

La Experiencia de Dios en las Confesiones de San Agustín

Francisco Interdonato S.J.

I Las "Confesiones": 1600 años de Guía hacia la Experiencia de Dios

Aunque San Agustín escribió el libro de las *Confesiones* bastantes años después de realizarse su conversión (se supone que lo redactó en torno al año 400), hay identidad entre el relato y el acontecimiento, de manera que el libro constituye la "confesión" de la conversión, tanto que se puede usar indistintamente la expresión "Confesiones de San Agustín" y "Conversión de San Agustín".

Pues bien, hace 1.600 años que esta "conversión confesada" está presente en la historia del itinerario hacia Dios, sea en aquellos que han realizado el primer encuentro o "conversión primera"; sea en aquellos que la han profundizado o consolidado, "conversión segunda" que también se puede llamar "estado permanente de conversión", que es la situación y tarea de todo cristiano. Sea la primera o la segunda, la conversión siempre está ligada a una experiencia inicial o progresiva de Dios. En esta experiencia decimos que es guía San Agustín, particularmente en este admirable libro. No porque en él se contenga un tratado o siquiera un capítulo teórico, abstracto, acerca de la experiencia de Dios. Lo que se contiene es un modelo eminente y típico que, por ser encarnado, es más apto para servir de itinerario, de pedagogo o "mistagogo", que un ensayo. Porque la realidad concreta es siempre más llena de ser que la abstracta. Por ejemplo, si San Agustín hubiera escrito: "La conversión consiste en apartarse del mundo y adherirse a Dios"; no sería lo mismo de aquello que efectivamente nos dijo: "¡Oh Señor, rompiste mis cadenas...!"¹. Aquí hay una experiencia liberadora del tipo paulino: "y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Gá 2,20); "Todo lo puedo en Aquél que me conforta" (Fil 4,13). Con esto se adquiere una convicción difícil de conceptualizar, pero real, de que cuanto más fuertemente obra Dios en uno, con tanta mayor fuerza se siente ser él mismo. Eso sucedió con Pablo después de la experiencia de Damasco, y eso sucedió con Agustín: en ambos surge la conciencia de una inmensa libertad: Dios es ahora el aire que respira, la fuerza que lo sostiene, el suelo sobre el que anda... y sin embargo en ese momento se yergue y dice: ¡Ahora empiezo a ser!

Ese acontecimiento, relato central de las *Confesiones*, ha servido de guía a innumerables hombres. Sus palabras, porque describen hechos,

¹ SAN AGUSTIN; *Confesiones*, IX,I,1. (En adelante se citará sólo el libro, capítulo y número).

experiencias, comunican un fuego secreto y una luz penetrante al lector. El carácter de soliloquio con Dios con que Agustín narra la propia historia de la liberación, se convirtió en prototipo universal de liberación. Fue el resultado de una lucha del mal contra el bien y del espíritu contra la carne, narrada con un dramatismo en que todos nos reconocemos, de una manera o de otra. La exploración de las profundidades interiores, de la anchura del corazón, hecha con implacable introspección, convirtió a las *Confesiones* en obra maestra de la literatura religiosa de todos los tiempos, tanto que el Papa Juan Pablo II en la Carta Apostólica escrita con esta ocasión, hace este incomparable elogio: "Una obra que es al mismo tiempo autobiografía, filosofía, teología, mística y poesía, en la que hombres sedientos de verdad, conscientes de sus propios límites, se han encontrado y se siguen encontrando a sí mismos... y como son muy ricas de introspección y de pasión religiosa, obran en profundidad, agitan y conmueven. Y no sólo a los creyentes..."².

No es posible ni es nuestro objeto recoger testimonios directos del efecto producido por la lectura de las *Confesiones*. Sin embargo será útil en esta introducción citar algunas expresiones típicas, por eso sin nombres, con lo cual cada uno puede hacerlas suyas: "Con qué transporte de júbilo hallé en ese libro sentimientos e ideas que hasta entonces habían dormido en mi alma"; "¡Cómo palpitaba mi corazón sobre aquellas páginas inflamadas de amor a Tí, Dios mío!". "¡Cuán vivamente deseaba conocerte, amarte! ¡Con qué fuerza alegre me lanzaba hacia el porvenir". Naturalmente el impacto mayor lo hicieron esas conocidísimas palabras con que se abre el libro: "Nos hiciste para Tí...", que han obrado como una señal que Dios envió a tantos buscadores a tientas. Parafraseando la impetración dirigida a Dios por San Agustín: "Belleza siempre antigua y siempre nueva", podríamos decir de las *Confesiones* que es un libro tan antiguo y al mismo tiempo tan actual; por la sencilla razón de que la verdad siempre es actual. Y la verdad existencial es que esas páginas respiran un ardor de plegaria pronunciada por un gran corazón, pero que proceden del cara a cara con una experiencia inolvidable, relatada cuando Agustín estaba en posesión plena de la Palabra Revelada, a cuyo estudio se había consagrado, y de esa filosofía que lo había constituido en "metafísico de la experiencia interior", como lo llama Sciacca³. Así pudo plasmar esa auténtica experiencia interior, en teología, filosofía, poesía, como dice el Papa. Por haber juntado sentimiento existencial y trascendencia (la de la Palabra de Dios), pudo guiar a la reconquista integral de nuestra naturaleza hecha de la realidad del espíritu y de la realidad humana, hasta el punto que incluso un heterodoxo como Harnack ha podido decir: "Su vida no ha dejado de vivirse durante 1.500 años..."⁴.

² JUAN PABLO II; Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem*, 1.

³ SCIACCA, M.F. *La Clessidra*, Milano 1961, Cit. por Victoriano Capanaga: "San Agustín, guía de convertidos", en *Augustinus*, 1982 -XXVII- p. 309.

No es que en su vida o en sus faltas haya hechos inusitados. Materialmente son análogas a las de otros. Lo peculiar, lo inusitado de esa vida y de ese libro es la magia del relato que trasciende la simple representación. Es la revelación del misterio oculto del ser humano, de su sufrimiento, de su gozo y de sus expectativas; la quintaesenciada descripción de la Belleza de Dios y del retorno a El o de su encuentro a través de un amor lentamente destilado. Sin este encanto y esta hondura teológica, filosófica y poética, su relato no nos afectaría más que el de tantos. Y no es que él haya pretendido artísticamente esta forma, como la pudiera hacer un literato. Es evidente que San Agustín escribió las *Confesiones* para humillarse; pero sucedió que "el que se humilla será exaltado" (Mt 23,12) fue una verdad también en esta tierra y en todo tiempo. Para confirmarlo vamos a citar un texto de G. Papini que corona perfectamente la finalidad de esta "Introducción":

"A decir verdad yo entablé trato con San Agustín pasada ya la juventud. Un lector universal no podía prescindir de leer las celebérrimas *Confesiones*. Se comprenderá que saboreé más las partes humanas que las divinas; pero aquel romántico hurgar dentro de su propia alma y aquella ardiente y conmovida sinceridad, me conquistaron. Puedo decir que antes de volver a Cristo, fue San Agustín, además de Pascal, el único escritor cristiano que yo leí con admiración algo más que intelectual.

