



La vía de la interioridad: conciencia y amor

Juan José Pérez-Soba

Fundación Universitaria Española. X Curso de Antropología Filosófica
“El hombre interior y el hombre exterior: la interioridad de la persona humana”
Madrid, 16 abril 2008

“Consuélate, no me buscarías si no me hubieras encontrado”¹. Este pensamiento de Pascal de honda raíz agustiniana, expresa una de las convicciones más fuertes que inspiran su libro *Pensamientos* precisamente en su condición de apuntes para una gran apologética del cristianismo. La expresión tiene como fin abrir un camino hacia un Dios vivo que está realmente presente en la vida del hombre, pero que su descubrimiento requiere no ceñirse a la intención consciente, ni al juicio humano, sino que es preciso ir más allá, conducir al hombre al reconocimiento de *algo previo* a sus acciones y pretensiones, a una realidad que va a ser fuente de sentido de todas ellas. De aquí su infatigable insistencia ante el presunto incrédulo para incitarle a que busque a Dios por un medio cualquiera, aunque fuese mediante la práctica rutinaria de pequeñas acciones religiosas externas. Tal estrategia intelectual se fundamenta en la profunda seguridad de que es Dios mismo el que sale al encuentro del hombre, y que el problema no consiste en no encontrarlo, sino en no saberlo reconocer. El pensador francés quiere por tanto abrir una brecha para que el incrédulo o el mero indiferente pase de una simple “posibilidad intelectual” de la existencia de Dios pretendidamente neutra y realmente negativa, a una búsqueda positiva “como si Dios existiese”². El hecho de comenzar su pensamiento con la mención al consuelo, es una forma de entrar en el deseo más profundo del hipotético buscador de Dios, para encontrar en el mismo un rastro precedente, el de la primera intención de Dios que nos busca. De este modo se puede superar lo que sería la mayor dificultad en el inicio del largo camino hasta la fe, la sospecha de que pudiera resultar un amargo fracaso tras de muchos esfuerzos. Por el contrario, lo presenta como un camino en extremo consolador, porque en definitiva es algo que no se hace solo, Dios acompaña a cada hombre en esta búsqueda antes de cualquier respuesta por su parte.

Nuestro apologeta dirige una crítica tenaz a un mundo superficial volcado en el entretenimiento, que retrasa para un incierto después cualquier búsqueda y que propone constantemente como fin inmediato la *diversión* que conforma una actitud interior refractaria a cualquier compromiso³. Este fondo de la necesidad de sacar al hombre de un fatal letargo que le hace vivir fuera de sí mismo, sirve de marco general para destacar la novedad del camino: se hace acompañado, pero en una cierta *soledad*. Es un camino que se recorre

¹ PASCAL, B., *Pensées*, 553: “Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m’avais trouvé”. Como fuentes hay que referirse a: SAN AGUSTÍN, *Sermo* 34, 2.5 (CCL 41,424-426): “Quid eligimus, nisi prius eligamur? (...) Amate me, et habebitis me, quia nec potestis amare me, nisi habueritis me”; SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, VII, 22, en *Obras Completas de San Bernardo*, I, BAC, Madrid 1983, 332: “Nemo quaerere te valet, nisi qui prius inveniaris.”

² Es la razón de su conocido argumento de la apuesta, recientemente reivindicado por: J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005, 47: “tendremos que dar la vuelta al axioma de los iluministas y afirmar que aun el que no logra encontrar el camino de la libre aceptación de Dios debería tratar de vivir y organizar su vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiera. Ese es el consejo que daba Pascal a sus amigos no creyentes, y ese es el consejo que también nosotros querríamos ofrecer a nuestros amigos no creyentes.”

³ Cfr. E. MOUNIER, *Personnalisme et Christianisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 738: “Quand Pascal veut aborder son apologétique, ce n’est pas au persécuteur qu’il s’attaque, mais à l’indifférent, à celui qui ne veut pas parler et croit pouvoir durer dans ce balancement entre le oui et le non”.

fundamentalmente en el propio interior, porque es allí donde se puede reconocer el haber alcanzado el fin y descubrir con sorpresa de qué modo este fin estaba ya en un inicio. Por tanto, el camino al que nos invita Pascal se puede denominar con toda exactitud un *itinerario de interioridad*. Introducirse en él, y ese es el objetivo de estas reflexiones, servirá para descubrir algunos mojones principales que van a ser las guías en el camino, imprescindibles para no perderse en la soledad.

Tomar en serio esta provocación, significa reconocer que vivimos siempre en estado de búsqueda, aunque tantas veces busquemos cosas equivocadas. Pero existe, sin duda una cierta necesidad interior que nos obliga a buscar y que permite definir al hombre como un “ser en búsqueda”⁴, o, lo que es lo mismo, un ser en camino (“*in via*”); lo que en la tradición cristiana se ha denominado, un “*viator*”⁵. Ante la fascinación del camino que nos ha dibujado Pascal, la determinación de los posibles pasos de este sendero es una aclaración especialmente valiosa para la vida del hombre.

⁴ Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 16: “No es casual que, en el momento en el que el autor sagrado quiere describir al hombre sabio, lo presente como el que ama y busca la verdad”.

⁵ Ver la hermosa reflexión de: G. MARCEL, *Homo Viator. Prolegomènes a une Métaphysique de l'espérance*, Aubier Montaigne, Paris 1944.

1. La invitación agustiniana

Es un hecho incuestionable que la mejor descripción y análisis de este camino de *interioridad* proviene de San Agustín, que lo deja esculpido en sus trazos fundamentales ya en sus primeras obras y que posteriormente le sirve a modo de plantilla con la cual narrar el itinerario del hombre hacia Dios. El paradigma de lo que podemos denominar la estructura fundamental de la intimidad humana, lo encontramos sobre todo en la forma como nos narra su propia historia de conversión en sus maravillosas memorias a las que va a poner el revelador título de *Confesiones*⁶.

El significado de “confesión” nos introduce en las claves principales de la “interioridad” tal como la comprende San Agustín, dentro de su profunda experiencia vital que ha interpretado desde la convicción de que toda su historia no es sino un camino de conversión a Dios. La intimidad del hombre es el “lugar” donde se revela la verdad del hombre y solo en la medida en que se descubre la fuerza y belleza de esta verdad se puede configurar una vida personal digna de tal nombre. El de Hipona centrará sus reflexiones en tal intimidad y se esforzaba en descubrir sus secretos⁷. Para ello, en primer lugar, dibuja el ámbito relacional en el que se enmarca, que no es otro que la relación vertical hombre-Dios. Es esta vinculación al mismo tiempo profunda y trascendente la que define por medio de la verdad, sin que falte en ella una referencia a los demás⁸. A partir de esta primera relación que permanece como sustrato fundamental, va enriqueciéndola con nuevas dimensiones en las que se reconoce la maravillosa complejidad de la vida humana. La “confesión” es así un auténtico método de conocimiento que apunta como contenido a lo íntimo del hombre, a ese interior escondido a la simple vista externa y al que solo se accede por la libertad. Por tanto, aquello que se ha de confesar es en definitiva el *misterio* de la propia vida en un sentido propiamente personal. Las claves que en todo momento iluminan esa interioridad son la llamada de Dios y la experiencia fundamental de la conversión. Esta estructura básica, presente en todos sus pensamientos, es la que le permite encontrar un camino para profundizar en esa realidad íntima que, afrontada por sí misma, parece evadirse de la mirada del hombre⁹.

De aquí que este camino de interioridad que nos muestra, se funda en la verdad contenida en lo paradójico de una interioridad unida a lo más íntimo del hombre, pero que el hombre no conoce espontáneamente y que tantas veces llega a ignorar o incluso a dañar. Aquí se hace presente toda la problemática de la intención humana que puede dejarse atrapar por la

⁶ Cfr. A. DI GIOVANNI, “Autenticità e falsità dell'uomo. Temi agostiniani nelle «Confessioni»”, en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 57 (1965) 208: “come un farsi presente a se stessi ed a Dio, a se in Dio ed a Dio in se. Questo il significato metafisico della «confessio».”

⁷ Cfr. P. BLANCHARD, “L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des «Confessions»”, en *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 Septembre 1954*, Vol. 1, Études Augustiniennes, Paris 1955, 536: “Saint Augustin est incontestablement l'homme de l'interiorité”.

⁸ Cfr. V. CAPÁNAGA, *Pensamientos de San Agustín*, BAC, Madrid 1979, 5: “Estas tres presencias: la verdad, el amor, Dios, vivificaron su diálogo con los hombres”.

⁹ Es bueno notar que la división del libro X de las *Confesiones*, se estructura también sobre la misma “*via interioritatis*” en dos pasos: 1º en lo que sabe de sí mismo (clarificación de la verdad); y 2º lo que todavía no sabe de sí (purificación de las concupiscencias). Cfr. R. FLÓREZ, “Apuntes sobre el libro X de las «Confesiones» de san Agustín”, en *La Ciudad de Dios* 169 (1956) 12:

		Prólogo: Motivos para escribir el libro, caps. I -V.
		Iª PARTE: <i>Quid de me sciam</i> , caps. VI-XXVII.
LIBRO X		<i>Cuerpo</i>
		IIª PARTE: <i>Quid de me nesciam</i> , caps. XXVIII -XXXIX.
		<i>Epílogo</i> : Resúmenes, caps. XL -XLI. Meditación, caps. XLII -XLIII.

apariencia y que nos oculta lo más íntimo de nuestro ser. San Agustín tiene una conciencia muy viva de la formidable dificultad que encuentra el hombre para recorrer sin perderse los caminos de la interioridad, y pondrá su abundantísima producción escrita en servicio de los “viatores” con el fin de que no pierdan el camino.

