

Redescubrir la interioridad con san Agustín

De Agustín de Hipona y la filosofía medieval, a las nuevas perspectivas de pensamiento de María Zambrano en nuestros días: interioridad y mística del corazón

RESUMEN

San Agustín ha elaborado un pensamiento sobre el conocimiento dando un giro al pensamiento platónico del que toma elementos y que une al Evangelio: así, por iluminación divina muestra una vía no tanto intelectual como sapiencial, no tanto genérica de un mundo de las ideas sino de la persona del Verbo encarnado, Jesús. Muestra que así la persona, imagen de Dios, puede entrar dentro de sí, conocer la verdad, y trascenderse a sí misma, y encontrarse con los demás. Agustín será el gran protagonista del pensamiento medieval, estará presente sobre todo en san Buenaventura y otros místicos. En el siglo XX, María Zambrano propone las *Confesiones* de Agustín como un camino para recuperar la interioridad y la verdad (la «verdad» de la modernidad no es transformativa y por tanto no es verdad). *La agonía de Europa* –según Zambrano– nos hace más urgente el resurgir de ese pensamiento de Agustín, modelo para salir de la crisis de hoy.

PALABRAS CLAVE: interioridad, san Agustín, iluminación, verdad, nihilismo, Filosofía Medieval

ABSTRACT

Saint Augustine has elaborated a thought on knowledge, giving a twist to the Platonic thought from which he takes elements and unites the Gospel: thus, by divine illumination he shows a path that is not so much intellectual as sapiencial, not so much generic of a world of ideas. But of the person of the Incarnate Word, Jesus. He shows that in this way the person, image of God, can enter within himself, know the truth, and transcend himself, and meet others. Augustine will be the great protagonist of medieval thought, he will be present above all in Saint Bonaventure and other mystics. In the 20th century, María Zambrano proposes the *Confessions* of Agustín as a way to

recover interiority and truth (the «truth» of modernity is not transformative and therefore it is not true). The agony of Europe –according to Zambrano– makes it more urgent for us to revive that thought of Agustín, a model to get out of today’s crisis.

KEYWORDS: interiority, Saint Augustine, enlightenment, truth, nihilism, Medieval Philosophy

1. SAN AGUSTÍN, FIGURA TRANSVERSAL DEL MEDIEVO

El joven Agustín de Hipona-Cartago, buscador de la verdad, vivió hace 1600 años y es de plena actualidad, muchos nos hemos quedado impresionados al leer sus *Confesiones*. Sobre todo el viaje interior de conocerse a sí mismo a través de la memoria. Pablo VI dijo: «Se puede decir que todo el pensamiento de la antigüedad confluye en su obra y de esa se derivan corrientes de pensamiento que penetran toda la tradición doctrinal de los siglos sucesivos»¹. Inaugura un estilo donde muestra su interioridad en una visión humanista que hace de puente entre el mundo antiguo y el moderno, como algunos le han llamado el primer hombre moderno. Y sin duda es quien más influye en el pensamiento medieval, por ejemplo Tomás de Aquino lo cita más de 5000 veces, una cifra igual que las Sentencias de Pedro Lombardo que acoge como en una enciclopedia toda la tradición hasta el momento.

Pero esta interioridad no está cerrada en el intimismo; en «La ciudad de Dios» analiza la cultura de su tiempo mostrando como todo aquello será sustituido por una nueva concepción de la persona, parece que se ríe Agustín de la religión romana decadente que en realidad son ritualismo y supersticiones, pagana y falta de racionalidad. El «intellige ut credas, crede ut intelligas»² es una acuñación de lo que hoy llamamos la racionalidad de la fe, fe y razón van de la mano: «la fe tiene sus propios ojos, con los cuales ve de alguna manera que es verdadero lo que todavía no se ve»³.

1 PABLO VI, *Acta Apostolica Sedis*: 62 (1970), 426.

2 AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*: XLIII, 7, 9: «entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender».

3 SAN AGUSTÍN, *Cartas*: 120,2.8.

Querría subrayar su noción de interioridad, que es transversal a lo largo de la historia. Por ejemplo en la educación, dirá Agustín que le obligaban sus padres a hacer cosas buenas, pero al ser obligado ya no hacían bien, pues sin libertad no hay bien.

No conocía nada de neoplatonismo hasta que alguien le dio un libro de los platónicos (aunque no sabemos si eran unos Diálogos de Platón, las *Enéadas* de Plotino o libros de Porfirio, pero por su forma de construir sus primeros escritos me atrevo a asegurar que conoce perfectamente los diálogos platónicos; y lo que dirá de su madre filósofa Mónica se correlaciona perfectamente con Diotima en el *Banquete*). Y ahí descubre un nuevo método para descubrir la verdad, la interioridad (su lema pasará a ser «entra en ti, purifica tu corazón y trasciéndete a ti mismo, y encontrarás así la verdad», por decirlo de forma resumida). En el Libro III de *Confesiones* vemos en forma de plegaria ese proceso de búsqueda y recogerse y tener la sensación de que algo le elevaba, y esto fue a partir de la lectura del Hortensio de Cicerón⁴. Esto le conmocionó. Hasta entonces eran sus fuerzas las que le empujaban, ahora es algo interior que le hace buscar la sabiduría, hay algo que tira de él.

Sale del maniqueísmo y probablemente sería con la ayuda de Plotino descubre el platonismo: de la iluminación llega a la interioridad; había un problema referente a que el alma es universal, no hay espíritu individual, el alma se contempla a sí misma en muchos espejos. ¿Cómo compaginar la unidad y la multiplicidad, digamos hoy la ola y el mar? El *nous* es uno y único como la luz, parece que no es el alma la que desciende al cuerpo sino un rayo de la única luz que se envía, una sombra del alma. El espíritu individual –sigue diciendo Plotino– en la unidad del cosmos espiritual, la iluminación como irradiación... «el alma ilumina como es iluminada»⁵. El hombre puede desparramarse en lo material o subir hacia el conocimiento a la luz, ser iluminado y así «el hombre, al igual que el alma, nunca está al mismo nivel». Y ese ascenso puede conducir más allá del alma, hacia el *nous* e incluso

4 «Cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia ti» (*Confesiones* III, 4,8).

