

La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación con Las Moradas de Santa Teresa¹

José Luis Cancelo García
Centro Cultural Fray Luis de León
jlcancelo@frayluisdeleon.org

«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»². San Agustín, Confesiones X, 40, 65.
«Dios (...) cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos (...) ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón (...) Todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad». Santa Teresa, Morada IV, 2, 4.

Resumen

Santa Teresa tiene, en *Las Moradas*, la vivencia de Dios principalmente como Esposo. Llega a él a través del noviazgo y desposorio para culminar en el matrimonio espiritual. La clave es el amor. Nadie pone en duda, al menos en los ambientes creyentes, su naturaleza mística. San Agustín, por el contrario, es un intelectual. El itinerario que describe en su libro las *Confesiones* llega a Dios concebido como la verdad, el eterno y siempre el mismo. Son muchos los que dudan que Agustín sea místico. Nosotros, por nuestra parte, recurrien-

do a las vivencias de Santa Teresa, pensamos que también Agustín es un místico. Nos centramos en las experiencias místicas narradas en *Las Moradas* y en las *Confesiones*. Tomamos como hilo conductor la vida de San Agustín para hacer ver el amor apasionado de fuego que está detrás de los términos abstractos y esclarecerlos también con las vivencias de Santa Teresa.

Palabras Clave

Verdades eternas, Dios, mística, visión intelectual, infuso, pasividad, sobrenatural, matrimonio espiritual.

¹ El presente artículo forma parte de otros dos previos: *La influencia de San Agustín en Santa Teresa y La experiencia de Dios en Las Moradas de Santa Teresa*. Por razones de tiempo hemos decidido comenzar por este. Aunque hay momentos en los que se remiten al anterior, ello no impide, sin embargo, la comprensión de textos o pensamientos. La bibliografía va en cada uno de los trabajos.

² San Agustín, Confesiones, X, 40, 65. BAC, vol. II. En el texto citaremos por la abreviatura Conf.

The mystic experience of God in Saint Augustine's Confessions in relation to The Mansions by Saint Teresa

Abstract

Saint Teresa has the experience of God in *The Mansions*, mainly as Husband. She is led to him through courtship and wedding in order to reach its climax in spiritual marriage. Love is the key. Nobody questions, at least in religious contexts, its mystical nature. On the contrary, Saint Augustine is an intellectual. The way to God is described in his book, *Confession*, God being conceived as truth, the eternal and the same always. Many people question Augustine as a mystic. As for us, according to Saint Teresa's experiences, we also believe that Augustine is a mystic. We focus on the mystical experiences as narrated in *The Mansions* and *Confessions*. We take Saint Augustine's life as the thread to show the passionate love of fire that lies beneath these abstract terms as well as shed light on them with Saint Teresa's experiences.

Key words

Eternal truths, God, mysticism, intellectual vision, inspired, passivity, supernatural, spiritual marriage.

1. Presentación

Agustín unifica prodigiosamente en su libro las *Confesiones* la búsqueda filosófica de Dios y su experiencia mística.

Todo el proceso de ascensión hasta Dios está empapado en amor apasionado por la verdad que es Dios y, por ello mismo, lleno de poesía, belleza literaria y espiritualidad que rozan constantemente el espacio de la mística. El recorrido de toda la obra tiene ya en sí mismo un aire místico potenciado por la narración estremecedora del drama de la propia vida que lucha por esclarecer los rincones más ocultos del corazón y de la mente para purificarse y poder llegar a Dios. Allí se entrelazan todas las etapas de la mística: el despertar, la purificación, iluminación y unión. Todo el libro de las *Confesiones* es, pues, en sí mismo, el viaje que lleva a «ver» a Dios. Los textos concretos, aislados o sueltos de las *Confesiones* que se puedan presentar o aducir, aunque sean bellos y estén empapados en lirismo poético y honda sensibilidad religiosa, no demuestran nada por sí mismos si en ellos no se percibe la vibración del todo y el conocimiento experimental de Dios como fuente de la que emanan. Ante la belleza de textos aislados cualquiera podría sospechar que se trata de un místico, pues, «ningún genio meramente literario podría haber producido los maravillosos capítulos de los libros VII y VIII (de las *Confesiones*), o los innumerables pasajes en los que despunta su

pasión por lo Absoluto³. Y, sin embargo, tales textos por sí solos no demostrarían que Agustín sea un místico si no se hace ver que ha tenido la vivencia directa de Dios. Cualquier genio dotado de gran sensibilidad espiritual podría escribirlos.

Como se sabe, el lenguaje es muy limitado. Hoy día se emplean términos o expresiones místicas para describir situaciones espirituales peculiares, vivencias filosóficas o simplemente poéticas. Sin embargo, lo místico, en su sentido propio, tiene su fuente en el conocimiento experimental de Dios, en la «cognitio Dei experimentalis»⁴. De hecho, el Padre benedictino Alois Mager define la mística, desde un punto de vista cristiano, diciendo que «es un conocimiento experiencial y directo de Dios en sus actuaciones sobrenaturales en el alma a través de las fuerzas más elevadas del alma. Dicho conocimiento no puede ser adquirido voluntariamente por la propia actividad, sino que viene exclusivamente de Dios. Es la vi-

sión infusa»⁵. Sólo desde esta vivencia previa y directa de Dios se podría decir que determinados textos seleccionados de las *Confesiones* o de otras obras están escritos por un místico⁶.

Queremos fijarnos principalmente en el aspecto de Dios que se resalta en cada una de las experiencias habidas por Santa Teresa y San Agustín en sus obras respectivas *Las Moradas* y las *Confesiones*. Prescindimos de otros muchos puntos de coincidencia, a veces con sus matices diferenciadores, que necesariamente se dan en estos dos grandes doctores de la Iglesia Católica⁷.

Aunque a lo largo del mismo trabajo vamos dando ya las razones por las que, a nuestro parecer, Agustín es un místico, sin embargo en el último apar-

³ Evelyn Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Editorial Trotta, Madrid 2006, p. 509.

⁴ El Padre dominico A. Patfoot en su artículo *Cognitio ista est quasi-experimentalis*, publicado en la revista *Angelicum* 63 (1986), pp. 3-13, muestra que la expresión «quasi-experimentalis» equivale a «típicamente experimental», «de carácter experimental» o «del género de los conocimientos experimentales», p. 12-13. El texto que comenta se encuentra en la obra de Santo Tomás de Aquino *Scriptum super Sententiis*, liber I, distinctio 14, quaestio 2, articulus 2, ad tertium (I Sent, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3 m). El texto dice: «(...) per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum (...) per amorem, quando spiritus sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis». Por ello, podríamos decir que, según Santo Tomás de Aquino, «la unión con Dios llevada con amor y realizada en nosotros por el don gratuito del Espíritu Santo es un conocimiento de carácter experimental». La experiencia mística es, pues, la «Cognitio Dei experimentalis».

⁵ Mager, A., *Mystik*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII Band. Col. 405-412. Freiburg im Breisgau 1935. El texto original dice: „Mystik ist ein unmittelbares erfahrungsmässiges Erfassen Gottes in seinen übernatürlichen Einwirkungen auf die Seele durch die höheren Seelenkräfte, das durch eigene Tätigkeit nicht willkürlich hervorgerufen werden kann, sondern allein von Gott ausgeht. Es ist die eingegossene Beschauung«. Columna 406. Puede encontrarse abundante bibliografía sobre mística en la obra de Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Ed. Trotta, 1999. En ella se trata de llegar a una definición de mística que esté más allá de cualquier religión o filosofía particular. Dado el caso que nos ocupa, hemos preferido partir de una definición cristiana tradicional.

⁶ Los textos de las *Confesiones* que hacen al caso son el libro VII, capítulo 10, número 16 hasta el capítulo 17, número 23 (VII, 10, 16-17, 23). Igualmente el libro IX, capítulo 10 y los números del 23 al 25 (IX, 10, 23-25). También el libro X, capítulo 40, número 65, aunque el proceso completo va desde el capítulo 6, número 8 hasta el capítulo 40, número 65 (X, 6, 8-40, 65). Con el fin de no alargar la exposición prescindimos de la transcripción de los textos, aunque reconocemos que serían muy orientadores.

⁷ Continúa siendo muy valioso el estudio premiado del padre agustino Rodríguez, P. Fr. Tomás, *Analogías entre S. Agustín y Santa Teresa*. Impr. Y Lib. de la Viuda de Cuesta é Hijos. Valladolid 1883

tado confirmamos expresamente que Agustín, que ha inspirado y en el que han bebido, como en una fuente pura, tantos místicos⁸, es él mismo un místico.

Digamos ya desde ahora que si tomamos al pie de la letra el principio teresiano que cruza todas *Las Moradas* y que dice que en la cuestión de Dios no es cosa de pensar mucho, sino de amar mucho (M V, 1, 7)⁹, difícilmente se podría afirmar que Agustín sea místico. Precisamente, el agustino P. Ephraem Hendikx, basándose en el aspecto prevalentemente intelectual de la búsqueda de Dios en Agustín, sostiene que «no es un místico, sino un gran entusiasta»¹⁰. Igualmente el Padre Maurice de la Taille afirma que Agustín, en su proceso de ascensión hacia la unión con Dios, a lo único que llega es a «una contemplación platónica de carácter estrictamente intelectual»¹¹. Es, sin duda, un gran debate¹². Agustín, ciertamente, es un in-

telectual. Para resaltarlo y tener delante una imagen concreta de él en este aspecto, hemos preferido recordar aquí algunos datos de su vida que hacen al caso. Pero no es sólo y exclusivamente un intelectual. Agustín, con la ayuda de un proceso conceptual y filosófico, llega, asistido por la gracia especialísima de Dios, a tener la visión directa de Dios. La referencia a Santa Teresa, que se van haciendo por los distintos apartados, puede ayudar a esclarecerlo. Agustín habla y escribe desde esa vivencia de Dios, y, como místico, se expresa intelectualmente porque él es, desde el principio, un intelectual. De hecho, en Agustín todo comienza con la lectura de un filósofo, con Cicerón, y desde aquí partimos también nosotros para, de alguna manera, asistir a la génesis del carácter intelectual del místico Agustín.

2. La lectura del Hortensio

Agustín lee la obra de Cicerón que lleva el título *Hortensio*. Con su lectura se convierte a la filosofía, a la búsqueda de aquella verdad que explique el sentido de las cosas, de la vida y de la propia vida. Le cambió toda su forma

sostiene que Agustín es un intelectual. Para una idea rápida de los que siguen una u otra dirección en torno a la mística de San Agustín pueden verse: Boyer, Charles, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*. Marzorati-Editore. Milano, 1970. Capítulo VIII : *La vie mystique de saint Augustin*, pp. 161-170. Cayré, Fulbert, *La contemplation augustinienne. Principes de Spiritualité et de Theologie*. Desclée de Brouwer. Paris, 1954, pp. 10-15. *Dictionnaire de spiritualité*. Tome II. Deuxième Partie. Beauchesne, Paris, 1953, col. 1911-1921. Allan D. Fitzgerald (Dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Ed. Monte Carmelo. Burgos, 2001. *Voz Misticismo*, pp. 905-910. Kenney, John Peter, *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the Confessions*. Routledge. New York-London, 2005, pp. 2-14.

⁸ Van Vleteren, Joseph, Schnaubelt, Joseph C, Reino, Joseph (edii.), *Augustine: Mystic and Mystagogue*. Ed. Peter Lang, New Cork, 1994. Principalmente en el segundo volumen.

⁹ Citamos las Moradas por las *Obras Completas de Santa Teresa*, edición 15.ª preparada por Tomás Álvarez. Ed. Monte Carmelo. Burgos 2009. Designamos las Moradas por la letra M.

¹⁰ Ephraem Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung*. Rita-Verlag u.-Druckerei. Würzburg, 1936, p. 176: «Augustin war ein grosser Enthusiast, er war aber kein Mystiker». Reduce a seis grupos las distintas opiniones. El quinto grupo niega que Agustín sea místico por razones basadas principalmente en la teoría agustiniana del conocimiento; y el sexto grupo lo hace por razones psicológicas de la religión. Véanse pp. 188-204.

¹¹ La Taille, Maurice de, *Théories mystiques*, en *Recherches de Science Religieuse*. Tome XVIII - Année 1928, p. 319.

¹² Dos son ya las obras clásicas en este debate, la de Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism. The Teaching of Augustin, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, quien defiende que Agustín es el «Príncipe de los místicos», y la obra citada de Ephraem Hendrikx quien

de sentir, sus pensamientos, deseos, aspiraciones y hasta el modo de dirigir sus oraciones a Dios. Ya desde este primer momento se puede entrever que Agustín acentuará y resaltará a Dios como *verdad* anhelada, el propio *bien* y garantía de la *felicidad*. Más aún, no se contentará con que la verdad sea el sentido de su vida, sino que intentará llegar a su contemplación ya que la búsqueda ha secuestrado todo su ser. No la busca friamente o asépticamente, sino con un «*increíble ardor del corazón*» (Conf. III, 4, 7). En esta pasión indecible y desacostumbrada por la verdad que busca para entregarse a ella y gozar de ella, están ya presentes todos los resortes, fuerzas y anhelos místicos. El encuentro con la verdad le llevará necesariamente hasta el encuentro místico. «San Agustín, dice el Padre jesuita Paul Henry, es un místico nato»¹³. Y ciertamente es así. Para Agustín el misticismo es algo congénito, va inscrito en las entrañas mismas del ser del hombre, en su estructura ontológica *hecha así* por Dios y orientada hacia Él. El misticismo es para Agustín, en cierto modo, un determinismo ontológico. El prestigioso agustinólogo Cayré dice que en la conocida frase de Agustín «*nos hiciste para ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti*» (Conf. I, 1), no solamente hay una llamada al infinito donde se encuentra la paz o felicidad anheladas por el hombre, sino que ese movimiento comienza en el corazón, en el interior o intimidad. Por ello, «*en dichas palabras —«nos hiciste para ti»— hay una llamada al misticismo, y hay un verdadero movimiento místico; es como el punto de partida del alma hacia las cimas interiores*

donde Dios le espera e invita a subir»¹⁴. Igualmente, John Peter Kenney dirá que la experiencia mística en San Agustín tiene su origen en los esfuerzos hechos para encontrar el sentido a sus propias experiencias¹⁵. Agustín se convierte, como dice, Watkin, en la voz de la humanidad y en la voz de la humanidad religiosa¹⁶.

Con la lectura Agustín se dio cuenta también, de repente, de la futilidad, inutilidad, vanidad y precariedad de la vida (Conf. VI, 11, 18). Todo su ser se incendia anhelando la verdad. Aquel libro, dice, «*me excitaba, encendía e inflamaba con su palabra a amar, buscar, retener y abrazar fuertemente (...) la sabiduría misma, estuviese dondequiera*» (Conf. III, 4, 7-8). Agustín, por otra parte, se propone buscar la verdad con la razón, no con la fe; quiere llegar a la fe con la razón y entender racionalmente para poder creer. Es el racionalista puro. Sin embargo, Agustín, como hemos visto, no es un intelectual frío, pues «ardía en deseos» de encontrar la verdad (Conf. III, 4, 8). A ella aspiraba desde la médula de su alma (Conf. III, 6, 10). Pero si la voluntad solamente desea encontrar la verdad, no la encontrará nunca. La voluntad tiene que deseirla con convicción y con amor apasionado, arder toda ella en pasión; solamente entonces el entendimiento estará en condiciones de encontrarla, pues es el amor el que encuentra la verdad (Conf. VII, 10, 16)

¹⁴ Cayré, Fulbert, *La contemplación agustinienne. Principes de Spiritualité et de Theologie*. Desclée de Brouwer. París, 1954, p. 14.

¹⁵ Kenney, John Peter, *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the Confessions*. Routledge. New York-London, 2005, p. X.

¹⁶ Watkin, E.I., *The Mysticism of St. Augustine*, p. 106, en *A Monument to Saint Augustine. Essays on some aspects of his thought written in commemoration of his 15th centenary*. London 1930, by Sheed and Ward. Ed. del 1945.

¹³ Henry, Paul, *La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'œuvre de saint Augustin*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris, 1938, p. 88.

y el que capacita para su comprensión: «Dame uno que ame, dirá más tarde Agustín, y entenderá lo que digo»¹⁷. La filosofía alcanzará la verdad si en ella entra el hombre entero y no solamente el entendimiento¹⁸. En la búsqueda, pues, la voluntad, el amor tiene la primacía.

Ciertamente Agustín está apasionado por la verdad, pero, en el fondo, está apasionado por sí mismo, por su vida. No se resigna a que la muerte, que es incierta y puede llegar cuando menos se espera, sea el punto final de todo. Es cierto que todo ser vivo muere protestando, se resiste a morir, pero Agustín se siente, además, angustiado teniendo que vivir en un mundo donde todo es perecedero, tornadizo, en el que no se sabe si la vida es la que muere o la muerte es la que vive (Conf. I, 6, 7) y en el que su desaparición puede ser completa (Conf. VI, 11, 19). Los alimentos son fuentes de vida hasta un cierto momento y nada más. Todo es limitado, no se puede esperar en nada. Agustín tenía el miedo a la muerte (Conf. VI, 16, 26). Esta situación pone de manifiesto que la vida, en sí misma, es una miseria: «Vita misera, mors incerta» (Conf. VI, 11, 19). Por esta razón, buscando la verdad y a Dios, está buscando su propia vida, el pervivir de su propia vida.

Esta pasión de ser, por muy imperiosa, instintiva, natural y vital que sea, es siempre egoísta. De hecho, en su búsqueda de Dios, dirá: «Te buscaré para que viva mi alma» (Conf. X, 20, 29), y a Dios le llamará «vida de mi vida» porque le ofrece el sentido y la inmortalidad

(Conf. III, 6, 10; VII, 1, 2). Dios será, igualmente y por la misma razón, su bien supremo y su felicidad suma. La pasión por la pervivencia o supervivencia del vivir se transforma y trasciende, por mediación de la reflexión, en anhelo de verdad, de eternidad y de Dios. Sólo más tarde, una vez encontrado Dios y meditado sobre el amor que Dios tiene al hombre, pues se reviste de su propio ser haciéndose hombre, Agustín cambiará radicalmente y todo lo hará «por amor al amor de Dios»: «*Amore amoris tui facio istuc*» (Conf. II, 1, 1).

3. La verdad del corazón y la verdad de la mente

Con la lectura de Cicerón se despierta en Agustín el amor como un volcán. La realidad del amor será más tarde una reflexión frecuente en Agustín. Agustín observa que toda la constelación afectiva del hombre se comprende si se considera como variaciones del amor ya se trate de la tristeza, el temor, la nostalgia, el odio o el sentimiento que fuere. Lo que se ama y se ha perdido trae tristeza. Lo que se ama y no se tiene se traduce en nostalgia. Lo que se tiene y está amenazado infunde temor, odio o lo que fuere. El amor, además, hace viajar el pensamiento a velocidades de vértigo para tener en la cercanía la persona amada, como puede alejar afectivamente hasta el infinito a la persona que está físicamente al lado. Todo es cosa del amor, él hace todo lo que se hace («*eo feror, quocumque feror*», Conf. XIII, 9, 10). Es el dinamismo poderoso que pone en marcha hacia la verdad.

La lectura del Hortensio, —reparemos una vez más—, pone de manifiesto que la verdad es para Agustín, antes de

¹⁷ «Da amantem, et sentit quod dico», San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 26, 4. BAC, vol. XIII.

¹⁸ «Ipsium verum non videbis, nisi in philosophia totus intraveris». San Agustín, *Contra los académicos*, II, 3, 8. BAC, vol. III.

nada, la verdad del corazón, de un corazón que no quiere morir ni se contenta con nada de lo que hay. Sólo seguidamente y después es la verdad que busca la mente para el corazón. El amor, pues, está apasionado de conocimiento como el conocimiento está apasionado de amor. Sólo el conocimiento que *siente* es verdadero conocimiento. Pensar es *sentir* lo que se piensa. Por ello, el itinerario de Agustín hacia Dios es un proceso de amor que *piensa apasionadamente* y, al mismo tiempo, un proceso de *pensamiento que ama apasionadamente*. Toda vez que el corazón ama apasionadamente también el pensamiento «*ama intensamente entender*»: «*Intellectum vero valde ama*»¹⁹.

Pensamiento y amor son inseparables como son inseparables pensamiento, amor, verdad, felicidad y Dios. Cuando Agustín busca apasionadamente la verdad o a Dios, está buscando la felicidad²⁰. Es el hombre entero. Por esta razón, la unión del hombre con Dios será mediante el amor esclarecido o el pensamiento amante.

Cuando más adelante reflexione Agustín sobre la fuente de este amor inusitado descubrirá que es debido a la presencia de Dios impresa viva en el corazón del hombre. Dios será entonces el «Dios del corazón» (*Deus cordis mei*, Conf. VI, 1, 1) y la «luz del corazón» (*Deus, lumen cordis mei*, Conf. I, 13, 21) y «el fondo del corazón» (*Intimus cordis est*), Conf. IV, 13, 18). Por esta razón, el hombre conoce inconscientemente a Dios, tiene un «gusto» y «sabor» a Dios y no se contenta con nada que sea menos que Dios (Conf. III, 6, 10). Si el hombre no tuviera, desde siempre, me-

moria o noticia de Dios, nunca encontraría a Dios porque estaría incapacitado para reconocerlo ya que no dispondría de él ni la menor idea²¹. Más aún, ni se le buscaría. No se busca lo que se desconoce en absoluto.

