

SUBIR EN EL CORAZÓN. LEGADO Y OFERTA AGUSTINIANOS

Fabián MARTÍN GÓMEZ, OAR

Una vez más andan [cristianos] ansiosos de visiones, de poesía y de sueños. Se sienten atraídos por el Evangelio y por una vivencia más fiel de la vida de Cristo. Desean retirarse con él a un lugar apartado. No tienen miedo de su cruz, pues sospechan que, en el fondo, su yugo puede ser suave y su carga ligera. Buscan tan sólo una comunidad de personas que les haya abierto un camino y que sepa acompañarlos por él (Albert Di Ianni, fms).

Introducción

Si tuviera que usar una imagen para expresar brevemente lo que en este artículo se pretende desarrollar, emplearía la de las «escaleras de caracol». Una escalera de caracol conecta espacios diversos, ámbitos distintos, en los que tan importante es subir como bajar. Cada escalón habla de un espacio y de un tiempo que tiene que ver con el de los demás; unos y otros se interpretan mutuamente, se complementan y trazan un recorrido que muestra una cierta unidad. La pedagogía de la interioridad, de la que intentaremos decir alguna palabra ayudados de la espiritualidad agustiniana, nos acercará al ser humano y a los entresijos de su mundo interior, como si de una escalera de caracol transitada por el misterio se tratase.

La espiritualidad agustiniana es un riquísimo patrimonio para la Iglesia y para la humanidad. Ello pide de nosotros el compromiso decidido de profundizar y desarrollar este legado, y ofrecer una propuesta concreta de regreso al corazón. De ahí que en este trabajo recorreremos el itinerario de san Agustín, que va de la dispersión y la superficialidad a lo profundo del interior, para subir con el corazón a Dios. Y lo haremos centrando algunos elementos biográficos del santo que explican su proceso existencial de regreso al corazón, para luego detenernos en algunos matices del concepto de «interioridad» y el dinamismo que dicho proceso desencadena. Por último, aportaremos algunas claves pedagógicas que ayuden a recorrer este camino arduo y apasionado.

1. Algunos presupuestos de la interioridad agustiniana

a) *El homo viator, un corazón peregrino*

Según la concepción antropológica del santo de Hipona, el hombre es un ser que viene de Dios, vive en Dios y camina hacia él con la más profunda orientación de su espíritu¹. Así, a partir tanto de la vivencia personal como de sus convicciones religiosas, Agustín remite una y otra vez, a lo largo y ancho de su obra, a la comprensión de un determinado modo de ser del hombre en el mundo, cuya característica es la itinerancia y cuya culminación se alcanza cuando se llega a la meta que le hace plenamente feliz: la patria del cielo, la morada eterna junto a Dios².

La vida sigue un ritmo ascendente progresivo; se aconseja no detenerse, pues ello equivaldría a retroceder. En el Evangelio los enfermos constituyen la expresión más clara de aquellos que se paran en el camino. Por eso Jesús llega hasta ellos para decirles: «Levántate y anda» (*Mt* 9,5). Siguiendo esta consigna evangélica, Agustín invita a levantarse, a ascender, a progresar, a ponerse en camino y avanzar. Ésta es la naturaleza del *homo viator*.

Mirad que somos viandantes. Me preguntáis: ¿qué significa caminar? Lo resumo en breves palabras: seguir adelante, progresar. Avanzad, hermanos míos; examinaos siempre sin engaños, sin adulación, sin lisonja. [...] Te desagrade siempre lo que eres para llegar a ser lo que aún no eres. Si estás satisfecho de ti mismo, ya te has detenido. Si dices: «ya basta», estás perdido. Sigue siempre creciendo, siempre caminando, siempre avanzando; no te pares en el camino, no vuelvas atrás, no te desvíes. Se detiene el que no avanza; retrocede el que vuelve a las cosas que ya dejó; se extravía el que apostata (*s.* 169,15,18).

El hombre es un ser eminentemente histórico, vive en el tiempo y en el espacio, y peregrina sin retorno. Cada momento de este tiempo vivido tiene su propio valor, su propio entramado y su propio peso en un proyecto global³. Desde este punto de vista, el sentido de la historia del hombre no le viene por medio de un concepto melancólico de lo temporal, o del retorno a un pasado glorioso, sino de un proceso histórico abierto al horizonte del futuro. Toda época histórica y cada

1 J. GARCÍA, *Oremos con san Agustín. La voz del corazón*, Madrid, Editorial Agustiniiana, 1996, 29.

2 E. GÓMEZ, «*Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana»: *Avvstin-vus* 45 (2000) 387-388.

3 J. GUITTON, *Attualità di sant'Agostino*, Roma, Edizioni Paoline, 1956, 17-26.

ser humano de cada generación hallan el sentido de sus vidas en el coraje de vivir el presente, apoyado en la sabiduría del pasado y abierto siempre al futuro.

San Agustín forja el sentido de la vida del hombre con tres claves hermenéuticas netamente bíblicas: un principio, originado en la creación; un fin, la vida feliz con Dios en la Jerusalén celeste; y un centro motriz cualitativamente distinto, a saber, la presencia supra-histórica en la misma historia de Cristo, quien se ha hecho presente entre nosotros para mostrarnos el camino. A partir de esta consideración se entiende cómo el ser humano, en particular, y la humanidad, en general, son un proyecto eterno que Dios mismo acompaña desde su origen hasta la eternidad feliz.

El horizonte de la existencia humana se define, pues, como una peregrinación y un continuo avance hacia una meta firmemente establecida y de identidad bien conocida: Dios mismo nos la ha revelado en Cristo. El modo de estar el hombre en este mundo es el de ser un viandante. El ser humano vive una especie de destierro, pero anhela fuertemente, con todo el corazón, regresar a la patria en la que se puede definitivamente ser feliz.

De este mundo no se puede esperar la dicha plena, por lo cual nos servimos de él para alcanzar y gozar de la vida bienaventurada⁴. Sin embargo, san Agustín no niega que la vida humana en este mundo tenga su belleza y su felicidad, incluso cuando Dios está ausente en el horizonte de las personas.

Se le llama el hombre viejo, exterior y terreno, aun cuando logre lo que el vulgo llama la felicidad, viviendo en una sociedad también terrena bien constituida, ora bajo el gobierno de los monarcas o príncipes, ora regido por leyes, o por todas esas cosas a la vez; pues de otro modo no puede establecerse bien un pueblo, aun el que pone su ideal en la prosperidad terrena, porque él también tiene su estilo de hermosura (*v. rel.* 26,48).