5 PLOTINO, *Enéadas* II 9,2.

hacia el Uno⁶. El hombre conoce al *nous* porque él mismo se convierte en *nous*; experimenta el Uno porque se vuelve Uno, se torna Dios, luz, ella se reconoce Dios. No se distingue ontología de noética. En el ascenso místico se confunde conocimiento y ser. Igual conservado está esto en la filosofía árabe: la parte espiritual del hombre, *intellectus agens*, es único para todos los hombres (en Aristóteles parece eso). En Agustín el hombre ve sin perder la autonomía. Se aparta de lo sensorial y entra en sí. En la luz espiritual de la verdad, que brilla y es Dios, ver lo verdaderamente real y captar la verdad, eso es lo esencial en Agustín. El sustrato de todo ello en Agustín es la persona como imagen de Dios (Trinitaria). Imagen es presencia divina en el espíritu humano: *memoria Dei*, *verbum Dei*, *dilectio Dei*. En el mundo *intelligibilis* que es la esencia del espíritu humano, participación en el conocimiento. El reflejo de la luz divina en el ser humano es el presupuesto y la única razón por la que él es espejo de conocimiento. Es la visión cristiana de la unidad de todas las almas, y esto pasará a Buenaventura.

Era un buscador de una plenitud donde la verdad y amor se compenetraran, se veía como una habitación inhabitable, quería huir en su corazón, huir de mí mismo. Y después de probar el sufrimiento a la muerte de su amigo del alma, ve que «la verdad estaba en mí, más íntimo a mí que lo más interior de mí mismo, más elevada que lo más elevado de mí»⁷.

En Milán, el obispo Ambrosio le ayuda a salir de la desconfianza en la verdad. Después del «¡Toma y lee!» y de su conversión con el pasaje de las Cartas de San Pablo, comenzó su andadura en la Iglesia, hasta ser obispo de Hipona (hoy Anaba, en la costa de Argelia) cuatro años después, en el año 395, donde estuvo hasta el 430, que murió.

Su humanismo se alimentó de la cultura clásica, de modo especial neoplatónica, y sobre todo cristiana. Su finura en el tratamiento de la conciencia es tan actual como la que propone Newman, que la redescubrió en el pasado siglo. El racionalismo y el fideísmo han sido así relegados como incompletos, pues absolutizan una visión parcial

6 PLOTINO, *Enéadas* VI 54.

7 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 3,6,11. Ver también 9,1,1: «y en su lugar entrabas tú... más interior que todo secreto, más sublime que todos los honores».

de la persona, la razón o la voluntad. La conciencia es una voz que responde a una luz que nos ha puesto Dios. Contaba un gurú que es como si le preguntas a un ave cuál es el ala más importante; si pudiera nos diría que las dos alas son necesarias para volar: así la fe y el pensar. La fe no puede ir en contra de la razón. No hay una verdad religiosa y una científica, sino una sola verdad. Agustín escuchó a la fe, pero no exaltó menos a la razón: la razón es importante porque es quien demuestra «a quién hay que creer». Por lo tanto, «también la fe tiene sus ojos propios, con los cuales ve de alguna manera que es verdadero lo que todavía no ve». Y «la fe que no sea pensada no es fe», sigue diciéndonos⁸.

La luz no vendrá del sol del bien platónico, ni del amor que con la belleza está en Platón en la cúspide en sus últimas obras, ni en lo Uno que está por encima de todo ello, sino en Dios: «la causa del universo creado, la luz de la verdad que percibimos, y la fuente de la felicidad que gustamos», dirá en *La ciudad de Dios*. Esto es súper-interesante, porque no nos conocemos con introspección, sino con el espejo de la verdad que es Jesús. Es más, a imagen de Dios somos, de la Trinidad, y es la memoria del Padre, nuestra autoconciencia, precisamente la que nos supone la identidad, pues en verdad sabernos amados por el Padre nos hace seguros de saber quiénes somos... la inteligencia nos muestra el Verbo y el amor el Espíritu, que son las tres cualidades o potencias espirituales de la persona. Esto tiene grandes implicaciones, que cuando se abandonaron por desgracia en la filosofía se redujo, se empobreció todo con el binomio inteligencia-voluntad abandonando la memoria y perdiendo nuestra identidad... nuestra autoconciencia (habló otra vez de ella Heidegger). O sea que la memoria, aunque no tenga un acto externo como tienen las otras dos potencias, sino que es el recuerdo un acto de aporte a ellas, digamos interno, es muy valioso

⁸ Fe y razón son «las dos fuerzas que nos llevan a conocer» (*Contra academicos*, III, 20, 43). Sus dos fórmulas (cf. *Sermones*, 43, 9) indican esta síntesis entre fe y razón: *crede ut intelligas* («cree para comprender»), *intellige ut credas* («comprende para creer»). Armonía entre fe y razón que es de gran actualidad, como reflexionaba en la carta apostólica *Augustinum Hipponensem* Juan Pablo II citando una carta de Agustín: «A mí me parece que hay que conducir de nuevo a los hombres... a la esperanza de encontrar la verdad» (*Ep.*, 1, 1): en BENEDICTO XVI, *Audiencia*, 30.01.2008, en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080130.html

y no hay que dejarla de lado para no perder una visión holística de la persona.

Pues esa presencia profunda y misteriosa de Dios en el hombre es lo más profundo de ese modo de estar Dios como «substancia creadora del mundo», como verdad iluminadora, como amor que atrae, más íntimo que lo más íntimo que hay en el hombre y más alto que lo más alto que hay en él. Agustín se buscaba fuera, y una y otra vez dirá que era en su interioridad donde se encontró y encontró a Dios en una búsqueda que no cesa: «Nos hiciste para Ti y nuestro corazón no descansará hasta reposar en Ti» (*Confesiones*, 1,1).

Esta fue su propuesta «psicológica», definir la persona a imagen de las personas divinas, en el tratado *De Trinitate* profundizó en esa imagen del Padre en la memoria, del Hijo en la inteligencia y del Espíritu en el amor del hombre, estudiando con ello al mismo tiempo el misterio de la fe y la naturaleza del espíritu humano.

2. LA EDAD MEDIA, LA ESCOLÁSTICA Y LA ILUMINACIÓN AGUSTINIANA

La teoría de la iluminación está ligada al conocimiento interior y trascendente, y está presente en las mejores tradiciones espirituales. Por ejemplo, la Biblia empieza con esta frase que es la primera palabra que pronuncia Dios: «Exista la luz» (Gn 1,3). La vida va unida a la luz, a la creación y la providencia. Ya Heráclito la vio como el origen y ley universal de todo. La ontología de la luz está en la *República* de Platón, el bien para el mundo inteligible es como el sol para el sensible. Y esto es fundamental en Plotino: *asómaton* (no corpóreo, espiritual), *logos* (palabra), *eidos* (idea). La teoría de la iluminación hace referencia a la teoría del conocimiento pero no sólo es noética (pensamiento), hay una ontología (ser real) de la luz y hace referencia a ella, como el conocimiento hace referencia al ser. Esta metafísica pudo elaborar con al confluencia judía-árabe-griega.

