



## **Amor y creatio, conversio, formatio en San Agustín de Hipona**

Tamara Saeteros Pérez

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



---

Universitat de Barcelona

**FACULTAT DE FILOSOFIA**

**PROGRAMA DE DOCTORAT**

**FILOSOFIA CONTEMPORÀNIA I ESTUDIS CLÀSSICS**

**DEPARTAMENT DE FILOSOFIA TEORÈTICA I PRÀCTICA**

*Amor y creatio, conversio, formatio*  
en San Agustín de Hipona

Doctoranda: Tamara Saeteros Pérez

Director: Dr. Eudaldo Forment

Tutor: Dr. Antoni Prevosti

2014



## AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi más honda gratitud a todas las personas que han contribuido, de las maneras más diversas, a hacer posible la elaboración de esta Tesis Doctoral.

En primer lugar, la inagotable paciencia y ayuda incondicional de mi director, el Dr. Eudaldo Forment; de mi tutor, el Dr. Antoni Prevosti y del Coordinador del Programa de Doctorado, el Dr. Josep M. Esquirol, quienes dirigieron con acierto cada uno de los pasos dados durante estos años y facilitaron en todo momento mi labor investigadora.

También agradezco los valiosos consejos, ideas y sugerencias del Dr. Ignacio Guiu, del Dr. Andreu Grau y de la Dra. Rosa Rius, docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

Además, ha sido un apoyo inestimable contar con las oportunas orientaciones del Dr. José Antonio Jordán Sierra (UAB), así como de muchos especialistas en los estudios medievales, en el pensamiento de Agustín de Hipona y en el dominio de la lengua latina como son: Roland Teske (Marquette University, USA), Marie–Ancilla (Lourdes, Francia), Juan Pegueroles (Sant Cugat), José Antonio Galindo (Valencia), Francisco Galende (Panamá); José Anoz (Madrid), quien –desde su profundo conocimiento del *De Genesi ad litteram*– alentó mi propuesta de interpretación; José Rodríguez Díez, quien me abrió amablemente las puertas de la Biblioteca Monástica de San Lorenzo de El Escorial, Claudio Calabrese (México), Carlos Domínguez (Argentina), Raymond Canning (Australia), Claudio Pierantoni (Santiago de Chile). Y las amables respuestas a consultas puntuales de los especialistas en la filosofía arendtiana e hildegardiana: Dr. Detlef Horster (Hannover), Stefania Fantauzzi (UB), Azucena Adelina Fraboschi (Argentina) y Georgina Rabassó (UB). Sin olvidar tampoco la ayuda prestada por Margarita Pons desde el CRAI UB, los bibliotecarios del Seminario Episcopal y del Centro Borja, demás maestros y amigos.

A todos ellos... dedico los esfuerzos realizados renovándoles mi estima y aprecio.

Barcelona, 24 de abril de 2014, fiesta de la conversión de san Agustín.

Tamara Saeteros



*«Sed tunc imitatur Verbi formam,  
semper atque incommutabiliter Patri  
cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis  
conversione ad id quod vere ac semper est, id  
est ad creatorem suae substantiae, formam  
capit, et fit perfecta creatura».*

*De Genesi ad litteram 1, 4, 9: PL 34, 249.*



# ÍNDICE

RESUMEN.....	9
INTRODUCCIÓN.....	13
1.    Estado de la cuestión .....	15
2.    La estructura de la tesis .....	19
I PARTE. CONSTITUCIÓN METAFÍSICA DEL SER FINITO: <i>CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO</i> .....	25
1. <i>CREATIO</i> : LA LLAMADA DEL SER .....	27
a. <i>Infirmas</i> : el cielo, la tierra, el abismo.....	28
b.    La luz.....	33
c.    Los luminares .....	37
d.    El acto creador: <i>Y dijo Dios hágase</i> .....	39
e.    La creación del hombre .....	42
f.    La bondad de lo creado: <i>Y vio Dios que era bueno</i> .....	45
g.    El pecado y el amor a sí .....	49
2. <i>CONVERSIO</i> : EL RETORNO AL SER.....	55
a. <i>Conversio</i> : criatura iluminada.....	56
b. <i>Aversio</i> : mente tenebrosa .....	61
c. <i>Reconversio</i> : la continua <i>conversio</i> del hombre.....	65
d.    El retorno a la casa del Padre .....	73
e.    Dios trabaja al hombre .....	78
f.    Las edades del hombre .....	82
3. <i>FORMATIO</i> : EL REPOSO EN EL SER .....	85
a.    Contempladlo, acercaos a Él y quedaréis radiantes.....	86
b.    El descanso de Dios.....	89
c.    Mañana y tarde en el conocimiento angélico .....	95
d.    La <i>reformatio</i> y la actualización de la <i>Imago Dei</i> en el hombre .....	99
e.    Dos ciudades .....	106
f. <i>Cor unum</i> : la conversión en sociedad .....	111
II PARTE. LAS IMÁGENES AGUSTINIANAS DE LA <i>CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO</i> EN LA PREDICACIÓN.....	121
4.    EXISTIR.....	123
a.    La fea que ama al Hermoso.....	124
b.    Su deformidad forma.....	129
c. <i>Regio Dissimilitudinis</i> .....	134



d.	El <i>nomen substantiae</i> y el <i>nomen misericordiae</i> .....	139
5.	CAMINAR.....	145
a.	<i>Iditho</i> : el que atraviesa .....	146
b.	La pérdida de alas.....	151
c.	El país alejado y el abismo profundo .....	159
d.	La fórmula « <i>conversi ad Dominum</i> ».....	166
6.	EXULTAR .....	175
a.	El cántico nuevo .....	176
b.	El rostro de Dios.....	181
c.	Cristo, cordero que convierte lobos y el buen samaritano.....	187
d.	<i>Sursum cor</i> . Purificación, elevación, y encuentro .....	193
III PARTE. EL PESO ONTOLÓGICO DEL AMOR EN LA REALIZACIÓN DE LA <i>CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO</i> .....		203
7.	CUATRO COSAS QUE SE HA DE AMAR .....	205
a.	El amor a Dios.....	207
b.	El amor al prójimo.....	212
c.	El amor a sí.....	218
d.	El amor al mundo .....	224
8.	LA <i>CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO</i> EN EL MARCO CONSTITUTIVO DE <i>MODUS, SPECIES, ORDO</i> 233	
a.	<i>Creatio</i> y <i>modus, species, ordo</i> .....	235
b.	<i>Conversio</i> y <i>modus, species, ordo</i> .....	239
c.	<i>Formatio</i> y <i>modus, species, ordo</i> .....	244
9.	EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DEL AMOR EN LA <i>CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO</i> . 249	
a.	El peso de los elementos .....	250
b.	<i>Pondus, ordo</i> y <i>amor</i> .....	252
c.	La fundamentación de <i>creatio, conversio, formatio</i> en el <i>De Genesi ad litteram</i> .....	261
CONCLUSIÓN. <i>AMOR Y CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO</i> .....		275
BIBLIOGRAFÍA .....		285
SIGLAS Y ABREVIATURAS .....		313

## RESUMEN

La presente tesis extrae las consecuencias de la reflexión agustiniana sobre el Génesis. A partir del análisis de sus repetidos intentos por comentar el relato de la creación mediante la interpretación literal, alegórica y espiritual, el estudio incide en que Agustín elabora un esquema metafísico original que constituye a los seres en su devenir existencial y que, además, sirve como clave de lectura válida de su propia comprensión del ser finito. Tal esquema es el de *creatio, conversio, formatio*.

Tomando dicha tríada como eje central de la exposición, se procede a una profundización progresiva de las etapas del fenómeno y a la búsqueda de su fundamento último que, como se deduce de las mismas obras agustinianas, se traduce en el amor, el cual viene a ser el hilo conductor que da sentido a la articulación misma de las etapas y a la resolución del proceso en el marco de los agentes libres.

Con este proceder, la tesis se ubica adecuadamente en la encrucijada alcanzada por los actuales estudios agustinianos: por una parte, se había empezado a reflexionar sobre el fenómeno de *creatio, conversio* y *formatio*, pero convenía explicitarlo más, evidenciar claramente su presencia en el *corpus Augustinianum*, enriquecer su comprensión con la aportación de las imágenes con las que Agustín piensa y transmite su propio constructo y encuadrarlo coherentemente en las poco estudiadas dimensiones ontológicas de *modus, species* y *ordo*.

Todo esto para enlazar, por otro lado, con los resultados de los comentarios en torno al concepto de amor de Agustín y así poder identificar la categoría analógica de *ordo* con el *amor*, con su peso específico que marca la tendencia de las criaturas espirituales –principalmente– pero también del resto de la creación, la cual vuelve de

este modo a su origen y alcanza la paz, entendida como «tranquilidad del orden», y, en cuanto tal, como aquietamiento y descanso amoroso.

El mismo Agustín, en el *De Genesi ad litteram* y en muchos otros lugares del *corpus*, proporciona los elementos necesarios para esta empresa: profundizar en el esquema metafísico de *creatio, conversio, formatio*, y fundamentarlo en el *pondus amoris*, con lo cual se construye una metafísica de la creaturalidad que permite vislumbrar de manera más clara qué es ser creatura y, además, quién es su Hacedor.

# INTRODUCCIÓN



## INTRODUCCIÓN

El tema de estudio de esta tesis doctoral tiene una delimitación precisa. Se trata de indagar cuál es el fundamento del fenómeno<sup>1</sup> con el que Agustín explica la constitución de los seres finitos: *creatio, conversio, formatio*.

Gracias a las especulaciones de Agustín sobre el relato del Génesis y, en plena consonancia con sus observaciones empíricas y con su propia experiencia de conversión, Agustín descubre que *creatio, conversio, formatio* son las etapas sucesivas por las que atraviesa todo ente creado y propone, a lo largo de toda su obra, distintos acercamientos y profundizaciones sobre lo que él entiende por dicho fenómeno.

Al hacer esto, Agustín se muestra heredero de una de las preocupaciones más arraigadas en la filosofía antigua. En efecto, las consideraciones en torno al origen de los seres poseían ya un interés particular para la tradición neoplatónica. Plotino, concretamente, hablaba de un desbordamiento del Principio a partir del cual se generan los seres que habían luego de “volverse” (*epistrophé*) hacia él para quedar definitivamente configurados.

También para Agustín, aunque con matices típicamente cristianos, los seres creados –de modo particular los espirituales– han de volverse a su principio para su formación. Este esquema es estudiado en profundidad cada vez que Agustín desarrolla su doctrina de la génesis de lo real en los diferentes comentarios al Génesis que escribió, los cuales son, en orden cronológico: *De Genesi contra manichaeos* (388–389), *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (393), *Confessiones*, libros XI–XIII (397–401), *De*

---

<sup>1</sup> Se prefiere aquí el término «fenómeno» apelando a su etimología griega, según la cual significa un alumbrar, hacerse visible, mostrarse, manifestarse.

*Genesi ad litteram* (401–414), así como también en los libros XI y XII (417–418) de su obra *De civitate Dei*.

En estas obras, el gran convertido africano explica la creación como un acto que comprende dos operaciones simultáneas por parte de Dios: la creación de la materia informe y la formación de la misma. Dicha formación presenta, a su vez, dos etapas: una primera formación a nivel general y una segunda formación, específica de los seres espirituales, los cuales, gracias a su libertad gozan de la prerrogativa de poder escoger una de las tres alternativas posibles para Agustín: por un lado, dos definitivas, pertenecientes a las criaturas angélicas, las cuales, habiendo comprendido muy bien el contenido de su elección, hacen una opción perdurable para todos los tiempos: la de ser felices o desgraciadas para siempre. Y por otro lado, una tercera, propia del hombre, criatura intermedia entre los seres de “aquí” y los de “allá”, que emprende durante su vida terrena el camino de lo que se ha llamado aquí una *reconversio*: consistente en un continuo caer y levantarse, esto es, en alejarse de Dios y en volver nuevamente a Él.

El hecho de haber escogido emprender el análisis de este fenómeno y la progresiva comprensión que se ha ido forjando de él, ha hecho surgir la pregunta por su fundamento e intentar buscarlo en el amor, noción ampliamente desarrollada por el así llamado *Doctor de la caridad*. Por esta razón, se ve necesario llevar a cabo un estudio como el presente, en el que se considere el papel trascendente de la dirección del amor de la criatura espiritual para la resolución de la *conversio* en la *formatio* o la *deformatio*; y cómo en el amor arraigan los diferentes movimientos que conducen al reposo final de lo creado en Dios.

El objetivo de esta tesis doctoral es, por todo lo anteriormente dicho, determinar esta relación del amor con el fenómeno de *creatio, conversio, formatio*, a partir del *corpus Augustinianum*, atendiendo con especial predilección un conjunto concreto de obras que parecen haber quedado oscurecidas con el paso de los siglos. Esta elección permite utilizar, con libertad, las ayudas que prestan en muchos momentos algunos pasajes importantes de la totalidad del *corpus* y, a la vez, mantener como principal punto de referencia la magna obra *De Genesi ad litteram*<sup>2</sup>, y el entorno antecedente y subsiguiente que constituyen los otros cuatro comentarios agustinianos al Génesis arriba mencionados.

---

<sup>2</sup> Una obra desatendida en la bibliografía castellana desde la invención de la imprenta hasta los contados estudios realizados a partir de 1957, año en que la BAC presenta la traducción de la obra.

Este procedimiento viene justificado por el hecho de que las geniales intuiciones del Doctor de la gracia no pueden encorsetarse en una exposición secuencial y sistemática –puesto que él mismo no escribe de esta manera– sino que dichas intuiciones están diseminadas en innumerables pasajes de su obra; por lo que el recurrir a ellas sirve para arrojar luces a las cuestiones centrales que se vienen tratando en el desarrollo de la presente disertación.

En cuanto a la metodología de trabajo seguida, se ha empleado, básicamente, la de la hermenéutica clásica: lectura detenida de los textos, reflexiones e interpretación de los mismos, confrontaciones con los diversos acercamientos a esta temática desarrollados a lo largo de la vida del obispo de Hipona, el indispensable diálogo con la tradición precedente: Platón, Aristóteles, Plotino... y con la de los grandes intérpretes posteriores a Agustín: Anselmo de Canterbury, Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino, para algunas aclaraciones puntuales. De la misma manera, se ha consultado a los comentaristas modernos –con algunos de los cuales ha sido posible incluso establecer un diálogo vivo, presencial o epistolar– cuyas investigaciones han preparado el terreno óptimo para desarrollar las presentes reflexiones, siendo tenidos en cuenta también para perfilar la propia interpretación de Agustín que aquí se ofrece.

## 1. Estado de la cuestión

El primer paso dado, en orden a la determinación precisa del tema y su pertinencia en el actual estado de los estudios agustinianos, ha sido realizar una exhaustiva revisión bibliográfica, la cual ha incluido también la consulta de las siguientes bases de datos:

- *Arts & Humanities Citation Index (New ISI XML)*
- *Bases de Datos del CSIC. ISOC–Humanidades y Ciencias Sociales*
- *Dialnet*
- *JSTOR II*
- *JSTOR III*
- *Keesing's World News Archive*
- *Periodicals Index Online. PIO (ProQuest)*



- *Philosopher Index (CSA) (ProQuest XML)*
- *RACO (Revistas Catalanas con Acceso Abierto)*
- *Social Sciences Citation Index (New ISI XML)*
- *Sociological Abstracts (CSA) (ProQuest XML)*

La indagación en estas bases de datos arrojó cerca de 9766 resultados, respondiendo a diferentes combinaciones de búsquedas, tanto por título, materia, autor, etc.; dichos datos fueron revisados, valorados, contrastados, localizando los que se acercaban más al tema de interés; todo ello con la finalidad de elaborar un cuidadoso *status quaestionis*.

El resultado al que se llegó con esta investigación podría resumirse de la siguiente manera: el tema de la caída y el regreso del alma, formulado de esta forma o con el esquema antes mencionado<sup>3</sup>, ha sido abordado por algunos estudiosos contemporáneos. Entre ellos, son destacables las aportaciones del filósofo catalán J. Pegueroles (publicaciones entre 1971–1974)<sup>4</sup>, del estudioso norteamericano R. O’Connell (artículos entre 1963 y 1973)<sup>5</sup>, el medievalista y filósofo norteamericano R. Teske (Traducciones al inglés del *De Genesi contra manichaeos* y *De Genesi ad litteram imperfectus liber* de 1990 y artículos de 1980 en adelante)<sup>6</sup>, la filósofa y teóloga francesa M. A. Vannier (1991)<sup>7</sup>, el reconocido agustino español José Oroz Reta (1997)<sup>8</sup>, el filósofo italiano Craig John Neumann de Paulo (2002)<sup>9</sup> y el agustino

---

<sup>3</sup> *Creatio, conversio, formatio*.

<sup>4</sup> J. PEGUEROLES, «La formación o iluminación en la metafísica de san Agustín»: *Espíritu* (Barcelona) 20/II (1971) 134–149. «El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de san Agustín»: *Pensamiento* (Madrid) 28/110 (1972) 165–191. «La conversión de la materia a la forma: notas de metafísica agustiniana»: *Espíritu* (Barcelona) 23/I (1974) 53–65. Estos artículos han sido objeto de sucesivas reimpresiones en otras obras del autor o colectivas.

<sup>5</sup> R. O’CONNELL, «The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine»: *Traditio* (Bronx, NY) 19 (1963) 1–35, «Augustine’s Rejection of the Fall of the Soul»: *Augustinian Studies* (Vilanova) 4(1973) 1–32.

<sup>6</sup> R. TESKE, «Augustine and the concepts of *creatio*, *conversio* and *formatio*. A Systematic Presentation of Augustine Thought»: *Theological Studies* (Milwaukee, WI) 53 (1993)748–749, «Images of conversion in Saint Augustine’s ‘Confessions’»: *Theological Studies* (Milwaukee, WI) 58 (1998) 160–161, «Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O’Connell and His Critics»: *Catholic Historical Review* (Washington) 93(2007) 609–610.

<sup>7</sup> M. A. VANNIER, «*Creatio* » «*Conversio* » «*Formatio* » *chez Saint Augustin* (Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg Suisse, 1997<sup>2</sup>). La tesis es del año 91.

<sup>8</sup> J. OROZ RETA, «Formación y conversión. Reflexiones sobre la doctrina de San Agustín»: *Revista Agustiniana* (Madrid) 115–116/38 (1997)595–630.

<sup>9</sup> C. NEUMANN DE PAULO, «Ser y conversión. Ensayo de fenomenología agustiniana»: *Augustinus* (Madrid) 47 (2002) 111–154.

mexicano Enrique Eguiarte (2008)<sup>10</sup>. No obstante, estos estudios no llegaron a tocar la temática central desde la perspectiva del estudio que aquí se desarrolla.

Además, era preciso saber cuál era el estado de los estudios sobre el comentario agustiniano del Génesis: el *De Genesi ad litteram*, por ser la obra guía de la interpretación propuesta en la tesis. Lo que se pudo constatar al respecto es que esta obra dispone tan sólo de dos traducciones castellanas<sup>11</sup> sin notas y muy pocos estudios interpretativos, los cuales se reducen a las introducciones a la obra hechas por Balbino Martín Pérez (traductor de la edición de 1969 de la BAC, la segunda en esta editorial) y Claudio Calabrese (traductor de la edición de 2006 de EUNSA), según la recopilación bibliográfica de Rafael Lazcano de la “Bibliografía de San Agustín en lengua española”. La importancia de esta recopilación es evidente, teniendo en cuenta que abarca la totalidad de las publicaciones castellanas desde el año 1502 al 2006, lo cual la constituye como una referencia obligada para establecer las posibilidades que se tienen de aportaciones nuevas en el campo de los estudios agustinianos de habla hispana<sup>12</sup>.

En cuanto a los estudios sobre el *De Genesi contra manichaeos*, el *De Genesi ad litteram imperfectus liber* y el *De Genesi ad litteram*, Lazcano recoge muy pocos trabajos, los cuales se centran en temas como la creación, el concepto de sustancia, la antropología desarrollada en los comentarios al Génesis, la naturaleza y el cultivo de la tierra, la iluminación, y la figura del diablo<sup>13</sup>.

Teniendo presente este panorama, se propone el enfoque de esta nueva investigación radicándola en la convicción de partida de que la conversión metafísica es –en el fondo más sólido– una cuestión de amor; es decir, de lo que, en términos agustinianos, es denominado *ordo amoris*. De ahí que la perspectiva de este estudio apunte a resaltar el peso ontológico del amor como determinante del fenómeno de principio a fin, tal y como se presenta en los comentarios al Génesis de Agustín y en muchos otros textos de su extensa obra.

<sup>10</sup> E. EGUIARTE, «La dinámica de la conversión en los escritos antimaniqu coastos de Agustín»: *Augustinus* (Madrid) 208–209/LIII (2008) 7–23.

<sup>11</sup> Las traducciones de la obra a otras lenguas como el inglés, francés, italiano y alemán, consultadas puntualmente, se consignan en la bibliografía final.

<sup>12</sup> Para la búsqueda de la totalidad de la bibliografía escrita sobre Agustín en todas las lenguas, se tuvo en cuenta la actualizada página del Zentrum für Augustinusforschung in Würzburg, *Augustinus–Literaturdatenbank*. Disponible en: <http://www.augustinus.konkordanz.de/>, así como la colección bibliográfica de la Katholieke Universiteit Leuven y Vilanova University. Disponible en: <http://www.findingaugustine.org/>.

<sup>13</sup> Cf. R. LAZCANO, *Bibliografía de san Agustín en lengua española (1502–2006)* (Revista Agustiniana, Guadarrama, Madrid 2007) 188–190.

En realidad, lo que ha contribuido a corroborar esta intuición ha sido la lectura de una reseña hecha sobre la obra de Vannier, en la que se advertía su falta de tratamiento de la cuestión de la caridad<sup>14</sup>, así como una adecuada demostración textual de la emergencia del esquema de *creatio, conversio, formatio*, de la obra de Agustín<sup>15</sup>.

Por otra parte, conviene añadir, desde una perspectiva convergente, que este trabajo de desentrañar la relación fundamental entre el amor y la *creatio, conversio, formatio* sólo ha sido tratado tangencialmente en algunos artículos que, además, han incidido únicamente en la relación *amor-creatio* (1962)<sup>16</sup> o *amor-conversio* (1986)<sup>17</sup>, y no en la relación con el fenómeno completo, tal como se ha comentado anteriormente.

La cuestión que surge a partir de todo lo planteado alude a la pertinencia de una investigación como ésta en el panorama actual de los estudios agustinianos. A dicha cuestión, la lectura detenida de esta tesis, contestará por sí misma y dará razón de su oportunidad, dada la profundización progresiva en la doctrina agustiniana del amor (tema tratado recurrentemente por los estudiosos a lo largo de la centuria pasada, destacando la tesis doctoral de Hannah Arendt –1929–) y la sistematización de la tríada *creatio, conversio, formatio* realizada por la filósofa y teóloga francesa Marie-Anne Vannier en su tesis doctoral de 1991. Ambos estudios, notablemente reconocidos, constituyen la base que permite situarse en la encrucijada de estos dos caminos emprendidos para entrar en diálogo con ellos y continuar profundizando las intuiciones por ellos desarrolladas a fin de –en el caso concreto de este estudio– buscar su relación intrínseca y de fundamentación.

La intención es, además, construir el fenómeno de la *conversio ad Deum*, en su total despliegue en *creatio, conversio, formatio*, como una vía de comprensión de una metafísica agustiniana de la creaturalidad y consagrar este esquema como una clave de lectura válida de la principal preocupación de Agustín en torno al origen de los seres y su vuelta al Principio, desarrollada a lo largo de su vida, predicación y obras. De ahí que resulten profundamente inspiradoras las palabras de Hannah Arendt en su tesis sobre el

---

<sup>14</sup> Cf. SÆUR MARIE-ANCILLA, O.P., «Marie-Anne Vannier, «*Creatio*», «*conversio*», «*formatio*» chez saint Augustin», «*Paradosis*» 31, Fribourg, Éditions universitaires, 1991, XXXVIII, 238 p. (Recensions): *Revue Thomiste* (Toulouse) 93 (1993) 513–514.

<sup>15</sup> Cf. G. MADEC, «VANNIER Marie-Anne, «*Creatio*», «*conversio*», «*formatio*» chez saint Augustin», «*Paradosis*» 31, Fribourg, Éditions universitaires, 1991, XXXVIII–238 p. (Recensions): *Revue des Études Augustiniennes* (Paris) 38/1 (1992) 447–448.

<sup>16</sup> R. ROUX GUERRERO, «El amor creador según san Agustín»: *Ecclesiastica Xaveriana* (Bogotá) 12(1962) 3–41.

<sup>17</sup> F. GALENDE FINCIAS, «La conversión y el amor en la experiencia y percepción agustiniana»: *Peregrino* (Santiago de Chile) 8/8 (1986) 22–26.

concepto de amor en Agustín: «Hemos visto que el retorno al Creador es la *determinación estructural originaria* del ser de la criatura»<sup>18</sup>.

## 2. La estructura de la tesis

La tesis presenta el desarrollo de la fundamentación del fenómeno de *creatio*, *conversio*, *formatio*, mediante una estructura tripartita que consigue mantener siempre la atención hacia ese fenómeno central. Para ello, lo aborda desde muchas perspectivas diferentes y permite –a través de los numerosos textos aportados que esclarecen e iluminan de modo nuevo la comprensión del fenómeno– que se explicita cada vez más el hilo conductor del amor, que es el que la recorre.

La primera parte explica los puntos principales de la doctrina agustiniana de la constitución metafísica de los seres, desplegando el esquema de *creatio*, *conversio*, *formatio* como conceptos ordenadores y guías de cada uno de los tres capítulos que la conforman. En ellos se detallan minuciosamente las etapas del devenir creatural contemplando todos los aspectos que de ellas se derivan. Para esto se procede al análisis y comentario de algunos elementos escogidos de entre los que Agustín interpreta en el *De Genesi ad litteram*, siguiendo la lectura que el autor hace de los mismos en dicha obra y en muchos otros lugares del *corpus Augustinianum*. Gracias a este análisis puede darse contenido a lo que Agustín entiende cuando piensa en *creatio*, *conversio*, *formatio* y empieza a vislumbrarse el reclamo de su fundamentación, así como las pistas que conducen a identificar el fundamento en el amor.

La segunda sección ilustra los contenidos esenciales de la doctrina a partir de las sugestivas imágenes que Agustín utiliza frecuentemente en su predicación, para lo cual la fuente primaria la constituyen pasajes tomados de los sermones y las *enarrationes in psalmos*.

En realidad, sin dejar de mantener su esquema metafísico, Agustín desarrolla en su predicación un registro lingüístico diferente para referirse a la misma estructura de la realidad creada, al amor del Creador y su obra reparadora en el hombre, así como a la

---

<sup>18</sup> H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín* (Ediciones Encuentro, Madrid 2009) 108. La cursiva es nuestra.

respuesta que puede darle éste gracias a su libertad. Sus intuiciones son tan descriptivas que construyen imágenes vivas de los puntos temáticos de mayor interés para la tesis, siendo evidente así que su función consista en plasmar constructos teóricos; de manera que el destinatario de ellas pueda hacerse una idea más exacta de lo que significan.

Estas imágenes son agrupadas sistemáticamente en torno a tres verbos que representan acciones ligadas a las tres etapas del fenómeno. Con este procedimiento no se produce un alejamiento de las consideraciones sobre *creatio, conversio, formatio* que se han venido explicando hasta el momento; sino que, por el contrario, se constata, más aún, la fuerza y la convicción con la que el obispo de Hipona ha forjado su teoría metafísica, haciéndose muy palpable su preocupación constante por captar la letra y el espíritu del Génesis, así como el poder llegar a explicarla sirviéndose de muchos otros pasajes de la Escritura e, incluso, de la tradición platónica; en la que resulta, por ejemplo, particularmente iluminadora la imagen de la célebre *regio dissimilitudinis*, con resonancia en Plotino, el mismo Agustín e incluso, posteriormente, Bernardo de Claraval.

Finalmente, la tercera parte recoge y aúna los resultados obtenidos gracias a las consideraciones de las dos partes precedentes, centrándose con mayor rigor en el enorme peso del *amor* en la constitución definitiva del propio ser; en su quedar formado o deformado. El análisis siempre se hace desde las categorías de *creatio, conversio, formatio*, las cuales están presentes en la teoría del amor que desarrolla Agustín y son ilustradas atendiendo a los diferentes objetos posibles de amor, subordinados y jerarquizados entre sí según el *ordo amoris* que indica la sana dirección de dicho amor. Además, aporta una interesante relación que se puede establecer entre las tres etapas del fenómeno estudiado con otra famosa tríada de la metafísica agustiniana: *modus, species, ordo*, de difícil interpretación y muy poco conocida. Esta parte final concluye mostrando con precisión los lugares principales en los que se aprecia que Agustín sostiene la tesis de esta investigación en el *De Genesi ad litteram*. Efectivamente, de esta obra pueden extraerse los elementos necesarios para fundamentar el fenómeno constitutivo de los seres desde y en el *pondus amoris*.

Con razón, pues, esta estructura de la tesis justifica adecuadamente el principal objetivo que la articula: llegar a determinar, por un lado, el justo peso (*pondus*) del amor en la constitución ontológica de los seres... e insistir más en que el fenómeno de la vuelta de los seres a su principio –una vuelta amorosa posibilitada por una llamada de

amor– puede considerarse como una estructura originaria de ese ser que es llamado temporal para ser hecho eterno a través de un movimiento de *exitus* y *reditus* que fue, precisamente, el que vivió el inquieto buscador del Ser que fue Agustín.



# **I PARTE:**

## **CONSTITUCIÓN METAFÍSICA DEL SER FINITO:**

***CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO***





## I PARTE. CONSTITUCIÓN METAFÍSICA DEL SER FINITO:

### *CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO*

En el año 388, el famoso profesor de retórica de Milán –convertido ya al cristianismo– decide empezar a aplicar la potencia de su entendimiento y las energías de su ser en refutar a los maniqueos de sus errores, los cuales le habían tenido prisionero y engañado durante años.

El principal blanco de las burlas de los seguidores de Mani eran las Escrituras católicas, en particular, el libro del Génesis. Libro que, según sus consideraciones, estaba lleno de contradicciones. Agustín dedicó muchos años a pensar y meditar sobre el Génesis: una lectura que ya no le abandonará durante el resto de sus días. A partir de esa época, aunará esfuerzos por emprender una adecuada exégesis del texto, empleando para ello la interpretación alegórica, espiritual y literal, según el caso.

