

«DEUS INTERIOR ET EXTERIOR...»

(Dios más interior y más exterior...)

P. Ramiro Flórez O. S. A

El texto que sirve de título a estas líneas está tomado del «*De Genesi ad Litteram*» de San Agustín, VIII, 26, 48, y en la frase completa, traducida, dice así: «Puesto que El (Dios), por su inmutable y excelentísimo poder es, sin ningún intervalo de tiempo o espacio de lugar, el *más interior* a todo ser, pues en El están todas las cosas; y el *más exterior* a toda criatura, porque El está sobre todas ellas» (1).

Se trata de un lugar común de S. Agustín que recibe, siempre que llega la ocasión, una expresión nueva, a cual más matizada y más bella. Por ejemplo, éstas: «*Más interior a mí que mis intimidades y más superior a mí que lo más elevado de mí mismo*» (2); «*joh!, si vieran al interno y eterno*» (3); «*la verdad es íntima y suma*» (4), etc. El mismo lugar viene a ocupar en los autores influenciados por San Agustín. Cito solamente a S. Gregorio Magno, en este denso e inconfundible pasaje: «Dios permanece *dentro* de todas las cosas, y está también *fuerza* de todas; está sobre todas y está bajo todas. Es superior por su potencia e interior por ser sustento; *exterior* por la grandeza e *interior* por la sutilidad. Arriba rigiéndolas, abajo conteniéndolas, fuera circundándolas e interiormente penetrándolas» (5).

(1) L. c.: «...Cum sit ipse (Deus), nullo locorum vel intervallo vel spatio incōmutabili excellentique potentia *et interior* omni re, quia in ipso sunt omnia, *et exterior* omni re, quia ipse est super omnia».

(2) *Conf.*, III, 4, 11: «Interior intimo meo, et superior sumo meo».

(3) *Conf.*, IX, 4, 10.

(4) *De Vera Relig.*, XX, 38.

(5) *Moralia in Job*. I. II, c. XII: «Ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia. Et superior est per potentiam, et interior per sustencionem, exterior per magnitudinem, interior per subtilitatem. Sursum regens, deorsum continens, extra circundans, interius penetrans».

DEUS INTERIOR ET EXTERIOR

Los dos puntos cardinales de la Teodicea de S. Agustín se podían llamar Inmanencia y Transcendencia. En torno a ellos, como en dos órbitas, giran una constelación de pensamientos acelerados y reiterativos que se traducen en fórmulas extremas en las que el pensar antagónico de Agustín encuentra su mejor objetivo y un lugar espiritual de recreación. Las paradojas se agolpan a veces en tropel viniendo a parecer juegos malabares, sutilezas verbales o gimnasia retórica de un viejo y espirituoso profesor de la decadencia. Pero en realidad se trata de algo más serio y profundamente necesario. La paradoja está en la realidad antes de reflejarse en el pensamiento y tomar cuerpo en la palabra (6). El pensamiento humano no es totalitario y avanza por brincos discontinuos, por circunvoluciones, desanudando contrastes, en busca siempre de la síntesis que va a llegar ahora, pero que en realidad nunca se logra definitivamente. El fin de las paradojas y de los antagonismos significaría la paralización total del pensamiento. Cuando no logramos captar la continuidad real por la que una esfera del ser está unida a otra que se nos aparece antitética, salta flagrante la paradoja como el único medio de revelación y de expresión de la realidad. Paradoja no quiere decir contradicción. (La realidad nunca *es* contradictoria). La contradicción es el fin del discurso lógico, mientras la paradoja es incitación, el verdadero camino de todo pensar dialéctico. Sería aquí el momento de acudir a la etimología o de referirnos a la «vía del que *es* y *no es*» del viejo poema de Parménides, no limitándola a la sola sensación sino a toda captación dialéctica del ser real.

Lo que ocurre con toda aprehensión y conocimiento del ser finito hemos de trasladarlo en grado sumo e ilimitado para el conocimiento de Dios. Podíamos incluso hablar de si Dios puede ser «objeto» en el sentido normal de esta palabra, como algo externo a mí y arrojado frente a mí («*ob-jactum*»). Es aquí, pues, donde las paradojas agustinianas cobran toda su inmediatez y frescura, toda la riqueza

(6) Véanse los sugerentes libritos del P. H. de LUBAC: *Paradoxes*, París, 1946; *Nouveaux paradoxes*, Editions du Seuil, París, 1955. En ellos, la huella espiritual de San Agustín, e incluso el recurso a sus modos, están bien acusados y asimilados.