La Edad media recoge este legado agustiniano, y el legado árabe que de algún modo nos comunica la iluminación oriental, que Plotino ya conoció en su viaje a Persia, y que el mundo griego y helenístico

nos transmitió, pero ahora se dará una visión renovada de la temática iluminística medieval a través de los árabes. Su visión será ahora predominantemente emanacionista. Se compara con frecuencia la mente con la luna, y a Dios con el sol.⁹ La naturaleza de nuestra alma es verdaderamente divina, y a través del amor podemos llegar a ese conocimiento, una iluminación que une la concepción aristotélica con neoplatónica, para llegar a una intuición última y directa de Dios. Avicena será uno de esos puntos de encuentro entre presupuestos neoplatónicos agustinianos, Aristóteles y el pseudo-Dionisio para quien la iluminación se mueve únicamente en el ámbito de lo teologal y místico¹⁰. Para los árabes, hay unos grados jerárquicos, una corriente ascendente cuyo último grado es dar paso a amor, alcanzar esa luz divina...

Roberto Grosseteste (1175-1253) será representante de esta línea agustiniana; dirá: «*lux in omni uiuente est principium cognitionis et uitae, calore disponente*»¹¹. Dios es la luz increada y purísima, de la que participan todos los seres y a través del conocimiento podemos alcanzarla. «*Proprium est primum principium cognitionis et lux*»¹². Luz, movimiento, conocimiento y Dios resumidos en el concepto de luz. Irradiación divina en el ser humano. Es la tesis agustiniana de la realidad de la luz, no el sentido metafórico: *influentiae* o podría decirse efluencias porque no le importa hablar de emanación también en la creación.

En Pedro de Trabes se habla de «movimiento constitutivo», esto está en el corazón del ser y algo visto desde fuera. Será algo propio de la modernidad que sea algo constitutivo, en el medievo esta fuerza se veía desde fuera.

El legado griego se verá reforzado por la influencia árabe, dejando abierta la discusión sobre el entendimiento agente y las formas de

9 FOSBERY, A., *La Doctrina de la Iluminación y el Medievo*, Mar del Plata: Universidad FASTA, puede consultarse en (1.9.2022): http://redi.ufasta.edu.ar:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/96/La_Doctrina_de_la_Iluminaci%C3%B3n_y_el_Medioevo1.pdf?sequence=1

10 FOSBERY, A., *cit.*, 137.

11 GROSSETESTE, R., *De intelligentiis* 8,6.

12 ÍD., 14,8.

explicar que nuestro conocimiento no es panteísta. Gilson ha venido a llamar esa corriente el «agustinismo avicenisante»¹³.

Pero el siglo XIII supuso una ruptura, a partir de que en la Universidad de París irrumpe la enseñanza de Aristóteles (en la versión de Avicena, Avicebrón y Averroes y sus comentarios, pero también la traducción influenciada por esa influencia árabe). El corpus del Estagirita no se conocía entero hasta ese momento, su Lógica sí, y se da un choque con la orientación platónica-agustiniana que marcará una ruptura con los Padres de la Iglesia. A lo largo del siglo hubo esta irrupción poco a poco, no sin trabas: primero se prohíbe (1210 en el sínodo parisino, 1215 en la Universidad excepto para los de Teología, en 1231 por parte del Papa). Después de un rechazo explícito al principio, y una lectura «benévola» entre los franciscanos (san Buenaventura), hay una recepción acrítica con el llamado averroísmo latino de Boecio de Dacia y Siger de Brabante con la doctrina de la doble verdad (puede ser algo verdad en filosofía y no serlo en teología), y la recepción crítica de los dominicos con un proceso de depuración de paganismo y de influencias de avicenisismo y averroísmo: San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Como resumen, digamos que de ahí surgen como dos vías, la agustiniana que seguirán los franciscanos, y que curiosamente fomentara el progreso a través de la experiencia, y el desarrollo de las ciencias experimentales; y la abstracción que liderarán los dominicos, con su metafísica, que me parece que conduce al racionalismo. También la traducción e interpretación árabe de Aristóteles favorece esta abstracción que conllevará en los sufíes musulmanes una vía inmanentista que seguirá presente en la historia¹⁴.

¹³ Textos recogidos en *ÍD.*, 141.

¹⁴ Se vio con desconfianza alguna tesis del Aquinate, y la siguiente generación fue la de Duns Scoto (1265-1307) que recela de la filosofía aristotélica. Vuelve a identificar la gracia con la caridad y para él la voluntad es sede de la gracia, y es la voluntad la que determina con su acto amoroso la futura bienaventuranza, con lo que los racionalistas lo atacarán de voluntarista.

3. SAN BUENAVENTURA, INTERIORIDAD E ILUMINACIÓN

La interioridad agustiniana pasó al Medievo sobre todo en la teoría de la iluminación interior, sigue en la historia por la línea franciscana de San Buenaventura, donde domina la visión de la persona humana como imagen divina. Ahí está la base de su iluminación. San Buenaventura (1217-1274) fue místico y escribió mucho, entre otras cosas su «*Itinerario de la mente hacia Dios*» que es como un camino de ascensión espiritual hasta el primer principio, y será muy influyente en la mística posterior. Siguiendo a San Agustín, dirá que somos hechos a imagen de Dios, esa ejemplaridad se retomará en nuestro tiempo; y que las tres facultades del alma son la memoria, el entendimiento y la voluntad. La iluminación es componente natural de todo conocimiento: «*intimum animae est eius summum*», tiene su más noble y propia en el interior del hombre, que a la vez es lo más elevado en él. «*In anima namque humana est idem intimum et supremum*». Se intenta huir de un panteísmo que una visión simple de Agustín podría llevar. La iluminación que es participar de las razones eternas (un nuevo mundo de las ideas cristiano) con las imágenes de semejanza abstraídas de los objetos (en el orden natural). Cuando hay contemplación, «se ilumina un rayo del paraíso perdido y supera por un momento la oscuridad del desierto al que nos ha arrojado la miseria del pecado»¹⁵.