Con todo, deja muy claro que en ningún bien terreno o temporal se puede saciar completamente el corazón del hombre:

¡Oh Dios de las virtudes!, conviértenos y muéstranos tu faz y seremos salvos. Porque, adondequiera que se vuelva el alma del hombre y se apoye fuera de ti, hallará siempre dolor, aunque se apoye en las hermosuras que están fuera de ti y fuera de ellas, las cuales, sin embargo, no serían nada si no estuvieran en ti. Nacen estas y mueren, y naciendo comienzan a ser, y crecen para llegar a perfección, y, ya perfectas, comienzan a envejecer y perecen (*conf.* 4,10,15).

El ser humano es un peregrino del cielo, de lo absoluto, destinatario de un amor misterioso e insondable que lo invade, lo transforma y lo pone en movimien-

4 Antonio PIERETTI, «Doctrina antropológica agustiniana»: J. OROZ RETA y J. A. GALINDO RODRIGO (eds.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. La filosofía de san Agustín* 1, Valencia, Edicep, 1998, 373-375.

to⁵. El espíritu humano sigue el norte divino de lo absoluto; toda su existencia es una peregrinación hacia lo infinito. Esta consideración agustiniana imprime a la existencia humana un movimiento incesante y renovador de las potencias que componen la vida del hombre.

Y qué duda cabe que este matiz del pensamiento agustiniano se hace presente en el mismo planteamiento de la vida interior, pues esta tiene para el santo una ley: «¿Qué significa subir en el corazón? Aprovechar en lo que se refiere a Dios. [...] Todo el que en esto progresa sube» (*en. Ps.* 122,3). La vida cristiana es, pues, como un viaje, una marcha, una ascensión del corazón a Dios. Y para peregrinar hacia Dios hay que ir primero al corazón, al centro de la persona, al interior. Esto es lo que significa «subir en el corazón».

b) *La dialéctica agustiniana y la unidad de los contrastes*

La palabra «dialéctica» no pertenece al acervo lingüístico del santo. Con todo, su contenido real inspira las mejores páginas de su amplia obra. El genio agustiniano ha sido definido como un *complexio oppositorum*, es decir, como la polaridad y unidad de contrastes⁶. San Agustín consiguió armonizar realidades aparentemente contrarias en una síntesis que solo es posible gracias al Espíritu Santo.

La existencia del santo estuvo marcada por estas polaridades opuestas que alcanzaron una síntesis en su propia piel gracias al recorrido de la fe. Militó en las filas del epicureísmo buscando la felicidad en el deleite, en las comodidades, en los goces de la amistad humana y de las artes plásticas y literarias. El estoicismo le abrió los ojos y le ayudó a desembarazarse del materialismo bruto.

Entonces se despertó a la hermosura de mundos superiores, pero se llenó de orgullo, poniendo la beatitud de la vida en las conquistas del propio pensamiento. Y al fin, una vez aprendida la humildad, ascendió a Dios, verdadera felicidad del hombre. Epicteto, Cicerón y Cristo; materialismo, racionalismo y cristianismo; placer, virtud y goce en Dios, constituyeron tres etapas bien marcadas en su vida⁷.

5 A. G. NIÑO, «Ejercicios espirituales en las *Confesiones* de san Agustín»: *Revista Agustiniana* 49 (2008) 413-417.

6 L. ALICI, R. PICCOLOMINI Y A. PIERETTI (eds.), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del novecento*, Roma, Città Nuova, 2000, 219-223.

7 F. GARCÍA (ed.), «Introducción a los diálogos. Soliloquios. De la vida feliz. Del Orden»: *Obras completas de san Agustín* 1, Madrid, BAC, 116-117.

Inteligencia y fe fueron otros dos modos aparentemente contrarios entre sí que alcanzaron una solución armónica en el concepto agustiniano de sabiduría. Pues, por la humildad del corazón se cree en Dios y en la autoridad de la Iglesia, la fe impulsa a la inteligencia, y la inteligencia lleva a saborear las verdades eternas. Esto es lo que se entiende por *sabiduría* en sentido agustiniano⁸.

Dios y el hombre encuentran su ámbito de síntesis en el interior del ser humano. Mundo sensible y mundo inteligible se tocan en la iluminación de los primeros principios que explican el orden de las cosas. La dispersión moral y espiritual, y el intimismo cerrado alcanzan una solución positiva en la auto-trascendencia.

Y qué duda cabe de que la síntesis por excelencia encuentra su punto de apoyo, su quicio y su centro en la persona de Jesucristo. Cristo es el centro de la historia y del tiempo, de lo temporal y lo eterno, de lo humano y lo divino. La centralidad de Cristo en la vida del hombre, como verdad encarnada, como verdadera sabiduría, como fin de su búsqueda filosófica, en fin, como puerto de la verdad, constituye el corazón de la interioridad agustiniana (cf. *c. Acad.* 20,43).

El orden y el caos, el objeto y el sujeto, la contemplación y la acción, el conocimiento intelectual y el intuitivo, la ascética y la mística, el conocimiento y el amor, *eros* y *ágape*, el temor y la dilección, la libertad y la concupiscencia, el intelectualismo ingenuo y el escepticismo radical, la justicia y la misericordia, el tiempo y la eternidad, la providencia divina y el libre albedrío, la inmanencia y la trascendencia, el combate espiritual interior y el combate material contra los enemigos de la Iglesia, etc., conceptos todos ellos aparentemente contradictorios, hallan un punto de encuentro y de reposo en la experiencia interior de fe de Agustín.

c) *San Agustín, un hombre siempre en proceso*

Esta dimensión dialéctica se vincula estrechamente al dinamismo procesual de la vida y del pensamiento del santo. Para san Agustín la existencia humana lleva consigo un incesante impulso en alcanzar el despliegue de las potencialidades inherentes a su naturaleza, hasta conseguir perfeccionar lo más posible las

⁸ R. H. NASH, «Sabiduría»: A. D. FITZGERALD (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos, Monte Carmelo, 2001, 1155-1158. A partir de ahora se citará con la sigla *DicAg*.

dimensiones que la componen. Lo anterior acontece cuando la persona posee un centro interior consistente que le permite ordenar sus intereses⁹.

El talante inquieto del santo lo impulsó con arrojo por una diversidad de senderos. San Agustín agotó el límite de los caminos que recorrió, y en el tope de las oportunidades de los mismos se le dio ver la luz del camino trazado por Cristo, siempre abierto a nuevas posibilidades, pero no ya diseñadas desde el propio esfuerzo, sino por la fe y la confianza en él. El santo hizo acopio de este torrente de sabiduría no por la vía de la conquista, debido al genio de su pensamiento, sino por rendirse a la gracia de Dios y a los designios de su amor.

