sine cuius appetitu nulla creatura sit» (*civ. Dei.* XIX,12). De esta unidad hablaremos más adelante al referirnos a la unificación de la persona, a la armonía interior, al equilibrio y a la madurez.

Para san Agustín, el *Unum* plotiniano no es solo un ideal filosófico en cuanto principio y fuente de ser y de perfección, sino anhelo existencial al que acercar el propio ser, para en él encontrar el descanso. Este anhelo que se traduce en búsqueda de la verdad y del bien, es el que le lleva a la conversión a la filosofía y a abrazar la fe cristiana.

Agustín, convertido a la filosofía y a la fe, verá en la vida monástica el camino más apto para alcanzar estos ideales.

Quien esté un poco avezado a las obras agustinianas, sabe que el ideal monástico es para san Agustín la consagración práctica de sus convicciones filosófico-religiosas y la conclusión espontánea de un profundo anhelo del espíritu atraído por instinto a la interioridad y la sociabilidad. La espiritualidad de lo universal y de lo eterno que el obispo de Hipona ilustró con vena inagotable, encontró en sus monasterios, cual él los concibió y los quiso, la expresión más eficaz y más santa³³.

33 A. TRAPÉ, «San Agustín y el monacato occidental»: *La ciudad de Dios* 169 ext. (1956) 404-424.

Lope Cilleruelo cree también que el monacato agustiniano es una teoría, una filosofía y una religión en síntesis, y, tras insistir en que forma parte de una visión mucho más amplia que la de la pura espiritualidad, afirma que «está tan unido a la vida religiosa y humana, que no tiene razón de ser, sino dentro de una determinada filosofía y teología». Y al concretar el ideal monástico, que es el ideal del hombre y del cristiano, dice que este ideal es la «interioridad trascendente o iluminada». Esto es lo fundamental, aunque se revuelvan contra él quienes están continuamente prevenidos ante la filosofía, y agrega que si este principio no sirve a algunos, que se recurra al principio de ‘unidad’ sin olvidar que hay que comenzar la unidad y la unificación por sí mismo para unificarse luego con Dios y con el prójimo, con los demás³⁴.

Por su parte, José Morán, que acepta estas tesis del Lope Cilleruelo, al explicar el sentido de «interioridad trascendente o iluminada», dice: «El padre Lope Cilleruelo, al proponer como ideal la interioridad trascendente, está en la corriente del *equilibrio*: Interioridad es personalismo; trascendente es comunidad»³⁵. Interioridad es afirmación, descubrimiento del propio ser; trascendencia es apertura a los demás, es donación, no para perderse, sino para encontrarse en los demás, y, sobre todo, en Dios; es comunidad. Se trata de que la unidad y la comunidad de amor, de corazón y de alma en Dios –he aquí la trascendencia– se efectúa y realiza primero en la intimidad.

La vocación del hombre es llegar a la plenitud, debe desarrollar todas sus posibilidades o cualidades humanas, aquellas con las que ha sido adornado por voluntad divina. A esto lo llamamos *madurez* humana. Tales posibilidades, facultades o dones son un regalo para el beneficiario, pero son don para quienes conviven con él en orden a construir una sociedad o una comunidad más humana. Estamos, en definitiva, ante el mandato del Señor de que hagamos fructificar la semilla que él ha sembrado en nosotros o hagamos rentables los dones de los talentos que nos han sido confiados³⁶.

Esto es válido para el cristiano, pero de una manera especial para el religioso, que, como hijo de Agustín, está obligado a vivir en la tensión permanente de las preguntas sobre quién es, qué quiere Dios de él, qué caminos debe recorrer, qué debe hacer, qué esperan lo demás de él, cómo servir mejor a ese Dios al que se ha consagrado y cómo hacerlo andando el camino con los hermanos que Dios ha puesto

34 L. CILLERUELO, «Un libro que es necesario meditar»: *Revista agustiniana de espiritualidad* 1 (1960) 189-192.

35 J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en san Agustín*, Valladolid, Estudio Agustiniiano 1964, 93ss.

36 Cf. Mt 5, 1-16; 13, 1-10; 25, 14-30

junto a él para ser sus compañeros. El vivir de cada día debe ser la respuesta a estas preguntas. No es ninguna retórica afirmar que nuestra vida es pregunta incesante y, por tanto, debe ser también quehacer, trabajo, una respuesta que la esperamos nosotros mismos, si en verdad queremos sentirnos felices, y la esperan los demás y el mismo Dios.