La criatura espiritual, *imago Dei* tiene a Dios por objeto, no sólo es «de él», sino que «lo conoce». La irradiación hacia debajo de toda criatura que viene de arriba, se complementa con una irradiación que vuelve reflejada a Dios por la respuesta: «ser imagen de Dios y estar en un contacto inmediato de conocimiento con Dios son para Buenaventura una y la misma cosa»¹⁶. Es la doctrina de la iluminación y la de *imago Dei* de Agustín.

En el siglo XIII esta doctrina será sustituida por la de la abstracción aristotélica, que dará la razón dominante en el espíritu de Occidente. Y la iluminación que viene de lo alto será sustituida por la que el hombre se da a sí mismo. Pero curiosamente será por la metafísica

15 *II Sent* d. 23, a 2, q 3 c.

16 RATZINGER, J., *Obras completas II*, Madrid, BAC (2013) (a partir de ahora: JROC), 655.

de la luz agustiniana-franciscana que se dará lugar a progreso en principios físico-matemáticos, la noética de la luz será fuente del progreso: Roger Bacon eleva el experimento a criterio de verdad; como «tiene que implicar experiencia, exige la iluminación, es decir la experiencia interior de la luz divina, y no un mero conocimiento abstractivo de las realidades espirituales»¹⁷. La experiencia mística es por la iluminación la demostración de ella, experiencia interior, algo empírico-experimental. «*Experientia*» que es clave en la mística franciscana, será fuente de la modernidad en sus avances científicos, no así el aristotelismo y su sistemática¹⁸.

La síntesis agustiniana no opone luz a la palabra pues son lo mismo, y se ve en el evangelista Juan donde el verbo es la palabra que es la luz del mundo, quien la tiene «no camina en tinieblas» (Jn 8,12); porque ha conocido «la luz verdadera» (1 Jn 2,8).

Y por supuesto la iluminación agustiniana será en su trascendencia fuente de inspiración para los trascendentales de Kant y su trascendentalismo. Tanto uno como otro huyen de escépticos (Kant huirá de Hume) y ven que de la experiencia no viene un conocimiento cierto, para Agustín será la consciencia trascendente, y para Kant la trascendental¹⁹.

La línea agustiniana y neoplatónica no desaparecen en San Alberto Magno. Además, en ese tiempo se descubre el [falso] Dionisio Aeropagita que se concibe como la gran revelación teniéndolo por el personaje novotestamentario. Tomás de Aquino, discípulo de Alberto, tendrá una síntesis que perdurará en los siglos posteriores, fue una «relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo»²⁰. Tendrá como modelo en cierto modo la *Summa* de Alejandro de Hales (1185-1245) que usó como texto en París las *Sentencias* de Pedro Lombardo y las comentó. En Santo Tomás aparecen dos órdenes de modo muy definido, se pierde la historicidad del acto salvífico. Pero ya se había roto la unidad agustiniana, en par-

17 RATZINGER, J., JROC II, 558.

18 *Íbid*, 659.

19 *Íbid*, 658.

20 J. PABLO II, *Fides et ratio*, 43.

te por culpa del Pseudo-Dionisio al que darán demasiada autoridad siendo en realidad un apócrifo muy posterior. El orden natural y sobrenatural, que dará lugar a muchas explicaciones como la llamada *ley natural*, en realidad va rompiendo la realidad histórica en el orden natural y el sobrenatural... todo ello deberá recomponerlo Henry de Lubac en el siglo XX y el Vaticano II para volver a una visión histórica y no abstracta-metafísica pero no real.

Con ello, el elemento formal de todo conocimiento y certeza es la iluminación divina (siguiendo a Agustín), y el conocimiento se forma con la abstracción a partir de la realidad presente (conocimiento por los sentidos de Aristóteles), pero no sigue el intelectualismo tomista (no tanto tomasiano, pues él ha sido también mal interpretado). Hoy diríamos que hay un conocimiento científico y otro sapiencial más interior. La historicidad del acto salvífico se compagina con el saber metafísico. En cambio, surge la teología reformada donde es sólo acto salvífico, no hay metafísica.

Como hemos dicho más arriba, tenemos ahí definidas dos vías, la dominica donde predomina la razón, y la franciscana donde predomina el corazón; la primera busca razones, la segunda la sagrada Escritura²¹. Racionalismo en la teoría, corazón e intuición en la mística. Estas dos líneas serán causa de problemas precisamente por su separación, por perder una unidad en la persona. Ya la persona no es según la forma trinitaria agustiniana que hemos dicho antes, de inteligencia, amor y memoria; ahora es razón y voluntad, dando lugar al racionalismo, especialmente desde Descartes, y voluntad de poder, sobre todo desde Nietzsche y Marx entre otros.

21 La labor de Tomás de Aquino, de la mano del Papado, fue la de mostrar la teología como ciencia, pues definir ciencia como «conocimiento por sus causas» relegaba a la teología como no científica. Por ejemplo, la causalidad aristotélica echaba por tierra la línea de Pedro Lombardo de que Dios estaba en el alma; esa interioridad suponía un panteísmo si se refiere a una causa formal. Por eso dirá Tomás que la gracia es un «accidente», algo que no es substancia. El dilema sigue hasta el siglo XX que se sitúa la gracia como causa formal extrínseca, también llamada ejemplar (las aportaciones de Scheeben con su obra *Las maravillas de la gracia divina* fueron decisivas al respecto). Por la ejemplaridad se acerca a la participación platónica y en la teología se muestra como «participación de la naturaleza divina» (como dice san Pedro en su carta).

Hemos repasado el momento culmen de la Filosofía medieval y la Escolástica con los tres grandes pensadores que fueron coetáneos: Alberto, Buenaventura y Tomás. Hemos visto que en germen, se encuentran aquí, a mi entender, las dos vías que se separarán en la era moderna: la experiencia interior y el saber en cuanto a conocimiento pero desligado de la ciencia sapiencial interna y que por tanto no «transforma». Veamos como lo descubre así María Zambrano, en el contexto de Heidegger y otros filósofos del siglo XX.

4. MODERNIDAD EN LA VISIÓN DE LA INTERIORIDAD, SEGÚN EL LEGADO FILOSÓFICO QUE RECOGE MARÍA ZAMBRANO EN EL SIGLO XX

Zambrano es una filósofa que descubre que la Modernidad ha absolutizado el psiquismo, dejando a la persona sin alma. Ve la dificultad del racionalismo en vivir con plenitud la interioridad de la persona, y para ello construye un método, que acabará en la *razón poética*, y que en la década de los años 1940-1950, se concretará en descubrir esa mirada transparente, conversión del corazón, un saber sobre el alma que se manifiesta en las *Confesiones* de San Agustín, género literario único que es necesario releer hoy para un redescubrimiento de la interioridad, pues se perdió esa interioridad en la edad Moderna.