Cuando forcejeé para salir de las cuevas del orgullo, para respirar la atmósfera divina de lo Absoluto, San Agustín me sirvió de gran ayuda. Parecíame que existía alguna semejanza entre él y yo: también era él literato y enamorado de la palabra; pero era, al mismo tiempo, un inquieto buscador de filosofías y de verdades, hasta el punto de que llegó a dejarse tentar por el ocultismo; Agustín también era sensual y anhelaba la fama. Ya se comprenderá que me asemejaba a él en lo peor, pero en resumidas cuentas nos parecíamos. Me reanimaba, además, el que un hombre de aquella clase, tan próximo a mí en las debilidades, hubiese llegado a renacer y a rehacerse.

Naturalmente aquí termina el paralelo, ya que hoy me parezco a San Agustín como una hormiga con alas puede parecerse a un cóndor; pero en fin de cuentas yo le tengo que estar reconocidísimo, y si al principio le admiraba como escritor, hoy siento el mismo cariño hacia él que un hijo siente hacia el padre, y le venero como un cristiano venera a un santo"⁵.

Es grato leer hoy en una revista nada confesional como *Time* una confirmación de estos juicios: "Agustín fue un escritor apasionado. Esto es especialmente evidente en las *Confesiones*, una de las obras maestras de la antigua literatura. El libro no es sólo un pionero en las autobio-

⁴ HARNACK: "Lerbuch der Dogmengeschichte", III, 100. Cit. por Angel Custodio Vega, O.S.A. Prólogo a las *Confesiones*, B.A.C. 1955 p. 12.

⁵ G. PAPINI: *Hombre acabado*, Madrid 1940, pp. 213 y 165-6; Cit. por V. Capanaga, a.c., pp. 289-291.

graffias, sino el predecesor de la moderna psicología y del existencialismo. Contiene penetrante autoexaminación del alma y de la mente..."⁶.

II "La Experiencia de Dios": Introducción a su Concepto y Posibilidad

Antes de aplicarla a las *Confesiones* y mostrarla en ellas, es preciso liberar el concepto de "experiencia de Dios" del lastre de una herencia secular de prejuicios motivados por corrientes teológicas incompletas, erróneas o por verdaderas herejías, y afirmar su real posibilidad, puesto que la fe es el encuentro con Dios de *todo* el hombre, con alma y cuerpo, entendimiento, voluntad y sensibilidad. Si la fe ha de ser *humana*, tiene que ser también sensible; y los sentidos, recíprocamente, deben ser *espirituales*. Las objeciones tradicionales rebrotan en seguida: ¿la sensibilidad, por definición, no es incapaz de percibir lo espiritual? ¿Si el objeto de la fe es referido a los sentidos, no se convierte al cristianismo en religión mítica? ¿No hay una diferencia infinita entre Dios y nosotros, una diferencia intransitable?

Para resolver tales objeciones podría procederse dando respuestas directas, por ejemplo éstas: 1) Que la diferencia entre Dios y nosotros ha sido puesta por Dios como posibilidad de una auténtica relación mutua; 2) Que si la relación con Dios ha de ser de todo nuestro ser como tal, tiene que poder ver algo con Dios mismo, también como tal; 3) Que (la comparación es de Rahner) Dios no puede ser como un Sol que permite verlo todo sin dejarse ver a sí mismo, etc. Pero estas respuestas —indudablemente válidas— por moverse en el mismo plano general no resuelven el problema en el campo concreto desde el que se ventila y en el que en definitiva se juega, esto es, en el de la misma experiencia. Tampoco sería suficiente limitarse a hablar del "sentido general de lo divino", cosa que la tradición teológica cristiana siempre ha hecho, como muestra Von Balthasar⁷. Es necesario mostrar que eso coincide con la "experiencia de Dios" y hay que llamarla así, no obstante, o precisamente porque ahora las dificultades teóricas y existenciales son mayores, y proceden también de los creyentes, como afirma un notable autor-encuestador: "Intelectuales creyentes que hemos entrevistado a fondo, han negado todo valor a la *experiencia religiosa*. Ni la naturaleza ni la vida profesional les habla de Dios"⁸. A lo más admiten que algunos fenómenos (lo inacabado del mundo, el cuidado ético) remiten a lo "otro", pero que no sería sino una experiencia pre-religiosa. Menos aún, como es de esperar, la admiten los no-creyentes. Más aún, muchos de éstos afirman no creer porque no han tenido experiencias religiosas. Y en general, todos desconfían de tales experiencias por una razón adicional que vino a sumarse ahora a las

⁶ Cfr. *Time*, Septiembre 29, 1986, p. 46, donde se contienen además otros testimonios.

⁷ Hans URS VON BALTHASAR; *La Gloire et la Croix*, Aubier 1965, I, 311. Atribuye esa expresión a Orígenes, pero en el cap. II de ese admirable libro, cuyo título original es *Herrlichkeit, eine theologische Aesthetik*, cita muchos testimonios.

habituales, y es la incertidumbre que el psicoanálisis sembró sobre los hechos de conciencia y sus motivaciones.

Debe empero repararse que, si por una parte se constata la dificultad de experimentar a Dios; por otra, se postula vehementemente su *necesidad*. La confesión de la ausencia de Dios, lo es igualmente de su anhelo. Nadie está —o al menos nadie puede estar— contento con la ausencia de Dios. También el creyente, o principalmente él, usa la expresión “ausencia de Dios”. Y no en vano. La fe, por sólida que sea, se dolerá de ese vacío de Dios, si no está sustentada y llenada por la experiencia del Ser divino. Ese vacío un teólogo lo formula así: “No creo que haya ninguna forma de probar que las afirmaciones de la fe y de la teología se refieran a una realidad (Dios) *independiente de o anterior a* la experiencia que llamamos experiencia de Dios”⁸. Este sentimiento fue agudizado por la “secularización”, que contribuyó a vaciar de Dios o de lo sagrado los espacios inmediatos de la vida. Por eso el “proceso de secularización o desacralización” no puede considerarse efecto de la incredulidad y ateísmo; más bien está en su origen, a causa de la crisis religiosa que inevitablemente desata. Crisis que puede ser benéfica si se supera y asimila, impeliendo y forzando a buscar la experiencia no ya de lo *sagrado*, sino de Dios mismo. Lo peligroso para la fe —personal y eclesial— es instalarse pasivamente en el mundo secularizado, en esa especie de religión natural de las sociedades modernas, en que la fe no hace más que decir con un lenguaje distinto lo que todos los demás —políticos, sociólogos, psicólogos, economistas— dicen; o a lo sumo se queda como fe puramente *creída* y no *experimentada*.