En este sentido, san Agustín hizo experiencia de la inestabilidad, de la movilidad del espíritu humano, que se hace fluido, temporal, peregrino. Unas veces, llevado del amor a las cosas temporales, se asemejó a la corriente de un río que fluye de forma agitada y, otras veces, a la quietud serena del agua de una fuente, aunque siempre en movimiento por debajo¹⁰. El único reposo a la medida del anhelo infinito del hombre lo encontró en Dios, pero a la medida del don Dios mismo: «Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (*conf.* 1,1,1).

Hablar, por tanto, de proceso en el santo de Hipona es hablar de las distintas etapas de un camino dirigido intencionalmente hacia una meta concreta: la vida feliz. Al respecto, el santo trazó en una de sus obras un itinerario sobre las edades del espíritu:

El hombre nuevo, el hombre interior y celeste tiene también sus propias edades del espíritu, distintas no por los años sino por los progresos. La primera es aquella que transcurre en el seno fecundo de la historia [...]. En la segunda [...], no se encuentra más en el vientre de la autoridad humana, sino que se dirige, mediante procedimientos racionales, a la ley suprema e inmutable. En la tercera, ya más seguro de sí, somete el apetito carnal con la fuerza de la razón y, cuando el alma se une a la mente, goza interiormente de una especie de dulzura conyugal [...], de modo que realmente no vive más por constricción, sino porque no le agrada pecar, aunque sea algo permitido.

En la cuarta, realiza estas mismas cosas de un modo más firme y ordenado y procede hacia la perfección humana, estando pronta y dispuesta a afrontar todas las persecuciones y los acontecimientos tempestuosos de este mundo. En la quinta edad,

9 L. MACARIO Y S. SARTI, *Crescita e orientamento*, Roma, LAS, 1992, 12, citado en B. GOYA, *Psicología e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Bologna, EDB, 2001, 53.

10 V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, Madrid, BAC, 1974, XIII.

habiendo alcanzado el apagamiento y la plena tranquilidad, vive en las abundantes riquezas del reino inmutable de la suprema e inefable sabiduría. En la sexta, que es la edad de la total transformación en la vida eterna, alcanza el definitivo olvido de la vida temporal para pasar a la forma perfecta, hecha a imagen y semejanza de Dios. La séptima edad coincide con la quietud eterna y con la felicidad que ya no tiene edad (v. *rel.* 26,48).

El santo de Hipona en las mismas *Confesiones* diseña continuamente los trazos de un camino ascendente del espíritu humano hacia Dios. Su esquema ascensional, de acuerdo con el modelo cultural de su tiempo, va de las criaturas o cosas sensibles a lo «profundo del corazón» del propio espíritu humano para, con un acto de la mirada honda *–in ictu oculi–*, despegar el vuelo hacia las fuentes divinas de la *sapientia*¹¹.

El proceso de los procesos, por lo que de fatiga supone, es sin duda alguna la conversión a que vio continuamente sometida Agustín su existencia de principio a fin. La conversión del santo no ha sido solo un cambio profundo para resolver tensiones insufribles, sino el retorno al fondo de su conciencia para liberar al corazón de sí mismo y del desorden del pecado y llenarlo de la esencia misma de Cristo: la humildad. Éste es el cambio más radical en la vida del santo que toca toda su persona hasta el fondo de sus entrañas sin ahorrarle momentos de angustia, luchas fuertes consigo mismo y con Dios; en definitiva, el drama que acompaña la vida humana.

2. Concepto agustiniano de interioridad

San Agustín fue un asiduo contemplador de las verdades eternas, pero también de las verdades internas. El santo fue un gran conocedor del hombre en la densidad de sus pensamientos, en los pliegues de su alma y en los mecanismos de su libertad, porque le tomó el pulso a la naturaleza humana en su propia piel y lo supo expresar al detalle. Ello lo cualifica para hablar con autoridad sobre el mundo interior que habita al ser humano.

La interioridad de la que habla san Agustín no es unívoca. En primer lugar, existe una interioridad, podemos decir, natural, por la cual cada hombre, entrando en sí mismo, puede hacerse iluminar de la verdad que habita en su conciencia (cf. Rm 1,20). Después está la interioridad propia de los creyentes, los cuales

11 E. CAVALLARI, *Nel cuore di Agostino*, Roma, Presenza Agostiniana, 2007, 43.

son invitados a regresar a sí por la predicación de la Iglesia, los sacramentos y la escucha de la Palabra de Dios. Y una vez que regresan a sí mismo, pueden encontrar a Cristo que, por la fe, habita en el interior del hombre. Así que la cualidad de este segundo tipo de interioridad la determina la fe en la Verdad encarnada, Jesucristo¹², a quien san Agustín llama «médico de mi intimidad» (*conf.* 10,3,4).

Respecto a la interioridad creyente, el santo de Hipona distingue tres modos: el sí-mismo interior, el proceso de volverse hacia el interior y los signos exteriores como expresiones de cosas interiores. El concepto de sí-mismo representa el espacio interior personal. Esta interioridad agustiniana hace alusión a un contenido muy específico que podemos definir con el concepto *psico-teológico*, el cual expresa un ánimo habitado, iluminado y guiado por Dios. Dios, vida del alma y fuente de la unidad interior, está presente en el corazón de cada hombre: «[...] porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío» (*conf.* 3,6,11).

Esta modalidad de la interioridad constituye una especie de dimensión del alma humana. No obstante, el «espacio interior» es mucho más que el mundo individual privado. El sí-mismo interior es el ámbito en el que el alma encuentra la verdad inteligible y eterna, es decir, a Dios mismo. La perfección más grande del espíritu humano es la de alojar en sí mismo a Dios. Por lo cual, mundo externo, mundo interno y mundo de la trascendencia dialogan entre sí en el ámbito interior del hombre.

Y es allí, en la parte más íntima del hombre, donde Dios se deja abrazar. Es allí donde se escucha la voz de Dios que atrae suavemente:

Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa (*conf.* 10,6,8).

Dios, pues, habita en el interior del hombre, y desde allí lo aconseja, lo anima, lo llama y lo atrae a sí:

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera [...]. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y me abrasé en tu paz (*conf.* 10,27,38).

En segundo lugar, interioridad es también la capacidad de volverse hacia

12 N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Città Nuova, Roma 2009, 96.

este espacio íntimo para buscar a Dios. No porque Dios sea «dulce huésped» en el interior del hombre; automáticamente éste se da cuenta del ello. Muchas veces el ser humano vive fuera de sí mismo y lejos de Dios: «Dios está dentro de mí y yo estaba fuera» (*conf.* 6,1,1). Por esta razón, el ser humano es continuamente interpelado por Dios para que vuelva al lugar de su reposo. En este proceso Dios toma la iniciativa; es quien provoca, guía y acompaña este itinerario hacia sí-mismo. San Agustín invita continuamente a entrar dentro de sí mismo y a buscar a Dios en lo íntimo del corazón, pues es ahí donde se deja encontrar.