Con ocasión de esta exégesis y rehabilitación del Génesis, Agustín compone una coherente doctrina sobre la constitución metafísica de los seres finitos, la cual se desarrolla en tres etapas: *creatio, conversio y formatio*.

En el *De Genesi ad litteram*, se ve con claridad la emergencia de este esquema a raíz de la interpretación del cielo y la tierra primigenios:

«O se llamó aquí cielo y tierra la materia informe de las dos criaturas, espiritual y corporal; de modo que sea la criatura espiritual aquella vida que sólo existe como puede existir en sí misma, sin estar convertida al Creador, ya que por tal conversión se forma y perfecciona, y si no se convierte permanece informe»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *De Genesi ad litteram* 1, 1, 2: PL 34, 247. (En adelante: *De g. ad lit.*). «An utriusque informis materia dicta est coelum et terra: spiritalis videlicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad Creatorem; tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est».

En el origen de los días de la creación, el cielo y la tierra son *creados* por la voluntad divina y Agustín considera que, como primer estadio, la criatura se encuentra siempre en la infirmitad hasta que se vuelve a su Creador: *conversio*, con la finalidad de *formarse* y perfeccionarse, esto es, devenir ciertamente como criatura acabada.

A lo largo de esta primera parte se irá profundizando progresivamente en el contenido de cada una de las etapas de este fenómeno. Por eso se justifica su división en tres capítulos que se dedican a cada una de ellas, desglosando sus elementos constitutivos a fin de alcanzar una comprensión más perfecta del devenir existencial.

---

La traducción castellana de todas las obras de Agustín citadas en este estudio se toma, sustancialmente, de las ediciones bilingües de la BAC. No obstante, en muchos casos, que se indican oportunamente, los textos han sido retocados para ajustarse con mayor fidelidad al latín y expresar más claramente el pensamiento del obispo de Hipona. Por su parte, el texto latino sigue la edición de la *Opera omnia bilingue di Sant'Agostino*, de la *Nuova Biblioteca Agostiniana* (Città Nuova Editrice, Roma 1965s), la cual reproduce el texto latino de la Edición Maurina confrontándolo con el *Corpus Christianorum* y el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Se aporta, además, la numeración interna de la *Patrologia Latina*, exceptuando los casos de los sermones descubiertos posteriormente, que se citan también según sus ediciones modernas.

## 1. *CREATIO*: LA LLAMADA DEL SER

Para empezar con el análisis de las etapas sucesivas de *creatio*, *conversio*, *formatio*, es necesario detenerse con atención en el comentario agustiniano sobre la creación.

En este sentido, será conveniente explicar la creación de la materia informe, tanto espiritual como material, así como la aparición de la criatura angélica como luz y la separación de los ángeles caídos, las tinieblas diabólicas.

También, exponer la formación del hombre y la mujer y su colocación en el paraíso, con las ventajas que comportaba su amistad con el Creador. Al ver el conjunto de las cosas creadas, la Bondad de Dios se complace en ellas, pues son sumamente buenas, en tanto que partícipes de su Bondad, que se difunde a través de toda la escala de los seres.

No obstante, el fallo de las voluntades creadas se trasluce enseguida con la opción por el amor desordenado hacia sí mismo, lo cual compromete la bienaventuranza del hombre y del ángel. A través del mal uso de su libertad y la incorrecta dirección de su amor, ellos mismos configuran su propio ser, deformándolo; decisión que marca el origen de las dos ciudades.

Agustín se da cuenta, entonces, del enorme peso ontológico que tiene el amor en la constitución final de los seres libres y por eso puede encontrarse, ya en el *De Genesi ad litteram*, una promesa de tratamiento posterior, el cual vendrá cuando escriba su famosa obra *De civitate Dei*.

«Estos dos amores, de los cuales el uno es santo y el otro impuro, (...) tuvieron su asiento en los ángeles, uno en los buenos y otro en los malos, y *diferenciaron bajo la admirable e inefable providencia de Dios*, que ordena y gobierna todas las cosas creadas,

*las dos ciudades creadas en medio del género humano; la una de los justos, la otra de los pecadores; las cuales, entremezcladas ahora temporalmente, transcurren la vida del mundo hasta que sean separadas en el último día del juicio; y así, la una uniéndose a los ángeles buenos, teniendo por jefe a su Rey, lleve a la vida eterna; y la otra, juntándose a los ángeles malos, vaya con su príncipe al fuego eterno. Tal vez, si quiere el Señor, hablaremos más largamente en otro lugar sobre estas dos ciudades»<sup>1</sup>.*

Con esta intuición, es el mismo Agustín quien invita a buscar el fundamento de la escisión de las dos ciudades –la cual consiste en la *conversio* o *aversio* respecto de Dios– en el amor, razón que determina el hilo conductor de las reflexiones subsiguientes.

#### **a. *Informatas*: el cielo, la tierra, el abismo**

*In principio fecit Deus caelum et terram. Terra, inquit, erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum*<sup>2</sup>.

En el principio, *in principio*, es decir, en el inicio de los tiempos y teniendo el Verbo como principio, como Aquel en quien fueron hechas todas las cosas<sup>3</sup>; *fecit Deus caelum et terram*, hizo Dios el cielo y la tierra. Por cielo y tierra entiende Agustín los dos grandes niveles de sustancias: uno corpóreo, materia informe de los cuerpos; y otro

---

<sup>1</sup> *De g. ad lit.* 11, 15, 20: PL 34, 437. «Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; (...) praecesserunt in Angelis; alter in bonis, alter in malis; et *distinxerunt conditas in genere humano civitates duas, sub admirabili et ineffabili providentia Dei*, cuncta, quae creat, administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum. Quarum etiam quadam temporali commixtione peragitur saeculum, donec ultimo iudicio separentur, et altera coniuncta Angelis bonis in rege suo vitam consequatur aeternam, altera coniuncta angelis malis in ignem cum rege suo mittatur aeternum. De quibus duabus civitatibus latius fortasse alio loco, si Dominus voluerit, disseremus». La cursiva es nuestra.

<sup>2</sup> *Gn* 1, 1–2. Para este comentario de los versículos escogidos del Génesis se ha utilizado lo que podría denominarse la “Biblia de Agustín”, es decir, los pasajes citados tal como él lo hace, de acuerdo a los códices que manejó y fijados en el original latino de la Edición bilingüe del *De Genesi ad litteram* de la BAC (1969<sup>2</sup>).

<sup>3</sup> *Jn* 1, 3. En la identificación de la Palabra, de la que habla Juan, con el Principio en el que se crea todo que aparece en *Gn* 1, 1; ve Agustín la concordancia perfecta entre ambos textos y, por ende, entre ambos Testamentos, en contra del rechazo maniqueo al Antiguo Testamento. La explicación de esto la da en el *Sermo* 1: PL 38, 23–26.

espiritual, materia informe<sup>4</sup> para la formación de los espíritus<sup>5</sup>. Pese a la distinción de materia informe y formada, Agustín precisa que no se trata de una anterioridad en el tiempo<sup>6</sup>: del mismo modo que no se emite primero una voz informe de la que se forman las palabras al hablar; así, la materia no es primero una cosa y luego otra, sino que apareció ya formada, pero ambas cosas se separaron en la narración del Génesis para indicar una anterioridad de origen únicamente<sup>7</sup>.

Ya en estas primeras líneas de su comentario se aprecia el esquema triádico que envuelve la preocupación agustiniana para explicar la formación de los seres.

«Se llamó aquí cielo y tierra la materia informe de las dos criaturas, espiritual y corporal, de modo que sea la criatura espiritual aquella vida que sólo existe como puede existir en sí misma, sin estar convertida al Creador, ya que por tal *conversión se forma* y perfecciona, y si no se convierte permanece informe»<sup>8</sup>.

Al primer momento de *creación* “en el principio”, puede sucederse o no, según la decisión libre de la criatura espiritual, la *conversión* hacia su Creador, la cual la perfecciona y *forma*. Tal es el esquema sucesivo (y en el caso angélico, instantáneo) de la génesis de lo real: *creatio, conversio, formatio*.

Si la tierra aparece claramente como la informidad originaria<sup>9</sup>; el cielo, por su parte, puede tener múltiples acepciones. La primera de ellas ya se ha explicado: se trata de una especie de informidad espiritual.

Sobre esta tierra invisible e informe se ciernen las tinieblas que cubren el abismo. En la tradición gnóstica, que Agustín conoce muy bien por haber sido maniqueo, «Abismo» es el Principio absoluto, origen de todo; que está más allá del ser, de la unidad, de la inteligencia; pero nunca más allá del Bien. Es absolutamente desconocido e incognoscible, incluso para la Segunda Hipóstasis, que brota de sí mismo

---

<sup>4</sup> Que Agustín postula una materia informe espiritual es evidente en *Confessiones* 13, 2, 2: PL 32, 845. (En adelante: *Conf.*); *De g. ad lit.* 1, 4, 9: PL 34, 249.

<sup>5</sup> Si no se tiene en cuenta la criatura espiritual, puede significar la criatura corporal superior e inferior, aunque esta interpretación es pasada rápidamente para detenerse en otros sentidos más fecundos de la expresión. Cf. *De g. ad lit.* 1, 1, 2: PL 34, 247.

<sup>6</sup> Agustín habla de esto clarísimamente en *De g. ad lit.* 2, 11, 24: PL 34, 272. «Cum Deus haec simul creaverit, materiamque formatam instituerit, cuius informitatem usitato, ut dixi, vocabulo vel terrae vel aquae Scriptura praedixit».

<sup>7</sup> Esto es lo que se defiende en *De g. ad lit.* 1, 15, 29: PL 34, 257.

<sup>8</sup> *De g. ad lit.* 1, 1, 2: PL 34, 247. «An utriusque informis materia dicta est coelum et terra: spiritalis videlicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad Creatorem; tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est».

<sup>9</sup> No obstante, más adelante (*De g. ad lit.* 1, 9, 15: PL 34, 251–253) se especificará que se trata de la imperfección de la materia corporal, cuya primera producción es la luz física.

después de haber sido pensado y querido como emisión de Abismo. Estas dos disposiciones son denominadas por los valentinianos como Énnoia y Thésesis<sup>10</sup>. De este modo, los gnósticos no dudan en atribuir a su primer principio una especie de pasión, por la cual se suscita en él un deseo que es el que, tal como pasa en Plotino, engendra el Intelecto y lo hace existir cabe sí<sup>11</sup>.

Agustín, convertido ya del maniqueísmo, rechaza también los errores gnósticos y despoja el neoplatonismo de los residuos de dualidades artificiosas, para alabar la integridad e inmutabilidad del Creador, que con amoroso cuidado modela el mundo.

Para él: «El abismo tenebroso es la naturaleza de la vida informe, hasta tanto se convierta al Creador, ya que por sólo este medio puede formarse y dejar de ser abismo y ser iluminada para no ser tenebrosa»<sup>12</sup>.

Para probar su exégesis de cielo y tierra como realidades informes a la espera de formación, Agustín tiene en cuenta un principio práctico característico de su proceder interpretativo: la atención al contexto y a las circunstancias. Lo explica en el sermón 32:

«En la Escritura no es uniforme el significado de las cosas. (...) Lo que está escrito alegóricamente en las Escrituras no significa siempre lo mismo. No siempre el monte significa al Señor, ni tampoco la piedra o el león. Ni siempre significa algo bueno, ni siempre algo malo; depende de los pasajes de la Escritura, teniendo en consideración las restantes circunstancias de la lectura misma»<sup>13</sup>.

Aplicando este principio exegético, Agustín se sirve de Sabiduría 11, 18 en que leía: “*tú que hiciste el mundo de materia informe*”. Mediante este texto atribuye a Dios el título de creador de todas las cosas, no sólo de las “formadas”, sino también de las “formables” y ofrece la interpretación definitiva al ver su concordancia con la exégesis que es posible hacer de cielo y tierra:

---

<sup>10</sup> *Adversus Haereses* I, 12, 1, en J. MONTSERRAT I TORRENTS, *Las transformaciones del platonismo* (Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1987) 99.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *De g. ad lit.* 1, 1, 3: PL 34, 247. «Tenebrosam abyssum intellegamus naturam vitae informem, nisi convertatur ad Creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus; et illuminari, ut non sit tenebrosa?».

<sup>13</sup> *Sermo* 32, 6: PL 38, 198. «Non enim semper in Scripturis eadem significantur rebus certis. (...) Ea quae ponuntur allegorice in Scripturis non semper hoc significant. Non semper mons Dominum significat, non semper lapis Dominum significat, non semper leo Dominum significat, non semper bonum, non semper malum, sed pro locis Scripturarum, quo pertinent cetera circumstantia ipsius lectionis».

«Esta consideración<sup>14</sup> nos persuade que esta materia fue conmemorada en aquellas palabras: en *el principio hizo Dios el cielo y la tierra*, las cuales se adaptan con la debida prudencia a los lectores u oyentes tardos de ingenio. Y así entenderán que antes de la conmemoración de los seis días se dijo: en el principio hizo Dios el cielo y la tierra, y todo lo siguiente, señalando en estas palabras la materia; y que después se añadió: y dijo Dios; indicando en esto el orden que había de seguirse posteriormente en la formación de las cosas»<sup>15</sup>.

Recapitulando, cielo y tierra vienen a ser, en aquel primer versículo, uno de los cuatro nombres que la materia informe puede recibir, según la lectura de Agustín, en el relato bíblico. Los siguientes serán: la ya comentada tierra invisible e informe, en conexión con las tinieblas sobre la faz del abismo y el agua<sup>16</sup> sobre la que “era llevado” el Espíritu de Dios.

La razón de esta diversidad de vocablos para designar una misma realidad está en que así se evita la identificación unívoca de uno solo de ellos con lo que designa, pues esto mismo es inenarrable:

«Se llamó, pues, cielo y tierra porque de allí procedían el cielo y la tierra; y se llamó tierra invisible e informe, y tinieblas sobre la faz del abismo, porque carecía de forma y porque no podía verse ni palpase hermosura alguna, aunque entonces hubiera existido hombre que pudiera contemplarla y tocarla; se llamó agua, porque se ofrecía dúctil y maleable al operante para que de ella se formasen todas las cosas. Con todos estos nombres fue designada la materia invisible e informe, de la cual creó Dios el mundo»<sup>17</sup>.

Un sentido obvio de los dos términos y más literal, es el de atribuir al cielo y la tierra los cuerpos visibles que sirven de sustento a la morada corpórea del hombre: el cielo y la tierra físicos<sup>18</sup>, pero no es éste el sentido que más agrada a Agustín, quien

---

<sup>14</sup> La consideración de *Sab* 11, 18.

<sup>15</sup> *De g. ad lit.* 1, 14, 28: PL 34, 256. «Hanc materiam illis verbis, quibus pro spiritali prudentia tardioribus etiam lectoribus vel auditoribus congrueretur, fuisse commemoratam, quibus ante dierum enumerationem dictum est: *In principio fecit Deus coelum et terram*, etc., donec diceretur: *Et dixit Deus*, ut deinceps formatarum rerum ordo consequeretur».

<sup>16</sup> Cf. *De Genesi contra manichaeos* 1, 7, 11: PL 34, 178–179. (En adelante: *De g. c. man.*)

<sup>17</sup> *De g. c. man.* 1, 7, 12: PL 34, 179. «Dictum est ergo coelum et terra, quia inde futurum erat coelum et terra. Dicta est terra invisibilis et incomposita et tenebrae super abyssum, quia informis erat, et nulla specie cerni aut tractari poterat, etiamsi esset homo qui videret atque tractaret. Dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sed sub his omnibus nominibus materia erat invisa et informis, de qua Deus condidit mundum».

<sup>18</sup> Cf. *De g. ad lit.* 1, 13, 27: PL 34, 256; 3, 3, 5: PL 34, 281. Este sentido aparece también en la *Ep.* 140, 3, 8: PL 33, 541.



razona a partir del versículo citado: «Tú que hiciste el mundo de materia informe»<sup>19</sup>, para deducir que el primer paso siempre se da a partir de cierta informidad, la cual no está del todo ausente incluso en la interpretación física, puesto que la informidad de la tierra física se debía a su ausencia de forma definida, al estar cubierta por masas de agua sin separación de sus límites y al no estar aún adornada por la vegetación, animales y frutos que la hermosearían<sup>20</sup>.

Además de este conjunto de significados, Agustín se refiere a cielo y tierra para abarcar toda la creación de Dios<sup>21</sup>, o reserva el término cielo para designar el firmamento en el que coloca los astros<sup>22</sup>, o la criatura espiritual perfecta y bienaventurada<sup>23</sup>. Incluso, en un sentido más espiritual, cielo y tierra podrían significar la Cabeza y el Cuerpo de la Iglesia<sup>24</sup>, sus hombres espirituales y carnales<sup>25</sup>, la Escritura que se inclina al entendimiento de los infantes<sup>26</sup> o la misericordia divina que protege a los hombres al modo en que el cielo protege la tierra<sup>27</sup>.

Volviendo a la contemplación del momento originario, la voz que da inicio al mundo en la coordenada del tiempo, llama a los seres al Ser y pone frente a frente la eternidad de Dios y la temporalidad del mundo. Agustín contempla la hipótesis de una coeternidad<sup>28</sup> que salve la finitud de la criatura cósmica, pero se inclina finalmente por situar su principio, en otro de los sentidos de este término, en el tiempo.

Un tiempo que no se agotará definitivamente al cerrarse en su propia finitud, sino que se proyectará por encima de él, sobrepasándolo en la promesa del

---

<sup>19</sup> *Sab* 11, 18.

<sup>20</sup> Cf. *De g. ad lit.* 1, 13, 27: PL 34, 256.

<sup>21</sup> Cf. *De g. ad lit.* 1, 3, 8: PL 34, 249.

<sup>22</sup> Cf. *De g. ad lit.* 1, 9, 15: PL 34, 251–253.

<sup>23</sup> Cf. *De g. ad lit.* 1, 1, 3: PL 34, 247; 1, 9, 15: PL 34, 251–253; 1, 17, 32: PL 34, 258.

<sup>24</sup> Cf. *Conf.* 13, 34, 49: PL 32, 866–867.

<sup>25</sup> Cf. *Conf.* 13, 12, 13: PL 32, 850. Citado en A. SOLIGNAC, «Caelum». En C. MAYER (Ed.), *Augustinus Lexikon I* (Verlag/ Publishers/ Editions Schwabe, Basel/Stuttgart 1986–1994) 698–702, esp. 700.

<sup>26</sup> Cf. *Enarrationes in psalmos* 8, 8: PL 36, 112. (En adelante: *En. in ps.*). Cf. A. SOLIGNAC, «Caelum», art. cit., 700.

<sup>27</sup> Cf. *En. in ps.* 102, 18: PL 37, 1331–1332. Cf. A. SOLIGNAC, «Caelum», art. cit., 700. En este artículo se señalan también otras variantes a propósito de la explicación del Padre Nuestro o de los salmos que no se recogen aquí por distanciarse del tema central.

<sup>28</sup> Cita el argumento de los platónicos sobre la huella eterna, que no por ser eterna deja de ser hecha en *De civitate Dei* 10, 31: PL 41, 311–312. (En adelante: *De civ. Dei*). Este ejemplo es explicado también por Tomás de Aquino, quien cita este lugar de la obra agustiniana en *Summa theologiae* I q. 46, a. 2, ad. 1. (En adelante: *S. Th.*). Texto latino de la edición crítica Leonina (La Editorial Católica, Madrid 1959). Y también en *De Potentia Dei*, q. 3, a. 14, ad. 7. En TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001).

advenimiento de un cielo nuevo y una tierra nueva<sup>29</sup>, escenarios de la nueva creación que recapitulará todas las cosas. En ella las cualidades de los cuerpos corruptibles quedarán aniquiladas y las sustancias aparecerán dotadas de cualidades de cuerpos incorruptibles<sup>30</sup>.

## b. La luz

*Fiat lux*<sup>31</sup>.

Después de creados el cielo y la tierra, entendiendo éstos como las criaturas espirituales y corpóreas –o bien como el escenario de la creación visible– sigue la creación de la luz, la cual también es entendida alegóricamente como la ciudad angélica, de modo que Dios pueda, desde el primer momento separarla de las tinieblas, que se hicieron tales a sí mismas por propia voluntad.

En este momento, surge una importante cuestión: ¿Es la luz el Verbo, Dios de Dios, Luz de Luz? Si se acepta esta posibilidad la interpretación se aplicará más bien al «principio». Se tratará, pues, de un «principio luminoso», porque en su luz, en la Luz de Dios, «engendada, no creada», se crea el universo. Además, Agustín señala la duplicidad del sentido de la luz que remite aquí a la luz creada, cuyo referente será también doble: en su sentido más básico y próximo al hombre será la luz sensible, que posibilita la visión de la realidad<sup>32</sup>; pero en su sentido más originario, cercano al inicio de los tiempos y a Dios creador, se trata de la criatura angélica<sup>33</sup>.

La interpretación de la luz como la luz física que ilumina el día del mundo es perfectamente compatible con su identificación con la luz espiritual. Como dice

---

<sup>29</sup> *Ap* 21, 1.

<sup>30</sup> Cf. *De civ. Dei* 20, 16: PL 41, 681–682.

<sup>31</sup> *Gn* 1, 3.

<sup>32</sup> Cf. *De g. ad lit.* 1, 9, 15: PL 34, 251–253.

<sup>33</sup> La prueba de esta interpretación se encuentra en *De g. ad lit.* 1, 9, 17: PL 34, 252–253. «Si autem lux, quae primum dicta est ut fiat, et facta est, etiam primatum creaturae tenere intellegenda est, ipsa est intellectualis vita; quae nisi ad Creatorem illuminanda converteretur, fluitaret informiter. Cum autem conversa et illuminata est, factum est quod in Verbo Dei dictum est: *Fiat lux*».

Agustín: «Que exista una luz corporal celeste sobre el cielo o debajo del cielo a la cual hubiere podido suceder la noche, tampoco es contra la fe, mientras no se refute con evidencia clarísima»<sup>34</sup>.

Volviendo a la criatura angélica, Agustín le aplica su esquema triádico de génesis. Primero es creada como cielo, pero, «al decir Dios *hágase la luz, y la luz fue hecha*, fue hecha perfecta, porque se entiende que por estas palabras la llamó hacia sí el Creador y, convirtiéndose (*conversio*) a Él, fue por Él iluminada (*formatio o illuminatio*)»<sup>35</sup>.

Si antes se hablaba de un «hacer» el cielo y la tierra, no era más que para otorgar un nombre general con que presentar la creación entera. Después de esta presentación, empieza a desfilar en el relato cada pequeño o gran ser que viene a este mundo, de manera que se puede perfectamente hablar, siguiendo al obispo de Hipona, de la creación simultánea y providente; una creación total en un momento inicial puntual y su posterior despliegue, de la mano de Dios, de las potencialidades de la naturaleza creada.

A cada obra presentada le antecede el «decir» de Dios en el Verbo, al cual debe la criatura el ser en un doble aspecto: por una parte, en cuanto Principio, «insinúa el nacimiento, debido a Él de la criatura existente y aún imperfecta»<sup>36</sup>. Pero el «decir» de Dios no llama simplemente al ser, sino que hay en él, implícita, una tendencia a volver hacia Él, a imitarle, que es también una llamada a ser, pero a ser de mejor manera. Esta afirmación puede comprobarse por lo que Agustín señala en las *Confesiones*:

«Cayó el ángel, cayó el alma del hombre, y con ello señalaron cuál hubiera sido el abismo de la creación espiritual en el profundo tenebroso si no hubieras dicho desde el principio: “Hágase la luz y no hubiese sido hecha la luz” y se adhiriese a Ti obediente toda inteligencia de la celestial ciudad y descansase en tu Espíritu que es sobrellevado incommutabilmente sobre todo lo mudable»<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> *De g. ad lit.* 1, 19, 38: PL 34, 260. «Esse autem lucem corporalem coelestem, aut etiam supra coelum, vel ante coelum, cui succedere nox potuerit, tamdiu non est contra fidem, donec veritate certissima refellatur».

<sup>35</sup> *De g. ad lit.* 1, 3, 7 : PL 34, 248–249. «Ut quod dixit Deus: *Fiat lux; et facta est lux*, eam revocante ad se Creatore, conversio eius facta atque illuminata intellegatur».

<sup>36</sup> *De g. ad lit.* 1, 4, 9: PL 34, 249. «Ut per id quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae».

<sup>37</sup> *Conf.* 13, 8, 9: PL 32, 848. «Defluxit angelus, defluxit anima hominis et indicaverunt abyssum universae spiritalis creaturae in profundo tenebroso, nisi dixisses ab initio: *Fiat lux, et facta esset lux*, et inhaereret tibi omnis oboediens intelligentia caelestis civitatis tuae et requiesceret in spiritu tuo, qui superfertur incommutabiliter super omne mutabile».

De este modo cabe deducir con rigor que, de no ser llamada la luz por Dios, lo que es lo mismo que consentir dejarla abandonada a su suerte, no habría para ella formación. En este sentido, es posible comprobar el límite de la criatura espiritual y lo que ésta puede con sus solas fuerzas mediante la consideración de la caída angélica y humana.

Al analizar las expresiones: «en el principio “hizo” Dios el cielo y la tierra» y «*dijo* Dios hágase», se advierte una diferencia: por el hacer de la primera se rememora el acto creador de Dios que origina la materia informe; y por el decir de la segunda, se configura la primera criatura y se la llama a la «vuelta», a la «*conversio*». En la primera expresión el Hijo está presente, pero sólo como principio originario de la criatura; en la segunda, aparece como Verbo que perfecciona<sup>38</sup>.

La *conversio* es descrita, además, en términos de imitación: cada criatura ha de imitar a su manera –según su capacidad, en una «participación por semejanza» como explica Juan Pegueroles<sup>39</sup>– la forma que está siempre unida al Padre, su Hijo amado, entre los cuales la semejanza es absoluta y perfecta<sup>40</sup>.

De esta manera, a la consideración del Hijo como «principio luminoso», le sigue la caracterización de «convertidor» por excelencia, como diría también Clemente de Alejandría<sup>41</sup>. Por la conversión, «el Verbo manifiesta la perfección de la criatura llamada hacia Él, a fin de que se formara uniéndose íntimamente al Creador»<sup>42</sup>. Es precisamente gracias a esta unión que las posibilidades de su ser se sobredimensionan, pues no es lo mismo simplemente vivir, que vivir sabia y bienaventuradamente<sup>43</sup>.

También el «hacerse» de esta luz puede entenderse respecto a la iluminación de la criatura. En efecto, cuando se produce en ella lo que Agustín llama un «cierto estado de razón iluminada»<sup>44</sup>, entonces se hace la luz en cada criatura espiritual<sup>45</sup>:

<sup>38</sup> Cf. *De g. ad lit.* 1, 4, 9: PL 34, 249.

<sup>39</sup> Cf. J. PEGUEROLAS, «Metafísica de san Agustín». En: J. OROZ RETA Y J. A. GALINDO RODRIGO (Dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. (I) (Edicep, Valencia 1998) 274–276.

<sup>40</sup> Agustín trata este tema en *De g. ad lit.* 1, 4, 9: PL 34, 249. Heredero de esta concepción se revelará Tomás de Aquino en múltiples lugares de su obra. A modo de ejemplo, cf. *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 54. Edición bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo, Adolfo Robles Sierra; introducciones por Eudaldo Forment Giral (BAC, Madrid 2007).

<sup>41</sup> Cf. P. AUBIN, *Le problème de la «conversion»*. *Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Beauchesne et ses fils, Paris 1963) 122.

<sup>42</sup> *De g. ad lit.* 1, 4, 9: PL 34, 249. «Per id autem quod Verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo Creatori».

<sup>43</sup> Cf. *Conf.* 13, 2, 3: PL 32, 845–846.

<sup>44</sup> *De g. ad lit.* 1, 17, 32: PL 34, 258. «Quaedam luculentae rationis affectio».

«Si, pues, también se ha de entender que la luz, a la que primeramente se dijo que se hiciera y se hizo, tiene la primacía de la creatura, entonces ella es la vida intelectual, la cual a no ser que se convierta al Creador para ser iluminada, fluctuaría informe. Cuando se convirtió e iluminó se hizo lo que se dijo en el Verbo de Dios: *hágase la luz*»<sup>46</sup>.

La iluminación que la Verdad produce en la mente es necesaria para vivir una vida virtuosa, y para tener a Dios derramado en un corazón que se ensancha con su venida<sup>47</sup>; de lo contrario, el hombre cae enseguida en poder del que cayó primero. Así fue como Judas fue poseído por el diablo en cuanto Cristo se retiró de su alma, porque entonces la verdad huyó de su mente<sup>48</sup>.

Afirma también Agustín que el ser del hombre, vinculado a la luz, pues toda naturaleza hecha por Dios así lo está, puede quedar asociado a las tinieblas y por ende, a la infirmitad<sup>49</sup>. Esta opción se realiza si se vuelca no a quien lo hizo, sino a aquello de lo que fue hecho, hacia las realidades ínfimas, de modo que, aunque cerca de la muerte, «no muere en su totalidad» sino que experimenta su progresiva degradación<sup>50</sup>. Dios, ante estas tinieblas que Él no ha creado actúa como ordenador. Agustín cita en su apoyo el texto que maneja del Génesis, según el cual Dios, mientras ordena que se haga la luz, manda a las tinieblas su separación: «Es importante esta distinción: hizo lo uno y ordenó lo otro. Lo último no lo hizo, sin embargo le impuso un orden»<sup>51</sup>.

Para Dios el mal no es algo imprevisible, que escape a sus planes ni a su poder. Los malos pueden ser útiles, en el pensamiento agustiniano, para ayuda de los buenos. De todo puede sacarse una utilidad. El obispo de Hipona llega incluso a decir que los herejes, que le hicieron trabajar y sufrir mucho, son útiles en tanto que ayudan a los creyentes a desvelar los misterios<sup>52</sup>.

En el caso de las tinieblas mayores y primigenias, Agustín las identifica con los demonios. También ellos fueron llamados a la luz; de hecho, en el mismo momento en

---

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>46</sup> *De g. ad lit.* 1, 9, 17: PL 34, 252–253.

<sup>47</sup> Cf. *En. in ps.* 4, 2: PL 36, 78–79. Para recibir a Dios poco importa la propia estrechez. Dice Agustín: «Si le recibes, Él te dilata». *Sermo* 53A, 11: PLS 2, 678–685.

<sup>48</sup> Cf. *En. in ps.* 3, 1: PL 36, 72–73.

<sup>49</sup> La identificación de las tinieblas con la infirmitad se encuentra en *De g. ad lit.* 1, 1, 3: PL 34, 247; 1, 15, 30: PL 34, 257–258; 1, 17, 34: PL 34, 259; 4, 22, 39: PL 34, 311–312.