P. RAMIRO FLOREZ

de sus contenidos y la novedad de sus hallazgos y revelaciones. Llegan como «sonido de muchas aguas», confluencia de ríos de pensamiento, lugar de cita de intuiciones adelantadas y reprimidas.

«¿Qué es entonces mi Dios?... Sumo, óptimo, poderosísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo; secretísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e incomprendible; inmutable, mudando todas las cosas; nunca nuevo, nunca viejo; renueva todas las cosas y conduce a la vejez a los soberbios sin ellos saberlo; siempre obrando y siempre en reposo; siempre recogiendo y nunca necesitando; siempre sosteniendo, llenando y protegiendo; siempre creando, nutriendo y perfeccionando; siempre buscando y nunca falto de nada. Amas y no sientes pasión; tienes celos y estás seguro; te arrepientes y no sientes dolor; te aíras y estás tranquilo; mudas de obra, pero no de consejo; recibes lo que encuentras y nunca has perdido nada; nunca estás pobre y te gozas con los lucros; no eres avaro y exiges usurias. Te ofrecemos de más para hacerte nuestro deudor, pero ¿quién es el que tiene algo que no sea tuyo, pagando Tú deudas que no debes a nadie, perdonando deudas sin perder nada con ello?

¿Y qué es cuanto hemos dicho, Dios mío, vida mía, dulzura mía, o qué es lo que puede decir alguien cuando habla de Ti? Y con todo, ¡ay de los que callan de Ti, porque no son más que mudos charlatanes!... ¡Apiádate de mí para que pueda hablar!» (7).

Esta es la oración del que quiere hablar de Dios y acercarse a su realidad inconmensurable, abismal y patente, fasciente y sobrecedora. La palabra humana se hace tímida y anhelosa, como un hondo quejido ahogado, que sólo el amor puede subir a los labios. A Dios se le busca invocándolo, después de haberlo ya encontrado, y se le encuentra en la tiniebla de la noche bajo la clara luz de su presencia. El amor sella el momento del hallazgo con una nueva confesión de entrega a la búsqueda y otra nueva confesión de las bellezas del encuentro.

«Te amo, Señor, no con conciencia dudosa, sino cierta. He riste mi corazón con tu palabra y te amé... Y ¿qué es lo que amo cuando Te amo? No belleza de cuerpo, ni hermosura de

(7) *Conf.*, I, 4, 4-5. Trad. Vega, BAC.

DEUS INTERIOR ET EXTERIOR

tiempo, no blandura 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, ni miembros gratos a los amplexos de la carne... Y sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto amplexo, cuando amo a mí Dios, luz, voz, fragancia y amplexo del hombre interior, donde resplandece a mi alma lo que no comprende lugar, y suena lo que no arrebata el tiempo, y huele lo que el viento no esparce, y se gusta lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando a mi Dios amo.

Pero ¿y qué es entonces?» (8).

Sobre este nuevo interrogante se reemprende la marcha hacia costas inexploradas del divino mar. El teólogo y el místico se entrecruzan y aúnan en Agustín para esa inmensa travesía que es toda la vida humana, en busca del amado, con la herida jubilosa en el corazón, tal como la cantó líricamente nuestro San Juan: «¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?».

No podemos seguir a Agustín en toda la anchura y largura de su itinerario. Aunque forzándolo de una manera brusca y lamentable, hemos querido limitar nuestro propósito a un mínimo detalle, que se realiza en todos los momentos claves de la marcha, y a algunas aplicaciones prácticas que del mismo se pueden hacer para nuestra vida espiritual. El detalle es éste: hacer ver el acento que Agustín pone en el *Deus exterior*, para no incurrir en el malentendido de interpretar la interioridad agustiniana como llamada absoluta, como sola y pura invitación al ensimismamiento. De las paradojas agustinianas no se puede aceptar un solo miembro sin amputar injustamente una doctrina que no por repetirse menos deja de ser igualmente esencial en cada una de sus partes.