Y, amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y lo pude hacer porque tú te hiciste mi ayuda. [...] Y reverberaste en la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de terror. Y advertí que, me hallaba lejos de ti [...]. Tú me gritaste de lejos, y yo lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda (*conf.* 7,10,16).

En este proceso de interioridad, el hombre, ya dentro de sí mismo, recorre las imágenes y sus facultades hasta ascender a Dios, Verdad infinita, en quien se conoce la verdad de las cosas por la luz que irradia sobre ellas:

¿Qué es, por tanto, lo que amo cuando amo yo a mi Dios? ¿Y quién es él sino el que está sobre la cabeza de mi alma? Por mi alma misma subiré, pues, a él (*conf.* 10,7,11).

Luego el proceso de interioridad engloba tres momentos: la vuelta hacia sí mismo para morar el mundo interior, encontrarse con el Maestro interior y, llevado de sus enseñanzas, ascender hacia lo inmenso de Dios. Por lo tanto, el proceso de la interioridad no es un fin en sí mismo, sino que culmina en el encuentro con Dios¹³:

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 inconmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas estas. [...] Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La Caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! (*conf.* 7,10,16).

Y, finalmente, con el tercer modo de interioridad, san Agustín se refiere a las palabras y a los sacramentos como signos exteriores que dicen y expresan realidades interiores: «De semejante modo se forma también nuestro discurso por medio de los signos sonoros. Porque nunca sería íntegro nuestro discurso si en él una palabra no se retirase, una vez pronunciadas sus sílabas, para dar lugar a otra» (*conf.* 4,10,15). Y más adelante afirma: «Esto digo en mi interior, y al decirlo se

13 P. CARY, «Interioridad»: *DicAg*, 739-741.

me ofrecen al punto las imágenes de las cosas que digo de este tesoro de la memoria, porque si me faltasen, nada en absoluto podría decir de ellas» (*conf.* 10,8,14).

Por lo tanto, el sí-mismo interior, el proceso de interioridad y la interioridad como habilidad simbólica que san Agustín nos presenta con el concepto de interioridad, no son otra cosa que la descripción conjunta de un itinerario, un viaje, que comienza cuando el creyente se vuelve hacia sí y entra en la profundidad de su corazón, y llega a su culmen cuando, guiado por la luz interior que allí mismo descubre, se percibe la verdad inmutable, Dios, con los ojos de la mente, y se descansa y goza en su presencia por la fe.

3. Dinamismo del proceso de interioridad

A partir del concepto de interioridad, san Agustín indica también realidades que conducen a la integración de la persona, pues el ser humano sólo puede reencontrarse a sí mismo encontrándose con Dios¹⁴. A nuestros oídos resuena el eco de las palabras del concilio Vaticano II: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22). Es en el encuentro con Dios donde el hombre descubre su verdadera identidad¹⁵.

El retorno a sí mismo puede llegar a ser infecundo cuando se hace de la propia interioridad un recurso para estar únicamente a solas consigo mismo. El regreso al yo interior no es un fin en sí mismo, sino el camino más adecuado en la búsqueda amorosa de Dios. Hacer del propio interior el término de la búsqueda y el centro de las expectativas vitales, empobrece a la persona; sería algo así como un «intimismo huidizo». La morada del creyente no es el corazón, sino Dios. El corazón no es más que la morada de Dios, no Dios mismo. Por lo tanto, es a Dios a quien es preciso volver a través del proceso de la interioridad. El creyente entra, pues, dentro de sí mismo, pero para elevarse a Dios.

El proceso de regreso al propio corazón pone de manifiesto dos realidades

14 C. D. LASA, «Interioridad y palabra en san Agustín de Hipona»: *Avgvstinvs* 46 (2001) 60.

15 A. LOUF, *Generati dallo Spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, Magnano, Qiqajon, 1994, 217.

concretas. La primera consiste en que el hombre puede llegar a una profunda dispersión por mérito propio cuando se deja llevar vertiginosamente por un amor desordenado: «Pues la variedad multiforme de las hermosuras temporales, filtrándose por los sentidos del cuerpo arrancó al hombre caído de la unidad de Dios, con un tumulto de afectos efímeros: de aquí se ha originado una abundancia trabajosa y, por decirlo así, una copiosa penuria, mientras corre en pos de esto y lo otro y todo se le escabulle de las manos» (*v. rel.* 21,41). Y la segunda se refiere a que Dios mismo busca al hombre, *Deus quaerens* (cf. *conf.* 1,4,4), le sale al paso en el camino de la vida, y lo ayuda y lo guía en este proceso hacia la propia verdad y unidad interior.

Y este aviso, esta voz interior que nos invita a pensar en Dios, a buscarlo, a desearlo sin tibieza, nos viene de la fuente misma de la Verdad. Es el íntimo resplandor en que nos baña el secreto Sol de las almas. De Él procede toda verdad que sale de nuestra boca [...]; esta es la vida feliz, que consiste en conocer piadosa y perfectamente a quien nos guía a la verdad, y los vínculos que nos relacionan con ella, y los bienes que nos lleven al Sumo modo (*b. vit.* 4,35).

Para el santo de Hipona, un aspecto fundamental de la experiencia creyente es el hecho de aprender a habitar en el interior. Siguiendo el texto del evangelio de san Mateo —«Tú, en cambio, cuando vayas a orar, entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre que está ahí, en lo secreto» (*Mt* 6,6)—, san Agustín alude a la importancia de cerrar las puertas a las apariencias y a la superficialidad, para adentrarse por el silencio en la propia soledad habitada por Dios.

Por ende, para el encuentro con Dios, hay que cerrar las puertas de los sentidos, a fin de con-centrarse en lo interior de la conciencia y estar alerta a las múltiples maneras con que Dios habla al corazón:

Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y arrancaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y me abrasé en tu paz (*conf.* 27,38).

El hábitat del creyente es el corazón. El encuentro con Dios, respiro de la vida, se lleva a cabo, pues, en el interior de la persona, en el hecho de tomar conciencia de estar situado ante una presencia y de gozar de la atención cálida, vivida y sentida ante tal presencia. El creyente está invitado a recorrer continuamente este trayecto que va desde la *dispersio* (cf. *conf.* 2,1,1) hasta la unidad del propio interior; es decir, a retornar constantemente al hogar de la propia intimidad. El itinerario comienza, por tanto, dentro de sí mismo, pero no se agota ahí, sino que incluye el trayecto por el que Dios impulsa al creyente una vez que se encuentra con Él.