Dada la complejidad del itinerario y las profundas implicaciones personales que cuenta, creo que es del todo conveniente comenzar directamente por la formulación exacta de esta *via interioritatis*. La sencillez, casi lacónica, de su enunciado agustiniano es el mejor modo de marcar una dirección que sirva a modo de faro seguro para introducirnos en sus vericuetos. Así, se expresa el Doctor de Hipona en el *De vera religione*: “No vayas fuera, vuelve a ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo”¹⁰.

La frase por sí misma se dirige a un hombre que está caminando y que pide una orientación. El estilo imperativo de la expresión es el modo de aclarar con una nitidez que despeje cualquier oscuridad los márgenes del sendero. Por tanto, de un modo semejante a como nos lo planteaba Pascal, aquí se presupone una búsqueda anterior, el hecho de estar en movimiento aunque no se sepa muy bien lo que se busca. Esta situación contiene una profunda paradoja que conlleva su propia lógica que hay que saber respetar y asumir: el camino que se nos presenta no se puede concebir a modo de un avistar un fin para luego planear un recorrido hacia el mismo. Por el contrario, todo comienza en un *movimiento* que tiene la característica especial de que el hombre está implicado en él. Esto es, que aquello que se busca no puede nunca considerarse como algo exterior a la interioridad humana, sino una realidad que debe enriquecerla e iluminarla. De aquí que no pueda concebirse como un plan técnico en el que alcanzar unos objetivos, sino a modo de un *interrogante* que acompaña cualquier acontecimiento¹¹. En definitiva, que el hombre, si quiere conocer la verdad de su vida y existencia, no puede sino preguntarse acerca de sí mismo. La búsqueda real de esa verdad sobre sí mismo es el presupuesto imprescindible para la comprensión de la senda que se nos indica.

“¿Qué buscas?” Esta sería la pregunta adecuada para despertar al hombre de una simple inercia de un movimiento ya incoado, de forma que llegue a ser consciente de esa búsqueda que parece identificarse con su misma razón de vivir. Así se dirige Jesús a sus apóstoles en su primer encuentro para inquirir la intención del seguimiento y revelarles la profundidad del mismo, esencialmente diferente del discipulado que han vivido con Juan el Bautista (cfr. *Jn* 1,38). Lo radical de la cuestión requiere una respuesta articulada que no deje de lado su espléndido contenido humano. San Agustín en un hipotético interrogatorio contestaría sin duda a esta pregunta con una precisión iluminadora: “ser feliz”, “algo que me haga feliz”. Que todo hombre busca ser feliz y que esta tensión interior está presente en todos sus actos e intenciones es una cuestión tan clara que nadie puede dudar de ella. Nuestro Doctor con toda su aquilatada experiencia la ofrece así como un fundamento irrefutable que sirve de base firme para cualquier paso posterior. Lo afirma no como un mero dato a tener en cuenta, sino más bien como una profunda verdad rebotante de implicaciones en la que se puede asentar el camino de la verdad del hombre. Estas son sus palabras: “Ciertamente todos nosotros queremos vivir felices, y en el género humano no hay nadie que no dé su asentimiento a esta

¹⁰ SAN AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 39, 72 (CCL 32,234): “Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore hominis habitat ueritas. Et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcende et te ipsum”. Para ver la centralidad de la “via interioritatis”: A. TRAPÈ, “Introduzione”, en *Opere di Sant’Agostino. Le Confessioni*, Città Nuova, Roma 1982, LXVII: “L’interiorità è il primo grande principio della filosofia agustiniana”.

¹¹ Una reflexión de esta lógica en Santo Tomás: cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “La pregunta moral en santo Tomás”, en *Cuadernos de Pensamiento* 16, “Fundación Universitaria Española”, Seminario “Ángel González Álvarez”, Madrid 2004, 249-262.

proposición incluso antes de que sea plenamente enunciada”¹². Esta primera respuesta nos asegura que se trata de una búsqueda unida al deseo humano que cuenta con una realidad en la que apoyarse y que en su verdad se ha de reconocer como directora de la libertad del hombre. El hecho actual de querer poner entre paréntesis esta pregunta o de considerarla como inadecuada porque el hombre no la puede contestar, no es sino expresión de una sutil desesperación que, alejándose de la verdad a la que apunta el interrogante, se satisface con una razonable gestión de la inquietud en la que queda. Busca cosas y las va encontrando y por eso se siente lo suficientemente bien, y no ha de preguntarse por la felicidad en cuanto tal, ya que no halla nunca una respuesta adecuada y aumenta la ansiedad, más bien ha de saber vivir con una suficiente satisfacción. Esta postura podría parecer una respuesta digna, pero más bien es un modo falso de buscar, porque se fundamenta en no contestar, en renunciar *a priori* de cualquier posibilidad de verdad en este tema.

Quien es consciente de que no se puede dejar de buscar ser feliz, en realidad no puede contentarse con una respuesta vaga a la pregunta anterior. Es más, la misma posibilidad que tiene el hombre de relativizar esta búsqueda no es sino un modo de constatar que se trata de una cuestión del todo singular. Con la primera respuesta que afirma, fuera de toda duda, su búsqueda de la felicidad, el hombre sigue sin saber a dónde va, y todavía se ve acechado por la perplejidad en el momento de tomar un camino. Es cierto que apunta a una verdad que permite discernir la dirección, pero todavía no responde cómo realizarla. Estamos buscando un itinerario y no una cosa.

No podemos dejar entonces de formular la pregunta que se desprende de forma directa de la anterior: búsqueda, sí, pero ¿de qué? No es un interrogante que nace del vacío, sino que está vinculado a la conciencia de una inquietud que anida en el corazón¹³: en la cual se insinúa ya un cierto modo de buscar. Existe así, en todo caso, un cierto correlato interior que actúa a modo de luz en este camino. Obra como guía de un modo específico, porque cuenta con su propia lógica. En primer lugar, manifiesta que toda búsqueda implica una carencia, lo cual parece una fuente inacabable de nuevas cuestiones. De hecho, las carencias con el paso del tiempo parecen multiplicarse, no solo no se resuelven, sino que al desgastarse las fuerzas y crecer el conocimiento de los propios límites, estos vacíos se hacen más graves. Entonces, la lógica de la búsqueda no se ha de dirigir a querer eliminar las carencias, ni las limitaciones, sino a descubrir una verdad interna que de otro modo quedaría oculta. Esto es, la cuestión que está en juego es cómo ordenar la búsqueda y encontrar en ella un *sentido*. De este modo, los pasos que se nos van a sugerir no son metas a alcanzar, sino el modo de descubrir una dinámica presente en cada acción humana a modo de una referencia para esta búsqueda fundamental.

¹² SAN AGUSTÍN, *De moribus ecclesiae catholicae*, l. 1, 3, 4 (PL 32,1312): “Beate certe omnes vivere volumus; neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plane sit emissa, consentiat.” Citado en: *CCE*, n. 1718.

¹³ Cfr. el famosísimo comienzo de: SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, l. 1, 1, 1 (CCL 27,1): “fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

2. La fascinación de una luz que me llama

“No vayas fuera”. Es el primer imperativo que marca el inicio del camino; tiene el sentido de una advertencia y su carácter de negatividad no es sino un reflejo de su importancia: quien no se percata de la misma corre el serio peligro de perder el camino. Por consiguiente, la premiosidad del aviso nace de la necesidad de una primera aclaración para no extraviarse en los primeros pasos y caer en un engaño inicial de fatales consecuencias. Por eso mismo, tal vez sea el momento de más difícil comprensión en este itinerario de la interioridad¹⁴.

Es verdad, a veces se ha entendido como si fuese la expresión de la exigencia de una *fuga mundi* que partiera de cierto desprecio de todo lo que no fuera Dios, debido a una cierta consideración negativa del mundo por una reminiscencia del dualismo maniqueo que vivió el joven Agustín¹⁵ y su preferencia subjetiva por una vida retirada de sabor monástico. Pero este tipo de interpretación se queda en la superficie de lo que nos quiere comunicar el Obispo de Hipona que es la verdad de un camino. No se trata de una simple dirección a tomar, a modo de un rechazo de todo lo exterior y un encerramiento en un cierto intimismo proclive a vivir solo de problemas interiores; por el contrario, la intención que motiva este paso es el modo de clarificar la razón más profunda de la misma búsqueda. En primer lugar, significa asumir el hecho de que el motivo primero de la búsqueda es que se dirige hacia algo distinto de mí. Me hallo en un camino sostenido por un anhelo, por ello mi vida no se puede comprender a modo de una autoconciencia satisfecha que decidiera desde una atalaya lo que va a buscar en cada momento. El hecho de buscar implica entonces un primer movimiento que consiste en una confrontación con lo de fuera, solo *recibiendo* algo puede el hombre enriquecerse en cuanto tal. Ciertamente, deberá descubrir cuál es la auténtica riqueza adecuada a su ser, pero esto se producirá no por una reflexión sobre su ser espiritual; cuanto por una iluminación de su modo de desear, esto es, la forma como en la búsqueda emerge la cuestión del sentido.