I. DIOS PRESENTE Y AUSENTE.

Todos sabemos que lo decisivo y característico en un hombre no son las palabras sino la actitud, el temple y el tono como se dicen. La actitud y el tono vitales definen a veces el significado y normal-

(8) *Conf.*, X, 6, 8; cfr. *Enarrat. in Ps.* 41, 7.

P. RAMIRO FLOREZ

mente la amplitud y hondura que a las palabras deban darse. Pero también aquí puede darse el equívoco. Y es limitar el hombre a lo sólo característico y que la interpretación falsee la totalidad olvidando los lados menos acusados, aunque no por eso menos reales. Y cabe, en el extremo, que sea la actitud y el temple del que interpreta quienes jueguen el papel decisivo en la amplitud y significación que vengan a darse a las palabras. Repito esta última frase: y cabe, en el extremo, que sea la actitud y el temple del que interpreta quienes jueguen el papel decisivo en la amplitud y significación que vengan a darse a las palabras.

Creo que este es el caso de Agustín. Es evidente que San Agustín ha puesto un tono y un temple de reiteración e insistencia en la afirmación de la interioridad. Todos los que se han acercado de algún modo a la literatura agustiniana de los últimos decenios se han tenido que aguantar y hasta aprender de memoria el «*noli foras ire, in te ipsum redi*» y el «*inde admonitus sum redire ad memet ipsum*» y otras consignas del mismo significado. S. Agustín las pone ciertamente como capitales, pero todos las hemos repetido hasta el aburrimiento. ¡Tan actuales y necesarias son en esta época de «alteración» para invitar con ellas al «ensimismamiento»...!

Pero, sin embargo, lo que ya es problemático es si todos nos habremos dado cuenta del alcance y contorno sistemáticos a que alude e implica la invitación agustiniana. En primer lugar, y a pesar de la posible copia de las frases, nada tiene que ver con el significado concreto de la invitación de Plotino. El alma, para Plotino, es una emanación de la divinidad, lleva una partícula suya, es divina, y la llamada a la interioridad es para que pueda reencontrarse y verse y gozarse en la belleza de sí misma. Para San Agustín, en cambio, el alma no es divina, ni hay en ella substancia de divinidad, aunque exista en ella la imagen de Dios y no haya otra criatura más cercana e inmediata a El. «Hemos de confesar estas dos cosas: que el alma humana no es lo que es Dios y que nada de los criados está más próximo a El» (9).

(9) *De Quant. An.*, 34, 37; Cfr. *De Musica* VI, 1, 1; *De Vera Relig.* 55, 113; *Conf.* X, 26, 37; Non est pars Dei anima: *Epist.* 166, II, 3.

DEUS INTERIOR ET EXTERIOR

Por lo tanto, y en segundo lugar, el llamamiento agustiniano no es para ensimismarse, sino para hallar a Dios. Es el primer paso de la «búsqueda interminable del infinito», un toque piloto de referencia al buen camino.

Pocos autores cristianos, si exceptuamos algunos inspirados por él mismo, han insistido tanto en la afirmación de la presencia de Dios en el hombre como San Agustín. En la antropología agustiniana todo son alusiones y citas para apuntar, desvelar y dar a conocer esta presencia. Con todo, en la historia de su vida tenía Agustín una experiencia bien deprimente y dolorosa. Había rodado muchos años, en rabiosa inquisición de claridades, sin haber podido alcanzar esta verdad tan inmediata y elemental. Y sólo ahora, después del largo itinerario recorrido, analizado y repensado, aparecía la razón de todo.

«Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo... Tú estabas dentro de mí, y yo estaba fuera, y por fuera te buscaba; y deformé como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que creaste...» (10).

«Tú me agujoneabas con estímulos internos para que estuviese impaciente hasta que tú me fueses cierto *por la mirada interior...*» (11).

«Y ¿dónde estaba yo cuando te buscaba? Tú estabas ciertamente delante de mí, mas yo me había apartado de mí mismo y no me encontraba, ¡cuánto menos iba a encontrarte a Ti!» (12).