Una vez que la persona se recoge en el propio interior, que regresa al corazón, poco tarda en darse cuenta de que allí está alguien esperándolo para comunicarle sus dones, para instaurar un diálogo de amor: «Así pues, mi confesión en tu

presencia, Dios mío, se hace callada y no calladamente: calla en cuanto al ruido [de las palabras], clama en cuanto al afecto” (*conf.* 10,2,2), pues «Dios habla con voz fuerte en el oído interior» (*conf.* 12,11,11); «Cristo está dentro; allí habita. Ruega ante Él; no intentes que te oiga de lejos [...] Luego dentro, en ti y ante Él derrama tu plegaria; allí están sus oídos» (*en. Ps.* 141,4).

El corazón del ser humano, centro interior de la persona, es lo más íntimo de «sí-mismo» y está creado a imagen y semejanza del Dios; es decir, entiende, ama y siente al modo como Dios lo hace. El encuentro con Dios, como actividad humana que también es, motiva una doble tendencia en el hombre: hacia sí mismo y hacia Dios, pues el camino hacia Dios pasa en y a través del corazón¹⁶: «Bajad, a fin de que podáis subir hasta Dios, ya que caístes ascendiendo contra él» (*conf.* 4,10,19); «Mas yo caminaba por tinieblas y resbaladeros y te buscaba fuera de mí, y no te hallaba, ¡Oh Dios de mi corazón!, y había venido a dar en lo profundo del mar» (*conf.* 6,1,1).

Por el camino de la interioridad la persona no solo llega a conocer y a amar a Dios, sino que también retorna a sí mismo, y se conoce y se ama como enamorado del Absoluto. En consecuencia, el encuentro con Dios implica retornar al propio corazón para desear ardientemente lo que está dentro y por encima de sí mismo: Dios. «Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío» (*conf.* 3,6,11); «¡Oh verdad, verdad!, cuán íntimamente suspiraba entonces por ti desde los meollos de mi alma» (*conf.* 6,10). Luego en el fondo del alma es donde Dios hace sentir su voz y donde ilumina al creyente con el resplandor de su luz.

El encuentro amoroso con Dios es, pues, un diálogo interior en el corazón, ya que en el propio interior el creyente abraza al Dios que lo habita. El hombre es, por ende, una interioridad habitada. Y cuando la persona entra dentro de sí, escucha la voz del Maestro interior que le enseña en la escuela del corazón a desear las cosas necesarias y esenciales, y a despreocuparse de las superficiales:

Ve, Dios mío, de dónde es este mi deseo. [...] He aquí de dónde es mi deseo. Mira, ¡oh Padre!, mira, y ve, y aprueba, y sea grato delante de tu misericordia que yo halle gracia ante ti, para que a mis llamadas se abran las interioridades de tus palabras (*conf.* 11,2,4).

Según esto, el proceso de la interioridad es un itinerario de descenso hacia el propio interior que, paradójicamente, despeja el camino de ascenso hacia Dios. Descender a lo íntimo se corresponde con subir a la cumbre del amor. En consecuencia, profundidad y altura están vinculadas en el proceso de la interioridad. El

¹⁶ T. ALESANCO, *Filosofía de san Agustín. Síntesis de su pensamiento*, Madrid, Augustinus, 2004, 378-380.

encuentro con Dios consiste en una peregrinación de grandes honduras y elevaciones, y gana mucha mayor altura según se avanza en profundidad.

4. Pedagogos de la interioridad

La expresión agustiniana de la obra *De vera religione*: «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo» (*v. rel.* 39,72), nos servirá como eje transversal en nuestro proyecto de sistematizar y dar unidad al proceso agustiniano de regreso hacia sí-mismo y de ascensión hacia Dios. Para poder alcanzar nuestro propósito, fragmentamos la expresión en tres partes, pues cada una servirá de núcleo de aglomeración de los distintos contenidos del proceso agustiniano de la interioridad.

a) «No quieras ir fuera de ti mismo»

A partir de la primera parte de la frase, *no quieras ir fuera de ti mismo*, abordaremos los diversos aspectos de la integración personal propios del proceso agustiniano de la interioridad. Por lo cual, nos ocuparemos, por una parte, de hacer emerger las consecuencias de la visión agustiniana del orden en el amor y, por otra, de especificar el mecanismo interior que favorece el paso de lo múltiple a la unidad personal.

Sinfonía de los afectos

El progreso para el encuentro con Dios depende, en gran medida, del orden en el amor. Es decir, del hecho de aprender a amar libremente a partir de la unidad del corazón, y del hecho de vivir un estilo de relaciones constructivas, en las que Dios ocupa el centro:

Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas: se ordenan y descansan. Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba (*conf.* 13,9,10).

Amar y ser amados es un deseo esencial en la estructura dinámica de la persona que determina y cualifica el modo de ser y de estar en el mundo: «Amar y ser amado era la cosa más dulce para mí» (*conf.* 3,1,1). El amor es también el

impulso esencial que pone en movimiento al creyente. El amor es, como tantas veces se dice, la fuerza que mueve el mundo. Pero no un amor fraguado en el propio esfuerzo, sino un amor agápico, aquel por el cual se nos da poder llegar a amar al modo como somos amados por Dios mismo.

Cuando se habla de orden en el amor no se insinúa «un algo» que coarta la capacidad de amar del ser humano. Al contrario, el principio del *ordo amoris* constituye una clara invitación a amar mucho el amor, pero, sobre todo, a poner orden en los propios afectos. El orden en el amor es fundamental para aprender a amar con deseo moderado las cosas, para no contrarrestar energías interiores en el impulso hacia la libre elección de aquello que da firmeza y consistencia a la vida. La interioridad, en cuanto empeño humano, pide ordenar la propia vida, comenzando por los afectos.

El ordenamiento de estos comporta, ciertamente, una fuerte lucha en el interior. Una lucha en la que entra en juego todo el bagaje humano que la persona lleva consigo, desde los aspectos intelectuales, afectivos, culturales, hasta los hábitos de comportamiento. Un combate interior continuo que dura hasta la muerte, es decir, un *modus vivendi*, en el que las viejas costumbres ceden paso a las nuevas. Es este un proceso que dura toda la vida.

Poseía mi querer el enemigo, y de él había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque de la voluntad perversa nace el apetito, y del apetito obedecido procede la costumbre, y de la costumbre no contradicha proviene la necesidad; y con estos a modo de anillos enlazados entre sí –por lo que antes llamé cadena– me tenía aherrojado en dura esclavitud. Porque la nueva voluntad que había empezado a nacer en mí de servirte gratuitamente y gozar de ti, ¡oh Dios mío!, único gozo cierto, todavía no era capaz de vencer la primera, que con los años se había hecho fuerte. De este modo las dos voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y discordando destruían mi alma (*conf.* 8,5,10).