Se trata del modo *experiencial* de determinar el objeto de su búsqueda y comprender la humanidad de la misma y de la felicidad a la que apunta. Así se evita cualquier tentación de formalismo, del mismo modo que Blondel al comenzar su pregunta sobre el sentido de vivir, quiere partir de la realidad de la acción presente en la experiencia humana¹⁶.

Es esencial comprender que cualquier sentido que se le quiera dar a este “no”, se ha de fundamentar en un “sí” inicial que es el único que puede dar razón de la búsqueda. En este sentido existe un “sí” originario exterior al hombre que explica el por qué del salir fuera de sí mismo. Es uno de los descubrimientos más importantes que hizo San Agustín en su itinerario intelectual y que le obligó a un profundo repensamiento de muchas de sus afirmaciones primeras: me estoy refiriendo a la realidad de la *creación* como obra del amor de Dios¹⁷. Un acto personal de Dios que puede entonces pedir un acto libre y personal del hombre. Se trata de una referencia que está presente de modo creciente en sus escritos y que sirve para iluminar el primer movimiento del hombre. Es así como este impulso hacia lo exterior está ya

¹⁴ Es muy interesante el estudio de: A. ALCALÁ GALVÉ, “Interioridad y conversión a través de la experiencia de san Agustín”, en *La Ciudad de Dios* 170 (1957) 592-624; 171 (1958) 375-418.

¹⁵ Cfr. H. CHADWICK, *Agustín*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2001, 27-35.

¹⁶ Como lo expresa con toda claridad en el comienzo de su monumental obra: M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Félix Alcan (Paris 1893), in *Maurice Blondel. Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 15 [VII]: “Oui ou non, la vie humaine, ait-elle un sens, et l'homme ait-il une destinée? J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans avoir souhaité de vivre, sans connaître au juste ni que je suis ni même si je suis”.

¹⁷ Cfr. A. TRAPÈ, “Introduzione”, cit., LXXVI: “Il vescovo d'Ipbona ha tenuto sempre unito e ha illustrato ampiamente il binomio Dio e uomo, non limitandosi a mettere insieme affermazioni di origine diversa e in sé contraddittorie, ma operando una sintesi che ne mostra la profonda, anche se misteriosa, armonia nella dottrina della creazione.”

en sí mismo lleno de un aliento de trascendencia. Desde luego no se trata de una *idea* que explique el origen de las cosas, cuanto de una dinámica en la que la vida humana está inserta y que es necesaria para explicar la verdad de la vida humana. El “no” adquiere otro significado, que tiene que ver más con la superación de la mediación necesaria de esta primera apertura, que con la negación de un movimiento que sería equivocado. La primera impresión del conocimiento reside en los sentidos, pero aquello que estos nos ofrecen no es lo que el hombre busca. La exterioridad de los sentidos no es el marco adecuado de lo que debe enriquecer al hombre. Es necesaria la advertencia por el peligro de dejarse llevar por la fascinación de la apariencia de una belleza que muestran los sentidos. Pero el contacto con la realidad que nos muestra es una primera verdad que aguijonea la búsqueda y que no se puede perder porque es el único hilo conductor de nuestro itinerario.

Podemos reconocer ahora cómo detrás del “no” primero existe la llamada a una búsqueda posterior, en la cual se ha de incorporar siempre la necesidad de trascender la apariencia que va a ser clave también en los pasos posteriores. Es aquí, por la especial conciencia de los límites de nuestra existencia, donde ha de proseguir un camino que tiene un significado muy preciso respecto del interior del hombre. La intimidad humana está envuelta en una conciencia del propio límite, de no bastarse a sí misma, de tal modo que se trata de una *intimidad dramática*, a la que no basta de ningún modo la propia autoafirmación.

La imperativa negatividad: “no vayas fuera”, no supone de ningún modo que las cosas externas sean malas, pues la creación tiene un sentido de una majestuosa positividad de la acción divina, sino que se ha de interpretar que es un error dejarse llevar por la simple conveniencia de los bienes externos¹⁸. Quien comete tal falta pierde el cauce de su búsqueda. La realidad de la apariencia, es un hecho fundamental para la comprensión de la subjetividad humana; distinguirlo es descubrir una relevancia nueva de la *intimidad* específicamente humana como el auténtico lugar “lugar del sentido”¹⁹. Quien se ha extraviado en esta primera desviación, acaba en la triste consecuencia de dañar el nacimiento de su intimidad volcada en la variedad de las sensaciones externas, y envuelta en la sucesión de impresiones opuestas. Dejarse llevar por ellas conduce a una fragmentación interior que es una verdadera pérdida de intimidad.

De hecho, es aquí en el “no” del ir fuera, donde San Agustín hace surgir lo que denomina la “*magna quaestio*”, sin la cual no existe para él la cuestión de la verdad. Nos lo relata con las siguientes palabras: “Me hice una gran cuestión para mí mismo, y preguntaba a mi alba, por qué estaba triste y por qué me turbaba tanto, y no sabía responderme nada”²⁰. El hombre parece abandonado por el “no” inicial en una profunda paradoja, se le ha negado un camino, y queda ante una infinitud que parece no dar lugar a salida alguna, una intimidad inmensa cuya propia dimensión le produce una profunda turbación que revuelve la interioridad hasta tornarla problemática, un cierto enigma para el propio hombre.

Es la experiencia del límite de la propia existencia, que hace surgir la cuestión del sentido necesario para descubrir la propia identidad, ya que la simple respuesta por las realidades exteriores (el ir fuera) no ofrece ninguna respuesta²¹. Así, la interioridad que brota a modo de

¹⁸ Cfr. C. GIACON, *Interiorità e Metafisica. Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini, Zanichelli*, Bologna 1964, 11.

¹⁹ Un bello análisis en este sentido: A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967.

²⁰ S. AGUSTÍN, *Confessiones*, I. 4, 4, 9 (CCSL 27,44): “Factus eram ipse magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me ualde, et nihil nouerat respondere mihi”.

²¹ Por eso son especialmente el dolor y la muerte los que hacen que el hombre llegue a la “*magna quaestio*”: cfr. S. GRYGIEL, “Il pensiero sorge dell’angustia *inter vitam ac mortem*”, en J. NORIEGA –M.L. DI PIETRO (a cura di), *Né accanimento né eutanasia. La cura del malato in stato vegetativo permanente*, Lateran University Press, Roma 2002, 25-46.

interrogante por la sorpresa del primer “no” en este camino, no depende de las circunstancias que la han despertado. No podemos quedarnos entonces en el aspecto negativo de la primera indicación, más bien, su asunción nos conduce a una conclusión de gran importancia para el valor de la vida personal: no se puede definir al hombre en parámetros simplemente exteriores, como un “estado de cosas en el mundo”. Se trata de un modo nuevo de estar el hombre consigo mismo.

3. El despertar de la interioridad, la aparición del camino

“Vuelve a ti mismo”. En este segundo paso, aparece una indicación muy diferente que contiene una gran novedad, con él el hombre se hace consciente de la existencia misma de su propia intimidad. Ahora, la exhortación toma la forma de una invitación, se quiere mostrar un bien tantas veces escondido y que es necesario percibir para poder sacar de él toda su riqueza. Ahora se tematiza con toda su fuerza la *libertad*: “entrar dentro de uno mismo” es imposible sin la propia decisión, es incomprensible a modo de un mero impulso, más bien obedece a una cierta convicción, o mejor, a la respuesta a una cierta llamada²².

Una vez más, percibimos el reflejo de una continuidad asombrosa entre los dos momentos que hasta ahora hemos analizado. En el primero la libertad está presente en su aspecto negativo, es decir, en no abandonarse a un mundo exterior que no da respuesta a la cuestión interior que puede guiar la libertad y que ha de tener un carácter personal. El mismo “no” era la afirmación de cómo el hombre debe aprender a ser dueño de sí mismo y que para ello debe vencer la red de apariencias y meras opiniones que le envuelven en un mundo de mera exterioridad. El anhelo de la libertad no se contenta en absoluto con una respuesta negativa, debe encontrar el camino donde desarrollar su aliento que tiene en sí un horizonte en cierto modo infinito²³.

La “*magna quaestio*” en la que concluía la sorpresa causada por el primer aviso negativo, ahora se convierte en el marco fundamental del sentido. Lo primero que nos aporta es una gran problematización. Lo expresaba nuestro santo con gran sinceridad cuando nos describe el desaliento producido por la aparición de esa “*quaestio*” privilegiada: “no sabía responderme nada.” La primera impresión es dejar al hombre en una perplejidad insuperable. Esto es, la irrupción de la intimidad como objeto central de la búsqueda, reclama al mismo tiempo una luz que la ilumine internamente. Si aquello que busco no puede ser yo mismo, en cambio, requiere un *camino interior* que pasa por mi modo de percibir mi “yo”. Por consiguiente nos hallamos en un sendero complejo, porque parece que no se encuentran referentes. Pero, en verdad, la situación es muy diferente: el mismo hecho de entrar en la intimidad, supone ya una profunda novedad en la percepción. Es decir, en este momento del itinerario no se parte de cero, el encuentro con la intimidad en sí misma tiene su propia fascinación, es una pregunta por su propio sentido.