Si eso es todo, tarde o temprano se la considerará inútil y fallará la motivación para el culto. La misma Revelación, si no puede ser verificada por la experiencia (bien entendida), tampoco podrá mantenerse como principio rector de la vida humana. Recuérdese que la pregunta que yacía en el fondo del Modernismo, del Existencialismo católico, de la Nueva Teología, era la misma: ¿La Revelación y la Fe vienen simplemente de *fuera*, o tienen algo que ver con el auto-descubrimiento del hombre, con el modo de entenderse a sí mismo? La respuesta fue defectuosa, pero el problema estuvo bien planteado, y sigue reclamando una solución total, ahora con más urgencia. Antes —hasta no hace muchos años— uno podía manifestar su fe sin que la mayoría lo considerara algo raro o sin sentido. Ya no: “De aquí que pertenezca a la espiritualidad actual del cristiano el valor para la decisión personal en solitario, en contra de la opinión pública... Tal valor personal sólo es posible a partir de una profunda experiencia individual de Dios y de su Espíritu”¹⁰.

⁸ VERGOTE, A.: “Analyse psychologique du phénomène de l'Athéisme”, en la colección “Athéisme dans la vie et la culture contemporaine”, I, 1, 228.

⁹ MACQUARRIE, John, cit. en AcBi, 1977 (27), 194.

¹⁰ RAHNER, K., “Ser cristiano en la Iglesia del futuro”; SelT. 1982 (84) 283-4.

La consecuencia es que si la experiencia de Dios (en la medida que queda por precisar) constituye exigencia necesaria ¡tiene que ser posible! Si se debe dar ¡se da! Esto vamos a ilustrarlo y comprobarlo con un ejemplo antiguo de 1.600 años, pero siempre actual: el de San Agustín en las *Confesiones*. El tuvo esa experiencia; y a su luz veremos que nosotros mismos, —todos—, cualquiera sea nuestra actividad, hemos tenido y tendremos verdadera y propia experiencia de Dios. Consideraremos las *Confesiones* en cuatro momentos: la Conversión; el Diálogo con Santa Mónica en Ostia; en lo Interior, espigando varios textos sobre el amor; en lo Exterior, en la creación en general.

III La Experiencia de Dios en el Relato de la Conversión

El Texto: "Reteníanme unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades, antiguas amigas mías me tiraban del vestido de la carne y me decían por lo bajo: '¿Nos dejas?'. Y '¿desde este momento no estaremos contigo por siempre jamás?'. Y 'desde este momento nunca más te será lícito esto y aquello?'... la costumbre violenta me decía: '¿Qué? ¿piensas tú que podrás vivir sin estas cosas?'. Mas esto lo decía ya muy tibiamente. Porque por aquella parte hacia donde yo tenía dirigido el rostro y a donde temía pasar se me dejaba ver la casta dignidad de la continencia, serena y alegre, no disolutamente, acariciándome honestamente para que me acercase y no vacilara y extendiendo hacia mí para recibirme y abrazarme sus piadosas manos, llenas de multitud de buenos ejemplos. Allí una multitud de niños y niñas, allí una juventud numerosa y hombres de toda edad, viudas venerables, vírgenes, ancianas, y en todas la misma continencia, no estéril, sino fecunda madre de hijos nacidos de los gozos de su esposo, tú, ¡oh Señor! Y reíase ella de mí con risa alentadora, como diciendo: '¿No podrás tú lo que éstos y éstas?' 'Arrójate en él, no temas que él no se retirará para que caigas; arrójate seguro que él te recibirá y sanará'... Ellos te hablan de deleites, pero no conforme a la ley del Señor tu Dios. Tal era la contienda que había en mi corazón de mí mismo contra mí mismo... mas yo, tirándome debajo de una higuera, no sé cómo, solté la rienda a las lágrimas, brotando dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable. Y aunque no con estas palabras, pero sí con el mismo sentido, te dije muchas cosas como éstas: ¡Y Tú, Señor, hasta cuándo! ¡Hasta cuándo, Señor, has de estar irritado! No quieras más acordarte de nuestras iniquidades antiguas. Me sentía aún cautivo de ellas y lanzaba voces lastimeras: '¿Hasta cuándo, hasta cuándo ¡mañana!, ¡mañana!? ¿Por qué no hoy? ¿Por qué no poner fin a mis torpezas en esta misma hora?'. Decía estas cosas y lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Mas he aquí que oigo de la casa vecina una voz como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: 'Toma y lee, toma y lee'. De repente cambiando de semblante, me puse con toda la atención a considerar si por ventura había alguna especie de juego en que los niños soliesen cantar algo parecido, pero no recordaba haber oído jamás cosa semejante; y así, reprimiendo el ímpetu de

las lágrimas, me levanté, interpretando esto como una orden divina de que abriese el códice y leyese el primer capítulo que hallase... lo abí y leí en silencio el primer capítulo que me vino a los ojos y decía: 'Como en pleno día, procedamos con decoro, nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias' (Ro 13, 13-14). No quise leer más ni era necesario tampoco, pues al punto que dí fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas"¹¹.

Comentario: Como hemos visto en la Introducción a la experiencia de Dios, ésta puede decirse que consiste en la captación de la realidad del Ser de Dios, —no sólo de su existencia—, y con toda la realidad del hombre, —no sólo con su entendimiento—. ¿Se verifica esto en el relato de la conversión que acabamos de leer casi íntegramente? ¡Sí! Pero no porque haya sucedido algo milagroso o particularmente extraordinario; no porque fuera algo privativo de un Santo. Fue una experiencia que puede suceder con nosotros y que seguramente ha sucedido en su substancia, no naturalmente en forma literal.