Cuando Santa Teresa dice que en las cosas de Dios no es cuestión de pensar mucho, sino de amar mucho (M V, 1, 7), posiblemente esté pensando en Agustín cuyas *Confesiones* leyó y se vio reflejada en ellas como en un espejo²². Por supuesto, también para Agustín, como puede apreciarse, es cuestión de amar mucho, pues cuanto más se ama no solamente se progresa más²³, sino que *se siente más a Dios*²⁴. A veces, el lenguaje intelectual de Agustín no deja ver claramente que en estas cosas de Dios es una cuestión de amor. Ciertamente, como dice el Padre benedictino Alois Mager y estudioso de la mística en San Agustín, la esencia de la mística no está en la visión o contemplación («*Beschauung*»), sino en el amor²⁵. Sin embargo, no se puede olvi-

²¹ «El quomodo jam inveniam te, si memor non sum tui?», Conf. X, 17, 26.

²² Aunque la idea pudo suscitarse en Santa Teresa leyendo las *Confesiones*, lo cierto es que también leyó y meditó el *Tercer abecedario espiritual*, obra de Francisco de Osuna, en el que se encuentra realmente la misma idea cuando dice: «*Mandónos el Señor que cuando orásemos no hablásemos mucho, sino que multiplicásemos más la afección y amor que no las palabras*». Véase Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*. BAC, Madrid, 1972, Tr. 13, p. 394.

²³ «*Quanto ergo plus amaveris, plus ascendes*», San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, Salmo 83, 10. BAC, vol. XXI.

²⁴ «*Tantum proficis in caritate, et tanto incipis sentire Deum*», San Agustín, *Enarrationes in psalmos*, Salmo 99, 5. BAC, vol. XXI.

²⁵ Mager, A., *Zur Wesensbestimmung der Mystik*, en *Benediktinische Monatsschrift*, 1. Band, 1919 (Januar-April), p. 134. La expresión que transcribimos a continuación recuerda a Santa Teresa: «*Alles geistige Leben sich nicht im Denken, sondern im Lieben vollendet*», p. 135: «la vida espiri-

¹⁹ San Agustín, Carta 120, III, 13. BAC, vol. VIII.

²⁰ «*Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero*», Conf. X, 20, 29.

dar que para Agustín esos dos ámbitos se reducen a uno solo, al hombre entero. Por ello, cuando se trata de Dios, es cuestión de amar mucho pensando mucho, y pensar mucho amando más. La sustancia de la contemplación es el amor y la sustancia del amor es la contemplación. El amor tiene que estar transido de verdad. La «caritas in veritate» es «la verdad llena de amor». El Papa Benedicto XVI expresa muy bien este pensamiento agustiniano en la encíclica «*Caritas in veritate*» cuando dice: «No existe la inteligencia y después el amor: existe el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor»²⁶. Para Agustín el amor sin la verdad está ciego. Y la verdad sin amor está vacía. Es así. Pero también hay que estar de acuerdo con Alois Mager cuando observa que en la tradición mística ha prevalecido el aspecto de la «contemplación» y que la originalidad de Santa Teresa consiste en insistir en el amor²⁷.

4. El camino hacia el escepticismo

Notemos igualmente que el Hortensio de Cicerón «no le arrebató del todo» porque no vio escrito allí el nombre de

tual llega a su perfección no a través del pensamiento, sino del amor».

²⁶ Benedicto XVI, Carta encíclica «*Caritas in veritate*», núm. 79.

²⁷ Mager, A., *Alte und neue Wege in der Mystik*, en *Benediktinische Monatsschrift*. 1. Band, 1919 (Januar-April), p. 315. Dice: «Die Schriften der heilige Theresia sind deshalb so einzigartig wertvoll, weil in ihnen zum erstmal in der Mystik der Erlebnisstrom der Liebe sich sein eigenes Bett gräbt und die Beschauung in ganz bescheidene Grenzen weist». («Por esta razón, los escritos de Santa Teresa son tan singularmente valiosos, pues en ellos, por vez primera en la mística, la corriente que insiste en la experiencia del amor crea su propio espacio exclusivo donde morar, y considera la «contemplación» dentro de límites completamente modestos»).

Cristo que «había bebido piadosamente con la leche» de su madre y «lo conservaba en lo más profundo del corazón» (Conf. III, 4 8).

Agustín pensaba entonces que Jesucristo era «un varón de extraordinaria sabiduría, a quien nadie puede igualar» (Conf. VII, 19, 25) y a quien la divina Providencia dio «tan gran autoridad de magisterio por haber nacido maravillosamente de la Virgen, para darnos ejemplo de desprecio de las cosas temporales en pago de la inmortalidad» (Conf. VII, 19, 25). Agustín, en realidad, no perdió nunca la fe en la existencia de Dios y en su providencia, aunque, si bien, «unas veces creía más fuertemente y otras más débilmente» (Conf. VI, 5, 8). Tenía también miedo a la muerte y creía que Dios juzgaría al hombre al final de la vida (Conf. VI, 16, 26).

En el fondo, Agustín fue siempre un creyente cristiano. De hecho, leído el Hortensio, se transforma en un racionalista muy peculiar. No busca la verdad en los filósofos o en las escuelas filosóficas, pues no contienen «el nombre saludable de Cristo» (Conf. VI, 14, 25), sino en las religiones; primero en la cristiana y luego en la maniquea. Jesucristo significaba mucho para él. Era el Maestro por excelencia. Deseaba, no obstante, liberarse de la «autoridad terrible de la fe» que obliga a creer ciegamente²⁸. Pretendía llegar a la fe racionalmente. Su lema era «entender para creer». Quería entender todas las cosas como se entiende que dos y tres son cinco (Conf. VI, 4, 6). Con este objetivo comienza buscando la verdad en las Sagradas Escrituras, pero las abandona porque Cicerón, a pesar de ser un hombre, escribía con mejor es-

²⁸ San Agustín, *De la utilidad de creer*, I, 2. BAC, vol. IV.

tilo y dominio del lenguaje que Dios y, además, con más claridad y menos incongruencias. Era «indigno compararla con la grandeza de los escritos ciceronianos» (Conf. III, 5, 7). Luego reconocerá que su error consistió en querer entrar en ellas con ganas de discutir y negarse a entrar por la puerta de la humildad, la única que conduce a Dios (Conf. III, 5, 9).

Se hace entonces maniqueo porque le «prometían (...) llevar hasta Dios (...) por un ejercicio estrictamente racional». No sería entonces una fe impuesta por la autoridad, sino una «fe libre como consecuencia de la discusión y esclarecimiento de la verdad» (*De la utilidad de creer*, I, 2). Nueve años estuvo en el maniqueísmo escuchando a todas horas «Verdad, Verdad!», pero la verdad prometida no llegaba (Conf. III, 6, 10).

Desilusionado y con el sentimiento de haber sido engañado cae en el escepticismo. La verdad, si existe, no se la puede conocer (Conf. V, 10, 19).

5. El retorno a la fe inicial

Cuando llega a Roma y más tarde a Milán, Agustín ya no es maniqueo y tampoco «cristiano católico». Su madre Mónica le encuentra en Milán, y dice él: «Hallóme en grave peligro por mi desesperación de encontrar la verdad» (Conf. VI, 1, 1); estaba «convencido de la imposibilidad de encontrar el camino de la vida» (Conf. VI, 2, 2).

En Roma, Agustín había ganado las oposiciones para ser profesor oficial de retórica en la ciudad de Milán y orador del emperador Valentiniano II. Tenía que pronunciar los discursos de alabanzas al emperador y a los cónsules.

Esto sucedía por el año 384. Agustín tenía 30 años. Se estrenó como orador oficial cantando las virtudes y «el panegírico en honor» del cónsul Bautón²⁹. En el tribunal examinador se encontraba el prefecto y cónsul de Roma Lucio Anneo Símaco, gran orador, escritor, pagano y enemigo de los cristianos. Había solicitado del emperador Graciano y, un año más tarde, del emperador Valentiniano II que se restituyera en el Senado el altar pagano dedicado a la diosa Victoria, ante la cual los senadores oraban y quemaban incienso en su honor. Aconsejados por San Ambrosio, obispo de Milán quien tenía gran influencia en el pueblo, se negaron a ello. Posiblemente Símaco contaba con el ingenio portentoso de Agustín, entonces no creyente católico, para hacer frente a San Ambrosio. Las cosas se fueron por otro camino inesperado. Agustín hizo a San Ambrosio una visita de cortesía y quedó impresionado por su bondad y afabilidad (Conf. V, 13, 23). Acudió a la iglesia a escuchar sus sermones para analizar su reconocida oratoria, pues no estaba interesado en lo que dijera, sino en el modo de decirlo. Le compara con Fausto, el orador e intelectual maniqueo con quien Agustín habló para aclarar sus dudas sobre aspectos del maniqueísmo. Dice de San Ambrosio: «*Deleitábame con la suavidad de sus sermones, los cuales, aunque más eruditos que los de Fausto, eran, sin embargo, menos festivos y dulces que los de éste en cuanto al modo de decir*» (Conf. V, 13, 23).

Las predicaciones de Ambrosio le ayudan, sin embargo, a esclarecer las dificultades que tenía sobre las Sagradas Escrituras y por las que se había hecho

²⁹ San Agustín, *Réplica a las cartas de Petiliano*, III, 25, 30. BAC, vol. XXXIII.

maniqueo. Todos los domingos (Conf. IV, 3, 4) y durante dos años escuchó a San Ambrosio «embelesado y colgado» de él³⁰. Le proporcionó la clave para entender las Sagradas Escrituras³¹. Poco a poco y lentamente Agustín comienza a cambiar (Conf. V, 14, 24). Su mente se desbloquea y se «avergüenza de haber ladrado tantos años, no contra la fe católica, sino contra los engendros creados por su inteligencia mundanal» (Conf. VI, 3, 4). Siente alegría inmensa cuando se da cuenta de que la fe en la que le había educado su madre no sostenía, entre otras cosas, que Dios tuviera brazos y piernas porque el hombre, que es imagen y semejanza de Dios, las tiene. La mezcla simultánea de los sentimientos de alegría y vergüenza («*gaudens erubui*») revela la estima profunda que Agustín siempre tuvo hacia la fe católica. Abandona definitivamente el maniqueísmo por varias razones, entre ellas, porque le habían prometido entender todo racionalmente sin necesidad de echar mano de la fe, pero no fue así; en realidad «se obligaba a creer una infinidad de fábulas absurdísimas que no podían demostrar» (Conf. VI, 5, 7). Por otra parte, repara en la necesidad de la fe. De hecho, observa que la misma vida social está basada en la confianza la cual es, en cierto modo, una forma de fe. Cada cual sabe quiénes son sus padres porque se lo han dicho y se fía (Conf. VI, 5, 7). Por otra parte, Agustín ha experimentado, a su vez, que la mente humana busca con todo

su ser la verdad, está dotada de capacidad, sagacidad y perspicacia para poder encontrarla si consigue contar con una ayuda, con una autoridad fiable que indique el camino. La razón, por sí sola, es incapaz de hacerlo (Conf. VI, 5, 8). Para Agustín, analizadas y sopesadas las cosas, esa autoridad está constituida por las Sagradas Escrituras (Conf. VI, 5, 8), la Iglesia católica (Conf. VII, 7, 11) y Jesucristo (*De la utilidad de creer*, 8, 20). El camino está ya prácticamente hecho, aunque su mundo interior es todavía muy complejo y lleno de dudas (Conf. VI, 11, 18-20). Decide, no obstante, «permanecer catecúmeno en la Iglesia católica, que me había sido recomendada por mis padres, hasta tanto que brillase algo cierto a donde dirigir mis pasos» (Conf. V, 14, 25).

6. La lectura de los platónicos y la «visión» de Dios como Luz inmutable y «El que Es»

Agustín sabe que Dios existe, que es inmutable, que se preocupa de las cosas de los hombres a quienes ha de juzgar, y que la salvación está en Cristo, en las Sagradas Escrituras y en la autoridad de la Iglesia católica (Conf. VII, 7, 11). Sabe que es «incorruptible, inviolable e incommutabile». Pero le queda todavía por resolver un gran problema de carácter filosófico, pues no es capaz de concebir a Dios como ser espiritual, incorpóreo, que no sea algo «extendido en el espacio», sin extensión. Sabe que no tiene «figura de cuerpo humano», pero le representa «como algo corpóreo que se extiende por los espacios» (Conf. VII, 1, 1-2). Con esta oscuridad su mente pierde vuelo y queda inmovilizada (Conf. V, 14, 25).

³⁰ San Posidio, *Vida de San Agustín*, c. I. BAC, vol. I. No se sabe qué sermones escuchó San Agustín. Véase Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Romae 1953. Officium Libri Catholici-Catholic Book Agency, p. 103.

³¹ Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Romae 1953. Officium Libri Catholici-Catholic Book Agency, p. 58. También pp. 52-58 y 102-107.

No obstante estas dificultades, que resolverá más tarde con la lectura de los neo-platónicos, Agustín es ya un creyente católico. El neoplatonismo ejerce una fuerza poderosa sobre su mente³². Paul Henry dirá que las *Confesiones* no son menos neoplatónicas que los *Diálogos* tenidos en Casiciaco³³. Sin embargo, no es el neoplatonismo el que lleva a Agustín a la fe de su madre Mónica³⁴. Llegó a leer a los neoplatónicos de manera, aparentemente, casual. Agustín dirá que Dios se lo puso en sus manos a través de «un hombre hinchado de un orgullo mostruoso» (*immanissimum typho turgidum*), Conf. VII, 9, 13)³⁵. Dios se vale de todo.

Estando, pues, todavía en Milán Agustín leyó «ciertos libros de los platónicos»³⁶,

que le ayudaron, entre otras cosas, a concebir a Dios como ser espiritual. Sin duda, Agustín hizo de ellos una lectura desde la fe cristiana, descubriendo en sus obras conceptos e ideas que estaban en armonía con la fe. De hecho, llegará a decir que si a los platónicos se les cambia unas «pocas palabras» y «algunas ideas» (*paucis mutatis verbis atque sententiis*)³⁷ serían cristianos. La asimilación de la filosofía neoplatónica desde la fe no resultaba excesivamente difícil ya que para Agustín «Platón ha resucitado en Plotino» (*Contra los academicos*, III, 18, 41).

Pero sobre todo, ha descubierto en los neoplatónicos el camino hacia Dios a través del desfiladero del corazón. Transcribimos el bello texto que describe el momento de la visión de Dios:

«Y, amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y púdelo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. 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 éstas.

Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo,

³² Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Romae 1953. Officium Libri Catholici-Catholic Book Agency, p. 172. También Cayré, F., *Dieu présent dans la vie de l'esprit*. Desclée de Brouwer. París 1951, p. 66. Sobre lo que encontró y no encontró en ellos, lo dice en *Confesiones VII*, capítulos 9, 20 y 21.

³³ Véase Henry, Paul, *La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'œuvre de saint Augustin*. Librairie philosophique J. Vrin. París, 1938, p. 33.

³⁴ *Ibid.* p. 67. Charles Boyer sostiene en esta obra que Agustín era creyente católico antes de leer a los neoplatónicos. El estudio es preciso, fundado, claro y con sorprendente sensibilidad para conectar con el espíritu de Agustín en los diversos momentos. Dedicó el capítulo segundo a los libros neoplatónicos, p. 75-107, si bien el tema de la fe de Agustín lo retoma varias veces, sobre todo, en pp. 157-158. Puede verse también Maréchal, J., *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, en *Nouvelle Revue Théologique* 2 (1930), Février, pp. 90-91.

³⁵ Pierre Courselle piensa que esa persona era el filósofo y cónsul Mallius Theodorus a quien Agustín habría dedicado su obra *De beata vita*. Boyer lo duda, pues Agustín lo hubiera consignado. Véase para ello Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Romae 1953. Officium Libri Catholici-Catholic Book Agency, p. 75, nota 1.

³⁶ No se trata de los diálogos de Platón, sino de obras de los filósofos conocidos como neoplató-

nicos. Véase o.c. p. 76. Entre ellos, leyó, sin duda, a Plotino (ca. 205-270) y a Porfirio (232/233-ca. 304). Véase también Ephraem Hendriks, *Augustinus Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung*. Rita-Verlag u.- Druckerei. Würzburg, 1936, p. 181.

³⁷ San Agustín, *De la verdadera religión*, 4, 7. BAC. Vol. IV.

por ser hechura suya. 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! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí; y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza, como si oyera tu voz de lo alto: Manjar soy de grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí.

Y conocí que por causa de la iniquidad corregiste al hombre e hiciste que se secara mi alma como una tela de araña, y dije: ¿Por ventura no es nada la verdad, porque no se halla difundida por los espacios materiales finitos e infinitos? Y tú me gritaste de lejos: Al contrario. Yo soy el que soy, y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda, antes más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que no existe la verdad, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas» (Conf. VII, 10, 16).

Agustín se preocupa de dejarlo bien claro desde el principio. Él es creyente católico y sabe, por experiencia propia, que la filosofía y la razón, aunque ayudan, no llevan a ninguna parte si no van precedidas por la fe. El hombre no encuentra a Dios a través de la filosofía, sino que Dios encuentra al hombre a través de ella. Por ello, Agustín advierte desde el principio que si la

operación tuvo éxito no fue debido a los filósofos que leyó, sino a Dios que fue quien realmente le guió («duce te», Conf. VII, 10, 16) y le ayudó en el camino («factus es adiutor meus»). O como dirá en otro lugar «no pude discernir nada sin ti» («nihil eorum discernere potui sine te», Conf. X, 40, 65); y también «disponiéndolo tú por tus ocultos modos» («procurante te occultis tuis modis», Conf. IX, 10, 23). Su visión, pues, de Dios no es racional, es sobrenatural. Hay un texto de San Agustín en su obra *De Trinitate* en el que se precisa la diferencia entre la mística neoplatónica o profana y la mística cristiana. Dice así:

«Hay quienes creen poderse purificar por su propio esfuerzo para unirse y contemplar a Dios; a éstos los enloda la soberbia (...). Se prometen estos orgullosos alcanzar la purificación por sí mismos, porque algunos entre ellos lograron con la perspicacia de su inteligencia a elevarse sobre la criatura y vislumbrar algún tenue rayo de la inmutable verdad (...). Mas ¿qué aprovecha al soberbio contemplar en la lejanía la patria transmarina, si siente sonrojo de subir al leño?»³⁸.

Joseph Maréchal³⁹ ve en este texto la diferencia esencial entre la mística cristiana y cualquier otra mística. Es un océano, dice Maréchal, el que separa al hombre del reino de la felicidad verdadera que es Dios. Y ese océano solo se puede cruzar si se sube al leño de la cruz. Para ello, se precisa, pues, creer en la Encarnación de Jesucristo, el Verbo que es Dios y que, además, ilumina a todo hombre que viene a

³⁸ San Agustín, *La Trinitad*, IV, 15, 20. BAC, vol. V.

³⁹ Maréchal, Joseph, *Études sur la Psychologie des Mystiques*. Tome Second. Desclée de Brouwer. Paris 1937, pp. 156-157.

este mundo. Jesucristo es la Sabiduría sempiterna, el poder inconmutable de Dios y el océano de luz de la Verdad que baña la mente humana, la preside, reina en su espíritu y muestra la verdad a la razón del hombre, quien, sin saberlo, la consulta constantemente aunque con resultados diversos⁴⁰. Jesucristo es la iluminación e ilumina no solamente a los grandes hombres que han tenido un ingenio casi divino⁴¹, sino que su ayuda generosa se extiende misericordiosamente por todos los pueblos más de lo que se puede pensar (Del orden, II, X, 29). Sólo, pues, con la mediación de Jesucristo se puede llegar a la «*patria transmarina*». Sin la ayuda sobrenatural de Dios y contando únicamente con la reflexión filosófica, se podrá, ciertamente, ver la patria transmarina, pero sólo desde la lejanía («*de longinquo prospicere patriam transmarinam*»), y «vislumbrar algún tenue rayo de la inmutable verdad» («*lucem incommutabilis veritatis quantumcumque ex parte contingere*»). Por mucho que se vea racionalmente, se podrá, únicamente, ver un tanto muy parcelado de la Verdad. En los libros de los platónicos, por cuya mediación Agustín llega a ver a Dios, no se encuentra la verdad según la cual «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Conf. VII, 9, 14). Los neoplatónicos no creen en la Encarnación. La visión plena de la Verdad les está vedada. Han llegado a ver a Dios, la Luz inconmutable, pero siempre como parte y con la ayuda imprescindible, invisible, inadvertida, irrecognoscible, generosa y misericordiosa de Jesucristo, el Verbo que ilumina la mente humana más allá de lo que puede pensarse. Esto mismo hay que decir de las «grandes e incomparables

almas» que tuvieron también la experiencia de Dios⁴² y no creyeron en Jesucristo⁴³. Su visión ha sido «de lejos». La visión de Agustín, sin embargo, es sobrenatural, pues cree en la Encarnación y es consciente de que sólo con la ayuda de Dios ha podido hacerlo. Su visión es «de cerca». Por aquí puede ya entreeverse que, aunque Agustín emplee las mismas palabras que los neoplatónicos, su significado, como dice Maréchal, es completamente distinto⁴⁴.

6.1. Algunas características de la Realidad experimentada

La breve y sorprendente descripción del encuentro con Dios «en persona» la describe Agustín en las Confesiones, VII, 10, 16 y cuyo proceso se puede completar con VII, 17, 23. Agustín, siguiendo las pautas propuestas por filósofos neoplatónicos y acompañado misteriosamente por Dios, entra en su interior y vio con los ojos del alma una luz inconmutable, invisible, comparable con nada en absoluto («*aliud, aliud valde*», Conf. VII, 10, 16), más clara y brillante que la de un día luminoso, llenándolo todo con su grandeza, belleza y hermosura. Esa luz estaba por encima de su mente, no espacialmente como lo está un libro sobre la mesa, sino cualitativamente, pues, aunque luz, no se la puede comparar con la luz más brillante del sol. Comprende, a su

⁴² San Agustín, *De la cantidad del alma*, XXXIII, 76. BAC, vol. III.