Dios estaba oculto, pero no ausente. Quien estaba ausente era Agustín de sí mismo. Dios es siempre el inmediato y el próximo; pero es también el silencioso y el innombrado. Tenía, pues, Agustín razones para que la llamada a la interioridad, al recogimiento y acallamiento interiores cobrara calidad y matiz de actitud permanentemente. Pero la lección no terminaba ahí. Cuando se trate de formular el principio completo, veremos que hay una segunda parte que es la que da sentido a la interpretación de la primera. La primera mirada

(10) *Conf.*, X, 27, 38.

(11) *Conf.*, VIII, 8, 12.

(12) *Conf.*, V, 2, 2; III, 6, 11; *In Ioann. Tract.*, 23, 10: «Si enim tu ipse a te longe est, Deo propinquare, unde potest?», etc., II, 5: «Lux non est absens, sed vos absentes estis a luce...».

P. RAMIRO FLOREZ

del hombre hacia sí mismo, que es la que trata de originar y forzar Agustín, es para que se reconozca en lo que es, mudable y requirente, ansioso e insatisfecho, y que nada de lo que hay en él puede apaciguarle y plenificarle. *Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum! Y si encuentras que es mudable tu naturaleza, transciéndete a tí mismo* (13).

II. IN TE, SUPRA ME...

(En Tí, sobre mí...)

«Búsqueda de Dios» quiere decir en San Agustín proceso de interiorización y proceso de elevación del alma a Dios. Hemos visto el primer momento, que es punto de apoyo y no meta de arribo. Diríamos que hasta ahora había un progreso «horizontal» del hombre hacia sí mismo, significado por el enérgico desprenderse de las cosas y abrazarse a la columna de su interior. Y ahora comienza el proceso «vertical», de ascensión, estribando en la propia alma. *Per ipsam animan ascendam ad illum*, «por la misma alma subiré a El» (14). *Ecce ego, ascendens per animam meam ad Te*, «heme aquí ascendiendo por mi alma hacia Tí» (15).

Claro que es un proceso de ascensión muy singular, ya que es paralelo y proporcional al proceso de descenso del alma a sus propias honduras, al caminar del alma introduciéndose cada vez más en las moradas nuevas de su castillo interior. *Descendite ut ascendatis*, «bajad para que podáis subir» (16). En San Agustín la palabra tiene doble significado de humildad y recogimiento, y no se perdona de ordinario ningún contexto para insistir en ambas cosas a la vez. Con ello, tendríamos que hablar aquí de otra serie de condiciones que impone la búsqueda de Dios, sobre todo el tránsito de ese primer momento hacia el segundo. Tendríamos que citar, en primer lugar, la purificación o catarsis (17); en segundo, la piedad (*pietati humili, redditur in Te; non pie quaerunt et ideo non inveniunt*, etc. (18); y en tercero,

(13) *De Vera Relig.*, 39, 72.

(14) *Conf.*, X, 7, 11.

(15) *Conf.*, X, 7, 23.

(16) *Conf.*, IV, 12, 19.

(17) *Conf.*, VII, 8, 12; *In Ioann. tract.*, I, 7, passim.

(18) *Conf.*, V, 3, 4; *In Ioann. tract.*, 23, 5, etc. (19) *Conf.*, I, 1, 1.

DEUS INTERIOR ET EXTERIOR

la invocación o la plegaria de la fe (*Quicquid Te, Domine, invocans Te, et invocem Te, credens in Te* (19). Pero no vamos a detenernos ahora en ello.

Lo que nos importa afirmar aquí es únicamente que Agustín no hubiera alcanzado a Dios si se hubiera quedado en sí mismo, ya que sólo transcendiendo la propia intimidad es posible subir hasta El y unirnos a El. Tenemos que hablar siempre con metáforas ateniéndonos a las condiciones humanas de nuestro conocimiento, de las que no nos es posible desprendernos. En realidad no se trata de un subir ni de un caminar, sino de un desligarnos espiritualmente de nosotros mismos para adherirnos a esa suprema presencia que nos sostiene desde el hondón más íntimo de nuestro ser y a la vez nos traspasa y trasciende por todos los poros de nosotros mismos. Copiemos, para expresarlo mejor, las mismas palabras de Agustín: «¿Dónde, pues, te hallé para conocerte, *sino en Ti sobre mí?* No hay absolutamente lugar, y nos apartamos y nos acercamos y no hay absolutamente lugar. ¡Oh Verdad!, tú presides en todas partes a los que te consultan y a su tiempo respondes a todos los que te consultan, aunque sean cosas diversas. Claramente tú respondes, pero no todos te oyen claramente» (20).