Pero nos apresuramos a decir que ello no es posible si no hay vida interior. No habrá crecimiento alguno si no hay hábito de adentrarnos en lo más profundo de nuestra conciencia. Si no hay silencio y reflexión, si no frecuentamos los caminos de la interioridad, seremos personas inmaduras, aniñadas con unos comportamientos similares a los que describía Ortega y Gasset mientras contemplaba los monos en el zoo madrileño. Predominarán en nosotros las sensaciones, los estados emotivos, los sentimientos; pero la racionalidad brillará por su ausencia. Otros vivirán por nosotros y nosotros no seremos nunca los protagonistas de nuestro vivir. Las decisiones las tomarán otros protagonistas que no son el yo sereno, equilibrado, tranquilo, maduro, consagrado de por vida al Señor. El religioso perdido en la exterioridad, en las noticias, en el quehacer mundano, ha renunciado a ser él mismo. A vivir desde sí mismo. Vive roto, dividido y esclavo de llenar sus espacios vitales con superficialidades. Y vive lejos de Dios, a pesar de su religiosidad piadosa. Esto no era lo que Agustín quería para los suyos.

8. El religioso, persona interiorizada. “In teipsum redi”

«Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede te ipsum» (*vera rel.* 9,72).

Sabemos del rango metafísico que corresponde al hombre en el orden jerárquico de los seres y hemos apuntado cómo este hombre, pretendiendo su autoafirmación, ha terminado por llegar a su negación, a convertirse en un ser desnaturalizado y perdido en sí mismo y en las cosas, cuando estaba llamado a afirmarse y encontrarse en lo absoluto y lo eterno. Su pecado ha consistido en no adecuar el *ordo amoris* con el *ordo rerum*, o en el desajuste entre el *ordo amoris* de su ontología con el *ordo amoris* de su psicología, de su conciencia.

El amor desordenado, fruto de un conocer superficial, la *curiosidad*, le ha conducido a este extremo. Tal desastre es todavía más lamentable en el caso del religioso. Sin embargo, «somos llamados a realizar en nosotros la perfección de aquella naturaleza en que nos hizo Dios antes de nuestro pecado» (*vera rel.* 46,88).

Salvar al hombre es llevarlo allí de donde nunca debió salir y a donde le empujaba el peso de su propio ser. Y esta salvación se inicia en el conocimiento y por el conocimiento. Si la causa del error fue el desconocimiento propio, el camino de

la verdad pasa por el conocimiento de sí mismo, que se alcanza en la soledad y en el silencio de la interioridad. Interiorizar al hombre es ponerlo frente a sí mismo y frente a sus valores, para que sin dobleces ni hipocresías se descubra en su ser y en su obrar, haga la verdad en el fondo de su corazón (cf. *conf.* X,1,1). El que se ha perdido en las cosas mudables, debe retornar a sí mismo e iniciar el camino de la unidad.

El *noverim me* agustiniano no significa que el hombre no se conozca a sí mismo, pues el alma siempre está presente a sí misma y nada tan presente como ella misma. Así lo prueba el hecho de que el hombre, el alma para san Agustín, siempre se ama y, si se ama, es porque se conoce, al menos de una manera imperfecta. La invitación a conocerse apunta a convertir esta presencia y este conocimiento en algo racional y consciente. El alma ha de conocerse como es, como racional, para luego poder amarse también como es. Se trata de trasladar al plano de la conciencia todo lo que yace acumulado en la intimidad, y de no dejarnos dominar por la naturaleza. San Agustín piensa que esa conciencia era natural y habitual antes del pecado, pero con él se ha obnubilado y, por tanto, no deja de recomendarnos que vayamos a la intimidad y que amemos más lo interior que lo exterior.

La *memoria sui*, confusa primero y poco a poco racionalizada, es la que posibilita el *noverim me* y la que, luego, convierte en necesidad urgente el *in teipsum redi*, a pesar de las muchas dificultades que se pueden presentar en su plena realización. «Para conocerse, dice san Agustín, necesita estar muy acostumbrado a separarse de la vida de los sentidos y a replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón. Y esto lo consiguen solamente los que cauterizan con la soledad las llamadas de las opiniones que el curso de la vida imprime en ellos, o las curan con la medicina de las artes liberales» (*ord.* I,1).

Mas, a pesar de las dificultades y riesgos que comporta el escapar de las cosas y adentrarse en el interior, el principio de la interioridad sigue siendo válido y absolutamente necesario. Es preciso que el hombre se encare consigo mismo, para que, «haciendo la verdad en el fondo de su corazón», descubra su verdad y su destino, detecte las razones profundas del obrar o la raíz de las motivaciones más hondas, y así sorprender en lo recóndito la posibilidad de autoengaño o de la propia malicia. Interiorizar al hombre es acercarlo a sí mismo y darle la posibilidad de sorprender en su corazón la llamada al ser, a la verdad, a lo bello; su vocación a lo infinito.