<sup>50</sup> Cf. *En. in ps.* 7, 19: PL 36, 108–109.

<sup>51</sup> *En. in ps.* 7, 19: PL 36, 108–109. «Ista distinctio: aliud fecit, et ordinavit; aliud autem non fecit, sed tamen etiam hoc ordinavit». Cf. la misma idea en *En. in ps.* 9 (*alterum*), 20: PL 36, 125–126.

<sup>52</sup> Cf. *Sermo* 51, 7, 11: PL 38, 339.

que fueron creados se conocieron perfectamente a sí mismos (como todo ángel) y renegaron libremente de Dios por su propia voluntad. No es necesario imaginar mediación de tiempo entre la creación del ángel y sus actos libres, sin embargo, se produjo una lamentable diferencia entre su ser natural (recibido de Dios) y el estado de su ser por su elección voluntaria y definitiva.

### c. Los luminares

*Et dixit Deus, Fiant luminaria in firmamento caeli, ut luceant super terram, in inchoationem diei et noctis, et ut dividant inter diem et noctem; et sint in signa et tempora, et in dies, et in annos. (...) Et fecit Deus duo luminaria magna; luminare maius in inchoationem diei, et luminare minus in inchoationem noctis; et stellas<sup>53</sup>.*

La interpretación sobre los luminares es significativa porque está muy vinculada a la de la luz y a cómo se puede llegar a ser luz mediante diversos caminos adaptados a la capacidad de cada individuo.

Aunque en un principio la aparición de los luminares presenta múltiples dificultades para explicar cómo fue posible que creciera la hierba verde del campo sin luz solar, Agustín prefiere respetar el orden de la narración. Resuelve hacer esto porque considera que el requisito de luz y oscuridad que acompañan el ritmo de la vida no faltaba, a pesar de que no hubiesen sido creadas aún las lámparas de la bóveda del cielo.

Además, su colocación en el firmamento revela la ternura de Dios que, al dividir día y noche, otorga un momento para el descanso de las frágiles criaturas. Y como si no quisiera entregar completamente el mundo a las tinieblas, el Divino Hacedor le procura

---

<sup>53</sup> Gn 1, 14.16.

un *luminare minus* para aliviar el trabajo de los hombres que se ven obligados a emplear en ello la noche, e incluso la visión de ciertos animales, que no soportan la luz solar<sup>54</sup>.

Al tratar de la luna, puesto que ésta presenta fases, se pregunta cómo fue creada, si entera o en alguna de sus fases. Agustín se muestra conocedor de los cambios en el movimiento de los astros<sup>55</sup> que alteran su percepción, pues dice: «la luna siempre está llena, mas no siempre se muestra a los habitantes de la tierra»<sup>56</sup>.

Y cuando afirma acerca de la semilla: «en ella están ocultas de modo invisible todas las cosas que se desenvuelven de cierto modo en la sucesión de los tiempos»<sup>57</sup>, demuestra haber reconocido la capacidad generativa de la materia y de los seres, así como su potencialidad, distinguible y apreciable para toda razón independientemente del conocimiento de la filosofía aristotélica. No obstante, aunque se podría pensar en un probable desconocimiento de Aristóteles por parte de Agustín, dada su fuerte raigambre platónica; a propósito de este lugar de su comentario del Génesis a la letra, es pertinente recordar un conocido pasaje de las Confesiones, en el que Agustín dice haber leído y entendido las Categorías sin ayuda de ningún maestro, lo cual habla favorablemente de su conocimiento del Estagirita<sup>58</sup>.

Dejando a un lado el estudio del sentido físico de los luminares y su manera particular en que iluminan la tierra, es muy interesante la interpretación alegórica que de ellos hace. En el sermón 229 T, predicado en la octava de Pascua entre los años 400–410<sup>59</sup>, explica el cuarto día de la creación en que se formaron las lámparas del firmamento.

Según esta lectura, la luminaria mayor es como el alimento fuerte y la menor como la leche de los lactantes. Sólo quien está dispuesto a comprender verdades elevadas puede alimentarse de los manjares para los adultos. Ahora bien, este llegar a ser luz grande no se consigue por mérito propio, pues afirma el obispo de Hipona que nadie puede decir que comenzó siendo luz<sup>60</sup>. De hecho, todo ser espiritual sale de las

---

<sup>54</sup> Cf. *De g. ad lit.* 2, 13, 26: PL 34, 273–274.

<sup>55</sup> Cf. *De g. ad lit.* 2, 13, 27: PL 34, 274; 2, 14, 29: PL 34, 275, por dar algunos ejemplos.

<sup>56</sup> *De g. ad lit.* 2, 15, 31: PL 34, 276. «Semper est plena, sed terrae habitatoribus non semper apparet».

<sup>57</sup> *De g. ad lit.* 2, 15, 30: PL 34, 276. «Ubi omnia quae progressu temporis quodammodo procedunt, modis invisibilibus latent».

<sup>58</sup> Cf. *Conf.* 4, 16, 28: PL 32, 704.

<sup>59</sup> Para la datación de este sermón se tiene como referencia la *Tavola Cronologica dei Discursi* publicada en el sitio: <http://www.augustinus.it/italiano/discorsi/index2.htm> [Consulta: 27 de septiembre de 2013].

<sup>60</sup> Cf. *Sermo* 229 T: RB 79 (1969) 209–210.

tinieblas de la infirmitad, de la ignorancia y del error, mediante la justificación gratuita<sup>61</sup>, para comenzar a entender y vivir según las realidades divinas.

Así pues, comprender la palabra de sabiduría que asegura que en el Principio existía la Palabra, que estaba cabe Dios y que era Dios, es ser luminaria grande. Pero si hay alguien para quien esta verdad sobrepasa sus fuerzas, puede ser luminaria pequeña y entender que esa Palabra se hizo hombre, se acercó a los hombres y así, antes de intentar penetrar en su luz inaccesible, vino ella primero a su encuentro<sup>62</sup>.

De manera que estos dos niveles de comprensión implican también las distintas perspectivas de Dios a las que puede adherirse el entendimiento humano. Puede aproximarse a su nombre según la sustancia: «Yo soy el que soy» o ajustar su debilidad a la –no por eso menos profunda– revelación de su nombre según la misericordia: «Yo soy el Dios de Abrahán, y de Isaac y de Jacob»<sup>63</sup>.

#### ***d. El acto creador: Y dijo Dios hágase***

---

<sup>61</sup> Ibíd. Agustín señala en este sermón que la justificación se recibe en el estado de pecado, de lo que se deduce que no se trata de un mérito, sino de una gracia.

<sup>62</sup> *Sermo* 229 T: RB 79 (1969) 209–210.

<sup>63</sup> Cf. Ibíd. Más adelante se comentará detenidamente estas dos aproximaciones a Dios, en el apartado *El nomen substantiae y el nomen misericordiae* del capítulo *Existir* de la II Parte.



**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquest capítol ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de este capítulo ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this chapter has been withdrawn on the instructions of the author.

### **e. La creación del hombre**

*Et dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ; et dominetur piscium maris et volatilium caeli (...) Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit eum: masculum et feminam fecit eos. Et benedixit eos Deus dicens: Crescite, et multiplicamini (...) Et factum est sic. Et vidit Deus omnia quae fecit, et ecce bona valde. Et facta est vespera, et factum est mane dies sextus<sup>77</sup>.*

Cuando Agustín se detiene a considerar la creación del hombre, señala algunos rasgos característicos de la misma: las personas creadoras son un plural (*Faciamus*), aunadas en una naturaleza (*fecit Deus*); además, parece que su creación no pasa por la mediación del conocimiento angélico, como en el caso de los seres inanimados o de los irracionales. Esto es lo que deduce de la omisión voluntaria de dos expresiones clásicas

---

<sup>75</sup> *De g. ad lit.* 6, 10, 17: PL 34, 346. «Manifestam speciem sui generis». Esta existencia se articula en el marco constitutivo de *modus, species, ordo*, que se analizará con detenimiento en la III Parte.

<sup>76</sup> *Sal* 18, 1–2.

<sup>77</sup> *Gn* 1, 26–31.

del relato y repetidas a lo largo del mismo con ocasión de la aparición de los demás seres: «Y dijo Dios hágase», y «así fue hecho».

La razón es la siguiente:

«No se dice y *así fue hecho*, sino que a continuación añade, *e hizo Dios al hombre a imagen de Dios*; lo cual sucede porque la naturaleza de él es también intelectual, como la de aquella luz [la angélica], y, por lo tanto, hacerle es lo mismo que conocer al Verbo de Dios por el cual fue hecho»<sup>78</sup>.

De manera que, también al crear el hombre, éste puede conocer a su Creador. Su naturaleza es capaz de *volverse* hacia su origen para reconocerlo y adherirse a Él.

«Si se dijera, y *así fue hecho* y después se añadiese *e hizo Dios*, se entendería como si primero hubiera sido creado en el conocimiento de la criatura racional y después en otra criatura que no fuese racional; pero como el hombre es criatura racional, también se hace perfecto por el mismo conocimiento»<sup>79</sup>.

Parece que puede concluirse, por el texto, que en la creación del hombre interviene primero el conocimiento del Verbo, pues en Él *se dicen* todas las cosas, pero antes de que el ángel pueda contemplarlo en Él, aparece la especie humana en su facticidad. Por ello es difícil dilucidar si el ángel puede conocer al hombre en cuanto tal<sup>80</sup>.

Además, la exposición resalta la grandeza de la criatura humana: por una parte, se consigue evitar el equívoco de que la naturaleza humana sea irracional –dado que el relato bíblico afirma que se le dio la primacía sobre todas las demás especies de vivientes–.

Por otra parte, se sostiene algo muy importante, que se ha explicitado en líneas anteriores: la creación del hombre en el conocimiento de Dios. Lo cual quiere decir que

---

<sup>78</sup> *De g. ad lit.* 3, 20, 31: PL 34, 292. «Ac deinde non dicitur: *Et sic est factum*; sed iam subinfertur: *Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei*: quia et ipsa natura scilicet intellectualis est, sicut illa lux, et propterea hoc est ei fieri, quod est agnoscere Verbum Dei per quod fit».

<sup>79</sup> *De g. ad lit.* 3, 20, 32: PL 34, 292. «Nam si diceretur: *Et sic est factum*, et postea subinferretur: *Et fecit Deus*; quasi primo factum intellexeretur in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in aliqua creatura quae rationalis non esset: quia vero et ista rationalis creatura est, et ipsa eadem agnitione perfecta est».

<sup>80</sup> Se trata de una cuestión para la cual no existe una respuesta clara y definitiva en las obras de Agustín porque implica el conocimiento de las cosas en sí mismas, una alternativa que Tomás excluirá del conocimiento angélico, dado que éste se efectúa únicamente a través de las especies inteligibles connaturales infundidas por Dios. (cf. *S. Th.* I, q. 55, a. 2). Como Agustín distingue diversos tipos de conocimiento en el ángel mediante las imágenes de la tarde y la mañana, resulta difícil sistematizar su respuesta y ofrecerla con certeza. Sin embargo, se ofrece una interpretación de su doctrina en el capítulo 3.c.: *Mañana y tarde en el conocimiento angélico*.

su imagen y semejanza provienen directamente del ser de Dios, la mente proyectora de su existencia; se hizo como Él quiso y de esta manera quedó “bien hecho”.

A partir de esta doctrina pueden empezar a sacarse algunas implicaciones. En primer lugar, al hombre le corresponde la más excelente forma de imitación de Dios. Agustín explica que hay diferentes formas de esta imitación: algunos seres son creados con fuerza y sabiduría y Dios es la Potencia y la Sabiduría Increadas; otros tienen vida y Él es el primero y sumo viviente; otros simplemente existen, y Él es el primero y sumo ser. Cada uno, según su grado de participación en el ser, tendrá una participación más plena del sumo Bien que es Dios<sup>81</sup>.

Y, puesto que el hombre participa de la sabiduría según el hombre interior, continua el obispo de Hipona, ha sido hecho imagen de Dios sin interposición de ninguna criatura, de manera que no exista nada más cercano a Dios (con la clara excepción de la Imagen idéntica, su mismo reflejo, que es el Hijo). En tanto que existe, vive y conoce, no hay ninguna criatura –de entre la creación visible– mejor ni más buena<sup>82</sup>.

En cambio, según el hombre exterior, es semejanza de Dios, pues Dios no puede igualarse (menos aún identificarse) con una sustancia extendida en el tiempo y en el espacio. Si se entiende por hombre exterior el cuerpo y su vida sensitiva, se advierte que su actividad está ordenada a la más excelente y que incluso la estructura y posición de su cuerpo está prediseñada para contemplar mejor el cielo<sup>83</sup>.

El haber recibido esta imagen y semejanza de Dios implica también que queda constituida como una criatura buena, tanto más cuanto que es superior a otras de las que el relato ya ha consignado su bondad. No obstante esto, es probable, dice Agustín, que la Escritura omitiera referirse a esta bondad en particular, como previendo el futuro pecado por el que había de distanciarse de su Creador. De ahí que añadiera al final, abarcándolo todo: *et ecce bona valde*<sup>84</sup>.

«En verdad todas las cosas que fueron hechas, en lo que fueron hechas y conforme a lo que recibieron, son estables, como lo atestiguan o las que no pecaron, o

---

<sup>81</sup> Cf. *De diversis quaestionibus* 83, q. 51, 2: PL 40, 32–33. (En adelante: *De div. Quaest.*).

<sup>82</sup> Cf. *De div. Quaest.* q. 51, 3–4: PL 40, 33–34.

<sup>83</sup> Cf. *De div. Quaest.* q. 51, 3–4: PL 40, 33–34.

<sup>84</sup> No obstante lo dicho, Agustín mismo expone otra interpretación en su predicación. Según dicha interpretación, nombrar todas las obras después de la creación del hombre significa que todas se encuentran reunidas en el hombre. Cf. *Sermo* 229 V, 1: RB 79 (1969) 211–214.

las que no pueden pecar, y por tanto son buenas cada una de por sí, y en conjunto son en gran manera buenas»<sup>85</sup>.

Además, si todo lo creado es bueno, necesariamente también lo es el lugar donde Dios depositó a la primera pareja humana. En efecto, tenía a su disposición todo lo necesario para ser feliz en este mundo. Respecto del paraíso, Agustín desarrolla una exégesis literal y espiritual. En cuanto a la primera, el paraíso es un lugar, es la «tierra donde habitaba el hombre terreno»<sup>86</sup>. Y en cuanto a la alegórica, sucintamente dice que es la «felicidad del hombre»<sup>87</sup>. Allí el hombre encuentra sus delicias espirituales que «representan a todo árbol hermoso a la mirada de la razón y bueno para servir de alimento que no se corrompe, con el cual se alimentan las almas felices»<sup>88</sup>.

#### **f. La bondad de lo creado: Y vio Dios que era bueno**

*Et vidit Deus quia bonum est*<sup>89</sup>.

No puede silenciarse la irradiación de optimismo metafísico que envuelve el relato del acto creador de Dios, quien, ante cada ser pensado y querido por Él, contempla su bondad, recibida –en última instancia– de Él mismo. En palabras de Agustín: «No habría ningún ser bueno si no hubiera sido hecho por el Bien. ¿Y por cuál bien? Por aquel que nadie hizo».<sup>90</sup>

Así, la bondad de Dios precede en todo, tanto al nivel de la primera formación del ser, que es propiamente su creación, como al de la segunda formación que se va

---

<sup>85</sup> *De g. ad lit.* 3, 24, 37: PL 34, 295–296. «Quia cum ea quae facta sunt, in eo quod facta sunt, quantum acceperunt, manent, sicut vel illa quae non peccaverunt, vel illa quae peccare non possunt; et singula bona, et in universo bona valde sunt».

<sup>86</sup> *De g. ad lit.* 8, 1, 1: PL 34, 371. «Terrae scilicet ubi habitaret homo terrenus».

<sup>87</sup> *De g. c. man.* 2, 9, 12: PL 34, 202. «Ipsam beatitudinem hominis».

<sup>88</sup> *De g. c. man.* 2, 9, 12: PL 34, 202. «Significare omne lignum formosum ad aspectum intellegentiae, et bonum ad escam quae non corrumpitur, qua beatae animae pascuntur».

<sup>89</sup> *Gn* 1, 4.

<sup>90</sup> *Sermo* 29, 1: PL 38, 185. *Comentario del sal 117*. «Nullum igitur esset bonum, nisi factum esset a bono. Et a quali bono? Quod nullus fecit».

gestando en la continua *conversio* del alma a Dios. Agustín revela este sentir en *Confessiones*:

«He aquí que soy por tu bondad, que ha precedido en mí a todo: a aquello que me hiciste y a aquello de donde me hiciste. Porque ni tú tenías necesidad de mí, ni yo era un bien tal con el que pudieras ser ayudado, ¡oh Señor y Dios mío!, ni con el que te pudiera servir como si te hubieras fatigado en obrar o fuera menor tu poder si careciese de mi obsequio; ni así te cultive como la tierra, de modo que estés inculto si no te cultivo, sino que te sirva y te cultive para que me venga el bien de ti, de quien me viene el ser capaz de recibirle»<sup>91</sup>.

Según todo ello, el hombre es creado liberalmente, es hecho receptor del bien, y más aún, receptor de la capacidad de recibir ese bien. A pesar de no obtener beneficio alguno, Dios quiso propagar su bien, pues es tal la generosidad de Dios que, gozando de la posibilidad de multiplicar el bien, quiso hacerlo; lo que Agustín recoge así: «porque podía ser hecho por Ti, no faltase»<sup>92</sup>. De este modo, el hombre es depositado en una realidad que es, haciendo ahora caso omiso del mal, *valde bona*.

Ante la manifestación omnipresente de bondad que se percibe en el mundo y en el hombre, cabe la confesión de alabanza. Por eso, Agustín se une al salmista que, al observar la bondad creada, sabe remitirse a la Bondad por sí misma, que a su vez lo es, además, hacia nosotros: «Y no sólo es bueno para sí, sino también para nosotros. Por lo tanto, *confesad al Señor porque es bueno*»<sup>93</sup>.

La primera criatura que recibe la bondad de Dios es la luz. En su primer intento de comentar el Génesis literalmente, Agustín lo explica de esta manera:

«Y vio Dios que la luz era buena. No se ha de entender esta sentencia como una explosión de alegría por parte de Dios ante un bien inaudito y extraño, sino como indicio de la aprobación de la obra. Porque ¿qué cosa más adecuadamente se dice de Dios, en cuanto puede expresarse por los hombres, que cuando se escriben estas tres palabras *dijo, fue hecho, le agradó*, se entienda que en aquella palabra que se escribió, *dijo*, se insinúe el dominio de Dios; y en la que se consignó, *fue hecho*, se declare su

---

<sup>91</sup> *Conf.* 13, 1, 1: PL 32, 845. «Ecce sum ex bonitate tua praeveniente totum hoc, quod me fecisti et unde me fecisti. Neque enim eguisti me, aut ego tale bonum sum, quo tu adiuveris, *Dominus meus et Deus meus*, non ut tibi sic serviam, quasi ne fatigeris in agendo, aut ne minor sit potestas tua carens obsequio meo, neque ut sic te colam quasi terram, ut sis incultus, si non te colam, sed ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est, ut sim, cui bene sit».

<sup>92</sup> *Conf.* 13, 2, 2: PL 32, 845. «Quia ex te fieri potuit, non deesset».

<sup>93</sup> *Conf.* 13, 2, 2: PL 32, 845. «Nec tamen sibi soli, sed et nobis bonus est. *Confitemini ergo Domino quoniam bonus est*».

poder; y en la que se estampó *le agradó*, se manifieste su bondad? Como estas cosas inefables debieron comunicarse por medio del hombre a los hombres, así debieron también expresarse para que pudieran aprovechar a todos»<sup>94</sup>.

Así es como Dios aprueba lo que ha hecho, pues está *bien hecho*. En el decir, hacerse y complacerse de lo moldeado por sus manos se manifiesta su dominio, pues es Señor de todo; su poder, para el cual nada hay imposible; y su bondad, que impregna el universo. Se puede decir, junto a uno de los más importantes teólogos y estudiosos de Agustín, Joseph Ratzinger, en una de sus alocuciones pontificias, que «la creación se convierte en espacio donde conocer y reconocer la omnipotencia del Señor y su bondad»<sup>95</sup>.

A lo que puede añadirse, siguiendo su exposición:

«El primer pensamiento de Dios era encontrar un amor que respondiera a su amor. El segundo pensamiento es crear un mundo material donde situar este amor, estas criaturas que le correspondan en libertad. Tal estructura, por lo tanto, hace que el texto esté caracterizado por algunas repeticiones significativas. Por ejemplo, se repite seis veces la frase: «Vio Dios que era bueno» (vv. 4.10.12.18.21.25), para concluir, la séptima vez, después de la creación del hombre: «Vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno» (v. 31). Todo lo que Dios crea es bello y bueno, impregnado de sabiduría y de amor; la acción creadora de Dios trae orden, introduce armonía, dona belleza»<sup>96</sup>.

La cita sitúa al lector ante una clara explicitación de la tesis central de esta investigación. Se ha dicho en la introducción de este estudio que el fenómeno de *creatio, conversio, formatio*, está atravesado de principio a fin por el amor, que es Dios. En efecto y reiterando en parte lo dicho allí, Dios es amor y su opción libre por la creación revela la manifestación de ese amor que, como señalaba Benedicto XVI, busca expresarse y difundirse. Se podría incluso decir, siguiendo el principio metafísico

---

<sup>94</sup> *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 5, 22: PL 34, 228. (En adelante: *De g. ad lit. imp.*). «*Et vidit Deus lucem, quia bona est. Ista sententia non quasi insoliti boni laetitiam, sed approbationem operis significari, oportet intellegi. Quid enim convenientius de Deo dicitur, quantum inter homines dici potest, quam cum ita ponitur, Dixit, factum est, placuit: ita ut in eo quod dixit, imperium eius intellegatur; in eo quod factum est, potentia; in eo quod placuit, benignitas: sicut ista ineffabilia per hominem hominibus, ita ut omnibus prodessent possent.*»

<sup>95</sup> BENEDICTO XVI, *Yo creo en Dios: el Creador del cielo y de la tierra, el Creador del ser humano. Audiencia general* 6 de febrero de 2013.

Disponibile en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2013/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20130206\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130206_sp.html) [Consulta: 19 de marzo de 2013].

<sup>96</sup> *Ibíd.*

*bonum est diffusivum sui*<sup>97</sup>, que también *amor est diffusivum sui*. De hecho, Agustín relaciona ambos elementos así: «Este amor se proyecta en sus obras no por necesidad, sino por su bondad»<sup>98</sup>.

En otro de sus escritos magisteriales, Benedicto XVI incide en que la creación es el acto de amor que posibilita la emersión del mundo de la nada, «por lo tanto la caridad divina atraviesa toda la escala de las criaturas, como la corriente de un río»<sup>99</sup>.

Ante la difusión de bondad en lo creado caben, para el obispo de Hipona, tres miradas humanas posibles. Hay algunos, entre los que señala a los maniqueos, que con mirada sucia ven sólo suciedad a su alrededor, siendo capaces de juzgar malo aquello que Dios ha hecho bueno. Otros reconocen la bondad en las criaturas, pero, sin remontarse a su fuente, se quedan en ellas, gozando así ilícitamente de lo que les ha sido dado como simple puente de acceso al Creador. Con todo, siempre hay quienes, finalmente, al ver que las cosas son buenas, saben que:

«Es Dios el que ve en él que es bueno, para que Dios sea amado en su obra, el cual no lo sería si no fuera por el Espíritu que se nos ha dado; *porque el amor de Dios se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado (Rm 5, 5)*, por el cual vemos que es bueno cuanto de algún modo es, porque procede de aquel que es, no de cualquier modo, sino que es ser por esencia»<sup>100</sup>.

De manera que Dios puede complacerse de su obra también gracias al amor ordenado que le devuelve el hombre, y esto confirma una conclusión: el hombre y, en general, la criatura espiritual –una vez llamados al ser– son asimismo llamados a volverse hacia ÉL, pero lo interesante es, que en esta vuelta, no solamente son capaces de responder por su propia existencia, que queda ontológicamente constituida de modo diferente al que permanece en la infirmitad de la aversión, sino que también pueden,

---

<sup>97</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad. 2.

<sup>98</sup> *De g. ad lit.* 1, 5, 11. «Et quidem non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua».

<sup>99</sup> BENEDICTO XVI, *Carta Apostólica Santa Hildegarda de Bingen, Monja Profesa de la Orden de San Benito, es proclamada Doctora de la Iglesia universal*, no. 4.

Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20121007\\_ildegarda-bingen\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen_sp.html) [Consulta: 24 de septiembre de 2013].

Hay que tener en cuenta que el pensamiento hildegardiano es profundamente agustiniano, por lo que lo dicho a propósito de su doctrina es oportuno también aquí. En este sentido puede consultarse: A. CARLEVARIS, «Ildegarda e la Patristica». En: C. BURNETT and P. DRONKE (Ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art* (Warburg Institute, London 1998) 65–80.

<sup>100</sup> *Conf.* 13, 31, 46: PL 32, 865. «Deus in illo videat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, *quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, per quem videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed quod est est».



por la mediación de su conocimiento y su amor, hacer volver y dirigir la *conversio* de todo lo creado hacia su Señor. Así, la gloria implícita tributada a Dios en la perfecta ejecución del oficio que inconscientemente realizan en el universo los *existentes* y los *vivientes* es explicitada por los *contemplantes*<sup>101</sup>.

### **g. El pecado y el amor a sí**

---

<sup>101</sup> Esta idea, que se encuentra en Agustín, como se tendrá ocasión de demostrar textualmente (cf. II Parte, cap. 6 *exultar*, a. *El cántico nuevo*); la continúa el gran agustiniano Anselmo, cuando alaba a la Madre de Dios por haber colaborado en la redención; más en concreto: a través de ella, las criaturas se gozan de servir a los redimidos ya que estos, por fin, sirven a su Creador. «Una gracia nueva, inestimable, les ha hecho saltar de alegría» «Nova autem et inestimabili gratia quasi exultaverunt». Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *Oraciones y meditaciones*, 7 (II) (BAC, Madrid 1953).

**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquest capítol ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de este capítulo ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this chapter has been withdrawn on the instructions of the author.

## 2. *CONVERSIO*: EL RETORNO AL SER

En este capítulo, se analiza el segundo componente del fenómeno de salida y retorno de los seres: la *conversio*. Según Pierre Hadot, la palabra latina *conversio*:

«Corresponde de hecho a dos términos griegos de diferente sentido, por una parte a *ἐπιστροφή*, que significa “cambio de orientación” y que implica la idea de un retorno (retorno al origen, retorno a uno mismo), y por otra a *μετάνοια*, que significa “cambio de pensamiento”, “arrepentimiento”, sugiriendo la idea de mutación y renacimiento. Se produce por lo tanto dentro del concepto de conversión cierta oposición interna entre la idea de “vuelta al origen” y la de “renacimiento”»<sup>1</sup>.

De hecho, ambos términos griegos recogen muy bien el sentido que la *conversio* tiene para Agustín. Existe realmente, para él, un volverse «metafísico» hacia la fuente del ser, hacia la luz, que ayuda a la contemplación e iluminación; pero en la búsqueda de esa configuración queda implícito un salir de ciertas esclavitudes que retienen a la criatura espiritual, cierto abandonamiento de un camino erróneamente emprendido y, por fin, cierta aproximación a una patria por la que se suspiraba de lejos.

En un excelente estudio, Pierre Aubin abunda en la clarificación del significado del término desde sus usos en la lengua griega y expresa que, en un sentido físico, al término *conversio* subyacen tres nociones complementarias. Por una parte, se trata de un «curvarse», no simplemente como un abandonar la forma rectilínea y doblarse, sino implicando también una orientación, un «orientarse a», un «volverse hacia».

En segundo lugar, remite a un movimiento circular que puede hacerse sobre uno mismo, un «pivotar». Esta segunda acepción abarca también el «volverse» en el sentido de «volver la espalda a algo», como cuando se huye de un enemigo que se tiene delante

---

<sup>1</sup> P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Ediciones Siruela, Madrid 2006) 177.

(sugiere la imagen de girar sobre los propios talones para echar a correr) o para volver la vista atrás. Y, en último lugar, indica el hecho de volver, de dar media vuelta en un camino y regresar; a veces, expresa el retorno al punto de partida, de una manera cíclica y periódica como el año que se repite, o como el movimiento de los astros.

En sentido intelectual y moral, la *ἐπιστροφή* expresa a menudo la idea de «cambio» o de «atención». Esto es así por derivación de sentidos más primordiales del término como su sentido físico de cambio de orientación que puede trasladarse al cambio en el plano moral o intelectual, siendo entonces cuando se habla de una transformación, a la manera en que se alcanza un nuevo estilo de vida<sup>2</sup>.

Yendo al plano de la presente investigación, el movimiento de la *conversio*, como respuesta a la llamada del ser *–creatio–*, es el paso previo para la constitución definitiva del ser en la *formatio*; en Agustín, este movimiento asume los distintos sentidos que se recogen en sus raíces y manifiesta el estatuto ontológico de una criatura espiritual teniendo en cuenta la dirección de su inteligencia y voluntad hacia Dios. Dicha dirección se percibe atendiendo a su determinante fundamental: el peso del amor. Se describe ahora cómo se gesta este proceso.

#### **a. *Conversio*: criatura iluminada**

---

<sup>2</sup> P. AUBIN, *Le problème de la « conversion »*. *Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, o.c., 19–22.

**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquesta part ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de esta parte ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this part has been withdrawn on the instructions of the author.

#### d. El retorno a la casa del Padre

En apartados anteriores se ha tratado el tema de la caída en términos de distracción en la contemplación y de atracción de las cosas de abajo. Pero la caída es también, bajo otro aspecto, un alejamiento de la casa del Padre.

Alejamiento que es un error del que Agustín previene diciendo: «De Aquel que te ha hecho, no te alejes ni siquiera para ir a ti»<sup>55</sup>. El «ir a ti» lo entiende como quedarse en uno mismo, pues esto es perderse, perder el poco bien que se tenía<sup>56</sup> y perder también el que se podía alcanzar junto a Dios. En otro lugar insiste: «No busquéis un fin fuera de su persona, no sea que buscando un fin fuera de su persona seas consumido, no consumado»<sup>57</sup>.