Aunque tal experiencia en Agustín (o en cualquier otro) se viva como un proceso unitario, para conceptualizarlo y describirlo, es preciso desmembrarlo en sus diversos elementos y traducirlo a categorías mentales diferenciadas, inevitablemente complejas y a primera vista alejadas de lo que espontáneamente se vive y del orden aparente con que lo captamos. Por ejemplo según nuestra impresión diríamos: "Porque experimentamos a las criaturas, experimentamos a Dios", en cambio es al revés; o al menos en un proceso unitario, al experimentar a la criatura, en ella se experimenta a Dios. Veámoslo en un análisis necesariamente técnico, con una terminología especializada, usada por Lotz¹², pero no sólo por él, y de la cual no se puede prescindir. Toda disciplina tiene necesidad y por consiguiente derecho, a crear su propio vocabulario para expresarse. Y si la expresión resulta compleja, debe aceptarse, con tal de que sea una exigencia de la materia, y no introducida artificialmente. Claro que no todos deben instituir una tal introspección, pero algunos deben hacerlo, y todos saber que *existe* dicha introspección, y que la afirmación no es gratuita. No todos debemos saber cuántos y cuáles músculos se mueven para nadar, y no digamos para la visión ocular; y ni el nadar ni el ver dependen del saber instituir tal análisis; pero este análisis debe existir y algunos deben hacerlo. Nosotros consideramos que aquí es indispensable formularlo con forzosa brevedad y por tanto con claridad respectiva.

Se trata de ver por qué y cómo en cualquiera experiencia de una criatura (aunque éstas tienen distintas densidades) se experimenta (o se

¹¹ VIII, 11-12, 26-29.

¹² LOTZ, Johannes B.: *La Experiencia Trascendental*, B.A.C. 1982 (tomo 432).

puede experimentar, si uno no se cierra más o menos voluntariamente) a Dios. Hay que hablar gradualmente y sucesivamente (aunque esta sucesión no es temporal) de cuatro tipos de experiencias que caen en el ámbito de la filosofía, y luego de la quinta, que es la experiencia religiosa propiamente dicha. Estos pasos son:

1) *La experiencia "óptica"*: Es el encuentro con cualquiera o con muchas criaturas sensibles, que reciben el nombre de "*Entes*" y que permanecen en el recuerdo claras y distintas, o en un conjunto indiferenciado, por ejemplo todas esas criaturas que Agustín dice que "le retenían", le "tiraban de la carne" y ahora tendría que dejar. Ahora bien, todos los Entes existen porque tienen una Esencia: ésta es la condición de posibilidad para que existan (para que el Creador, Dios, les dé la existencia).

2) *La experiencia "eidética"*: Es la experiencia por la que yo percibo esas esencias de las criaturas que permanecen en el recuerdo o que alguna vez entraron por mis sentidos. ("Eidética" viene de *eidon*, he visto). La *esencia* se llama también *forma* o *idea*. Aunque a nosotros, por la inmediatez como aparece el conocimiento sensible, nos parece que primero conocemos al Ente y después la Esencia, sucede al revés: primero *conocemos* (no *vemos*) la Esencia o Forma, y por esto podemos conocer al Ente. Pero se trata de prioridad de naturaleza, no temporal, si bien no tenemos más remedio que expresarlo temporalmente; pero es la intuición o experiencia de la esencia la que hace posible el conocimiento o experiencia del Ente concreto. De donde la experiencia "Eidética", que enumeramos en segundo lugar, tiene prioridad.

3) *La experiencia "ontológica"*: Las esencias de todas las criaturas coinciden en el *Ser*, esto es, en el "*Ser-Común*" o "*Ser-Mismo*", que es la condición de posibilidad de la Esencia, Forma o Idea. Ese "*Ser-Común*" o "*Ser-Mismo*" es el *Ser Participado* y se experimenta en la Experiencia *Ontológica* por la cual sabemos que son Criaturas. Por esta experiencia Agustín englobaba a todos esos Entes que poblaban su memoria bajo el calificativo general de "Criaturas": todas tienen su esencia o ser recibido, participado, y esta característica de "participado", percibido en la Experiencia Ontológica, hace posible su ser concreto.

4) *La experiencia "metafísica"*: El Ser-Participado, recibido, es posible o tiene su fundamento de posibilidad en el *Ser Subsistente* o *Ser Absoluto* que se percibe por la Experiencia Metafísica: Si yo experimento el ser-común o ser-mismo, participado, experimento también (y con prioridad de naturaleza) el Ser del cual esos entes que tienen el ser participado participan, es decir, al Ser No-Participado o Ser-Subsistente (eso significa "no Participado"), también llamado *Ser Absoluto* (no condicionado, no participado).

Los cuatro grados de experiencias anteriores pertenecen al ámbito filosófico. Hasta aquí nos hallamos en el plano de la *Experiencia Filosófica*.

A partir de aquí, ¡sin dejar de ser “Experiencia”!, sin convertirse en milagrosa ni siquiera en peculiar de uno u otro hombre privilegiado o santo, comienza:

5) *La experiencia “religiosa”*: Diríamos mejor que la Experiencia Filosófica pasa a ser “Experiencia Religiosa”. Porque también el Ser Subsistente o Ser Absoluto, objeto de la experiencia filosófica, tiene su fundamento de posibilidad en el *Ser Absoluto Personal* o “*Tú Divino*”. Y precisamente la captación, intuición o experiencia de este Tú Divino o Ser Absoluto Personal, constituye la Experiencia Religiosa. El Ser Subsistente o Ser Absoluto de la metafísica, no puede ser sino un *Ser Personal*, un “*Tú*”, sujeto de diálogo religioso.

Aplicándolo al relato de la Conversión, el proceso descrito comienza con el recuerdo dejado por todas las criaturas que ingresaron por el umbral de los sentidos y que le dicen a Agustín: “¿Nos dejas?”. Esos Entes (experiencia “óptica”), constituidos en cuanto tales Entes por su esencia, forma o idea (percibidas por la experiencia “eidética”), y que todos tienen de común el ser-común o ser mismo (intuído por la experiencia “ontológica”) que se percibe como teniendo origen y mutación, por tanto como “Contingentes”, criaturas, fundadas en el ser Subsistente o Absoluto (percibido por la experiencia “metafísica”). La Experiencia Religiosa comienza aquí, al percibir que esas criaturas no son el todo, no son el ser pleno, no están en sí. Por consiguiente cuando le dicen: “¿Piensas tú que podrás vivir sin nosotras?”, Agustín entrevé que sí es posible, porque ha visto que lo que ellas tienen de ser atractivo, bello, bueno, es participado de Alguien que ve en el horizonte como la Fuente de ese ser, belleza, bondad; y en comparación de este Ser Subsistente cuyo hacia dónde tiene que ser Personal, todas esas criaturas pueden ser consideradas “bagatelas”, “vanidades”. Aquí es donde el recuerdo del encuentro con el Ser que habla en la Religión Positiva, el Cristianismo, cuya voz había leído en el Nuevo Testamento sin percibir claramente su procedencia, le descubre ahora —como una consecuencia de lo anterior, no como una revelación o aparición portentosa— que es ese mismo Ser Absoluto, Subsistente, que ha querido comunicarse, autocomunicarse, y como Tú Absoluto a esas criaturas escogidas, los hombres, constituidas en “*Tú*” personal suyo. Al oír en su interior el “toma, lee”, cosa que ya había hecho antes, percibió que el Autor de esas palabras es el Tú Absoluto que se reveló, que se comunicó; no ya la simple “trascendencia” anónima, horizonte, hacia dónde, sino claramente el *Tú Divino*.