El contenido real de este momento queda expresado perfectamente cuando nos avisa el Santo: “en ti mismo”. Aparece con él un concepto especial, lo que se ha de denominar “mismidad”. Esto es, para San Agustín ante todo la interioridad humana es un “lugar” que permite a la persona “habitar en uno mismo” y que considera el principio verdadero de la libertad. La diferencia que se establece así entre la identidad buscada y la interioridad que se ha de llenar de significado²⁴, nos marca precisamente el camino a seguir. Aporta una nueva mirada, que no es simplemente introspectiva, como si pudiéramos conocernos a nosotros mismos con solo mirar nuestro interior, ni mucho menos una perspectiva encerrada en una conciencia solipsista

²² Cfr. S. TARANTO, *Agostino e la filosofia dell'amore*, Brescia, Morcelliana 2003, 232-234.

²³ Cfr. J. MOURoux, *La liberté chrétienne*, Aubier, Paris 1966.

²⁴ Esta articulación es la misma que desarrolla: P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990.

que presuntamente crease su propio mundo íntimo mediante la acumulación de sus decisiones, descubrimos más bien todo *un orden interior*.

Para poder comprender la dramaticidad narrativa contenida en esa “vuelta a uno mismo” tenemos una referencia privilegiada en la *parábola del hijo pródigo* (Lc 15,11-32). Esa historia que tantas lágrimas hacía verter a San Agustín y que en su inusitada grandeza hay que considerarla como el prototipo de toda conversión humana. El momento central de la narración está en ese “volver en sí” (Lc 15,17), que ilumina con una nueva luz el “volverse a sí mismo” que queremos ilustrar. Es un modo muy humano de descubrir la conversión hacia Dios. Consiste en vincular el “volverse”, al hecho de que la persona “se pone” a sí misma en su acción, es decir, se produce una cierta identificación con el fin que busca. Se comprende ahora la importancia de no evitar el abandono inicial a lo exterior, que ahora se nos presenta como una auténtica “conversión hacia las criaturas” que descentraba la búsqueda y fragmentaba la intimidad y cuyas consecuencias desastrosas están dramáticamente expuestas en nuestra parábola²⁵. Aparece así la interioridad como una categoría esencial que muestra la diferencia entre ambas conversiones, la que se vuelca en las criaturas y la que se dirige a uno mismo. Mientras la búsqueda de las criaturas divide al hombre en una multitud de bienes fascinantes que le atraen, la vuelta hacia el interior del hombre es una búsqueda de *unidad* que permite apreciar el valor único de la vida humana. Un sentido que apunta a un valor cognoscitivo insuperable que se alinea con la larga tradición filosófica que fija el contenido de la vida en el “conócete a ti mismo”²⁶.

Un sentido para vivir, es ahora lo que emerge como respuesta del objeto de nuestra búsqueda; por esto mismo, San Agustín señala con insistencia que la vuelta del hijo pródigo es el paso de la muerte a la vida²⁷. Esto se ha de entender como el encuentro con el sentido de vivir y la superación de los obstáculos que le pueden impedir alcanzarlo. Precisamente, este paso requiere un largo recorrido, volver del “país lejano” (Lc 15,13) en donde el hombre se había perdido. El imperativo al que responde el hijo pródigo tiene que ver con esa *presencia* del Padre que es el que permite todo el proceso. En verdad, es aquí donde se percibe con toda claridad que el de Hipona en todo momento da por supuesto que se trata de una búsqueda *de Dios*. Así la podemos ver en su hermosa descripción de este itinerario de vuelta al Padre: “Cómo entenderá el alma, que ha hecho esa larga peregrinación, si ya tiene sed de Ti, si ya sus lágrimas se han convertido en su pan, cuando le dicen cada día: ¿dónde está tu Dios? ¿Si ya pide una cosa y eso buscará habitar en tu casa por los días de su vida? ¿Y cuál es su vida sino Tú?”²⁸

Lo absoluto de esta referencia divina, sin la cual el camino agustiniano es incomprensible, no es ajeno a la estructuración interna de la existencia humana. La intimidad se va configurando como un conjunto de preferencias vinculadas a significados que conforman todo un sistema de relaciones. En este sentido, el primer aspecto de esta intimidad es “ser amado” que tiene siempre una condición de origen y al que San Agustín concede una primacía dinámica indudable²⁹.

²⁵ Por la conocida estructura del pecado propia de San Agustín, que describe como: SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, l. 1, 16, 35, 116 (CCL 29,235): “peccata omnia hoc uno genere contineri cum quisque auertitur a diuinis uereque manentibus et ad mutabilia atque incerta conuertitur”.

²⁶ Cfr. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 vol., Études Augustiniennes, Paris 1974-1975.

²⁷ P.ej. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, l. 10, 31, 45 (CCL 27,179): “Sed memento, domine, quia puluis sumus, et de puluere feciste hominem, et perierat et inuentus est”; *Ibidem*, l. 8, 3, 8, l.c., 118.

²⁸ *Ibidem*, l. 12, 11, 13 (CCL 27,222): “Vnde intellegat anima, cuius peregrinatio longinqua facta est, si iam sitit tibi, si iam factae sunt ei lacrimae suae panis, dum dicitur ei per singulos dies: ubi est deus tuus?, si iam petit a te unam et hanc requirit, ut inhabitet in domo tua per omnes dies uita suae? Et quae uita eius nisi tu?”

²⁹ Cfr. ID., *Sermo* 34, 2 (CCL 41,424): “quia nec diligimus, nisi prius diligamur?”; ID., *Confessiones*, l. 3, 1, 1, l.c., 27: “Amare et amari dulce mihi erat magis”. Esta última cita se realiza en un contexto humano, de un amor exterior que puede construirle o destruirle.

Si contamos con el significado de las preferencias internas y el hecho de hacernos conscientes del amor que recibimos, podemos también descubrir la importancia decisiva de la corporeidad para poder hablar de intimidad. Es lo que nuestro Doctor consigue mediante su mención de los sentidos que deben ser superados pero no eliminados. Si su dinámica cognoscitiva inicial parecía que acababa en la exterioridad, su intencionalidad REAL no puede sino acabar en el interior del hombre. Se conforma así una cierta dialéctica “exterioridad-interioridad” que solo se puede comprender desde el modo peculiar de cómo vivimos la corporeidad³⁰. Como es evidente, en este punto se destaca la importancia decisiva de los afectos en cuya dinámica y significado San Agustín se fija reiteradamente.

4. La luz interior: la eternidad de la verdad

“En el interior del hombre habita la verdad”. Ahora nos encontramos con el primer resultado de la búsqueda que condicionaba en gran medida los pasos anteriores en los que ya se preanunciaba este encuentro. El “lugar” de la interioridad que se dibujaba con la “vuelta a la mismidad” no es un vacío que busca un sentido, sino que está “habitada” por la verdad. Con esta referencia tan aplastante a la verdad, se aclara la luz que guiaba todo el proceso desde un inicio. Cualquier búsqueda es posible porque está orientada a la verdad. La identidad que emergía envuelta en la *magna quaestio* queda ahora vinculada directamente a la verdad. Es lo que nos permite afirmar: “Se puede definir, pues, al hombre como *aquel que busca la verdad*.”³¹

La forma como la verdad se encuentra en el hombre nos permite acceder al modo específico de un conocimiento nuevo. Lo que llena la intimidad no es una simple atracción en el fondo siempre pasiva; ni tampoco una satisfacción que no quita la inquietud. La verdad tiene que ver con una plenitud, por eso pide la adhesión del hombre en la cual este recibe su identidad. El decir que la verdad habita en la intimidad tiene que ver entonces con el *modo* cómo se revela en lo íntimo el *reconocimiento* de la propia identidad. Es lógico, por tanto, que se presente la intimidad como el “lugar de la verdad”, porque es allí donde encuentra una nueva resonancia. En esta mutua correlación reside el quicio del nuevo paso en la intimidad que hemos de dar. De nuevo, nos hallamos ante una pregunta, en este caso, del todo singular, la que formuló Pilato: “*Quid est veritas? ¿Qué es la verdad?*” (cfr. *Jn* 18,38). Es la pregunta necesaria para que el hombre encuentre su camino. Se le atribuye que San Agustín responde con una expresión que nos causa asombro: “*Vir qui adest! El hombre que se hace presente*”³². Se trata de una respuesta que, en el fondo, es la realidad de un *encuentro*. El hombre que responde, y con esta respuesta se hace presente, se reconoce a sí mismo. Por eso, este paso esencial sucede en ese lugar donde se buscaba “a sí mismo”: su propia intimidad. Esta verdad, que se configura como un encuentro, permite entonces abrir el camino hacia un nuevo horizonte. Es verdad, existe un guía en esa interioridad, que de otro modo permanecía oscura por la perplejidad; está habitada por la verdad, pero esto significa en definitiva que es la inhabitación de alguien que ya estaba presente en tal interioridad. Así nos lo describe con acentos personales el mismo San Agustín: “Y de aquí que amonestado a volverme hacía mí mismo, entré en mi interior siendo Tú mi guía y pude, porque te hiciste mi ayuda (...) ¡Oh, eterna verdad, y verdadera caridad y querida eternidad!”³³

³⁰ Reflexiona en esta cuestión: M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Éd. Gallimard, Paris 1945.

³¹ JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 28.

³² Cfr. S. GRYGIEL, “Persona, matrimonio, famiglia, patria, eventi della libertà”, en L. MELINA –S. GRYGIEL (eds.), *Amare l’amore umano. L’eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007, 102-103.

