

***LA INTERIORIDAD COMO UMBRAL DE LO SAGRADO:
AGUSTÍN, ESPIRITUALIDAD Y BÚSQUEDA DE SENTIDO
EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO***

***INTERIORITY AS A THRESHOLD TO THE SACRED: AUGUSTINE,
SPIRITUALITY AND THE SEARCH FOR MEANING IN
CONTEMPORARY TIMES***

Luciano Pou Sabaté

Resumen: En un contexto marcado por la fragmentación del sujeto, el eclipse de la verdad y la proliferación de espiritualidades difusas, este artículo propone una relectura del pensamiento de san Agustín desde la categoría de interioridad como umbral hacia lo sagrado. A través del análisis de obras clave como *Confesiones*, *De Trinitate* y *De Magistro*, se explora cómo la interioridad agustiniana articula un saber que es simultáneamente ontológico, ético y místico. Lejos de cualquier repliegue intimista, se trata de una interioridad teológica y relacional, donde memoria, iluminación y deseo configuran el alma como lugar de verdad y de encuentro con Dios. El estudio se enriquece mediante un diálogo con autores contemporáneos como María Zambrano, Karl Rahner, Raimon Panikkar y Byung-Chul Han, en torno a los desafíos actuales de la espiritualidad y la búsqueda de sentido. En este marco, se recupera también la pedagogía implícita en el pensamiento agustiniano —una pedagogía del alma— como vía formativa capaz de integrar razón, mística y transformación personal. Frente a la hipertrofia de la razón técnica y la crisis educativa de nuestro tiempo, el artículo defiende la vigencia de una pedagogía de la interioridad, en la que el sujeto se forma desde dentro y se orienta hacia la trascendencia.

Palabras clave: interioridad, espiritualidad, lo sagrado, Agustín de Hipona, modernidad

Abstract: In a context marked by the fragmentation of the self, the eclipse of truth, and the proliferation of diffuse spiritualities, this article revisits the thought of Saint Augustine through the lens of interiority as a threshold to the sacred. By analyzing key works such as *Confessions*, *De Trinitate*, and *De Magistro*, the study explores how Augustinian interiority articulates a mode of knowing that is simultaneously ontological, ethical, and mystical. Far from any introspective retreat, Augustine proposes a theological and relational interiority, in which memory, illumination, and desire shape the soul as the locus of truth and divine encounter. This perspective is deepened through dialogue with contemporary authors such as María Zambrano, Karl Rahner, Raimon Panikkar, and Byung-Chul Han, particularly regarding the challenges of spirituality and the search for meaning in late modernity. Within this framework, the article also recovers the pedagogical dimension implicit in Augustine's thought —a pedagogy of the soul— as a formative path capable of integrating reason, mysticism, and personal transformation. In response to the dominance of technical rationality and the current educational crisis, it defends the relevance of an education in interiority, in which the human being is shaped from within and oriented toward transcendence.

Keywords: interiority, spirituality, the sacred, Augustine of Hippo, modernity

Fecha de recepción: agosto de 2025

Fecha de aceptación y versión final: noviembre de 2025

1. Introducción

Vivimos en una época en la que la noción de verdad, lejos de habitar un lugar estable en el horizonte cultural, parece disolverse en un mar de perspectivas subjetivas, discursos fragmentados y experiencias efímeras. Esta “crisis de la verdad” —diagnosticada por múltiples pensadores contemporáneos como uno de los signos de la modernidad tardía— no es solo epistemológica o cultural, sino radicalmente antropológica: afecta al sujeto mismo, en el núcleo donde se forma la conciencia y se configura el sentido.

La fragmentación de la experiencia, la pérdida de interioridad y el vacío espiritual que habita en muchas personas de nuestro mundo globalizado ha dado paso a una proliferación de espiritualidades heterogéneas, a menudo desvinculadas de las estructuras religiosas tradicionales. Esta disolución se manifiesta, como advierte María Zambrano, en un eclipse del alma. En su lúcido diagnóstico, la filósofa señala que cuando el alma ha callado, el pensamiento se ha vuelto instrumental¹: sin alma, sin interioridad viviente, no hay pensamiento verdaderamente humano. El ocaso del alma implica también el eclipse de toda pedagogía auténtica, dando lugar a una “pedagogía del olvido” en la que ya no se forma, sino que se produce, se rinde y se consume. Y la agresividad y violencia estructural y personal de nuestro tiempo se debe a esa falta de nivel de conciencia de las personas, falta de interioridad auténtica; podemos decir que es también un problema de educación.

De modo que estamos en una época marcada por una doble disolución: la de la verdad como criterio universal y la del sujeto como sede estable del sentido. La verdad ha sido relativizada hasta confundirse con la opinión, y el sujeto ha sido disgregado por dinámicas de dispersión, consumo y rendimiento. Esta crisis no es solamente política o gnoseológica, sino ontológica y espiritual. Afecta a la manera en que el ser humano se comprende, se constituye y se orienta hacia un fin.

Frente a esta desarticulación de la experiencia humana, la categoría de **interioridad** se presenta como una posibilidad hermenéutica decisiva. En este horizonte, el pensamiento de **San Agustín de Hipona** emerge con fuerza inesperada. Su propuesta de una interioridad como espacio de verdad, donde el alma se encuentra con Dios y consigo misma, constituye no solo una aportación teológica, sino una **antropología espiritual** profundamente fecunda para los desafíos del presente. Frente al descentramiento del sujeto moderno, Agustín nos convoca al regreso al centro, a un “sí mismo” habitado por la presencia divina: “No salgas fuera de ti; vuelve a ti mismo: en el hombre interior habita la verdad” (*De vera religione*, XXXIX, 72).

No obstante, conviene no detenernos en la cita habitual —«No salgas fuera, vuelve a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad» (*De vera religione*, XXXIX, 72)— sin atender a las palabras que inmediatamente le siguen y que son de igual, o

¹ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino* (2ª ed.). Ediciones Siruela, Madrid 1984.

mayor, hondura: “Y si encuentras tu naturaleza mutable, trasciéndete a ti mismo”. Esta ampliación no solo completa el pensamiento agustiniano, sino que desactiva cualquier lectura intimista o psicologista. Agustín no reduce la verdad al ámbito de la conciencia individual, sino que propone un itinerario que, partiendo del interior, conduce más allá de lo que el alma puede contener por sí misma. La interioridad es un umbral, no un refugio: una puerta que se abre hacia la trascendencia al mismo tiempo que se hunde en la hondura del alma.

La verdad, por tanto, no se identifica con la conciencia subjetiva, sino que se presenta como una realidad que habita en lo más íntimo precisamente porque nos sobrepasa. Este dinamismo de autotranscendencia, sugerido por la exhortación agustiniana —*trasciéndete a ti mismo*—, revela que la interioridad no es clausura sino apertura, no es posesión sino participación. En ella se despliega una geografía espiritual que remite a dimensiones más amplias de existencia: no solo venimos de lo eterno, sino que —en un sentido ontológico profundo— seguimos participando de esas dimensiones mientras vivimos corporalmente.

La vida del alma no está confinada al tiempo y al espacio físico. Como criatura creada a imagen de Dios, el ser humano mantiene en su ser interior una huella de eternidad que lo vincula constantemente con lo absoluto. La sed de eternidades que late en el corazón humano es más que metáfora: es el eco de una pertenencia ontológica, de una forma de estar-en-Dios que antecede y sostiene nuestro estar-en-el-mundo. Por ello, el retorno agustiniano a la interioridad no es mera introspección, sino una inmersión en la Verdad interior que nos trasciende y nos constituye. En ese espacio espiritual, la conversión se convierte en acceso a una realidad más grande, más verdadera y más viva que la vida simplemente biológica.