Efectivamente, en esta situación, el alma se consume, queda a oscuras, vuelta hacia sí misma y rechaza a Dios que la ha hecho. En el sermón 142, Agustín comenta que los que son amigos del mundo acaban siendo enemigos de Dios. Porque el amor del mundo hace infiel al alma, mientras que el amor del artífice del mundo la vuelve casta. El alma que está fuera de sí es invitada a entrar dentro, a volverse a sí. En la medida en que se encuentra lejos de sí, está también separada de su Señor. En efecto, al complacerse en sí misma, *se convierte en amante de su propia independencia*. Se separa de Él y no permanece en sí; ama el mundo (desordenadamente), los bienes temporales y terrenos; y al hacer esto se olvida de su Hacedor. Volcada de este modo fuera de sí, es incapaz de darse cuenta de sus acciones, justifica sus malos actos. Se exalta y ensoberbece en la insolencia, en la lujuria, en los honores, poderes, riquezas, vanidades. Es entonces cuando queda atrapada en los errores, destrozada, maltratada; desenmascarada delante de sí misma, queda descontenta, reconoce su fealdad y desea la belleza; pero aquella que sigue a merced de sus impulsos, vuelve cubierta de confusión<sup>58</sup>.

Retomando el tema de la vuelta al Padre, Agustín se detiene a tratarlo en las exégesis que hace, en diversas ocasiones, de la parábola del hijo pródigo, que se aleja de

---

<sup>55</sup> *De continentia* 4, 11: PL 40, 356. (En adelante: *De cont.*). «Ab eo, qui fecit te, noli deficere nec ad te».

<sup>56</sup> Sobre la pérdida del bien que ya se era se ha tratado antes, en la I Parte, cap. 1.g.: *El pecado y el amor a sí*.

<sup>57</sup> *Sermo* 14 A, 3 (Dolbeau 20): RB 104 (1994) 69–72. «Noli finem quaerere praeter ipsum, ne quaerendo finem praeter ipsum consumaris, non consummeris».

<sup>58</sup> Cf. *Sermo* 142, 3: PL 38, 779–780.

la casa de su padre, malgasta sus bienes y vuelve después, en medio del regocijo de aquel de quien no debía haberse separado nunca y de sus propias lágrimas de arrepentimiento. Dicha exégesis es como sigue:

«El hijo mayor se corresponde con el culto monoteísta. Del segundo se cuenta que emprendió un viaje a tierras lejanas. Comenzó por reclamar su parte a su padre, símbolo del alma complacida en sus facultades naturales: vida, inteligencia, memoria, excelencia de su vivaz ingenio. (...) El benjamín se fue a una tierra lejana, haciendo mal uso de los bienes naturales por el hecho mismo de abandonar a su padre, impulsado por el deseo de disfrutar de las criaturas a costa de abandonar al creador mismo»<sup>59</sup>.

Amor de sí hasta el desprecio de Dios<sup>60</sup>, tal es la disposición del alma que cae y arrastra en su caída, la carga del propio mal y del mal en el cosmos. Y puesto que cada caída no es insignificante ni irrelevante, tiene un peso y unas consecuencias.

«Pocos días después, reuniendo todos sus haberes, partió para tierras lejanas: no mucho después de la creación del género humano, haciendo uso del libre albedrío, el alma tuvo el antojo de llevar consigo cierto poder, llamémosle así, de su naturaleza y de abandonar a su creador, confiando en sus propias fuerzas. La merma de estas facultades iba en paralelo con el abandono de quien se las había dispensado [cf. Gn 3, 1–7]. Por eso califica ese tipo de vida de *pródigo*, de ganoso de largos dispendios y de pasear sus pompas a cielo abierto, mientras por *dentro se va vaciando quien secunda los placeres que dispensa la prodigalidad y desasiste a aquel que mora en lo más íntimo de la persona. El país lejano es el olvido de Dios. El hambre que se ceba en el país es la carencia de la palabra de la verdad*»<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> *Quaestiones Evangeliorum* 2, 33, 1: PL 35, 1344 (En adelante: *Quaest. Evang.*) «Maior ergo filius ad cultum unius Dei pertinet; minorem in regionem longinquam profectum esse dicit. Petiit enim ut sibi pars substantiae quae eum tangeret daretur a patre, tamquam anima potestate sua delectata id quod illi est vivere, intellegere, meminisse, ingenio alacri excellere. (...) minor filius in regionem longinquam profectus est, male utendo naturalibus bonis eo ipso quod patrem deseruit cupiditate fruendi creatura relicto ipso Creatore».

La traducción se ha modificado en aras de un mayor acercamiento al latín. Cf. también *Sermo* 112/A: PLS 2, 427–435 y otros pasajes sobre los que se hará un análisis más detenido en la II Parte, cap. 5.c: *El país alejado y el abismo profundo*.

<sup>60</sup> Cf. *De civ. Dei* 14, 28: PL 41, 436.

<sup>61</sup> *Quaest. Evang.* 2, 33, 1: PL 35, 1344. «Quod non post multos dies dixit factum, ut congregatis omnibus peregre proficisceretur in regionem longinquam, quia non multo post institutionem humani generis placuit animae per liberum arbitrium ferre secum quamdam velut potentiam naturae suae et deserere eum a quo condita est praefidens viribus suis, quas vires tanto consumit citius, quanto eum deserit a quo datae sunt. Itaque hanc vitam *prodigam* vocat, amantem fundere atque spatiari pompis exterioribus *inanescentem*, cum ea quisque sequitur quae ab illa procedunt, et relinquit eum qui sibi est interior. Regio itaque longinqua oblivio Dei est. Fames autem in illa regione est indigentia verbi veritatis».

El alejamiento de Dios es a menudo visto en las obras de Agustín como el irse a un país remoto. Allí, lejos de Dios, en el olvido, se carece del pan de la palabra verdadera, y su indigencia no puede ser mayor. El hombre lleva consigo lo único que le pertenece ahora: el pecado y todas sus consecuencias negativas. Su situación miserable es la que hace que el hijo vuelva hacia sí mismo, entre en su corazón y recapacite.

Es preciso, explica Agustín, que primero vuelva en sí porque entonces se da cuenta de la necesidad que tiene de Dios y puede conocer la distancia que le separa de Él.

«Volviendo en sí mismo se encontró miserable: *He encontrado –dijo– tribulación y dolor, y he invocado el nombre del Señor*<sup>62</sup>. *Cuántos asalariados de mi padre –dijo– tienen alimento en abundancia, y yo aquí, en cambio, estoy a punto de morir de hambre*»<sup>63</sup>.

Ésta es la cosecha del alma en las tierras del olvido de Dios: abandono, hambre, necesidad. Y ésta fue la experiencia del propio Agustín en sus años de esclavitud maniquea. Él mismo lo narra en sus *Confesiones*:

«Pero, ¿dónde estabas entonces para mí? ¡Oh y qué lejos, sí, y qué lejos peregrinaba fuera de Ti, privado hasta de las bellotas de los puercos que yo apacentaba con ellas! ¡Cuánto mejores eran las fábulas de los gramáticos y poetas que todos aquellos engaños (maniqueos)! Porque los versos, y la poesía, y la fábula de Medea volando por el aire son cosas ciertamente más útiles que los cinco elementos diversamente disfrazados, conforme a los cinco antros o cuevas tenebrosas, que no son nada real, pero que dan muerte al que los cree. Porque los versos de la poesía los puedo yo convertir en vianda sabrosa; y en cuanto al vuelo de Medea, si bien lo recitaba, no lo afirmaba; y si gustaba de oírlo, no lo creía. Mas aquellas cosas las creí»<sup>64</sup>.

Como secuela del pecado, el alma pierde su equilibrio, su dominio de las facultades y de las criaturas, y aunque trabaje por encontrar lo que busca, mientras no dé un giro completo hacia Aquel de quien procede, no hallará ni un solo fruto: «Yo me alejé de Ti y anduve errante, Dios mío, muy fuera del camino de tu estabilidad allá en

---

<sup>62</sup> *Sal* 114, 3–4.

<sup>63</sup> *Lc* 15, 17.

<sup>64</sup> *Conf.* 3, 6, 11: PL 32, 687–688. «Ubi ergo mihi tunc eras et quam longe? Et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam. Quanto enim meliores grammaticorum et poetarum fabellae quam illa decipula! Nam versus et carmen et Medea volans utiliores certe quam quinque elementa arie fucata propter quinque antra tenebrarum, quae omnino nulla sunt et occidunt credentem. Nam versum et carmen etiam ad vera pulmenta transfero; volantem autem Medeam etsi cantabam, non asserebam, etsi cantari audiebam, non credebam: illa autem credidi».



mi adolescencia, y llegué a ser para mí región de esterilidad»<sup>65</sup>. Y sin embargo, el perdón de Dios es cercano para quien confiesa los propios pecados. En efecto, Dios no está lejos de aquellos que tienen el corazón contrito<sup>66</sup>.

“*Me levantaré y volveré a mi Padre*”<sup>67</sup>. Una perspectiva como ésta de arrepentimiento y perdón es casi impensable para un neoplatónico; es una novedad del cristianismo, que abriga siempre la esperanza de llegar allí donde el Padre espera, apoyado en su misericordia que tiende el puente que une definitivamente el abismo por el que el hombre se había alejado de Él. En *De civitate Dei* explica el camino de vuelta así:

«Recorrámoslo (todo lo creado) y descubriremos ciertas huellas tuyas más impresas en una parte y en otra menos; y contemplando su imagen en nosotros mismos, levantémonos volviendo sobre nosotros mismos como el hijo menor del Evangelio, a fin de volver a Él, de quien nos habíamos apartado por el pecado. Nuestro ser no tendrá allí la muerte, nuestro conocer no tendrá el error, nuestro amor no tendrá allí tropiezo»<sup>68</sup>.

Una vez alcanzada la Patria no habrá nada que temer, pues ya no se cae más en el error, no se dejará llevar la voluntad por las pasiones; y en palabras de Agustín: «otra cosa [es] poseer la senda que conduce allí, defendida por los cuidados del celestial Emperador, en donde no latrocinan los desertores de la celestial milicia, antes la evitan como un suplicio»<sup>69</sup>. Se podrá, finalmente, ser parte de aquella sociedad angélica que ha sido constituida con los que se mantuvieron fieles a la contemplación del Creador por encima del amor desordenado hacia sí mismos.

Y así se concreta el deseo constante de volver a la Patria perdida y anhelada. La vida del convertido es precisamente eso: deseo de cielo, de la vida eterna<sup>70</sup>. Agustín describe bien el drama del alejamiento y la búsqueda del peregrino, resolviéndola en términos de amor:

---

<sup>65</sup> *Conf.* 2, 10, 18: PL 32, 682. «Defluxi abs te ego et erravi, Deus meus, nimis devius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis».

<sup>66</sup> Cf. *Sermo* 112/A, 5: PLS 2, 427–435.

<sup>67</sup> Cf. *Lc* 15, 18. Antes de volver del todo tendrá el hombre que ir ascendiendo desde el lugar de su caída y remontándose, superándose a sí mismo en cuanto se ha rebajado a un nivel animal y redescubriendo la imagen divina en sí para poder estar de nuevo delante de Él.

<sup>68</sup> *De civ. Dei* 11, 28: PL 41, 342. «Currentes, quasi quaedam eius alibi magis, alibi minus impressa vestigia colligamus; in nobis autem ipsis eius imaginem contuentes tamquam minor ille evangelicus filius ad nosmetipsos reversi surgamus et ad illum redeamus, a quo peccando recesseramus. Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem».

<sup>69</sup> *Conf.* 7, 21, 27: PL 32, 746. «Et aliud tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur qui caelestem militiam deseruerunt; vitant enim eam sicut supplicium».

<sup>70</sup> Cf. *Sermo* 170, 9: PL 38, 931–932.

«Pues saca ahora de este espantoso abismo al alma que te busca, y tiene sed de tus deleites, y te dice de corazón: *Busqué, Señor, tu rostro; tu rostro, Señor, buscaré*, pues lejos está de tu rostro quien anda en afecto tenebroso, porque no es con los pies del cuerpo ni recorriendo distancias como nos acercamos o alejamos de Ti ¿Acaso aquel tu hijo menor buscó caballos, o carros, o naves, o voló con alas visibles, o hubo de mover las tabas para irse a aquella región lejana donde disipó lo que le habías dado, oh Padre dulce en dárselo y más dulce aún en recibirle andrajoso? Así, pues, estar en afecto libidinoso es lo mismo que estarlo en tenebroso y lo mismo que estar lejos de tu rostro»<sup>71</sup>.

El espantoso abismo es el del afecto tenebroso, el de la estima de las criaturas por encima de su Hacedor. En medio de ese fango en que se ha hundido por su propia voluntad, queda aún un resquicio de luz que corresponde al deseo natural del hombre, hecho, no para sí únicamente y de modo desordenado, sino para Dios<sup>72</sup>.

La invitación a la contemplación emerge del desasosiego del hombre en su interior, reclama hacia adentro a través del vacío que se siente. Es entonces cuando exclama con el deseo mudo o explícito: *Señor, busco tu rostro. ¿Cómo volver a Ti? Volviendo el corazón, pues «no se abandona a Dios con los pies, sino con el corazón»*<sup>73</sup>.

«Volvamos ya, Señor, *para que no nos apartemos, porque en ti vive sin ningún defecto nuestro bien*, que eres tú, sin que temamos que no haya lugar adonde volar, porque de allí hemos venido y, aunque ausentes nosotros de allí, no por eso se derrumba nuestra casa, tu eternidad»<sup>74</sup>.

No se derrumba porque allí permanece el Padre, fiel a sí mismo, a su eterno ser, esperando siempre la vuelta del convertido.

---

<sup>71</sup> *Conf.* 1, 18, 28: PL 32, 673. «Et nunc eruis de hoc immanissimo profundo quaerentem te animam et sitientem delectationes tuas, et cuius cor dicit tibi: Quaesivi vultum tuum; vultum tuum, Domine, requiram; nam longe a vultu tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut vero filius ille tuus minor equos vel currus vel naves quaesivit aut avolavit pinna visibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione vivens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior; in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a vultu tuo».

<sup>72</sup> Cf. *Conf.* 1, 1: PL 32, 661.

<sup>73</sup> *Contra epistolam Parmeniani* 2, 10, 20: PL 43, 63. (En adelante: *C. ep. Parm.*). «Neque enim pedibus ac non corde relinquitur Deus».

<sup>74</sup> *Conf.* 4, 16, 31: PL 32, 706. «Revertamur iam, Domine, *ut non evertamur, quia vivit apud te sine ullo defectu bonum nostrum, quod tu ipse es, et non timemus, ne non sit quo redeamus, quia nos inde ruimus; nobis autem absentibus non ruit domus nostra, aeternitas tua*».

### **e. Dios trabaja al hombre**

Una vez comentada la situación de las criaturas espirituales con respecto a la llamada del Ser, puede considerarse ahora un aspecto muy singular de la contemplación que realiza el convertido en este movimiento de vuelta. De manera especial, el análisis se centrará en el hombre, pues es una realidad más cercana a nuestra comprensión que el caso angélico, además de que, para el ángel, la posibilidad de la *reconversio* le es esencialmente imposible.

Se trata del trabajo que Dios hace en el hombre, iluminándolo con su presencia. Dice Agustín comentando el Génesis:

«Decíamos que el hombre trabaja la tierra para hacerla hermosa y fértil, y después de cultivada se aparta de ella dejándola arada, sembrada, regada o mejorada con algún otro trabajo; y, no obstante, *permanece la obra que hizo a pesar de haberse apartado el operante. Dios no trabaja de igual modo al hombre justo*, pues le justifica de tal forma que, apartándose, no permanece la justicia en aquel de quien se aparta. Obra más bien en el hombre como la luz obra en el aire, pues el aire con la presencia de la luz, no se convierte establemente en luminoso, sino que se hace transitoriamente claro. Si fuera convertido en aire luminoso no se haría claro sólo transitoriamente, sino que, apartándose la luz, permanecería transparente. *Así el hombre, estando Dios presente a él es iluminado, mas apartándose de él inmediatamente se obscurece*. De Dios no se aleja el hombre con espacios de lugar, sino con el apartamiento de la voluntad»<sup>75</sup>.

Dios está siempre cerca del hombre produciendo en Él la bondad, pues sabe que, abandonado a sus fuerzas, vuelve a caer en la deformidad. Sólo estando Él presente, el hombre es luz. La acción divina es fiel y eficaz pero puede tener una única limitación: la negación de la voluntad del hombre a colaborar en su obra. Si se aparta el ser libre por su voluntad, Dios no fuerza, respeta y espera...que desee volver a la luz; dado que no puede el alma iluminarse a sí misma.

---

<sup>75</sup> *De g. ad litt.* 8, 12, 26: PL 34, 383. «Neque enim, ut dicebamus, sicut operatur homo terram, ut culta atque fecunda sit, qui cum fuerit operatus abscedit, relinquens eam vel aratam, vel satam, vel rigatam, vel si quid aliud, *manente opere quod factum est, cum operator abscesserit, ita Deus operatur hominem iustum, id est iustificando eum*, ut si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit: sed potius sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit; quia si factus esset, non autem fieret, etiam absente lumine lucidus maneret; *sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur*; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur».

«De ahí que *mi alma sea delante de ti como tierra sin agua*; pues así como *de suyo no puede iluminarse a sí misma*, así tampoco puede saciarse de sí misma. Porque así como *está en ti la fuente de la vida*, así *en tu luz veremos la luz* (Ps 35, 10)»<sup>76</sup>.

Y mientras dure su vida en la tierra habrá de luchar constantemente contra los restos de su oscuridad<sup>77</sup>. Al principio, como explica el Apóstol, fue tinieblas, pero la gracia de Cristo le ha transformado en luz. En la exégesis de Agustín esto es expresado en los siguientes términos: «*Hágase la luz, y la luz fue hecha*. Porque en nosotros distínguese el tiempo en que fuimos *tinieblas* y el que hemos sido hechos *luz*»<sup>78</sup>. Y añade:

«Porque también entre nosotros hizo Dios en su Cristo *el cielo y la tierra*, los espirituales y los carnales de tu Iglesia; y nuestra tierra, antes de recibir la forma de tu doctrina, *era invisible e incompuesta* y estábamos cubiertos con las tinieblas de la ignorancia, porque *a causa de la iniquidad instruiste al hombre, y tus juicios son como grandes abismos*».

«Mas, porque tu *Espíritu era sobrellevado sobre las aguas*, no abandonó tu misericordia nuestra miseria, y así dijiste *Hágase la luz. Haced penitencia, porque se ha acercado el reino de los cielos: haced penitencia: hágase la luz*. Y porque nuestra alma *se había conturbado* dentro de nosotros mismos, nos acordamos de ti, Señor, *desde la tierra del Jordán y del monte igual a ti*, pero hecho pequeño por causa nuestra; y así nos desagradaron nuestras tinieblas, y nos convertimos a ti y *fue hecha la Luz*. Y ved cómo, *habiendo sido algún tiempo tinieblas, somos ahora luz en el Señor*»<sup>79</sup>.

Si un ser humano abandona las tinieblas y se transforma en luz –deja claro el Doctor de la gracia– es por la misericordia divina que ha tenido compasión de lo que podía ser dejado a su deformidad. Igual que al hijo menor de la parábola, invita a la

---

<sup>76</sup> Conf. 13, 16, 19: PL 32, 853. «Ideoque anima mea tanquam terra sine aqua tibi, quia sicut se illuminare de se non potest, ita se satiare de se non potest. Sic enim apud te fons vitae, quomodo in lumine tuo videbimus lumen».

<sup>77</sup> Cf. Conf. 13, 2, 2: PL 32, 845.

<sup>78</sup> Conf. 13, 10, 11: PL 32, 849. «Fiat lux, et fieret lux. In nobis enim distinguitur tempore, quod tenebrae fuimus et lux efficitur».

<sup>79</sup> Conf. 13, 12, 13: PL 32, 850. «Quia et apud nos in Christo suo fecit Deus caelum et terram, spirituales et carnales Ecclesiae suae, et terra nostra antequam acciperet formam doctrinae, invisibilis erat et incomposita, et ignorantiae tenebris tegebatur, quoniam pro iniquitate erudisti hominem, et iudicia tua sicut multa abyssus. Sed quia spiritus tuus superferebatur super aquam, non reliquit miseriam nostram misericordia tua, et dixisti: Fiat lux; paenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum. Paenitentiam agite; Fiat lux, et quoniam conturbataerat ad nos ipsos anima nostra, commemorati sumus tui, Domine, de terra Iordanis et de monte aequali tibi, sed parvo propter nos, et displicuerunt nobis tenebrae nostrae, et conversi sumus ad te, et facta est lux. Et ecce fuimus aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino».

reflexión sobre la propia condición, y una vez puesto delante de la propia fealdad ofrece la oportunidad de volver sobre los propios pasos a Aquel que tiene el poder de decir y obrar en cada uno la luz.

Para llegar a ser luz y para obrar como hijos de la luz, se requiere –según nuestro exégeta– cumplir la voluntad de Dios, en la cual se halla la paz. Y esto es lo que manifiesta el continuo esfuerzo por subir a Él. De hecho, ésa es la única obra buena que el hombre puede hacer, siempre ayudado por la gracia. Como dice Agustín en su *De Genesi ad litteram*:

«No es tal el hombre que una vez creado pueda ejecutar algo bueno como propio suyo, si abandona a quien le hizo; pues toda su acción buena consiste en convertirse hacia aquel por quien fue hecho, y sólo por esto se hace justo, piadoso, sabio y eternamente bienaventurado»<sup>80</sup>.

Dios sana al hombre de sus múltiples caídas, pero éste no queda curado para siempre. Continúa explicando el obispo de Hipona:

«Luego no debe dirigirse el hombre hacia el Señor de tal modo que después de haber sido por Él justificado se aparte de Él, sino que *debe estar en todo momento junto a Él* para que continuamente sea hecho justo por él; ya que por aquello mismo de no apartarse de Él, operando y custodiando Dios, al dominarle mientras le está sumiso y obediente, con su presencia se justifica, es iluminado y consigue la felicidad»<sup>81</sup>.

Agustín era muy consciente de la necesidad de estar junto a Dios. Lo sabía porque lo había experimentado en sus años que él calificaba como su extravío. Sin Dios nada puede el hombre, no puede ser bueno, sino que en cada momento se encarga de hacerlo así la Bondad que gratuitamente le da ese don. Así, el Divino Agricultor cultiva y trabaja el campo que es el hombre, debiendo ser incluso rogado que así sea para asegurar la propia perseverancia y la dirección continua a Él:

«Así, pues, el que es inmutablemente bueno forme al hombre bueno y le custodie. Continuamente por Él seamos hechos. Siempre por Él debemos ser perfeccionados, estando a Él unidos y permaneciendo en aquella conversión que

---

<sup>80</sup> *De g. ad lit.* 8, 12, 25: PL 34, 382. «Neque enim tale aliquid est homo, ut factus, deserente eo qui fecit, possit aliquid agere bene tamquam ex seipso; sed tota eius actio bona, est converti ad eum a quo factus est, et ab eo iustus, pius, sapiens, beatusque semper fieri».

<sup>81</sup> *Ibíd.* «Non ergo ita se debet homo ad Deum convertere, ut cum ab eo factus fuerit iustus [Col. 383] abscedat, sed ita ut ab illo semper fiat. Eo quippe ipso cum ab illo non discedit, eius sibi praesentia iustificatur, et illuminatur, et beatificatur, operante et custodiante Deo, dum obedienti subiectoque dominatur».

consiste en dirigimos hacia Él, de quien se dice por el Salmo: *Adherirse a Dios es bueno para mí*, y a quien se dice en otro sitio: *Por ti guardaré mi fortaleza*. Nosotros somos la hechura de sus manos, no sólo en cuanto somos, sino también en cuanto somos buenos»<sup>82</sup>.

En la certeza de esta labor divina, puede el hombre entregarse con humildad a la formación de su persona. Siguiendo el sentir agustiniano, puede dejarse conocer por Él, lo cual implica que también por Él se le ama. Pues de Él procede su propio conocimiento y amor<sup>83</sup>. Con sus palabras:

«Es inevitable que ame poco a Dios quien estima que se hizo bueno a sí mismo y no lo atribuye a Dios. ¿Cómo se logrará que ése *se gloríe, no en sí mismo, sino en el Señor?* Quien se gloria por ser bueno, deberá gloriarse en Aquel que le hizo bueno. Quien estima que se hizo bueno a sí mismo, sin duda se gloriará en sí mismo y no en el Señor. Pero todo el fin de la gracia del Nuevo Testamento, por la que tenemos arriba el corazón, pues *todo don óptimo y todo don perfecto viene de arriba*, trata de eso, de no ser ingratos para con Dios»<sup>84</sup>.

No hay consecuencia más clara que ésta: agradecer su labor de elevación del corazón humano, de su creación, conversión y formación en la bondad con que ha querido hacerle partícipe de Sí.

---

<sup>82</sup> *De g. ad lit.* 8, 12, 27: PL 34, 383. «Ille itaque operetur hominem bonum atque custodiat, qui incommutabiliter bonus est. Semper ab illo fieri, semperque perfici debemus, inhaerentes ei, et in ea conversione quae ad illum est permanentes, de quo dicitur: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est*; et cui dicitur: *Fortitudinem meam ad te custodiam. Ipsius enim sumus figmentum*, non tantum ad hoc ut homines simus, sed ad hoc etiam ut boni simus».

<sup>83</sup> Cf. *Ep.* 140, 37, 85: PL 33, 576–577.

<sup>84</sup> *Ep.* 140, 37, 85: PL 33, 576–577. «Necesse est autem ut parum diligat Deum, qui non ab illo, sed a seipso bonum se arbitratur effectum: unde autem fieri potest ut talis non in seipso, sed in Domino gloriatur? Qui enim gloriatur quod sit bonus, in illo debet gloriari, a quo factus est bonus: ac per hoc qui se a semetipso factum bonum arbitratur, consequens est ut in seipso, non in Domino gloriatur. Omnis autem intentio gratiae Novi Testamenti, qua sursum cor habemus (quia omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est), id agit, ne simus ingrati».

## **f. Las edades del hombre**

Finalmente, es preciso señalar un interesante paralelismo entre la obra de la formación del mundo y la del hombre que se convierte a Dios. Es lo que Agustín denomina las «edades espirituales» del hombre nuevo<sup>1</sup>.

El primer día de la creación de la luz puede compararse al don de la luz de la fe, que es principio de todo bien. Si antes de la luz el mundo era un caos informe; a partir de ahora, puede ser configurado según orden y hermosura, pudiendo, además, ser transformado por la acción del Espíritu Santo<sup>2</sup>. De esta observación concluye Victorino Capánaga, siguiendo a Agustín: «Así todo hombre, por muy estragado que se halle, moviéndose en el caos de las cosas mundanas, puede ser embellecido y vestido de la luz de Cristo»<sup>3</sup>.

El segundo, como consecuencia de la fe, es el firmamento de la disciplina, por la que se separa lo carnal de lo espiritual, al modo como se separaban las aguas inferiores de las superiores. La disciplina va ejerciendo su función purgativa en el alma y, a la vez, los vicios van cediendo su lugar al ejercicio de las virtudes.

El tercer día se conmemora la aparición de la tierra firme del espíritu, el cual está ya más dispuesto para la praxis virtuosa. Esta tierra se separa del turbulento mar de las pasiones carnales y se forma un reino interior en el cual el soberano es Dios y predomina la razón iluminada por la fe.

En el cuarto día aparece el sol de la visión de la verdad inmutable; por esta luz percibe la inhabitación de la Verdad que le ilumina. Explica Capánaga:

«Es el sol que guía al conocimiento de la verdad, siendo el espíritu humano de naturaleza lunar, *tanquam luna illuminans noctem*, pues carece de una luz propia e

---

<sup>1</sup> Cf. *De v. rel.* 26, 49: PL 34, 143–144. Según el estudio de Capánaga, Agustín hace tres descripciones de este proceso ascendente y transformador del espíritu siguiendo el número septenario. Los lugares son: el correspondiente a la última cita; pero también: *De g. c. man.* 1, 25, 43: PL 34, 193–194 y *De doctrina Christiana* 2, 9: PL 34, 42. (En adelante: *De doc. Christ.*). Cf. V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana* (BAC, Madrid 1974) 324, n. 209. Aún puede añadirse otro pasaje: *De catechizandis rudibus* 22, 39: PL 338–339. (En adelante: *De cat. Rud.*).

<sup>2</sup> Cf. *De g. ad lit. imp.* 4, 15: PL 34, 225–226. Citado en: V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, o.c., 326.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 326.

independiente y nos dirige en la noche del tiempo con la luz que recibe del sol interior o de la Verdad primera»<sup>4</sup>.

Siguiendo su opinión, representa un gran progreso para el alma el reconocer que no puede ser iluminada por sí misma, sino que necesita de la presencia de Dios. La aparición de las estrellas simboliza las inteligencias espirituales que pueden ser, por ejemplo, «las interpretaciones saludables de los hechos de la Sagrada Escritura y de los misterios del Cristo»<sup>5</sup>.

El quinto día produce obras de celo en la predicación, simbolizadas por las aves del cielo, y acciones de gran fortaleza, representadas en los cetáceos. El sexto día se conmemora la aparición del alma viva que se concreta en el hombre en los frutos espirituales y buenos pensamientos; llega la unión de lo viril y lo femenino, es decir, del entendimiento (contemplación) y su acción, que somete el mundo.

«En estos como días que hemos anotado, la tarde está representada en la misma conclusión de cada una de las obras, y la mañana en la incoación de las siguientes. Después de las obras en gran manera buenas de estos como seis días, espere el hombre el descanso eterno y comprenda qué cosa sea aquello: *descansó Dios en el séptimo día de todas sus obras*. Así como dijimos que Dios obra en nosotros todos los bienes, porque nos manda obrar a nosotros, por esto con toda rectitud se dice también que Dios descansa porque después de todas estas obras nos hará descansar a nosotros; y del mismo modo que con propiedad se dice que el padre de familias edifica la casa, siendo así que esto no lo hace él con su propio esfuerzo, sino con el de aquellos siervos a quienes impera, así también se dice con toda exactitud que descansa Dios de todas sus obras cuando después de terminar la casa permite que descansen y gocen de agradable quietud aquellos a quienes mandaba»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 327.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *De g. c. man.* 1, 25, 43: PL 34, 194. «In istis autem tamquam diebus vespera est in ipsa perfectione singulorum operum, et mane in inchoatione consequentium. Post istorum quasi sex dierum opera bona valde, speret homo quietem perpetuam, et intellegat quid sit: *Requievit Deus septimo die ab omnibus operibus suis*: quia et ipse in nobis haec bona operatur, qui ut operemur iubet; et ipse recte requiescere dicitur, quia post haec omnia opera requiem nobis ipse praestabit. Quomodo enim recte dicitur paterfamilias aedificare domum, cum hoc non opere suo faciat, sed eorum quibus servientibus imperat; sic recte dicitur et ab operibus requiescere, cum post perfectionem fabricae, illis quibus imperabat permittit ut vacent, et iucundo otio perfruantur».