9. La aceptación de nosotros mismos

De cuanto hemos venido diciendo, queremos extraer dos lecciones o aplicaciones prácticas. La primera es la de la humildad, pero una humildad agradecida

y gozosa. La segunda, el reconocimiento de nuestra riqueza, que debe llevarnos a una aceptación alegre de nuestra persona, que nos permita vivir con seguridad y confianza, apoyados firmemente en el amor de Dios y en los dones con los que hemos sido adornados. Pero, repetimos, esto no puede vivirse sin una profunda vida interior, sin ser personas interiorizadas. Guerra, pues, a vanas soberbias o presunciones y nada de angustias o amarguras, miedos o inseguridades.

Humildad: «Tú, hombre, reconoce que eres hombre. ¡Ojalá te reconocieras como lo que él se hizo por ti! Conócete a ti a través de él; advierte que eres hombre y, sin embargo, es tan grande tu valor, que por ti Dios se hizo hombre» (s. 341 A,1). «Él, Dios, se hizo hombre; tú, hombre, conoce lo que eres. Toda tu humildad es que te conozcas» (*Io. ev. tr.* 25,16). «Nadie te dice: “Sé menos de lo que eres”, sino “conoce lo que eres”; sábetete que eres débil, sábetete que eres un ser humano, sábetete que eres un pecador. Reconoce que él es el Dios que te libera de toda mancha; reconoce que te has mancillado. Que tu confesión revele los lunares de tu corazón y pertenecerás al rebaño de Cristo» (s. 137,4). No hacen falta muchos comentarios. En dos palabras nos ha traducido lo que es nuestra naturaleza personal, herida por el pecado y marcada por nuestras propias deficiencias personales, por nuestras perezas y cansancios, o por la desidia. Humildad, humildad y humildad, no se cansa de decir el santo, como hemos escuchado tantas veces.

Aceptación de nosotros mismos y amor a nuestra persona: «Somos llamados a realizar en nosotros la perfección de aquella naturaleza en que nos hizo Dios antes de nuestro pecado» (*vera rel.* 46,88). La aceptación de nosotros mismos es condición indispensable para que disfrutemos de cierta felicidad, alegría, ganas de vivir y, sobre todo, tengamos paz interior. Estamos hablando de la aceptación de nuestra realidad plena: de la propia persona, la de nuestros padres, nuestros hermanos, nuestra familia, de nuestra historia personal. Debemos asumir todas nuestras experiencias personales: niñez, adolescencia, otras experiencias afectivas... Debemos mantener un permanente equilibrio interior, sentirnos a gusto con nosotros mismos, con lo que somos, tenemos y hacemos.

Esto lo podremos vivir con plenitud si iluminamos nuestra vida desde la fe. El principio y fundamento de la fe es reconocer que he sido creado por Dios por amor. Soy importante para Dios. Él me quiere porque soy yo y no hay otro como yo: soy único e insustituible para Dios. Él me quiso desde antes de que naciera, desde antes incluso de estar en el seno materno, y me dio la vida para que, con ella, le diera gloria y alabanza. Se lo dice Dios a Jeremías con palabras que nos podemos aplicar a cada uno de nosotros: «Entonces me dirigió Yahvé la palabra en estos términos: Antes de haberte formado yo en el vientre, te conocía; y antes que nacieses, te tenía consagrado» (Jer 1,5).

Y es la experiencia del salmista:
Te doy gracias,
porque me has escogido portentosamente,
porque son admirables tus obras;
conocías hasta el fondo de mi alma,
no desconocías mis huesos.
Cuando, en lo oculto, me iba formando,
y entretejiendo en lo profundo de la tierra,
tus ojos veían mis acciones,
se escribían todas en tu libro;
calculados estaban mis días
antes que llegase el primero.
¡Qué incomparables encuentro tus designios,
Dios mío, qué inmenso es su conjunto!
Si me pongo a contarlos, son más que arena;
si los doy por terminados, aún me quedas tú.
Señor, sondéame y conoce mi corazón,
ponme a prueba y conoce mis sentimientos,
mira si mi camino se desvía,
guíame por el camino eterno (Salmo 138).