Esta interioridad no es repliegue ni solipsismo, sino apertura trascendente. Se trata de un itinerario que parte del autoconocimiento para abrirse a la alteridad absoluta. En el pensamiento agustiniano, el alma es el lugar donde acontece la verdad, el deseo y la transformación. Como declara en las *Confesiones*: “Entré dentro de mí mismo, y con la guía de ti lo hice, porque tú estabas por encima de mí” (*Conf.*, VII, 10, 16). La interioridad, en este sentido, es simultáneamente lugar de conocimiento y de conversión.

Esta concepción se articula con una pedagogía del alma que Agustín desarrolla especialmente en el *De Magistro*. Allí sostiene que el auténtico maestro no transmite información desde fuera, sino que despierta la luz interior ya presente en el alma por obra del Verbo: “El verdadero Maestro está en el interior del hombre; Cristo es quien enseña” (*De Magistro*, XI, 38). Este modelo de conocimiento, vinculado a la iluminación y a la reminiscencia, ofrece una alternativa teológica y filosófica a los modelos educativos contemporáneos centrados en la eficiencia y la objetividad técnica. En este marco, la educación se convierte en camino de revelación, donde el alma, al reconocerse como imagen de Dios, accede a la verdad viva y transformadora.

Como ha señalado también Zambrano, recuperar la interioridad implica recuperar la vocación pedagógica del pensamiento, su capacidad de apertura al misterio y su fidelidad a la verdad. No se trata de psicología intimista ni de espiritualidad desencarnada, sino de una estructura ontológica: el alma como lugar teológico, donde se revela lo verdadero, lo bello y lo bueno en su unidad originaria.

Este artículo se propone, por tanto, explorar la vigencia filosófica y espiritual de la interioridad agustiniana en diálogo con autores contemporáneos como **Raimon Panikkar**, **Mircea Eliade**, **Karl Rahner** y **María Zambrano**, proponiéndola como umbral hacia lo sagrado y como clave para una espiritualidad integradora. En tiempos de fragmentación, sugiere que solo desde una interioridad recuperada —no como refugio, sino como espacio teológico— puede reconstruirse el vínculo entre sujeto, verdad y trascendencia.

La pregunta que guía esta reflexión es la siguiente: ¿puede la interioridad ser hoy un umbral hacia lo sagrado, un espacio desde el cual repensar la experiencia espiritual en un mundo secular? Para ello, partiremos del núcleo agustiniano —alma, verdad, iluminación— para confrontarlo con las transformaciones del hecho religioso contemporáneo, marcadas por la tensión entre secularización, espiritualidad difusa y anhelo de trascendencia.

Nuestra **hipótesis** sostiene que la interioridad agustiniana no solo permite una relectura crítica de la modernidad, sino que ofrece una vía epistemológica y existencial para recomponer el lazo entre verdad, sujeto y trascendencia. Esta vía implica una **pedagogía de la interioridad**, una formación integral del ser humano que supera tanto el racionalismo ilustrado como el sentimentalismo místico-individualista, proponiendo una experiencia integrada y sapiencial de la vida.

2. La interioridad en San Agustín: génesis, función y trascendencia

La noción de **interioridad** constituye uno de los pilares fundamentales del pensamiento agustiniano y atraviesa transversalmente su antropología, epistemología, ética y teología. A diferencia de la modernidad que construye la subjetividad como clausura o autonomía autosuficiente, San Agustín propone una interioridad abierta a la alteridad radical de Dios, una interioridad como lugar epifánico donde se realiza el encuentro transformador entre el alma y la Verdad. La noción de interioridad constituye uno de los ejes más densos y persistentes del pensamiento agustiniano. Lejos de tratarse de una introspección psicológica o de un repliegue narcisista, la interioridad es en Agustín **el lugar teológico del alma**: el espacio donde se manifiesta la verdad, se ordena el deseo y acontece el encuentro con Dios.

2.1. Casiciaco: el nacimiento filosófico de la interioridad

Los diálogos escritos en Casiciaco —*Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine* y *Soliloquia*— expresan un momento germinal en la configuración de la interioridad como categoría filosófica. Allí, Agustín aún bajo la influencia de Plotino y Cicerón, inicia un camino de recogimiento que busca ir más allá del escepticismo académico. La pregunta por la certeza, la beatitud y el orden remite una y otra vez a un principio interno, más alto que el alma misma: el Dios interior.

En *Contra Academicos*, Agustín responde al escepticismo heredado de la Nueva Academia con una defensa de la certeza interior: “Hay en nosotros una luz por la cual

juzgamos todas las cosas, y que no es nuestra” (CA III, 20). Este juicio no se basa en los sentidos ni en la dialéctica formal, sino en una iluminación interior que remite a una fuente trascendente.

En *De beata vita*, la felicidad ya no se entiende como resultado de posesiones externas, sino como participación en la verdad eterna: “Bienaventurado es aquel que posee a Dios” (DBV, 4). Aquí comienza a delinearse una concepción espiritual del alma, cuya beatitud no depende del mundo, sino de su orientación hacia lo eterno.

Agustín hereda del platonismo —particularmente de Plotino— la concepción del alma como realidad espiritual capaz de remontarse a un principio más alto mediante un proceso de conversión y purificación. El camino ascendente hacia la Verdad no pasa por el conocimiento sensible, sino por la **iluminación interior**, por un retorno al alma misma: “No salgas fuera de ti; vuelve a ti mismo. En el hombre interior habita la verdad” (*De vera religione*, XXXIX, 72). Esta llamada no constituye una introspección psicológica moderna, sino una exhortación metafísica y existencial: el alma debe “recogerse” de la dispersión en lo exterior para hallar en su centro la huella de Dios.

Como han mostrado estudios recientes², esta fase representa un momento axial donde el pensamiento agustiniano reelabora la herencia platónica: la reminiscencia ya no remite a un mundo de ideas impersonal, sino a la acción iluminadora del Verbo. Este desplazamiento constituye una de las aportaciones decisivas de Agustín a la filosofía cristiana.

2.2. La estructura trinitaria del alma: memoria, inteligencia, voluntad

Uno de los desarrollos más maduros de la interioridad agustiniana se encuentra en *De Trinitate*, donde el alma es presentada como imagen de Dios trino. Agustín describe la mente humana según una estructura tripartita: memoria (*memoria*), inteligencia (*intelligentia*) y voluntad (*voluntas*). Estas no son funciones separadas del yo, sino reflejos de la vida divina en la unidad del alma. “En estas tres cosas que he mencionado —memoria, inteligencia y voluntad— se refleja una cierta imagen de la Trinidad que es Dios, aunque no sea igual a Él, claro está, sino sólo imagen” (*De Trin.* XIV, 12, 15).

La **memoria** representa la continuidad del ser, el fondo ontológico en el que se conserva la identidad personal y la experiencia del mundo. La **inteligencia** o razón es el órgano de acceso a la verdad, por medio de una luz que no proviene del alma sino que la trasciende. Y la **voluntad** es la inclinación amorosa hacia el bien conocido, lo que permite a Agustín introducir una dimensión afectiva en la epistemología, donde conocer y amar son actos coimplicados.

Según **M. Fitzgerald**, esta antropología trinitaria es inseparable de la espiritualidad cristiana: el alma no está llamada a obedecer desde fuera, sino a configurarse desde dentro según la imagen de su Creador³. Y como desarrolla **C. Dolby Múgica**⁴,

² R. FERRI, “*Mens, ratio, intellectus* en los primeros diálogos de Agustín”: *Augustinus* 43 (1998) 45–78.

³ A. D. FITZGERALD, (Ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2001.

⁴ C. DOLBY MÚGICA, “El hombre como imagen de Dios en la especulación agustiniana”: *Augustinus* 39 (1989) 119–154.

esta imagen trinitaria no es un mero reflejo estático, sino un dinamismo interior que se actualiza mediante la gracia y la conversión. La redención, en este contexto, es una *reformatio interioris hominis*, un proceso de transfiguración del alma en Dios.