En Su presencia, Agustín, no obstante el “tirón del vestido de la carne”, vió que podía desprenderse, no en pura negatividad y renuncia, sino en adhesión a la fuente y a la plenitud, a cuya vista puede oponer confiadamente: “Por qué te apoyas en tí... Arrójate en él, no temas... él te recibirá y sanará”. De la percepción del Ser Absoluto Personal o Tú Divino brota la invocación: “¿Tú, Señor, hasta cuándo?”. Y al sentir

la distancia con el tú propio, pecador, culpable, arranca lo que el mismo Agustín llamaría más tarde la esencia de la Religión: Sentirse culpable y necesitado de redención, no de auto-redención, sino de hetero-redención: "No quieras acordarte de mis antiguas iniquidades...". ¡Y la respuesta definitiva de Dios ya está preparada!

Este diálogo con Dios es una prueba interna indudable de que se dió esa experiencia religiosa en los términos dichos, no por un prodigio especial. Tampoco debe considerarse como tal la voz que Agustín dice haber oído, "como de niño o niña". La misma vaguedad del enunciado, y todo el contexto que rodea al "toma y lee", y también el hecho de que el libro (el N. T.) o "códice" estaba sobre su mesa y lo había ya comenzado a leer, prueba que no fue una voz externa, sino la voz interior que finalmente se hace escuchar y dice fuertemente lo que tantas veces le había susurrado: "¡Lee!" y él había desoído por parecerle muy llano el estilo del N. T., y por haberse resistido al acto inicial de inclinarse, y una vez dentro, descubrir que sus riquezas son incomparables con cualquier otro libro sagrado o profano. Al leer "Revestíos del Señor Jesucristo", experimentó el encuentro con el Dios Encarnado que entró en nuestra historia.

Se podría objetar que si la Experiencia Religiosa es la Experiencia Filosófica llegada a su plenitud, y si no se requiere una ayuda propiamente "extraordinaria"; más aún, que se da en todos. ¿Por qué no todos son conscientes? ¿Por qué no todos la reconocen, antes bien, tantos la niegan? La respuesta a esta objeción debe situarse también en el plano filosófico y en el plano religioso.

En el primer nivel se debe decir que la carencia de la experiencia en el plano filosófico no se debe a que tenida la experiencia *óntica*, no logran subir a los otros grados y por tanto *a posteriori*, porque *no* tienen la experiencia metafísica y religiosa, niegan que se dé. El P. Lotz en el libro citado sostiene que el proceso es más bien el inverso: comienzan por negar más o menos *a priori* la experiencia religiosa, o sea, el último grado de la experiencia trascendental, y consiguientemente niegan también los grados precedentes, quedándose sólo con la experiencia "óntica", del *ente*, que depende directamente de la sensibilidad, y por ello lo afirman también los empiristas y positivistas. Si, pues, se puede negar la experiencia eidética, ontológica y metafísica, no obstante darse en cualquier juicio, con más razón se puede negar la experiencia religiosa. Cuando yo digo, por ejemplo: "Fulano de tal *es hombre*", del ente o ser concreto (*éste* o *aquél*), se afirma el Ser-Mismo en la cópula *es*, lo cual implica el Ser Subsistente; y en el predicado "*hombre*" designo evidentemente una Esencia universal (que se actualiza en todos los hombres). Esto es filosóficamente incontrovertible. No obstante, los empiristas, positivistas, y por razones y presupuestos distintos, pero que llegan a la misma conclusión, kantianos y en nuestro siglo el neo-positivismo de la lingüística filosófica (Wittgenstein),

la filosofía de la ciencia (K. Popper), el racionalismo crítico (H. Albert), han negado ese conocimiento y experiencia metafísica que involucra sólo al entendimiento, ¿qué de extraño si se niega la experiencia *religiosa* que interpela y compromete a toda la persona? Más adelante el propio San Agustín dará una respuesta más directa; por lo pronto podemos concluir diciendo que lo más impresionante no es que muchos lo nieguen, sino que muchos lo afirmen, particularmente si entre estos muchos se encuentra uno de la calidad de San Agustín y un relato como el de su conversión.

IV La Experiencia de Dios en el Diálogo con Santa Mónica en Ostia

El Texto: "Estando ya inminente el día en que había de salir de esta vida —que Tú, Señor conocías y nosotros ignorábamos—, sucedió... que nos hallásemos solos yo y ella 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 ... conversábamos, inquiríamos los dos delante de la verdad presente, qué eres tú, cuál sería la vida eterna de los santos, que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre concibió... 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 indecible, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, y es la vida la Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las ya creadas como las que han de ser, sin que ella lo sea por nadie; siendo ahora como fue antes y como será siempre, o más bien, sin que haya en ella, fue ni será, sino sólo es, por ser eterna, porque lo que ha sido o será no es eterno. Y mientras hablábamos y suspirábamos por Ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón... 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 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 aquél que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen sus palabras, 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 ésta sola 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 'Entra en el gozo de tu Señor?'. Mas ¿cuándo será esto?... Tú sabes Señor que en aquel día, mientras hablábamos de estas cosas, y a medida que hablábamos, nos parecía más vil este mundo con todos sus deleites, díjome ella... Una sola cosa había por la que deseaba detenerme un poco en esta vida, y era verte cristiano católico antes de morir..."¹³.