Hay otra exposición de las edades en la obra *De vera religione*, que resume Capánaga así: «La primera comienza en los pechos de la historia provechosa, es decir, la fe en la historia de la salvación. La segunda se distingue por el desarrollo de la razón, que discierne el bien y el mal y conoce un ideal de justicia. En la tercera se goza en la obra del bien, al que abraza con cierta dulzura conyugal; ya repugna el pecado por su misma fealdad. En la cuarta se afirma y robustece el estado anterior del abrazo del bien y se forma el



Si el hombre sigue este camino marcado por el simbolismo de los seis días, llega a la perfección máxima que en esta vida es posible alcanzar<sup>7</sup>.

De todo lo dicho en este capítulo, puede extraerse la siguiente conclusión que engarza con las que se han venido deduciendo hasta el momento. Se ha demostrado que también la *conversio* forma parte, y de un modo preponderante, de la respuesta de amor que dirige la criatura a la llamada amorosa que recibe del Creador, y esto permite entender al hombre y al ángel como seres hechos-para-el-amor, que solamente en él encuentran la definitiva configuración metafísica dentro de su propia finitud.

Llegados a este punto, cabe hacer una distinción aclaratoria: en el plano de la primera *conversio*, el paso inmediato es la *formatio* como acabamiento del ser en su existencia fáctica. Esto es válido para todo ser creado. Pero, en el caso de las criaturas espirituales, cabe esperar también la resolución de la segunda *conversio*, fruto de la adhesión libre de la voluntad, que da paso a la *formatio* definitiva<sup>8</sup>.

---

varón perfecto, resistente a todos los contratiempos y tribulaciones. La quinta es *la edad de la sabiduría tranquila y pacífica*, que goza de sus riquezas interiores. La sexta trae *la completa transformación del alma a imagen y semejanza de Dios*. El hombre se deifica con la contemplación de las cosas eternas. La séptima es *la bienaventuranza eterna, que no tiene edades* (*De vera rel.* 26, 49: PL 34, 143). Para la doctrina agustiniana de las edades, (señala Capánaga) cf. A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église* (Beauchesne, París 1964) 285–407». Citado en: V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, o.c., 325–326.

<sup>7</sup> Puede hallarse esta exposición de modo más completo en la obra de Capánaga que se ha ido citando a lo largo del presente comentario, el cual no puede ser aquí más extenso. Cf. V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, o.c., 324–328.

<sup>8</sup> El siguiente capítulo mostrará en qué consiste esta *formatio*.

**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquesta part ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de esta parte ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this part has been withdrawn on the instructions of the author.

### c. Mañana y tarde en el conocimiento angélico

*Et facta est vespera, et factum est mane*<sup>46</sup>.

Sobre cómo aconteció que después de cada obra se conmemorase la tarde y la mañana, Agustín encuentra serios problemas para su explicación: en primer lugar porque la ausencia de las luminarias el primer día le obliga a preguntarse cómo sería posible que la luz cediera el paso a las tinieblas y, en segundo lugar, porque quiere desentrañar su sentido letánico en el relato, el cual hace que se vaya intercalando y sirviendo de pórtico entre unas obras y otras. Esta intención le lleva a proponer varias interpretaciones al respecto.

Según la primera de ellas, el Hiponense da salida al problema interpretando mañana y tarde como la materia formada e informe, que de la última se pasa a la primera acompasadamente por la ordenación del Creador en el simultáneo acto de *creatio, conversio, formatio*; considerando estos cambios como inherentes al ser creado y a su conjunto. De esta manera: «el defecto y el progreso de la creatura, con que se suceden a sí mismas las cosas temporales, son ayuda sin la cual no existiría la hermosura del universo»<sup>47</sup>.

Unas líneas más arriba, en *De Genesi ad litteram* I, 17, 33, hace un pequeño excursu alegórico para explicar que si se entiende «día» por la globalidad del tiempo,

---

<sup>46</sup> *Gn* 1, 5.

<sup>47</sup> *De g. ad lit.* 1, 17, 34: PL 34, 259. «Neque defectus profectusque creaturae, quibus sibimet temporalia quaeque succedunt, sine supplemento esse decoris universi».

por la sucesión de todos los siglos; «el hacerse la tarde significa el pecado de la criatura racional, y el hacerse la mañana la renovación de esta criatura». El sentido espiritual de este pasaje muestra la intención universal de salvación por parte del Creador que prevé la caída, pero en su omnipotencia misericordiosa decide proporcionarle la oportunidad de «reformación».

Otro sentido de «tarde y mañana» es el que aplica la primera, al «término de la obra perfeccionada»; y la mañana al «principio de la obra futura»<sup>48</sup>. Así, cada día de la creación tiene una finalidad en sí mismo, un objetivo que se ha de cumplir y que ve consumado en la tarde, para la incoación de las obras siguientes.

Pero la interpretación más consistente y sugestiva de este versículo es la que vuelve a referirse, una vez más, al conocimiento angélico. Como se explicaba más arriba, el ángel contempla en Dios las ideas de las cosas que van a ser creadas y las conoce en Él:

«Del mismo modo que la razón por la que la criatura es creada se halla primero en el Verbo de Dios, que en la misma naturaleza que se crea; así también el conocimiento de esta misma razón, primeramente se hizo en la criatura intelectual, la cual no está oscurecida por el pecado; y después se lleva a efecto la misma creación de la naturaleza»<sup>49</sup>.

A dicho conocimiento luminoso bien puede llamársele mañana, pues, efectivamente, los seres son más luminosos mientras aguardan en la mente de Dios que al quedar plasmados en la realidad; y esto no por imperfección del Agente, sino por la naturaleza mutable y cambiante de su condición en el mundo. Además, esta mirada matutina se dirige al Verbo, paradigma de todo lo creado.

Una vez colocada en el mundo, el ángel vuelve a conocer a la criatura, pero este conocimiento es ya tarde, está marcado por la sombría caducidad de lo temporal y creado<sup>50</sup>.

«No es de admirar que Dios primeramente mostrara a sus santos ángeles, formados en la creación de la primera luz, lo que más tarde había de crear. Tampoco

---

<sup>48</sup> *De g. ad lit.* 1, 17, 35: PL 34, 260. «Vespera autem in toto illo triduo, antequam fierent luminaria, consummati operis terminus non absurde fortasse intellegitur; mane vero, tamquam futurae operationis significatio». Y 4, 18, 32: PL 34, 308.

<sup>49</sup> *De g. ad lit.* 2, 8, 17: PL 34, 269–270. «Quemadmodum ergo ratio qua creatura conditur, prior est in Verbo Dei quam ipsa creatura quae conditur: sic et eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, quae peccato tenebrata non est; ac deinde ipsa conditio creaturae».

<sup>50</sup> Cf. *De g. ad lit.* 4, 23, 40: PL 34, 312–313.

conocerían el entendimiento de Dios a no ser que el mismo Señor se lo mostrara, y esto en cuanto quisiese (...). De Él, pues, aprendían los ángeles que en ellos se efectuaba primeramente el conocimiento de la criatura, la cual después debía ser hecha; e inmediatamente de este conocimiento se hacía en su propia especie»<sup>51</sup>.

Claramente se evidencia en este texto lo explicado acerca de la mediación angélica en la creación. No se trata, de una actividad demiúrgica sino contemplativa; en efecto, es Dios quien “hace”, es Él quien “crea”, pero los primeros creados tienen la prerrogativa de seguir “en directo” los deseos y obras del Creador, las conoce por su gracia y alaba a su Hacedor en beneficio propio, pues la alabanza los distinguió, ya desde el principio, de sus semejantes soberbios: las *mentes tenebrosas* de los demonios.

Para el ángel bueno es siempre día si vuelve continuamente a la contemplación del Creador<sup>52</sup>. Añade Agustín que no hay noche porque aún ésta pertenece al día, y no es “día que pertenece a la noche”; ya que el ángel procura referir enseguida el objeto de su conocimiento a la gloria y amor de Dios, lo que da pie a la inmediata formación del día siguiente... hasta llegar al día del Señor, en el que la *Ciudad de Dios* entrará en cuanto acabe la peregrinación por este mundo<sup>53</sup>.

Recapitulando, habla el mismo Agustín:

«Por consiguiente, habiendo sido hecha la luz, en la que entendemos estar formada la criatura racional por medio de la eterna Luz; cuando oímos al autor sagrado decir en las demás cosas que han de ser creadas, y *dijo Dios hágase*, entendamos, recurriendo al pensamiento de la Escritura, que se trata de la eternidad del Verbo de Dios. Y cuando oímos y *así se hizo*: entendamos que la criatura intelectual conoció la razón de la criatura posible, razón que está en el Verbo de Dios; de suerte que primero sea hecha en cierta manera en aquella naturaleza angélica, la que por un cierto movimiento anterior conoció en el mismo Verbo de Dios que había de ser hecha. Y cuando oímos más tarde repetir y decir *hizo Dios*, entendamos que ya se hace la misma criatura en su propia especie. Finalmente, cuando oímos y *vio Dios que era bueno*, entendamos haber agradado a la bondad de Dios lo que fue hecho, para que, según la

---

<sup>51</sup> *De g. ad lit.* 2, 8, 18: PL 34, 270. «Nec mirum est quod sanctis Angelis suis, in prima lucis conditione formati, prius Deus ostendebat quod erat deinceps creaturus. Neque enim intellectum Dei nossent, nisi quantum ipse monstrasset. (...) Ex ipso ergo discabant Angeli, cum in eis fieret cognitio creaturae deinceps faciendae, ac deinde fieret in genere proprio».

<sup>52</sup> Cf. *De g. ad lit.* 4, 24, 41: PL 34, 313.

<sup>53</sup> Cf. *De g. ad lit.* 4, 25, 42: PL 34, 313.

cualidad de su especie, permaneciera lo que le agradó que se hiciese cuando el Espíritu de Dios era llevado sobre el agua»<sup>54</sup>.

El conocimiento de la razón de la criatura posible es también llamado «diurno» y, como señala François Decret, se trata de un «conocimiento que aprehende la creación como en el día (*tanquam diem*), es decir, en sus razones eternas, y por tanto, en el Verbo. Sin embargo, la naturaleza angélica se contempla también en ella misma por una mirada interior»<sup>55</sup>. Y añade:

«En lo relativo a las otras criaturas, el ángel–luz posee de ellas un doble conocimiento. El primero de ellos infuso, más noble y más perfecto, por el que él contempla la criatura en el Verbo –en el que residen, eternas e inmutables, las causas y las razones esenciales de los seres–, es llamado conocimiento “*matinal*”, y refleja a la criatura hecha para la alabanza de Dios. El segundo tipo de conocimiento es el “*vespertino*” (*tanquam vesperam*), y se adquiere contemplando hacia lo bajo, en donde la criatura es conocida en sí misma. Si se puede hablar de un triple conocimiento angélico –*diurnal, matinal y vespertino*–, se trata más bien de analizar los diferentes aspectos dentro de un orden, ya que, en realidad, “simultáneamente se da para los ángeles el día, la tarde y la mañana”<sup>56, 57</sup>.

No obstante todo lo apuntado –y siguiendo el orden que adopta nuestro exégeta en su comentario al Génesis–Agustín vuelve a la pregunta inicial por la sucesión del día y la noche sin la existencia de las luminarias y, para ajustarse al sentido literal, explica que es posible que la luz con la que se inauguran los días de la creación –entendiéndola en tanto que corpórea– hubiese tenido una especie de movimiento alternante de presencia y ausencia que diese paso a los días y sus noches sin necesidad de astros que los presidan<sup>58</sup>.

Pero el Hiponense no abandona la cuestión sin declarar su sentir, y por tanto, retoma la interpretación de la luz como la criatura espiritual, por cuyo conocimiento se

---

<sup>54</sup> *De g. ad lit.* 2, 8, 19: PL 34, 270. «Quapropter, iam luce facta, in qua intellegimus ab aeterna luce formatam rationalem creaturam, cum in caeteris creandis rebus audimus: *Et dixit Deus: Fiat*; intellegamus ad aeternitatem Verbi Dei recurrentem Scripturae intentionem. Cum vero audimus: *Et sic est factum*; intellegamus in creatura intellectuali factam cognitionem rationis, quae in Verbo Dei est, condensae creaturae, ut in ea natura prius quodam modo facta sit, quae anteriore quodam motu in ipso Dei Verbo prior faciendam esse cognovit: ut postremo, cum audimus repeti ac dici quod *Fecit Deus*, iam intellegamus in suo genere fieri ipsam creaturam. Porro cum audimus: *Et vidit Deus quia bonum est*, intellegamus benignitati Dei placuisse quod factum est, ut pro modo sui generis maneret quod placuit ut fieret, cum *Spiritus Dei superferebatur super aquam*».

<sup>55</sup> DECRET, F., «Dios, creador», art. cit., 265–298, esp. 288.

<sup>56</sup> *De g. ad lit.* 4, 29, 46–30, 47: PL 34, 315–316.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Habla de esta hipótesis en *De g. ad lit.* 4, 21, 38: PL 34, 311.

opera la sucesión de tarde y mañana en ella misma, al contemplar la acción creadora de Dios, como se ha explicado antes.

Por la repetición del conocimiento angélico se establecen los días de acuerdo al género de las criaturas producidas, hasta alcanzar su perfección en aquella que ostenta el número senario<sup>59</sup>. La criatura angélica pudo entrar de esta manera en la dinámica de la creación, porque fue la primera en convertirse. En efecto, la tarde del primer día, del día en que se hizo la luz espiritual, el ángel se conoce a sí mismo, lo cual representa una primera *conversio ad se*, pero legítima porque no es desordenada, no usurpa el amor debido a Dios desde el momento en que advierte que no es lo que es Dios, y entonces decide para siempre su adhesión o no a Él. Si se vuelve hacia Él, verdadera Luz, y la ensalza, da gracias a Dios por la creación de sí, por el modo en que ha sido hecha y en el que ha quedado confirmada, haciéndose enseguida partícipe del conocimiento de la siguiente criatura: el firmamento<sup>60</sup>. Se aprecia aquí, una vez más, el esquema triádico de *creatio, conversio, formatio* que se efectúa de manera inefable en el misterio de la libertad angélica. Dicho proceso –por su carácter modélico– ayuda a la comprensión del fenómeno en líneas generales y permite hacer aplicaciones concretas para el caso de los seres humanos.

#### **d. La *reformatio* y la actualización de la *Imago Dei* en el hombre**

Dejando de lado la situación inigualable de la criatura angélica, es conveniente ahora considerar en qué condiciones se produce la *formatio* en el hombre. Todo parece apuntar a que en él ocurre algo análogo a lo que acontecía en el caso de la *reconversio*, y es que se tratará, más bien, de una *reformatio*.

Ahora bien, pese a lo dicho, antes de poder explicar la *reformatio*, es necesario volver a definir su término anterior: la *formatio*. En el caso angélico, en el que la conversión es simultánea a la creación, se aprecia que también lo es su formación, es

---

<sup>59</sup> Agustín dedica el capítulo 2 del libro cuarto del *De Genesi ad litteram* a la demostración de la perfección del número senario. La perfección de este número lleva a Dios a perfeccionar sus obras en seis días. (Cf. *De g. ad lit.* 4, 7, 14: PL 34, 301).

<sup>60</sup> Cf. *De g. ad lit.* 4, 22, 39: PL 34, 311–312.

decir, si se convierte a Dios queda configurado, formado como ángel bueno, ángel luz. Esto implica que también de manera inmediata el ángel soberbio se deforma como ángel tenebroso o demonio.

Visto desde esta perspectiva, la *formatio* es el acabamiento del proceso creador. Efectivamente, Vannier incide en que la *formatio* se lleva siempre a cabo a partir de un estado de infirmitad<sup>61</sup>. Pero, como se puede advertir, no todo funciona así dentro del mundo: el hombre recibe su *formatio* en tanto que hombre, de modo que es lo que es, lo que indica su esencia... pero puede aspirar a ser de un modo más pleno. Efectivamente, está llamado a colmar la medida de su esencia en la *distentio* de su propia alma en el tiempo de vida que disponga para su peregrinaje hasta Dios.

Para ello tendrá que levantarse continuamente de la *aversio*, esto es, dejar de estar de espaldas a Dios, dejando de volcar su amor hacia lo ínfimo. El medio para conseguirlo se ha denominado ya como *reconversio*, debido a que el sucesivo y decidido intento de volver el propio ser a Dios y ordenar el amor será muchas veces renovado. De hecho, esta lucha durará hasta que el hombre reciba la *formatio definitiva* en el cielo, la cual se traduce como la confirmación en gracia. Este constante cambio y fluctuación desde la *deformatio* a la *formatio* es la *reformatio*<sup>62</sup>.

No obstante, en sentido amplio, *reconversio* y *reformatio* están muy relacionadas y podrían circunscribir el mismo fenómeno de la constante vuelta al principio, en el sentido de que la vuelta a Dios que supone la *conversio* es permanente y, gracias a ella, se va formando el ser pleno del hombre. De este modo puede hablarse de la *reformatio* como el estado intermedio antes descrito y que culminará en la confirmación en gracia.

Puesto que es impenetrable la experiencia del estado de confirmación en gracia, en este apartado, *reformatio* será comprendido en su devenir intramundano, como el movimiento de recuperación de la imagen de Dios<sup>63</sup> que el hombre recibió desde su

---

<sup>61</sup> Cf. M. A. VANNIER, « *Creatio* » « *Conversio* » « *Formatio* » *chez Saint Augustin*, o.c., 109.

<sup>62</sup> Pegueroles la llama, simplemente, *segunda formación*. Cf. J. PEGUEROLES, «Naturaleza y persona, en san Agustín»: *Augustinus* (Madrid) 20 (1975) 17–28, esp. 17. En otra de sus obras cita a Agaesse, quien estipula tres formaciones: la formación primera que constituye el ser, la formación segunda que hace al hombre bueno y la *reformatio*, fruto de la conversión del hombre malo en bueno. Cf. J. PEGUEROLES, *San Agustín. Un platonismo cristiano* (Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1985) 254. La interpretación aquí expuesta es fruto de la reflexión personal sobre los textos agustinianos.

<sup>63</sup> Imagen valiosísima ante el mismo Dios, como dice Agustín en *Sermo* 20 A, 2: RB 60 (1950) 10–16.



origen, pero que pierde por la *aversio* y *deformatio*; y será relacionado con la novedad cristiana de la *resurrectio*.

El punto de partida de la reflexión agustiniana está en la posesión real de la imagen de Dios desde el momento mismo de la creación de Adán y Eva en los orígenes del mundo. La narración del Génesis transmite esta certeza: «*e hizo Dios al hombre a imagen de Dios*»<sup>64</sup>. Agustín explica en qué consistió esa imagen: «no se trata de perfiles corpóreos, sino de cierta forma inteligible de mente iluminada»<sup>65</sup>. Al indicar que la mente del hombre es creada iluminada no se debe entender aquí que el hombre tuviera algún tipo de conocimiento infuso al llegar a la tierra, sino que «fue creado en el conocimiento mismo antes de caer en el pecado, del que nuevamente se renovaría en el mismo conocimiento»<sup>66</sup>. Es decir, que obtuvo enseguida un conocimiento excelente de Dios y de sí mismo, a la medida de su capacidad; el cual perdió por el pecado, pero que al recuperarlo, renueva la imagen de Dios que lleva en sí.

La imagen de Dios es indestructible, como asegura el obispo de Hipona en *De Trinitate*: «es evidente que, desde el momento que a existir empezó esta excelsa y maravillosa naturaleza, ya esté tan envejecida que apenas sea imagen, ya se encuentre entenebrecida y desfigurada, ya nítida y bella, jamás dejará de existir»<sup>67</sup>. Ni en tanto que es naturaleza espiritual, ni en tanto que es imagen de Dios dejará de existir. Además, como señala Pegueroles, la imagen de Dios es «constitutiva del hombre y, por tanto, asemejarse a Dios es, para el hombre, la única manera de llegar a ser hombre»<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Gn 1, 27. Citado en *De g. ad lit.* 3, 19, 29: PL 34, 291–292.

<sup>65</sup> *De g. ad lit.* 3, 20, 30: PL 34, 292. «Quia non corporeis lineamentis, sed quadam forma intellegibili mentis illuminatae». La traducción ha sido ligeramente modificada.

<sup>66</sup> *De g. ad lit.* 3, 20, 32: PL 34, 292. «Ita in ipsa agnitione creatus est, antequam delicto veterasceret, unde rursus in eadem agnitione renovaretur».

<sup>67</sup> *De Trin.* 14, 4, 6: PL 42, 1040. «Profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, sive ita obsoleta sit haec imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est».

Anselmo de Canterbury, siguiendo en esto a Agustín llega a expresarse en términos semejantes e incluso a añadir la imagen del estar *encorvado* como una postura por la cual el hombre deja de contemplar la luz y a Dios, y de la que necesita *erguirse* nuevamente. Cf. M. PÉREZ DE LABORDA, *Anselmo de Canterbury esencial*. (Introducción) (Montesinos, Barcelona 2010) 43. Y las propias palabras de Anselmo en el *Proslogion*: «Encorvado como estoy, Señor, no puedo mirar más que la tierra; enderézame, y mis miradas se dirigirán hacia los cielos. (...) Esta imagen se halla tan deteriorada por la acción de los vicios, tan obscurecida por el vapor del pecado, que no puede alcanzar el fin que se le había señalado desde un principio si no te preocupas de renovarla y reformarla». «Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspiciere, erige me ut possim sursum intendere (...) Sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est offuscata fumo peccatorum ut non possit facere ad quod facta est, nisi Tu renoves et reformes eam». Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion* 1(I) (BAC, Madrid 1952).

<sup>68</sup> J. PEGUEROLES, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, o.c., 257.

Pero como su imagen es objeto de continua desfiguración, se ha de estudiar también los mecanismos de restauración de la imagen. Es entonces cuando interviene la labor de *reformatio*, que implica una cierta muerte a la vida de pecado: «Dios hizo al hombre, y el mismo hombre se hizo a sí mismo pecador; perezca lo que hizo el hombre, sea liberado lo que hizo Dios»<sup>69</sup>.

La *reformatio* proporciona, además, estabilidad. De hecho, la unión con Dios que pueden alcanzar los seres espirituales por el amor es lo que les da dicha estabilidad en el ser. Como enseña Agustín en el *De vera religione*: «Es preciso reconocer que sólo Dios es inmutable, siendo por naturaleza mudables aun los ángeles, los cuales, *en virtute del amor con que aman y se adhieren a Dios, permanecen estables y firmes en él*»<sup>70</sup>.

En el caso del hombre, cree Agustín que puede alcanzar la estabilidad a base de un continuo ejercitarse en la conversión. Finalmente, será ésta la que haga al alma «acredora de observar los preceptos del Señor»<sup>71</sup>. Por lo que concluye con una determinación: «Me estabilizaré y solidificaré en mi forma, en tu verdad»<sup>72</sup>. Que no es otra cosa que hacer el esfuerzo por vivir como hombre iluminado, y no apartarse, en la medida de lo posible, de Él.

Es posible seguir el proceso de restauración de la mano del propio Agustín: «Todavía preguntan: ¿De qué modo decimos nosotros que hemos de ser renovados, si no recibimos lo que perdió el primer hombre, en quien todos murieron?»<sup>73</sup>. La observación es aguda, pues es evidente que renovarse implica una vuelta a un estado originario, a lo que se era antes. Sin embargo, no es el estado de Adán ni su cuerpo, el que recuperará el hombre.

«No recibimos (en esta vida presente) la inmortalidad de cuerpo espiritual, pues aún no la tuvo el hombre, mas recibimos la justicia de la cual se apartó el hombre por el pecado»<sup>74</sup>. Y, pese a que la retribución no es completa, parece que es –al menos– suficiente en orden a restablecer la paz perdida. En efecto, si se sigue coherentemente la

---

<sup>69</sup> *Sermo* 13, 7, 8: PL 38, 110. «Hominem Deus fecit, peccatorem se ipse homo fecit. Pereat quod fecit homo, liberetur quod fecit Deus».

<sup>70</sup> *De v. rel.* 13, 26: PL 34, 133. «Fatendum est enim, et Angelos natura esse mutabiles, si solus Deus est incommutabilis: sed ea voluntate qua magis Deum quam se diligunt, firmi et stabiles manent in illo».

<sup>71</sup> *De g. ad lit.* 10, 14, 24: PL 34, 418. «Deinde servandi praecepti eius perseverantia promereri».

<sup>72</sup> *Conf.* 11, 30, 40: PL 32, 825. «Et stabo atque solidabor in te in forma mea, veritate tua».

<sup>73</sup> *De g. ad lit.* 6, 24, 35: PL 34, 353. «Quomodo ergo, inquirunt, renovari dicimur, si non hoc recipimus, quod perdidit primus homo, in quo omnes moriuntur?».

<sup>74</sup> *De g. ad lit.* 6, 24, 35: PL 34, 353. «Non itaque immortalitatem spiritualis corporis recipimus, quam nondum habuit homo; sed recipimus iustitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo».

aspiración a la iluminación que prometía el salmo a quien se acercara al radio de acción de Dios, se aprecia que su principal motivación era poder recibir la gracia de la justificación.

Respecto al cuerpo que recibirá, Agustín enseña que será un cuerpo mejor, pues el de Adán era animal<sup>75</sup>, con las necesidades materiales que eso comporta. El cuerpo del hombre nuevo será espiritual:

«Luego ahora somos renovados en el espíritu de nuestra mente conforme a la imagen del que nos creó, la que perdió Adán pecando. Después, seremos renovados también en la carne cuando este cuerpo espiritual, en cuyo estado aún no había sido cambiado Adán, pero debía de serlo si no hubiera merecido pecando también la muerte del cuerpo»<sup>76</sup>.

El paso a la restauración del hombre en el cuerpo espiritual se dará mediante la *resurrectio*. Sobre esto, el magisterio del Hiponense destila profundidad en las series periódicas de sermones de Pascua. En ellos enseña cómo el sueño de Cristo en la muerte fue voluntario y preludio de su levantamiento victorioso sobre la misma muerte, mediante el cual tiene potestad para levantar a todos los demás y recompensarles según sus obras<sup>77</sup>.

De esta espera en el futuro levantamiento y según la convicción de ser luz, el hombre redimido es exhortado a no dormir, ni siquiera físicamente, la gran noche de la Vigilia Pascual, Madre de todas las vigiliass<sup>78</sup>, como Agustín la denomina. Este estar en vela es figura de otro vigilar que ha de vivir en otra noche, aquella que «empieza con la caída del hombre y acaba con la renovación del espíritu»<sup>79</sup>.

De manera que la vida en este mundo es noche, mientras se aguarda el gran levantamiento de la *resurrectio*. En palabras de Agustín, la Vigilia Pascual, con sus antorchas y la lucha contra el sueño corporal recuerda que: «contra el sueño del corazón

---

<sup>75</sup> Adán no perdió un cuerpo espiritual e inmortal, puesto que no fue hecho con él. Esto queda claro en *De g. ad lit.* 6, 27, 38: PL 34, 355: «Pues no perdió un cuerpo espiritual e inmortal, en el que no fue hecho, y el que tendrán todos los santos que entre los muertos resuciten, pues éste es el premio de aquel mérito que Adán perdió». «Non spirituale atque immortale corpus, in quo ille nondum fuit, et in quo erunt omnes sancti resurgentes a mortuis: hoc enim praemium est illius meriti, quod amisit».

<sup>76</sup> *De g. ad lit.* 6, 26, 35: PL 34, 353–354. «Renovamur ergo spiritu mentis nostrae secundum imaginem eius qui creavit nos, quam peccando Adam perdidit. Renovabimur autem etiam carne, cum hoc corruptibile induet incorruptionem, ut sit spiritale corpus; in quod nondum mutatus, sed mutandus erat Adam, nisi mortem etiam corporis animalis peccando meruisset».

<sup>77</sup> Cf. *Sermo* 223 C (= Guelf. 6): PLS 2, 552–554.

<sup>78</sup> Cf. *Sermo* 219: PL 38, 1087–1088.

<sup>79</sup> Cf. *Sermo* 223 K (=Wilmart 17): PLS 2, 741–742.

debemos ser nosotros mismos antorchas encendidas en este mundo, como si nos halláramos en la noche»<sup>80</sup>.

La esperanza en la *resurrectio* libra al pensamiento cristiano, y en particular al de Agustín, del rechazo maniqueo del cuerpo por su maldad. Si bien es cierto que es el alma la que necesita de la *reformatio*, ésta repercutirá en la recuperación de su cuerpo, un cuerpo al servicio de las nuevas disposiciones del corazón: esto es la *resurrectio*.

Y en cuanto indicio de vida nueva, también marca la ascética que puede seguirse desde ahora. Cada paso de Cristo hacia la vida sin fin, muestra al cristiano el paso concreto en la vida que se acaba. Así lo ilustra Agustín:

«Cristo sufrió la pasión: muramos al pecado; Cristo resucitó: vivamos para Dios. Cristo pasó de este mundo al Padre: no se apegue aquí nuestro corazón, antes bien sígale al cielo; nuestra Cabeza pendió del madero: crucifiquemos la concupiscencia de la carne; yació en el sepulcro: sepultados con él, olvidemos el pasado; está sentado en el cielo: transfiramos nuestros deseos a las realidades sublimes; ha de venir como juez: no llevemos el mismo yugo que los infieles; ha de resucitar también los cadáveres de los muertos: merezcamos la transformación del cuerpo transformando la mente; pondrá a los malos a su izquierda y a los buenos a su derecha: elijamos nuestro lugar con las obras; su reino no tendrá fin: no temamos en absoluto el fin de esta vida»<sup>81</sup>.

De toda esta lista, cabe destacar el deseo del desapego a las realidades de este mundo. Esto es importante, porque volverse hacia ellas es el principio de la *aversio*. Sobre este tema, Agustín dibuja cuidadosamente una imagen muy sugerente: «Como una moneda pierde la imagen del emperador cuando se la restriega contra la tierra, así el alma humana pierde la imagen de Dios si se la restriega con los deseos terrenos»<sup>82</sup>.

Se ha insistido bastante sobre las vías de solución a este problema. Pero aún puede explicitarse un poco más, pues queda presentar la *conversio* y *formatio* como

---

<sup>80</sup> *Sermo* 223 K (=Wilmart 17): PLS 2, 741–742. «Contra illum vero somnum cordis tamquam in nocte in hoc saeculo nos ipsi luminaria esse debemus».