¿Qué es la dimensión interior de la persona? Vemos que es la que puede desplegar actos espirituales de conocimiento, memoria, afectividad, en mi intimidad soy quien soy; y al mismo tiempo es apertura: núcleo de la radical apertura del ser personal a otras personas, capacidad de manifestarse, revelar lo que se es y también el estado vital de un modo consciente. Me parece que la definición de persona del Vaticano II (*Gaudium et Spes* 22.24) bebe de ahí, como también el personalismo (fue repetido constantemente por Juan Pablo II: que Cristo revela a la persona quien es, y que la persona se realiza a sí misma con el don de sí). Al manifestarse, la persona da de lo suyo, y desde la intimidad esa donación que se manifiesta en palabras y acciones muestra su ser personal, y no solo da, sino que sobre todo se da, en un acto pleno de libertad. Es el acto más pleno de la comunicación humana; y el *vacío existencial* del que hablaba Viktor Frankl muestra la angustiosa

búsqueda de sentido, la necesidad de interioridad. Por su interioridad, la persona es un microcosmos, y decide su propio destino; ahí toca lo más profundo de su realidad. Como en un iceberg, se manifiesta hacia fuera una pequeña cantidad de lo que está sumergido sin verse.

Y se ha perdido la interioridad en la modernidad, se ha perdido el alma. Se ha entendido la interioridad como algo psíquico, olvidando que la persona es mucho más. La interioridad atraviesa el cuerpo y se expresa por medio del cuerpo, pero está más allá del cuerpo, más allá del cerebro. Es la estructura personal que se manifiesta en la acción y se realiza a través de la acción. En la interioridad, en el alma, la autodeterminación de la persona se construye con el amor, la libertad (elección y decisión), que es dinámica y al servicio de la verdad que se busca con la inteligencia. Y podemos establecer diferentes niveles de «profundidad» entre ellos, desde el alma pasando por la mente, sentimientos y emociones, sensaciones.... Esta experiencia de interioridad, del corazón está presente en la historia del pensamiento, y Zambrano ve a san Agustín como la forma adecuada para ese método, dice que él asume la tradición del pensamiento y espiritualidad Oriental y la supera. Y ve a Descartes y el racionalismo como primer factor de pérdida del alma, hasta Nietzsche y el vitalismo. La modernidad, con las excepciones del Romanticismo y el movimiento Surrealista sobre todo, cae en la absolutización del psiquismo en la persona.

Propone un método lleno de vitalidad que aunque bebe de la inteligencia trágica de Unamuno (y existencialismo de Kierkegaard y otros) está lleno de esperanza²². La filosofía de Zambrano, como la de san Agustín, participa del ambiente de crisis de sendas épocas, pero las supera²³. Resuenan en ella continuamente las palabras de san Agustín: «No vayas mirando fuera de ti, entra en ti mismo, porque la

22 Por eso sigue a Antonio Machado en su ver a Jesús de Nazaret en el mar, más que en la cruz, lo que supone entender la vida como un camino lleno de esperanza, sin ahondar en el sufrimiento como hacen los existencialistas: el dolor está presente pero no absolutiza esa experiencia vital.

23 Agustín con la visión personal de sus *Confesiones* y su proyección social esperanzada de *La Ciudad de Dios*. Zambrano en la *razón poética* y el *amor* como centralidad de toda su obra, especialmente en las tres obras que más se centran en nuestro tema: *La Confesión, género literario y método filosófico*; *La agonía de Europa*; y *Un saber sobre el alma*.

verdad habita en el interior del hombre»²⁴. Por ejemplo, frecuentemente vuelve en sus obras, una y otra vez, a ese «ver» en «presencia y en figura» de San Juan de la Cruz.

Ella, como san Agustín, ve en la interioridad (con sus crisis, conversión, confesión...) una apertura al amor a los demás, que se manifestará tanto en las relaciones personales como en la proyección social. Esto sirve para la crisis de Agustín al comienzo de Europa, y en su actual agonía.

La riqueza creativa de la interioridad lleva a que la actividad humana sea así *concreación*; y que la vida se vea como un camino donde hay otros que nos acompañan, un viaje con otro. Y esta *otredad* nos permite aprender a *mirar*. A todo esto nos lleva el Método que inaugura con la Confesión - interiorización: un método abierto a la trascendencia. Abrir los ojos a una *mirada transparente*.

Agustín de Hipona en la lectura de Heidegger y de Hanna Arendt

María Zambrano subraya que el patrimonio de san Agustín no sólo es teológico, sino filosófico; y bebiendo en Heidegger y Hannah Arendt, nos muestra que es el método para superar el racionalismo y redescubrir el alma, la interioridad de la persona. Heidegger valoró el pensamiento de san Agustín como una aportación decisiva para el análisis de la existencia y para la fenomenología. Y especialmente *Las Confesiones*. En el itinerario de su fenomenología, es tránsito hacia *Ser y tiempo*: nos da una lectura fenomenológica-existencial; y un método para llevar a cabo la tarea del análisis filosófico como análisis fenomenológico. Son los temas que trata relevantes para una fenomenología existencial, pero sobre todo es el propio itinerario espiritual con que son expuestos esos temas, como una sucesión de experiencias, narradas desde el interior de la propia conciencia, lo que hace de san Agustín, principalmente, un pensador atractivo para la fenomenología²⁵.