¡Cuántas personas son infelices por no aceptarse ni quererse! Están ciegas, porque no son capaces de ver que son criaturas divinas. Nuestra dignidad proviene de ser obra de sus manos. Es verdad que tenemos nuestra naturaleza herida por el pecado original, como un defecto de fábrica, que hace que tendamos a meter la pata y hacer el mal: a ser egoístas, vagos, violentos, lujuriosos, injustos, maledicentes... Pero el Padre siempre está dispuesto a perdonarnos y a concedernos su gracia para seguir adelante. Tanto nos amó Dios, que envió a su Hijo (cf. Jn 3,16) y, con su muerte y su resurrección, Cristo nos alcanzó la salvación, y con su sangre pagó el precio que nosotros deberíamos pagar por nuestros pecados (cf. 1Pe 1,18-19).

Este es el «principio y fundamento» de nuestra fe: Dios nos ama y quiere que seamos felices; y para llegar a serlo y vivir una vida plena nos enseñó el camino: amar hasta el extremo, derrotar el pecado y la muerte con una sobredosis de amor. Esta es la verdad. La fe en Jesucristo, la única verdadera, no consiste en cumplir una rígida lista de prohibiciones. La fe es una historia de amor: es amar a Dios y amar a cuantos nos rodean. «Ama y haz lo que quieras» (*ep. Io. 7,8*), porque si el amor rige tu vida, si te dejas llenar y transformar por Cristo, que es el amor, serás feliz. El que ama no roba ni miente ni comete adulterio ni mata. La fe nos empuja a comportarnos con los demás como quisiéramos que los demás se comportaran con nosotros: en esto se resume todo.

10. Interioridad, identidad, libertad

Dice el *Diccionario de la Lengua* que *identidad* es la cualidad de *idéntico*, aquello por lo que se dice que algo es totalmente semejante a otra cosa que se le parece. Cuando esta identidad se refiere a la total semejanza entre el *aparecer* y el *ser*, entre lo que algo muestra ser y lo que realmente es por naturaleza, hablaremos de *identidad*, y de *autenticidad*: la cualidad que tienen los seres o las cosas de ser lo que tienen que ser.

Al hablar de la persona, podremos añadir a estos dos conceptos el de *mismidad* o la cualidad de ser uno mismo, de ser sí *mismo*. Es la identidad entre el aparecer y el ser. Y no debemos olvidar que en lo más profundo de nuestro ser somos vestigio e imagen de Dios, moneda de Cristo, pensamiento y palabra de Dios encarnados y, por ello, temporales. Por esta razón, si aspiramos a ser *auténticos*, nuestro vivir debería corresponderse con esto que somos.

Interiorizar al hombre es ponerlo frente a sí mismo y frente a sus valores. Los únicos caminos que conducen a la verdad profunda de nuestro ser, de nuestra *mismidad*, son los caminos de la interioridad. Por la interioridad fijamos la atención en nosotros mismos, estamos con nosotros mismos, nos poseemos. Cuando nos interiorizamos descubrimos el *yo propio verdadero*, el *mundo interior*; nos hacemos presentes y nos estamos con nosotros mismos.

Por ello san Agustín nos advertía: «No te derrames fuera, entra dentro de ti mismo, ya que la verdad habita en el hombre interior». También nos ha dicho que «en la dispersión el hombre se pierde a sí mismo: toda la causa del error radica en que el hombre no se conoce a sí mismo». Para nuestro santo la salvación humana en todos los ámbitos de la realidad, también en el comunitario, se inicia y puede alcanzarse por los caminos de la interioridad. Por el contrario, si no somos personas interiorizadas viviremos en soledad, seremos personas inmaduras y, con frecuencia, desequilibradas e inestables. Tampoco conoceremos la paz.

Pero, como venimos repitiendo, este camino de interiorización presupone silencio, recogimiento, cierta capacidad de soledad, de ensimismamiento. No hay otro medio para ser «sí mismo», para encontrar esa identidad de la que venimos hablando, esa autenticidad y realidad personal. Según José Ferrater Mora en su *Diccionario filosófico*, no se concibe la interioridad —él prefiere el término *intimidad*— sin un recogimiento, sin un regreso a sí mismo, que posibilite la consciencia de sí mismo o «ensimismamiento». Sin embargo, para que esta interioridad o intimidad no se vea relegada a una simple fuga o refugio solitario, cerrado —egoísmo metafísico o solipsismo, dice él— debe ser a la vez «una forma de transcendencia de sí mismo, semejante a la descrita por san

Agustín, al indicar que el ir hacia sí mismo no significa que uno se baste a sí mismo». Por ello la intimidad no equivale a la pura y simple soledad, sino que implica un trascenderse a sí mismo, ligando la propia intimidad con otras intimidades. La intimidad no es, o no es solo, subjetividad, sino intersubjetividad o, cuando menos, condición básica para la intersubjetividad.