San Agustín advierte que el valor de la castidad, el orden en el amor, es el medio por excelencia para alcanzar la unidad en Dios:

Por la continencia, en efecto, somos juntados y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas. Porque menos te ama quien ama algo contigo y no lo ama por ti. ¡Oh amor que siempre ardes y nunca te extingués! Caridad, Dios mío, enciéndeme (*conf.* 10,29,40).

Aprender a vivir la vida del discípulo es aprender a amar con orden. Y aprender a amar con un cierto orden no es, de entrada, una tarea fácil; es un don. Aprender a amar con libertad supone la habilidad del comportamiento, tanto para saber usar sabiamente de las cosas, como para no apegarse a ellas. El orden del amor exige, también, la renuncia a varios modos de gratificaciones superficiales y pasajeras, para tomar la potencia de la propia vida en las manos y encaminarla hacia bienes mayores.

Y el orden en los propios afectos no se consigue si no es a través de un esfuerzo ascético; es decir, a través de elecciones inteligentes y ponderadas que entrañan siempre renuncia y desprendimiento, abnegación y dominio de sí. Desde este punto de vista, el carácter y el afecto que califica el amor de ágape también vienen educados y formados.

El creyente cultiva la belleza de la mirada pura, capaz de contemplar las cosas y a los otros llevado no tanto de la atracción inmediata que estos le despiertan, sino a partir de la esencia y la fuente de su existencia: Dios.

Bienaventurado el que te ama a ti, Señor; y al amigo en ti, y al enemigo por ti, porque solo no podrá perder al amigo quien tiene a todos por amigos en aquel que no puede perderse. ¿Y quién es este sino nuestro Dios, el Dios que ha hecho el cielo y la tierra y los llena, porque llenándoles los ha hecho? Nadie, Señor, te pierde, sino el que te deja (*conf.* 4,9,14).

El orden en el mundo de los afectos ayuda a evitar cualquier dominación o posesión servil del otro y a relacionarse creativamente con las cosas. El amor ordenado comporta, por tanto, favorecer que los demás lleguen a ser aquello que están llamados a ser, conforme a la vocación al amor a la cual Dios los llama. Y un cierto orden en el amor comporta aprender a guardar la distancia justa respecto a las cosas, para evitar fusiones y dependencias afectivas que limitan la capacidad de libertad.

De lo múltiple a la unidad

La participación en la vida trinitaria, dentro de la cual se expresa una profunda unidad de vida en las relaciones recíprocas de las tres personas, implica directamente al creyente en el propio dinamismo de unidad. Para san Agustín, Cristo es el Uno, el Verbo encarnado y, en él, todas las cosas son una desde su mismo origen, al haber sido creadas por él:

Todo se hizo por ella [la Palabra] y sin ella no se hizo nada de lo que se hizo (*Jn* 1,3). Mas en ninguna de estas cosas que recorro [...] hallo lugar seguro para mi alma sino en ti, en quien se recogen todas mis cosas dispersas, sin que se aparte nada de mí (*conf.* 10,40,65).

Cristo mismo es el autor de la unidad entre los hombres y el centro de la unidad interior de la persona que se abre a la fe, a la esperanza y a la caridad. Jesús ora al Padre para «que todos sean uno como tú y yo somos uno» (*Jn* 17,20-22). La redención de Jesucristo, por tanto, tiene que ver directamente con la salvación de aquellos que vivían dispersos por el pecado:

A nivel espiritual, un estable centrarse en Dios, una opción fundamentalmente consciente y expresa por él, se transforma en el dinamismo central que ordena,

jerarquiza y guía la entera personalidad religiosa y realiza en ella la armonía perfecta¹⁷.

Si el pecado, por una parte, nos distancia de la fuente de la unidad, Dios, dispersándonos en la multiplicidad de las cosas creadas, la conversión a Cristo, por otra parte, constituye el punto de partida de la unidad, de la integración, de la cohesión en torno a un centro: el amor. «Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de ti, Uno, me desvanecí en muchas cosas» (*conf.* 2,1,1). Asimismo, san Agustín también exhorta: «Vamos, ciertamente, en pos de la unidad más simple que existe. Luego busquémosla con sencillez de corazón; aquietaos y reconoced que yo son Dios» (*v. rel.* 35,65).

El camino de unificación y transformación es, en última instancia, un proceso de «cristificación», es decir, de llegar a tener los mismos sentimientos del Hijo (*Flp* 2,5), y de adquirir la mente de Cristo (*ICor* 2,16):

Si nos apartamos de Dios nos deformamos; pero Él no permitió nuestra perdición. Él es el principio a donde retornamos, el modelo que hemos de seguir y la gracia que nos salva: único Dios por quien fuimos creados, y semejanza suya que nos devuelve a la unidad, y paz que nos mantiene en concordia (*v. rel.* 40,113).

Que no me aparte más de ti hasta que, recogíendome, cuanto soy, de esta dispersión y deformidad, me conformes y confirmes eternamente, ¡oh Dios mío, misericordia mía! (*conf.* 12,16,23).

También el Espíritu Santo desempeña un papel particular en el proceso de unificación de la persona. El amor es la fuerza que permite mantener armónicamente juntas las partes diversas. Pues bien, el Espíritu Santo reúne a la Iglesia con el don del amor de Dios y dona al creyente, en singular, la capacidad de recogerse en sus facultades y potencias, y le ayuda a obrar la caridad de forma compacta e íntegra, mediante el amor que le comunica. La fuerza del Espíritu se filtra y anida en la estructura humana del creyente, de modo que acompaña el mismo itinerario dinámico del crecimiento humano. El Espíritu, en definitiva, convoca, recoge y atrae a la unidad a aquellos que se abren al don de su amor:

Mas entonces no era tan amigo como lo fue después, aunque tampoco después lo fue tanto como exige la verdadera amistad pues no hay unidad verdadera sino entre aquellos a quienes tú aglutinas entre sí por medio de la caridad, derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (*conf.* 4,4,7).

17 L. MACARIO Y S. SARTI, *Crecita*, citado en B. Goya, *Psicología...* 80.

De acuerdo con nuestras *Constituciones*, la recolección es un proceso activo y dinámico por el que el hombre, disgregado y desparramado por la herida del pecado, movido por la gracia, entra en sí mismo, donde ya lo está esperando Dios, e, iluminado por Cristo, Maestro interior sin el cual el Espíritu Santo no instruye ni ilumina a nadie, se trasciende a sí mismo, se renueva según la imagen del hombre nuevo que es Cristo y se pacifica en la contemplación de la Verdad¹⁸.