⁴³ Véase también Cayré, F., *Dieu présent dans la vie de l'esprit*. Desclée de Brouwer. París 1951, p. 217.

⁴⁴ «Cuando Agustín habla de las ideas, de su participación, de la luz y de la unidad, de la visión intelectual de la verdad o de la visión de Dios, Agustín entiende, bajo las mismas palabras, otra cosa distinta que Plotino y no puede ser interpretado desde el espíritu de Plotino». Maréchal, obra citada, p. 146

⁴⁰ San Agustín, *Del maestro*, XI, 38. BAC. vol. III.

⁴¹ «*magnorum hominum et pene divinorum*», San Agustín, *Del orden*, II, X, 28. BAC, vol. I.

vez, que es la luz *creadora*, y, a su lado, la mente se descubre como *creada* por ella. Esa distancia abismal que media entre lo Increado-creador y el ser creado hace brotar en Agustín un sentimiento de amor hacia aquella grandeza ontológicamente insuperable que tiene delante; hacia aquella realidad que es, como dice Rudolf Otto, «lo tremendo», pero no porque infunda temor, angustia y miedo, sino porque es lo grandioso inimaginable y amable, lo trascendente, lo que no pertenece a ninguna de las categorías del mundo. Y también aparece en él un sentimiento de horror al no parecerse a ella en nada («*contremui amore et horrore*», Conf. VII, 10, 16). Esas expresiones de Agustín: Luz inconmutable, creadora, reconocimiento de ser creado, distancia abismal, sobrecogimiento de amor y temor que sobreviene por el espanto íntimo ante el Eterno inconmensurable manifiestan que Agustín está viendo a Dios directamente, tiene un conocimiento experimental y directo de Dios. Lo está viendo, ya no necesita la fe. Su conocimiento es infuso, no adquirido. Si fuera fruto de una reflexión podría llegar a él cuando quisiera o con la frecuencia que deseara. Pero eso no es posible. Sobreviene cuando Dios lo permite, el tiempo que Dios desea y comunica lo que le parece. Todo es pura gracia gratuita de Dios.

Ante esa misma realidad singularísima estuvo también Santa Teresa y la describe como «espantosa vista» (M VI, 9, 4) ya que «es su presencia de tan grandísima majestad, que hace gran espanto al alma» (M VI, 9, 5). La descripción teresiana es prácticamente la misma, lo cual facilita el reconocimiento de la experiencia mística de Agustín.

Agustín recurre, como hemos visto, a la metáfora de la luz para describir a Dios. Dice textualmente:

«Entré y vi (...) 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 éstas» (Conf. VII, 10, 16).

También Santa Teresa recurre a la imagen de la luz para expresar la experiencia mística de Dios y la diferencia de todo cuanto hay. Observemos la semejanza de las expresiones:

«Parécele —al alma—, que toda junta ha estado en otra región muy diferente de en ésta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas» (M VI, 5, 7).

Es sorprendente la tensión y el esfuerzo de Agustín y Teresa para explicar lo inexplicable. El Infinito que se «percibe» con el que suele designarse «entendimiento místico» y que ya en sí mismo es incomprendible, no puede esclarecerse con el entendimiento racional para darlo a conocer. Los ámbitos son tan dispares que no se pueden traducir. La lucha con el lenguaje termina en fracaso aunque sean muchas las señales, indicaciones o insinuaciones que se intente sugerir.

Por otro lado, Agustín no solamente ha llegado a «ver» a Dios como espíritu, como luz enceguedora e invisible, como creador, como verdad esclarecedora que no cambia, sino que ha experimentado la certeza absoluta de su existencia, más cierta que la propia vida.

La presencia de Dios y de su voz es indudable, no queda lugar a duda algu-

na. Como dice Agustín, «antes más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que existe la verdad» (Conf. VII, 10, 16).

También para Santa Teresa la certeza es absoluta. Dice, hablando de la presencia de Dios: «Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tomarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo» (M V, 1, 9).

En opinión de Santa Teresa esa certeza absoluta demuestra que la unión con Dios ha sido real, verdadera, inequívoca. Cuando la certeza no es radical y plena, la unión no es de toda el alma con Dios «sino de alguna potencia, y otras muchas maneras de mercedes que hace Dios al alma (M V, 1, 11). Nos encontramos, de nuevo, ante un dato más que confirma la unión mística de Agustín con Dios «en persona».

Teresa y Agustín dirán también que esa luz solamente el amor la puede conocer. El amor es el que la conoce, dice Agustín («Caritas novit eam», Conf. VII, 10, 16). Y Santa Teresa insiste a sus religiosas: «Sólo quiero que estéis advertidas que para (...) subir a las moradas que deseamos (...) está la cosa en (...) amar mucho» (M V, 1, 7). Los ojos del alma tienen que ser amantes si desean ver a Dios, tienen que estar apasionados por la verdad que es Dios.

Lo sorprendente es que Agustín ha llegado a «ver» directamente al Dios inmutable, «a lo que es», al Ser, en un abrir y cerrar de ojos, «in ictu trepidantis aspectus», es decir, de golpe, por sorpresa y como un fogonazo fugaz de luz trepidante. Fue pura instantaneidad.

Santa Teresa dice también que es tan rápido y «con tanta presteza que lo podríamos comparar a la de un relámpago» pero que, a pesar de su velocidad de vértigo, no se podrá borrar nunca (M VI, 9, 3)⁴⁵. Agustín escribió las Confesiones doce años más tarde de haber tenido la experiencia y, no obstante, la descripción de la escena conserva el frescor del primer día. Advierte también la Santa que el recogimiento místico no es cosa de esfuerzo personal, sino que «sólo se da a quien Dios quiere y cuando más descuidada está muchas veces el alma» (IV, 2, 9).

6.2. La purificación necesaria

Agustín nos dice que no le fue posible defenderse en su visión, se sintió inmediatamente como arrojado y excluido de aquella escena. Y da la razón: no estaba preparado, no era suficientemente digno. Experimentó la tensión angustiosa procedente de la visión fascinante de la pureza divina y el sentimiento de la suciedad propia. Vuelto a la vida diaria, o mejor dicho, «arrojado» y «desplomado con gemido» a la vida cotidiana será incapaz de contentarse con algo que sea menos que Dios. No puede deshacerse de la memoria de lo que ha visto. El recuerdo es dolor, pero trae también el gozo de

⁴⁵ El arrobamiento «siempre es breve, y aun harlo más breve le parece a ella de lo que debe de ser» (M V, 1, 9) A veces dura un cuarto de hora o media hora (M V, 2, 7; M VI, 11, 8), un gran rato (M VI, 2, 4,) o puede pasar con la velocidad del relámpago. También puede durar un día «y anda el alma como uno que ha bebido mucho, mas no tanto que esté enajenado de los sentidos» (M VI, 6, 13; M VII, 4, 2). Santo Tomás de Villanueva (1488-1555), agustino, escritor, místico y arzobispo de Valencia, estuvo en éxtasis y suspendido en el aire doce horas cuando rezaba el santo oficio en la festividad de la Ascensión. Véase Poulain, Auguste, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*. Onzième Édition. Paris, Gabriel Beauchesne, 1931 p. 256.

lo vivido. La fricción dolorosa cesará cuando se libere completamente de la esclavitud del «yo». Esta visión, sin embargo, le hace caer en la cuenta de que *existe lo que debiera ver*, pero que aún no está en condiciones de ver. Para ello tendrá todavía que «crecer más», purificarse más. De aquel encuentro inolvidable se llevó consigo «un recuerdo amoroso» y un hambre incontenible de mucho más (Conf. VII, 17, 23).

Efectivamente Agustín había vuelto a la fe de sus padres, era creyente católico, pero su entrega no era todavía suficiente como para merecer «ver más» en aquel encuentro con Dios «en persona». Agustín, aunque ya no tanto, aspira todavía a ampliar su fama socialmente, su prestigio y fortuna. Le halagaba que la gente le considerase como un sabio y «se hinchaba con la ciencia» (Conf. VII, 20, 26). Estaba «cautivo de los negocios seculares» (Conf. VIII, 6, 13) y, además, «se sentía todavía fuertemente ligado a la mujer» (Conf. VIII, 1, 2). Todo ello pesaba mucho. Había demasiado ruido en su mente y en su corazón. Necesitaba humildad, pero su error involuntario, inocente y sin mala intención sobre Jesucristo le impedía mirarse en él para aprender a ser humilde. Veía en Jesucristo a «un varón de extraordinaria sabiduría, a quien nadie podía igualar», pero no creía en su Divinidad porque no sabía que era hijo de Dios (Conf. VII, 19, 25). Se lo había escuchado, sin duda, frecuentemente a San Ambrosio en sus predicaciones y a su madre Mónica, pero siempre lo había entendido a su manera y nunca se hizo cuestión sobre ello. Pensaba inocentemente que lo había entendido correctamente y que estaba en la verdad. El ejemplo de humildad lo encontrará cuando sepa que el Dios omnipotente se ha hecho tan débil como un hombre. Necesita-

ba purificarse más para poder «ver más». También Santa Teresa en la séptima morada «vio más» que en la sexta, y en ésta más que en la quinta. Hay grados de intensidad en la experiencia directa de Dios.

El padre benedictino Dom Cuthbert Butler se sorprende que Agustín haya tenido esa experiencia mística cuando todavía era pre-católico, pues aún no creía, inocentemente, en la divinidad de Jesucristo⁴⁶. Ciertamente es así, pero también hay que tener en cuenta que Agustín se consideraba, de buena fe, como un creyente católico ortodoxo. Por otra parte, si observamos las características con las que describe a Dios como inmutable, permanente, siempre el mismo, «el que es», se podría decir que más bien lo ha «entrevisto» entre la oscuridad de la luz excesiva. No lo ha visto con nitidez, pero sí vio que era Él. Además, ha escuchado nítidamente su voz y entendido lo que le decía aunque le hablaba, evidentemente, desde la lejanía que imponía su impureza: «Yo soy el que soy, y lo oí como se oye interiormente en el corazón» (Conf. VII, 10, 16). Santa Teresa dirá como se oye «con los oídos del alma» (M VI, 3, 12).

Agustín ha entrado, como diría Santa Teresa, en el «embebecimiento» divino y ha tenido la experiencia mística de Dios.

Como se puede observar, San Agustín habla de una clase de conocimiento especialísimo. No es el conocimiento normal, resultado del esfuerzo que sigue al razonamiento intelectual. Es un conocimiento sobrenatural que desborda la mente. Es una luz invisible y en-

⁴⁶ Butler, Dom Cuthbert, *Western Mysticism. The Teaching of Augustin, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. Third edition. Constable London, 1967, p. 32.

ceguecedora. En ese conocimiento se «ven» y se reconocen, sorprendentemente, las verdades de la fe. La existencia de Dios es, evidentemente, una verdad de fe. Se puede, ciertamente, llegar a ella por la razón, pero la seguridad no sería nunca absoluta. Aquí, en la visión directa de Dios, la certeza de la existencia de Dios es incuestionable. Ve ahora, con certeza igualmente evidente, que Dios es la verdad, la bondad, lo eterno, lo que siempre es, el mismo, la belleza, el creador de cuanto hay. Ahora no necesita la fe. Lo sabe porque lo ve. Es el conocimiento infuso que experimentan los místicos y del que Santa Teresa habla repetidas veces (M VI, 4, 9; VI, 5, 7). El amor, a su vez, recupera un impulso inusitado. «Las primicias de su espíritu», lo más alto y noble de su espíritu, quedaron prendidas allí por amor, aunque continuase ocupado de las cosas ordinarias de la vida. Lo mejor de él había quedado secuestrado por la visión directa de Dios. Agustín habla de «focar» directamente a Dios como Santa Teresa habla de «sentir» a Dios o de «los toques de su amor, tan suaves y penetrativos» (M. VII, 3, 9).

Agustín verá a Dios presente en el mundo y hablando a Agustín desde las cosas del mundo como Santa Teresa le verá presente también por presencia, esencia y potencia (M V, 1, 10). A la visión directa de Dios se llega, como ya hemos dicho, de golpe, por sorpresa y sin saber cómo. Así aparece en la relación que hace Agustín. Santa Teresa dice sencillamente que ella tampoco sabe cómo la llega, que eso es obra de Dios, y, por ello, sobrenatural, pero que dice la verdad y que no puede dudar (M V, 1, 11). Son todas estas características del conocimiento místico o conocimiento experimental y directo de Dios que se traslucen en el referido texto de Agustín.

Digamos algo más. Para ver directamente a Dios Agustín ha tenido que llegar hasta el alma y, sin detenerse en ella, sobrepararla («*venimus in mentes nostras et transcendimus eas*», Conf. IX, 10, 24). Ha tenido que subir hasta la cima más alta de la mente, hasta el espíritu. Y desde aquí, para ver, ha tenido que abrir el ojo, no el ojo del cuerpo que, como corporal, aquí no tiene nada que hacer. Tampoco puede intervenir aquí el ojo del alma, el ojo del entendimiento que es con el que «ve-mos», es decir, entendemos lo que leemos o pensamos. Esto sería lo normal. Pero aquí estamos en algo fuera de lo normal y lo natural. De hecho, solamente se puede ver con un ojo, digamos, «secreto» porque no sabe ni cómo es, pero que «ve» («*vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae*», Conf. VII, 10, 16). Es un ojo que Agustín mismo se inventa para poder dar razón de lo rara y especialísima que es aquella visión en la que está contemplando lo invisible como es Dios, la verdad y «lo que nunca cambia». Es el ojo del espíritu, el ojo místico, el «ojo que ve la Luz que nunca cambia», el «ojo misterioso del alma» como traduce Evelyn Underhill⁴⁷.

Santa Teresa no le da tantas vueltas. Dice sencillamente que la facultad del entendimiento cesa, pero Su Majestad, Dios le «da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado que no con todas nuestras diligencias» (M. IV, 3, 6).

⁴⁷ Evelyn Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Ed. Trotta. Madrid 2006. En la versión del conocido texto de las *Confesiones* de Agustín, VII, 10, 16, traduce la expresión —«*vidi qualicumque oculo animae meae*»—, por «ojo misterioso del alma». Véase p. 286.

6.3. La experiencia de Dios en Dios

Como puede apreciarse, Agustín sugiere que, en cierto modo, ha tenido que salir fuera de sí mismo. Ha tenido que salir de su mente y colocarse por encima de ella, o sea, fuera de ella. Pero es que, además, —y esto es lo sorprendente—, no vio Agustín a Dios en su propio interior, sino que vio a Dios en Dios, o sea, lo vió fuera de sí mismo («*Ubi ergo inveni, ut discerem te, (...) nisi in te supra me*», Conf. X, 26, 37). Y es que «está por encima de la cabeza del alma» («*Super capuz animae meae*», Conf. X, 7, 11). Aunque en el espacio interior, vio a Dios en Dios, lo vio, en realidad, fuera de sí mismo. Y es que el interior, cuando se trata de Dios, no es un lugar⁴⁸. Dios es exterior ya que es cualitativamente otra cosa completamente distinta e infinitamente superior (Conf. VII, 10, 16). Agustín sabe que él mismo no existiría si Dios no estuviera en él. Pero sabe también que la cosa es más bien al revés. No existiría si él no estuviera en Dios. No está Dios en el hombre, sino el hombre en Dios, y, por ello, está en el hombre («*Non ergo essem (...) nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te*» Conf. I, 2, 2).

Santa Teresa sabe que la morada es en Dios (M V, 2, 5) y que es en Dios donde puede encontrarse, pues como dice San Pablo, somos y vivimos en Dios. Por ello, Dios dirá a Santa Teresa, quien, como Agustín, también encontró a Dios en su interior, no obstante, la dice: «No trabajes de tenerme a mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en mí» (*Las Relaciones*, 18). Cuando se encuentra, pues, a Dios en el propio interior se está, en cierto modo, fuera de sí mismo ya que se está en Dios.

⁴⁸ Véase Cayré, F., *Dieu présent dans la vie de l'esprit*. Desclée de Brouwer. París 1961, p. 171.

Este salir fuera de sí, esta especie de éxtasis, resulta muy difícil ya que el hombre está unido a un cuerpo y eso pesa demasiado. Por ello, la visión es breve, corta, no puede ser duradera, pues no es un conocimiento normal que se consiga con las propias fuerzas humanas, es el conocimiento directo de Dios, el conocimiento llamado místico, «el conocimiento experimental y directo de Dios».

6.4. La intensidad diversa de la experiencia y la visión intelectual

Posiblemente este conocimiento directo de Dios no haya tenido en Agustín la misma intensidad y riqueza que tuvo en Santa Teresa. Santa Teresa ve directamente, entre otras realidades espirituales, la Humanidad santísima de Jesucristo (M VI, 8, 2) y las Tres Personas de la Santísima Trinidad y aunque las ve en «una nube de grandísima claridad», distingue claramente que son tres y un solo Dios. Lo conoce de una manera que no sabe explicarse, o, como dice ella, lo conoce «por una noticia admirable» (M VII, 1, 3) como también ve directamente a Jesucristo (M VI, 8, 2-3). Sin duda, también en la visión de Dios hay grados, pues Dios comunica misteriosamente su gracia. Teresa habla de experiencias «harto más subidas» (M VI, 10, 1). Todo es un don divino. La visión tiene lugar «cuando quiere nuestro Señor que se abra la ventana del entendimiento» (M VII, 1, 9). Y es que «el Señor lo da cuando quiere» (M VI, 8, 5). Dice también: «verdad es que no en todas las moradas podréis entrar por vuestras fuerzas, aunque os parezca las tenéis grandes, si no os mete el mismo Señor del castillo» (M. Epílogo, 2). Y es que no se llega a ver más que lo que «ha querido Dios que vea» (M VI, 4, 8). En el ámbito místico todo comienza en Dios y revierte sobre el hombre gratuita

e inmerecidamente. Nada hay en el hombre para que Dios inicie su acción benéfica. Al hombre sólo le queda la respuesta de gratitud, alabanza y amor encendido a Dios.

Ciertamente Agustín tampoco tuvo la intensidad de la visión que se ha de tener cuando se vea a Dios «cara a cara» («*facie ad faciem*», 1Cor. 13, 12), la «visio beata». Agustín tuvo una visión directa de Dios todo lo limitada, imperfecta e incomprensible que fuere, pero directa; no a través de una imagen en un determinado espejo. Ciertamente la naturaleza con su vigor y poder prodigioso es un espejo en el que se refleja la imagen de Dios. Pero esa imagen no es Dios, como la imagen de una persona en el espejo o fotografía no es la persona en su ser real. La imagen sustituye la persona a la que no se ve. Agustín, sin embargo, vio a Dios en persona, en su sustancia o esencia hasta donde la mente limitada del hombre pueda hacerlo y hasta donde Dios se lo conceda. Como suele decirse, no percibió solamente el aroma de la rosa, sino que vio la rosa y disfrutó de su perfume.

Evidentemente, no ha contemplado a Dios en la plenitud de su divinidad, pues a Dios no se le puede abarcar con la mente. En este sentido, puede decirse con el evangelista San Juan (I, 18) que a Dios no le ha visto nadie nunca. Y así lo piensa también Agustín como no podía ser de otra manera⁴⁹. Pero, según Agustín, es posible verle en su esencia, en su divinidad como es el caso de Moisés⁵⁰, San Pablo, otros apóstoles⁵¹ y otras personas aunque

sean poquísimas, si bien sólo cuando Dios lo quiere, cuanto quiere y la mente humana puede captar⁵². La iniciativa la tiene únicamente Dios. Moisés vio a Dios en su misma esencia y según la capacidad humana⁵³. Joseph Maréchal, en su extraordinario estudio sobre la psicología de los místicos sostiene que Agustín admite la visión directa de Dios, tal como es en sí mismo, si bien de manera imperfecta y fugaz. Es un privilegio, que según los criterios dados por Agustín para justificar la visión directa de Dios en san Pablo y Moisés, hay que extender a otras personas⁵⁴. Entre otras, evidentemente, al mismo Agustín. Para confirmarlo Maréchal recurre, entre otros, al conocido texto tomado del *Comentario literal al Génesis (De Genesi ad litteram, XII, 26, 54*. En él se describen, sin duda, las características de la «visión intelectual». De hecho, en ella uno se siente arrebatado fuera de las imágenes de los sentidos del cuerpo y al mismo tiempo es transportado a la «región de las cosas intelectuales e inteligibles». En este ámbito, nos dice, se contempla la verdad patente sin ninguna imagen y la visión de la inteligencia no se ofusca por niebla alguna de falsas opiniones. Entonces se percibe que «*en este estado las facultades del alma no trabajan ni molestan. (...) Allí la única virtud perfecta es amar lo que se ve, y la suprema felicidad es poseer lo que se ama. Allí se bebe en su propio manantial la vida bienaventurada. (...) Allí*

⁴⁹ *Ibíd.*, cap. VI, 18.

⁵³ «*per speciem suam, quantum eam capere creatura rationalis et intellectualis potest*». San Agustín, *Comentario literal al Génesis*, XII, 27, 55. BAC, vol. XV.

⁵⁴ Maréchal, Joseph, *Études sur la Psychologie des Mystiques*. Tome Second. Desclée de Brouwer. Paris 1937. Capítulo VIII : *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, pp. 145-189, apartado III, pp. 165-188. Sobre la extensión del privilegio de la visión inmediata en pp. 178-179. Las conclusiones en pp. 186-188.