Es en esta clave donde puede entenderse el célebre pasaje de las *Confesiones*: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (*Conf.* I, 1, 1). La inquietud del corazón no es patología, sino signo de su orientación trascendente: el deseo de verdad, belleza y bien es constitutivo del alma como imagen de Dios.

2.3. La memoria como sede de la verdad: Agustín y Arendt

La **memoria**, en Agustín, no es mera facultad psicológica. En el libro X de las *Confesiones*, se convierte en símbolo ontológico: el lugar donde el alma encuentra a Dios. En una de sus preciosas frases, tanto audaz como poética, Agustín afirma: “Subí a lo más alto de mi ser, y hallé una luz que brillaba por encima de mi mente” (*Conf.* X, 27, 38).

Esta luz no es el alma misma, sino el Verbo, el Logos divino que ilumina desde lo alto. En este marco, la **memoria** es el lugar teológico por excelencia: no solo almacén del pasado, sino presencia activa de la verdad.

Esta intuición ha sido revalorizada por **Hannah Arendt**, para quien la memoria agustiniana no es repetición, sino *preservación de sentido*. En *La vida del espíritu*, Arendt señala que para Agustín, el conocimiento de la vida feliz no es una idea innata, sino una idea recordada... una verdad anterior a toda experiencia que permanece activa en el corazón del ser humano⁵.

La memoria, así, se convierte en el umbral entre el tiempo y la eternidad, entre el alma y Dios. El acceso a la verdad no pasa por un razonamiento inductivo, sino por una recolección espiritual (*recoligere*) en la que el alma vuelve sobre sí misma para descubrir una luz más allá de sí.

2.4. Iluminación y reminiscencia: de Platón al Verbo encarnado

El pensamiento agustiniano reelabora la teoría platónica de la reminiscencia con un giro cristológico. Para Platón, conocer es recordar las ideas vistas por el alma en un mundo inteligible anterior al cuerpo. Agustín, sin negar del todo este modelo, lo transforma radicalmente: el conocimiento no proviene de un recuerdo ontológico, sino de una iluminación que procede del Verbo: El verdadero Maestro está en el interior del hombre; Cristo es quien enseña, el que habita en el hombre interior (*De Magistro*).

Aquí la reminiscencia se convierte en *epifanía del Logos*: el alma no recuerda por sí misma, sino porque es tocada por la luz de Cristo, que se manifiesta en el centro más profundo de su ser. Como señala Agustín en *De Trinitate*, esta iluminación no es conceptual ni discursiva, sino una *visio mentis*, una percepción inmediata de lo eterno.

⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Vol. I: *El pensar*, Taurus, Madrid 1978.

El paso del platonismo al cristianismo, entonces, no anula el esquema de la ascensión del alma, pero lo transforma desde dentro: el Bien supremo ya no es una Idea, sino una Persona. Esta personalización de la verdad abre un nuevo horizonte en la historia del pensamiento occidental: la **interioridad revelada** como lugar del encuentro entre el alma y Dios.

3. Espiritualidad y experiencia de lo sagrado en el mundo contemporáneo

La cultura contemporánea se caracteriza por un escenario paradójico: junto a la progresiva secularización de las instituciones religiosas y la pérdida de autoridad de las doctrinas tradicionales, asistimos a un resurgir de formas espirituales múltiples, individualizadas, muchas veces desligadas de marcos confesionales. Se habla de religión líquida (Bauman), de espiritualidad difusa (Hervieu-Léger), de possecularismo (Habermas) y de pluralismo místico como signos de una nueva sensibilidad espiritual. Esta pluralidad no puede interpretarse simplemente como sincretismo superficial, sino como **expresión de una antropología inquieta**, en busca de sentido, plenitud y trascendencia.

El marco cultural del siglo XXI se caracteriza por una tensión persistente entre **secularización radical** y **resurgimiento espiritual**. Mientras las instituciones religiosas tradicionales pierden autoridad y capacidad normativa, emerge una multiplicidad de formas espirituales que buscan responder a la necesidad de sentido, trascendencia y plenitud existencial. Esta realidad plantea un nuevo mapa religioso y antropológico en el que la experiencia de lo sagrado ya no se canaliza exclusivamente por las vías institucionales, sino que se vuelve subjetiva, plural y a menudo sincrética.

Si en el ambiente intelectual europeo, desde el siglo XIX se había ido proscribiendo lo sagrado, tanto las instituciones religiosas como la espiritualidad, esta cerrazón del secularismo ha ido transformándose en apertura, aunque veamos con qué matices y cambios se van produciendo.

3.1. Entre secularización y retorno espiritual: una paradoja contemporánea

El interés por lo espiritual es un fenómeno contemporáneo que se manifiesta en una pluralidad de prácticas, lenguajes y experiencias que han sido denominadas como “espiritualidad difusa”⁶, “religión líquida”⁷, o incluso “possecularismo”⁸.

No se trata simplemente de un sincretismo superficial, sino de la expresión de una **antropología inquieta**, un sujeto desgarrado entre la tecnificación de la vida y el anhelo de trascendencia. Como señala Charles Taylor, la era secular no ha extinguido el impulso espiritual; lo ha descentralizado, fragmentado y reconfigurado⁹.

⁶ D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.

⁷ Z. BAUMAN, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2013.

⁸ J. HABERMAS, *La constelación posnacional: Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona 2001.

⁹ C. TAYLOR, *A secular age*. Harvard University Press, Cambridge, MA 2007, 507.

En este contexto, la categoría de “lo sagrado” persiste como un horizonte de sentido, aunque desanclado de sus formas tradicionales.

3.2. *Lo sagrado como estructura de sentido: Eliade y la persistencia de lo simbólico*

En este contexto, la fenomenología de lo sagrado desarrollada por **Mircea Eliade** resulta especialmente iluminadora. Según Eliade, toda cultura se organiza en torno a la experiencia de una alteridad radical —lo sagrado— que rompe la homogeneidad de lo profano y funda el sentido. El ser humano es, en este marco, *homo religiosus*, es decir, un ser estructuralmente abierto a una dimensión trascendente, incluso cuando no se reconoce explícitamente como tal¹⁰. Esta apertura puede adoptar formas religiosas clásicas, pero también manifestaciones estéticas, éticas o existenciales. Para Eliade, *lo sagrado se manifiesta en símbolos, mitos y ritos que hacen presente lo invisible en lo visible, lo eterno en lo temporal*.

Por tanto, Mircea Eliade ha mostrado que lo sagrado no es un añadido cultural tardío, sino una **estructura fundacional de la conciencia humana**. Incluso en contextos altamente secularizados, la experiencia de lo sagrado permanece en formas simbólicas, míticas o rituales, y organiza el tiempo, el espacio y la acción. El ser humano es, en este sentido, *homo religiosus*: un ser estructuralmente abierto a la alteridad trascendente, que se manifiesta como misterio, epifanía o hierofanía. Toda hierofanía implica una ruptura de nivel, una irrupción de lo sagrado en el mundo profano, que consagra el espacio y funda el sentido¹¹.

Esta comprensión antropológica permite ver que **el retorno de la espiritualidad** en nuestra época —aunque a menudo desvinculado de las religiones tradicionales— responde a una necesidad estructural del ser humano: dar sentido a su existencia en relación con lo absoluto, lo invisible, lo que está más allá del control instrumental.

3.3. *Mística sin religión: Rahner, Panikkar y la experiencia interior*

La espiritualidad contemporánea, desvinculada a menudo de las religiones institucionales, ha sido descrita por autores como Karl Rahner y Raimon Panikkar en términos de una **“mística sin religión”**: una experiencia de lo sagrado que no se articula necesariamente en torno a credos, rituales o dogmas, sino que emerge desde la profundidad de la conciencia como vivencia interior y transformación existencial.