³³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, l. 7, 10, 16 (CCL 27,103): “Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus (...) O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas!”

Se produce una cierta identificación entre la verdad y la guía divina que conduce a encontrar la verdad única de un amor que salva. Todo ello queda enmarcado en la sorprendente aparición de una eternidad en la cual puede descansar el deseo humano. Lo explica el Obispo de Hipona cuando narra aquello que encuentra en su interior: “Entré y vi con un cierto ojo de mi alma por encima de tal ojo, por encima de mi mente una luz inmutable (...) Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad la conoce”³⁴. Es en el interior, en la habitación de la verdad, donde se manifiesta una trascendencia asombrosa.

Es a partir de este movimiento como se puede encuadrar el momento definitivo de la “*via interioritatis*” agustiniana. Es ahora cuando se descubre plenamente que es una vía de ascenso a Dios y es ese encuentro con Dios el que decidirá la verdad del hombre. Como es obvio, esto es posible por la inseparabilidad que se establece entre verdad y Dios, pues San Agustín exclama: “Donde encontré la verdad, allí encontré a mi Dios, la misma verdad”³⁵. Pero no se trata de una atribución directa, sino, y es aquí donde reside la gran aportación a la interioridad humana, un movimiento ligado a lo más íntimo de la búsqueda humana. Por eso, Dios no es solo el fundamento de la verdad³⁶; sino ante todo la que le concede sus principales características, precisamente las que iluminan la búsqueda por parte del hombre. La primera es la *inmutabilidad*: “porque Tú eres la luz permanente”³⁷, que cobra especial importancia, pues permite ofrecer el descanso de todo el proceso de búsqueda. Es en ese sentido como San Agustín vincula estrechamente lo inmutable de la verdad con la preeminencia de la caridad, la que conoce auténticamente la eternidad de la verdad divina.

En esta cita se puede ver una clara referencia a la doctrina agustiniana de la iluminación³⁸. Por eso mismo, el primer movimiento de la “*via interioritatis*” será descubrir la centralidad de esta verdad incluida en toda otra verdad. Es decir, descubrir por medio de una reflexión sobre sí mismo el origen de la verdad. Es en él donde el primer movimiento que se vinculaba con la creación divina pero que las criaturas exteriores no podían responder, se convierte en una llamada urgente a la trascendencia como un acceso nuevo al mismo Dios. Mediante ella, se establece como relación fundamental la que el hombre tiene con Dios, de modo que el hombre no conoce su verdad propia hasta que no conoce a Dios³⁹.

³⁴ *Ibidem*: “Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem (...) Qui nouit ueritatem, nouit eam, et qui nouit eam, nouit aeternitatem. Caritas nouit eam”.

³⁵ Cfr. *Ibidem*, l. 10, 24, 35, *l.c.*, 174: “Vbi enim inueni ueritatem, ibi inueni deum meum, ipsam ueritatem”.

³⁶ Por la atribución de que Dios es la Verdad en Persona, un argumento tan querido por nuestro Santo: *Ibidem*, l. 4, 9, 14, *l.c.*, 47: “Et lex tua ueritas et ueritas tu”.

³⁷ *Ibidem*, l. 10, 40, 65, *l.c.*, 190: “lux est tu permanens”. Para San Agustín, lo inamovible y eterno cobra el rango de principio moral: *Ibidem*, l. 7, 4, 6, *l.c.*, 95: “Sic enim nitebar inuenire cetera, ut iam inueneram melius esse incorruptibile quam corruptibile, ei ideo te, quidquid esses incorruptibilem confitebar. Neque enim ulla anima umquam potuit poteritue cogitare aliquid, quod sit te melius, qui summum et optimum bonum est”.

³⁸ Todo ello está intrínsecamente relacionado con su teoría de la iluminación, en la cual se puede ver hasta qué punto el aspecto afectivo-experiencial es importante en el pensamiento agustiniano: R. SPIAZZI, “«Conoscenza con amore» in Sant’Agostino e in San Tommaso”, en *Doctor Communis* 39 (1986) 315-328. La pareja luz y verdad unidas en Dios están presentes a lo largo de toda la obra cfr. por ej. *Ibidem*, l. 12, 10, 10, *l.c.*, 221: “O ueritas, lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi! Defluxi ad ista et obscuratus sum, sed hinc, etiam hinc adamaui te”.

³⁹ G. BESCHIN, *S. Agostino. Il significato dell’amore*, Città Nuova, Roma 1983, 49: “E questa conoscenza non sopraggiunge allo spirito umano una volta che è pienamente costituito, ma è un elemento che è implicato nella sua creazione, è dunque costitutivo di esso, anche si talvolta si tratta di un elemento preconcio. Si può dire che, secondo Agostino, fanno parte dell’essenza dello spirito umano la conoscenza di sé e quella di Dio. Queste due conoscenze sono indiscindibilmente unite; quanto più cresce la conoscenza di Dio tanto più aumenta quella di sé; quanto più la conoscenza di Dio diminuisce altrettanto diminuisce quella di sé.”

Este primer movimiento, para San Agustín es inseparable del descubrimiento de la falsedad de las cosas, que se muestra de forma trágica en el pecado, una realidad también presente en la intimidad humana que se presenta como refractaria a la llamada a la trascendencia y que se ha de comprender su papel dentro de un dinamismo más amplio⁴⁰. Por eso mismo, este camino es a su vez una purificación, una integración de las distintas dimensiones del hombre a esa unidad original que es su propia identidad y que se realiza en su interioridad⁴¹. El encuentro con la primera verdad enardece la búsqueda y la trascendencia de la misma la convierte en una súplica en el hombre: “¡Oh, verdad, verdad, qué íntimamente suspiraba por ti en las entrañas de mi alma!”⁴².

5. La conformación de la conciencia: el lugar de la verdad

Al entrar en la intimidad, nos surge una duplicidad de dinámicas que parecen en un primer momento enfrentados entre sí en una relación de oposición, pero que en realidad configuran la intimidad del hombre en cuanto dramática. Nos referimos a dos dimensiones que son esenciales en todo el camino de la interioridad: *la intimidad y la trascendencia*.

Tal como se desprende de lo que llevamos recorrido en nuestro itinerario, la duplicidad de movimientos se resuelve en una unidad dinámica más profunda. Son dos puntos de referencia fundamentales, pues se han de entender en su mutua referencia que se ilumina en la medida en que en ella se integra el papel que juega el “*foras*” inicial. La intimidad tiene su valor porque está llamada a trascenderse, es el “lugar” de la búsqueda, del encuentro y de la relación. No le sirve al hombre una conversión que acabe en la alienación de las criaturas, porque en ella no hay lugar para recibir la verdad permanente. Por eso mismo, la trascendencia, es en verdad humana porque nace de la intimidad y la toma consigo, porque no la abandona nunca, sino que la llena de significado. Las dos conforman los dos polos de una relación única, que está sustentada por la polaridad hombre-Dios con la mediación de la verdad del uno y el Otro. La trascendencia se debe a un sentido de verdad que procede de las criaturas que lo hacen surgir y a la que tampoco responde la interioridad. Por eso mismo, cuenta con un valor de fin que le es propio y que da sentido a la búsqueda. Pero es la intimidad la que recibe la llamada de la trascendencia, y en ella es donde ha de encontrar su sentido. Por tanto, es el valor propio de la verdad aquel que une los distintos pasos de esta “*via interioritatis*” en todo su significado personal. Se nos aclara así de qué modo la verdad ilumina todo el camino de la interioridad que desconocen los que se quedan en las apariencias, porque estas destruyen la unidad de la intimidad que es la que nos permite ascender a Dios. Nos lo explica San Agustín con gran lucidez: “No conocieron ese camino que desciende por sí hacia él y por él asciende hacia Él”⁴³.

⁴⁰ Cfr. A. DI GIOVANNI, “Autenticità e falsità dell’uomo. Temi agostiniani nelle «Confessioni»”, cit., 207: “Il pretendersi diverso [de come Dio lo ha fatto] invece non potrà matare l’ontologicità sua costitutiva, che resterà ciò che è; porterà invece lo iato tra l’ordine ontologico e quello intenzionale, tra l’essere ed il voler essere. Sarà la «miseria» insieme ed il disordine, l’infelicità naturale e la perversione morale. L’infelicità perchè non potrà farsi come vorrebbe, la perversione perchè tale volere essendo «contro-natura», costituirà appunto la pretesa satanica del voler essere «come Dio» (Gen 3,5), non creatura ma Creatore.”

⁴¹ Cfr. G. BESCHIN, *S. Agostino: Il significato dell’amore*, cit., 46: “Nell’origine della creatura spirituale occorre dunque distinguere due movimenti ontologici: c’è un primo momento di non-identità, di spagliamento, perchè la creatura spirituale non è l’essere e dunque non è pienamente se stessa, ma passa dall’nulla all’essere e tende ad acquistare le proprie fisionomie definitive (...) Ma a questo primo stadio ne succede un secondo, quello dell’unificazione, che è conoscenza di sé basata sulla conoscenza di Dio”.

⁴² SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, l. 3, 6, 10 (CCL 27,31): “Oh ueritas, ueritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi”.

⁴³ *Ibidem*, l. 5, 3, 5, l.c., 59: “Non nouerunt hanc uiam, quam descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum”.