⁴⁹ «*Deum nemo vidit unquam, quia eam, quae in Deo habitat, plenitudinem divinitatis nemo conspexit*». San Agustín, *Carta 147 a Paulina*. BAC. Vol. XIa, cap. VI, 18.

⁵⁰ *Ibíd.*, cap. XIII, 32.

⁵¹ *Ibíd.*, cap. XIII, 31.

se contempla el esplendor del Señor («claritas Dei»), no mediante visión representativa de algo, (...), sino mediante una visión intelectual, con la cual ve, no en enigmas, sino cara a cara, al Señor *como es en sí, en cuanto la mente humana sea capaz de entender*, según la gracia recibida de Dios que le arrebató para hablarle de boca a boca, directamente, a quien le hizo digno de tal coloquio, hablándole no con la boca del cuerpo, sino con la boca de la mente»⁵⁵.

Dom Cuthbert Butler reconoce, como lo recuerda Maréchal, que cualquiera estaría inclinado a pensar que Agustín habla de su propia experiencia⁵⁶. No hay duda que estos textos confirman y corroboran la experiencia de Dios narrada en las *Confesiones*. De todos modos, la descripción minuciosa y extraordinaria de la experiencia de Dios que hace Agustín recuerda a Santa Teresa. La visión intelectual de la que habla Agustín trae a la memoria el capítulo octavo de la Morada sexta de Santa Teresa. Vemos los colores y los objetos materiales con los ojos corporales. Es una visión corporal. Con la memoria recordamos personas o edificios. Es una visión imaginativa. Contemplando la imagen de una persona, por ejemplo de Jesucristo en una de las escenas de su vida, la flagelación podemos reflexionar y contemplar con la ayuda de la imagen. Cuando entendemos un problema planteado hemos llegado a «verlo», a entenderlo. Sería una visión intelectual. E, igualmente, cuando vemos una realidad espiritual sobrenatural que, por naturaleza, es invisible, es

también una **visión intelectual**, pero surge como de otro entendimiento peculiar. De hecho, dice Teresa que dicha realidad no es vista ni con los ojos del cuerpo ni del alma, sino que es vista con el ojo de un nuevo entendimiento, un entendimiento oculto, misterioso, místico. Teresa dice que veía a Dios «por otra vía más delicada, que no se debe de saber decir» (M VI, 8, 3) «ni puede entender cómo lo entiende» (M VI, 8, 6). Se trata de «un conocimiento admirable que yo no sabré decir» (M VI, 5, 8), pero la certidumbre de que le está viendo es «grandísima» (M VI, 8, 6). «Veía» (M VI, 8, 3), aunque «no veía rostro» (M VI, 8, 3). Ciertamente no se ve pero se sabe con certeza que es él (M VI, 8, 2). Teresa ha entrado «en otra región muy diferente de en ésta que vivimos» porque «el alma parece sale del cuerpo (...) al menos ella no puede decir si está en el cuerpo o si no, por algunos instantes» (M VI, 5, 7). Y en esta región el entendimiento, dice Teresa lo mismo que Agustín, no tiene nada que buscar, las facultades cesan, «no obran» aunque están asombradas por lo que tienen delante (M VII, 3, 11), están tan absortas que parecen que están muertas, y los sentidos lo mismo (M VI, 4, 4). Todo desborda, por ello «hasta el amar, si lo hace, ni entiende cómo, ni qué es lo que ama» (M V, 1, 4).

Conviene recordar que el ámbito de la mística no se puede reducir única y exclusivamente a la visión de Dios. Hemos escuchado decir a Santa Teresa que los arrobamientos, éxtasis, visiones y otros fenómenos no son índices de la perfección espiritual, sino la unión perfecta y cumplida de la propia voluntad con la de Dios. También estas personas son perfectas y santas aunque no tengan esas manifestaciones especiales, «pues la verdadera unión —dice Santa Teresa—, se puede muy bien alcanzar, con el favor de nuestro Señor, si nosotros

⁵⁵ San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, 26, 54. BAC, vol. XV, cap. XII, 26, 54.

⁵⁶ Butler, Dom Cuthbert, *Western Mysticism. The Teaching of Augustin, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. Third edition. Constable London, 1967, p. 61.

nos esforzamos a procurarla, con no tener voluntad sino atada con lo que fuere la voluntad de Dios» (M V, 3, 3). Esta unión y armonía de voluntades, aunque no se vea favorecida con la visión directa de Dios, lleva consigo favores sobrenaturales que se traducen en viencias religiosas peculiares de contemplación, paz, alegría interior, gusto y fruición por Dios y las cosas de Dios, o como diría Santa Teresa, «grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy inferior de nosotros mismos» (M. IV, 2, 4). Se podría decir que también aquí hay un cierto conocimiento experimental de Dios ya que el origen de todo ello es la unión perfecta con Dios. Sin embargo, el lenguaje espiritual que lo expresa puede ser equívoco o ambiguo para el que juzga externamente y no consiga llegar a saber qué es lo que hay detrás de las bellas palabras llenas de religiosidad y espiritualidad. Por ello, y para este caso concreto, preferimos como criterio de mística el ya conocido conocimiento experimental y directo de Dios.

Hasta este momento Agustín ha dicho que ha «visto» a Dios entrando dentro de sí mismo, pero no se ha explicitado todo el proceso que le ha llevado hasta el borde desde donde, ayudado por la gracia divina, ha podido ver y mirar el Abismo que es Dios. De ello vamos a hablar en el apartado siguiente.

7. El camino de la metafísica como preparación para llegar a ver a Dios. Los principios que vertebran la búsqueda

Tomamos como punto de partida la experiencia que generalmente, aun-

que con excepciones⁵⁷, suele considerarse la primera experiencia claramente mística de Agustín. Comenzamos hablando de ella para seguidamente sacar los principios que guían el itinerario. Digamos, antes nada, que es un proceso rico y amplio. Ofrece, a su vez, diversas posibilidades, como lo ha hecho ver Charles Boyer. Parte del proceso lo utiliza Agustín para demostrar filosóficamente la existencia de Dios. Así lo hace, por ejemplo, en la obra *Del libre albedrío*, II, 13, 35. En otras ocasiones presenta un tramo del itinerario para guiar al lector o al oyente cristiano a una cierta contemplación de Dios. En este caso Agustín, como veremos más adelante, ofrece el ejemplo de la observación de las cosas buenas para llegar a contemplar El Bien, que es Dios. Finalmente, el recorrido que, de suyo, lleva al creyente hasta el límite humano de contemplación, puede crear la situación propicia para que, por un don especial y exclusivamente de Dios, el hombre entre en la visión mística de Dios⁵⁸.

Con el fin de presentar el proceso de la ascensión a Dios de manera unitaria y progresiva, recurriremos, indistintamente, a los textos de las *Confesiones* VII, 10, 16-23, donde se narra la visión acontecida tras la lectura de los neoplatónicos; a *Confesiones* IX, 10, 23-26, en el que se narra el éxtasis en Ostia Tiberina con su madre Mónica, hacia el 387, y a *Confesiones* X, 6, 8-40, 65 en el que Agustín busca al creador. En el

⁵⁷ Véase Courcelle, P.: *La première expérience augustinienne de l'extase*, en *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*. Paris, 21-24 Septembre 1954. *Études Augustiniennes*, vol. I, 53-57. Puede verse también Hendrikx, Ephraem, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung*. Rika-Verlag u.-Druckerei. Würzburg, 1936, pp. 140-149.

⁵⁸ Pueden verse estas valiosas consideraciones que hace Charles Boyer en su obra: *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*. Marzorati-Editore. Milano, 1970, pp. 167-168 y 187-189.

fondo es la misma ascensión que la realizada en Ostia Tiberina⁵⁹.

7.1. La experiencia en Ostia Tiberina

Acontece en la ciudad portuaria de Ostia Tiberina, en Italia, en el verano del 386, en compañía de su madre Mónica. Mónica carecía, ciertamente, de conocimientos filosóficos, aunque, sin duda, estaba ya acostumbrada a la terminología de su hijo por las conversaciones y participación en las tertulias de Casiciaco que mereció el elogio de Agustín como la mujer que había «conquistado el castillo mismo de la filosofía» (*La vida feliz*, II, 10). Así que podía entender muy bien cuando su hijo hablaba de la felicidad o verdad vista en un «*momentum intellegentiae*», en «un instante de inteligencia» (Conf. IX, 10, 25). Además, ya en Casiciaco, en las tertulias, Mónica había sorprendido a su hijo «por su ingenio cada día nuevo» (*ingenium quotidie mihi novum*», *El orden*, II, 17, 45). De todos modos, tenía una profunda vivencia cristiana de la vida y de las cosas de la vida que la facilitaba el camino y posiblemente, dadas las características del diálogo, fuera Mónica quien comenzara guiando la conversación⁶⁰.

⁵⁹ Véase Boyer, Charles, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*. Marzorati-Editore. Milano, 1970, p. 186.

⁶⁰ Véase Henry, Paul, *La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'œuvre de saint Augustin*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris, 1938, p. 45. Igualmente sobre la importancia central de Mónica en el éxtasis de Ostia Tiberina véase pp. 46-57. Transcribimos el texto: «Nos hallábamos solos ella y yo apoyados sobre una ventana, desde donde se contemplaba un huerto o jardín que había dentro de la casa, allí en Ostia Tiberina, donde, apartados de las turbas, después de las fatigas de un largo viaje, cogíamos fuerzas para la navegación. Allí solos conversábamos dulcísimo; y olvidando las cosas pasadas, ocupados en lo por venir, inquiríamos los dos delante de la verdad presente, que eres tú, cuál sería la vida eterna de los santos, que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón del

En la descripción que hace Agustín de la experiencia en Ostia Tiberina, no se

hombre concibió. Abríamos anhelosos la boca de nuestro corazón hacia aquellos raudales soberanos de tu fuente —de la fuente de vida que está en ti para que, rociados según nuestra capacidad, nos formásemos de algún modo idea de cosa tan grande. Y como llegara nuestro discurso a la conclusión de que cualquier deleite de los sentidos carnales, aunque sea el más grande, revestido del mayor esplendor corpóreo, ante el gozo de aquella vida no sólo no es digno de comparación, pero ni aun de ser mentado, levantándonos con más ardiente afecto hacia el que es siempre el mismo, recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra. Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia indeficiente (...). Y mientras hablábamos y suspirábamos por ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón; y suspirando y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu, tornamos al estrépito de nuestra boca, donde tiene principio y fin el verbo humano, en nada semejante a tu Verbo, Señor nuestro, que permanece en sí sin envejecerse y renueva todas las cosas. Y decíamos nosotros: Si hubiera alguien en quien callase el tumulto de la carne; callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y aun el alma misma callase y se remontara sobre sí, no pensando en sí; si callasen los sueños y revelaciones imaginarias, y, finalmente, si callase por completo toda lengua, todo signo y todo cuanto se hace pasando —puesto que todas estas cosas dicen a quien les presta oído: No nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente; si, dicho esto, callasen, dirigiendo el oído hacia aquel que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyese su palabra, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza, sino que le oyéramos a él mismo, a quien amamos en estas cosas, a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría, que permanece sobre todas las cosas; si, por último, este estado se continuase y fuesen alejadas de él las demás visiones de índole muy inferior, y esta sola arrebatare, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fue este momento de intuición por el cual suspiramos, ¿no sería esto el Entra en el gozo de tu Señor?» (Conf. IX, 10, 23-26).

trata, como dice Charles Boyer, de una reflexión o meditación filosófica. Mónica no había estudiado a Plotino ni a ninguno de los neo-platónicos. Es impensable que Mónica empleara la técnica plotiniana en este proceso de ascensión a Dios. En la descripción se ve, comenta Charles Boyer, que Agustín y Mónica hablan juntos, meditan juntos, ascienden juntos y llegan a Dios juntos. Piensan lo mismo, sienten lo mismo y van en la misma dirección. De hecho, Mónica, «muerta a toda esperanza mundana» (Conf. IX, 10, 26) sólo deseaba reunirse con Dios para disfrutar de él, y Agustín, por su parte, era una esponja empapada en emociones, afectos y sentimientos religiosos, pues no hacía tanto que se había convertido y decidido entregarse enteramente a Dios. Había renunciado a su alto y codiciado cargo en Milán, que le relacionaba con las gentes poderosas e intelectuales de la capital del imperio, como quien renuncia a una bagatela despreciable. Y todo ello hecho con la intención puesta en Dios y estar más libre para Dios. Todavía sentía sobre su cuerpo el agua purificadora del bautismo. Estaba inundado de sentimientos religiosos muy poderosos cuando comienza o, tal vez, cuando continúa con su madre la reflexión que les lleva a ver a Dios. Todo ello indica que no se trata de una reflexión filosófica plotiniana, sino de una vivencia cristiana de Dios guiada por la fe y premiada con la gracia de Dios⁶¹. Agustín tiene unas bellas palabras llenas de los nuevos sentimientos que le inundan desde la conversión. Dice Agustín:

«¡Oh, qué dulce fue para mí carecer de repente de las dulzuras de aquellas bagatelas, las cuales cuanto temía entonces perderlas, tanto gustaba ahora de dejarlas! Porque tú las arrojabas de mí, ¡oh verdadera y suma dulzura!, tú las arrojabas, y en su lugar entrabas tú, más dulce que todo deleite» (Conf. IX, 1, 1). Esta suavidad de Dios que envuelve a Agustín «no es, comenta acertadamente Charles Boyer, ni la metafísica de Plotino ni una oración cualquiera»⁶². Como observa Paul Henry, en el éxtasis de Ostia Tiberina el lenguaje está tomado frecuentemente de las Escrituras y ello es debido a que «a Plotino le sustituyen San Pablo, los profetas y los salmistas. La dialéctica deja su lugar a la oración»⁶³.

La descripción que hace Agustín es breve, pero se intuye que, en su fondo, el proceso es largo, difícil, de mirada reflexiva permanente y, sobre todo, con un periodo previo de ascesis lenta, de purificación del corazón y de la mente. Se encuentra en el libro de las *Confesiones* IX, 10, 23-26. Agustín, que ya entonces era socialmente muy conocido y admirado, renuncia, como hemos dicho, sin dolor, sin tristeza y sin hacer ruido ni estridencias a su prestigioso cargo de profesor de retórica de la ciudad de Milán y orador del emperador. Había decidido dedicar su vida a Dios. Se retira a Casiciaco, lugar próximo a Milán, se prepara para el bautismo, asiste a la catequesis de San Ambrosio, quien le bautiza. Llegado el momento, emprende el viaje de regreso a Tagaste, su ciudad natal, al norte de África. El viaje desde Milán hasta la ciudad portuaria de Ostia Tiberina ha sido largo. Se alojan en una posada

⁶¹ Estas consideraciones que nos parecen muy razonables para hacer ver que se trata de una experiencia o vivencia cristiana de Dios, pueden encontrarse más detalladas en Boyer, Charles, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*. Marzorati-Editore. Milano, 1970, pp. 174-177.

⁶² Boyer, Charles, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*. Marzorati-Editore. Milano, 1970, p. 170

⁶³ Henry, Paul, o.c., p. 30 y 38.

mientras esperan el barco. En un momento determinado Agustín y Mónica, apoyados sobre la ventana, «contemplan un huerto o jardín que había dentro de la casa» (Conf. IX, 10, 23). Se recuperan «de las fatigas de un largo viaje» y cogían «fuerzas para la navegación» (Ibíd.). Estando allí solos, lejos ya de la gente («*remoti a turbis*»), comenzaron a conversar «dulcísimamente» sobre lo que será el paraíso, la vida verdaderamente feliz, aquello que los ojos no han visto nunca ni los oídos han oído nunca, ni la imaginación humana ha podido pensar nunca.

Y mientras conversaban de estas cosas, dice Agustín, abrían su corazón anhelante y hambriento hacia aquella fuente de vida que es Dios para ver si podían saborear, según su propia capacidad, una gota siquiera de rocío para poder hacerse una idea de lo que podría ser aquello (Conf. IX, 10, 23). La meditación concluye en éxtasis. «Levantándose, dice Agustín, con más ardiente afecto hacia *el que es siempre el mismo*», llegaron «a tocar rápidamente con todo el ímpetu del corazón» la eterna Sabiduría («*atingimus eam modice toto ictu cordis*», Conf. IX, 10, 24), la llegaron «a tocar rápidamente con el pensamiento» («*extendimus nos et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam*», Conf. IX, 10, 25).

Aunque el desarrollo del itinerario sea eminentemente intelectual, es el amor a Dios el que empuja con toda la fuerza como veremos más adelante. Llegaron a ver directamente a Dios, pues lo estaban casi «focando». Todas las cosas, el mundo entero, el corazón y la mente habían enmudecido para poder tener la cita con Dios (Conf. IX, 10,

25)⁶⁴. El alma tiene que silenciarse a sí misma, trascenderse, incluso, sin pensarse (Conf. IX, 10, 25) porque el pensamiento es ruido, es un clamor (Conf. X, 2, 2). En ese silencio vieron y gozaron de Dios. Más aún. Si esa visión instantánea se prolongase, eso sería la vida eterna, la «*vita beata*», el cielo. Dice así: «*si (...) callasen (todas las cosas) y sólo él hablase (...) por sí mismo. (...) (y) le oyéramos a él mismo, (...) a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría; si (...) este estado se continuase y (...) arrebatase, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fue este momento de intuición por el cual suspiramos, ¿no sería esto el Entrar en el gozo de tu Señor?*» (Conf. IX, 10, 25). También dice Santa Teresa que Dios y el alma solamente pueden gozarse «con grandísimo silencio» (M. VII, 3, 11). La vida eterna consiste en gozar de Dios contemplándole llenos de amor y alegría, en ver a Dios mirando su riqueza inagotable que le convierte en novedad permanente. Hay inteligencia, amor, gozo, alegría. En Ostia Tiberina, tal como se narra, Agustín y Mónica gozan de Dios a quien ven directamente con su mente enardecidos de amor. De alguna manera sienten estar en el cielo. Todas las expresiones indican que la visión de Dios ha sido directa. Ciertamente aconteció como un fogonazo de luz rápida, instantánea, efímera como un pestañear, y, por ello, imperfecta, confusa, no plenamente nítida. No obstante, han visto a Dios estremecidos de amor, alegría y espanto ante su majes-

⁶⁴ Sobre el silencio radical de todo como condición necesaria para la experiencia mística puede verse Capánaga, Victorino, *El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia*. En Augustinus 9 (1964) 211-249.

tad infinita. De hecho, Agustín dice que si ese estado continuase, si se prolongase esa situación privilegiada «cual fue este momento de intuición», entonces se estaría gozando de la vida eterna de los bienaventurados en el cielo. Ciertamente Agustín no lo afirma expresamente, pues se hace esta pregunta: «¿no sería esto el Entrar en el gozo de tu Señor?» La respuesta puede ser afirmativa o negativa. La pregunta puede ser en sí misma una afirmación, pero también puede estar buscando perplejo la confirmación o verificación. Las dos respuestas son posibles.

Mónica recoge la pregunta, y aunque tampoco responde con claridad, parece estar de acuerdo con la respuesta afirmativa, pues razona diciendo que ella no tiene nada que hacer ya en esta vida. Ello supone que preferiría continuar aquel momento prodigioso en la vida de los bienaventurados. De todos modos, la misma pregunta que hace Agustín confirma que ha habido una visión directa de Dios, aunque imperfecta y borrosa por su instantaneidad pasajera. Si no hubiera sido así, no hubiera hecho la reflexión que encierra la pregunta.

7.2. Términos abstractos y amor

Agustín, una vez más, ve la Luz Inconmutable, la eterna Sabiduría, la Verdad que es eterna, el Ser Mismo, El Mismo. Son términos que pertenecen al vocabulario filosófico y corren el peligro de entenderse desde la mera filosofía o desde la aséptica intelectualidad. Cuando oímos la palabra «esposo» pensamos en alguien concreto y personal. Cuando escuchamos la palabra «verdad» o el «Ser Mismo» la mente va hacia lo impersonal y abstracto. Sin embargo, en Agustín no es así. Cuando Agustín dice que llegó a ver la Verdad o el Ser Mismo, está diciendo que

llegó a ver el Amor Puro, pues ha «visto» un ser personal, a Dios, que le «arrebató hacia él por su belleza» («*rapiebar ad te decore tuo*», Conf. VII, 17, 23). Detrás de las palabras abstractas o de las construcciones intelectuales de Agustín está toda la pasión incontenible de amor por el Absoluto, por Dios. Sus palabras abstractas tienen en Agustín tanta carga emotiva, afectiva, emoción religiosa y vibración mística como para Santa Teresa la palabra esposo, pues también él llega a la unión absoluta con Dios a través del amor y por el amor, pues sabe muy bien que si no hay detrás ese amor encendido no hay posibilidad de ver a Dios y unirse a Él. El amor es el que conoce y lleva a la unión, aunque al principio dure lo que dura el destello de una mirada fugaz. El amor de Agustín a la verdad es un amor esponsal, quiere convertirla en su esposa locamente amada porque la verdad es una persona, es Dios. Si la esposa da sentido a la vida del amado, comunica alegría de vivir y hace que todo reviva, esa capacidad la tiene igualmente la verdad porque la verdad es Dios, que es persona. Y si el esposo goza de la esposa y en ello va la felicidad, Agustín hará girar toda su felicidad en gozar del Dios-verdad, su esposa anhelada, iluminación de su vida que da brillo y aspecto sorprendentemente saludable a su rostro (Conf. X, 23, 33) ya que es la luz del corazón («*Veritas, lumen cordis mei*», Conf. X, 10, 10).