Karl Rahner, uno de los teólogos más influyentes del siglo XX, lo formuló con su célebre afirmación: *“el cristiano del siglo XXI será místico o no será en absoluto”*¹².

¹⁰ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1957/1998, 11–25.

¹¹ *IBID.*, 20.

¹² K. RAHNER, *Escritos de teología VII*, Taurus, Madrid, 1966, 22. También K. RAHNER, *Escritos de teología VII: La nueva imagen del cristiano*, Taurus, Madrid 1986, 15. Frase pronunciada originalmente por André Malraux (1901–1976) diciendo: “El siglo XXI será místico o no será”, o bien según otros: “La gran revolución del siglo XXI será espiritual o no será” (en un tono más cultural o profético que teológico). Rahner la enmarca en su antropología teológica y su teología del “oyente de la palabra”, refiriéndose a que el cristianismo futuro requerirá

Esta afirmación, lejos de ser una consigna retórica, expresa un **cambio de paradigma en la experiencia espiritual**: de la exterioridad institucional a la vivencia interior, del cumplimiento a la transformación. La mística aquí no es entendida como fenómeno extraordinario, sino como un modo de existencia que emerge desde la profundidad del alma. En un mundo desencantado, la fe solo puede sobrevivir como experiencia interior de lo divino, no como adhesión externa a una doctrina. La fe ya no puede ser asumida solo como pertenencia externa, sino como un camino de autotranscendencia radical, como apertura silenciosa a la presencia divina en lo cotidiano.

Rahner propone una **mística del ordinario**, en la que la gracia no se manifiesta como lo extraordinario, sino como profundidad y sentido en lo simple, y la experiencia de Dios es una experiencia de autotranscendencia radical. En esta línea, **la experiencia precede al sistema**: no se trata de un saber conceptual, sino de un “saber por connaturalidad”, en el que la verdad se reconoce no por deducción, sino por resonancia.

Por su parte, Raimon Panikkar interpreta la crisis de las religiones tradicionales no como un colapso, sino como **una oportunidad para reconfigurar la experiencia espiritual** en clave intercultural y postconfesional. Su concepto de **cosmoteandría** —unidad vivida entre lo divino, lo humano y lo cósmico— busca superar los dualismos ontológicos y las mediaciones doctrinales, proponiendo una espiritualidad no dual, en la que la interioridad es el lugar donde lo Real se manifiesta sin escisión ni apropiación. Para Panikkar, la mística es la experiencia directa de la Realidad, más allá del lenguaje, sin mediación de conceptos. La mística no tiene religión, pero toda religión tiene una mística¹³. Esta afirmación sugiere que en el fondo de cada tradición subyace una experiencia viva que desborda los lenguajes institucionales y apunta hacia una dimensión más radical del ser.

Panikkar ve pues la crisis religiosa contemporánea como **oportunidad de encuentro intercultural y reconfiguración mística**, y en un mundo donde las mediaciones institucionales se debilitan, el acceso a lo sagrado debe pasar por una experiencia viva, transformadora y profundamente interiorizada. Ya no basta con la adhesión externa a dogmas o prácticas: es necesario ese “saber por connaturalidad”, una experiencia que integre todos los niveles del ser y no se reduzca al mero entendimiento racional.

Esta **espiritualidad experiencial**, que atraviesa tanto las tradiciones religiosas como movimientos emergentes, no se limita a una búsqueda de bienestar o evasión, sino que en muchos casos responde a una **intuición profunda del alma contemporánea**: que algo esencial se ha perdido, que el ser humano se ha alejado de su centro y necesita volver a él. Autores como **Panikkar** interpretan este fenómeno como una oportunidad para el reencuentro entre las grandes tradiciones religiosas, ya no desde el sincretismo superficial, sino desde una **escucha radical del otro** y una recuperación de la mística como núcleo común de la experiencia espiritual¹⁴.

Ambos autores coinciden en señalar que el futuro de la experiencia religiosa requiere **un nuevo lenguaje espiritual**, capaz de nombrar lo absoluto sin absolutizar

una experiencia personal y profunda de Dios, es decir, una vivencia mística, no meramente institucional. Así, si Malraux populariza la fórmula, Rahner le da espesor teológico.

¹³ R. PANIKKAR, *La experiencia mística. Una antropología transcultural*. Ediciones Siruela, 1999, 45.

¹⁴ R. PANIKKAR, *El diálogo indispensable: paz entre las religiones*, Herder, Madrid, 1994.

el lenguaje, sin caer en el fundamentalismo ni en el vacío posmoderno, de expresar la trascendencia sin encorsetarla. Este lenguaje debe nacer de la **interioridad**, de una experiencia que no se impone desde fuera, sino que emerge como verdad reconocida desde lo más íntimo, emerge como resonancia profunda del ser.

Este giro místico-contemplativo de la espiritualidad actual —centrado en el silencio, la meditación, el cuidado del alma y la integración con la naturaleza— puede interpretarse como una **reacción a la fragmentación del sujeto moderno**. No se trata simplemente de una búsqueda de bienestar o evasión, sino de una respuesta profunda a la intuición de que algo esencial se ha perdido: el acceso al centro, al alma, al misterio que nos constituye.

Como ha señalado Henri de Lubac, **la religión no puede ser reducida a explicación racional ni a construcción cultural**: es el eco de una llamada que atraviesa la historia y convoca al ser humano a su verdad más profunda. En este horizonte, la mística aparece no como un lujo espiritual, sino como **el núcleo irreductible de toda experiencia religiosa auténtica**, y quizás, como el último refugio de lo sagrado en tiempos de dispersión.

El giro actual hacia la **interioridad, el silencio, la meditación, el cuidado del alma y la naturaleza** puede entenderse, en este sentido, como una recuperación implícita de una visión más ontológica del ser humano. Lo sagrado ya no es un “objeto” externo, sino una **presencia inmanente y trascendente** que se descubre al interior del sujeto. Como ha señalado Henri de Lubac, la religión no puede ser reducida a explicación racional o construcción cultural: es el eco de una llamada que atraviesa la historia y convoca al ser humano a su verdad más profunda¹⁵.

La espiritualidad contemporánea es descrita por autores como Raimon Panikkar y Karl Rahner en términos de una **mística sin religión**, es decir, una experiencia de lo sagrado que no se articula en torno a credos, dogmas o rituales, sino a partir de la experiencia interior. Panikkar habla de una “espiritualidad cósmico-teándrica” en la que el ser humano, el cosmos y lo divino se entrelazan en una unidad vivida. Lo sagrado no es algo exterior, sino una dimensión del ser que se despierta en la conciencia¹⁶.

3.3. *Espiritualidad difusa y deseo de trascendencia*

El auge de la espiritualidad difusa se vincula con la erosión de los grandes relatos (Lyotard) y la desconfianza hacia las estructuras de poder religioso. En lugar de sistemas dogmáticos, proliferan experiencias individualizadas de meditación, silencio, naturaleza, arte, corporalidad. Como afirma Santiago Zabala, “la espiritualidad contemporánea ya no necesita religión para ser significativa; lo sagrado se ha desplazado hacia lo estético, lo vital, lo existencial”¹⁷.

Byung-Chul Han, en *La expulsión de lo distinto*, ha diagnosticado que la espiritualidad actual corre el riesgo de disolverse en una “autoexploración narcisista”, donde

¹⁵ H. DE LUBAC, *Meditaciones sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 1993, 46.

¹⁶ R. PANIKKAR, *La experiencia de Dios: Íconos del misterio y textos místicos*, Herder, Madrid 1999.

¹⁷ S. ZABALA, *Hermenéutica y emancipación*, Herder, Barcelona 2010.

el sujeto busca experiencias que refuercen su ego en lugar de descentrarlo. Frente a este fenómeno, se impone la necesidad de una **antropología espiritual** que recupere la alteridad radical como condición de lo sagrado¹⁸.