Por otra parte, el citado «trascenderse a sí mismo» significa orientación hacia una «realidad» trascendente, sea esta Dios, un reino de valores o un reino de verdades objetivas, etc. La idea de intimidad se ha abierto paso en el cristianismo (aunque se hayan usado otras nociones al efecto) en tanto la persona se ha concebido no como una culminación de la naturaleza, ni tampoco como una idea o «algo semejante a una idea, sino como una experiencia o conjunto de experiencias»³⁷, de las que luego hablaremos.

San Agustín habla de interioridad porque, en efecto, ha habido un salir fuera, un desparramarse en las cosas materiales y un vivir en y desde la experiencia de lo sensible³⁸. Por ello manda que «entremos dentro de nosotros mismos». Hay sin duda en esta recomendación una referencia tópica, de lugar: es preciso cambiar de instancia, un ir de fuera hacia adentro. Y en esta referencia espacial se encuentran resonancias platónicas. Para el filósofo griego el alma se encuentra encerrada, está en un «lugar», con «espacio» propio dentro del cuerpo. La realidad material del cuerpo humano es como la «envoltura», la morada del alma, espiritual e inmortal, que goza de vida propia y autónoma y que actúa a modo de motor de toda la vida humana. Asiento de la vida intelectual y moral del hombre el alma tiene relación con el mundo superior de las ideas en la medida en que se separe del cuerpo y de sus influencias o leyes. En esta experiencia es donde descubre su origen divino, su estado de arrojo en la materia y su anhelo de luz, de libertad, de disfrutar de un mundo superior³⁹. Recordemos el mito de la caverna.

La interioridad agustiniana no es contemplación narcisista de sí mismo, tampoco es soledad, ni siquiera una mera contemplación de Dios. Es una toma de

37 Cf. J. FERRATER MORA: «Intimidad»: *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1981, 986-987.

38 *Ibid.*: «La interioridad es concebida por analogía con lo material o espacial; algo es interior solo si ha sido, o ha podido ser, exterior, o bien algo está replegado, porque antes estaba desplegado. En cambio, por concebirse la intimidad en sentido espiritual, o personal, no es menester relacionar lo interior con lo exterior o viceversa. En rigor la intimidad no es interior ni exterior».

39 «Cuando el alma al quedarse sola en sí desarrolla por sí sola la búsqueda de sí, entonces se eleva a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable y, por tener naturaleza afín a ello, permanece con ello cada vez que consigue estar sola en sí y para sí» (Platón, *Fedón*, 79; citado por L. Alici, «Introducción a la filosofía de san Agustín»: J. OROZ RETA Y J. A. GALINDO (DIRS.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. I. La filosofía agustiniana*, Valencia, EDICEP, 1998, 156).

conciencia de la realidad propia, una experiencia de continuidad y pertenencia a sí mismo; es una afirmación de la personalidad, en cuanto descubrimiento de la riqueza interior, pero es también apertura a Dios –*noverim me, noverim te*–: «Esta trinidad de la mente es imagen de Dios no porque la mente se recuerda, se entiende y se ama, sino porque también puede recordar, entender y amar a quien la hizo. Al hacer esto llega a ser sabia» (*trin.* 14,12,15). Sabiduría que se mantiene y acrecienta en el diálogo permanente con quien habita en nuestro corazón.

Pero hay más: solo en la medida en que nos conocemos, podemos poseer-nos, ser dueños de nosotros mismos. Solo así, en cuanto *yo mismo*, podré acercarme al mundo que me rodea como diferente a mí, sin diluirme, sin perderme en la realidad entre la que despliego mi vivir: Soy yo y soy habitante de este mundo. «Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria. Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar y cómo y de qué modo estaba yo afectado cuando lo hacía» (*conf.* X,8,14). Solo desde esta *mismidad*, desde este ser *yo mismo*, *nosotros mismos* podemos vivir y encarar la vida sin que por ello perdamos la identidad personal.

Como seres racionales poseemos el don de la libertad, pero solo seremos realmente libres si vivimos desde dentro de nosotros mismos, sin condicionamientos, sin estar aferrados a nada extraño a nosotros, en libertad.

Los conceptos de *identidad*, *mismidad* y *libertad* son correlativos. Solo desde la interioridad se puede ser auténtico y se puede actuar en libertad. Solo desde esa interioridad perderemos el miedo al qué dirán, al aparentar, a depender del juicio de los demás, de la fama... Nos encontramos, pues, ante un primer nivel de autenticidad, ya que «se dice que un determinado ser humano es auténtico cuando es, o llega a ser, lo que verdadera y radicalmente es, cuando no está enajenado». Mas todo intento de ser nosotros mismos presupone la libertad, que, paradójicamente, siendo una facultad o una de las dimensiones del ser racional, es fuente principalísima de personalización. Existir en libertad supone un empeño de estar liberándose continuamente, mientras que el ejercicio constante de liberarse hace posible la libertad.