Ciertamente Teresa habla de «matrimonio espiritual» (M VII, 2, 1), de Dios que la dice que ya es hora de que las cosas de él las tome ella como suyas propias y que él tendría cuidado de las de ella (M VII, 2, 1). Es el contrato esponsal. La ha tomado como esposa y ha hecho que su espíritu quede «hecho una cosa con Dios» (M VII, 2, 3), «como la gota de agua que cae en el río» (M VII, 2, 4).

En adelante irán siempre unidos como los esposos que «ya han consumado matrimonio» (M VII. 2, 2, nota 3). En Agustín no aparece explícitamente este diálogo del esposo con la esposa ni el matrimonio espiritual, pero sí algo que se le puede acercar. Agustín pide a Dios que «le de lo que ama porque ama» («*da quod amo, amo enim*», Conf. XI, 2, 3). Si Dios no niega lo que se le pide con amor insistente, Agustín se lo pide, además, con amor ardiente. A Dios le toca cumplir. Y lo que Agustín pide con todo el amor es «ver» a su amada, «ver» la verdad que es un ser de carne y hueso, Dios, la verdad, a la que quisiera tomarla por esposa y unirse a ella para siempre. Además el amor envuelve a Agustín en su totalidad porque no solamente su corazón es un clamor por la verdad-esposa, sino que también el pensamiento, inseparable del corazón, es un grito por ella —«*cogitatio tua clamor ad Deum est*»⁶⁵. El corazón es conversación, es diálogo, es pasión por su amada que es la verdad para hacerla compañera de la vida para siempre. Es la esposa de su corazón («*Deum cordis mei*», Conf. VI, 1, 1). Necesita encontrarla y unirse a ella para poder vivir («*quaero te, ut vivat anima mea*», Conf. X, 20, 29), para que la vida esté viva y sea una vida real: «Cuando yo, dice Agustín, me adheriere a ti con todo mi ser mi vida será viva» («*viva erit vita mea*», Conf. X, 28, 39).

Ciertamente no la podrán ver los ojos, pero se la ve con el entendimiento como también se la ve con el corazón. Pertenece al corazón tanto como al entendimiento —«*intellectu videt, corde videt*»⁶⁶. El corazón la busca tanto

como el entendimiento. Más aún, el entendimiento la busca porque el corazón la ha «visto», la conoce, se siente apasionado por ella y pone en marcha el mecanismo del entendimiento. La verdad, pues, que busca Agustín no tiene nada que ver con la fría intelectualidad ya que, antes de nada y en primer lugar, la verdad es «cordial». El corazón está desasosegado por ella («*inquietum cor*»). Día y noche está suspirando por ella («*tibi suspiro die ac nocte*», Conf. VII, 10, 16). Desde aquí puede entenderse ya que Agustín lleve a decir que Dios es «mi intimidad», y que, a su vez e implícitamente, esté diciendo también que «Dios es más mío de lo que soy yo mismo»⁶⁷.

Y cosa curiosa y sorprendente. Cuando Agustín encuentra la verdad descubre que es el corazón locamente enamorado, el amor con pasión el que le ha llevado hasta ella. No ha sido la inteligencia («*Caritas novit eam*», Conf. VII, 10, 16). La inteligencia analiza lo que el corazón ve. No es un racionalista sin más. De ordinario y por lo general, cuando se escucha la palabra «Dios» la mente piensa en un ser personal con plenitud de vida y lleno de amor. Por el contrario, cuando se escucha la palabra «Verdad», aunque sea aplicada a Dios, la mente se fija en un solo aspecto de Dios, su aspecto intelectual. Este es el riesgo y la desorientación que se puede tener leyendo a Agustín. Sin embargo, en él no se da tal reducción o «separación». Cuando Agustín tiene la vivencia de la verdad, esa verdad eterna es Dios y esa eternidad amada es Dios y esa verdad es el verdadero Amor —«*O aeterna veritas et vera caritas et*

⁶⁵ San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, Trat. XIII, 10. BAC, vol. XIII.

⁶⁶ San Agustín, *Comentarios a los salmos*, salmo 73, 27. BAC, vol. XX.

⁶⁷ La mística Gertrude More habla de «mi Dios, que es más mío de lo que soy mía yo misma». Citada por Evelyn Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Ed. Trotta. Madrid 2006, p. 107.

La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación con Las Moradas de Santa Teresa

cara eternitas! Tu es Deus meus— (Conf. VII, 10, 16). Más aún, esa verdad le invita a mejorar y a crecer interiormente para poder realizar en él el proceso de «deificación» que le transforma en Dios⁶⁸.

En Agustín, pues, la palabra verdad tiene internamente el mismo poder religioso, vivencial, emotivo, entrañable, significativo y funcional que la palabra Dios y muy próxima a la palabra esposo, aunque, evidentemente, no hay un «contrato sponsal» con Dios como en Santa Teresa.

Por otra parte, se quiera o no, el aspecto intelectual está siempre ahí porque ver es contemplar y contemplar es entender lo que se contempla, aunque sea un «entender no entendiendo». El aspecto intelectual constituye también el momento desbordante de amor de la visión de Dios. Cuando Agustín ve la verdad podría decir muy bien con Santa Teresa «crecía en mí un amor tan grande de Dios, que no sabía quién me lo ponía, porque era muy sobrenatural» (*Vida* 29, 8). El encuentro con la Amada-Verdad cambia la vida, también la de Teresa: «Quedóme, dice Teresa, una verdad de esta divina Verdad que se me representó, sin saber cómo ni qué, esculpida, que me hace tener un nuevo acatamiento a Dios» (*Vida* 40, 3).

Santa Teresa, por su parte, acentuará en *Las Moradas* el aspecto de esposo como cualidad y atributo de Dios. De hecho, el esposo es el que está en la séptima morada, en el «hondón» del alma (M VI, 2, 3). Está allí siempre aunque a veces «no se quiere manifestar de manera que deje gozarse». (M VI, 2, 2). También para Santa Teresa Dios es la suma verdad (M VI, 10, 7), pero no insiste en esta cualidad divina. Intentemos recomponer el itinerario de Agustín⁶⁹.

⁶⁹ Además de las *Confesiones* —libros VII, IX y X—, tiene Agustín una bellísima y encantadora descripción del itinerario hacia Dios en los *Comentarios a los salmos*, Salmo 41, 7-10. BAC, vol. XX. Recomendamos leerlo en primer lugar porque es la más detallada, minuciosa, progresiva y muy didáctica. También aquí se llega a experimentar «las alegrías de la dulzura interior» contemplando lo Eterno e Inconmutable aunque solamente se haya podido hacer «*perstrictim et rapitum*», «durante un momento fugaz» (41, 10). Ello causa mucho dolor porque ha visto la dulzura en la que desearía morar y no puede hacerlo; se le ha arrebatado de manera rápida y sin dar tiempo a nada. Bajo otro aspecto, pero siempre en la misma dirección, Agustín llega a Dios en la obra «*De la cantidad del alma*», XXXIII, 70-75, BAC, vol. III, analizando las siete acciones que tiene el alma ya que comunica vida, siente a través del cuerpo y razona. En la cuarta función el alma se ejercita en las virtudes luchando contra los vicios; en la quinta disfruta de un estado de serenidad manteniendo a raya los deseos; en la sexta entra en el espacio de la luz después de una larga purificación, y en la séptima morada puede contemplar la verdad que es «*aquel altísimo y misteriosísimo premio por el que tanto ha trabajado*» (XXXIII, 74). En las tres últimas etapas se ha querido ver la clásica división, siempre ascendente e ineludible en el camino hacia la visión de Dios, de las conocidas vías purificativa o purgativa, iluminativa y de unión (Véase Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism. The Teaching of Augustin, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. Third edition. Constable London, 1967, p. 28. Butler menciona también como textos místicos *Confesiones*, VII, 16, 23; IX, 23-25; X, 65; Enarratio in Psalmum XLI; De quantitate animae, 74, 75, 76; De Genesi ad litteram XII; Epistula 147; De videndo Deo; Contra Faustum XXII, 52-58; De Civitate Dei XIX, 1, 2, 19, Sermones 103 y 104. Véase p. 20. También hablan de la ascensión a

⁶⁸ El texto entrañable dice: «¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mí Dios; por tí suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me levantaste (*assumpsisti*) para que viese que existía lo que había de ver, y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror, y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza, como si oyera tu voz de lo alto: «Manjar soy de grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí». *Confesiones*, VII, 10, 16.

7.3. Los principios presentes en el itinerario

En el itinerario de Agustín hacia Dios, los principios que vertebran el camino son siempre los mismos: El principio de la *superioridad* de lo Inmutable y lo Eterno respecto de lo mudable y transitorio (Conf. VII, 17, 23); lo Inmutable como origen y causa de cuanto existe, y lo «Eterno Interno» («*Internum aeternum*», Conf. IX, 4, 10), lo «Mismo» («*Id ipsum*»), como centro que posibilita la búsqueda, el conocimiento y la valoración de las cosas por parte de la mente (Conf. VII, 17, 23).

En la **primera fase del proceso**, se analiza el mundo exterior. Cuando Agustín, por ejemplo, se dirige a las cosas y las observa, o como dice él, las interroga con su mirada («*interrogatio mea intentio mea*»), descubre que han sido creadas porque aparecen, desaparecen y, además, mientras existen, hay en ellas cambios, alteraciones, adquieren modos nuevos de ser o pierden otros (Conf. X, 6, 9). El principio filosófico con el que razona Agustín es claro. Lo que existe por sí mismo, lo que tiene en sí mismo la razón que explica su ser, es inmutable, no hay en él variaciones ni nada que antes no hubiera tenido. Es el Ser, el Mismo. Pongamos un ejemplo. El hijo tiene la razón de su ser en los padres, y éstos en los suyos, y así sucesivamente. La serie no puede llegar hasta el infinito, pues, de lo contrario, no habría ni padres ni hijos. Si, en un tren, un vagón mueve a otro y así sucesivamente, es preciso poner un primer vagón que, moviéndose por sí mismo, mueva a los demás, de lo contrario, el tren no se movería. Es el conocido principio aristotélico-tomista em-

pleado en la demostración de la existencia de Dios como «Causa primera no causada», como origen de todo y ella no originada por otra causa.

La dependencia en el ser indica precariedad en el ser, carencia de autonomía. Pues bien, hay que poner un ser que, teniendo el ser por sí mismo, comunique ser al primero de la serie. Se necesita un «Principio sin principio» para que pueda comenzar la sucesión de seres mudables. «Ser mudable» no significa que esté cambiando, sino que tenga la posibilidad de hacerlo. En una montaña se dan constantemente muchos cambios, pero ella permanece como tal. Sin embargo, hay en ella la posibilidad de cambiar o desaparecer. Esto caracteriza lo que es mudable. El que es «Principio sin principio» es un «Ser necesario», necesario para poder explicar lo que hay. Todo lo que no es él es contingente, transitorio, cambiante, tornadizo.

Por otro lado, lo que es contingente o transitorio, aunque exista, pudo no haber llegado a existir. Cualquier hombre pudo no existir y su «no-existencia» no hubiera cambiado nada ni importado a nadie. Y, si existe, puede dejar de hacerlo, y lo hará sin que ello importe al universo, que, además, no se entera. Es un ser cambiante, contingente, no es un «Ser necesario». Lo que es tornadizo necesita, para dar razón de su existencia, un ser que sea necesario, de lo contrario, no hubiera llegado a la existencia. Sin embargo, el que es dueño del ser tiene el ser en plenitud, tiene todo el ser que puede ser, no necesita de modos nuevos de ser. Este Ser es la razón de todo cuanto existe y cambia.

Juzgando desde este principio Agustín percibe que las cosas no tienen la razón de ser en sí mismas pues varían y

Dios De Civitate Del VIII, 6; De vera religione 55 ss; De doctrina christiana 18ss y II, 9ss; De Genesi contra Manicheos I, 24, 43 y De Trinitate XII, 15, 25.

cambian. Su ser es más bien un *no-ser*, un «*estar-dejando-de ser*» (Conf. VII, 11, 17). Dice con precisión: «*toda mutación hace «no ser» a lo que era*» (*Sobre la naturaleza del bien*, XIX. BAC, vol. III). De hecho, en el hombre, por ejemplo, el primer día vivido es un día menos que se resta a la suma total de sus años posibles de vida; nacer es comenzar a vaciarse de ser, es propiamente un «no-ser». Para Agustín este modo propio de ser de las cosas (*species eorum*) es su respuesta (*responsio eorum*), evidentemente, una respuesta muda, pero «gritan» en su silencio con «*voz potente*» (*voce magna*): «*hemos sido hechas*» (Conf. X, 6, 9). Llegar a verlo, sentir que realmente es así, escuchar las cosas que «*vocean*» diciendo que en ellas no está la razón de su ser y que, por lo tanto, han sido creadas por Dios, supone mucha reflexión y un pensamiento que ha madurado lentamente. No basta entender el argumento, pues lo puede entender cualquiera. Lo que hace falta es que, entendiéndolo, se oigan las voces poderosas de las cosas que gritan. O, lo que es lo mismo, se oiga gritar a Dios a través de las cosas, pues Dios, como dice Agustín, es el que habla en las cosas. Oír a Dios en las cosas no es una consecuencia lógica que proceda simplemente de la mera comprensión del argumento. Se necesita una reflexión ulterior capaz de llegar a hacer una inmersión en el ser mismo de las cosas del mundo para alcanzar la contemplación del mundo unificado en el ser. Quien lo haya experimentando, quien haya llegado con su esfuerzo a esta *visión* y *contemplación*, comprenderá que, estando ante un árbol concreto o una roca determinada, está viendo y contemplando simultáneamente el mundo entero y todo el universo, pues su modo de ser es igual en todos, todos son seres tornadizos. Esta contemplación del mundo que está hablando de

su creador, aunque difícil de lograr, es un conocimiento que se consigue con el esfuerzo puramente humano, es un conocimiento adquirido. Se ha pasado de la *idea* de ser a la vivencia, a la contemplación y visión del ser. O mejor dicho, se ha pasado a la contemplación del mundo en su ser sin ideas, pues se le está viendo. Llegar hasta ahí con el propio esfuerzo es llegar a la frontera-límite más allá de la cual se podría pasar a ver a Dios si así lo desea Dios. Lo mismo se puede hacer observando el bien de las cosas o la idea de bien como veremos. En la visión de Dios, por el contrario, el hombre no tiene nada que hacer, el conocimiento experimental de Dios es infuso. El recorrido, pues, para ver a Dios es largo, no hay atajos.

En la **segunda fase** se cambia de zona o lugar, pero la reflexión de fondo es la misma. De todos modos, Agustín da un paso más en el proceso. Se percata que los principios con los que juzga las cosas del mundo exterior vienen de la persona que conoce; por ello, comienza a analizarse a sí mismo; pasa de «*fuera*» a «*dentro*», pero todavía no al «*interior*». *Dentro de sí* tiene imágenes de paisajes, personas conocidas o ciudades visitadas. Guarda recuerdos que puede evocar, y aromas que puede reconocer. Dentro descubre también la realidad del alma, que no se ve. Constata, a su vez, que el alma es superior al cuerpo pues nadie quiere que se le identifique con su cuerpo. Que se lo pregunten, sino, a la persona doblada por los años, o al joven que padece minusvalías físicas. Una persona nunca es su cuerpo. Además, observa que es el alma la que ha preguntado a las cosas del mundo y escuchado su respuesta cuando decían «no somos Dios». En realidad, no es propiamente ella la que pregunta y juzga, es el hombre de dentro, soy yo,

yo-alma (*ego-animus*) el que lo hace (Conf. X, 6, 9). El «yo» se asoma al exterior a través de los sentidos del cuerpo. «Los ojos del cuerpo son las ventanas por donde ve la mente». El que ve por los ojos está dentro, y sin él, que es el que piensa, inútilmente el cuerpo tiene los ojos abiertos⁷⁰.

Pero también *aquí dentro* el alma es cambiante y el pensamiento mudable, pues unas veces piensa, conoce, y también ignora. La memoria retiene, recuerda y olvida. Como en el mundo exterior, también «dentro» todo está en proceso de cambio y movimiento. Por esta razón, nada de dentro puede ser Dios, pues Dios es inmutable y nada cambia en él. «Entré —dice Agustín—, en los ocultos senos de mi memoria, múltiples latitudes llenas de innumerables riquezas por modos maravillosos, los cuales consideré y quedé espantado, y de todas ellas no pude discernir nada sin ti; mas hallé que nada de todas estas cosas eras tú» (Conf. X, 40, 65). Agustín se descubre a sí mismo como un abismo insondable. El aula de la memoria es inmensa (Conf. X, 8, 14), le causa horror (Conf. X, 17, 26), es incapaz de abarcarse a sí mismo, se ve demasiado angosto para contenerse, y no sabe dónde está lo que de él no cabe dentro de sí. Los verdaderos y más bellos paisajes se encuentran en el hombre (Conf. X, 8, 15). Ya en otra ocasión y, por otro motivo, se había convertido a sí mismo en un lío (Conf. IV, 4, 9).

En el **tercer momento de la ascensión** hacia Dios Agustín pasa del «dentro» al «interior». Y lo hace en el instante en el que observa que está juzgando las cosas con principios inmutables, los

cuales no pueden proceder ni de «fuera» ni de «dentro» ya que en estos ámbitos todo es mudable y cambiante. Constata que está juzgando con la justicia que, como dice Agustín, no es un sonido que se pueda oír; está juzgando con la belleza que no emana vapores que se puedan oler; con la sabiduría que no tiene color que se pueda ver. Y sin embargo, vemos en nuestra mente la justicia, la bondad, la sabiduría, el principio de incommutabilidad y nos alegra estar en ese mundo de bellezas inteligibles y permanentes que no se conocen por los sentidos (*Comentario a los salmos*, salmo 41, 7). Se ha llegado a una zona en el interior del hombre «donde se ve lo que no es color, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni frío, ni dureza, ni suavidad» (*Comentario a los salmos*, salmo. 41, 7). Se ha llegado a lo permanente, a lo que no cambia. Con la justicia juzgamos las conductas y con la belleza valoramos las cosas. La justicia, la belleza o la sabiduría están en el hombre, pero no son del hombre ya que el hombre es mudable por fuera y por dentro, y estas ideas directrices de la mente humana son inmutables. Están en el hombre, pero vienen a él no desde él, sino desde la lejanía. Están en él, pero más allá de él. Si se cae en la cuenta de esto se verá que se ha pasado ya del «dentro» al «interior»: «Cuando decía: esto debe ser así, aquello no debe ser así; buscando, digo, de dónde juzgaba yo cuando así juzgaba, hallé que estaba la incommutable y verdadera eternidad de la verdad sobre mi mente mudable» (Conf. VII, 17, 23).

El mundo exterior, pues, se alumbra únicamente en el interior. Dice Santa Teresa que «en lo interior se halla mejor a Dios que en las criaturas» (M IV, 3, 3). Para Agustín, sin embargo, sólo se halla en el interior. El exterior, el mundo, reenvía inevitablemente al interior

⁷⁰ San Agustín, *Comentarios a los salmos*, salmo 41, 7. BAC, vol. XX.

como a su fundamento, a las ideas directrices de la mente humana que son las que posibilitan el conocimiento. El mundo, el universo, las cosas no tienen valor demostrativo por sí mismas. Es profundizando en el alma, descendiendo, como se asciende a Dios (Conf. IV, 12, 19). Como dice Agustín: «a través de la misma alma ascenderé hacia Él» (Conf. X, 7, 11). Ya sabemos que este itinerario hacia Dios está tomado de los neoplatónicos, de Plotino principalmente, aunque Agustín lo superase asimilándolo desde la fe cristiana. Agustín resalta, como Plotino, que la mente es la que llega a Dios («*mens mea pervenit ad id quod est*»). Ciertamente todo comienza en el mundo exterior analizando el ser de las cosas o considerando las cosas en su ser. Pasa seguidamente al ser del alma y de lo que hay en ella, constatando que todo en ella es más bien un no-ser, puesto que cambia y deja de ser. Descubre, entonces, lo eterno en el interior desde donde se explica lo temporal. A Dios se le ve en las cosas y las cosas gritan su nombre, pero sólo porque está en el interior; las voces que manifiestan a Dios tienen su origen en el interior que es donde verdaderamente gritan.

Recordemos, una vez más, que es la metafísica, la ciencia del ser, la que le lleva a Dios, y concibe a Dios como lo hace la metafísica, como «*id quod est*», «lo que es», lo «Mismo», lo que no cambia, el Ser. A este propósito nos parece bien mencionar las palabras que el Papa Benedicto XVI quien hablando de nuestro tiempo que se caracteriza por el ocaso de la metafísica, decía que «*si permanece cerrada la puerta que da acceso al conocimiento metafísico (...) entonces la fe se atrofiará necesariamente: le falta sencillamente*

el aire para respirar»⁷¹. La fe de Agustín respira a gusto con el aire de la metafísica.

En Santa Teresa, por el contrario, el proceso hacia Dios está basado en el de amor que procede de la fe y la confianza en Dios que es Amor. Como ella dice, sin pensar tanto también se puede llegar a «ver» a Dios (M V, 1, 7). Por otra parte, el lenguaje de San Agustín que habla de entrar en el alma e ir más allá del alma, a Teresa no la decía mucho: «Dicen que «el alma se entra dentro de sí» y otras veces que «sube sobre sí». Por este lenguaje no sabré yo aclarar nada» (M IV, 3, 2). Aquí está la originalidad que distingue los dos procesos. Lo que les une es el amor inmenso a Dios en todo el viaje desde su inicio. En los dos aparece igualmente la fascinación poderosa que proviene de la descripción de la propia vida y la belleza del lenguaje.