En este marco, el pensamiento de San Agustín ofrece una alternativa profunda: su concepción del *homo interior* como sede del deseo, la verdad y la transformación. La interioridad no es aquí un refugio psicológico, sino un itinerario hacia la trascendencia, un espacio de conversión que desactiva el narcisismo contemporáneo.

3.4. *El homo interior frente al homo technologicus*

La figura agustiniana del *homo interior* contrasta poderosamente con el *homo technologicus* de la era digital. Este último —según Han— es un sujeto operacional, orientado al rendimiento, saturado de estímulos y privado de silencio. La interioridad ha sido sustituida por la exposición constante; el alma, por el perfil; la contemplación, por la conexión.

San Agustín, sin embargo, nos invita a un giro radical: “No salgas fuera de ti, vuelve a ti mismo: en el hombre interior habita la verdad” (*De vera religione*, XXXIX, 72). Esta propuesta no es un llamado al aislamiento, sino a la radicalidad del encuentro: allí donde el alma se descubre habitada por una Presencia que la precede y la excede. La interioridad agustiniana es una apertura al misterio, no una clausura del yo.

En este sentido, la pedagogía del alma que propone Agustín puede leerse como una **respuesta crítica al individualismo espiritual posmoderno**. No basta con “conocerse a sí mismo”; es necesario descentrarse para abrirse a la verdad que viene de otro. El deseo —*desiderium Dei*— es la huella de esta apertura, el testimonio de que el alma está hecha para más que sí misma.

3.5. *Interioridad y reconstrucción del lazo espiritual*

El retorno a la interioridad no es un gesto anacrónico, sino una condición de posibilidad para la reconstrucción del vínculo entre verdad, subjetividad y trascendencia. Como reza a Dios Agustín: “Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo” (*Conf.* V, 2, 2). Esta ausencia mutua entre el alma y Dios expresa la condición contemporánea: el alma ha olvidado su orientación y necesita ser despertada.

El pensamiento agustiniano no ofrece un método, sino un camino: el alma se recoge, se purifica, se ilumina. Esta pedagogía no es introspección psicologista, sino **mistagogía espiritual**, un arte de conducir el alma hacia su principio.

La espiritualidad agustiniana puede así nutrir una forma de vida alternativa al nihilismo técnico y al narcisismo espiritual. En ella, el ser humano es visto como un “buscador de Dios” (*quaerens Deum*), un nómada interior cuya inquietud es señal de su grandeza ontológica. Frente al vacío del alma contemporánea, la propuesta agustiniana

¹⁸ B.-C. HAN, *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona 2014; del mismo autor: *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2012.

nos recuerda que el alma no está vacía, sino habitada: por la verdad, por el amor, por la presencia que la llama desde lo más íntimo.

En suma, la interioridad no es en Agustín una posesión del sujeto, sino un **itinerario espiritual hacia lo Absoluto**. El alma no se pertenece a sí misma: ha sido creada, herida y redimida. El viaje hacia dentro es también un camino hacia fuera de sí, hacia Aquel que es más íntimo que la propia intimidad (*interior intimo meo*). En esta tensión —entre lo íntimo y lo trascendente— se juega la verdad del hombre.

La interioridad, para Agustín, es el umbral de lo sagrado porque es el lugar donde Dios se revela sin intermediarios, donde el amor encuentra su objeto y donde el alma se reconoce criatura en camino hacia su principio.

3.6. *Espiritualidades contemporáneas: pluralismo, deseo y fragmentación*

Las llamadas “**espiritualidades sin religión**”¹⁹ han proliferado en las últimas décadas. Se presentan como itinerarios personales que buscan bienestar, autenticidad, crecimiento interior o armonía con la naturaleza, pero sin adscripción institucional. Aunque a menudo son criticadas como formas narcisistas o banalizadas de espiritualidad, muchas de ellas **expresan una búsqueda real de lo sagrado**, pero fuera de los lenguajes tradicionales, lo que supone un desafío pastoral y filosófico de gran alcance.

Esta espiritualidad postsecular, que va desde la meditación laica hasta el ecologismo espiritual, apunta a una **crisis de mediaciones**: el alma contemporánea busca contacto con lo divino, pero desconfía de las estructuras. Este fenómeno pone de manifiesto la necesidad de una **reconfiguración del lenguaje religioso** y de una **antropología de la interioridad** que sea a la vez simbólica, racional y afectiva.

3.7. *Interioridad como clave antropológica y espiritual*

La respuesta a esta situación no puede ser el simple retorno a fórmulas pasadas, sino la propuesta de una **espiritualidad integral**, capaz de unificar cuerpo, alma y mundo; razón, símbolo y amor. En este sentido, la interioridad agustiniana ofrece un modelo alternativo al fragmento postmoderno: no se trata de un yo cerrado sobre sí mismo, sino de un alma que se sabe criatura, que se abre a una alteridad fundante, y que encuentra en esa apertura la plenitud de su verdad.

Como ha señalado María Zambrano (1955), “el alma piensa cuando ama, y sufre, y se deja tocar por el misterio”²⁰. Esta frase resume bien el núcleo de una espiritualidad filosófica que no opone interioridad y mundo, sino que **reconcilia la subjetividad con la trascendencia a través del amor, la fragilidad y la escucha**.

Este resurgir espiritual no está exento de ambigüedades. Por un lado, se abren caminos genuinos hacia lo sagrado; por otro, proliferan espiritualidades individualistas, autorreferenciales y desconectadas de toda alteridad. Sin embargo, incluso en sus for-

¹⁹ D. HERVIEU-LÉGER, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Troquel, 2001.

²⁰ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1955, 113.

mas fragmentarias, el retorno a la interioridad constituye una oportunidad filosófica y teológica: la posibilidad de repensar el vínculo entre verdad, subjetividad y trascendencia desde una perspectiva más integral. Como sostiene María Zambrano, no hay auténtico pensamiento sin alma, y el alma solo piensa cuando ama y cuando sufre, cuando se abre al misterio y se deja transformar por él²¹.

4. Diálogo entre la tradición agustiniana y las espiritualidades contemporáneas

4.1. *La memoria como sede de la verdad: una teología del recuerdo*

En *Confesiones* X, Agustín desarrolla una visión de la memoria que desborda los límites de la psicología clásica. Retomando cuanto hemos visto sobre la memoria, que no es simplemente una facultad de retención o archivo de datos, sino el **lugar teológico** donde el alma entra en contacto con Dios, Agustín afirma que es un “espacio interior inmenso, lleno de riquezas sin número” (*Conf.* X, 8, 12), donde no solo habitan las imágenes del pasado, sino también la presencia del Verbo que ilumina desde lo alto.

Volviendo a su frase: “Subí a lo más alto de mi ser, y hallé una luz que brillaba por encima de mi mente” (*Conf.* X, 27, 38), ahondamos en la idea de que esta luz no es una idea, sino una presencia viva, que interpela y transforma. La memoria, en este sentido, es un **altar ontológico**, una zona liminar entre el tiempo y la eternidad, entre la criatura y su Creador.

Como ha señalado **Hannah Arendt**, Agustín introduce una concepción radicalmente activa de la memoria: no como repetición mecánica, sino como *re-presentación viviente de la verdad*. Para Arendt, esta memoria es “el presente activo de lo verdadero”, es decir, una modalidad del pensamiento que ancla al sujeto en una continuidad profunda consigo mismo y con su origen²².

En un tiempo marcado por la amnesia cultural, la desmemoria política y la fragmentación existencial, esta visión agustiniana resulta insospechadamente actual. La memoria no solo conserva: **revela**. En ella se manifiesta la verdad como acontecimiento interior y llamada a la conversión.