24 SAN AGUSTÍN, *De vera religione* 39, 72.

25 Heidegger dedica su seminario de 1921 a *Agustín y el neoplatonismo* y Hannah Arendt su Tesis doctoral a S. Agustín *El concepto del amor en San Agustín*; Max Scheller con su *Ética de los valores* (donde habla del carácter originario del amor,

Husserl dirá que en el itinerario personal de san Agustín, lo absoluto, la idea de Dios, se descubre después de poner entre paréntesis la experiencia natural del mundo, en una vuelta a la interioridad de la conciencia. Esto se explica existencialmente como una reconducción o reducción de la vida a su fundamento teológico. Heidegger y Arendt ven que será precisamente por la memoria como Agustín llega hasta su interior y allí vuelve a su origen, y encuentra su autoconsciencia. La memoria (perdida en la Edad Media y recuperada aquí por Heidegger) es la facultad que hace posible el conocimiento de uno mismo. Y esto se realiza a través del amor, en el encuentro de Dios como un *Tú*. Memoria que es básica para el conocimiento y la autoconsciencia: siguiendo el *De Trinitate* agustiniano, podemos decir que sin memoria no puede haber identidad²⁶. En la memoria es donde anidan los recuerdos entrañables: María Zambrano recordará la primera excursión con su padre, uniendo sus cabezas para mirar un limón. Esa ternura será básica para la concepción de su «mirar juntos». La persona descubre en su memoria algo más alto que ella misma, que da sentido a la existencia: la autoconsciencia. Proceso que san Agustín describe en sus *Confesiones*: narración del interior de la memoria, que no se hace ante uno mismo sino ante Dios, para ayudar a los demás, a partir de la experiencia personal, de crisis y vulnerabilidad²⁷.

respecto al conocimiento); PALOMAR, A., *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: ensayo sobre la lectura arendtiana de Agustín de Hipona*, 2015: en <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/47761>. Zambrano bebe de ellos, y en 1986 en el prólogo a *Hacia un saber sobre el alma* dice que el *Ordo amoris* de Max Scheler fue más decisivo para ella que el concepto de angustia de Kierkegaard: ZAMBRANO, M., *Obras completas*, vol. II (libros 1940-1949). Barcelona, Galaxia Gutenberg 2016, 61.

26 Juan Pablo II habló mucho de ello en su libro *Memoria e identidad*, Madrid, La esfera de los libros, 2005.

27 Zubiri indica que en san Agustín tiene su origen la metafísica de la subjetividad porque sólo en la interioridad se alumbra el carácter de la mismidad como algo absoluto en el hombre, algo que no podía darse dentro de la metafísica del cosmos del mundo griego (cf. PALOMAR, A., *Fenomenología*, cit.).

El amor, sede de toda la antropología agustiniana. Interioridad, comunión, mística y mirada del corazón

Según la antigua física griega y sobre todo aristotélica, explica Etienne Gilson²⁸, cada cuerpo es transportado por una especie de peso natural hacia un lugar determinado del universo. Tendencia connatural que hace, por ejemplo, que el fuego dejado a sí mismo suba, y que una piedra caiga. Así Agustín hace la analogía con el amor de la persona que sería como el peso que transporta a la persona hacia el lugar natural de su reposo: «*Pondus meus amor meus; eo feror quocumque feror*» (mi amor es mi peso; por él soy llevado dondequiera que voy).²⁹ Nuestro peso es el amor que tenemos (San Juan de la Cruz beberá mucho de esto). Y el alma vive en agitación hasta que todo encuentra su sitio, su reposo. Naturalmente, ese movimiento –que Dios causa– no es por ningún determinismo sino según nuestra voluntad, mediante la intuición del corazón.

En la interioridad es donde encontramos la soledad, y ahí nos enriquecemos también a través de las crisis personales, y surge el sentido de *otredad*, de comunión y de apertura a los demás, mirar juntos. Pues ese corazón (lugar donde la persona late y mana, desde donde vive) es también *lugar del encuentro*, los que se aman son así morada el uno para el otro, inhabitar recíprocamente. Y siguiendo lo que Ortega llamará «encontrarse existiendo» dirá el poeta: «¡qué alegría vivir sintiéndose vivido!» (Pedro Salinas).

El *habitar poéticamente* de Heidegger será un *sentirse en casa* y expresarlo en la belleza de la poesía, en una traducción de esta vivencia íntima en la hospitalidad, como expansión del propio corazón, y eso serán también las *Confesiones*. De manera que este proceso de interiorización (*hacia dentro*) se abre de modo expansivo en un *hacia fuera*,

28 GILSON, E., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. Genova, Marietti, 1989, 154-155.

29 *Confesiones* XIII, 9, 10. En una carta afirma: «El cuerpo, con su propio peso, se mueve hacia arriba o hacia abajo, hasta llegar al lugar al que tiende, y entonces descansa...; del mismo modo las almas tienden a aquellas cosas que aman, de modo que descansen en ellas alcanzándolas (*Epístola* 55, 10, 18). [Y] adondequiera que el alma es llevada, es lleva por el amor como por su peso (*animus quippe velut pondere, amore fertur quocumque fertur*)» (*Epístola* 157, 2, 10).

configurando la relación con los demás. Y esto será en las relaciones personales, y en la visión de la historia. La interioridad se traduce en una exterioridad: visión de Europa y su afán transformador. Como en la utopía platónica de *República*, no se puede tener la iluminación del Sol (el Bien) y no dejar de procurar el bien de los demás (ahora ya con el Bien enriquecido no ya con el Uno plotiniano, sino con Dios de un modo personal y afectuoso). Por eso el amor *de corazón* tiene *peso* concreto, no es un amor universal abstracto que no atiende a las necesidades de los demás cercanos. Y será un amor lleno de ternura, que es quizá lo que más necesita nuestro tiempo, como cantan los poetas. Filosofía y belleza, amor y poesía vuelven a juntarse. Zambrano no dejará de repetir en sus escritos esa necesidad de «presencia y de figura» aludiendo a la poesía de Juan de la Cruz, el *sentirse mirada* que hemos dicho. La persona no es solo *rationalis naturae individua substantia* (Boecio) sino que es también «ser-con-los-demás». Podríamos decir que la persona es *co-ser*, ser con los demás, y así la vida es «coser y cantar» (es decir hay entonces gozo, plenitud). Todo se integra en ello, también las «situaciones límites» que diría Jaspers, nos enriquecen en una maduración, en un proceso que se va descubriendo: «Y tú eras interior a mi más honda interioridad y superior a cuanto había en mí de superior» (*Confesiones*, I, 5). Y la «interioridad» permite la empatía, básica en las relaciones con los demás. La persona puede vivir plenamente el *habitar* en ella, y ser hospitalaria para albergar a los demás. Ese «meterse» en el otro, es compenetración, compasión, empatía. Platón trató del tema de mediación que hace el amor, tanto entre la persona y Dios, como con los semejantes; y va unido a la belleza (en *El Banquete* y *Fedro* se identifica el amor con esa búsqueda de bondad y belleza, donde se encuentra la felicidad):

«De todas las formas de posesión divina (entusiasmo) ésta se revela ser la mejor, tanto para el sujeto como para el que le está asociado; y la presencia de este delirio en el que ama a los cuerpos bellos, hace decir de él que está loco de amor» (*Fedro* 249 d-e).