De todos modos, contrasta, por una parte, la sencillez espontánea, transparente, ingenua, cálida y llena de emociones religiosas en la Santa. Y, por otra, la tensión intelectual del pensador que necesita precisar hasta lo más fino, su cierta austeridad en la expresividad religiosa y el orador del Emperador que disfruta con el efecto de las palabras.

Pues bien, ese «interior» tiene todavía una zona *más dentro de él* y que constituye la región más valiosa en el hombre. Hay que pasar del interior a «lo más íntimo», a lo «más interior que lo más íntimo mío» («*interior intimo meo*»,

⁷¹ Joseph Razinger, *Fe verdad y tolerancia. El cristianismo y la religiones del mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2006, p. 120. También en la Carta Encíclica *Caritas in veritate*, Ediciones Palabra, Madrid 2009. Véanse también números 30, 31, 53, 55.

Conf. III, 6, 11), a lo más interior que todo secreto» («*omni secreto interior*», Conf. IX, 1, 1). Santa Teresa habla del «*hondón interior*» (M IV, 2, 6), de lo que está «en lo *interior del alma*», pero «*en lo muy muy interior*, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es» (M VII, 1, 7), «*no es del corazón, sino de otra parte aún más interior*» (M IV, 3, 4). En el fondo, Agustín y Teresa están haciendo la misma distinción de niveles o planos de la dimensión interior.

8. El «salto» intuitivo a la idea de bien como condición previa a la visión infusa de Dios

Veamos cómo se puede esclarecer algo más esta fase última del itinerario de Agustín hacia Dios. Ya hemos hablado de la experiencia del ser del mundo sin necesitar la idea del ser. Se piensa el ser del mundo sin necesidad de ideas. Es visión, contemplación y consideración de lo que se contempla y ve. Recordarlo puede ayudar. Ahora se hace con la idea de bien. Pero antes de ir adelante conviene observar que en la vida diaria se ven las cosas, pero no se repara en la luz con la que se ven los objetos; se necesita una breve reflexión para caer en ello. Agustín con la reflexión ha llegado a la luz con la que la mente ve las cosas de dentro o de fuera, las valora y juzga. Y ha llegado, como hemos dicho, reflexionando el alma sobre sí misma o, como dice Agustín, derramándose sobre sí misma, pero, al mismo tiempo, sin quedarse en sí misma porque ella también es cambiante. Se siente empujada a ir más allá de ella misma fijándose en esa luz que llega a ella de lejos porque esa luz es inconmutable y el alma o el «yo» es cambiante. Precisa ir al sol de donde

sale la luz y la recibe, pasar de la luz al sol, a Dios, a la fuente que emana esa luz con la que el alma ve. Esto es ir a lo más íntimo del interior y ahí, como dice Santa Teresa, se puede entrar sólo si «os mete el mismo Señor del castillo» (M. Epílogo, 2). Pero si con la gracia del Señor se llega, entonces constatará también que donde encontró las directrices de la mente humana que son eternas y son la verdad, allí encontró a Dios: «*donde hallé la verdad, allí hallé a mi Dios, la misma verdad*» (Conf. X, 25, 35). Es éste un momento prodigioso porque el «salto» no es consecuencia de un proceso demostrativo o dialéctico, sino un regalo inmerecido de Dios, aunque detrás haya mucha fe, amor enorme, entrega total, decidida, confiada y anhelo ardiente de Dios.

Una vez más hay que decir que la ascesis purificadora se hace imprescindible para que Dios pueda conceder ese favor. Agustín expone muy brevemente, como ya se ha dicho, este camino de ascesis en los *Comentarios a los salmos*, salmo 41, 3, donde habla de la necesidad de dar muerte a las serpientes que son los vicios. También Santa Teresa habla, desde las primeras moradas, de la necesidad de purificarse para evitar los «*peligros de serpientes*» (M III, 2, 7) y «*tantas cosas malas de culebras y víboras (...)* que no dejan advertir a la luz» (M I, 2, 14). Agustín ya se había dado cuenta que la purificación era necesaria si se quería dedicar verdaderamente a la búsqueda de la verdad. Había que dejar de lado la fama, los honores, los amigos poderosos a quienes se busca porque tienen poder. Había que renunciar a todo: «*Piérdase todo*, se dijo Agustín con voluntad decidida, *dejemos todas estas cosas vanas y vacías y demonos por entero a la sola investigación de la verdad*» (Conf. VI, 11, 19). La ascesis es necesaria. A Dios le encuentra sola-

mente quien esté completamente purificado⁷², quien ore bien, estudie bien y viva bien⁷³. El corazón que quiera ver las grandezas de Dios tiene que ser santo y puro, y el ojo con el que quiere ver ha de ser «sano, sincero y sereno, semejante a esas realidades que pretende ver»⁷⁴. Hay que huir del alboroto de las cosas de la vida.

No obstante la purificación, en el proceso de ascensión a Dios la última palabra la tiene Dios. Dios infunde el conocimiento de sí, su conocimiento es infuso, no adquirido. Es Dios quien se ha rendido ante tanta plegaria del corazón purificado y del pensamiento amante. El protagonista de la aventura es Dios.

Ya en el ámbito puramente racional, Agustín no puede llevar al lector hasta lo más íntimo del interior. Solamente puede indicar las señales por donde se puede ir y llevarle hasta la frontera-límite. No le puede llevar, por ejemplo, hasta la intuición envolvente de lo que es el ser de las cosas o lo que es el bien en sí. Ese salto tiene que darlo cada uno. Por ello, cuando ya ha dado las señales e indicaciones, dirá Agustín: «*vide, si potes*», «mira a ver si puedes», «salta si puedes», «espera el momento sin desfallecer», «inténtalo una y otra vez»⁷⁵. Si consigue llegar hasta ahí, hasta esa

intuición que secuestra a uno mismo y al mismo tiempo toda la realidad, hasta ese espacio en el que se piensa sin palabras y sin ideas y sólo hay visión y contemplación y consideración, entonces, Dios, que está inmediatamente al otro lado de esa puerta sutil, puede hacer la invitación y premiar con la visión infusa y directa de sí mismo.

Aclaremos con otro ejemplo lo que es el «salto» racional a la intuición o visión de la realidad en la que se está viendo sin palabras y sin ideas, o con muchas palabras y muchas ideas sin formularlas y sin pronunciarlas. Agustín, antes de la muerte de su amigo, sabía que las cosas existen y son. Pero ese ser de las cosas le quedaba distante y lejos, era inofensivo, no se había convertido en intuición viva, dolorosa, envolvente de sí y de la realidad en su totalidad. Ahora la muerte del amigo la convierte en categoría universal que afecta y define el ser de las cosas: «*Quidquid aspicebam, mors erat*», todo lo que veía era muerte ya fueran las personas que estaban vivas, los animales, los árboles; hasta las casas y las cosas. Él mismo se veía envuelto en el ser de las cosas y participando de su destino, pues también él era un ser. Saltar a esta intuición es obra de cada cual y no llega siempre que se quiere, aunque se hayan puesto todos los esfuerzos y estrategias de reflexión. Ahora bien, si se la ha vivido una vez, no se la puede volver a tener cuando se desee. No obstante, es algo que queda fijo para toda la vida. En la vivencia, la idea ha pasado a ser realidad viva envolvente de uno mismo y de todo.

Agustín invita a hacer esto mismo con la idea de Bien para conseguir que no

⁷² «*Deus (...) quem nemo invenit, nisi plene purgatus*», San Agustín, *Soliloquios*, I, 1, 3. BAC, vol. I.

⁷³ «*videbit autem qui bene vivit, bene orat, bene studet*», San Agustín, *Del orden*, II, 19, 51. BAC, vol. I.

⁷⁴ «*ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit*», San Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46: *De ideis*, 2. BAC, vol. XL.

⁷⁵ En la filosofía, como, por lo demás, en las ciencias, lo importante es la intuición a la que se llega después de mucho esfuerzo, pero casi siempre inesperadamente. Véase José Luis Cancelo García, *El método filosófico como «señales» de un camino*, en Educadores. Revista de la federación española de religiosos de la enseñanza, 139

(1986), p. 499. Sobre lo que decimos del Bien véase *De Trinitate*, VIII, 3, 4-5

sea una idea abstracta, inofensiva e indiferente que el hombre pueda tener en su mente. Se trata de transformarla en una idea viva, hecha carne, hueso, músculos, sangre y envolvente en el hombre y de la totalidad. Si se consigue transformarla en realidad viva abarcadora de la totalidad, se comenzará a pregonar a Dios, y es posible que Dios, que está al otro lado de la puerta sutil de esa realidad envolvente y vívida, invite a pasar y a verle directamente.

Transcribimos por su claridad ese bello texto. Dice así:

«Ciertamente cuando amas es siempre lo bueno lo que amas. Pues bien, intenta ver, si puedes. Buena es la tierra con las sierras cortadas de sus montañas y con las llanuras de sus campiñas. Buena es la finca fértil y fresca, la casa trazada con simetría, amplia y bañada de luz. Buenos son los animales como seres vivos. Bueno es el aire salobre y templado. Buena la vianda sabrosa. Buena la salud. Bueno el rostro humano bien conformado e iluminado por suave sonrisa. Bueno el amigo por la afabilidad de su corazón y la fidelidad de su amor. Buenas las riquezas. Bueno el firmamento con su sol, su luna y sus estrellas. Bueno el lenguaje y buena la poesía.

¿Qué más puedo decir? Bueno es esto y bueno es aquello. Precinde ahora de los determinativos esto y aquello y contempla el Bien puro, si puedes. Si lo consigues, verás entonces a Dios, que es Bien no en virtud de otro bien, sino el Bien de todo bien. En todos estos bienes que he enumerado y en todos los que preferas imaginar o representar, no podríamos decir que uno es mejor que otro si no tuviéramos impresa en no-

sotros la idea de bien, según la cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra. No es bueno ni esto ni aquello. Sólo el Bien es bueno (...) Si puedes contemplar el Bien de donde lo bueno extrae su bondad, si puedes contemplar el Bien cuando oyes hablar de este o el otro bien, si puedes, digo, sondear el Bien en sí mismo, entonces verías a Dios. Y si te adhieres a Él por amor, serías al instante feliz (...). Dicho Bien no se encuentra lejos de cada uno de nosotros: en Él vivimos, nos movemos y somos»⁷⁶.

El ejemplo es esclarecedor. Se precisa llegar a ver y sentir el Bien en sí mismo, aprehenderlo sin referencia alguna a bienes concretos o particulares, contemplarlo en su pureza sin palabras y presente en el alma ya que ella es imagen y espejo de Dios. El ser del hombre está «formateado» por el ser de Dios, está hecho a imagen y semejanza de Dios. Lo que en el hombre son ideas vivas y vivientes, en Dios es el mismo Dios. Dios ha «grabado» su ser vivo en nuestro ser vivo. A través de la visión directa de estas ideas, que indirectamente manifiestan a Dios, se puede pasar, con la ayuda divina, a la visión limitada, por supuesto, pero directa de Dios.

El camino seguido por Agustín es, pues, intelectual, pero, como ya hemos podido comprobar, su mente rezuma amor. Desde este punto de vista el Padre benedictino Dom Cuthbert Butler considera a Agustín como el «Príncipe de los Místicos porque solamente él ha sabido unir como nadie los dos aspectos de la vida mística: una profunda visión intelectual de las cosas divinas y un amor de Dios que fue su pasión

⁷⁶ San Agustín, *La Trinidad*, VIII, 3. 4-5. BAC, vol. V.

devoradora»⁷⁷. Ya E. Portalié en su extraordinario trabajo publicado en *Dictionnaire de Théologie catholique* y que André Mandouze califica de «especie de «vulgata» en lo concerniente a San Agustín⁷⁸, había señalado que «el rasgo característico de San Agustín es la fusión admirable de un profundo intelectualismo con un misticismo esclarecido»⁷⁹.

9. La expresividad emotiva en la experiencia de Dios

Hemos intentado dar una secuencia comprensible del proceso hacia Dios en San Agustín, omitiendo, como ya hemos dicho, los textos largos del proceso a los que acompañan expresiones emotivas y oraciones efusivas de religiosidad. De hecho, Agustín escribe las *Confesiones* con unción religiosa y mística, con calor y pasión orante. Es una obra que agradó al mismo Agustín cuando la escribía porque «levanta la inteligencia y el corazón hacia Dios», y le agradó también cuando las releía, pues le producían el mismo efecto (*Las Retracciones* 2, 6, 1, BAC, vol. .XL). Es

una obra eminente y religiosamente emotiva. Ciertamente se siente que el alma de Agustín vibra cuando reflexiona. Sin embargo, no habla con detenimiento de arrobamientos o éxtasis indescriptibles de gozo como acontece en Santa Teresa. Ella lo manifiesta con frecuencia en *Las Moradas* y es muy explícita comunicando los sentimientos. Agustín, sin embargo, parece querer ocultarlo en las *Confesiones*. No obstante, se intuye que la experiencia mística de Dios fue inefable y de felicidad inimaginable. Se puede percibir cuando Agustín dice saboreándolo: «Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo, no blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos; no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y de aromas, no manás ni mieles, no miembros gratos a los amplexos de la carne: nada de esto amo cuando amo a mi Dios. 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. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios» (Conf. X, 6, 8).

Agustín había «tocado» a Dios, ciertamente «un poco», pero fue «con todo el ímpetu de nuestro corazón». Y como aquello no duró, se lamenta con un tono de gran pesar y dolor: «y suspirando (...) tomamos al estrépito de la palabra, donde tiene principio y fin el verbo humano, en nada semejante a tu Verbo, Señor nuestro, que permanece en sí sin envejecerse» (Conf. IX, 10, 24). El momento tuvo que ser de felicidad indecible. Habían quedado arrebatados, absortos y abismados «en los gozos más íntimos» (Conf. IX, 10, 25).

⁷⁷ Butler, Dom Cuthbert, *Western Mysticism. The Teaching of Augustin, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. Third edition. Constable London, 1967, p. 20.

⁷⁸ Mandouze, A., *Où en est la question mystique agustinienne?*, en Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 Septembre 1954. Études Augustiniennes, vol. III, Paris, 1955, p. 105, nota 6. El estudio reseña las diversas posiciones ante el misticismo de San Agustín. El tema es delicado. Existen todas las posturas. Para unos el lirismo de las *Confesiones* manifiesta un «grado místico de oración» y para otros ese mismo lirismo es una «razón seria para dudar del misticismo agustiniano». El éxtasis en Ostia Tiberina es, para unos, indudable, para otros está lleno de incertidumbres. Véase p. 155.

⁷⁹ Portalié, E., *Dictionnaire de Théologie catholique*. Paris 1903, Letouzey et Ané, Éditeurs. Col. 2453.

Habían experimentado la felicidad más alta que puede darse en el hombre, «el gozo de la verdad» (Conf. X, 23, 33). Aquel día les pareció «más vil este mundo con todos sus deleites» (Conf. IX, 10, 26).

Estas expresiones emotivas recuerdan fácilmente las emociones de Santa Teresa. Ya hemos recordado el texto de las *Confesiones* X, 40, 65. Agustín repara que constantemente está llevando todo el análisis desde el mismo Dios, quien es el verdadero Maestro invisible al que él mismo recurre y consulta y oye sus respuestas sin percatarse de ello. Maravillado, comprende que, mientras le busca, está sintiendo a Dios con un gozo indescriptible: «*Algunas veces me introduces en un afecto muy inusitado, en una no sé qué dulzura interior*» (Conf. X, 40, 65).

En Santa Teresa encontramos momentos emotivos muy parecidos. Suceden, dice ella, a deshora, surgen en el interior, en el «hondón», y la fruición es indecible, «un gozo tan excesivo del alma» (M VI, 6, 10), «el grandísimo deleite» (M VII, 2, 3), pero siempre breve (M VI, 4, 13). Dice en uno de ellos:

«A deshora, estando rezando (...), parece viene una inflamación deleitosa, como si de presto viniese un olor tan grande que se comunicase por todos los sentidos» (VI, 2, 8)

«De lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir, ni aun el alma sabe entender qué es lo que se le da allí. Entiende una fragancia (...) como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes; ni se ve la lumbre, ni dónde está; mas el calor y humo oloroso

penetra toda el alma y aun hartas veces —como he dicho participa el cuerpo» (M IV, 2, 6).

Santa Teresa no siente reparo en hacer estas confidencias íntimas y aprovecha, como hemos visto, cualquier momento para comunicarlás. Agustín, por el contrario, es más recatado y lo deja simplemente traslucir. De hecho, todo el libro de las *Confesiones*, llevado con amor hondo, limpio, sincero y verdadera pasión hacia Dios, transpira el gozo inmenso de quien está viviendo en Dios. Baste esta bellísima oración emotiva siempre fresca y estremecedora aunque se la haya leído o escuchado muchas veces:

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. 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 abraséme en tu paz» (Conf. X, 27, 38).

Tampoco habla explícitamente Agustín en las *Confesiones* de los llamados fenómenos místicos como arrobamientos, raptos o éxtasis, fenómenos que no se distinguen mucho entre sí, pues, como dice Santa Teresa, «*todo es uno a mi parecer*» (M VI, 4). Ni de esa variante del arrobamiento que llama «*vuelo del espíritu*», «que aunque todo es uno en la sustancia, en el interior se siente muy diferente; porque muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que

parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor» (M VI, 5, 1). Pensamos, no obstante, que Agustín habla de ello de una manera implícita. Cuando Agustín dice: «*illegamos a tocar a Dios un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón*» y rápidamente tornamos de nuevo al estrépito de las palabras (Conf. IX, 10, 24-25) está hablando de éxtasis y de arrobamiento. Y esto aparece más claro en otros textos fuera de las *Confesiones*. De hecho, en el *Sermón 52* (BAC, Vol. VII), cuando comenta el *Salmo* bíblico 30, 23, se puede percibir con claridad que está hablando de sí mismo, de lo que él mismo ha experimentado en los momentos que ya hemos indicado. Comienza con el salmo y pasa inmediatamente a dar razón de él desde su propia experiencia. El salmo dice: «*Yo en mi arrobamiento dije (...) «he sido arrojado de ante tus ojos»*. Y Agustín comenta: «*Quien esto dijo (...) figúrome yo que había levantado a Dios su alma, lanzándola por encima de sí mismo, y que había llegado como a tocar en espíritu («spirituali quodan contactu») aquella luz inmutable y, no pudiendo sufrirla por la debilidad de los ojos, volvió a caer en su enfermedad y abatimiento, viendo por experiencia que la vista de su mente no tenía proporción aún ni poder de acomodarse a la luz de la Sabiduría de Dios. Y, como esto le había sucedido en el éxtasis («in ecstasi fecerat»), hallándose abstraído de los sentidos («abreptus a sensibus») y arrobado todo en Dios («subreptus in Deum»), cuando volvió, digamos, de Dios al hombre, exclamó: Yo, en mi arrobamiento, dije... Vi en éxtasis un no sé qué imposible de soportar largo tiempo, y, tomando a estos mortales miembros, que apesgan al alma, y al ejambre de figuraciones perecederas que del cuerpo nacen, dije (...): «he sido arrojado de ante tus ojos». ¿Qué va-*

mos, pues, a decir nosotros de Dios, hermanos? Si lo que se quiere decir lo comprendiste, no es Dios; lo que tú has podido abarcar es cosa bien ajena a Dios. Si, a tu ver, pudiste abarcarlo, te ha engañado tu imaginación. Si lo comprendes, no es él, y si es él, no lo comprendes. ¿Cómo, pues, quieres hablar de lo que no pudiste comprender? (Sermón 52. BAC. Vol. VII).

El texto coincide cabalmente con los relatos escuetos de las *Confesiones*, pero es más esclarecedor, explícito y expresivo.

Agustín, pues, como Santa Teresa, ha experimentado el arrobamiento, el éxtasis, la suspensión de los sentidos, o como dice la Santa, los «arrobamientos, que la saca de sus sentidos» (M VI, 4, 2); el «arrancamiento del alma de todas las operaciones que puede tener estando en el cuerpo» (M V, 1, 4); todo parece que está muerta, pues, «las potencias están tan absortas, que podemos decir que están muertas, y los sentidos lo mismo» (M VI, 4, 4); «todo su entendimiento se querría emplear en entender algo de lo que siente y, como no llegan sus fuerzas a esto, quédase espantado de manera que, si no se pierde del todo, no menea pie ni mano, como acá decimos de una persona que está tan desmayada que nos parece está muerta» (M V, 1, 4).

Agustín precisa también que en el «éxtasis» Dios saca del cuerpo a su privilegiado («*exiens de corpore*»), le enajena de los sentidos («*alienatus a carnalibus sensibus*»), «desaparece, en cierto modo, la memoria de las cosas terrenas»⁸⁰. Es «salida» («*excessus*») de la mente, la mente sale de los sentidos.

⁸⁰ San Agustín, *Comentarios a los salmos*, salmo 30, II, 2. BAC, vol. XIX.

Esta separación o desconexión con los sentidos es lo que generalmente se conoce como éxtasis⁸¹. La enajenación llega hasta el punto de no saber si está en el cuerpo o fuera de él⁸². Por ello, «en este estado las facultades del alma no trabajan ni molestan»⁸³.