4.2. *Agustín y la interioridad no-dual de Panikkar*

Como hemos visto, uno de los interlocutores contemporáneos más fértiles para el pensamiento agustiniano es **Raimon Panikkar**, especialmente en su concepción de la experiencia espiritual como no-dualidad. Aunque provienen de horizontes culturales y teológicos distintos, Panikkar y Agustín comparten una visión de la interioridad como lugar del encuentro con lo Absoluto.

Para Panikkar, lo divino no se opone a lo humano ni se sitúa fuera de él, sino que se manifiesta en la experiencia de unidad entre el sujeto, el mundo y Dios: una

²¹ M. ZAMBRANO, *ibid.*, 101–105.

²² H. ARENDT, *La vida del espíritu*, 74.

visión teándrica que él llama *advaita*, no-dualidad. En este sentido, la interioridad no es un “dentro” aislado, sino el lugar de **epifanía relacional**. Para Panikkar, el alma es el espacio donde el misterio se vuelve presencia²³.

En Agustín, el núcleo de esta intuición aparece formulado desde el horizonte cristiano: “Tú estabas dentro de mí, más interior que mi interior, más alto que mi altura” (*Conf.* III, 6, 11).

Aquí la interioridad no designa una clausura psicológica, sino una apertura ontológica hacia una Presencia que habita más allá del yo. Ambos pensadores coinciden en que **la verdad no se conquista, se acoge**; y esta acogida solo es posible desde la interioridad transformada, como lugar de desposesión y revelación.

4.3. Agustín y Zambrano: razón poética e iluminación interior

Otro punto de resonancia se encuentra en el pensamiento de **María Zambrano**, quien representa una hermenéutica poética de la interioridad en clave filosófica y mística. Para Zambrano, la razón no es solamente lógica o instrumental, sino que puede convertirse en “razón poética”: una forma de pensar que nace de la escucha interior y se orienta hacia el misterio. La lectura de la interioridad en Agustín permite descubrir en Zambrano una “mística del corazón” que no se opone a la razón, sino que la transfigura desde una verdad vivida, encarnada y poética. La interioridad se convierte así en lugar epifánico donde el alma se reconoce atravesada por lo absoluto.

La filosofía nace cuando el alma se pregunta por sí misma, dirá Zambrano²⁴. Esta afirmación conecta profundamente con la intuición agustiniana de la **inquietud del corazón** como punto de partida de la búsqueda de sentido. La interioridad, tanto en Zambrano como en Agustín, no es un dato, sino una **tarea espiritual**: el alma se revela a sí misma solo en el momento en que se abre a una luz que la sobrepasa. Ya años antes, Zambrano propuso la *Confesión* Agustiniana como método filosófico, subrayando que en la modernidad se ha perdido el alma, pues la verdad o es transformativa o no es verdad, y es la transformación espiritual de Agustín lo que puede aportarnos ese método.

Ambos comparten además la idea de que el pensamiento verdadero es **revelación**, no mera construcción racional. En *De Magistro*, Agustín afirma que el verdadero maestro es Cristo, que enseña desde dentro: “Nadie enseña al hombre sino Dios” (*DM*, XI, 38). Para Zambrano, del mismo modo, el pensamiento que no nace del alma es inauténtico: Cuando el alma ha callado, el pensamiento se ha vuelto instrumental²⁵.

La confluencia entre ambos radica, pues, en una concepción **sapiencial y transformadora** del conocimiento, donde el logos no excluye al pathos, y donde la verdad es inseparable de la vida interior.

²³ R. PANIKKAR, *La experiencia de Dios*, 132.

²⁴ M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992.

²⁵ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, cit.

4.4. *Religio vera y pluralismo: la fe como camino, no como hegemonía*

Uno de los puntos más delicados del diálogo entre Agustín y las espiritualidades contemporáneas es la cuestión de la **verdadera religión** (*religio vera*) y su relación con el pluralismo actual. En *De vera religione*, Agustín afirma que solo en Cristo se revela plenamente la verdad, pero esta afirmación no excluye la presencia de verdad en otras tradiciones; allí afirma que “en el hombre interior habita la verdad”, y añade una clave decisiva: si el alma descubre que su naturaleza es mudable, debe trascenderse a sí misma. Esta apertura a lo inmutable no niega que existan elementos de verdad en otras tradiciones, pero señala que toda verdad remite a su fuente última: el Logos, manifestado en Cristo. Así, el diálogo interreligioso no se basa en el relativismo, sino en una confianza teológica en que toda verdad, dondequiera que se halle, conduce al Verbo: “Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum” (*De vera religione*, XXXIX, 72).

Esta afirmación puede leerse como una **teología de la semilla**, anticipando lo que siglos después desarrollará el Concilio Vaticano II en *Nostra Aetate*. Agustín, siguiendo la teología de las “semina Verbi” que desde los primeros Padres ve el Logos como quien ilumina a todo ser humano que viene al mundo (cf. Jn 1,9), reconoce que toda criatura, en cuanto participa del ser, de la belleza y del orden, remite al Verbo por quien fue hecha. Toda criatura da testimonio del Creador, las huellas del Logos —semillas de verdad— pueden ser acogidas y conducen al alma hacia su fuente. El mundo creado es así un libro abierto, sembrado de razones ocultas, que pueden ser leídas espiritualmente por quien vive desde la interioridad. Tal como afirma Agustín en las *Confesiones*, “yo les dije: habladme de mi Dios. Y exclamaron con gran voz: Él nos hizo” (Conf. X, 6, 9). Desde esta visión, se puede sostener un diálogo con las otras religiones no desde la renuncia a la Verdad, sino desde su anticipación encarnada en los signos de lo creado. Podemos entrar en diálogo con una cultura que no acepta la certeza de la verdad, pues en realidad no la poseemos sino que vamos en su búsqueda, en todo caso podemos dejarnos poseer por Ella.

Esto abre la posibilidad de reinterpretar la *religio vera* no como hegemonía confesional, sino como **camino hacia la verdad**. Desde esta perspectiva, la fe cristiana no se impone como exclusivismo doctrinal, sino que se ofrece como experiencia luminosa de una verdad encarnada. En un mundo plural, esto no implica renuncia a la verdad, sino **apertura a su multiforme manifestación**.

La interioridad, en este contexto, se convierte en el lugar donde puede surgir un verdadero diálogo interreligioso: no en el plano superficial de los conceptos, sino en la profundidad del alma. Allí donde Agustín encuentra a Dios, también puede el ser humano contemporáneo encontrar el eco de lo sagrado, más allá de fronteras confesionales.

El resurgir contemporáneo de lo espiritual, aunque profundamente diverso y a menudo desvinculado de las religiones históricas, revela una **búsqueda del absoluto** que encuentra resonancia en la tradición agustiniana. El diagnóstico agustiniano del alma como “inquieta” hasta que descansa en Dios establece un puente con la condición del sujeto moderno, desgarrado entre múltiples ofertas de sentido y una profunda desorientación ontológica. Frente a las propuestas de autoayuda espiritual y mística

individualizada, Agustín ofrece una **interioridad relacional y teológica**, fundada no en el ego ni en la voluntad de poder, sino en la **gracia y el amor**.

Uno de los diálogos más fecundos se establece, como hemos recordado, con **Raimon Panikkar**, quien articula una antropología espiritual que resuena con el planteamiento agustiniano, aunque desde coordenadas interculturales y postmetafísicas. Para Panikkar, la experiencia religiosa auténtica no puede reducirse a creencias dogmáticas ni a prácticas externas, sino que se realiza como un encuentro transformador con la **realidad cosmoteándrica**, en la cual lo divino, lo humano y lo cósmico están interrelacionados²⁶. Esta perspectiva encuentra eco en la noción agustiniana del alma como microcosmos, como espacio donde se manifiesta Dios y se ordena la creación en la medida en que el amor encuentra su objeto verdadero.