En la unión interior con Dios convergen tanto el proceso de unificación como el de integración personal:

Y tú, consuelo mío, Señor y Padre mío, eres eterno; en tanto que yo me he disipado en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos –las entrañas íntimas de mi alma– son despedazadas por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti (*conf.* 11,29,39).

Afirma también el santo:

Pero si, mientras vive el alma en este estadio de la vida, vence las codicias, que ella misma azuzó contra sí con el goce de las cosas perecederas, y cree que Dios le ayuda con su gracia para vencerlas, sometiéndose a Él con la mente y la buena voluntad, sin duda alguna sería reparada y volvería de la disipación de tantas cosas transitorias al abrazo del único ser inmutable, reformada por la Sabiduría increada, que todo lo forma, y gozará de Dios en el Espíritu Santo, que es el Don divino (*v. rel.* 12,24).

b) «*En el interior del hombre habita la verdad*»

En esta segunda parte de la frase agustiniana, nuestro interés se desplaza hacia la importancia del conocimiento de sí, no tanto como un mero ejercicio de introspección psicológica, sino más bien como el esfuerzo de reparar la propia vida a la luz de Dios, tal y como san Agustín hizo en sus *Confesiones*.

El conocimiento de sí mismo

La interioridad de la persona está ciertamente habitada por Dios, pero también por una multitud de afectos, pensamientos, imágenes, recuerdos, etc. Todo ello forma el *humus* vital donde el encuentro con Dios echa raíces y desde donde se eleva la persona hacia el Dios viviente. Desde este punto de vista, difícilmente

¹⁸ *Constituciones y Código Adicional de la Orden de Agustinos Recoletos*, Madrid, Augustinus, 2011, 12.

puede la persona encontrarse con Dios en su corazón cuando ignora el modo como el conjunto de estas realidades interiores la solicitan¹⁹.

El proceso de volver al corazón ayuda a clarificar y llamar por su nombre a las cosas que interiormente se dan lugar. Y cierto nivel de conocimiento de sí es resultado de la habilidad natural de la persona por la que indaga sobre sí misma y su mundo interior. Pero solo es posible acceder a los niveles más profundos de la conciencia conducidos por la luz del Maestro interior.

Que te conozca a ti, Conocedor mío, que te conozca a ti como soy conocido, Virtud de mi alma, entra en ella y ajústala a ti, para que la tengas y poseas sin mancha ni ruga. Esta es mi esperanza [...]. He aquí que amaste la verdad, porque el que la obra viene a la luz. La quiero yo obrar en mi corazón (*conf.* 10,1,1).

El conocimiento de sí mismo constituye, por consiguiente, un paso decisivo en el encuentro con Dios y un momento ineludible en el discernimiento personal, pues «es en mi corazón donde yo soy lo que soy» (*conf.* 10,3,4). Al respecto, el santo de Hipona señala que, a través del conocimiento de sí mismo, el hombre de fe adquiere conciencia de su propio límite, acoge como un don su ser creatura y se abre a la desmesura del amor de su Creador:

El alma que conoce su debilidad es digna de mayor alabanza que no aquella que, sin apenas considerarla, se esfuerza en investigar las órbitas de los astros o aquella que ya las conoce, pero ignora qué camino la conduzca a su salvación (*trin.* 4,1,1).

El conocimiento de sí mismo comporta también la conciencia del propio mundo de necesidades y su reclamo específico, el reconocimiento de aquellos patrones espontáneos de comportamiento, la aceptación del hecho de que habrá en la vida un elemento de frustración que requiere ser aceptado e integrado, asumir la incapacidad humana de alcanzar la plenitud con las solas fuerzas, el desengaño que resulta del hecho de descubrirse limitado e incapaz para tantas cosas, la evidencia de que el fracaso, el pecado y la presencia del mal forman parte de la misma vida...

Confiese, pues, lo que sé de mí; confiese también lo que de mí ignoro; porque lo que sé de mí lo sé porque tú me iluminas, y lo que de mí ignoro no lo sabré hasta tanto que mis tinieblas se conviertan en mediodía en tu presencia (*conf.* 10,5,7).

Sin la lucidez de la conciencia de la propia verdad y la opción decidida de preferir la verdad a vivir apoyado en diversas seguridades, sean del orden que sean, será difícil vivir con autenticidad existencial. Por lo cual, la opción radical del ser humano arranca cuando decide ser persona en fidelidad a lo mejor de sí misma y se hace cargo de su vida, de su historia y de las consecuencias que se

19 J. BYRNE, *Crescita emotiva e sviluppo nella formazione iniziale*, citado en J. BONFILS, G. SCANAVINO Y R. PREVOST (coords.), *Formare sè stessi*, Roma, Pubblicazioni Agostiniane, 1994, 61.

derivan del hecho de ser libre. Al encontrarse con Dios en el interior, ahí donde el corazón está habitado por Dios, al creyente se le da una fuente de ser: el encuentro con Dios saca lo mejor de uno mismo, nada lo promueve más que su amor.

Importa conocerse a uno mismo. Pero en el proceso agustiniano de interioridad es fundamental tener presente que la vida cristiana es sobre todo el proyecto de Dios sobre cada uno. Él es quien acompaña, asiste y anima el esfuerzo del creyente que desea ordenar su vida al bien, a lo bello y a la caridad:

Amemos nuestro esfuerzo. Y creamos que Dios nos asistirá. Creamos si esto mismo está en nuestra potestad. Dios es nuestra fuerza y vigor. Eh, pues, con la máxima brevedad y perfección. ¡Oh Dios que eres siempre el mismo!, que me conozca a mí, que te conozca a ti. He aquí mi plegaria (*sol.* 2,1).

El proceso de interioridad desencadena necesariamente la conversión de vida, pues permite desenmarañar el mundo de las motivaciones. El conocimiento de uno mismo, iluminado por la luz divina, ayuda a la persona a desenmascarar progresivamente su mundo de intenciones ambiguas presentes en los niveles más profundos de la subjetividad. A la vez, posibilita que la confianza en Dios y en su plan de amor salvador modele la intención de su ser. Por lo tanto, el proceso de interioridad parte y se apoya en el nivel de conciencia que la persona tiene de sí misma ante Dios: «Mi corazón, el abismo de la conciencia humana, están al descubierto ante tus ojos» (*conf.* 10,2,2).

Quizá no hemos insistido lo suficiente en la dimensión dramática que conlleva vivir el dinamismo de volver al corazón. Tal opción exige trabajar en sí mismo el mundo de motivaciones, con la certeza de que Dios acompaña providencialmente el esfuerzo del creyente:

Porque allí 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 corazón (*conf.* 9,4,10).

Ciertamente, Señor, trabajo en ello y trabajo en mí mismo, y me he hecho a mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor (*conf.* 10,16,25).