<sup>81</sup> *Sermo* 229 D, 1 (=Wilmart 9): PLS 2, 724–725. «Christus passus est, moriamur peccato; Christus resurrexit, vivamus Deo. Christus transit de hoc mundo ad Patrem; non hic haereat cor nostrum, sed ad superna sequatur. Caput nostrum pependit in ligno, concupiscentiam carnis crucifigamus; iacuit in sepulchro, consequenti praeterita obliviscamur; sedet in caelo, desiderium ad sublimia transferamus; venturus est iudex, iugum cum infidelibus non ducamus; resuscitaturus est etiam cadavera mortuorum, meritum mutando corpori mutata mente faciamus; positurus est malos ad sinistram, bonos ad dexteram, locum nobis operibus eligamus; regni eius non erit finis, finem vitae huius minime timeamus».

<sup>82</sup> *Sermo* 229 V, 2: RB 79 (1969) 211–214. «Quomodo enim nummus, si confricetur a terra, perdet imaginem imperatoris, sic mens hominis, si confricetur libidinibus terrenis, amittit imaginem Dei». Agustín reincide en esta idea en *En. in ps.* 57, 1: PL 36, 673–674.

formas de la imitación de Dios<sup>83</sup>. Ésta es posible en tanto que la vuelta del convertido a Dios imita la vuelta de Cristo al Padre, con la diferencia de la ausencia de caída en el segundo y el añadido de la fuerza superior de la gracia para el primero. Por su parte, la formación del ángel de luz y la reformatión del hombre según la imagen de Dios lo convierte en una criatura nueva, que imita a Cristo al levantarse de la sepultura –quien en más alto grado– representa la plenitud de la nueva creación.

Esta obra de restauración la despliega Agustín a través de la figura de Cristo como Aquel que acuña la imagen de Dios en el hombre: «En la imagen de Dios se busca la verdad, no la vanidad. Reesculpamos mediante el amor a la verdad la imagen según la cual fuimos creados, y devolvamos a nuestro César su propia imagen»<sup>84</sup>. Teniendo como base esta figura, el obispo de Hipona aplica a la restauración y regeneración de la imagen el episodio por el que preguntaron a Jesús si era lícito pagar el tributo al César. Y continúa diciendo:

«Le presentaron un denario, y preguntó de quién era la imagen y la inscripción. Le respondieron: *Del César*. También este César busca su imagen. El César no quiere que perezca lo que él ordenó y Dios no quiere que perezca lo que él hizo. El César, hermanos míos, no fabricó la moneda, la fabrican los que la acuñan; se ordena a los artesanos que la fabriquen; la mandó fabricar a sus funcionarios. La imagen estaba grabada en la moneda; en la moneda se halla la imagen del César. Con todo, se busca lo que otros imprimieron: uno atesora monedas, otro no quiere quedarse sin ellas. Moneda de Cristo es el hombre. En él está la imagen de Cristo, en él el nombre de Cristo, el don de Cristo y los deberes impuestos por Cristo»<sup>85</sup>.

Con esta consideración sobre el tributo debido al César, Agustín puede hacer hincapié en cuál es el tributo que Dios puede con justicia exigir del hombre porque le pertenece: «el alma iluminada y acuñada con la luz de su rostro»<sup>86</sup>.

Recapitulando, la *formatio* y *reformatio*, son el culmen de la obra de creación y restauración de la criatura espiritual, llamada a pagar su debido tributo a quien acuñó en

<sup>83</sup> Esta afirmación está expresada en *De g. ad lit.* 1, 4, 9: PL 34, 249.

<sup>84</sup> *Sermo* 90, 10: PL 38, 566. «Veritas quaeritur in Dei imagine, non vanitas. Amando enim veritatem imago illa, ad quam creati sumus, resculpatur, et proprius nummus Caesari nostro reddatur».

<sup>85</sup> *Sermo* 90, 10: PL 38, 566. «Ostenderunt illi denarium: et quaesivit cuius haberet imaginem et superscriptionem. Responderunt: *Caesaris*. Caesar iste et imaginem suam quaerit. Caesar non vult sibi perire quod iussit, et Deus non vult perire quod fecit. Caesar, fratres mei, non fecit nummum: monetarii faciunt; artificibus iubetur, suis ministris imperavit. Imago exprimebatur in nummo: in nummo est imago Caesaris. Et tamen quod alii impreserunt quaeritur: ille thesaurizat, ille non vult sibi negari. Moneta Christi homo est. Ibi imago Christi, ibi nomen Christi, munus Christi, et officia Christi».

<sup>86</sup> *En. in ps.* 4, 8: PL 36, 81. «Anima lumine vultus eius illustrata atque signata».

ella la imagen de Dios, resplandeciendo en la superioridad de su ser. Se ha visto claramente, también, que la *reformatio* tiene un estrecho vínculo con la *resurrectio*, de manera que viene a ser, y esto es importante, la participación del cuerpo humano dignificado en el fenómeno completo de la *creatio, conversio, formatio*.

**e. Dos ciudades**

**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquest capítol ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de este capítulo ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this chapter has been withdrawn on the instructions of the author.

## f. *Cor unum: la conversión en sociedad*

Una vez que se ha esbozado las líneas generales de cómo se presenta en la existencia de las criaturas espirituales la experiencia de la *creatio, conversio* y *formatio*, cabe la pregunta de si este fenómeno atañe a cada criatura sólo de manera individual o si puede presentarse una relación con las decisiones libres de los demás.

Siguiendo el pensamiento y la vivencia de Agustín, puede sostenerse que sí, sobre todo por lo que respecta a la libre elección de la *conversio* o *aversio*. La *conversio* o *aversio* tienen una repercusión en el otro en la medida en que puede servirle de estímulo o aleccionamiento para la propia decisión.

Según parece desprenderse de la tradición cristiana, el ángel caído arrastró consigo un ejército de seguidores. Es la imagen del dragón del Apocalipsis que barre un tercio de las estrellas del cielo<sup>104</sup>. Y es posible suponer que la adhesión a Dios de los ángeles más excelentes persuadiera a los de menor jerarquía a la imitación<sup>105</sup>.

Tanto los que aman a Dios como los que le odian forman una sociedad, como se ha explicado ya al hablar de las dos ciudades. Pero cabe remarcar que sólo es sociedad en sentido auténtico la de los que aman, porque el amor es difusivo y unitivo, mientras que el odio sólo crea desunión.

Pasando ahora a la consideración del caso humano, puede ilustrarse bien la situación de los «avertidos» y de los «convertidos». En cuanto a los primeros, el olvido de Dios al que conduce la *aversio* produce también –según un artículo de Craig Neumann– el descuido del otro<sup>106</sup>, y por tanto, se deduce una pérdida del amor que debe reinar en las relaciones interpersonales.

---

<sup>104</sup> Cf. *Ap* 12, 4.

<sup>105</sup> Tomás de Aquino reflexiona sobre esto y concluye que el pecado del primer ángel fue para los demás causa de pecado, si bien no de manera coactiva, sí al modo de exhortación persuasiva. Cf. *S. Th.* I, q. 63, a. 8, c. Durante el siglo XIII se especulará mucho sobre las peculiaridades de esta caída y el por qué de la asociación de otros ángeles de órdenes inferiores a la rebeldía del primero. En la base de estas reflexiones estará siempre la enseñanza agustiniana según la cual la causa última se encuentra en la dirección del amor. Siguiendo en esta línea, autores como Pedro de Juan Olivi, sugieren que uno de los motivos por los cuales se produce la adhesión de los ángeles inferiores al rebelde es el amor entre ellos mismos, el deseo de la compañía que se daban unos a otros, al modo en el que a Adán le resultaba grata la compañía de Eva. Y esto podía haber sido más atrayente que la dilección de un Bien superior pero distante en relación a ellos. Este análisis se recoge en J. RUYS, «Love in the time of Demons: Thirteenth-Century Approaches to the Capacity for Love in Fallen Angels»: *Mirabilia* (Barcelona) 15 (2012/2) 28–46, esp. 33–34.

<sup>106</sup> Cf. C. J. NEUMANN DE PAULO, «Ser y conversión. Ensayo de fenomenología agustiniana», art. cit., 127.



La existencia de estos «avertidos»<sup>107</sup> presupone la pregunta por cuál debe ser la actitud de los «convertidos» respecto de ellos, pues durante el peregrinar terreno, ambas ciudades se hallan entremezcladas y no será hasta el momento del juicio en que se proceda a su separación. Sobre esta sociedad alejada de Dios, dice Agustín:

«Todos los hombres, en efecto, que aman la soberbia y el dominio temporal, con la vana imagen y la pompa de la arrogancia, como todos los espíritus, que tienen el mismo amor y cifran su gloria en esclavizar a los hombres, forman juntos una misma ciudad; y si con frecuencia se enfrentan entre sí por estas cosas, con el mismo peso de la codicia se ven precipitados al mismo abismo, y allí se juntarán todos por la misma semejanza de sus costumbres y de sus méritos. Por el contrario, todos los hombres y todos los espíritus que buscan la gloria de Dios y no la suya, y lo siguen piadosamente, pertenecen a una misma sociedad. Y, sin embargo, en su extraordinaria misericordia, Dios es paciente con los impíos y les ofrece la posibilidad de hacer penitencia y de corregirse»<sup>108</sup>.

Un lugar especialísimo de convivencia fraterna y construcción de la ciudad de Dios en el mundo la propuso Agustín, primero con su idea de cenobio filosófico en Casiciaco y, más tarde, con su ideal monástico vivido en Hipona.

En esta línea, al comienzo de su famosa *Regula ad servos Dei*, Agustín les traza un loable plan de vida:

«En primer término —ya que con este fin os habéis congregado en comunidad—, vivid en la casa unánimes y tened una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios»<sup>109</sup>.

Esta invitación a ser *anima una et cor unum in Deum* implica la dirección de todos estos corazones hacia Dios y, por tanto, su conversión hacia Él. Sólo de esta

---

<sup>107</sup> Neumann diría que, en realidad, se trata de «pervertidos», pero este término tiene una carga doctrinal que no se compagina bien con la concepción de naturaleza caída que maneja Agustín. Su visión es siempre optimista y resulta sintomático que el término *aversio* aparezca en su obra con casi el triple de frecuencia que el de *perversio*. Más adelante, se discutirá en detalle el prototipo de hombre convertido que tiene en mente Agustín y que, en definitiva, es él mismo; del que presenta Neumann, con lo cual podrá comprobarse cómo parecen distanciarse el uno del otro.

<sup>108</sup> *De cat. Rud.* II Parte, 19, 31: PL 40, 333–334. «Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem cum vano typho et pompa arrogantiae, omnesque spiritus qui talia diligunt, et gloriam suam subiectione hominum quaerunt, simul una societate devincti sunt; et si saepe adversum se pro his rebus dimicant, pari tamen pondere cupiditatis in eandem profunditatem praecipitantur, et sibi morum et meritorum similitudine coniunguntur. Et rursus omnes homines et omnes spiritus humiliter Dei gloriam quaerentes, non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent societatem. Et tamen Deus misericordissimus, et super impios homines patiens est, et praebet eis paenitentiae atque correctionis locum».

<sup>109</sup> *Regula ad servos Dei* 1, 2: PL 32, 1378. (En adelante: *Reg.*) «Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum».

manera hay verdadera amistad, cuya nota característica es la unanimidad, o como diría a su amigo Marciano –siguiendo la definición ciceroniana de amistad– un «acuerdo en las cosas divinas y humanas con benevolencia y caridad»<sup>110</sup>.

Fruto de este acuerdo en lo humano y lo divino que, aunque puede brotar de una connaturalidad o simpatía recíproca, está más sostenido si nace de una caridad que se dirige al otro desde Dios, viene como consecuencia la realización de la vida comunitaria en el ideal de servir a Dios.

Continúa diciendo a su amigo Marciano, amigo suyo siendo pagano, pero mucho más amigo después, a partir de su conversión:

«Ahora has comenzado a vivir conmigo en la esperanza de la vida eterna. Tampoco ahora nos separa disensión alguna en las cosas humanas, pues las valoramos a la luz de las divinas, para no concederles más de lo que justamente reclama su condición. No las rechazamos con un inicuo desdén para no hacer injuria al Creador de todas esas cosas terrestres y celestes»<sup>111</sup>.

En realidad, si Agustín justifica el acrecentamiento de su amistad con Marciano, lo hace a partir del nuevo estilo de vida que ambos han adoptado. Un estilo de vida basado en un *ordo amoris* del que ya se ha venido hablando; esto es: un dar a cada criatura el amor y la valoración que le corresponden sin detrimento del amor debido a su Creador.

Ocurre además otra cosa en estas «comunidades del amor a Dios»<sup>112</sup>: que todos los amantes naturalmente desean que se les unan muchos más en este deseo de Dios a la manera en que, cuando alguno tiene afición a un cómico –es el ejemplo que pone Agustín– se regocija en que otros compartan la simpatía que siente por él y se esfuerza por lograr que otros le conozcan también.

«¿Qué no debemos ejecutar nosotros en la comunidad del amor a Dios, en cuyo gozo consiste la bienaventuranza y de quien todos los que le aman han recibido el ser y el mismo amor que le tienen; de quien no tememos que, conocido, pueda desagradar a

---

<sup>110</sup> *Ep.* 258, 1: PL 33, 1071–1072. «*Rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio* (Cicero, Laelius 20)».

<sup>111</sup> *Ep.* 258, 2: PL 33, 1072. «Nunc spe vitae aeternae mecum esse coepisti. Modo vero etiam de rebus humanis inter nos nulla dissensio est, qui eas rerum divinarum cognitione pensamus, ne plus eis tribuamus, quam modus earum iustissime postulat; nec eas iniquo contemptu abiciendo, creatori earum Domino rerum coelestium atque terrestrium faciamus iniuriam».

<sup>112</sup> La expresión está tomada del *De doc. Christ.* 1, 29, 30: PL 34, 30. «Societate dilectionis Dei».

ninguno; y que si quiere ser amado no es para que se le dé algo, sino para dar a los que le aman el premio eterno, es decir, la posesión y gozo del mismo Dios?»<sup>113</sup>.

En este tipo de amor compartido del sumo Bien no cabe la envidia, pues la recompensa es la misma para todos, dado que –como señala el texto– ésta es la «posesión y gozo del mismo Dios». Agustín saca de esto una consecuencia y es que se ha de amar a los enemigos, pues no lo son en relación a este Bien, en tanto que no lo pueden arrebatar. Antes bien, es plausible compadecerse de ellos porque al escoger odiar a sus hermanos, se alejan cada vez más del gozo de ese Bien. Mientras que, «si volvieran a Él, le amarían como a bien que da la bienaventuranza, y necesariamente nos amarían como compañeros participantes con ellos del bien infinito»<sup>114</sup>.

Hechas estas consideraciones, aparece una pregunta acerca de la actitud que se debería adoptar ante alguien «avertido». Cabe recalcar que una posibilidad tal puede darse incluso dentro de la misma sociedad de amor, dentro de la misma ciudad de Dios, puesto que nadie tiene segura su estancia en ella, en el sentido de que siempre queda la posibilidad de volverse atrás.

Esta pregunta la resuelve el obispo de Hipona en una de sus obras elaboradas dentro de esa experiencia de monacato que hizo en África<sup>115</sup>, *De diversis quaestionibus* 83. A raíz del consejo paulino de sobrellevar mutuamente las cargas<sup>116</sup>, explica que el soportar la carga de otro en esta tierra conduce al premio de la vida sin carga alguna... que es la eterna. Para ilustrarlo utiliza el ejemplo de los ciervos que, al atravesar un brazo de mar hasta una isla en busca de alimento:

«Se organizan de tal modo que llevan los unos sobre los otros las cargas de sus cabezas con la cornamenta, de tal manera que el que va detrás coloca su cabeza sobre el anterior, llevando el cuello levantado. Y como es necesario que haya uno que, siendo el primero de todos, no tiene delante de él en quien apoyar la cabeza, dicen que hacen lo siguiente por turno: que cuando el que va primero se ha cansado de la carga de su cabeza se pone el último y le sucede aquel cuya cabeza llevaba cuando iba el primero.

---

<sup>113</sup> *De doc. Christ.* 1, 29, 30: PL 34, 30. «Quid nos in societate dilectionis Dei agere convenit, quo perfrui beate vivere est; et a quo habent omnes qui eum diligunt et quod sunt et quod eum diligunt, de quo nihil metuimus ne cuiquam possit cognitus displicere; et qui se vult diligi, non ut sibi aliquid, sed ut eis qui diligunt aeternum praemium conferatur, hoc est ipse quem diligunt?».

<sup>114</sup> *De doc. Christ.* 1, 29, 30: PL 34, 30. «Ad quem si conversi fuerint, et illum tamquam beatificum bonum, et nos tamquam socios tanti boni necesse est ut diligant».

<sup>115</sup> Así lo atestigua el artículo de: J. OLDFIELD, «La teología de la vida religiosa». En: J. OROZ RETA Y J. A. GALINDO RODRIGO (Dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, (III) (Edicep, Valencia 1998–2005) 791–839, esp. 808.

<sup>116</sup> Cf. *Ga* 6, 2.

De ese modo, llevando sus cargas mutuamente, pasan el brazo de mar hasta que llegan a tierra firme»<sup>117</sup>.

Continúa diciendo Agustín que así debe ocurrir entre los hermanos: soportar en el otro lo que es probable que no encuentren en sí, sabiendo con certeza que ya tendrán algo que aquel deba soportar de ellos<sup>118</sup>. El motivo para hacerlo encuentra su paradigma en que Cristo cargó antes con las cargas de todos<sup>119</sup>. Como prefigurando este misterio, está lo ocurrido a Esaú y Jacob, cuando el hermano menor –suplantador como indicaba su nombre<sup>120</sup>– se hizo pasar por el primogénito y recibió la bendición de su padre. Ese gesto de ponerse encima piel de cabrito, lo interpreta Agustín como cargar los pecados del otro.

«Fijémonos entre tanto en lo que significa el engaño y veamos qué debe hacer Jacob. Carga con los pecados ajenos y, aunque son ajenos, los soporta con tolerancia. Esto es tener piel de cabrito, es decir, cargar con paciencia con los pecados ajenos, no apegarse a los propios. De igual manera imitan a Jacob todos los que cargan con los pecados ajenos en pro de la unidad de la Iglesia. Porque también el mismo Jacob está en Cristo, puesto que Cristo está en la descendencia de Abrahán»<sup>121</sup>.

Avanza más Agustín y expresa con sabiduría que, aunque sea visible el bien por el cual parezca que somos superiores a otro, puede permanecer oculto el bien por el cual verdaderamente aquella persona lo sea sobre el primero. Esta consideración ayudará al mutuo sobrellevarse no sólo con la paciencia, sino «con muchísimo gusto»<sup>122</sup>.

Aún en el caso de que el mal persista o sea generalizado, cabría la opción –que Agustín contempla– de tolerarlo, no ya simplemente de sobrellevarlo, en la

---

<sup>117</sup> *De div. Quaest.*, q. 71, 1: PL 40, 81. «Sic se ordinant, ut onera capitum suorum quae gestant in cornibus super invicem portent, ita ut posterior super anteriorem cervice proiecta caput collocet. Et quia necesse est unum esse qui ceteros praecedens non ante se habeat cui caput inclinet, vicibus dicuntur id agere, ut lassatus sui capitis onere ille qui praecedit post omnes redeat, et ei succedat cuius ferebat caput, cum ipse praeiret. Ita invicem onera sua portantes fretum transeunt, donec veniant ad terrae stabilitatem».

<sup>118</sup> Cf. *De div. Quaest.* q. 71, 2: PL 40, 81.

<sup>119</sup> Cf. *De div. Quaest.* q. 71, 3: PL 40, 81–82.

<sup>120</sup> Cf. *Sermo* 4, 26, 28: PL 38, 47.

<sup>121</sup> *Sermo* 4, 16: PL 38, 41–42. «Dolus interim quid significet, attendamus, et videamus quid debeat facere Iacob. Portat aliena peccata, et portat cum tolerantia quamvis aliena. Hoc est enim habere pelles haedinas, id est, patienter aliena portat, non haeret suis. Sic omnes qui pro unitate Ecclesiae tolerant aliena peccata Iacob imitantur. Quia et ipse Iacob in Christo est, siquidem Christus in semine Abraham».

<sup>122</sup> *De div. Quaest.* q. 71, 5: PL 40, 82. La frase en su contexto dice: «non solum aequo animo, sed etiam libentissime sustineri».

cohabitación de las dos ciudades. La utilidad de esto se vislumbra en que «la abundancia de los malos es una gran oportunidad de purificación para los buenos»<sup>123</sup>.

En efecto, gracias a su decisión por el mal obligan a los buenos a buscar contrarrestarlo de alguna manera, de modo que eso debería derivar en un aumento de la propia bondad, con miras a una excelencia del propio ser. Además –siguiendo el pensamiento del Doctor de la gracia– la paciencia actual de Dios impulsa a la penitencia<sup>124</sup>. La penitencia es necesaria para pedir la perseverancia en el propio bien, que nadie tiene asegurada, y para llevar esas cargas de los otros hasta el punto de invitarles, con la vida y con las palabras, si fuera oportuno, a la conversión.

Agustín da este consejo: «Sé bueno de un único modo y tolera al malo de dos maneras»<sup>125</sup>. Las dos maneras a que hace referencia son: sobrellevando a los que son malos cristianos y tolerando a los que son herejes o paganos; o si se quiere clarificar más, según el tema de este estudio, a los que han elegido la *aversio*. Esto es así, puesto que ahora conviven juntos el trigo y la cizaña, pero llegará el día en que, si cada uno persevera o persiste en la opción libremente escogida, recibirá el pago de sus obras del Juez eternamente justo.

«El Señor apuntó también a los que viven mal en la Iglesia, pues a ellos se refiere lo escrito en el Evangelio, esto es, que, *cuando creció la hierba, apareció la cizaña*, puesto que cuando las personas comienzan a hacerse mejores, empiezan también a sentir la presencia de los malos. Todo esto lo sabéis; el don de Dios os lo hace conocer. Pero ahora hay que tolerar la cizaña hasta el fin de la siega, no sea que, por arrancar la cizaña, se arranque con ella también el trigo. Mas vendrá tiempo en que la Iglesia será escuchada»<sup>126</sup>.

Para concluir, se puede constatar cómo el esquema agustiniano de *creatio, conversio, formatio* tiene aplicabilidad incluso en este campo de la vida cotidiana, de la cohabitación de las dos ciudades en el mundo. Lo cual conlleva el anhelo de arrastrar los unos a los otros «hacia el amor; para que si magnifican al Señor, que lo hagan

---

<sup>123</sup> *Sermo* 15, 5: PL 38, 118. «Magna materies est purgationis bonorum, abundantia malorum».

<sup>124</sup> Cf. *Sermo* 18, 2: PL 38, 129. Donde dice textualmente: «ignorans quia patientia Dei ad paenitentiam te adducit».

<sup>125</sup> *Sermo* 15, 6: PL 38, 119. «Esto simpliciter bonus, et dupliciter tolera malum».

<sup>126</sup> *Sermo* 5, 8: PL 38, 59. «Et istos male viventes in Ecclesia Dominus ostendit, quia inde est quod scriptum est in Evangelio, quia cum crevisset herba apparuerunt zizania; quia cum coeperint homines proficere tunc incipiunt malos sentire. Haec nota sunt vobis, ex dono Dei efficitur ut cognoscantur. Sed modo toleranda sunt zizania usque ad finem messis, ne forte eradicando zizania, eradicetur simul et triticum. Veniet autem tempus ut exaudiatur Ecclesia».

unidos»<sup>127</sup>, en la unión más estrecha y duradera que puede establecerse entre los hombres: la unión «de alma y corazón»<sup>128</sup>, por la que es posible honrar «los unos en los otros a Dios, de quien habéis sido hechos templos»<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> *En. in ps.* 33 (II), 7: PL 36, 311. «...ad amorem; ut si magnificent Dominum, in unum magnificent».

<sup>128</sup> *Reg.* 1, 8: PL 32, 1379. La frase completa dice «Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite...».

<sup>129</sup> *Ibíd.* Y termina así: «et honorate in vobis invicem Deum cuius templa facti estis».



**II PARTE:**

**LAS IMÁGENES AGUSTINIANAS**

**DE LA**

***CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO***

**EN LA PREDICACIÓN**





## II PARTE. LAS IMÁGENES AGUSTINIANAS DE LA *CREATIO*, *CONVERSIO*, *FORMATIO* EN LA PREDICACIÓN

El objetivo de esta segunda parte, como el título lo indica, es el de mostrar el mismo esquema explicado en la primera: *creatio*, *conversio*, *formatio*, a través de algunas imágenes escogidas para ilustrar las etapas y llevarlas, así, a su plena comprensión.

Mayoritariamente, la fuente de estas reflexiones será la predicación sacerdotal y episcopal de Agustín, la cual comprende: sermones, comentarios a los salmos, y los comentarios al Evangelio y a la primera epístola de san Juan.

De esta manera se pretende que, igual que un espejo, la imagen que aquí se presente sea fiel reflejo de un constructo teórico presente en el pensamiento y en el magisterio del obispo de Hipona.

Con una estructura de tres capítulos que giran en torno a los tres momentos del fenómeno estudiado, figurados por tres verbos de movimiento existencial e interior, se emprende un comentario sistemático de las riquezas escondidas en el legado homilético de Agustín.

Así, la *creatio* verá su concreción en las condiciones reales del *existir* intramundano, según las cuales el hombre se halla, como Ulises, lejos de su patria y en tensión por volver. En esta línea, la actitud del convertido se ejemplifica en su *caminar*, con altos y bajos, pero siempre impulsado por el peso de su amor y atraído por el fin marcado en su naturaleza. Para el optimismo metafísico de Agustín, el peregrino no puede dejar de *exultar*, movido por la alegría interior que le produce la esperanza de contemplar al Amado.



#### 4. EXISTIR

Para hacer referencia al primer momento del fenómeno, se ha escogido traducir su resultado por el verbo *existir*. Con ello quiere incidirse en que, por el acto de la creación, Dios llama a los seres a la existencia y, una vez llegados a ella, se puede considerar cuál es su estatus y condición en este mundo y la distancia respecto de su Creador. Aunque este análisis puede extrapolarse (con algunas remociones) al caso angélico, se prefiere ir centrando la atención en el hombre por su original condición de ser en tensión hacia Dios.

Agustín entiende que por la limitación creatural y el mal añadido por la propia voluntad, el existente humano ha perdido su belleza originaria y se encuentra sumido en la deformidad. Ante este drama de la existencia terrena, el Hiponense aplica su habilidad retórica a fin de evidenciar constantemente la paradoja más grande que ha producido el Amor divino: la de la asunción de la deformidad humana en el sacrificio llevado a cabo para rescatar al hombre de su fealdad y otorgarle hermosura. Nunca ha habido, insiste Agustín, Amante de tal modo enamorado que haya conseguido efecto semejante en su amado.

Además, la fecunda imagen platónica de la *regio dissimilitudinis* encuentra un interesante desarrollo en la filosofía del obispo de Hipona. Él mismo consideró haberse encontrado en situación similar durante los tiempos alejados del Bien que precedieron a su conversión. Siguiendo la misma lógica del amor divino, tan distinta del proceder humano, se aprecia cómo la distancia es salvada por Dios mismo, quien estrecha en sí los dos términos separados para facilitar la unión entre el *desemejante* y la *Semejanza* misma, Forma perfecta del Padre. Finalmente, las consideraciones sobre la existencia creada se cierran remitiéndola al Ser del que proviene, El que es, según la revelación dada a Moisés. Ante Él, sublime «es», se ordena jerárquicamente todo otro ser, pero también, por su nombre de misericordia, se tiende un puente para que la criatura pueda tener acceso a Él.

### **a. La fea que ama al Hermoso**

Dios ama a su criatura como un Esposo a su esposa y obra en ella el portento de su transformación. La amada es fea del mismo modo en que la mano de Moisés, fuera de su pecho, que representa el lugar del encuentro con Dios, se hace leprosa y al volver a él se cura y limpia<sup>1</sup>:

«El pecho de Moisés es un lugar reservado de Dios. Cuando el hombre vivía en el secreto de Dios, vivía incólume y tenía buen color. Salió del lugar reservado de Dios, abandonó Adán el paraíso tras ofender a Dios, y enfermó. Aquella mano se puso blanca; pero la volvió al pecho, por la gracia de nuestro Señor Jesucristo, y recobró el color»<sup>2</sup>.

También es fea el alma cuando, pudiendo adherirse a su Creador y ser *ciudad de Dios*, prefiere la aversión y quedarse como *ciudad del diablo*. En este sentido, ocurre que todas sus potencias y sentidos se vuelcan a favor del vicio:

«Los ojos a las órdenes de la curiosidad, los oídos a las órdenes de la sensualidad o de todo cuanto se escucha con complacencia pero que en el fondo es malo; las manos tienen como función el saqueo o cualquier otro delito u obscenidad; y el resto de los miembros se hallan al servicio de este caudillaje dictatorial, es decir, de todos estos proyectos o planes descarriados»<sup>3</sup>.

Reducida a esta servidumbre, le es difícil remontarse, liberarse, volver a brillar. Aún en ese estado, Dios se fija, apuesta por amar al hombre para poder elevarle a su hermosura originaria, proveniente de la imagen de Dios que lleva en sí. Y le ama, aún en su estado de fealdad.

«Alégrese la esposa, amada por Dios. ¿Cuándo fue amada? Cuando todavía era fea. (...) Fue amada cuando era fea, para que no se quedara fea. En realidad no fue

---

<sup>1</sup> Cf. *Sermo* 6, 8: PL 38, 62.

<sup>2</sup> *Sermo* 6, 8: PL 38, 62. «Quid est sinus Moysi? Secretum Dei. Cum esset homo in secreto Dei, incolumis erat et bono colore. Exiit a secreto Dei, progressus est Adam de paradiso, offenso Deo, et factus est vitiosus. Facta est ergo illa manus alba; sed rediit ad sinum, per gratiam Domini nostri Iesu Christi, et recepit colorem».

<sup>3</sup> *En. in ps.* 9, 8: PL 36, 120. «Oculi ad curiositatem, aures ad lasciviam, vel si quid est aliud quod in malam partem libenter auditur, manus ad rapinam vel quodlibet aliud facinus aut flagitium, et membra caetera in hunc modum tyrannico principatui, id est perversis consiliis militantia».

amada por ser fea, puesto que la fealdad no es amada: si la amara, se la conservaría. Pero le arrancó la fealdad y le creó la belleza»<sup>4</sup>.