A parte de la referencia a las Confesiones, donde el proceso está estudiado con todo detalle según los distintos momentos (Cfr. libro X, cc. VI-XXVII) y de cuyo resumen final acabo de transcribir esa cita, yo quisiera detenerme sobre todo en la maravillosa *Enarración del salmo 41*, donde a la exactitud filosófica y literaria logra Agustín unir la más arrebatadora vibración lírica. Invito al lector a que no se contente con los pequeños trozos que voy a transcribir y ensaye por sí mismo una meditación reposada, y sobre la lengua original, de toda la pieza.

El salmo viene a formular el incontrolable y universal deseo de posesión de Dios. «Como el ciervo herido deseá la fuente de las aguas, así desea nuestra alma a Dios». Todos somos ese ciervo sediento. En especial, ese grito es el de toda la unidad cristiana (*unitatis christiana-*

(20) *Conf.*, X, 26, 37.

P. RAMIRO FLOREZ

nae) y singularmente de los catecúmenos... Agustín piensa en ellos con sabroso cariño. El salmo está dedicado a los hijos de Coré, que significa calvario, y está escrito para que entiendan: «*in intellectum*». ¿Qué hemos de entender? *Invisibilia eius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt.* Excítemonos, encendámonos, deseémos la fuente como el ciervo. En El está la fuente de la vida, y en su luz veremos la luz. El ciervo es veloz y solidario de los suyos, para que entendamos la urgencia y el espíritu de caridad que debe de apresurarnos.

Pero he ahí que cuando estamos dispuestos para la marcha, cuando vamos a dar nuestro primer paso en alas de la fe, vienen nuestros enemigos y nos preguntan escépticamente: «Y bien, ¿dónde está tu Dios?». La pregunta se hace insistente, ronronea sin cesar, y llega a adentrarse, enojosa, con todo su peso de negrura, en la noche de nuestra peregrinación.

«Y oigo todos los días: ¿Dónde está tu Dios? y las lágrimas me sirven de alimento, y noche y día medito aquejadumbrado en lo que he oído... Busco a mi Dios para, si es posible, no sólo creer en El, sino también llegar a verle. Veo lo que ha hecho mi Dios, pero no veo al mismo Dios que lo ha hecho...».

«Me fijaré en la tierra: ha sido hecha. Grande es la belleza de la tierra; pero tiene artífice. Milagros enormes son las siembras y los gérmenes vivos; ...veo la grandeza del circundado mar, me lleno de admiración y de estupor; pero todo esto tiene su causa. Dirijo mis ojos a los cielos y veo la hermosura de los astros; admiro el esplendor del sol que abre la claridad del día y la paz de la luna que nos trae el consuelo nocturno. Son cosas maravillosas, dignas de ser laudadas y admiradas... Pero no se calma mi sed; alabo y admiro; pero sigo sediento del Hacedor de todas estas cosas».

«Vuélvome a mí mismo, e inquiero quién soy yo que tales cosas busco. Tengo cuerpo y alma, y el alma es mejor que el cuerpo, y el alma es la que pregunta. ¿Acaso será Dios lo que es alma?... Pero el alma busca aquello que Dios es, para que no la mofen los que le susurran: ¿Dónde está tu Dios? El alma busca una verdad incommutable, una substancia sin defecto, mientras ella es deficiente y cambiante, pues conoce, ignora, recuerda, olvida, ahora quiere, ahora no quiere. Y esta mutabilidad no puede existir en Dios, pues si existiera ya no sería Dios y seguirían insultándome, diciendo: ¿Dónde está tu Dios?...».