La irrupción en la esfera de lo divino comporta la entrada en un dominio en el que hasta el lenguaje es otro. Dice Agustín que cuando se ve a Dios directamente, en su modo de ser, «Dios habla con su esencia de la manera más inefablemente íntima y misteriosa. Y habla, estando más presente que nunca, con un lenguaje inefable»⁸⁴. Hay que estar absolutamente arrebatados de los sentidos corporales porque es la única manera de poder «ver y oír de manera inefable la misma esencia divina»⁸⁵. Se precisa, pues, como dice Agustín, «que la mente sea apartada de esta vida cuando es arrebatada a la inefabilidad de aquella visión»⁸⁶. La razón de ello la da el mismo Dios cuando dice que no se puede ver su rostro y, al mismo tiempo, estar viviendo las cosas de esta vida terrena. Es imposible. Lo maravilloso y sorprendente es que los místicos puedan todavía decir algo de ese mundo en el que todo es de otra manera.

Comenta Agustín que «este arrobamiento o enajenación le tuvieron todos los santos, a quienes les fueron revelados los arcanos de Dios, que excenden las cosas de este mundo»⁸⁷.

En el arrobamiento Agustín, ante la grandeza tremenda que es Dios, se estremece de «amor y horror» (Conf. VII, 10, 16). Teresa, por su parte, siente espanto: «Aquí no están las potencias unidas, a mi parecer, sino embebidas y mirando como espantadas qué es aquello» (M IV, 2, 6). Los dos sienten que Dios desborda los conceptos de la mente y es inabarcable, aunque, no obstante, siempre se le pueda sentir y amar.

No se encuentran, sin embargo, en San Agustín, visiones, hablas, revelaciones ni la transverberación, como se dan en Teresa. Todos estos fenómenos místicos, en realidad, no tienen importancia para la vida mística. Ya hemos dicho que para Santa Teresa esas manifestaciones no son índice de mayor perfección. Ella misma no las hubiera deseado para sí, aunque reconoce que son un regalo o «mercedes de Dios».

Santa Teresa se esfuerza en buscar imágenes para dar a entender lo que es la unión con Dios. Habla, como ya hemos dicho, de las llamas de dos velas que se juntan y funden en una, o de la gota de agua que cae en el río y en el que ya no se pueden distinguir el río de la gota de agua caída en él. La gota es el río y el río es la gota. Se sugiere, sin duda, una cierta identidad. Aquí la unión es una verdadera fusión y bien podría decirlo Santa Teresa con la fórmula mística hindú: «*Tú eres yo, yo soy Tú*». No obstante, el alma mantiene su conciencia de criatura, pues la unión, dice Teresa, es también como la de las llamas unidas de dos velas que siempre pueden separarse. Agustín, en su éxtasis, parece que no llega a tanto. Lo deja sólo enterever cuando en el éxtasis de Ostia Tiberina habla de «tocar rápidamente a Dios con el pensamiento». Es, sin duda, una forma de

⁸¹ San Agustín, *Comentario literal al Génesis*, XII, 12, 25. BAC, vol. XV.

⁸² *Ibíd.*, XII, 27, 55. BAC, vol. XV.

⁸³ *Ibíd.*, XII, 26, 54. BAC, vol. XV.

⁸⁴ *Ibíd.*, XII, 27, 55. BAC, vol. XV.

⁸⁵ *Ibíd.*, XII, 35, 67.

⁸⁶ San Agustín, *Carta 147 a Paulina*, cap. XIII, 31. BAC, vol. XIa.

⁸⁷ San Agustín, *Comentarios a los salmos*. Salmo 30, II, 2. BAC, vol. XIX.

unión íntima con Dios como ya hemos dicho. Se refiere también a esa unión cuando dice: «¿Quién será capaz de comprender, quién de explicar, qué sea aquello que fulgura a mi vista y hiere mi corazón sin lesionarte? Me siento horrorizado y enardecido: horrorizado, por la desemejanza con ella; enardecido, por la semejanza con ella. La Sabiduría, la Sabiduría misma es la que fulgura a mi vista» (Conf. XI, 9, 11). Detrás de esta confesión y lamento, hay, sin duda, un verdadero éxtasis o suspensión. Agustín no dice más porque, como observa Santa Teresa, no se puede decir más. Pero admirar la grandeza de Dios «que fulgura a mi vista» y que «hiere mi corazón sin lesionarlo» solamente puede acontecer en el éxtasis, suspensión, arrobamiento, raptó, levantamiento, unión o como se quisiera decir.

Santa Teresa, como hemos visto y podemos ver, es más explícita y entra en más detalles:

«Estando el alma tan hecha una cosa con Dios, metida en este aposento de cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas (...) y aunque cuando está así el alma en éxtasis, no debe siempre el Señor querer que vea estos secretos (porque está tan embebida en gozarte, que le basta tan gran bien), algunas veces gusta que se desembeba y de presto vea lo que está en aquel aposento, y así queda, después que torna en sí, con aquel representársele las grandezas que vio; mas no puede decir ninguna, ni llega su natural a más de lo que sobrenatural ha querido Dios que vea» (M VI, 4, 8).

Santa Teresa ha sido, sin duda, más agraciada en las vivencias místicas y más rica en la expresión de su emotividad.

10. El hombre como imagen y semejanza de Dios

La primera reflexión, dice la Santa, que puede hacer el hombre para encaminarse hacia Dios con amor, agradecimiento y alabanza es considerar que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Si a Dios no se le puede pintar y ninguna imagen le puede expresar, el hombre es, sin embargo, su «retrato» más aproximado. De todos los seres creados es el único que tiene este poder. Es su enorme privilegio. Aquí radica para Santa Teresa «la gran dignidad», «la gran hermosura de un alma y la gran capacidad», (M, I, 1, 1). El cielo está en el alma (M VI, 4, 8), por ello el alma es «un paraíso adonde dice El tiene sus deleites» (M I, 1, 1).

Aunque es una imagen que está «esculpida» en el hombre, sin embargo, los fallos, las deficiencias y debilidades pueden «embarazar esta luz» e impedir verse en el espejo de la imagen (M VI, 2, 8). *Las Moradas* están encaminadas a poner en marcha esa capacidad para llegar a ser imagen y semejanza de Dios también por la unión con él y fusión en él.

También en San Agustín tiene una importancia primordial. Ya hemos visto que Agustín se convirtió en un volcán de amor al ver con sus propios ojos que él era semejante a Dios. Dios le había hecho semejante a Dios. Esta vivencia entusiasmada le llevó a convertirla en tema habitual de su pensamiento. La encontramos formulada con un valor ontológico en la frase «*nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti*» (Confesiones, I, 1, 1). Y es que la imagen de Dios queda impresa en el hom-

bre «como del anillo pasa a la cera la imagen sin abandonar la sortija» (De Trinitate XIV, 15, 21). En este sentido dice Agustín: «Nos grabaste tu rostro (*«Impressisti nobis vultum tuum»*), «nos hiciste tu moneda» (*«fecisti nos nummum tuum»*) «llevamos su rostro» (*«Gestamus vultum eius»*), «cualquiera es rostro de Dios» (En. In ps. 66, 4). Dios, pues, pasa a ser la estructura viva del ser del hombre, su «ser-así» viviente. De hecho, el ser del hombre no es, por un lado, ser y, por otro, vida, sino que su ser es ser-vivo, la imagen de Dios en el hombre es viva. Esto quiere decir que el ser del hombre está viviéndose como imagen de Dios. Conocemos, pues, a Dios, ya que estamos viviendo su imagen, y, por eso, le buscamos. No le buscaríamos si previamente no le conociéramos. Dios es nuestra primera noticia. Tenemos memoria de Él y un «sabor» a Dios (Conf. III, 6, 10). No desconocemos a Dios, sencillamente, no pensamos en Él (De Trinitate, XIV, 5, 8). La imagen de Dios pone en movimiento la mente.

Ahondando más en la imagen, Agustín dirá que «*el libro de aquella Luz que se llama Verdad está impreso en el corazón del hombre*» (De Trinitate, XIV, 15, 21). Es el libro que constituye el espacio del hombre interior donde el hombre lee los principios universales como verdad, justicia, belleza, bondad, felicidad, etc. Estamos de nuevo ante las verdades eternas que rigen el conocimiento y alumbran el mundo.

Para San Agustín y Santa Teresa, el hecho de que el hombre haya sido creado a imagen y semejanza de Dios convierte al hombre en un misterio incomprensible de grandeza y dignidad. Inútilmente intentará ahondar en su grandeza con el deseo de conocerla en su totalidad. Lo dice muy bien Santa Teresa: «*No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de*

un alma y la gran capacidad; y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fuesen, a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues El mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza. Pues si esto es, como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este castillo; porque puesto que hay la diferencia de él a Dios que del Criador a la criatura, pues es criatura, basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima. (M I, 1, 1)

Para Agustín y Santa Teresa la imagen de Dios en el hombre le capacita para sentir su llamada, buscarle, llegar a conocerle, verle, participar de su naturaleza y transformarse en él.

11. San Agustín místico

A lo largo de este trabajo hemos podido comprobar, en varios momentos, la naturaleza mística de San Agustín. Vamos a precisar todavía algunas cosas y recordar otras al hilo del conocimiento místico y sus características para verlas realizadas en San Agustín⁸⁶.

11.1. El conocimiento sobrenatural

Ya hemos dicho que el conocimiento místico es un acto sobrenatural, aunque no todo lo sobrenatural es místico. Dice San Pablo que nadie puede pronunciar con verdadera fe «Jesús es el Señor» si el Espíritu Santo no se lo concede (1 Cor. 12, 3). Esto es, sin duda, un acto sobrenatural, pues no es con-

⁸⁶ Sobre las características de la experiencia mística puede verse Juan Martín Velasco en su obra *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Ed. Trotta. Madrid 2009, pp. 320-356.

secuencia de esfuerzos personales, estragias o habilidades. El creyente puede, incluso, repetirlo muchas veces durante el día y cuando desee, pues el Señor concede ordinariamente esa gracia de manera continuada. Esto evidentemente es un acto sobrenatural, pero no es un acto místico. Se puede también avivar el amor a Dios y sentir el fervor, el gusto y satisfacción en ese acto que aumenta la confianza en Dios, pero no es un momento místico aunque sea sobrenatural. Lo mismo puede decirse de experiencias filosóficas, religiosas o cuasi religiosas procedentes de la contemplación de la naturaleza o belleza de un paisaje. Se pueden expresar con términos tomados de la mística o de la vida espiritual. Sin embargo, tampoco son propiamente experiencias místicas, aunque hoy día se haya ampliado enormemente el uso de dicha palabra. Claramente el conocimiento místico es sobrenatural, pues solamente es posible como don y regalo de Dios. De hecho, Agustín, como hemos visto, dice que Dios es el único guía que conduce, ayuda y posibilita el encuentro, la «visión», la contemplación de Dios (Conf. VII, 10, 16). Y Santa Teresa repite que no basta la «industria humana» porque únicamente es «dado de la mano de Dios» (M. VI, 8, 4).

11.2. El conocimiento inefable

Por otra parte, el conocimiento místico, además de sobrenatural, es un conocimiento experiencial y vivencial del Dios inefable en el interior del alma. No hace falta repetir que Santa Teresa encuentra a Dios en el «hondón» del alma y Agustín siente a Dios como «el seno del pensamiento», «*sinus cogitationis mae*» (Conf. I, 13, 2). Además, ese Dios es inefable. «Si lo entiendes, dice Agustín, no es Dios» (Sermón 52. BAC. Vol. VII.), Teresa insiste en lo mismo: «Ni

el entendimiento lo sabe entender» (M V, 1, 1). Y si no se le comprende, continúa Agustín, tampoco se puede decir o comunicar o dar a entender, «pues si algo puede expresarse con palabras, ya no es inefable. Y Dios es inefable. Tal vez el silencio fuera el único homenaje digno del entendimiento a lo Inefable»⁸⁹. Sólo, pues, con el silencio se puede pensar con dignidad algo de Dios. Santa Teresa es radical también: «Ni las comparaciones pueden servir» (M V, 1, 1). Ni aunque se entienda se puede decir ((M. VI, 4, 3). Se puede recurrir al lenguaje paradójico como hemos visto que hace Agustín en Conf. X, 6, 8 cuando dice: no es aroma, pero sí cierta fragancia; no es luz pero sí cierta luz. O cuando Santa Teresa habla de una «luz tan diferente de la de acá» (M VI, 5, 7), o «el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué lo comparar, (M VI, 2, 3) y ante el cual los gozos del mundo dan asco (M VI, 4, 10). La comunicación se hace imposible aunque no se deje de hablar de ello. Es como si a un ciego de nacimiento se le intentase enseñar los colores. Se necesita conocerlos previamente, tener experiencia. Es lo que reclama Agustín: «Dame uno que ame y entenderá lo que digo» (*Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 26, 4. BAC, vol. XIII). Y Teresa repite: «es bien dificultoso lo que querría daros a entender, si no hay experiencia (M I, 1, 9; M VI, 2, 5). Sólo «a quien nuestro Señor hiciere esta merced que, si se la ha hecho, en leyendo esto lo entenderá» (M VI, 2, 5).

Es cierto que el mismo místico tampoco entiende completamente, pero, al menos, como dice Santa Teresa, «en-

⁸⁹ «*Forsitam enim silendo aliquid dignum de re ineffabili cogitaretur. Nam quidquid potest dari, non est ineffabile. Ineffabilis est autem Deus.*» San Agustín, *Sermón 117*, 7. BAC, vol. XXIII

tiende no entendiendo». Entiende que es infinito en todas sus perfecciones, pero precisamente por ser infinito, no lo entiende. El que carece de la experiencia mística sencillamente no entiende en absoluto, aunque por comparaciones y analogías puede entrever o adivinar lo que tal vez pudiera ser.

11.3. El itinerario diverso

El camino para llegar a ese conocimiento sobrenatural, experiencial y vivencial del Dios inefable en el interior del alma puede ser distinto. Ya hemos dicho que Santa Teresa resalta el amor. En Agustín, aunque el proceso es intelectual, en ningún momento dice que ha tenido una visión filosófica o meramente conceptual de Dios. El «contacto», unión, conocimiento intuitivo, directo, experimental y vivo que Agustín tuvo con el mismo Dios inefable y desbordante de la capacidad cognoscitiva humana, no fue el contacto o la experiencia con un concepto filosófico impactante como puede ser el de la verdad o bondad. Agustín tuvo contacto con la Realidad viva e inefable que es Dios mismo y en el que se cumplen y agotan todos esos conceptos o ideas o directrices de la mente. Nos dice que llegó a «tocar» a Dios o la vida divina con el alma, con la mente y quedó deslumbrado con la luz invisible y enegecedora que emanaba la belleza inimaginable de su grandeza incommensurable.

11.4. La visión directa

Cuando Agustín dice que quedó sobrecogido de amor ante lo increíblemente acogedor y entrañable, y, al mismo tiempo, estremecido de espanto al sentirse ser pura nada vacía ante quella grandeza incommensurable por su plenitud y fortaleza ontológica (*contremui amore et horrore*, Cof. VII, 10, 16),

Agustín está diciendo que está viendo con sus propios ojos esa Realidad viva que es Dios. Y lo está viendo directamente, sin mediaciones. Comenzó a ver su presencia invisible a través de la debilidad del ser de las cosas, de su no-ser. Comenzó a ver a Dios en las huellas que había dejado en las cosas cuando las creó. Las cosas eran como el espejo en el que veía a Dios, una imagen indirecta, mediada y, en cuanto mediada, enigmática, parcial y misteriosa. Pero ahora, lo tenía delante, lo estaba viendo. Aquella visión le dejó fascinantemente «aturdido» (*contremui*) para siempre ante tanta grandeza misteriosa en la que encontraba amparo, refugio, seguridad, vida, salvación de la debilidad ontológica del propio ser. Estaba viendo a Dios. Era el contacto directo con Dios llevado con toda la fuerza posible del corazón o del amor (*«toto ictu cordis»*, Conf. IX, 10, 24).

Insiste todavía en otra ocasión mientras contempla la Realidad que es Dios: *«¿Quién será capaz, de comprender, quién de explicar, qué sea aquello que fulgura a mi vista y hiere mi corazón sin lesionarle? Me siento horrorizado y enardecido: horrorizado, por la semejanza con ella; enardecido, por la semejanza con ella. La Sabiduría, la Sabiduría misma es la que fulgura a mi vista»* (Conf. XI, 9, 11). Agustín está, pues, ante una luz incomprensible, es decir, invisible. Además, esa luz hiere su corazón, le golpea sin violencia y se apodera de él sin lesionarlo (*«percutit cor meum sine laesione»*). Es la misma experiencia de Teresa cuando dice que «siente ser herida sabrosísimamente» (M VI, 2, 2). Y ante lo asombroso, insólito, enorme, colosal y el poderío majestuoso de la realidad que tiene delante, Agustín se siente horrorizado. Pero ve también, mirando a esa realidad, que ha sido creado, no de cualquier manera y parecido no sé a qué

cosa, sino que se ve creado a imagen y semejanza de Dios. Esto es una gran sorpresa. Dios le ha hecho semejante a Dios. Agustín ve en ello una prueba irrefutable del amor que Dios tiene al hombre. Ante esa verdad innegable, Agustín, que hasta ahora se horrorizaba de ser nulidad nula, polvo y ceniza, se anima, se enardece y rompe en amor hacia Dios («*Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum*»). Una vez más, Agustín está viendo directamente a Dios, o como él dice, «la Sabiduría misma es la que fulgura a mi vista».

La carga emocional que invade, conmueve y agita toda su persona manifiesta que está en presencia de una realidad que desborda su capacidad de visión y a la que no ha podido llegar por su propio esfuerzo. Agustín reconoce los favores sobrenaturales con los que el Espíritu Santo, Dios, le mimaba y regalaba. Dice Agustín:

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. Pero con el peso de mis miserias vuelvo a caer en estas cosas terrenas y a ser reabsorbido por las cosas acostumbradas, quedando cautivo en ellas. Mucho lloro, pero mucho más soy detenido por ellas. ¡Tanto es el poder de la costumbre! Aquí puedo estar y no quiero; allí quiero y no puedo. Infeliz en ambos casos (Conf. X, 40, 65).

Fulbert Cayré, hablando de la experiencia de Dios que tuvo San Agustín, dice que en esa vivencia «Dios no solamente es «sentido», sino que es visto,

tocado, palpado, devorado»⁹⁰. Realmente esta es la sensación y la atmósfera que se respira cuando se leen las *Confesiones*. En ellas Agustín se dirige a Alguien a quien ha «visto, tocado, palpado y devorado». Decir, pues, que Agustín ha «sentido a Dios» sería decir muy poco, pues hay muchas formas y grados de «sentir». Por ello, es preciso concretar que Agustín ha «sentido» a Dios viéndolo, tocándolo, palpándolo y devorándolo. Esta ha sido su forma concreta de «sentir» a Dios. Con estas expresiones se está afirmando también, sin duda, que Agustín ha tenido una visión directa de Dios. Si hubiera sido indirecta, Agustín se habría engañado lamentable y miserablemente, pues, en realidad, no veía a Dios, sino una imagen de Dios proyectada en un espejo mientras él, Dios, quedaba oculto en su ser personal. No tocaba y palpaba y devoraba a Dios, sino una fotografía de Dios. Y Dios, por su parte, sería el gran estafador, pues se presenta siendo él, pero en la realidad no lo es. Pero si bien se considera, este autoengaño no cabe en Agustín ya que es un fino analista hasta el escrúpulo y hasta la profundidad última de los sentimientos del corazón. Se habría dado cuenta y lo hubiera dicho claramente en ese momento. Una madre que busca a su hija desaparecida, no confunde la fotografía con su hija, aunque señalando la fotografía diga: «esta es mi hija». Y llegado el caso, la madre precisaría, por la importancia que tiene, que es solo una foto, no su hija.

⁹⁰ «Dieu n'est pas seulement «sentir», il est vu, touché, palpé, dévoré». Cayré, Fulbert, *La contemplation augustinienne. Principes de Spiritualité et de Théologie*. Desclée de Brouwer. París, 1954, p. 92. No obstante la frase indicada, Cayré sostiene una visión indirecta de Dios en San Agustín. Véanse capítulos V y VI, pp. 133-195.

La certidumbre de estar «viendo» a Dios «en persona» es absoluta e incuestionable. Lo es en Santa Teresa y en San Agustín. Y, aunque la vivencia dure un momento y no sobreviene cuando uno desea sino cuando Dios quiere, esa experiencia se convierte, tanto en Santa Teresa como en San Agustín, en la fuente inagotable desde la cual escriben y actúan. Desde ella Agustín escribe, especialmente, las *Confesiones*, con entusiasmo, ardor, fruición espiritual y lirismo con inegables resonancias místicas. Si nos situamos en ese punto de partida que es la visión de Dios no se necesitan textos para demostrar que Agustín es místico; la fuente se percibe en la obra entera. Lo decisivo está en aquel encuentro vivencial privilegiado. Santa Teresa, antes de la quinta Morada, no es una mística, es una asceta, aunque ya en la cuarta comienzan «cosas sobrenaturales», que ya no dependen del propio esfuerzo (M IV, 1, 1). Hasta entonces habla de Dios, de Jesús, de las verdades cristianas buscando la manera de unirse más a Dios a través de la meditación, penitencia y ascesis. Habla ciertamente con unción y con fervor como puede hacerlo un místico, pero no es una mística, es una asceta, aunque su lenguaje sea místico. Todo cambia en la quinta morada en la que experimenta la unión con Dios, en su primer grado, podríamos decir, pues aún la queda la sexta y la séptima, en las que la unión se intensifica. Es una unión con Dios tan privilegiada que «*en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tomarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo*» (M V, 1, 9).