Conocerse en Cristo

Para san Agustín, Jesucristo es maestro de humildad, razón por la que se torna también camino y patria. Precisamente por su humildad, Cristo se constituye en el camino, en la verdad y en la vida (*Jn* 14,16). El santo de Hipona aprendió en el cristianismo que Jesucristo es el verdadero y único camino que conduce al hombre hacia el conocimiento sapiencial de Dios y a la unión amorosa con él. Cristo es el puente entre lo divino y lo humano, que acerca lo divino a lo humano

y lo humano a lo divino. Solo sobre el fundamento de la humildad de Cristo se puede avanzar y progresar en la vida auténtica y en la caridad.

Para el Hiponense, es el ejemplo y la potencia salvadora del Cristo humilde lo que conduce, a través de la nave de su cruz, al puerto de la vida bienaventurada. El mismo santo anduvo errante por multitud de senderos que no llevaban a la verdadera vida, y en ellos solo encontró fatiga, insatisfacción y hastío. En cambio, en Cristo vislumbró la patria de la vida feliz, el camino que conduce a ella y el modo de alcanzarla. Así pues, a donde se va es a Dios, por donde se va es por la humildad y la humanidad de Cristo²⁰.

Cristo nos hace tomar parte en la Sabiduría de Dios, por la cual somos capaces de escalar las alturas de la contemplación y saborear las verdades divinas. Es allí donde el creyente absorbe la luz que da claridad, orden y verdad a la propia vida, «[para que] se entiendan frágiles viendo ante sus pies débil a la divinidad por haber participado de nuestra túnica de piel, y, cansados, se arrojen en ella, para que, al levantarse, esta los eleve» (*conf.* 7,18,24).

El proceso de interioridad es un ejercicio de amor, de querer con todo el corazón alcanzar la Sabiduría y la Verdad que ilumina nuestras inteligencias y fortalece nuestras voluntades. No basta con creer a Cristo y todo lo que él nos ha revelado, sino que es necesario esperar en él, amarlo y depositar en él toda nuestra confianza (*Mt* 6,7-8). El creyente se empapa de la vida divina a través del vínculo nutricional del amor, de la esperanza y de la fe.

c) «*Y si te descubres limitado, trasciéndete*»

A partir de esta última parte de la frase agustiniana ponemos de manifiesto algunas de sus intuiciones sobre la apertura del ser humano a la trascendencia²¹. En concreto, aquella según la cual, a partir del encuentro profundo con Dios, el deseo del creyente es purificado, ensanchado y resituado. Y aquella por la cual se afirma que en el encuentro Dios da, con la fuerza de su Espíritu, el impulso del corazón hacia lo alto.

San Agustín estaba convencido de que buscamos siempre lo que deseamos. No puede darse la búsqueda de Dios si nos falta el deseo de querer encontrarlo. Y el santo es consciente de los engaños en que se puede caer en este camino de

20 F. MORIONES, «Jesucristo, redentor y maestro de humildad, según san Agustín»: *Augustinus* 45 (2000) 187-188.

21 J. KENNEY, «Trascendentalismo en las *Confesiones*»: *Augustinus* 52 (2007) 121-126.

búsqueda —él cayó en muchos de ellos—, por lo cual no confunde el deseo de Dios con Dios mismo. Dios siempre se da como don, pero antes prepara la morada interior a la medida del don. Así pues, quien busca verdaderamente a Dios termina por encontrarlo, pues Dios mismo se hace misteriosamente el encontradizo y se da a sí mismo a quienes por la fe le abren su corazón:

Ciertamente, alabarán al Señor los que le buscan, porque los que le buscan le hallan y los que lo hallan lo alabarán. Que yo, Señor, te busque invocándote y te invoque creyendo en ti (*conf.* 1,1,1).

El proceso de interioridad agustiniana consiste en un ascenso del corazón hacia lo Alto. El creyente encuentra solo en Dios el reposo, el descanso y la felicidad plena a la que está llamado y por la que suspira ardientemente:

He aquí que ascendiendo por el alma hacia ti, que estás encima de mí, traspasaré también esta facultad mía que se llama memoria, queriendo tocarte por donde puedes ser tocado y adherirme a ti por donde puedes ser adherido (*conf.* 10,17,26).

Y fui subiendo gradualmente de los cuerpos al alma [...]. Y, finalmente, llegué a «lo que es» en un golpe de vista trepidante (*conf.* 7,17,23).

En este proceso de interioridad, que es también la elevación del corazón hacia el Absoluto, se mueve todo el ser de la persona buscando el blanco de su alabanza, la Verdad que da verdad y orden a su existencia, la Luz que lo ilumina todo. Este ascenso del corazón a Dios se desarrolla siempre como un diálogo de amor.

Háblame tú verazmente en mi interior, porque sólo tú eres el que así habla (*conf.* 12,16,23).

Algunas veces me introduces en un afecto muy inusitado, en una no sé qué dulzura interior, que si se completase en mí, no sé ya qué será lo que no es esta vida (*conf.* 10,40,65).

Conclusión

La fuente de la vida auténtica no está fuera, lejos del alcance del creyente, sino dentro de sí, en el propio interior. Y la llave para entrar dentro de sí y recibir la vida en abundancia que de ahí emana es la humildad. La *humilitas* nos lleva a reconocer llanamente que para vivir de forma íntegra el proyecto de vida cristiana, tenemos necesidad de recibir la Vida buena de Dios. Y no basta con conocer la fuente de la vida, sino que es preciso redimensionar la propia existencia a la luz de este encuentro. Por consiguiente, no hay que desparramarse fuera, sino ir al interior para descubrir la verdad que la habita y levantar el corazón hacia Dios.

Fabián MARTÍN GÓMEZ

Maestro de novicios. Monteagudo (España)

Resumen

En este escrito se desarrolla el proceso agustiniano de la interioridad, como el camino que va de la dispersión de la persona a lo profundo de su interior, para subir con el corazón a Dios. Para ello se aportan algunos datos biográficos de san Agustín que explican su propio itinerario existencial de regreso al corazón. Luego se exponen algunos matices relativos al concepto de «interioridad» y el dinamismo espiritual que dicho proceso desencadena. Por último, se aportan algunas claves pedagógicas que ayuden a recorrer el itinerario de la interioridad.

Abstract

In this article, the Augustinian process of interiority is developed as a way that moves from the dispersion of the person to the depth of his interior, in order to ascend to God with the heart. For that purpose, the author presents some biographical data of Saint Augustine that explain the very existential itinerary of his return to the heart. Then, some aspects related to the concept of «interiority» and the spiritual dynamism that such process set free, are also shown. Lastly, this article provides some pedagogical keys that help one go through process of interiority.