Comentario: Lo primero que hay que decir es que no se trata de una *visión mística*. Considerar tal esta admirable conversación, sería inexacto, y además la empobrecería y alejaría de nosotros. La "experiencia de Dios" no es la "experiencia mística". Comoquiera que ésta se explique, en su acepción común implica un don especial de algunos o concedido a algunos. Pues bien, ni por *especial* ni por su limitación a *algunos*, tiene nada que ver con esta conversación entre San Agustín y Santa Mónica. No porque sean menos que otros santos *místicos*, sino porque son distintos, como es muy distinta la visión mística de la experiencia de Dios. Nunca se entiende ésta como un fenómeno *extraordinario* concedido a ciertas personas privilegiadas, los *místicos*, que se adentran en el transmundo y llegan a la cima del monte Carmelo o a la Última Morada, hasta la cual nos guían, pero entran solos, nos dejan a oscuras, incluso cuanto a la información, no obstante que suelen ser clásicos del lenguaje. No es tal la experiencia de Dios. A ella podemos acceder todos, o mejor dicho, en cierto sentido (como vimos antes) ya estamos, se trata de actualizarla, de hacerla reflejar, como sucede en el relato que acabamos de leer, para lo cual no se requiere un don extraordinario, como sucede con la mística.

Es importante enfatizar que en esta experiencia de Dios nada sucede milagrosamente. Comienza con una conversación; con una pregunta que todos pueden formularse o se han formulado: "¿Cuál es la vida de los santos?". Esto que "ni ojo vió ni oído oyó", San Agustín no presume haberlo *visto* y *oído*, ni haber recibido una gracia *especial*. Hay gracia, pero común y ordinaria, es decir, una interacción de Dios y su criatura, de petición y respuesta, como ésta que describe San Anselmo: "Enséñame a buscarte, y muéstrate al que te busca, porque no puedo buscarte si Tú no me enseñas, ni encontrarte si Tú no te manifiestas. Te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amándote, te amaré encontrándote"¹⁴.

Pero sería caer en el otro extremo, más erróneo aún, si descartada la visión mística, se la juzgara como un simple conocimiento nocional acerca de Dios. Comienza sí con el conocimiento, y esto es muy importante y muy agustiniano. El habla del "pasto de la verdad" y "la vida de la Sabiduría", pero no se limita a la noción intelectual, a conocer a Dios como un "otro" objetivo. Dios es personificado aquí como "Sabiduría" y hablan

¹³ IX, 10, 23-26.

¹⁴ SAN ANSELMO: *Proslogio*, cap. I (En la ed. B.A.C., p. 364). A la letra dice: "desearé buscando, encontraré amando, amaré encontrando".

de "tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón". Hay certeza y al mismo tiempo relación religiosa con todo el ser, no únicamente con el entendimiento. De ahí que del conocimiento-encuentro de Dios, vuelven sobre sí mismos en un auto-conocimiento más profundo, de sus últimos anhelos y aspiraciones. La culminación de ese conocimiento-encuentro no se verifica acumulando argumentaciones; al contrario, llega cuando "calla por completo toda lengua" y "cuando calla el tumulto de la carne".

Es una verdad teológica y un testimonio de la conciencia religiosa que conocer a Dios, es conocerse; y viceversa. Diciendo "Yo" delante de Dios, sabemos lo que significa "yo". Y lo sabemos, como lo expresa San Agustín, "porque Tú, Señor, lo sabes". Dios está en nosotros y por *encima* de nosotros, esto es, por una parte, necesariamente; y por otra parte, en comunicación libre. No se le experimenta automáticamente. Todos pueden experimentar, pero "dirigiendo el oído hacia Aquél que nos ha hecho", dice San Agustín. Sin esto, uno mismo es el que se excluye de esa experiencia. Se requiere hacer distancias de las otras cosas. En el relato de las *Confesiones* hemos leído que: "Este momento de *intuición* por el cual suspiramos...", llegó "mientras hablábamos de estas cosas, y a medida que hablábamos", es decir, mediante una actividad propia, pero accesible a todos. Así llegaron a esa plenitud donde todo es distinto, pero al mismo tiempo todo sigue igual. El caso de Santa Mónica fue peculiar: Pocos días después estalla definitivamente para ella esa "vida de los Santos", entrevista en ese sublime diálogo de una Madre con su Hijo, de tal Madre con tal Hijo, pero de la misma carne y huesos que todas las madres y todos los hijos.

V La Experiencia de Dios en lo Interior; por el Amor

Algunos Textos: Bastaría citar la inmortal frase inicial: "Nos has hecho para tí, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí"¹⁵; pero podría parecer una perla en un engaste ajeno, cuando el amor es el alma de todo el libro de las *Confesiones*, como es la esencia de las relaciones del hombre con Dios; o de Dios que está: "en lo más íntimo del corazón; pero el corazón se ha alejado de El"¹⁶. Pero gravita. Agustín lo cinceló en una fórmula realmente insuperable: "Mí peso es mi amor; por él soy llevado dondequiera que soy llevado (*Pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror*). Tu don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba"¹⁷. Pero no exclusivamente hacia arriba. También debe amarse lo de aquí abajo, con esta condición empero: "Menos te ama el que contigo algo ama y no lo ama por tí. ¡Oh amor que siempre ardes y nunca te extingues! Caridad, Dios mío, enciéndeme. ¿Mandas la continencia?

¹⁵ I, 1

¹⁶ IV, 12, 18

¹⁷ XIII, 9, 10

Da lo que mandas y manda lo que quieras" ¹⁸. Dar lo que manda, para Dios es darse a sí mismo. Habiéndole experimentado, exclama Agustín: "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 allí (fuera) te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Me retenían lejos de tí aquellas cosas que, si no estuviesen en tí, no serían. Llamaste y clamaste y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por tí; gusté y siento hambre y sed; me tocaste y ardí en deseos de tu paz" ¹⁹.

Comentario: La breve reflexión sobre estos textos debe partir de la pregunta: ¿De qué conciencia proceden estas palabras? ¿Quién pudo decir las? ¿Sin una experiencia, sin una intuición singular de aquello que las arranca, serían posibles? Comparada con el lenguaje que expresa el amor humano, en los textos de Agustín hay un acento inasimilable a la literatura y a la poesía.