Una vez definidos estos parámetros, para comprender más profundamente de qué modo se dinamizan simultáneamente en un crecimiento común por medio de una recíproca promoción, hay que entender que se trata de la misma dinámica que configura la conciencia:

“Se han de destacar sobre todo dos características [de la conciencia], que se afirman a la vez y que, precisamente en su inseparable unidad, connotan la verdad moral: su interioridad y su trascendencia. Por un lado, la llamada de la verdad moral resuena en la conciencia: es, pues, *interior*. Esta es una exigencia fundamental del pensamiento moderno, pero que tiene sus raíces profundas en la gran tradición católica. «*In te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas*». Solo si proviene del reconocimiento interior del bien, una acción es buena. /...

Esto significa entender una segunda característica de la verdad moral: su *trascendencia* respecto al acto de la conciencia que la afirma. San Agustín expresó espléndidamente esta dimensión a continuación de la frase ya citada: «*et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et teipsum*». En verdad, la interioridad de la verdad en la conciencia se comprende como una presencia de la Verdad en el espíritu humano, para poder estar junto a ella, se necesita una separación de los propios intereses y deseos inmediatos. Se trata, en realidad, de abrirse a una voz y a una luz que es superior al acto de la inteligencia que la reconoce y a la que solo se muestra en la escucha reverente y desinteresada.”⁴⁴

Por eso mismo, no se puede entrar en esa intimidad sin la verdad y, con la verdad, la interioridad jamás se encierra en sí misma. La verdad es la luz, la intimidad es como el ojo que necesita ser iluminado, y en este sentido, San Agustín llega a identificar intimidad con conciencia⁴⁵. El ojo necesita la luz, pero la luz no guía al hombre sin el ojo tal como lo explica Jesucristo en el Sermón de la Montaña: “La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso; pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!” (Mt 6,22-23). Palabras que nuestro Santo aplica a la rectitud de la intención⁴⁶.

La verdad que habita en el hombre y que es la luz en nuestro camino, se muestra en lo más íntimo suyo, pero no está en su dominio. Más bien le indica una plenitud, la felicidad que busca en todo momento. La presunta oposición intimidad-trascendencia se resuelve finalmente en una relación dinámica que se articula mediante la verdad. Por eso, el contenido de la conciencia humana no es una simple intimidad, a modo de ley interior que decidiera sobre la bondad de los actos, sino que la propia interioridad siempre está en referencia a una verdad que la trasciende y a la que ha de servir.

Aquí, en la conciencia como centro de la intimidad, la trascendencia aparece con un cierto valor de absoluto que San Agustín refiere siempre a la verdad. Se trata en definitiva del lugar del encuentro con Dios: de esa Persona que se descubre como “más íntimo que lo íntimo mío, y superior a lo más alto que hay en mí”⁴⁷. Es aquí donde la búsqueda produce un primer encuentro real y personal con Dios que va a ser el fundamento del resto del camino.

⁴⁴ L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, 830-831.

⁴⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Enarratione in psalmos*, XLV, 3 (CCL 38,519): “Porro hominis interior conscientia”.

⁴⁶ Cfr. ID., *De sermone Domini in monte libros duos*, l. 2, 13, 45 (CCL 35,136): “Qui locus sit intellegendus est, ut nouerimus omnia opera nostra tunc esse munda et placere in conspectu dei, si fiant simplici corde, id est intentione in superna fine illo caritatis, quia et plenitudo legis caritas. Oculum ergo hic accipere debemus ipsam intentionem qua facimus quidquid facimus. Quae si munda fuerit et recta et illud aspiciens quod aspiciendum est, omnia opera nostra quae secundum eam operamur necesse est bona sint.”

⁴⁷ ID., *Confessiones*, l. 3, 6, 11 (CCL 27,33): “Tu autem eras intimior intimo meo et superior summo meo.”

En esta distinción entre la conciencia y su fundamento, la conciencia y su fin, se conforma la intimidad realmente humana, como lugar donde el hombre ordena sus acciones y descubre sus significados.

Llegados a este momento, recogemos la narración de la búsqueda humana desde la dramaticidad de su intimidad tal como la veíamos en el hijo pródigo. La posibilidad de volver a sí mismo, se realiza por una verdad que permanece en él: en la *memoria*. Se trata del recuerdo del amor del Padre, el recuerdo del *origen* que es el que permite percibir un sentido incluso en una intimidad destrozada. El hijo pródigo, puede reconocer que tiene un “lugar” que le trasciende y que a pesar suyo permanece, un “lugar” donde recuperar su intimidad: la casa del padre. Es lo que le permite ese “volver a sí mismo” y recuperar su dignidad.

La fuerza enorme de la memoria del origen⁴⁸, recoge el dinamismo inicial que nace de la atracción de la verdad por medio del amor. Lo que expone en fórmula feliz nuestro Doctor por medio de la imagen del “*pondus*”: “mi amor es mi peso, yo soy llevado a donde me lleva”⁴⁹. El “*feror*”, el saberse en último término conducido por otro, es la referencia última que permite dar unidad a los pasos⁵⁰. Pero es allí donde ha de vencer la mayor de las dificultades a causa de la variedad de amores que se experimenta, por la fuerza de un amor concupiscente el hombre puede ser llevado también por un peso concupiscente a la perdición⁵¹. Es más, en ese estado de encerramiento, se alimenta una cierta desesperación de experimentar una imposibilidad de salir de uno mismo. La trascendencia quedaría como un imperativo de la conciencia, que no sería sino un remordimiento de la culpa, pero no la posibilidad de una salida. Para poder seguir en el itinerario de la interioridad requiere una nueva intervención, una nueva llamada de Dios. Es necesario comprender la conciencia como un despertar a partir de una fuerza *conversiva*.

⁴⁸ Cfr. H. ARENDT, *El concepto del amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001, 71-107.

⁴⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, l. 13, 9, 10 (CCL 27,246 s): “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror”. Aparece hasta siete veces en dicha obra la comparación entre el peso y el amor. Cfr. A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle «Confessioni» di sant'Agostino*, Ed. Abete, Roma 1964, 93.

⁵⁰ Cfr. C.G. DE PLINVAL, “Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le «feror» agustinien”, en *Revue de Études Agostiniennes* 5 (1959) 13-19.

⁵¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, l. 13, 9, 10 (CCL 27,246): “Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis”.

6. La estructura de la conversión

“¡Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y Tú estabas dentro de mí y yo afuera, y así por fuera te buscaba; y, deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que Tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no existirían. Me llamaste y clamaste, y quebrantaste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y curaste mi ceguera; exhalaste tu perfume, y lo aspiré, y ahora te anhele; gusté de ti, y ahora siento hambre y sed de ti; me tocaste, y deseé con ansia la paz que procede de ti.”⁵²

Con esta espléndida descripción de su propia conversión, que sigue paso a paso el itinerario de la interioridad, San Agustín destaca con gran intensidad que en este camino se parte de la conciencia de un hombre en una situación de pecado. En el interior del hombre no solo habita la verdad, también se acumula mucha oscuridad, que debilita al hombre hasta límites insospechados. Pero es allí mismo donde ha de vencer la acción divina.

La mejor imagen para entender esta acción de Dios, es la escena de Jesús ante la adúltera. Para el Doctor de la gracia, este encuentro es un icono verdadero de la conciencia humana. Ante la acusación de la multitud contra la adúltera, que se vuelca en lo exterior, es necesario mirar a lo interior, que se produce en el momento de quedar a solas con Cristo y es donde se pronuncia la palabra de salvación. La respuesta del Señor: “quien esté sin pecado, tire la primera piedra” (*Jn 8,7*), es el modo de señalar el camino necesario de la conciencia para descubrir la verdad, es Él el guía para la interioridad. Así interpreta la escena nuestro Santo: “Fuera la calumniaban, pero a sí mismos no se escrutaban en su interior: veían a una adúltera, pero no se miraban a sí mismos (...) Que se considere cada uno de vosotros a sí mismo, entre en sí mismo, ascienda al tribunal de su mente y, constituido ante su conciencia, se confiese”⁵³. Era necesario superar todo el coro de voces acusadoras que no saben mirar al corazón. Es entonces, cuando la única mirada es la de Jesucristo que sí conoce el interior del hombre y quedan en la escena solo dos: “quedó la herida y el médico, quedó la gran miseria y la gran misericordia.”⁵⁴ La conciencia del pecador, no se ilumina con juicios externos, sino por la mirada de Jesucristo que es de misericordia.

La misericordia es ahora una nueva verdad que aparece en lo íntimo del hombre, que este solamente puede descubrir si sabe introducirse en la interioridad. Pero se trata, sobre todo, de una revelación del Salvador como Aquel que va a revelar un amor del todo nuevo. Sin esa misericordia es imposible que el hombre reconozca a su guía en el mismo Jesucristo, que es

⁵² *Ibidem*, l. 10, 27, 38, l.c., 175: “Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagastri, et duxi spiritum et anhele tibi, gustauit et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam”. Cfr. G. BUISSOU, “Sero te amavi (‘Confessions’, X, xxvii, 38)”, en *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961) 248: “Nous retrouvons là les grandes idées des Confessions. Présence intime de Dieu en nous, misère de l’homme qui vit hors de lui-même et s’égare la recherche de son Dieu, beauté des êtres terrestres qui n’est qu’un reflet de celle du Créateur.” En el mismo artículo se puede ver un estudio muy pormenorizado de cómo ayuda a ello el mismo estilo literario.