La espiritualidad de Panikkar, profundamente influida por el **advaita vedanta** y la mística cristiana, propone una interioridad no dual que recuerda a la *docta ignorantia* agustiniana. Al igual que Agustín, Panikkar no concibe la verdad como posesión, sino como camino, como apertura, como escucha: *la verdad no se tiene, se es habitado por ella*²⁷ (Benedicto XVI habló muchas veces en estos términos). Ambos coinciden en la necesidad de superar una racionalidad instrumental y fragmentaria mediante una sabiduría que integre lo racional, lo poético y lo místico.

Otra línea de convergencia puede trazarse, como acabamos de ver, con **María Zambrano**, quien reivindica una *razón poética* como forma de acceso a lo real, más allá de la objetivación del sujeto moderno. Para ella, el alma es lugar de revelación, de transfiguración de la experiencia, y su acceso a la verdad no ocurre por vía deductiva, sino **por vía simbólica, afectiva y espiritual**. En esto se acerca a Agustín, para quien el conocimiento último es amor, y la verdad no se reduce a conceptos sino que se experimenta como **presencia viva que transforma**²⁸.

No obstante, es necesario subrayar lo que hemos ya referido, de que en Agustín la interioridad no se cierra en un inmanentismo autorreferencial. En contraposición a ciertas formas de espiritualidad contemporánea marcadas por el **narcisismo místico**, Agustín insiste en la **heteronomía del alma**: su verdad no proviene de sí, sino que le es dada. La gracia, no el esfuerzo autónomo, es la que permite al alma volverse hacia Dios. Esta dependencia no es alienación, sino libertad auténtica, porque la voluntad encuentra su verdad cuando se orienta hacia el Bien absoluto²⁹.

Así, la tradición agustiniana puede ofrecer **una corrección crítica** al espiritualismo actual: frente al vacío existencial que busca llenar con “técnicas de plenitud” o “recetas de iluminación”, Agustín propone un camino de conversión, de desposesión

²⁶ R. PANIKKAR, *La experiencia de Dios: Icono del Misterio*. PPC, Madrid, 1993, 45–50.

²⁷ R. PANIKKAR, *El diálogo indispensable*. Herder, Madrid, 1994; E. ALARCÓN, “El debate sobre la verdad”. En P. PÉREZ-ILZARBE SERRANO & R. LÁZARO (Coords.), *Verdad, bien y belleza: Cuando los filósofos hablan de valores*, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, Pamplona, 35–63.

²⁸ M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1955, 67–72.

²⁹ SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, 19: “No puede haber verdadera libertad sin la gracia que ordena la voluntad al bien”.

del ego y de apertura radical al Otro. Esta **pedagogía del deseo** se enmarca en una antropología que no reduce al ser humano a su psicología o a sus emociones, sino que lo entiende como criatura en relación, marcada por una trascendencia constitutiva.

En esta línea, el diálogo entre Agustín y las espiritualidades contemporáneas puede fructificar si se asume desde una **escucha crítica y humilde**, capaz de acoger las intuiciones genuinas de la mística actual (silencio, presencia, integración del cuerpo y del cosmos), sin perder la centralidad del **Dios personal**, fuente de toda verdad y amor. La tradición cristiana, leída a la luz de Agustín, puede así seguir ofreciendo una vía profunda y exigente para un sujeto que, aún sin saberlo, sigue buscando el rostro de Dios en lo más íntimo de sí.

5. Aproximaciones pedagógicas: la interioridad como clave formativa

Esta apertura crítica a la espiritualidad contemporánea, iluminada por la tradición agustiniana, abre también el horizonte para repensar la educación como formación del alma, no solo como acumulación de saber.

5.1. La educación como cultivo del alma

Para San Agustín, educar no es formar sujetos funcionales, sino **despertar el alma a su verdad más profunda**. Aunque no sistematizó una teoría pedagógica en el sentido moderno, su pensamiento encierra una visión radicalmente formativa del ser humano, en continuidad con la tradición platónica. Desde sus primeras obras, en *De Ordine*, como en las siguientes como en *De Magistro*, la educación aparece como **camino de conversión**, no como adiestramiento técnico.

Esta intuición parte de una concepción elevada del alma, que no se reduce a sus capacidades cognitivas, sino que es principio de vida espiritual, apertura a la verdad y sede de la presencia divina. Como en Platón, educar significa “volver el alma hacia la luz” (*República*, VII). En Agustín, esta luz no es la Idea del Bien, sino el Verbo: “Cristo, luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Jn 1,9).

“Nadie enseña al hombre sino Dios, es decir, la Verdad misma” (*De Magistro*, XI, 38). Por eso, el verdadero proceso educativo es interior: **iluminación**, no imposición; **reconocimiento**, no adoctrinamiento. El alma no es un recipiente vacío, sino una presencia habitada que busca su fuente. Esta visión da lugar a una pedagogía espiritual, donde el maestro no instruye desde fuera, sino que **acompaña el nacimiento interior del sentido**.

5.2. El maestro interior: pedagogía de la iluminación

En *De Magistro*, Agustín formula una de las intuiciones más influyentes de la pedagogía cristiana: todo conocimiento verdadero procede del Maestro interior. Los

signos externos, las palabras, los gestos del educador no enseñan en sí mismos; solo despiertan en el alma aquello que ya está inscrito como potencia iluminable.

Este modelo tiene hondas raíces en el pensamiento platónico (la *anamnesis*) y encuentra su transposición cristiana en la noción agustiniana de **iluminación del Verbo**. El alma reconoce la verdad cuando es tocada por la gracia: entonces ve, comprende, ama. Así lo expresa Agustín en *De Ordine*: “La mente del hombre no es suficiente por sí misma; necesita la iluminación de la luz eterna” (*De Ordine*, II, 20).

La consecuencia pedagógica es decisiva: el educador no transmite un contenido, sino que facilita una experiencia de descubrimiento. Este giro es paralelo a lo que **Paulo Freire** llamó *educación dialógica*: una praxis donde el maestro ya no “banca” contenidos, sino que se convierte en mediador del proceso de conciencia.

“Nadie educa a nadie, nadie se educa a sí mismo: los hombres se educan entre sí, mediatizados por el mundo”³⁰. Ambos —Agustín y Freire— convergen en que **educar es despertar**: una tarea espiritual donde el maestro debe ser ante todo testigo de una verdad que lo trasciende.

5.3. Interioridad y formación integral: Steiner, Zambrano, Marina

El influjo de San Agustín sobre la antropología espiritual a lo largo de la historia no se limitó a pensadores sistemáticos, sino que inspiró también a grandes mujeres místicas y filósofas, cuyas obras desarrollaron una pedagogía interior desde la experiencia vivida y la contemplación. Las místicas medievales, sobre todo, supieron traducir el núcleo agustiniano de interioridad en claves existenciales, simbólicas y comunitarias que hoy resultan sorprendentemente actuales.

La pedagogía agustiniana de la interioridad resuena también con las propuestas integrativas de **Rudolf Steiner**, quien concibe al ser humano como una unidad espiritual en proceso de configuración. Para Steiner, toda educación debe atender al desarrollo de la conciencia interior y al cultivo de la libertad como impulso del alma. Lo que Agustín llama *voluntas ordinata*, Steiner lo asume como *individualidad moral creativa*³¹.

Por su parte, **María Zambrano** sigue esta tradición femenina, desde el medievo hasta la modernidad, de una apertura a la interioridad; tradición de interioridad agustiniana prolongada por numerosas pensadoras cristianas, cuyas intuiciones espirituales conectan con las búsquedas contemporáneas de una mística encarnada. Esta influencia de Agustín sobre la tradición femenina cristiana permitió una reelaboración sapiencial y simbólica de la interioridad como espacio de revelación y transformación. Zambrano propone una educación poética de la interioridad: no formar especialistas ni técnicos, sino “almas capaces de escuchar lo esencial”. En *Claros del bosque*, defiende que el pensamiento nace no de la necesidad, sino del asombro, y que la pedagogía debe cuidar “el temblor del alma” que precede al concepto. Así escribe: “Educar es despertar en el alma su pregunta más antigua”³².