Se hace presente así, por la belleza, la superación de lo corporal y vivir en la unidad, sin dejar de tener las cosas que *antes veíamos dispersas*. El alma se eleva, como reza Agustín: «Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba: enardecémonos y caminemos»

(*Confesiones*, 13,9,10). Su alma encendida se eleva yendo hacia donde se desea, «donde no deseemos otra cosa más que permanecer eternamente» (*ibid.*) en la contemplación gozosa de lo inmutable. Es la soledad del vuelo del *pájaro solitario* que está en Dios, resuena siempre el: «No salgas de ti mismo, vuelve a ti, en el interior del hombre habita la verdad; y si encuentras que tu naturaleza es mudable, levántate por encima de ti mismo» (*De vera rel.*, 39). La interioridad es así paso a la trascendencia, del núcleo del yo se pasa a la Verdad, más allá: «levántate por encima de ti mismo».

La confesión: el alma, y la verdad transformativa

La verdad para Agustín no es algo teórico sino vital, que nos mejora. «La filosofía moderna no ha pretendido reformar la vida. Por el contrario, quiso transformar la verdad»; y la verdad que no es «transformadora» no es verdad, dirá Zambrano una y otra vez. La razón sin verdad no es tal, pues la verdad es ley para la razón, criterio para que la razón juzgue las cosas. Y la modernidad no hizo tal: «...se tuvo que pensar en reformar la verdad, ya que no se reformaba la vida»³⁰. Se hace necesario volver a la vida, en una trayectoria donde «cada día cabía menos la verdad. No la podían aceptar en su vida y para salvar la vida, para no reformarla, reformaron la idea tradicional de verdad»³¹; «cuando la vida no se ha convertido, anda confusa y dispersa», es decir: «dejó de haber alma y espíritu, si por espíritu entendemos la posibilidad infinita de toda vida y su necesidad»³². Esta verdad transformativa es la maravilla que encontramos en san Agustín, por eso *llega* al alma del lector. Produce en nosotros lo que vivió el que la escribió:

«Pero es que la Confesión es ejecutiva en algún otro sentido; alcanza algo que quiere transmitir; cuando leemos una Confesión auténtica

30 ZAMBRANO, M., *Obras...* vol. II, cit., p. 75.

31 *Ibid.*, 76.

32 *Ibid.*, 78

sentimos repetirse aquello en nosotros mismos, y si no lo repetimos no logramos la meta de su secreto»³³.

La verdad transformativa de las Confesiones: crisis e interioridad, amor y esperanza

«La verdad transforma la vida»³⁴. Y ¿qué pasa con la Filosofía que no transforma? No tiene verdad, solo razón. Se han destruido las palabras agustinianas de volver a uno mismo y abrir los ojos a algo más allá de lo que somos, una esperanza basada *hacia un saber sobre el alma reclama un orden de nuestro interior*.

«El género literario llamado confesión muestra lo que el hombre ha de hacer para descubrirse y, así, entrar en el camino de la identidad. Si se la pudiera captar se diría que sea, al par, un ensimismamiento y un desprendimiento. Un desprendimiento que llega a ser un exorcismo en que el ser aparte y arroja del corazón lo que le entenebrece: una purificación extrema, por tanto»³⁵.

Para encontrar un sentido a la vida necesitamos eso. El racionalismo y otras formas modernas de filosofía no lo han captado. La verdad es *transformativa*, y si no, no es verdad. Ha de llegar al corazón, con intimidad que se hace apertura y entrega, búsqueda de «presencia y de figura» (citando a San Juan de la Cruz), como un conato de la necesidad de *ver* y *sentirse mirado*, que forma parte esencial de la transparencia del corazón, que a su vez es la esencia de la filosofía de Zambrano.

Una preocupación de Zambrano, siguiendo a su maestro Ortega, es la unidad de la vida, hecha pedazos en la modernidad³⁶. Los límites de filosofía y espiritualidad no están definidos aquí, precisamente porque entra algo que no es meramente *racional* sin dejar de

33 *Ibid.*, 83.

34 *Ibid.*, 73.

35 ZAMBRANO, M., *Obras completas*, vol. III, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, 1089.

36 ZAMBRANO, M., *Obras...* vol. II, *cit.*, p. 87.

serlo: algo vital que es la interioridad, las razones del corazón. Ahí se vive la interioridad de la persona que supera a la propia persona en su trascendencia: *interior íntimo meo*, más íntimo a mí que mi propia intimidad (*Confesiones*, 3,6,11). Es notar que la vida nuestra está siendo sostenida, por una mano invisible que muestra alguien que nos ama, y para Zambrano sobre todo *alguien que nos mira*. La mirada expresa esa interioridad. El que ama desea sentir la mirada del amado. Por eso –dirá– la religión cristiana es de libertad, porque no es la religión del amor solamente sino del «sentirse amado», aunque uno no lo merezca. El «sentirse mirado con una mirada de amor» es fundamental en ese proceso de interiorización, de transformación.

Para Agustín, era el Amor divino, encuentro fecundante con el Él, pura comunicabilidad, se desvanece entonces toda soledad como la niebla con el sol. El camino de la soledad a la comunión atraviesa la interioridad. Es el encuentro, sobre el que puede descubrirse la *otredad* (Bernardo de Claraval escribió que «nunca estoy menos solo que cuando estoy solo»). Ahí se descubre el encuentro, la unión entre interioridad, trascendencia y amor.

El filósofo de Hipona, señala Zambrano, tiene una aceptación de la realidad que es la base de lo demás. La aceptación abre camino a la esperanza, y así se abre a un «éxtasis» o salida de uno mismo, para albergar algo más grande.

«San Agustín, en su confesión, huye de sí y acepta la realidad, por la que se siente cercado (...) Porque san Agustín acepta la realidad desentendiéndose de sí, *arrojando su iniquidad*. Mas ha sido para encontrarse a sí mismo, para recobrase (...) Y es que al encontrar la realidad nos encontramos a nosotros mismos, entramos en ella y, sin suponer nada parecido a ninguna identificación mística, lo cierto es que cuando entramos en esa realidad descubierta nos revelamos a nosotros mismos»³⁷.

Formamos parte de una realidad más alta, y al reconocer nuestra vulnerabilidad nos abrimos a un conocimiento superior, que no es intelectual solamente sino sapiencial (*sapientia* es saborear, gustar).

37 *Ibid.*, 90.