Esa certidumbre, dice Santa Teresa, indica que la unión ha sido del alma con Dios. Y si no queda esa certeza

absoluta, la unión, dice Santa Teresa, no es unión de toda el alma con Dios, «sino de alguna potencia, y otras muchas maneras de mercedes que hace Dios al alma (M V, 1, 11). Pues bien, en su «visión» vívida de Dios Agustín experimentó esa certeza absoluta de Dios hasta el punto de que antes dudaría de la propia existencia que de la existencia del Dios al que ha «visto». Agustín, pues, es un místico.

11.5. Las obras como consecuencia de la visión de Dios

La transformación profunda que se produce en Santa Teresa a raíz de la experiencia de su unión con Dios se puede observar igualmente en San Agustín. A partir de ese momento a Agustín y a Teresa, como dice ella, «*todo se le hace poco cuanto puede hacer por Dios*» (M V, 2, 4-8). La dedicación exclusiva y exhaustiva a Dios, aunque conlleve sufrimientos y sinsabores, siempre les parecerá poco. Han estado, digamos con Santa Teresa, metidos «un poquito en la grandeza de Dios» y tan unidos y juntos con Dios (M V, 2, 7) que ha sido suficiente para transformarse hasta el punto de no conocerse ni a sí mismos. Les han salido alas. Se intensifican los impulsos y deseos de alabar a Dios, el desapego, el desencanto del mundo, todo cansa, digamos con Teresa, porque han probado el verdadero descanso (M V, 2, 8), deseos de que todo el mundo conozca a Dios, búsqueda de la soledad, penitencia, quietud, paz, suavidad, oración, meditación. Es una vida tan nueva, dice Teresa, que hasta resulta más fácil dar muerte al gusano del egoísmo⁹¹.

⁹¹ Ciertamente quien no haya experimentado dicha unión también podrá dar muerte al gusano, aunque con mayor esfuerzo, pero lo conseguirá si la unión con la voluntad de Dios es verdadera. Esta es la unión que siempre deseó Teresa.

Los efectos de la unión con Dios repercuten benéfica y arrebatadoramente en la totalidad de la vida de la persona. Poco importa el camino seguido para llegar hasta la unión vívida del alma con Dios. Lo importante para poder hablar de místico, digámoslo una vez más con Santa Teresa, es la certeza absoluta de la visión, la vida nueva que comienza con ella, el desapego radical, el espíritu de oración que acompaña inevitablemente, la alabanza, la difusión del mensaje de Dios y las obras sin descanso. El nuevo ámbito y espacio abiertos son obra exclusiva del poder y la fuerza del Espíritu Santo. La filosofía o la ascesis no bastan.

Es a partir de aquí donde coge todo su sentido y fuerza la definición de mística que presenta el prestigioso agustinólogo Fulbert Cayré. Dice que la mística «es una intimidad grande con Dios conocido como viviendo en el alma por la gracia, acompañada de una cierta experiencia sobrenatural de su presencia»⁹². Nos dice también en otro de sus escritos que «todo mundo está de acuerdo en llamar mística a una cierta percepción experimental de Dios, por oposición a lo que es un simple conocimiento procedente de la razón y de la fe; abandonadas a sus propias fuerzas, aunque puedan estar desarrolladas»⁹³. Detrás de la definición

pero Dios la hizo un regalo mayor (M V, 3, 5). Sobre los efectos de dicha unión y que hemos resumido véase M V, 2, 7-14.

⁹² Cayré, F., *Notion de la mystique d'après les grands traités de saint Augustin*, en Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 Septembre 1954. Études Augustiniennes, vol. II, Paris, 1955, p. 609. El texto original dice que la mística es «une haute intimité avec Dieu connu comme vivant en l'âme par la grâce, avec quelque expérience surmountée de sa présence».

⁹³ Pueden encontrarse también extraordinarias reflexiones sobre el misticismo natural y Agustín en Cayré, F., *Dieu présent dans la vie de l'esprit*. Desclée de Brouwer. Paris 1951, p. 212 y ss.

está, pues, la unión del alma con Dios vivido como actuante con su presencia deslumbradora. Sin embargo, la consecuencia fundamental de la unión más elevada con Dios, dice Teresa, son las obras: «que nazcan siempre obras, obras» (M VII, 4, 6). Agustín, desde el momento en el que «vio» a Dios, tampoco paró de hacer obras escribiendo libros, predicando, enseñando, luchando contra las herejías, atendiendo a los indigentes, menesterosos, pobres y fundando monasterios. También de él nacían obras, siempre obras, obras.

11.6. El conocimiento infuso o pasivo

Además de ese contacto luminoso y misterioso, en el místico se da el conocimiento amoroso e infuso de Dios. Dios infunde en el místico el conocimiento de sí, por lo cual, en la adquisición del conocimiento de Dios el místico está pasivo, no hace nada porque no puede hacer nada para adquirirlo. Dios comunica el conocimiento. Pero, en realidad, el entendimiento no es tan pasivo, actúa, pues, como dice Teresa, aunque no discurre porque está ocupado gozando a Dios, «ve tanto que no sabe hacia dónde mirar» (Vida, 17, 5). También en San Agustín el entendimiento está activo, pues se estremeció de horror y de amor contemplando lo que tenía delante de sí. Hay un estremecimiento de amor o, como dice Teresa, su presencia es «la más hermosa y de mayor deleite», pero su «grandísima majestad hace gran espanto al alma» (M VI, 9, 5). Y todo eso lo está viendo activamente la mente al mismo tiempo que se siente invadida y «agredida» gratamente. Sobre la mente fulgura con «violencia» el rayo enceguedor («vehementer radians in me», Conf. VII, 10, 16). La flaqueza de la propia vista no aguanta y no pudo man-

tener la mirada («*aciem figere non evallui*», Conf. VII, 17, 23). La montaña inefable e inaccesible que es Dios se la viene encima. Hay un «sufrir», un «padecer» aunque sea dulce («*Contremui amore et horrore*», Conf. VII, 10, 16). Esta experiencia la expresa con fuerza y brevedad Pseudo Dionisio Areopagita con la frase «*non solum discens, sed et patiens divina*»⁹⁴. En el místico conocer lo divino es al mismo tiempo padecer lo divino.

11.7. Conocimiento místico y diálogo trinitario

En ese contacto experimental con Dios Agustín ve la verdad suprema, la belleza y bondad sumas, la justicia, el Ser, el siempre lo Mismo, lo Eterno, en definitiva, Dios en sus perfecciones. Y desde esta incomprensible grandeza «vista», Agustín escribirá sin descanso sus obras y actuará.

A Santa Teresa Dios la concedió «ver», además, la Santísima Trinidad, hablar con cada una de las tres Personas divinas y ver a Jesucristo en su Humanidad. Comprendió que las tres Personas son «una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista» Lo ha visto, no necesita ya creer en el Misterio de la Santísima Trinidad. También comprendió lo que dice el Evangelio: «que vendría El y el Padre y el Espíritu Santo

a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos» (M VII, 1, 6).

Cualquiera hubiera deseado saber mucho más de ese diálogo incansable e infatigable que mantuvo Teresa con cada una de las personas de la Santísima Trinidad. Vio, sin duda, inmensas riquezas, pero no la fue posible comunicar más. La razón la encontramos en Agustín cuando dice que en ese ámbito misterioso «Dios habla de la manera más inefablemente íntima y con un lenguaje inefable» (*Comentario literal al Génesis*, XII, 27, 55. BAC. Vol. XV). No pueden decir más, pero detrás de la parquedad expresiva está la inmensidad del océano divino que no cesa de hablar de sí mismo.

De todos modos, hay que reconocer que Dios ha sido muy generoso con Santa Teresa al concederle el privilegio del diálogo trinitario. Agustín no recibió esa gran «merced», pero su encuentro con Dios le sirvió para reflexionar sobre la Santísima Trinidad con ardor, piedad cálida, estremecimiento íntimo y emoción admirada. Pero nada más. En las Confesiones habla del Hijo, del Verbo en el Padre (I. XI-XII) y habla también del Espíritu Santo (I. XIII), pero no habla con ellos. Estudia la naturaleza íntima de Dios desde la fe y desde su «visión» tenida de Dios y lo hace con toda la penetración intelectual que le da su mente prodigiosa y apasionada de Dios para adentrarse en cada una de las Personas divinas. Pero no consta que Agustín hablara con cada una de las Personas de la Trinidad. De haberlo hecho, lo hubiera contado como nadie, pues además de tener una inteligencia privilegiada y apasionado de Dios, tenía la magia de la palabra para hacerlo mejor que nadie. La sabiduría religiosa y cuasi mística que se respira le viene de lejos, del primer encuentro con Dios que, como dice Santa Teresa,

⁹⁴ Véase Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*. En *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. BAC, Madrid, 1990, p. 288, núm. 9. Aquí se vierte diciendo: «*conociéndolo, más que por ciencia teórica, por experiencia personal de lo divino*». La frase latina puede encontrarse en el comentario que hace Santo Tomás de Aquino *In librum beati Dionysii De divinis nominibus*. En *Opera omnia. Opuscula theologica, Opusculum VII*. Vol. XXIX. Paris, 1876. Apud Ludovicum Vives. Cap. 2. Lectio 4, p. 412, col. 2.

no se puede olvidar nunca, está presente y actúa.

La unión, pues, de Santa Teresa con Dios ha sido más completa. Además, Santa Teresa habla de una progresiva unión mística que va del «noviazgo» descrito en la Morada Quinta, pasando por el «desposorio», Morada Sexta, y terminando en el «matrimonio espiritual» de la Séptima Morada. Cada fase, como ya se ha dicho en su momento, lleva consigo una unión con Dios de distinta intensidad. De hecho en la séptima Morada la unión es permanente. Ello supone que anda siempre «embebida», pero como se trata del servicio de Dios entiende «mucho más que antes» (M VII, 1, 8). En Agustín propiamente no hay nada de esto, por más que se intente hablar de los grados de la ascensión a Dios en la obra *De la cantidad del alma*, XXXIII, 70-75, BAC, vol. III, y que ya hemos mencionado.

Para terminar, digamos con el padre benedictino Alois Mager que Agustín no ha escrito nunca un tratado sobre mística ni sobre el conocimiento místico, pero que muchos de los textos de sus obras solo se pueden entender desde la mística⁹⁵.

Conclusiones

De cuanto hemos dicho en este trabajo podemos entresacar las siguientes conclusiones:

⁹⁵ Mager, A.: *Augustinus als Mystiker*, en *Philosophia perennis I*. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Fritz-Joachim von Rintelen. Regensburg 1930, p. 89. Y le hace este elogio: «No solamente hay que considerar a Agustín entre los místicos, sino entre los grandes místicos de todos los tiempos. La mística está tan en el centro de la personalidad y doctrina de Agustín que muchas cosas de ellas serían para nosotros un misterio si no tratáramos de entenderlas desde la mística» (Ibid., p. 96).

- Teresa quedó muy satisfecha con su obra *Las Moradas*. Lo dice al final, en la conclusión: «Después de acabado me ha dado mucho contento, y doy por bien empleado el trabajo, aunque confieso que ha sido harto poco» (M VI, Conclusión, 1). Considera, incluso, que su autobiografía, el *Libro de la Vida*, es una «joya», pero que *Las Moradas*, «le hace muchas ventajas», están escritas «con más delicados esmaltes y labores» y con «el oro de más subidos quilates»⁹⁶. También Agustín quedó muy satisfecho de su obra *Las Confesiones*. Lo dice él mismo en el libro en el que revisa todos sus escritos, las *Retracciones*. Dice: «Las Confesiones alaban la justicia y la bondad de Dios tanto por mis obras malas como por las buenas, y mueven hacia Él el espíritu y el corazón humano. Al menos en cuanto a mí, eso hicieron en mí cuando las escribía, y continúan haciendo cuando se leen» (*Las Retracciones* 2, 6, 1, BAC, vol. XL). También hoy se las considera obras maestras.
- Las *Confesiones* son más bien un diálogo con Dios, aunque el lector es también un interlocutor en la sombra que interviene en silencio y a quien Agustín se dirige sin mencionarlo, aunque intencione a todos y cada uno de los hombres (Conf. II, 3, 5). Teresa, por el contrario, habla con Dios, pero para hablar de él a sus religiosas que son las destinatarias de *Las Moradas* (M. Prólogo, 4).
- Las *Confesiones* y *Las Moradas* están vertebradas, desde la primera página hasta la última, por un amor apasionado e inusitado hacia Dios que tiene su morada en lo más íntimo del

⁹⁶ Carta 219, núm. 8, dirigida al P. Gaspar de Salazar. Ver Santa Teresa, *Obras completas*, 15.ª edición preparada por Tomás Álvarez. Vol. *Cartas*, p. 580

hombre. Por ello, el lema de los dos podría expresarse con las palabras de Santa Teresa cuando dice: «*Poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey*» (M I, 2, 8). Desde ese momento *Las Moradas* y las *Confesiones* son las voces que gritan: «*Dios está dentro*». Dice Santa Teresa que *Las Moradas* «no tratan de cosa sino de lo que Él es»⁹⁷ y también de su manera de actuar en el alma (M I, 2, 7). Es ésta también la descripción perfecta y cumplida de las *Confesiones* en las que Agustín habla de Dios desde su acción prodigiosa, misteriosa y permanente en él mismo, quien, al descubrirla, le alaba.

- El movimiento místico en San Agustín, además de la fe y el amor a Dios, tiene su fundamentación ontológica en la estructura del ser del hombre *hecho así* por Dios y orientado hacia Él. Su misticismo es, en cierto modo, un determinismo ontológico. En Santa Teresa esta fundamentación puede encontrarse en el hombre *hecho a imagen de Dios*.
- Santa Teresa es más efusiva a la hora de describir los arrobamientos, raptos, ímpetus de amor, éxtasis o «vuelo del espíritu». Agustín es más recatado. Tal vez porque no fue tan favorecido como ella que experimentó también visiones, apariciones, hablas y revelaciones. Se vio, además, más favorecida por el Señor que Agustín ya que ella pudo ver y hablar con cada una de las tres personas divinas de la Santísima Trinidad.
- La experiencia que Santa Teresa tiene de Dios pone el acento principalmente en Dios que se manifiesta como Esposo y la unión con él se in-

tensifica gradualmente a través del noviazgo, desposorio y matrimonio espiritual. En San Agustín predomina, *exteriormente*, el concepto filosófico de Dios que evoca el nombre que Dios se dio a sí mismo cuando dijo «Yo soy el que soy», el Ser mismo, el Eterno, el Absoluto, el que no cambia, el Mismo, la Verdad. Sin embargo, no hay aquí fría intelectualidad porque la verdad, su amante apasionada con amor de fuego y por la que suspira día y noche, es amor cordial y únicamente el amor la conoce. Sólo el amor conoce el Amor, el cual es la Verdad.

- En Agustín, como fenómeno excepcionalísimo, pensamiento y amor van armonizados y fusionados, aunque el acento se ponga en la intelectualidad. Podríamos decir que para Agustín el camino que lleva a la unión con Dios consiste en pensar mucho y en amar mucho más, pues el amor empuja la mente. La filosofía conduce a la mística. Para Santa Teresa, por el contrario, no es necesaria la reflexión filosófica, pues la cosa está en amar mucho a Dios pensando directamente en él, en la persona y vida de Jesucristo. El lema de su itinerario es: «Pongamos los ojos en Cristo» (M I, 2, 11). Esta es su peculiaridad, la insistencia en el amor. Sus itinerarios tienen, además, el valor de haber sido comprobados y experimentados por ellos mismos. Son reales, no propuestas teóricas.
- La verdad del conocimiento místico, de la vivencia directa de Dios, se verifica, según Santa Teresa, en la certeza absoluta de lo que ve, en el cambio total de vida hasta casi no conocerse, en la necesidad de proclamarlo y en las obras. Las obras, dice Santa Teresa, «son el mejor crisol para probarse» (M IV, 2, 8). Ver a Dios, además, es gritar «*que nazcan siempre obras, obras*» (M VII, 4, 6), y

⁹⁷ Carta 219, núm. 8, dirigida al P. Gaspar de Salazar. Ver Santa Teresa, *obras completas*. 15.ª edición preparada por Tomás Álvarez. Vol. *Cartas*, p. 580

*La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación
con Las Moradas de Santa Teresa*

al mismo tiempo «dar voces, publicando quién es este gran Dios» (M VI, 6, 6, 3). Pensamos que también en San Agustín se dan esas mismas características que determinan el conocimiento místico y la visión directa de Dios. De hecho, también Agustín está dispuesto a dudar de la propia existencia antes que de la existencia del Dios que está contemplando asombrado y sobrecogido. Su vida cambia y emprende el camino de la purificación y ascesis. A su vez, las *Confesiones* son el esce-

nario escogido desde donde Agustín grita al mundo entero el gozo de los favores, gracias y bendiciones que ha recibido de Dios. Y de aquella entrevista «tú a tú» con Dios nacían de Agustín obras, siempre obras, obras. Según estos criterios, Agustín es indudablemente un místico.

Este artículo fue enviado a *Indivisa*, Boletín de Estudios e Investigación en julio de 2010 y aceptado en diciembre de 2010 para su publicación.

Bibliografía

AGUSTÍN, SAN, *Obras completas* editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Madrid.

ALLAN D. FITZGERALD (Dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Ed. Monte Carmelo. Burgos, 2001.

BOYER, CHARLES, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Romae, 1953. Officium Libri Catholici-Catholic Book Agency.

— *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*. Marzorati-Editore. Milano, 1970. Capítulo VIII : *La vie mystique de saint Augustin*, pp. 161-170. Capítulo IX : *La contemplation d'Ostie*, pp. 171-191.

BUTLER, DOM CUTHBERT, *Western Mysticism. The Teaching of Augustin, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. Third edition. Constable London, 1967.

Capánaga, Victorino, *El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia*. En *Augustinus* 9 (1964) 211-249.

CAYRÉ, FULBERT, *Notion de la mystique d'après les grands traités de saint Augustin*, en *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*. Paris, 21-24. Septiembre 1954. *Études Augustiniennes*, vol. II, París, 1955.

— *Dieu présent dans la vie de l'esprit*. Desclée de Brouwer. París 1951.

— *La contemplation augustiniene. Principes de Spiritualité et de Theologie*. Desclée de Brouwer. París, 1954.

COURCELLE, PIERRE, *La première expérience augustiniene de l'extase*, En *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*. Paris, 21-24 Septiembre 1954. *Études Augustiniennes*, vol. I, París, 1955, pp. 53-57.

EVELYN UNDERHILL, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Editorial Trotta, Madrid 2006.

HENDRIKX, EPHRAEM, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung*. Rita-Verlag u.- Druckerei. Würzburg, 1936.

HENRY, PAUL, *La vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'œuvre de saint Augustin*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris, 1938.

LA TAILLE, MAURICE DE, *Théories mystiques*, en *Recherches de Science Religieuse*. Tome XVIII - Année 1928, pp. 297-325.

*La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación
con Las Moradas de Santa Teresa*

MAGER, A., *Augustinus als Mystiker*, en **Philosophia perennis I**. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Fritz-Joachim von Rintelen. Regensburg 1930, pp. 83-97.

— *Zur Wesensbestimmung der Mystik*, en **Benediktinische Monatsschrift**. 1. Band, 1919 (Januar-April), pp. 129-143.

— *Alte und neue Wege in der Mystik*, en **Benediktinische Monatsschrift**. 1. Band, 1919 (Januar-April), pp. 305-326.

— *Mystik*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII Band. Col. 405-412. Freiburg im Breisgau 1935.

MANDOUZE, ANDRÉ, *Où en est la question mystique augustinienne?*, en *Augustinus Magister*. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 Septembre 1954. Études Augustiniennes, vol. III, Paris 1955, pp. 103-168.

— «*L'extase d'Ostie*». *Possibilités et limites de la méthode de parallèles textuels*, en *Augustinus Magister*. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 Septembre 1954. Études Augustiniennes, vol. I, Paris 1955, pp. 67-84.

MARÉCHAL, JOSEPH, *Études sur la Psychologie des Mystiques*. Tome Second. Desclée de Brouwer. Paris 1937. Capítulo VIII : *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, pp. 145-189.

MARTÍN VELASCO, JUAN, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Ed. Trotta, 1999.

— *La experiencia cristiana de Dios*. Ed. Trotta, Madrid, 1997.

— *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar (ed.)*. Ed. Trotta, 2004.

MEYER, HANS, *War Augustin Intellektualist oder Mystiker?* En *Augustinus Magister*. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 Septembre 1954. Études Augustiniennes, vol. III, Paris, 1955.

PORTALIÉ, E., *Dictionnaire de Théologie catholique*. Paris 1903, Letouzey et Ané, Éditeurs. Col. 2268-2472. y 2472-2561.

QUINN, JOHN M., *Mysticism in Confessions: Four Passages Reconsidered*, en Van Fletaren, Joseph, Schnaubelt, Joseph C, Reino, Joseph (edit.), *Augustine: Mystic and Mystagogue*. Ed. Peter Lang, New Cork, 1994, pp. 251-286.

RODRÍGUEZ, P. FR. TOMÁS, *Analogías entre S. Agustín y Santa Teresa*. Impr. Y Lib. de la Viuda de Cuesta é Hijos. Valladolid 1883.

VAN FLETAREN, FREDERIK, *Mysticisme in Confessions: A controversy revisited*, en Van Fletaren, Joseph, Schnaubelt, Joseph C, Reino, Joseph (edit.), *Augustine: Mystic And Mystagogue*. Ed. Peter Lang, New Cork, 1994, pp. 309-336.

SANTA TERESA, *Obras completas*. 15.ª edición preparada por Tomás Álvarez. Ed. Monte Carmelo, Burgos 2009.