Como bien señala Agustín, la causa del amor no es la fealdad, que en sí misma no tiene nada de atrayente, sino la generosidad y magnanimidad del donante. Él mismo es Hermoso. Respecto a este segundo término de esta original relación de amor, explica Hans Urs von Balthasar que la intención de compaginar la belleza y fealdad de Cristo hombre, subyacente a dos textos escriturísticos, no fue unánime en los Padres de la Iglesia<sup>5</sup>.

Por una parte, el salmo 44 le atribuye el ser el más «hermoso de los hijos de los hombres»<sup>6</sup>; y por otra, la profecía de Isaías lo describe como deforme, sin hermosura ni figura<sup>7</sup>. Añade Balthasar:

«Fundándose en el salmo, Crisóstomo<sup>8</sup> y Jerónimo<sup>9</sup> admiten la belleza corporal de Cristo, mientras Justino<sup>10</sup>, Clemente de Alejandría<sup>11</sup>, Tertuliano<sup>12</sup> y Ambrosio<sup>13</sup> la niegan. Orígenes<sup>14</sup> sostiene que Cristo careció de hermosura para los impuros, los “carnales”, pero podía manifestarse en su eterna belleza a los purificados, los “espirituales” (al menos, cuando él mismo lo quiso como en el Tabor)»<sup>15</sup>.

Parece ser que Agustín adopta esta explicación origenista explicando además la razón por la cual procede así Cristo, que es para hacer hermosos a los que quiere transformar. Así, su amor hace a los hombres hermosos. No se cumple la tendencia natural a amar lo que es bello. Dios ama, a pesar de no serlo. A esto apunta un pasaje del comentario *In epistolam ad parthos Iohannis tractatus*:

«Nosotros amemos, porque Él nos amó antes. (...) Él nos amó antes y nos otorgó amarle a Él. Aún no le amábamos; amándole nos volvemos bellos.

<sup>4</sup> *En. in ps.* 44, 3: PL 36, 495. «Gaudeat sponsa amata a Deo. Quando amata? Dum adhuc foeda. (...) Amata est foeda, ne remaneret foeda. Non enim vere foeda amata est, quia non foeditas amata est: nam si hoc amaret, hoc servaret: evertit foeditatem, formavit pulchritudinem».

La creación de belleza en el alma no puede provenir de la misma alma, que sólo sabe afearse, sino del Esposo. Cf. También *En. in ps.* 95, 7: PL 37, 1232–1333.

<sup>5</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica* (II) (Ediciones Encuentro, Madrid 1985) 135.

<sup>6</sup> Cf. *Sal* 44, 3.

<sup>7</sup> Cf. *Is* 53, 2.

<sup>8</sup> *In Mt.* 27, 2.

<sup>9</sup> *Ep.* 65, 8.

<sup>10</sup> *Dial.* 14, 8.

<sup>11</sup> *Ped.* 3, 3, 3.

<sup>12</sup> *Adv. Jud.* 14. *De carne Chr.* 9.

<sup>13</sup> *In Luc.* 7, 12; 183.

<sup>14</sup> ORÍGENES, *Sermo in Mt.* 35 (Klost.–Benz 11, 65).

<sup>15</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, o.c., 135.

¿Qué hace un hombre deforme y de rostro contrahecho, si llega a enamorarse de una mujer hermosa? ¿O qué hace una mujer deforme, contrahecha y negra si se enamora de un hombre bello? ¿Acaso llegará a convertirse en bella a fuerza de amarle? ¿Acaso también Él podrá convertirse en bello a fuerza de amarla a ella? Se ha enamorado de una mujer bella y cuando se mira en el espejo se avergüenza de levantar sus ojos hacia esa mujer hermosa de la que se ha enamorado. ¿Qué puede hacer para volverse bello? ¿Esperar que le llegue la hermosura? En ningún modo, pues, mientras espera, le sobreviene la vejez y le vuelve más feo. No hay, pues, nada que hacer, no hay otro consejo que darle (...)

Por el contrario, hermanos, nuestra alma, que se ha hecho fea por la maldad, se vuelve bella amando a Dios. ¿Qué clase de amor es ese que devuelve la hermosura al alma que ama? Distinto del alma, Dios es siempre hermoso, nunca deforme, nunca sujeto a cambio. El que siempre es hermoso nos amó el primero y ¿cómo éramos cuando nos amó, sino feos y deformes? Pero si nos amó no fue para dejarnos en nuestra fealdad, sino para transformarnos y, de deformes, hacernos bellos. ¿Cuándo llegaremos a ser bellos? Amando a quien siempre es bello. La belleza crece en ti en la misma proporción en que crece tu amor, puesto que la caridad misma es la belleza del alma»<sup>16</sup>.

Cabe recalcar aquí que, como apunta Agustín, el modo de hacerse alguien hermoso, no es otro que por el amor. La respuesta de amor al Amor Creador, que es la *conversio*, configura el alma (*formatio*) en una hermosura gratuitamente donada y adquirida de modo gradual, de manera que a mayor amor, mayor hermosura se genera en el alma. En otro lugar, Agustín señala que también la fe acerca al Hermoso, pues así le ocurrió a la cananea:

«La que en principio era un perro, por la procedencia de su padre y de su pueblo, gritando y acercándose a este rey, se convirtió en hermosa al creer en él. ¿Y qué

---

<sup>16</sup> *In Io. Ep. 9, 9: PL 35, 2051.* «Nos diligamus, quia ipse prior nos dilexit. (...) Prior dilexit nos, et donavit nobis ut diligeremus eum. Nondum diligebamus eum; diligendo pulchri efficitur. Quid facit homo deformis et distorta facie, si amet pulchram? Aut quid facit femina deformis et distorta et nigra, si amet pulchrum? Numquid amando poterit esse pulchra? Numquid et ille amando poterit esse formosus? Amat pulchram; et quando se in speculo videt, erubescit faciem suam levare ad illam formosam suam quam amat. Quid faciet ut pulcher sit? Exspectat ut veniat pulchritudo? Imo exspectando senectus additur, et turpiorem facit. Non est ergo quid agere, non est quomodo illi des consilium (...) Anima vero nostra, fratres mei, foeda est per iniquitatem: amando Deum pulchra efficitur. Qualis amor est qui reddit pulchram amantem? Deus autem semper pulcher est, nunquam deformis, nunquam commutabilis. Amavit nos prior qui semper est pulcher; et quales amavit, nisi foedos et deformes? Non ideo tamen ut foedos dimitteret; sed ut mutaret, et ex deformibus pulchros faceret. Quomodo erimus pulchri? Amando eum qui semper est pulcher. Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo; quia ipsa caritas est animae pulchritudo».

fue lo que mereció oír? *Mujer, ¡qué grande es tu fe! Quedó prendado el rey de tu belleza*»<sup>17</sup>.

Por un designio insondable de amor, el Esposo se enamora de la fea y le propone el desposorio, dispuesto a suplir lo que en ella no había: «Como su esposa era fea, ese esposo se hizo feo para hacerla hermosa. ¿Cómo se hizo feo quien era hermoso?»<sup>18</sup>.

Se hizo feo al no hacer alarde de su condición divina y tomar la bajeza de la humana<sup>19</sup>; pero de un modo admirable, abandonó su hermosura al morir desfigurado. Sin embargo, aún en este estado, resplandece en Él la belleza de su justicia.

«¿Y por qué, no obstante, hasta de la cruz le vino la hermosura? Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres; y lo que es débil para Dios, es más fuerte que los hombres. Que a nosotros, que ya creemos, en cualquier situación que se nos presente, el Esposo sea bello. (...) Es, pues, hermoso en el cielo, hermoso en la tierra, hermoso en el seno materno, hermoso en brazos de sus padres; hermoso en sus milagros, hermoso en los azotes; hermoso al invitar a la vida, hermoso no preocupándose de la muerte; hermoso entregando su vida, hermoso al recuperarla; hermoso en la cruz, hermoso en el sepulcro, hermoso en el cielo. Escuchad este cántico para entenderlo, y que la debilidad de la carne no aparte vuestros ojos del esplendor de su hermosura. La suprema y auténtica hermosura es la justicia; a nadie verás ser hermoso si lo encuentras malvado; si es totalmente justo, lo es también bello»<sup>20</sup>.

Esta hermosura tan extraordinaria le viene del resplandor de su justicia, de la grandeza de su generoso amor y de la nobleza de la acción que toma a su cargo al procurar belleza a su amada a costa del derramamiento de toda su sangre<sup>21</sup>. La dote de la amada es nimia, es tierra, es pecado:

<sup>17</sup> *En. in ps.* 44, 27: PL 36, 511. «Quae primo canis erat apud patrem suum et in populo suo, clamando et veniendo ad istum regem, decora facta credendo in illum, quid meruit audire? *O mulier, magna est fides tua. Concupivit rex speciem tuam*».

<sup>18</sup> *Sermo* 95, 4: PL 38, 582. «Sponsus ille foedus factus propter sponsam foedam, ut eam faceret pulchram. Unde foedus factus est pulcher?».

<sup>19</sup> Cf. *Flp* 2, 6–7.

<sup>20</sup> *En. in ps.* 44, 3: PL 36, 495–496. «Quia Christus crucifixus, Iudaeis quidem scandalum, Gentibus stultitia. Quare autem et in cruce habuit decorem? Quia quod stultum est Dei, sapientius est quam homines; et quod infirmum est Dei, fortius est quam homines. Nobis ergo iam credentibus, ubique sponsus pulcher occurrat. (...) Pulcher ergo in coelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in coelo. In intellectum audite Canticum, neque oculos vestros a splendore pulchritudinis illius avertat carnis infirmitas. Summa et vera pulchritudo iustitia est: ibi illum non videbis pulchrum, ubi deprehendis iniustum: si ubique iustus, ubique decorus».

<sup>21</sup> Cf. *Sermo* 267, 3: PL 38, 1230–1231.



«Pues ¿qué aportaste a tu esposo? ¿Qué recibiste en dote de tu anterior padre y pueblo? ¿Acaso otra cosa distinta de las lujurias y los andrajos de los pecados? Tiró tus andrajos, rompió tu vestido de piel de cabra; se compadeció de ti para embellecerte; te embelleció para amarte»<sup>22</sup>.

Al permitir llevar a cabo esta obra por la decisión de la voluntad, el alma manifiesta su reconocimiento del amor recibido y su humildad para entregar libremente lo poco que tiene a cambio de un bien que le desborda y que, si lo piensa, entiende ser un trueque en gran manera provechoso. Su pasado en la *aversio* se le pide que lo olvide:

«Pero tu Señor te dice: *Olvida a tu pueblo y a la casa de tu padre*. ¿A cambio de qué bien, de qué fruto, de qué recompensa? *Porque el rey —dice— ha deseado tu hermosura*. Ha deseado lo que hizo, puesto que, para hacerte hermosa, te amó siendo fea. Por ti, aun infiel y fea, derramó su sangre; te restituyó fiel y hermosa, amando en ti lo que son dones suyos»<sup>23</sup>.

El Creador adorna al alma que desea hermoear con dones que son, en mayor o menor grado, gracia liberalmente otorgada. El primero de ellos es la existencia, su propia perfección, las potencias para las operaciones intelectuales, el sello de la imagen de Dios, los destellos de su bondad y de su perdón que la justifican<sup>24</sup>. Cuando el hombre se vuelve sobre sí mismo y se estudia como objeto de amor, no halla en él nada que no provenga de la misma Fuente divina. Por eso Agustín exhorta:

«Si eres bueno has de alabar la fuente de tu bondad presente; y si aún eres malo, puedes alabar la fuente de tu bondad futura (...) Huye de ti mismo y vete al que te creó, porque huyendo de ti, te sigues a ti; y siguiéndote a ti, estás unido a quien te creó»<sup>25</sup>.

Este último matiz es importante: la bondad que no sea ahora un presente, puede serlo en el futuro, porque mientras haya tiempo, mientras la existencia se encuentre aún entre las coordenadas espacio-temporales, la oportunidad de una *reconversio* está siempre latente. Este es el optimismo de la concepción metafísica del ente finito en Agustín.

---

<sup>22</sup> *Sermo* 62, 5, 8: PL 38, 418. «Quid enim sponso tuo contulisti? Quid in dotem a priore patre et priore populo accepisti? Nonne luxurias et pannos peccatorum? Abiecit pannos tuos, discidit cilicium tuum: misertus est, ut ornaret; ornavit, ut amaret».

<sup>23</sup> *Sermo* 62, 5, 8: PL 38, 418. «Sed dicit tibi Dominus tuus: *Obliviscere populum tuum et domum patris tui*. Quo bono? Quo fructu? Qua mercede? *Quoniam concupivit, inquit, rex decorem tuum*. Concupivit quod fecit: quoniam ut pulchram faceret, foedam amavit. Pro infideli et foeda sanguinem fudit, fidelem ac pulchram reddidit, dona sua in te amavit».

<sup>24</sup> Cf. *Sermo* 138, 6, 6: PL 38, 766.

<sup>25</sup> Cf. *Sermo* 29, 3, 4: PL 38, 186–187.

## b. Su deformidad forma

Para ahondar en las ideas expuestas en el apartado anterior, conviene fijar la atención en otra imagen: la de Cristo deforme en la cruz. En realidad, es mirar el mismo tema desde otra perspectiva; se hablaba hace poco de la amada que era fea, ahora se mira al Amante que resulta deforme.

Parece que ningún provecho podría seguirse de una unión tal: ella es fea y él deforme. E incluso hasta simula caer en una contradicción, ¿no era, acaso, Hermoso?<sup>26</sup> Antes de resolver, de la mano de Agustín, este dilema que él mismo se plantea, es necesario considerar la circunstancia de deformidad que también embarga a la amada.

En sus comentarios al Génesis, Agustín dice de ella algo que explica mejor en sus *Retractationes*:

«Lo que dije en el libro VI<sup>27</sup>: “que Adán, hecho a imagen de Dios, la perdió por el pecado”, no se ha de tomar como si no hubiera quedado en él nada de ella, sino que quedó tan deforme, que necesita de nueva formación»<sup>28</sup>.

Mediante este esclarecimiento corrobora lo dicho anteriormente<sup>29</sup>, que la imagen de Dios nunca desaparece del todo, tan solo sufre por la desfiguración. Y con sus propias palabras señala el método de la regeneración: la *reformatio*. De una situación semejante también tuvo que salir el mismo Agustín y desde su experiencia narra cómo la deformidad precipita los afectos sobre las cosas hermosas pero mudables, las cuales enlazan al hombre y le alejan cada vez más de su centro. La frase es célebre:

«Tarde te amé, hermosura siempre antigua y siempre nueva, tarde te amé; y Tú estabas dentro, y yo fuera; aquí te buscaba, y yo deforme me precipitaba sobre estas cosas hermosas que Tú creaste»<sup>30</sup>.

Y continúa explicando que esa retención le impedía ver que Dios estaba con él, aún así, él no conseguía encontrarlo, y cada vez que salía a buscarlo lo perdía más,

<sup>26</sup> Efectivamente, Agustín apunta a que si no fuese Hermoso no suscitaría un amor tan ardiente por Él. Cf. *Sermo* 138, 6: PL 38, 766.

<sup>27</sup> Se refiere al *De Genesi ad litteram*.

<sup>28</sup> *Retractationes* 2, 24: PL 32, 640. (En adelante: *Retr.*). «In sexto libro quod dixi: *Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato*, non sic accipiendum est, tamquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet».

<sup>29</sup> Cf. El apartado 3.d.: *La reformatio y la actualización de la Imago Dei en el hombre*.

<sup>30</sup> *Conf.* 10, 27, 38: PL 32, 795. «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis iruebam».

perdiéndose, a la vez, a sí. Para salvar la distancia y «en atención a tu fe, Cristo se hizo deforme, pero permanece hermoso»<sup>31</sup>. En vistas a una fe que todavía no poseía, pero que Él mismo se la había de dar, Cristo escoge voluntariamente la humillación de la deformidad.

En Cristo hombre, colgado del madero de la Cruz, se revela la paradoja que se explicaba en el apartado anterior; no sólo la fea puede amar al Hermoso y hermostearse en este amor, sino que, en la *kénosis* de la deformidad del tormento es donde somos formados. Nuestra forma, pues, pasa por la deformidad que no debe avergonzar al cristiano y que es camino para la visión de la gloria: Cristo deforme en la cruz<sup>32</sup>.

«Así, pues, este esposo, más hermoso por su aspecto que los hijos de los hombres, se hizo deforme para hacer hermosa a su esposa, a la que se dice: *¡Oh hermosa entre las mujeres!*, y de la que se dice: *¿Quién es esta que sube emblanquecida*, radiante de luz y no ennegrecida por el color de la mentira?»<sup>33</sup>.

Esta es la novedad única, introducida por el cristianismo: el Creador y Padre de todo, ama inmensamente lo que ha creado. En el caso de la criatura espiritual, llega a establecer una relación más íntima de amor que basta para saciar su anhelo de felicidad, realizando de esta manera, una obra admirable: aquellos que eran feos y deformes, al ser amados por Dios, resultan hermosos.

A tanto llegó el extremo de este amor, que no se limitó a una cierta lástima por las deformidades, sino que realmente se *com*-padeció y se hizo Él mismo deforme por aquellos deformes, para formarlos. Como dice Agustín:

«Escucha al apóstol Pablo: *Dios nos mostró su amor en el hecho de que, cuando aún éramos pecadores, Cristo murió por nosotros*, Él, justo, por nosotros impíos; Él, hermoso, por nosotros feos. (...) Sin embargo, como asumió la carne, en cierto modo asumió tu fealdad, es decir, tu condición mortal, para adaptarse a ti, conformarse a ti y excitarte a ti a amar su belleza interior. ¿Dónde, pues, descubrimos que Jesús es feo y deforme, igual que hemos descubierto que es bello y *el más hermoso entre los hijos de los hombres*? ¿Dónde, pues, descubrimos que es también deforme? Pregunta a Isaías: *Y*

---

<sup>31</sup> *Sermo* 27, 5, 6: PL 38, 181. «Propter fidem tuam factus est deformis Christus, manet autem speciosus Christus».

<sup>32</sup> Cf. *Sermo* 27, 5.6: PL 38, 180–181.

<sup>33</sup> *Sermo* 95, 4: PL 38, 583. «Iste ergo sponsus *speciosus forma prae filiis hominum*, deformis factus ut pulchram faceret sponsam, cui dicitur: *O decora inter muliere!* de qua dicitur: *Quae est ista quae ascendit dealbata*, illuminata, non colore mendacii fuscata?».

*le vimos y no tenía forma ni hermosura. He aquí dos flautas que parecen sonar diversamente; sin embargo, un único Espíritu las llena a las dos»<sup>34</sup>.*

Así es como se resuelve la paradoja que aparecía al principio; es decir, que un deforme fuera, al mismo tiempo, Hermoso. La armonía de los textos que presentan a Cristo deforme y, a la vez, como el más bello, parecía poner en desacuerdo a los profetas, pero, con su peculiar retórica, argumenta el obispo de Hipona:

«¡O profeta que dijiste: *Más hermoso por su aspecto que los hijos de los hombres!*, ¿dónde lo has visto? Responde; responde dónde lo viste. *Existiendo en forma divina, no consideró como objeto de rapiña el ser igual a Dios.* Ahí lo he visto. (...) responda ahora el que dijo: *Le hemos visto y no tenía hermosura ni decoro.* «Eso has dicho; di dónde lo has visto». (...) *Pero se anonadó tomando la forma de siervo; hecho a semejanza de los hombres, fue hallado en su porte como un hombre.* De su deformidad dice todavía: *Se humilló haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz.* Advierte dónde lo he visto. Van, pues, de acuerdo estos dos pacíficos; están en paz el uno con el otro. ¿Qué hay más hermoso que Dios? ¿Qué más deforme que un crucificado?»<sup>35</sup>.

A primera vista, tratar el tema de Cristo crucificado escaparía a un análisis filosófico que intentase prescindir de la Revelación. Pero no se ha de olvidar que, en Agustín, teología y filosofía están compenetradas y que su filosofía cristiana es un profundo reflexionar sobre la Revelación. Además, la vida del hombre en este mundo no puede, para este pensador, hacer caso omiso del misterio de su salvación, ya que si se

<sup>34</sup> *In Io. Ep.* 9, 9: PL 35, 2051. «Audi apostolum Paulum: Ostendit autem Deus dilectionem suam in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est, iustus pro iniustus, pulcher pro foedis. (...) Quia vero carnem suscepit, quasi foeditatem tuam suscepit, id est, mortalitatem tuam, ut aptaret se tibi, et congrueret tibi, et excitaret te ad amandam intus pulchritudinem. Unde ergo invenimus quia foedus et deformis est Iesus, sicut invenimus quia pulcher et speciosus forma prae filiis hominum? Unde invenimus quia et deformis? Isaiam interroga: Et vidimus eum, et non habebat speciem, neque decorem. Illae sunt duae tibiae quasi diverse sonantes; sed unus Spiritus ambas inflat».

Balthasar comenta este texto y lo lleva, siguiendo a Agustín, a la relación entre Cristo y su Iglesia, en la que Cristo es el esposo hermoso que acepta la deformidad de la cruz para dar belleza a su esposa. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, o.c., 136–137.

<sup>35</sup> *Sermo* 95, 4: PL 38, 582–583. «O Propheta qui dixisti: *Speciosus forma prae filiis hominum, ubi vidisti?* Responde, responde, ubi vidisti? *Cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo.* Ibi vidi. (...) respondeat ille qui dixit: *Vidimus eum, et non habebat speciem neque decorem.* Dixisti: dic ubi vidisti. (...) *Sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens; in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* De deformitate ipsius adhuc dicit: *Humiliavit se ipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Ecce ubi vidi. Concordant ergo ambo pacifici, et pacati sunt ambo. Quid est speciosius Deo? Quid deformius Crucifixo?».

Se insiste en el tema de los lugares donde se encuentra Cristo hermoso y deforme en estrecha relación con la fealdad y hermosura del alma en *En. in ps.* 103, 5–6: PL 37, 1338–1340.

experimenta a sí mismo como ser caído, ha de poder también saber si queda esperanza para su «vuelta» a lo que siempre fue.

Volviendo a Cristo clavado en la cruz, se puede apreciar su labor de formación:

«La deformidad de Cristo te forma a ti. Si él no hubiera querido ser deforme, tú no habrías recuperado la forma que perdiste. En la cruz colgaba deforme, pero su deformidad era nuestra belleza. Así, pues, mientras dura esta vida, agarrémonos a Cristo deforme. ¿Qué significa «Cristo deforme»? *Lejos de mí gloriarme en otra cosa fuera de la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo.* Esta es la deformidad de Cristo. ¿Acaso he dicho entre vosotros que conocía otra cosa, a no ser el camino? Este es el camino: creer en el Crucificado. Llevamos la señal de esta deformidad en la frente: No nos avergoncemos de esta deformidad de Cristo. Mantengamos este camino y llegaremos a la visión»<sup>36</sup>.

Así pues, el camino pasa evidentemente por Cristo crucificado, por la fe y, sobre todo, por el amor a Él que reforma la deformidad personal. Esta reformación, igual que lo había sido la llamada al ser y el deseo de la vuelta a él, es una gracia especial, que invita constantemente a practicar el bien y a contemplar al que es el Bien.

En el primer comentario al salmo 33 Agustín expone con dramatismo el tormento de la cruz como el toque de un tambor que increpa los oídos del alma.

«Y puesto que al crucificado se le extiende en el madero, su carne, o sea, su cuero es extendido en la cruz para hacerse un tambor, y se dice que *hacia sonar el tambor*, o sea, era crucificado, era extendido en el madero. *Afectaba*, es decir, nos tenía afecto, hasta dar su vida por sus ovejas. *Tocaba el tambor*. ¿Cómo? *A las puertas de la ciudad*. La puerta es para nosotros aquello que se nos abre para que creamos en Dios. Le habíamos cerrado la puerta a Cristo y se la habíamos abierto al diablo; teníamos el corazón cerrado a la vida eterna; pero él, el Señor nuestro Dios, por tener nosotros, hombres, el corazón cerrado a la vida eterna, y ser incapaces de ver la Palabra que contemplan los ángeles, con su cruz abría los corazones de los mortales, es decir, tocaba el tambor a las puertas de la ciudad»<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> *Sermo* 27, 5, 6: PL 38, 181. «Deformitas Christi te format. Ille enim si deformat esse nolisset, tu formam quam perdidisti non recepisses. Pendebat ergo in cruce deformat, sed deformatitas illius pulchritudo nostra erat. In hac ergo vita deformatem Christum teneamus. Quid est, deformatem Christum? *Absit mihi gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.* Haec est deformatitas Christi. Numquid dixi me aliquid scire in vobis, nisi viam? Haec est via, credere in crucifixum. Huius deformatitatis signum in fronte portamus. De ista deformatitate Christi non erubescamus. Hanc viam teneamus, et ad speciem perveniamus».

<sup>37</sup> *En. in ps.* 33 (I), 9: PL 36, 306. «Et quoniam qui crucifigitur, in ligno extenditur; ut autem tympanum fiat, caro, id est corium, in ligno extenditur: dictum est, *et tympanizabat*, id est crucifigebatur, in ligno

La naturaleza que yacía deforme, por la gracia de uno que se extiende sobre la cruz, que desde ella grita cual tambor, se levanta reformada<sup>38</sup>. Cristo llama a la fe y el que le abra la puerta a Él, se la cerrará al Príncipe de la deformidad, que por su soberbia deformó la belleza en la que había sido creado.

De este modo, la deformidad del Redentor fue el precio de la hermosura interior del hombre<sup>39</sup>. Surge entonces la pregunta de qué puede hacer el hombre con dicha hermosura, para qué le puede servir, y cómo ha de dirigir su vida a partir de ese momento de gracia. A lo que contesta Agustín:

«Agradadle con esa hermosura; componed esa hermosura con estudiado afán y con pensamiento solícito. (...) Corred por Él hacia Él; agradadle a Él en lo que es de Él; vivid con Él, en Él y de Él»<sup>40</sup>.

Esta tensión hacia Él a la que apunta Agustín no es nada abstracto ni simbólico. En efecto, se puede correr hacia Él por las obras y se puede hermohear más el alma por la fidelidad que es don suyo pero también conquista personal. Refiriéndose a esta fidelidad que hermohea el interior del siervo de Dios, se pregunta: «¿Qué hay más hermoso que la fidelidad? ¿Qué más deforme que la infidelidad?»<sup>41</sup>.

Se concluye de lo dicho que la fidelidad del hombre a la llamada del *tambor Crucificado*, le forma. Pero se ha de precisar, aunque parezca redundante, que la misma fe y fidelidad del que quiere salir de la deformidad la obtuvo por la *kénosis* definitiva del Hijo. Al aceptar Él cargar con esa deformidad, consigue para los otros la formación. Y esto entraña también una exigencia, que es la de que querrá ver en todos la aceptación de esta formación, algo que en otro lugar Agustín identifica con llevar el traje de boda para el banquete nupcial. Quien no lo lleve será despedido y por eso recomienda vivamente a sus fieles pedir y conseguir el traje: el traje de la caridad, que fabrican las obras de misericordia.

---

extendebatur. *Affectabat*, id est, affectum in nos habebat, ut animam suam poneret pro ovibus suis. *Tympanizabat*. Quomodo? *Ad ostia civitatis*. Ostium nobis est quod aperitur, ut credamus in Deum. Clauseramus ostia contra Christum, et aperueramus diabolo; contra vitam aeternam clausum cor habebamus: ille autem Dominus Deus noster, quia clausum cor habebamus homines adversus vitam aeternam, nec poteramus videre Verbum quod vident Angeli, cruce aperiebat corda mortalium, hoc est, tympanizabat ad ostia civitatis».

<sup>38</sup> Cf. *Sermo* 182, 3: PL 38, 985.

<sup>39</sup> Cf. *De bono viduitatis* 19, 23: PL 40, 445. (En adelante: *De b. vid.*).

<sup>40</sup> *De b. vid.* 19, 23: PL 40, 445–446. «Hac pulchritudine illi placete; hanc pulchritudinem studiosa cura et sollicita cogitatione componite. (...) Currite ad illum per illum; placete illi ex illo; vivite in illo, cum illo, de illo».

<sup>41</sup> *Sermo* 159, 3: PL 38, 869. «Quid fide pulchrius? Quid infidelitate deformius?».

«*Si no tengo caridad —dijo— de nada me sirve.* He aquí el traje de boda; ponéoslo, ¡oh comensales!, para estar a la mesa con tranquilidad. No digáis: «Somos pobres para poder tener ese traje». Vestid y seréis vestidos. Es invierno, vestid a los desnudos; Cristo está desnudo y a quienes no tenéis el traje de boda, él os lo dará. Corred a él, pedídselo. Sabe santificar a sus fieles, sabe vestir a los suyos que se hallan desnudos»<sup>42</sup>.

*c. Regio Dissimilitudinis*

---

<sup>42</sup> *Sermo 95, 7: PL 38, 584. «Si caritatem, inquit, non habeam, nihil sum, nihil mihi prodest. Ecce vestis nuptialis: induite vos, o convivae, ut securi discumbatis. Nolite dicere: Ad istam vestem habendam pauperes sumus. Vestite, et vestimini. Hiems est: vestite nudos: nudus est Christus; et quicumque non habetis vestem nuptialem, dabit illam. Ad illum currite, ipsum rogate: novit sanctificare fideles suos, novit vestire nudos suos».*

**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquest capítol ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de este capítulo ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this chapter has been withdrawn on the instructions of the author.



**d. El *nomen substantiae* y el *nomen misericordiae***

Seguramente, puede ya entreverse que la labor de asemejamiento con Dios no es de un día, sino que reviste el carácter continuado del que se ha hablado con ocasión de la explicación de la *reconversio* y la *reformatio*. De hecho, no es más que su ejemplificación en una imagen agustiniana.

---

La imagen que aquí se quiere presentar es la de la revelación de Dios a Moisés, cuando éste, desconcertado por la grandeza de la tarea que se le encomienda, pregunta a Dios su nombre.

Y como por el nombre se tiene acceso a la persona, se ha de prestar atención al nombre revelado.

«Al preguntar Moisés cuál era el nombre de Dios, para poder contestar a los israelitas que le preguntaran cómo se llamaba el Dios que lo enviaba a ellos, respondió: *Yo soy el que soy*<sup>63</sup>. Y no lo dijo como de paso, sino que lo encareció con la repetición, al añadir: *esto les dirás a los hijos de Israel: el que es me ha enviado a vosotros*<sup>64</sup>. Finalmente, después de enunciar su nombre, añadió todavía: *Les dirás: el Señor Dios de vuestros padres, Dios de Abraham, y Dios de Isaac y Dios de Jacob me ha enviado a vosotros. Y este es mi nombre para siempre*<sup>65</sup>»<sup>66</sup>.