³⁰ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires 1970, 56.

³¹ R. STEINER, *La educación del niño según la ciencia espiritual*. Madrid: Ediciones Rudolf Steiner.

³² M. ZAMBRANO, *Claros del bosque*, cit.

José Antonio Marina, a su vez, ha desarrollado una visión educativa donde la formación no es solo instrucción cognitiva, sino **construcción de personalidad ética**. En su *Teoría de la inteligencia creadora*, plantea que el objetivo de la educación es lograr que cada persona descubra lo mejor de sí y lo ponga al servicio del bien común. Educar es lograr que el alma quiera lo que debe querer³³.

En este sentido, el modelo agustiniano —memoria, inteligencia, voluntad— encuentra una convergencia con el ideal pedagógico contemporáneo de la formación integral: no formar capacidades aisladas, sino **estructuras de sentido y orientación**.

5.4. Educación y mística: la subjetividad como lugar de formación

El vínculo entre mística y educación ha sido también explorado por **Michel de Certeau**, quien destaca que toda experiencia de sentido profundo implica un descenramiento del yo. En *La fábula mística*, plantea que la palabra formativa auténtica no es la que se impone, sino la que nace de un silencio habitado, de una alteridad interior que educa desde el misterio³⁴. Este enfoque da profundidad espiritual a la pedagogía agustiniana: formar no es enseñar algo, sino **conducir a alguien a sí mismo**, allí donde Dios ya lo espera.

Así, la interioridad no es solo condición de aprendizaje, sino **meta educativa**: el lugar donde el sujeto se configura como *persona amante de la verdad*. Este ideal se opone frontalmente a la figura del *homo technologicus*, moldeado por la productividad, la multitarea y la exterioridad sin arraigo.

Frente a esta lógica, la pedagogía de la interioridad propone un camino inverso: del **silencio** al sentido, del **recogimiento** al discernimiento, de la **escucha** al amor. Como Agustín dirá en *Confesiones*: “Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Y he aquí que tú estabas dentro de mí, y yo fuera” (*Conf.*, X, 27, 38).

5.5. Una pedagogía del alma

Educar desde la interioridad es acompañar la travesía del alma hacia su verdad, no imponer un programa. La pedagogía agustiniana —leída a la luz de autores contemporáneos— revela que la educación es, en el fondo, **una forma de mística cotidiana**: una práctica de hospitalidad interior donde el sujeto puede escuchar la voz que lo llama desde su centro.

Frente a un mundo que sobreestima la información y descuida la sabiduría, esta propuesta recuerda que la formación más urgente es la del carácter, del deseo, de la capacidad de verdad y de don. Solo así, como afirmaba Agustín, el alma podrá volverse hacia su principio y encontrar en sí el resplandor de la luz que nunca se apaga.

³³ J. A. MARINA, *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Madrid 2004, 78.

³⁴ M. CERTEAU, *La fábula mística: Siglos XVI–XVII* (Trad. T. Sorela), Editorial Trotta, Madrid 2000.

6. Epílogo agustiniano: mística, palabra y silencio

San Agustín no es solo el teólogo de la gracia o el filósofo del tiempo; es también un **místico del Verbo**, un poeta de la interioridad que supo conjugar verdad y belleza, deseo y límite, lenguaje y silencio. Su pensamiento no nace de una especulación teórica, sino de la **herida del alma**, de la conciencia de no bastarse a sí mismo, de la sed insaciable de plenitud. “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (*Conf.* I, 1, 1): esta inquietud es el eje desde el que gira toda su antropología espiritual.

En un mundo saturado de estímulos, ruido y superficialidad, la propuesta agustiniana se vuelve radicalmente actual. Nos invita a **reaprender el lenguaje del alma**, ese donde el pensamiento no es manipulación de conceptos, sino apertura a la verdad; donde la palabra no es imposición, sino eco de una presencia; donde el conocimiento es inseparable del amor. Como supieron también el Pseudo-Dionisio o San Juan de la Cruz, **el silencio es el lugar donde Dios se dice**. El alma, en su centro más íntimo, no razona solamente: **adora**.

San Agustín es también el pensador del **Verbo encarnado**: la Palabra que se hizo carne para que el alma, hecha a imagen de Dios, pudiera reencontrarse con su origen. Su interioridad es teológica y trinitaria: memoria, inteligencia y amor son no solo potencias del alma, sino reflejos de la comunión divina. Por eso, en Agustín, **la interioridad no es clausura**, sino altar.

Quizá por ello, su pensamiento puede aún hoy abrir caminos. No tanto por sus respuestas —que también—, sino por sus preguntas: *¿quién soy yo para mí? ¿Y qué eres tú para mí? ¿Soy parte de algo más grande que yo mismo?* Preguntas que solo pueden decirse en voz baja, en el ámbito sagrado del alma.

La interioridad agustiniana no es ni intimismo psicológico ni espiritualismo abstracto. Es una interioridad **teológica y trinitaria**, en la que memoria, inteligencia y voluntad son a la vez facultades del alma y reflejos del Dios que la habita. Por eso, la interioridad es también **altar**: lugar de la verdad, del juicio, de la conversión. No se encierra en sí misma, sino que se abre a la trascendencia, a la alteridad, a la comunión. Es en ese espacio donde el alma escucha la pregunta más radical: *¿quién soy yo para mí? ¿Y qué eres Tú para mí?*

Frente al *homo technologicus*, frente al vacío de sentido que atraviesa incluso los discursos religiosos contemporáneos, Agustín nos ofrece un camino para **recuperar la dimensión espiritual de lo humano**. Y lo hace no desde un esquema rígido o dogmático, sino desde una experiencia existencial, iluminada por la fe y la razón, que puede dialogar con otras tradiciones y con los lenguajes de la modernidad.

Esta interioridad, como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, tiene implicaciones **filosóficas, espirituales, pedagógicas y comunitarias**. Desde ella puede articularse una **espiritualidad integradora**, no reductiva ni evasiva; una **antropología del deseo y de la apertura**, que revaloriza la experiencia interior sin caer en el narcisismo posmoderno; una **pedagogía de la verdad**, centrada en el despertar del alma y no en la producción de resultados.

6.1. *Hacia una pedagogía del alma para el siglo XXI*

En este horizonte, proponemos **una pedagogía del alma** como núcleo transversal de toda formación auténtica para el siglo XXI. Esta pedagogía no se limita a lo confesional ni a lo escolar, sino que define una manera de habitar el mundo: formar seres humanos capaces de habitar su interioridad, de discernir lo verdadero, de amar lo justo, de abrirse al misterio.

Los pilares de esta pedagogía agustiniana serían:

1. **Interioridad como lugar de verdad:** el alma como sede del juicio, la conciencia, el deseo y la presencia.
2. **Memoria como templo del sentido:** la historia personal como espacio de revelación y reconciliación.
3. **Iluminación como acto de gracia:** la verdad como don, no como construcción meramente racional.
4. **Deseo como dinamismo formativo:** el ser humano como *desiderium Dei*, anhelo de lo absoluto, constitutivamente orientado a la plenitud.
5. **Silencio y palabra:** como formas de acceso al otro, al mundo y a Dios.

Esta pedagogía no sustituye modelos educativos vigentes, sino que **los transfigura desde dentro**, recordando que la verdadera educación no es técnica ni instrucción, sino **formación del ser**, despertar del alma, iniciación en el misterio de la vida y del amor. En ella, el pensamiento agustiniano puede seguir siendo, hoy más que nunca, **un faro para la travesía humana** en medio de las noches de la historia.