Es cierto que hay un repertorio de palabras recibidas para expresar el amor. Pero hay una diferencia definitivamente perceptible entre el recitado y el testimonio. El anonadamiento, el sobrecogimiento que uno padece al leer las palabras de las *Confesiones* hablan por sí mismas. No a la manera de las novelas o de las obras de teatro, sino del testimonio de la historia de su propia alma. San Agustín escribió ese relato muchos años después de haberlo experimentado. Pero esto confirma la autenticidad y la fuerza del testimonio. En efecto, si no hubiera sido una real experiencia, ¿de dónde habría sacado acentos tan reales, palabras tan enérgicas? Porque no son consideraciones abstractas, ni una especie de tratado sobre el amor, ni una creación de la fantasía. Se trata literalmente de una confesión; y confesión directa a Dios, sin siquiera la mediación del sacerdote o confesor. No habla *del* amor, sino *el* amor. El amor concreto, la realidad sensible y viviente, no el *Eros* platónico. Si no, leamos este su texto, quizá el más expresivo, realista e impresionante:

"¿Qué es lo que amo cuando te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura ligada al cuerpo; no el brillo de la luz, amable a mis ojos terrenos; no las dulces melodías de toda la variedad de cantos; no la suave fragancia de flores, ungüentos y aromas; no el maná o miel; no los miembros gratos a los abrazos de la carne: ¡Nada de eso amo cuando amo a mi Dios! Y, sin embargo, amo una cierta luz, cierta voz, cierta fragancia, cierto alimento y cierto abrazo, cuando amo a mi Dios: Luz, voz, fragancia, alimento y abrazo del hombre mío interior, donde resplandece para mi alma lo que en el espacio no se contiene; donde resuena lo que el tiempo rapaz no arrebata; donde se exhala un perfume que el viento no diluye; donde se sa-

¹⁸ X, 29, 40

¹⁹ X, 27, 38

borea lo que la voracidad no consume; donde se anuda una adhesión que la saciedad no separa. Esto amo cuando amo a mi Dios"²⁰.

Realmente el mismo texto es su mejor comentario. Si no fuera de la experiencia, ¿de dónde podría surgir tal lenguaje? Habla una conciencia visionaria, testigo de las realidades mundanas y de Dios. De facto no hay paralelos en la literatura religiosa. En Oseas, en el *Cantar de los Cantares*, puede haber palabras iguales o más realistas, pero en seguida se ve que son metafóricas. Aquí el relato, sin ceder en nada en eficacia y belleza plástica, inmediatamente manifiesta que no es la imagen que se hace realidad, sino la realidad que se hace imagen. Por eso Agustín puede añadir enfáticamente: "No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo"²¹. Y no necesita explicarlo o probarlo con argumentos. La atención no cae en los conceptos; cae en la realidad. El experimentó y a nosotros nos hace anhelar su *vivencia*, no la captación de lo que quiere decir. Ya sabemos que Dios está donde está la verdad; pero Agustín con su relato de la realidad nos hace saber que no es suficiente: Dios está "donde se gusta la verdad"²². No nos ha comunicado verdades, sino la Verdad.

VI La Experiencia de Dios en lo Exterior; en la Creación

Algunos Textos: "Pregunté a la tierra y me dijo: 'No soy yo'; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles vivientes, y me respondieron: 'No somos tu Dios; búscale por encima de nosotros'. Interrogué a las auras que respiramos y al aire todo con sus moradores: 'Se engaña Anaxímenes: Yo no soy tu Dios'. Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas: "Tampoco nosotros somos el Dios que buscas', respondieron. Y dije a todo lo que me circunda, que están fuera de las puertas de mi carne: 'Decidme algo de mi Dios, ya que vosotros no lo sois; decidme algo de El'. Y exclamaron con gran voz: 'El nos ha hecho'. Mi pregunta era mi mirada; y su respuesta su forma ('species': hermosura). Y me dirigí a mí mismo y me dije: '¿Tú quién eres? Y respondí: 'Un hombre' (homo)... Interrogué finalmente a la mole del mundo acerca de mi Dios, y ella me respondió: 'No soy yo, sino que El me hizo'.

Pero ¿no se muestra esta hermosura a cuantos tienen entero el sentido? ¿Por qué, pues, no habla a todos lo mismo?... ¡Porque se hacen siervos de ellas por el amor, y los siervos no pueden juzgar. Porque no responden éstas a los que interrogan, sino a los que juzgan... habla a todos, pero sólo la entienden aquellos que hacen consonar la voz exterior con la verdad interior. Pues la Verdad me dice: 'No es tu Dios el cielo, la tierra ni cuerpo alguno. Y esto

²⁰ X, 6, 8

²¹ Ibidem

²² IV, 12, 18

mismo le dice la naturaleza de todo cuerpo al que lo contempla: 'La mole es menor en la parte que en el todo'. Y tú, alma, eres mejor porque tú alimentas la mole de tu cuerpo, dándole vida, lo que ningún cuerpo puede proporcionar al cuerpo. Mas tu Dios es para tí incluso vida de tu vida"²³.

"Te alabo porque las bellezas que a través de las almas pasan a las manos del artista, vienen de aquella hermosura que está sobre las almas, y por la cual suspira mi alma día y noche"²⁴.

Y finalmente el texto que contribuyó a inmortalizar Petrarca:

"Y van los hombres a admirar los altos montes, y las ingentes olas del mar, y las anchísimas corrientes de los ríos, y el ámbito del océano, y el curso de los astros, y se olvidan de sí mismos"²⁵.

Ortega y Gasset escribe con referencia a este trozo: "Petrarca primer germen del Romanticismo, es el primer hombre que tiene curiosidad estética por la Naturaleza. Fue el primero que cultivó el alpinismo con intención contemplativa. Subió al monte Ventoso y en su cumbre fue tal la impresión que se puso a leer las *Confesiones* de San Agustín, y cayó en profunda meditación sobre el destino". No pude reencontrar el lugar en que Ortega escribe esas palabras. Pero el P. Vega eruditamente da la fecha de esa ascensión, el texto que leyó, y muchos otros detalles²⁶.

La experiencia de Dios en la naturaleza tiene grados. Desde lo deductivo racional, que a partir de lo creado, de lo contingente, concluye en la existencia de la Causa Primera o del Ser Necesario; hasta el extremo panteísta según el cual la creación no procede por eficiencia de Dios (como en los dos casos anteriores), sino por emanación de lo divino. En su medio está la experiencia de Dios en el mundo, sin convertirlo en mundo. Este es el caso que se suele denominar "intuición de Dios" en el mundo. Lo cual implica que se da la *intuición espiritual*, racional, y no sólo la sensible. De ésta nadie duda porque por su naturaleza lo sensible está presente, se muestra, y no exige ser expresada, reflexionada. Cosa que sí exige el objeto de la experiencia espiritual, racional o metafísica, y no es fácil, como vimos. Sin embargo constantemente lo practicamos y no dudamos mientras no se plantea el problema. Por ejemplo, no dudamos de la evidencia de los primeros principios de la razón (principio de contradicción, de causalidad, de razón suficiente); no dudamos que percibimos la *belleza*, no sólo el *objeto bello* que cae bajo nuestros sentidos (como cae bajo los sentidos del animal, sin embargo él no percibe la *belleza*).