DEUS INTERIOR ET EXTERIOR

«Al buscar a Dios, por tanto, en las cosas visibles y corporales y no encontrarle; al buscar su substancia en mí mismo, cual si El fuera lo que soy yo, y no hallarlo, veo que Dios es algo que está por encima de mi alma (*aliquid super animam esse sentio Deum meum*) ...He meditado la búsqueda de mi Dios y he deseado comprender sus atributos invisibles por las cosas que han sido hechas, y *extendí mi alma por encima de mí mismo*, y ya no resta a quien tocar sino es al mismo Dios (*et non jam restat quem tangam nisi Deum meum*). Allí, sobre mi alma, está la casa de mi Dios; allí habita, desde allí me mira, desde allí me crió, desde allí me gobierna, desde allí me guía, desde allí me conduce a la meta...» (21).

Lo restante del comentario es un canto a la santa impaciencia inquisidora, al temblor y a la gloria del hallazgo; una relación de cómo nos atrae el abismo, de cómo vivimos en la noche, de cómo debe acompañarnos siempre la oración peregrina. Hay una ligera alusión al éxtasis y a su gozoso acompañamiento y de nuevo el reconocimiento del peso de mortalidad que apesga nuestros pies a la tierra y nos obliga a estar alerta, haldas en cinta, siempre dispuestos para la tentación. Y por fin, el recurso a la esperanza, que ha de envolver todo, y con ella la convicción de que la sed y el trabajo y el suspiro de nuestro corazón itinerante serán colmados: *Salus vultus mei, et Deus meus!*, «Alegría de mi rostro, y ¡Dios mío!».

III. NOVERIM TE. NOVERIM ME!

(*Conózcate a Tí, conózcame a mí*)

Quisiera limitarme ahora —ya que el espacio no da para más— unas sencillas consecuencias prácticas de inmediata aplicación a la vida espiritual. Sabido es que Agustín insiste primordialmente en el conocimiento del hombre para desde él, desde la comprobación de nuestras ansias y de nuestras indigencias, urgir y apuntar a la existencia y al conocimiento de Dios. No se trata de la excelencia ni de la jerarquía de objetos, sino de un recurso metodológico. En otro

(21) *Enarrat. in ps. 41, nn. 1-9.* Entre otros lugares paralelos, yo señalaría el de *In Ioann. tract.*, XX, 11 y 12. El análisis termina aquí con esta frase: «Transi ergo et animan tuam. Effunde super te animam tuam, ut contingas Deum de quo tibi dicitur: Ubi est Deus tuus?».

P. RAMIRO FLOREZ

lugar he hecho notar (*«Las dos dimensiones del hombre agustiniano»*, p. 16) cómo la literalidad de las frases va casi siempre en este sentido: *conózcame a mí, conózcate a Ti*. Sin embargo, tampoco es única, ni exclusiva. En la primera oración de los Soliloquios, la formulación resolutiva es: *«Deum et animam scire cupio»*, «deseo conocer a Dios y al alma. —¿Y nada más? —Nada absolutamente». Pero a lo que hay que atender sobre todo es a la doctrina general. Y en esa doctrina vemos que lo primero que hay que tener en cuenta es el estado del sujeto a quien hemos de dirigirnos y su grado de perfección. En términos generales, en los que siempre cabe una excepción, hemos de decir que al disipado y huído de sí mismo (*a seipso fusus*), se le ha de invitar al recogimiento, a la interioridad y a la auscultación del latido de sí mismo. Es el primer paso. Por el contrario, al adelantado, al que va progresando en la vida del espíritu, hemos de orientarle a que insista en el conocimiento de Dios, al acercamiento y consideración más reiterados de sus perfecciones, para que, *desde allí*, vea lo que le falta, su pequeñez y dificultades e imperfecciones, a la vez que los atractivos y la belleza y la dignidad de la divinidad para que de todo ello brote el convencimiento de la humildad y el suspiro de la plegaria y el anhelo de la entrega y el ansia de la fusión en el divino abrazo.

Las palabras que voy a transcribir de Santa Teresa —subrayando algunas por mi cuenta— expresan admirablemente esta segunda cara de la doctrina sobre la que no suele insistirse debidamente. Al final pondré también otras palabras de Agustín. (Pido perdón por lo largo de las citas, aunque creo que queda bien compensado por lo que tienen de sabroso).