⁵³ SAN AGUSTÍN, *In Iohannis Euangelium Tractatus*, Trac. 33, 5 (CCL 36,308 s.): “Foris enim calumniabantur, seipsos intrinsecus non perscrutabantur; adulteram uidebat, se non perspiciebant (...) Consideret se unusquisque uestrum, intret in semetipsum, adscendant tribunal mentis suae, constituat se ante conscientiam suam cogat se confiteri.” Cfr. también: SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, CII, 11 (CCL 40,1462).

⁵⁴ SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, L, 8 (CCL 38,604): “remansit uulnerata et medicus, remansit magna miseria et magna misericordia.”

verdad en cuanto camino y que así es vida⁵⁵. Es necesario superar la imagen deformada que observa en sí mismo para ver la claridad de la imagen de Dios en su Hijo.

La verdad que acompaña toda la búsqueda y que ahora es una auténtica manifestación divina, es en definitiva la identidad del hombre como hijo de Dios, que ilumina finalmente la “*magna quaestio*”. Es algo en lo que incide constantemente el de Hipona, al señalar el aspecto cognoscitivo del amor a modo de un conocimiento personal en el marco de la sabiduría unida a la caridad en la que debe terminar nuestro camino: “Que te conozca, mi Conocedor, que te conozca, como soy conocido”⁵⁶. La expresión elegida tiene su fundamento en el modo como San Pablo se refiere al conocimiento personal propio del amor en el himno de la caridad de *I Corintios XIII* que termina en el conocimiento perfecto que se realizará cuando la caridad sea plena: “entonces conoceré como soy conocido” (*ICo* 13,12). Es más, es fácil reconocer que tal himno se articula según los mismos pasos del camino que nos diseña el Doctor de la gracia: no está la caridad en los actos exteriores, hay que entrar en el interior del hombre y al ver lo mutable de nuestro amor, descubrir el amor “que no pasa nunca” (*ICo* 13,8).

Este final en el que se produce la unión perfecta de los dos polos que han marcado todo el camino, permite resumir al mismo tiempo la razón que lo explica desde un inicio. La vida cristiana no es otra cosa que “conocerme, conocerTe”⁵⁷, según la feliz expresión de los *Soliloquia*.

La unión personal a la que nos ha conducido San Agustín nos declara finalmente la búsqueda de la felicidad que configura la cuestión del sentido. El “gozo”, el “*frui*”, que tiene un peso enorme en el pensamiento del de Hipona⁵⁸, tiene algo de definitivo. Es un gozar que quiere significar el descanso final. Es este gozo el que guía con dulzura todas las acciones del hombre. En su pensamiento se trata de un modo de amar y que ilumina una nueva verdad del encuentro con el Amor definitivo.

⁵⁵ Cfr. ID., *In Iohannis Euangelium Tractatus*, Trac. 69, 3 (CCL 36,501): “Si ergo per hanc uenisti et redisti, qua hanc procul dubio non solum nobis es qua ueniremus ad te, uerum etiam tibi qua uenires et redires, uia fuisti.” Cfr. J. NORIEGA, “El camino al Padre”, en L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 155-182.

⁵⁶ SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, l. 10, 1, 1 (CCL 27,155): “Cognoscam te, cognitur meus, cognoscam, sicut et cognitus sum”.

⁵⁷ ID., *Soliloquia*, II, 1, 1 (PL 32,885): “noverim me, noverim te”.

⁵⁸ Cfr. ID., *De diversibus quaestionibus*, q. 30 (CCL 44 A,38): “Frui ergo dicimur ea re de qua capimus uoluptatem; utimur ea quam referimus ad id unde capienda uoluptas est (...) Fruendum est autem honestis, utendum uero utilibus”; A. DI GIOVANNI, *La dialettica dell'amore. “Uti-Frui” nelle preconfessioni di sant'Agostino*, Ed. Abete, Roma, 1965.

7. La guía del camino: el amor

Si llegados al final del camino este se nos revela como un acto de amor, podemos ahora rehacer nuestra marcha y proponer una breve reflexión de cómo el amor acompaña todo el camino, y es el que explica los puntos fundamentales del proceso.

La dinámica que empieza con el “ser llevado” del amor, que pone la iniciativa fuera del sujeto, tiene como correlato subjetivo el hecho de que “el amor transforma en el amado”. Entonces, se trata de ir descubriendo la verdad del amor que mueve al hombre y que tiene como fin su divinización en un proceso conversivo⁵⁹. El amor tiende, por el mismo hecho de amar, a llenar la interioridad humana, a que lo perciba como “su peso”. Pero, por la exigencia interna que pide un amor en el que el alma pueda descansar, no le basta cualquier modo de amor, la inquietud del corazón del hombre hace problemática su interioridad y requiere ser iluminado por una verdad que le haga experimentar la radical trascendencia a la que está llamado por la caridad.

La razón profunda de esta transformación procede de la naturaleza del amor que *nace de un afecto*⁶⁰. El hecho de ser afectado es el que explica la transformación interna que se produce en el hombre de un modo creciente y dirigido por el conocimiento progresivo y amoroso del amado⁶¹. Es así como en toda nuestra “*via interioritatis*” el amor es esencial como configuración de la intimidad del hombre. En este mismo sentido, von Hildebrand en una perspectiva tan cercana a San Agustín, sabe relacionar la afectividad con la capacidad de respuesta del hombre, de un modo que el amor configura la personalidad⁶². Para explicar el cómo, el filósofo alemán destaca con fuerza la importancia de la excelencia y la integridad como los referentes que permiten comprender la llamada que el amor verdadero dirige al hombre y por la cual este puede encontrar su propia plenitud.

Este movimiento afectivo y transformante se enmarca dentro de un sistema de relaciones que permiten definir el amor y que explican entonces el paso de uno a otro momento de la “*via interioritatis*”. De esta forma se crea un movimiento amoroso que, plantea el nivel valorativo mediante las relaciones ontológicas entre lo superior e inferior. Así lo presenta San Agustín con toda claridad: “hay cuatro cosas que deben ser amadas: una la que está sobre nosotros, otra la que nosotros mismos somos, la tercera la que esta junto a nosotros, y la cuarta la que nos es inferior”⁶³. Este modo de pensamiento tiene unas raíces neoplatónicas que quedan

⁵⁹ Cfr. A. ALCALÁ GALVÉ, “Interioridad y conversión a través de la experiencia de San Agustín”, en *La Ciudad de Dios* 170 (1957) 599: “El amor procede del interior, dirección centrífuga contraria a la del proceso del conocimiento, y establece una íntima unión entre el amante y amado. La persona amada –por ser buscada para completar la personalidad del otro, más o menos consciente de su indigencia- transfiere y comunica al amante sus cualidades, lo mimetiza, se establece entre ambos una mutua intercompemetración de intimidades. Y esta tendencia expansiva a unificar personas y cosas en el impulso amoroso, transferencia psicológica de la interna armonía que domina la amplitud de los reinos del ser, resulta ser factor imprescindible de la felicidad –*beate vivere*”.

⁶⁰ Cfr. A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima*, cit., 80: “«Affici» (*affectus*, *affectio*) è senza dubbio termine d'indole affettiva, ma molto generica: indica infatti il ricevere impressione, l'essere affettato da un oggetto sia sensibile che spirituale.”

⁶¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De diversibus quaestionibus*, q. 35, 2 (CCL 44 A,52): “Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est, fit ut sic quod aeternum est aeternitate animum afficiat. Quo circa ea demum uita beata quae aeterna est. Quid uero aeternum est quod aeternitate animum afficat nisi deus?”

⁶² Cfr. D. VON HILDEBRAND, *The Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*, Franciscan Herald Press, Chicago 1977.

⁶³ SAN AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana*, l. 1, 23, 22 (CCL 32,18): “Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est; de secundo et quarto nulla praecepta danda erant.”

cristianizadas ante todo por la consideración precisa del dogma de la creación⁶⁴. Esta forma de pensamiento tiene una importancia capital para sentar las bases metafísicas de una doctrina de la interioridad.

En consecuencia, el mismo movimiento amoroso queda caracterizado ante todo por una dirección vertical⁶⁵, se comprende como un encuentro de fuerzas que tiran del hombre: una hacia arriba, por obra del espíritu, y otra hacia abajo, por el peso de la carne, tal como describe nuestro Santo en: “A quién le diré, cómo expresaré el peso de la concupiscencia hacia el abrupto abismo, y la sublimidad de la caridad por tu Espíritu que aleteaba sobre las aguas”⁶⁶. Estas dos fuerzas o tendencias que se encuentran en el hombre lo dividen en un “hombre exterior” –dominado por los sentidos– y un “hombre interior” –en relación a Dios–; una distinción que tiene el correlato psicológico en la diferencia que establece San Agustín entre ciencia y sabiduría, o razón superior y razón inferior.

Por otra parte, no podemos perder de vista que, al centrarse en el amor, el Doctor de la gracia va a insistir cada vez más en la iniciativa divina en su dimensión trinitaria tal como se refleja en la conocida máxima: “ves la trinidad si ves la caridad”⁶⁷ y que es necesario tenerlo en cuenta para considerar nuestro camino como una auténtica “*via caritatis*”.