Por todo ello, sigamos el consejo del santo cuando nos dice: «Volved al corazón. ¿Qué es eso de ir lejos de vosotros mismos y desaparecer de vuestra vista? ¿Qué es eso de ir por los caminos de la soledad y vida errante y vagabunda? Volved. ¿A dónde? Al Señor. Pero es pronto todavía. Vuelve primero a tu corazón: como en un destierro andas errante y fuera de ti. ¿Te ignoras a ti mismo y vas en busca de quien te creó? Vuelve, vuelve al corazón» (*Io. ev. tr.* 18,10). O el que nos da en las *Retractaciones*: «El hombre debe reintegrarse a sí mismo, a su

interior, para, haciendo allí como su hincapié y su escalón, se levante y se eleve hasta Dios, como aquel hijo menor que primero se recogió y entonces dijo: ‘Me levantaré e iré a mi Padre’» (*retr.* 1,8,9).

11. Interioridad y equilibrio humano

El concepto «equilibrio» es el que mejor expresa lo que entendemos y queremos decir cuando hablamos de «madurez» humana, ya que es sinónimo de igualdad y de armonía entre cosas diversas, a la vez que sugiere la idea de compensación de fuerzas que se oponen y que tienden a contrarrestarse y a anularse mutuamente. Referido al hombre, expresa la integración de los distintos elementos y fuerzas que tejen su ser que, si en un principio se oponen, pueden convenir en una unidad solidaria como expresión del sujeto que los padece o expresa, y que en sí es único.

Con este concepto pretendemos traducir los agustinianos de unidad, de paz y de orden, que, junto a otros de significado parecido, afluyen sin cesar a la pluma del santo. Si preferimos el término «equilibrio» es porque resalta mejor el carácter de dinamismo y de conquista. El hombre no es una simple pieza que deba encajar de modo mecánico en el conjunto ordenado de los seres, ni su vocación ontológica nace de la pura necesidad, sino que, por tratarse de un ser libre, exige una respuesta también libre y responsable. Su vocación humana es realidad y es quehacer, una herencia que debe asumir y que ha de realizar realizándose a sí mismo, cooperando con ello al desarrollo integral del universo. Es un ser dinámico por naturaleza y este dinamismo le arrastra a la conquista del propio ser y a configurar su personalidad entre tanteos y decisiones, que no siempre son las mejores para sus deseos y propósitos humanos más hondos.

Tal condición de buscador incansable le sume en un estado de permanente tensión interior y hace de él un ser agónico, en lucha constante, aunque también el descanso y la paz ocupen largos espacios en este continuo bregar consigo y con cuanto le rodea. «La vida espiritual», escribe Sciacca, «es dinamismo que con frecuencia implica choques y contrastes: su dialéctica es compleja y trasciende la mera lógica abstracta. Toda forma de actividad tiende a afirmarse, a someter a las demás. Todas son monárquicas y aun despóticas y tiránicas. Cuando una de ellas predomina, tiende a la eliminación de las demás»⁴⁰.

40 M. F. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, Barcelona, Luis Miracle, 1958, 18.

Los deseos de paz interior reflejan la situación real del hombre, que, hecho para Dios, se ve sepultado en lo mudable y en lo transitorio. El corazón inquieto, no satisfecho con este destino, arrastrado por una tendencia natural, busca el reposo y el equilibrio, que no hallará hasta tanto encuentre el objeto que satisfaga todas sus apetencias, a él se adhiera y en él descansa. Condición previa para que se dé el descanso y la paz es la armonía y el orden: «Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas: ordénanse y descansan» (*conf.* XIII,9,10). Luego si el hombre quiere alcanzar este descanso y esta paz debe iniciar seriamente un proceso de unificación y de pacificación, fundamentalmente interior. En este sentido escribe san Agustín:

La paz del cuerpo es la ordenada compleción de las partes, la del alma irracional, la ordenada calma de las apetencias. La paz del alma racional es la ordenada armonía entre el conocimiento y la acción, y la paz del cuerpo y del alma, la vida bien ordenada y la salud del animal. La paz entre el hombre mortal y Dios es la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna. Y la paz de los hombres entre sí su ordenada concordia (entre los que mandan y los que obedecen). La paz de la casa es la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en ella, y la paz en la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados. La paz de la ciudad celestial es la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. Y la paz en todas las cosas, la tranquilidad en el orden. Y el orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde (*civ. Dei* XIX,13,1).