«...La humildad siempre labra como la abeja en la colmena la miel, que sin esto todo va perdido. Mas consideremos que la abeja *no deja de salir a volar* para traer flores; así el alma, en el propio conocimiento, créame y *vuele algunas veces a considerar la grandeza y majestad de su Dios*. Allí hallará su bajeza mejor que en sí misma, y más libre de las sabandijas adonde entran en las primeras piezas, que es el propio conocimiento».

«No sé si queda dado bien a entender, porque es cosa tan importante este conocernos que no querría en ello hubiese jamás relajación, por subidas que estéis en los cielos. ...Mas bus-

DEUS INTERIOR ET EXTERIOR

que cómo aprovechar más en esto; y a mí parecer *jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios*, mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza; y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad veremos cuán lejos estamos de ser humildes».

«Hay dos ganancias en esto: la primera está claro que parece una cosa blanca muy más blanca cabe la negra, y al contrario la negra, cabe la blanca; la segunda es, porque nuestro entendimiento se hace más noble y más aparejado para todo bien tratando a vueltas de sí con Dios; *y si nunca salimos de nuestro cieno de miserias, es mucho inconveniente*» (22).

Este es el sentido de la «exterioridad» divina a que queríamos aludir desde el comienzo. Todas las predicaciones que hacemos de Dios han de tener en cuenta nuestra condición de hombres y que las hacemos *desde* el hombre. La analogía hay que llevarla hasta los más mínimos rincones y los más alejados extremos, si no queremos caer en la trascendencia inaccesible o en la inmanencia clausurada o en el agnosticismo radical. Dios es interior y exterior, siempre en relación al hombre. No está abarcado por nosotros mismos en el trémulo espacio de nuestro interior, sino que nos trasciende; está en nosotros porque nosotros estamos en El, porque sólo estribando en El podemos subsistir (*si non manebo in illo, nec in me potero*) (23); pero está fuera de nosotros porque nos ha creado, porque no depende en nada de nuestro ser, porque es absoluto y providente y eterno e inconmutable. De El nos vienen todas las cosas y por eso nos ha de venir también la luz de nuestro conocimiento.

«Tú no puedes ser luz para tí, no puedes, ¡no puedes! Tienes, pues, que exclamar: Señor, Tú eres mi iluminación, ilumina mis tinieblas» (24).

«*Obsecro te, Deus meus, et me ipsum me indica:* Yo te suplico, Dios, que me des a conocer a mí mismo, para que pueda confesar a mis hermanos cuanto hallare en mí de malo... He aquí que *veo en Tí*, ¡oh Verdad!, que no debían conmoverme las alabanzas por causa de mí, sino por utilidad del prójimo, y no sé si tal vez es así; pues en este asunto me soy menos conocido a mí que Tú» (25).

(22) *Moradas primeras*, 2, 8-10.

(23) *Conf.*, VII, 11, 17.

(24) *Serm.*, 182, 5; Cfr. *In Ioann. tract.*, 12, 13.

P. RAMIRO FLOREZ

«Tú eras la luz indeficiente a la que yo consultaba sobre las cosas, si eran, qué eran, y en cuánto se debían tener; y de ella oía lo que me enseñabas y ordenabas. Y esto lo hago yo ahora muchas veces; y esto es mi deleite; y siempre que puedo desentenderme de los quehaceres forzados, me refugio en este placer» (26).

Este es el itinerario agustiniano que va desde el «Dios buscado» hasta el «Dios contemplado». A partir de aquí comienzan lo que podríamos llamar *los éxtasis de Agustín*. Son siempre el momento cumple en la dialéctica ascensional. Pero antes está este ir y tornar de sí mismo a Dios y de Dios a sí mismo, en círculo constante e inacabado enriquecimiento del hombre. Dios «está en el centro de lo que pienso y de lo que hago», decía Blondel, con acento y espíritu agustinianos. «Para ir de mí a mí mismo paso sin cesar por «El» (L'Action, página 436). La riqueza de nuestra intimidad, aquí como en todos los órdenes estará medida por la proporción en que somos también lo *otro*, en que somos también exterioridad recogida, acunada y asimilada por el fuego y la vida de nuestro castillo «interior».

(25) *Conf.*, X, 37, 62.

(26) *Conf.*, X, 40, 75.