Por eso mismo, el paso del reconocimiento de la verdad en la intimidad del hombre que nace de un afecto, se mueve en un entramado de relaciones y fuerzas opuestas, y está llamado a reconocer el don de Dios y la inhabitación trinitaria..., no es sino el proceso de purificación interior que ha de conducir a ese conocimiento amoroso que permite la trascendencia, es este el que permite el “corazón que ve”⁶⁸.

Aunque los pasos de nuestro itinerario, tal como los hemos descrito, se mueven en la polaridad hombre-Dios, esta intimidad humana no se configura, ni se desarrolla sino dentro de la dulce comunicación de la amistad, tan importante en la vida de Agustín. A pesar de que en sus escritos no siempre halla un desarrollo suficiente, sí que encuentra progresivamente un papel más central en su pensamiento sobre el amor, en especial en lo que concierne a la intimidad⁶⁹, por lo que llega a definirlo con acentos de interioridad: “pues bien habló de su amigo como la mitad de su alma.”⁷⁰

⁶⁴ Para la importancia que tiene en el cambio del pensamiento la idea de la creación: cfr. G. BESCHIN, *S. Agostino: Il significato dell'amore*, cit., 37: “La creazione è un atto personale compiuto da un essere che sa quello che fa e fa, perché così ha deciso. Siamo così lontani da ogni prospettiva emanatistica, come poteva essere quella plotiniana, che Agostino conosceva.”

⁶⁵ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, l. 13, 9, 10, l.c., 246: “Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis”.

⁶⁶ *Ibidem*, l. 13, 7, 8, l.c., 245: “Cui dicam, quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum, et de subleuatione caritatis per spiritum tuum, qui ferabatur super aquas?” En el mismo sentido: *Ibidem*, l. 7, 17, 23, l.c., 107: “Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque dirapiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis”.

⁶⁷ ID., *De Trinitate*, l. 8, c. 8, 12 (CCL 50,287): “Vides Trinitatem si caritatem vides”. Cfr. J. GRANADOS, “*Vides Trinitatem si caritatem vides*. Vía del amor y Espíritu Santo en el *De Trinitate* de san Agustín”, en *Revista Agustiniana* 43 (2002) 23-61.

⁶⁸ Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 31 b: “El programa del cristiano –el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús– es un «corazón que ve». Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia.”

⁶⁹ Cfr. M.A. MCNAMARA, *Friends and Friendship for Saint Augustine*, Alba House, Staten Island, New York 1958.

⁷⁰ SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, l. 4, 6, 11 (CCL 27,45): “Bene quidam dixit de amico suo dimidium animae suae.”

8. El descubrimiento de un encuentro

“Ya te había encontrado”, así se revela el mismo Jesucristo a su buscador al fin del proceso que hemos intentado analizar. El comienzo mismo de la búsqueda indicaba ya su presencia, tenía que ver con esa memoria confusa de una filiación que nos asegura un amor que nos precede y que, en el caso de Dios, se realiza en el rostro esplendoroso de Jesucristo.

Aquí nos ilumina de forma transparente la parábola del buen samaritano (*Lc 10,30-37*)⁷¹. En ella, la novedad aparece con el movimiento de misericordia del samaritano (*Lc 10,33*) que cambia el desolador panorama de violencia y abandono que reinaba hasta su llegada. Es la mejor expresión del primado de la gracia que se manifiesta como un amor que nos da el ser y guía nuestra vida.

San Agustín insiste en el sentido cristológico de la parábola. Es Jesucristo el buen samaritano que se acerca al hombre caído, se hace prójimo de él al asumir su humanidad, y con su acción le sana sus heridas. Carga con él, como el Buen Pastor hace con la oveja perdida (cfr. *Lc 10,34; 15,5*). Lo confía a la posada, que es la Iglesia, para que pueda recuperarse en un lugar seguro, y paga por él dos denarios: los dos mandamientos con los que ha de guiar su vida, hasta que vuelva. “Oremos al médico del herido, somos llevados a la posada para ser curados. Él es el que promete la salud, el que fue misericordioso con el abandonado por los ladrones medio muerto en el camino: le ungió con el óleo y el vino, le curó las heridas, le puso en el jumento, lo condujo a la posada, lo encomendó al posadero. ¿A qué posadero? Posiblemente a aquel que dijo: *somos, pues, embajadores de Cristo*. Le dio también dos monedas que mantengan la curación del herido; posiblemente son los dos preceptos en los que pende toda la ley y los profetas. Por eso, hermanos, la Iglesia en la que el herido se cura en este tiempo, es la posada del *viador*; pero la misma Iglesia de arriba es la herencia del *comprehensor*”⁷².

Todo lo ha hecho el samaritano que es el que se acerca, cura, carga, conduce, confía, paga y, sobre todo, promete. Todas estas acciones, son modos de estar presente y los que permiten al herido tener esperanza. Pero, parémonos un momento y pongámonos en la posición del herido, del hombre auxiliado y sanado por el buen samaritano que es Cristo. Es un hombre que no ha visto al samaritano, que no lo conoce de vista, sino solo por todo lo que ha hecho en él, por la narración de una historia de la que ha sido la víctima y sujeto de un amor excepcional. ¿Cuál será su respuesta a tal amor en su estancia en la posada? Podemos comprenderla fácilmente como una búsqueda del samaritano, ciertamente no física, porque no puede provocar su venida; sino interior, esto es, haciendo fructificar todos los dones que del samaritano ha recibido, conociéndolo en los favores de los que había sido objeto. De este modo, su propio conocimiento y el del samaritano se unen en un único dinamismo, sostenido desde el principio por la misericordia que movió el corazón del Protagonista de todo el relato. Es de nuevo un encuentro entre un hombre en un estado miserable, y la misericordia de un Dios que se abaja a la tierra para salvar al hombre. Es un encuentro que debe convertirse en el aliento de todo un camino posterior. El hombre herido vive una presencia especial del samaritano en su propia vida, está al cuidado de un posadero que sí ha conocido a su salvador y queda alentado por la esperanza de la promesa de su vuelta.

⁷¹ Uno de los centros de la encíclica *Deus caritas est*: cfr. R. TREMBLAY, “La figura del buon Samaritano, porta d’ingresso nell’enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*”, en *Studia Moralia* 44 (2006) 395-411.

⁷² S. AGUSTÍN, *In Iohannis Euangelium Tractatus*, Trac. 41, 13 (CCL 36,365): “Precemur medicum saucii, portemur in stabulum curandi. Ille est enim qui promittit sanitatem, qui miseratus est in uia semiuiuum a latronibus derelictum: infudit oleum et uinum, curauit uulnera, leuauit in iumentum, perduxit in stabulum, stabulario comendauit. Cui stabulario? Forte illi qui dixi: *Pro Christo legatione fungimur*. Dedit etiam duos nummos, qui impenderentur saucio curando; forte ipsa sunt duo praecepta, in quibus tota lex pendet et prophetae. Ergo, fratres, et ecclesia hoc tempore in qua saucius sanatur, stabulum est uiatoris; sed ipsi ecclesiae sursum est hereditas possessoris”.

Se nos desvela con una nitidez transparente la impresionante acción de Dios en todo el camino que hemos recorrido. Ahora, las heridas, la dificultad del sendero, las posibles desviaciones, la falta de fuerzas..., pierden importancia ante la providencia desbordante y misericordiosa por parte de Jesucristo. Esta presencia inicial de Dios, es la que permite comprender la fuente de la gracia, eso sí, que para ser efectiva en el hombre, pide siempre que se acepte en su verdad. “Acuérdate, Señor, que somos polvo, y que del polvo hiciste al hombre, que pereció y fue encontrado. (...) *Todo lo puedo, dice, en aquel que me conforta. Confortame, para que sea capaz, da lo que mandas y manda lo que quieras.*”⁷³

Quedamos como heridos en la casa y podemos aprender no solo del posadero, sino de una figura del todo especial: de una Madre. María es la figura de la conciencia de la intimidad, la que puede garantizar al herido una guía en su camino interior, que ni el posadero, puede suplir, ni las dos monedas asegurar. Ella puede hacerlo, porque está llena del Espíritu Santo. En ella, la intimidad y la trascendencia se unen de forma única y fecunda. Su entrega a Dios en totalidad de cuerpo y alma indican la verdad de una trascendencia absolutamente excepcional.

Con María se nos abre esa nueva dimensión de la “*via interioritatis*”: se trata de un itinerario de fe⁷⁴. Es verdad, en palabras de San Agustín: “es más bienaventurada por percibir a Cristo en la fe, que por concebir la carne de Cristo”⁷⁵. En Ella siempre encontramos un lugar donde vivir, por Ella, nunca estamos solos a lo largo del camino y podemos con certeza decir que *somos encontrados*. ■

⁷³ ID., *Confessiones*, l. 10, 31, 45 (CCL 27,179): “Sed memento, domine, quia pulvis sumus, et de pulvere feciste hominem, et perierat et inuentus est. (...) *Omnia possum, inquit, in eo, qui me confortat.* Conforta me, ut possim, da quod iubet et iube quod uis.”

⁷⁴ Tal como lo expone: JUAN PABLO II, C.Enc. *Redemptoris Mater*.

⁷⁵ SAN AGUSTÍN, *De sancta virginitate*, 3 (PL 40, 398): “Beatior ergo Maria percipiendo fidem Christo, quam concipiendo carne Christi.”