En este pasaje de la *Ciudad de Dios*, que resume el pensamiento agustiniano sobre la paz, podemos distinguir tres niveles, que guardan entre sí una lógica coherente con el pensamiento general del santo. Se habla en primer lugar de la paz como equilibrio entre las distintas instancias del ser humano, de su naturaleza racional y su naturaleza animal. En un segundo nivel se refiere a la paz con Dios, que se expresa como obediencia, para terminar aplicando este concepto a las relaciones entre los hombres, bien sea en la ciudad terrena o en la patria celeste, interpretándola como unidad y concordia. Y en los tres niveles es válido el principio de que la paz solo es posible en el orden, y este consiste en «situar cada cosa en su lugar».

Esta definición agustiniana de la paz es un eco del concepto griego de justicia cósmica, según la cual «todo suceder o todo acontecimiento está regido por una íntima coherencia». Esta ley se cumple necesariamente en el mundo porque Dios lo ha creado así; en el hombre, sin embargo, porque es libre, será el resultado de una tarea personal y responsabilidad propia. Esta «íntima coherencia», que también san Agustín traduce por justicia, pasa por el recto orden en el amor y por el respeto a la jerarquía de los valores, de manera que se ame más lo que más vale, y menos, lo que tiene menos valor: «Et haec est vera justitia, qua potius potiora,

et minus minora diligamus» (*vera rel.* 48,93). Amar lo absoluto, como absoluto y lo relativo como relativo, utilizar lo que está hecho para ser usado y disfrutar de lo que puede ser gozado: «Utendis uti el fruendis frui»⁴¹.

La salvación del hombre estará en aceptar este orden y constituirlo en peso que nos arrastre a nuestro propio lugar, es ponerse en camino de salvación humana; rechazar este orden supone la condenación y el desorden; es el pecado⁴². Se trata, en definitiva, de adecuar la psicología a la naturaleza, la libertad, a la inclinación natural; de hacer coincidir el *ordo amoris* subjetivo con el *ordo amoris* objetivo, al que se ve impulsado nuestro ser por la exigencia de su ley natural.

En este sentido el hombre equilibrado es el hombre ético, el que ama ordenadamente las cosas según su valor. Es aquel cuyo peso afectivo lo conduce a su debido centro para en él encontrar su descanso y su bienestar, y este centro no es otro que el mismo Dios: «Nuestro corazón está inquieto hasta que no logre descansar en Dios». Es la doctrina muchas veces repetida por san Agustín: que solo Dios sacia todos nuestros anhelos, que en él quedan frenadas nuestras apetencias, satisfechas nuestras aspiraciones; que él colma todos los deseos y, por tanto, aquieta el corazón (cf. *civ. Dei* XXII,30,5).

De este encuentro íntimo nacerá simultáneamente, en términos agustinianos, el *amor sui*, origen del desgarro interior, y el *amor Dei*, como vocación ontológica a la verdad, al bien y a todos los valores absolutos. Este *amor Dei* radical, inconsciente, es el que nos impele y fuerza a la «búsqueda interminable del infinito»: «Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens» (*sol.* 1,1,2).

Sin detenernos a examinar el delicado problema de si puede darse en el hombre un apetito natural de lo sobrenatural, sugerido por este texto, sí es necesario resaltar que, en el pensamiento agustiniano, el hombre, por el peso de su naturaleza racional, anhela la felicidad plena y total. Y esta felicidad se alcanza en la posesión de la verdad y del bien, pero de un bien y de una verdad que se concretan en algo tan agustiniano como es el descanso del corazón y de la voluntad, y el reposo de la inteligencia en las razones de todas las cosas, en la verdad.

Estos dos ideales supremos incluyen todos los valores trascendentales de la metafísica, de la ética e, incluso, de la estética. Valores que, si en el pensamiento

41 Cf. *div. qu.* 83,3; *mor.* I,3,4.

42 Cf. V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona...* 69; R. Flórez, "Reflexiones sobre el *ordo amoris*": *Revista agustiniana de espiritualidad* 3 (1962) 156ss.

platónico se encuentran encarnados en el mundo de las ideas, en san Agustín vienen identificados con Dios⁴³, y:

Es Dios, por tanto quien ha sido como transcrito en el corazón del hombre y quien ha impreso en la mente humana su imagen. La *imago Dei* en el corazón humano será justamente el orden de los trascendentales cuyo amor hemos visto que está en nosotros y, por tanto, también su conocimiento; pero esos trascendentales han sido transcritos al corazón del hombre y, en consecuencia, Dios se ha impreso en el corazón, y el hombre en su mente ha quedado señalado como imagen de Dios, que le llama continuamente hacia él. El ansia de divinidad que devora a los hombres nace también de este hecho. No se trata ya solamente de la verdad o de la felicidad, de la justicia o de la bondad; en última instancia estamos aspirando a Dios, vivimos inquietos por reposar en él⁴⁴.