²³ X, 6, 9-10

²⁴ X, 34, 53

²⁵ X, 8, 15

²⁶ Cfr. el "Prólogo" a las *Confesiones*, ed. B.A.C., 1955, escrito por Angel Custodio Vega, O.S.A., p. 11.

Suponemos lo dicho arriba acerca de la experiencia metafísica y religiosa; y que lo sensible no es el *todo*, precisamente porque es *lo* sensible, es decir, el que limita el *todo*. Pero no es una mera carencia del todo sino lo que remite inmediatamente al Todo. Si la expresión: "Sólo conozco lo sensible", tiene sentido es porque sabemos lo que excluye ese *sólo*. "Sólo lo sensible" evidentemente excluye lo espiritual; como "sólo lo finito", excluye lo infinito; pero en tanto los excluimos en cuanto los conocemos. ¿Cómo los conocemos? ¡Por experiencia! Esta siempre precede al concepto. Tenemos, pues, que cuanto más obviamente se presenta lo decible y expresable (esto es, la experiencia sensible), más claramente se significará lo indecible y lo inexpressable que desde Kant se llama lo *Trascendental* y que la teología católica llama por su nombre: Dios; y que, no menos que lo sensible, lo conocemos por experiencia, previamente a toda "prueba" que no hace sino explicitar o categorizar lo trascendentalmente experimentado (como vimos a propósito del primer punto, esto es, del relato de la conversión).

Quizá la principal dificultad u obstáculo para admitir o mostrar la experiencia de Dios, es el hecho de que no haya un sentido *particular* o facultad que directa y exclusivamente perciba a Dios y que sea la sede de la experiencia de lo religioso. Porque efectivamente Dios no es aprehendido por *un* sentido o por *una* facultad particular, sino con la persona total, esto es, juntamente, con el conocer, querer, sentir. A esta facultad total se la puede llamar y se la llamó *corazón*, en el sentido de la *theologia cordis* que remonta al mismo San Agustín; más tarde San Ignacio (en los *Ejercicios Espirituales*) la describió como "el sentir y gustar de las cosas internamente"; Santa Teresa le dio el nombre de "centro del alma", etc. Con éstas u otra denominación, siempre se significa la totalidad viva del hombre, que se enciende en el amor, la añoranza, la esperanza, el gozo. No podría ser una verdadera experiencia *vivida* si interviniera una sola facultad, y menos un solo sentido. En este caso Dios sería equiparado a un objeto intramundano.

No obstante la paradoja subsiste: Dios no es un objeto *intramundano*, y sin embargo hay que encontrarlo en el mundo. Por definición no está donde nosotros estamos, y no obstante hay que orarle e implorarlo como a un Ser presente. Toda la religión existe y vive de esa presencia: Tenemos (como más o menos literalmente lo formula Rahner), la Sagrada Escritura, cuyo autor principal es El; los Sacramentos; un Magisterio que nos enseña dónde está Dios, y dónde no; que aquí se ha revelado y allí no; qué es lo que corresponde a Su voluntad y qué la contradice. En síntesis, se podría resumir en esta aparente aporía, pero que en realidad no es tal: Dios está en todas partes en tanto El es el que lo fundamenta todo; y no está en ninguna parte, por cuanto todo lo fundado es creado. La aporía desaparece si se piensan juntamente ambos términos: "Dios es el fundamento de todo" y "el todo es creado"; en cambio si se separan, se cae

en uno de los dos crasos errores: el *Pantéismo*, que confunde a Dios con el mundo (porque descuida el segundo término, "el todo es creado"); o en el *Dualismo* vulgar, que considera a Dios y al mundo como dos realidades yuxtapuestas pero independientes (porque descuida el primer término, "Dios es el fundamento de todo"). Dios y el mundo ni se confunden ni se diferencian como dos cosas categoriales que estarían situadas en un espacio mayor, que las distinguiera porque ninguna de ellas habría puesto ese *espacio*. Entre Dios y el mundo existe diferencia, pero por estar puesto (el mundo) por Dios, concurren en una mayor unidad.

La diferencia entre Dios y el mundo, afirma la unidad última de Dios y el mundo; y la unidad entre Dios y el mundo hace comprensible la diferencia entre ambos. De aquí que la experiencia trascendental de la *diferencia* entre Dios y el mundo tiene su último hacia adónde en la *unidad*, esto es, en su fundamento originario, en Dios, Autor de la diferencia. Todas las diferencias están trascendidas por la unidad o, recíprocamente, la unidad (Dios) trasciende (esto es, está embebida, presente) en todas las diferencias (en las criaturas). Esto hace comprensible el que se pueda experimentar a Dios en el mundo. Decimos *se puede*, y por cierto en diferentes grados, porque depende también de la colaboración del sujeto humano, el cual puede cerrarse a ella. Si el hombre, por lo que a él toca, no hace lugar a Dios, entonces todo sucede como si el mundo fuera todo en sí, como si tuviera más realidad que Dios, o como si fuera la única realidad. En tal caso sucedería lo que dice San Agustín: "Lo que haría sería esconderte a Tí de mí; no a mí de Tí"²⁷. Cosa que le ocurrió a él mismo en su pasado, pero no porque Dios hubiera desaparecido: "Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo sumo mío"²⁸, sino que todavía no había reparado en "aquella luz interna eterna"²⁹ que luego vió, y que todos pueden ver, porque está en el mundo externo y dentro de nosotros. La voz de fuera debe llamar a la de dentro, y viceversa. Sin esto, no habría experiencia de Dios, es decir, relación personal, religiosa, de amor.

Lo sobrecogedor, lo anonadante, es que ¡Dios quiere ser visto, conocido! Más aún, quiere ser amado, ¡amado por nosotros! Esta es la suprema revelación, y al mismo tiempo, la promesa culminante que expresa esta frase, una de las más profundas de las *Confesiones*, con la cual quiero terminar: "¿Qué soy yo para Tí para que me mandes que te ame y si no lo hago, te aires contra mí y me amenaces con grandes miserias? ¿Es pequeña la miseria del hecho mismo de no amarte? ¡Ay de mí! Díme por tus misericordias, Señor Dios mío, qué eres para mí"³⁰.

²⁷ "Teenim mihi absconderem, no me tibi" X, 2,2

²⁸ III, 6, 11

²⁹ IX, 4, 10

³⁰ I, 5, 5