La agonía de Europa y el resurgir de Agustín, modelo para salir de la crisis de hoy

Después de explicar cómo la evidencia (al modo de Descartes) da la base para su método, Zambrano proyecta también socialmente el método, para la salvación de Europa. *La agonía de Europa* será otro libro donde habla Zambrano de esa interioridad. San Agustín, que inicia la vida europea, es el descubrimiento de un fondo insobornable de libertad que reside en la interioridad humana, una interioridad inabarcable, y en ella, la reivindicación del corazón y su participación en el conocimiento de la verdad. Y es desde este fondo insobornable desde donde surge la tensión de vivir entre dos mundos, el de acá abajo y el que se encuentra en el horizonte, inalcanzable, lo que proporciona la sabiduría de saber vivir en el fracaso, sabiduría que había perdido el hombre europeo y que se encontraba en la raíz de la crisis en la que se hallaba inmerso.

El hombre nuevo surge de esa interioridad: este hombre nuevo es el hombre interior, el que oye con Agustín: «vuelve en ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad» (*noli foras ire. In teipsum redi, in interiore homine habitat veritas* (*De vera religione*, c. 39, n.72). El hombre europeo ha nacido con estas palabras. La verdad está en su interior; se da cuenta por primera vez de su interioridad y por eso puede reposar en ella; por eso es independiente, y algo más que independiente, libre. Y esa interioridad, con su transparencia del corazón, capacidad de amar, etc., no tiene límite, es insondable: infinita. Esta es la proyección que le da Zambrano. Subraya que san Agustín, a más de ser cristiano, era africano, casi español. Y vino a nutrir a Europa acercándole la sabiduría de esa olvidada y relegada África³⁸.

Todavía en algunos rincones de España, dirá Zambrano que el peor insulto lanzado a un individuo es el de *desalmado*, o *desmadreado*, que es lo mismo, así se perdió el alma y con ella el corazón. Aquí habla Zambrano del sentido etimológico griego de la palabra *persona* como máscara, y recuerda aquel arte de Picasso y de sus figuras de máscaras negras, que ocultan la persona. Y de Chirico, que pintará figuras futuristas que resultarán ser el vacío, el vacío de un teatro aban-

38 *Íbid.*, 373-374.

donado por sus actores. Estamos en la *noche oscura de lo humano*, dirá Zambrano: se esconde tras de la máscara, y el mundo vuelve a estar deshabitado. En este proceso del saber sobre el alma, irá trabajando Zambrano aspectos espirituales bebiendo también de la tradición antigua como Plotino (la luz interior), o moderna como Scheler (el orden del corazón, siguiendo las trazas de Agustín de Hipona)³⁹. Irá trazando aspectos de su método como al *teoría del delirio*, la *razón poética*, y a medida que va desarrollando con más detalles cuanto hemos dicho aquí, lo va aliñando con autores que va leyendo y escogiendo ideas, en obras posteriores.

CONCLUSIÓN

Se ha olvidado la interioridad al priorizar la razón, y es necesario redescubrirla para dar prioridad al corazón, en el sentido de lo más profundo de nuestro ser, pues allí es donde se libran las auténticas batallas. En la antigüedad, hasta San Agustín, la verdad era cosa de la mente y San Agustín nos muestra que sólo se puede llegar a la verdad a través de la interioridad humana y la trascendencia que se nos abre con ella, a través del Verbo, que nos busca aunque no lo sepamos y nos va guiando dulcemente, también a través de las penalidades. María Zambrano descubre esos *saberes del alma* que permanecerán como un *humus* a lo largo de la historia del mundo occidental... que necesita recuperar ese humanismo, especialmente en las crisis de poderes que ahora estamos sufriendo. Agustín pasó por una crisis europea también muy grande, y nos dio pistas lúcidas para salir de ella, que pueden servirnos a nosotros. Elementos esenciales de ese proceso son el platonismo y la filosofía griega, que en Agustín se unen a la espiritualidad oriental, todo ello en la cristiana, elaborando una teoría de la iluminación que es sobre todo noética, pero que en la edad Media se hará también ontológica. Esta interioridad a través de la doctrina de la iluminación va recorriendo el pensamiento en la Edad Media, con su vertiente mística. Aparecerán allí dos caminos que serán el abs-

39 En *De Trinitate* XIV, 7, 10; CARRÓN DE LA TORRE, A., *María Zambrano y San Agustín: diafanidad de la persona y transparencia del corazón*, 2010, en <https://digibug.ugr.es/handle/10481/5578>.

tracto (protagonizado por la senda que marca Aristóteles) y el místico (protagonizado por el agustinismo franciscano).

En la Edad Moderna se perdió el alma, y los filósofos son *muer-tos vivientes* que están anhelantes de una realidad perdida, pero ya sin espacio interior para acogerla. María Zambrano, bebiendo de Heidegger y otros filósofos del siglo XX, propone volver a San Agustín, a la interioridad, la transparencia del corazón, el saber *mirar juntos*; es la centralidad del amor, de *sentirse mirados*, con una mirada transparente. Redescubrir la interioridad es una cosa fundamental en la filosofía con claras repercusiones en la sociedad, en las relaciones con los demás, y especialmente en la tarea educativa: invitación a hacer un trabajo transversal de ayudar a que con ello todos seamos mejores personas.

La verdad no es solo teórica, o psiquismo, sino *transformativa*, y si no, no es verdad. La razón poética y pensar con el corazón nos lleva a un conocimiento más pleno que el meramente conceptual, y la fenomenología nos ofrece herramientas para superar las limitaciones racionalistas de la modernidad, que acaban vacíos de vida: la interioridad que está unida al corazón y al amor nos permite ir avanzando *hacia un saber sobre el alma* para encontrar un sentido a la vida, librar al hombre de su existencia desnuda frente al dolor, la angustia y la injusticia, los errores, el sentido del tiempo, etc., y todo a partir de una vivencia, experiencial que puede operar una transformación de la vida, y legar a una creatividad ilusionada.

San Agustín aportó la idea de *persona*, a imagen de la Trinidad, según las facultades espirituales de la memoria, inteligencia y amor, en un equilibrio perfecto. La crisis de la cultura occidental va ligada al racionalismo, a la pérdida del equilibrio entre verdad y vida. Esta armonía debe recomponerse, con San Agustín: un lugar en la interioridad humana, donde el alma puede ser conservada, donde se da el nacimiento del sujeto, de ese «yo». Y así, Agustín es responsable de la Historia y de la cultura europea. Actualizar las ideas agustinianas que se han ido reviviendo a lo largo de la historia como una influencia transversal en ella, y actualizar su contenido al presente, será una labor productiva para el pensamiento y el mundo, y para cada uno de nosotros.