En este proceso de interiorización, cada encuentro con Dios prepara nuevos encuentros, siempre más plenos. Estamos ante un proceso de búsqueda incesante en la que, si por un lado se aviva el amor y, por tanto, la inquietud, por otro esta se aquieta y descansa en la misma búsqueda⁴⁵.

La interioridad agustiniana aparece, pues, como camino de equilibrio para el hombre. Pero al decir camino de equilibrio queremos resaltar el dinamismo de esta andadura. Se trata de un equilibrio costoso y difícil en el que hemos de empeñar lo mejor de nuestros esfuerzos, que iniciándose en Dios, nos conduce a la unificación propia para desembocar otra vez en Dios como en su término, a la vez que fundamento.

Según san Agustín, el encuentro con Dios, que es la verdad y bondad sumas, llevará al hombre no solo a encontrarse a sí mismo en él, sino también a encontrarse con los demás hombres. Descubrir a Dios es ver en él la realización de los valores absolutos por los que suspiran todos los hombres y que en él hallan su descanso y su quietud. Por tanto, el que llega hasta Dios se adentra en el ámbito común de toda aspiración humana y en la esfera de la comunidad.

Todo esto es objeto de la *memoria Dei*. Aquí todos los hombres se unifican, todos se encuentran y hacen posible el amor mutuo. La unidad en este vértice común prepara y exige a la vez la unificación afectiva y, por tanto, la caridad. El equilibrio consistirá en hacer efectivo ese amor y en dar los pasos convenientes para alcanzar en el plano de la consciencia y de la realidad vivida lo que es pura tendencia natural, la sociabilidad del hombre y la sola presencia de los demás en Dios.

43 Cf. J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en san Agustín. Enchiridion sistemático de su doctrina*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1962, nn. 153-171.

44 J. MORÁN, *El equilibrio...* 122-124.

45 Cf. *en. Ps.* 41,2; *ep. Io.* 4,6; *trin.* XVII,2,2.

La *memoria sui* y la *memoria Dei*, la interioridad nos conduce al equilibrio, que no es nunca una paz tranquila, sino una conquista que exige lucha dura y continua. Este equilibrio se hace posible en «la concordia entre el querer fundamental, que es necesario, y los querer particulares que son libres. Es retornar al orden desde el desorden egoísta introducido por el pecado. La vocación cristiana es vocación de libertad: pero a la libertad no se llega sino a través del encuentro de sí mismo, la unidad interior, el acuerdo pleno entre la superficie y el fondo del alma»⁴⁶. El equilibrio humano consiste en hacer consciente y en vivir reflexivamente la verdad que hemos hecho en lo profundo del corazón.

Juan Ángel NIETO VIGUERA
Chiclayo, Perú

Resumen

Para san Agustín la interioridad es, ante todo, método, camino de descubrimiento y de encuentro. Descubrimiento de la finitud del ser humano, basada en una existencia recibida, de la que no puede disponer a su antojo. «Nos hiciste, Señor, para ti». Tal descubrimiento debe conducir al «encuentro». Encuentro con la realidad propia y con la del Hacedor. Fruto de dicho encuentro luminoso será también el descubrimiento de lo que debe ser merced a su gracia, a su ayuda. La persona interiorizada superará su verdadera identidad, vivirá conforme a los planes de Dios, conservará su señorío sobre las criaturas que se le han confiado, se sentirá interiormente libre y equilibrada, y gozará de la dicha de compartir vida y destino con quien es el divino morador de su realidad personal.

Abstract

For St. Augustine, interiority is above all a method, a path of discovery and encounter. It is a discovery of human finiteness, based on an existence one receives, and he cannot do with it freely as he pleases. «You made us for yourselves, Lord.» Such discovery must lead to an «encounter» with one's own reality and with that of the Creator. The discovery of what ought to be because of God's

46 A. TRAPÉ, citado por J. MORÁN, *El equilibrio...* 140.

grace or help is also a result of such brilliant encounter. The person in his interior shall surpass his true identity, live according to the plans of God, keep his lordship over other creatures entrusted to him, feel free and balanced interiorly, and have the joy of sharing life and destiny with the Divine who dwells in the reality of his person.