Al primer nombre Agustín lo designa como el *nomen substantiae*, el que expresa el ser de Dios, que es Ser. Es decir, Dios es el mismo ser. «Todo cuanto es, en comparación con él, es como si no fuera»<sup>67</sup>. De hecho, la mutabilidad de las criaturas es tal que continuamente se abocan hacia el no ser, hacia la nada de la cual salieron. Incluso si se intenta pensar en la inmutabilidad del que Es, precisa Agustín, aún ese mismo pensamiento no se detiene en el ser sino que es versátil.

«Por eso se compadeció Dios, y el que es, el que dijo: Dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros, después de indicar el nombre de su ser, añadió el de su misericordia. ¿Cuál es el nombre de su ser? Yo soy el que soy. Dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros». (...) como si Moisés no pudiera comprender el significado de Yo soy el que soy y El que es me envió a vosotros, o quizá, aunque él pudiera comprenderlo, pero no nosotros que lo leeríamos después, después de haber indicado el nombre de su ser, añadió el de su misericordia. Como si dijera a Moisés: «No comprendes lo que acabo de decir: Yo soy el que soy, pues tu corazón no es

---

<sup>63</sup> Ex 3, 14.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Ex 3,15.

<sup>66</sup> *Sermo 7, 1: PL 38, 63.* «Quod cum Moyses nomen Dei quaereret, ut haberet quod diceret filiis Israel interrogantibus quod nomen esset Dei qui illum ad eos misisset, respondit: Ego *sum qui sum*. Neque hoc transeunter sed repetitione commendans adiecit dicens: *Hoc dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos*. Postremo iam enuntiato nomine suo, adhuc adiunxit et ait: *Haec eis dices: Dominus Deus patrum vestrorum, Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob misit me ad vos. Hoc mihi nomen est in aeternum*».

<sup>67</sup> *Sermo 223 A, 5: MA 1, 11–17.* «Quicquid aliud est in illius comparatione nec est». Una idea semejante se encuentra en ANSELMO DE CANTERBURY, *De casu diaboli* 1(I) (BAC, Madrid 1952): «Solamente, pues, él tiene de sí todo cuanto tiene, y todo lo demás nada tiene si no es de él». «Ille igitur solus a se habet quidquid habet, et omnia alia non nisi ab illo habent aliquid».

estable, no es inmutable como yo, ni tampoco tu mente. Acabas de oír lo que soy; escucha ahora algo comprensible, algo que has de esperar». De nuevo dijo Dios a Moisés: Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. No puedes comprender el nombre de mi ser; comprende el de mi misericordia. Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob»<sup>68</sup>.

Quedan así expresados los dos nombres de Dios: el de su sustancia y el de su misericordia. Como explica Gilson, los dos nombres divinos, en realidad, coinciden y, a la vez, señalan aspectos diferentes, porque lo designan a Él en tanto que es por Él mismo y en lo que es hacia nosotros. También añade que gracias a esta enfermedad humana por la cual siempre se vuelve al no ser, tiene la posibilidad de la salvación<sup>69</sup>.

De manera que la salvación quedaría definida como la liberación de la existencia para adquirir el ser<sup>70</sup>, trascender de lo mudable y temporal a lo estable y eterno<sup>71</sup>. Pero entonces se presenta una gran dificultad: el hombre, por sí mismo, no puede trascender la inestabilidad de su ser. Sin embargo, la dificultad encuentra una solución en lo que Dios quiere ser para el ser humano<sup>72</sup>; quiere acercarse tanto, que se hace uno de nosotros tendiendo así el puente perfecto.

«Ved aquí el gran *Es*, ¡Sublime *Es*! Ante esto, ¿qué es el hombre? Ante tan sublime *Es*, ¿qué es el hombre por grande que sea? ¿Quién comprenderá este *Es*? ¿Quién participará de Él? ¿Quién le anhelará? ¿Quién aspirará a Él? ¿Quién presumirá poder estar en Él? No desesperes, fragilidad humana. *Yo soy* –dice– *el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob*. Oíste qué soy en mí; oye también qué soy por ti»<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> *Sermo* 223 A, 5: MA 1, 11–17. «Ergo misertus est Deus; et ille qui est, et ille qui dixit: *Hoc dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*, dicto nomine substantiae suae dicit postea nomen misericordiae suae. Quod nomen substantiae eius? *Ego sum qui sum*. Dices filiis Israel: *Qui est, misit me ad vos*. (...) tamquam illo non valente comprehendere quid sit, *ego sum qui sum*, et: *qui est misit me ad vos*, aut forte, si ipse comprehendebat, nobis legendum erat, qui comprehendere non valemus, continuo post nomen substantiae dixit nomen misericordiae. Tamquam diceret Moysi: Quod dixi: *Ego sum qui sum*, non capis; non stat cor tuum, non es immutabilis mecum, nec incommutabilis mens tua. Audisti quid sum; audi quid capias, audi quid speres. *Dixit iterum Deus ad Moysen: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob*. Non potes capere nomen substantiae meae: cape nomen misericordiae meae. *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob*».

<sup>69</sup> Cf. E. GILSON, *Saint Augustine. Philosophie et Incarnation* (Editions Ad Solem, Genève 1999) 21–26.

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, 26.

<sup>71</sup> Cf. *In Io. Ev.* 39, 8: PL 35, 1685–1686.

<sup>72</sup> Cf. *Sermo* 6: PL 38, 59–62.

<sup>73</sup> *En. in ps.* 101 (II), 10: PL 37, 1311. «Magnum ecce *Est*, magnum *Est*! Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum *Est*, homo quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud esse? Quis eius particeps fiat? Quis anhelet? Quis aspiret? Quis ibi se esse posse praesumat? Noli desperare, humana fragilitas. *Ego sum*, inquit: *Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob*. Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter te».

Por el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, es decir, por su nombre de misericordia, de Dios con nosotros, de Dios *uno de los nuestros*, puede el hombre volver, acercarse a *Yo soy el que soy*, al ser verdadero, puro, auténtico, que no lo tiene «sino aquel que no cambia»<sup>74</sup>. Citando las palabras de Agustín queda claro lo que puede hacerse ante realidad tan inefable y entrañable:

«Por tanto, como si, al verse tan desemejante de aquella esencia excelente, hubiese perdido toda esperanza, Dios levanta el ánimo de quien ha perdido la esperanza, al verlo lleno de temor. Como si le dijera: «Porque he dicho: *Yo soy el que soy*, y: *El que es me ha enviado*, has entendido qué es el ser, y has perdido la esperanza de comprenderlo, levanta la esperanza: *Yo soy el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Soy el que soy*, soy el ser mismo, de modo que no quiero faltar a los hombres. Si, de algún modo, podemos buscar al Señor e ir en pos del que es, ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros: *pues en él vivimos, nos movemos y somos*. Por lo tanto, alabemos inefablemente su esencia y amemos su misericordia»<sup>75</sup>.

Dos actitudes respecto al ser de Dios: alabar su esencia, su estabilidad, su Ser por encima de todos los seres... y amar su misericordia que siempre redime, recuperando la esperanza de volver a la semejanza con Él. El conocimiento del nombre de Dios se revela, pues, como un ancla de salvación para el alma, la sitúa en su lugar de *sierva de Dios* y la acerca a Aquel de quien se encuentra tan distante. Con mucha claridad lo recalca el obispo de Hipona:

«Al alma que se aleja del mundo y busca donde anclar su esperanza la acoge oportunamente el conocimiento del nombre de Dios. Es cierto también que el nombre de Dios se halla en la actualidad divulgado por doquier. Pero el conocimiento del nombre sólo tiene su realización cuando se conoce a aquél a quien pertenece ese nombre. El nombre no es nombre por sí mismo, sino por lo que significa. Por otra parte se dijo: *Su nombre es el Señor*. Por tanto, quien se somete gustosamente a Dios en calidad de servidor es quien conoce este nombre»<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> *Sermo* 7, 7: PL 38, 66. «Nisi qui non mutatur».

<sup>75</sup> *Sermo* 7, 7: PL 38, 66–67. «Quasi ergo ab illa excellentia essentiae longe dissimilis desperaret, erigit desperantem quoniam vidit timentem, tamquam diceret: Quoniam dixi: *Ego sum qui sum*; et: *Quiest misit me*, intellexisti quid sit esse, et desperasti te capere. Erige spem: *Ego sum Deus Abraham Deus Isaac et Iacob*. Sic sum quod sum, sic sum ipsum esse, ut nolim hominibus deesse. Si quo modo possimus Deum quaerere et investigare eum qui est, et quidem non *longe* positum *ab unoquoque nostrum*: *In illo enim vivimus et movemur et sumus*; laudemus ergo ineffabiliter eius essentiam et amemus misericordiam».

<sup>76</sup> *En. in ps.* 9, 11: PL 36, 122. «Quaerentem quippe animam ubi figat spem, cum ab hoc mundo avellitur, opportune excipit cognitio nominis Dei: nam nomen ipsum Dei nunc usquequaque vulgatum est; sed cognitio nominis est, cum ille cognoscitur cuius est nomen: non enim nomen propter se nomen est, sed

El siervo de Dios conoce este nombre y lo conoce para anhelarlo y buscarlo durante esta vida entre las realidades que pasan, de las que, por lo mismo, hace una renuncia<sup>77</sup>. Para ello juega un papel importante la ordenación del amor.

«Que renuncien, por tanto a la esperanza y al amor de las realidades temporales y que orienten su esperanza a las eternas todos cuantos conocen el nombre de aquel que dijo: *Yo soy el que soy*, y de quien se dijo: *El que es me ha enviado porque tú, Señor, no abandonas a los que te buscan*. Los que le buscan a Él ya no buscan las realidades transitorias y perecederas»<sup>78</sup>.

Se ha evidenciado, a lo largo del capítulo, la pertinencia de estas imágenes para ilustrar la situación del ser creado y su relación de distancia y cercanía con el Creador. En el origen de todo está *Yo soy el que soy*, de quien procede todo ser que, al llegar a la existencia necesita volver a su origen. Pero como la vuelta no puede hacerse por medios propios, el Intemporal entra en el tiempo y se acerca por su misericordia. Porque:

«Él es bueno con nosotros cuando somos buenos, y bueno también cuando somos malos. Mientras nosotros nos ensañamos con nosotros mismos, él es misericordioso para con nosotros. Nos llama, para que nos convirtamos; nos espera hasta que nos convirtamos; nos perdona si nos convertimos; nos corona, si no nos apartamos»<sup>79</sup>.

En conclusión, por la consideración de El que Es y de la esperanza que tiende hacia la criatura intelectual, puede pasarse de la *creatio* a la *conversio* en esta reconstrucción de las imágenes que Agustín presenta. Puesto que Dios es bueno al crear, bueno al llamar, bueno al perdonar y bueno al coronar, puede el hombre trascenderse, iluminarse, asemejarse, y en definitiva, convertirse por amor y, así, formarse.

---

propter id quod significat. Dictum est autem: *Dominus nomen est illi*. Quapropter qui se libenter Deo famulum subdit, cognovit hoc nomen».

<sup>77</sup> La búsqueda del nombre y del rostro de Dios dirigirá la *conversio* y los pasos hacia la *formatio* definitiva en que finalmente, lo poseerá en la visión y el amor.

<sup>78</sup> *En. in ps.* 9, 11: PL 36, 122. «Desinant igitur sperare et diligere temporalia, et se ad aeternam spem conferant, qui cognoscunt nomen eius qui dixit: *Ego sum qui sum*, et de quo dictum est: *Misit me qui est. Quoniam non dereliquisti quaerentes te, Domine*. Qui eum quaerunt, iam transeuntia et moritura non quaerunt».

<sup>79</sup> *Sermo* 29 A, 2: MA 1, 39–42. «Bonus ille nobis bonis, bonus ille nobis malis. Nos saevientes in nos, ille misericors erga nos. Vocat ut convertamur; expectat donec convertamur; ignoscit si convertamur; coronat si non avertamur». Se ha retocado la traducción para una mayor fidelidad al latín.



## 5. CAMINAR

Para continuar la exposición del segundo término del esquema de *creatio*, *conversio*, *formatio*, se analizarán una serie de imágenes que expresan la idea de la conversión. Podría sintetizarse esta experiencia con el verbo *caminar*, puesto que Agustín concibe al hombre, sobre todo desde su faceta de predicador, como un peregrino que viaja durante esta vida y que se dirige a la Patria que ha perdido, pero que constantemente le atrae.

Entre las muchas imágenes que podían haber servido para ejemplificar esto, se proponen cuatro. La primera es la caracterización completa de alguien en búsqueda de Dios. Para llegar hasta Él, se decide por *atravesarlo* todo, incluso a sí mismo.

Después, se recurre nuevamente a Platón, para verificar la herencia que recibe Agustín en torno a las consideraciones sobre las *alas* del alma. Gracias a éstas, el hombre puede *volar* hasta la meta de su descanso. Pero su infortunada caída desde la pureza originaria ha ocasionado la pérdida de las mismas y Agustín ofrece entonces las soluciones para volverlas a recuperar.

En tercer lugar, el mecanismo de la vuelta tiene una imagen célebre en el paradigmático regreso del hijo pródigo. El obispo de Hipona dedicará muchas páginas a comentar este hecho y a extraer la importante consecuencia de que el retorno a Dios pasa por el abandono del mundo. En esta línea, clarifica la medida en que se realiza dicho abandono por la reordenación del amor.

Finalmente, vuelve a hacerse hincapié en la posibilidad de la *conversio* en sociedad a través del análisis de la invitación con la que el predicador de Hipona animaba a sus oyentes a dirigir su vida hacia el Señor, relacionando así la *conversio* individual con su decisiva influencia en la del conjunto.

**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquesta part ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de esta parte ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this part has been withdrawn on the instructions of the author.



### c. El país alejado y el abismo profundo

Con ocasión de la distancia que se genera entre Dios y el alma por la pérdida de las «alas», se podría insistir en una imagen cuya doctrina ya se ha comentado: el retorno a la casa del Padre desde el país alejado y el abismo profundo. La insistencia es pertinente, pues es tan rico el comentario que hace Agustín de la parábola del hijo pródigo, aplicándosela incluso a su propio camino de conversión, que es imposible agotarla con una sola explicación. Tampoco ahora se pretende una exhaustividad completa, aunque sí una recapitulación de lo dicho, con el énfasis en algunos matices.

Haciendo mal uso de su libertad, el hijo menor de la parábola decide alejarse de su Padre y pedirle la herencia que le corresponde: «la herencia recibida del padre es la inteligencia, la mente, la memoria, el ingenio y todo lo que Dios nos dio para que lo conozcamos y lo adoremos»<sup>48</sup>, pero con estas facultades, se dedica a servir al vicio y a su amor propio. Cuando ve que lo ha malgastado todo, entra en sí mismo, ve que nada tiene de bueno y decide volver: «Se quedó en la miseria. En su indigencia recordó las riquezas de su padre. Si la necesidad no le hubiera impulsado, no hubiera anhelado saciarse»<sup>49</sup>. Y quizás sea éste el único provecho que puede seguirse del pecado: que pone al hombre en tal necesidad que, si la secunda, le capacita para desear, esperar y tender hacia Dios nuevamente; es lo que le da los deseos de volver, porque es un hambre de verdad.

«Impelido por la necesidad, *fue a dar con un jefe de aquella región*. Se entiende que se trata del diablo, jefe de los demonios, en quien van a dar todos los curiosos, pues

<sup>48</sup> *Sermo* 112 A, 2: PLS 2, 427–435. «Substantia a Patre accepta, mens, intellectus, memoria, ingenium, et quidquid nobis Deus ad se intellegendum et colendum dedit».

<sup>49</sup> *En. in ps.* 123, 9: PL 37, 1645. «Egens remansit, porcos pavit; in egestate sua patris divitias recordatur. Nisi eum egestas pulsasset, illam satietatem non desideraret».

toda curiosidad ilícita no es otra cosa que una pestilente penuria de verdad. (...) Aquí se alimentaba de bellotas, que no le saciaban. Las bellotas son, a nuestro parecer, las doctrinas mundanas, que meten ruido, pero no sacian; digno alimento para puercos, pero no para hombres; es decir, las que producen satisfacción a los demonios, pero no hacen justos a los fieles»<sup>50</sup>.

El hombre no se contenta con cualquier verdad, de ahí que las opiniones o doctrinas mundanas que se le ofrecen como alimento no le sacian; él quiere la Verdad, quiere a su Padre. Mirado superficialmente, parece un retorno interesado: el hijo vuelve al Padre porque allí, en su casa, no pasará hambre y tendrá de todo; sin embargo, la amistad de hijo es lo que más teme no poder recuperar, e incluso parece resignarse a no tenerla. Pero el Padre avanza más que él, porque lo ama, y al colmarle así, el presunto interés se desvanece porque la comunión con Él satisface al hijo indeciblemente. «Al fin, tomó conciencia de dónde se encontraba, qué había perdido, a quién había ofendido y con quién había ido a dar. *Y volvió a sí mismo*»<sup>51</sup>.

Por el pecado no se hace más que vaciar el corazón, pérdida más grave que la de perder todos los bienes en un naufragio según la opinión de Agustín<sup>52</sup>. Por eso pide a Dios la gracia de la vuelta.

*«Vuélvete, Señor, y liberta mi alma.* En su actitud personal de retorno, ruega que también Dios se vuelva hacia ella, de acuerdo con el pasaje: *Volveos a mí, y yo me volveré a vosotros, dice el Señor.* ¿O la expresión *vuélvete, Señor*, hay que interpretarla en el sentido de: haz que yo me vuelva? Súplica que tendría su explicación en la experiencia de las dificultades y fatigas que entraña la acción de retornar. Nuestra conversión total encuentra dispuesto al Señor, tal como lo expresa el profeta: *Lo hallaremos dispuesto como la aurora mañanera.* Nuestra pérdida de Dios no se debe a una ausencia suya, ya que está en todas partes. Ha sido obra nuestra al darle la espalda. *Estaba en este mundo, dice Juan, y el mundo se hizo mediante Él, y el mundo*

---

<sup>50</sup> *Sermo* 112 A, 3: PLS 2, 427–435. «Ab egestate irruit in quemdam principem regionis illius. Intellegitur iste princeps daemoniorum diabolus, in qualem irruunt omnes curiosi; omnis enim curiositas illicita pestilens inopia est veritatis. (...) Pascebatur autem hic de siliquis, de quibus ipse non satiabatur; doctrinas saeculares siliquis intellegimus, sonantes, non saginantes dignas cibis porcorum, non hominum; id est, unde daemona laetentur, non unde fideles iustificentur».

<sup>51</sup> *Sermo* 112 A, 4: PLS 2, 427–435. «Tandem aliquando vidit ubi esset, quid perdidisset, quem offendisset, et in quem irruisset; *et reversus est ad se*».

<sup>52</sup> Cf. *En. in ps.* 123, 9: PL 37, 1645.

*no lo conoció. Si, pues, estaba en este mundo y el mundo no lo conoció, es debido a que nuestra impureza no tolera contemplarle a él»<sup>53</sup>.*

En la primera parte del texto presentado se habla de un doble retorno. El alma está volviendo, pues era ella quien se había alejado, pero pide a Dios que también se vuelva hacia ella. La aclaración que da Agustín es que Dios siempre se halla *vuelto* hacia su criatura, de modo que es ella la única que se aparta de Él. Dios hizo el mundo y lo llena con su presencia, pero el hombre –en su ceguera– no alcanza a verlo, su impureza no puede detenerse en Él mucho tiempo, como si le fuera preciso derramarse al exterior.

«Y en nuestra operación de retorno, es decir, mientras remodelamos nuestro espíritu cambiando nuestro antiguo modo de vivir, sentimos en nuestra propia carne lo duro y laborioso que resulta replegarse desde la noche cerrada de los apetitos terrenales hasta la serenidad y tranquilidad de la luz divina. En tal coyuntura decimos: *Vuélvete, Señor*. Es decir, ayúdanos para que nuestro retorno sea completo, te halle dispuesto y te muestres como objeto de fruición de quienes te aman. Por eso, después de decir *vuélvete, Señor*, añadió: *Y libera mi alma*. Como si estuviera estancada entre las vacilaciones y titubeos de este mundo. Como si en esta operación de retorno se viera obligada a aguantar las punzadas de deseos desgarradores. *Sálvame, por tu misericordia*. Comprende que la sanación no es algo imputable a sus propios méritos, ya que en realidad el pecador y el transgresor de un precepto estipulado eran acreedores de un justo castigo. Sáname, pues, dice, no en atención a mis méritos, sino por tu misericordia»<sup>54</sup>.

La lucha del espíritu contra las apetencias desordenadas es intensa. De hecho, también Agustín la vivió así, tal como recuerda con dramatismo en el famoso relato de

<sup>53</sup> *En. in ps. 6, 5: PL 36, 92–93. «Convertere, Domine, et erue animam meam. Convertens se, orat ut eam convertatur et Deus, sicut dictum est: Convertimini ad me, et convertar ad vos, dicit Dominus. An ex illa locutione intellegendum est: Convertere, Domine, id est, fac me converti, cum in ipsa sua conversione difficultatem laboremque sentiret? Nam perfecta nostra conversio paratum invenit Deum, sicut Propheta dicit: Tamquam diluculum paratum inveniemus eum. Quoniam ut eum amitteremus, non eius absentia qui ubique adest, sed nostra fecit aversio: In hoc mundo erat, inquit, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. Si ergo in hoc mundo erat, et mundus eum non cognovit, nostra immunditia non fert eius aspectum».*

<sup>54</sup> *En. in ps. 6, 5: PL 36, 93. «Dum autem nos convertimus, id est, mutatione veteris vitae resculpimus spiritum nostrum, durum sentimus et laboriosum ad serenitatem et tranquillitatem divinae lucis a terrenarum cupiditatum caligine retorqueri. Et in tali difficultate dicimus: Convertere, Domine, id est, adiuva nos, ut perficiatur in nobis conversio, quae te paratum invenit, et fruendum te praebentem dilectoribus tuis. Et ideo postquam dixit: Convertere, Domine, addidit, et erue animam meam, tamquam inhaerentem perplexitatibus huius saeculi, et spinas quasdam dilacerantium desideriorum in ipsa conversione patientem. Salvum me fac, inquit, propter misericordiam tuam. Intellegit non suorum meritorum esse quod sanatur, quandoquidem peccanti et datum praeceptum praetereunti, iusta damnatio debebatur; sana me ergo, inquit, non propter meritum meum, sed propter misericordiam tuam».*

la escena del jardín<sup>55</sup>. Desde ese aprieto se clama la vuelta del Señor, que se concreta en la vuelta completa del convertido, la cual es difícil por los deseos contrarios, por lo que implora la salud no por sus méritos, sino por la gran misericordia de Dios.

La primera conclusión que puede extraerse de esta imagen de salida y retorno puede expresarse con las mismas palabras de Agustín: «El alma no retorna a Dios sino cuando le da la espalda al mundo»<sup>56</sup>. A simple vista parece muy radical esta disyuntiva, ¿sólo puede retornarse a Dios de esta manera, dando la espalda al mundo? El mundo ha de entenderse aquí como cualquier criatura que atrae la inclinación amorosa con una exclusividad tal que va en detrimento del amor debido a Aquel que se llama «Yo soy el que soy». Esto tiene una razón que Agustín explica con la metáfora del lugar del querer: «Efectivamente, los cuerpos ocupan lugar, pero el lugar del espíritu es su propia querencia»<sup>57</sup>. Así es como el hombre está donde está aquello que quiere, aquello que ama<sup>58</sup>. Luego, también la quietud y el descanso del alma viene determinado por el amor. Además, el que aprende a apreciar menos el mundo no se queda sin un lugar hacia donde tender o hacia donde mirar, sino que cambia su perspectiva:

«Al volvernos el Señor para que empecemos a tener el rostro vuelto a Dios, y la espalda al mundo, los que aún estamos en el camino ponemos, sin embargo, la mirada hacia la patria»<sup>59</sup>.

La patria llama y atrae al caminante, a éste que *atraviesa* todo porque quiere llegar al fin. La condición de viajeros es una convicción que expresa nuestro autor diciendo: «somos peregrinos (...), la patria no está aquí»<sup>60</sup>. Y por si alguien pregunta cuál es el camino para volver, enseña que, para volver a la patria, un ciudadano celeste se hizo camino para nosotros, el Dios hombre, Cristo<sup>61</sup>, de manera que el trabajo cotidiano consiste en empeñarse «en progresar cada día en el camino hacia Dios»<sup>62</sup>.

Volviendo al punto de partida, el camino hacia Dios empieza desde la *aversio* de la criatura finita, situación que bien puede considerarse como abismo tenebroso. Esta

---

<sup>55</sup> Cf. *Conf.* 8, 11 y 12: PL 32, 760–764.

<sup>56</sup> *En. in ps.* 9, 10: PL 36, 121. «Non enim convertitur anima ad Deum, nisi dum ab hoc saeculo avertitur».

<sup>57</sup> *En. in ps.* 6, 9: PL 36, 95. «Nam locis corpora continentur, animo autem locus est affectio sua».

<sup>58</sup> Habrá ocasión de volver sobre este tema al explicar el *pondus amoris* de Agustín.

<sup>59</sup> *En. in ps.* 125, 2: PL 37, 1658. «Cum vero converterit nos Dominus, ut iam incipiamus faciem habere ad Deum, et dorsum ad saeculum, qui adhuc in via sumus, tamen patriam attendimus».

<sup>60</sup> *Sermo* 16 A, 13: CC 41, 213–216. «Peregrini sumus. (...) patria hic non est».

<sup>61</sup> Cf. *Sermo* 16 A, 9: CC 41, 213–216.

<sup>62</sup> *Sermo* 16 A, 13: CC 41, 213–216. «Cotidie proficiendo in Deum».

imagen podría estudiarse paralelamente a la del país alejado pues ambas expresan la angustia de la distancia de Dios.

«Desde lo profundo clamé a ti, ¡oh Señor!; Señor, oye mi voz. Efectivamente, esta voz es del que sube, y, por tanto, pertenece al cántico de grado. Cada uno de nosotros debe ver en qué profundidad esté, desde la cual clama al Señor. Jonás clamó desde lo profundo, desde el vientre del cetáceo. No sólo se hallaba sumergido en las aguas, sino también escondido en las entrañas de la bestia, y, con todo, ni el cuerpo ni las aguas pudieron impedir que su oración llegase a Dios, ni el vientre del cetáceo pudo retener la voz del que pedía»<sup>63</sup>.

Según se desprende del texto, las profundidades desde las que clama el orante no son iguales. Cada uno ha de determinar dónde se encuentra. Jonás se hallaba muy distante; entre él y Dios se interponían: el vientre del cetáceo, la profundidad del mar, la tierra, el cielo y, sin embargo, como dice el obispo de Hipona, su oración llegó a Dios, pues éste se hallaba muy cerca. En esta línea continúa diciendo:

«Penetró por todo, atravesó por todo, y llegó a los oídos de Dios, si es que ha de decirse que, atravesando todas estas cosas, llegó a los oídos de Dios, siendo así que los oídos de Dios se hallaban en el corazón del que pedía. ¿Pues a la voz de qué fiel no se halla presente el Señor? Sin embargo, también nosotros debemos entender desde qué profundidad clamamos a Dios. Nuestra profundidad es la vida mortal. Todo el que comprende que se halla en lo profundo, clama, gime, suspira hasta que sea sacado de lo profundo y se presente ante Aquel que está sentado sobre todos los abismos, sobre el querubín, sobre todas las cosas que creó, tanto corporales como espirituales; hasta que se acerque a Él el alma, hasta que por Él sea su imagen –que es el hombre– libertada, la cual se lastimó en lo profundo, como atormentada por continuas olas; y, si no fuese renovada y reparada por Dios, que la grabó cuando creó al hombre, pues el hombre puede caer, pero no levantarse, siempre permanecería en el profundo»<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> *En. in ps.* 129, 1: PL 37, 1696. «*De profundis clamavi ad te, Domine; Domine, exaudi vocem meam. Etenim vox haec ascendentis est, pertinens ad canticum graduum. Debet itaque unusquisque nostrum videre in quo profundo sit, de quo clamet ad Dominum. Clamavit de profundo Ionas, de ventre ceti. Erat non solum sub fluctibus, verum etiam in visceribus belluae; nec tamen illud corpus et illi fluctus intercluserunt orationem ne perveniret ad Deum, et venter bestiae non potuit tenere vocem deprecantis.*»

<sup>64</sup> *En. in ps.* 129, 1: PL 37, 1696. «*Penetravit omnia, disruptit omnia, pervenit ad aures Dei: si tamen dicendum est quia disruptis omnibus pervenit ad aures Dei, quando aures Dei in corde precantis erant. Ubi enim Deum praesentem non habet, cuius fidelis est vox? Verumtamen et nos debemus intellegere de quo profundo clamemus ad Dominum. Profundum enim nobis est vita ista mortalís. Quisquis se in profundo intellexerit, clamat, gemit, suspirat, donec de profundo eruatur, et veniat ad eum qui super omnes abyssos sedet et super Cherubim, super omnia quae creavit, non solum corporalia, sed etiam spiritalia; donec ad eum veniat anima, donec ab illo liberetur imago ipsius, quod est homo, quae in hoc profundo tamquam assiduis fluctibus exagitata, detrita est: et nisi renovetur et reparetur a Deo, qui illam*

La profundidad que ha de comprenderse es, pues, la de vivir sujeto a la mortalidad y caducidad; de manera que ninguno puede pensar que no necesita clamar, pues mientras no se halle en la patria no puede dejar de hacerlo. Las líneas finales corroboran algunas de las afirmaciones de este escrito: el hombre es imagen de Dios, pero él la lastima y la desfigura cuando se mantiene en lo profundo. De este modo, sólo Dios puede renovar o reparar dicha imagen, pues procede de Él. Finalmente, insiste el Doctor de la gracia, el hombre tiene potestad únicamente para caer, mas el levantarse ha de implorarlo del auxilio divino.

No obstante lo dicho, el auxilio divino no acude inmediatamente en ayuda del peregrino, porque es enseñanza agustiniana asegurar que Dios acostumbra a retardar sus bienes para enardecer los deseos de los mismos. Si el salmista pregunta al Señor por qué parece que le está lejano, entiende enseguida que Él suele desentenderse de los asuntos humanos cuando estos se tiñen de tribulación, con la intención de crear para el hombre un momento propicio y mejor.

«Es decir, te desentendes de nosotros en la coyuntura exacta y suscitas tribulaciones para que nuestro espíritu arda en deseos de tu venida. Hay un hecho claro: aquella fuente de la vida resulta más atrayente para los más sedientos. (...) Es realmente admirable observar cómo los pequeños se enardecen con el anhelo de una buena esperanza para vivir con rectitud, en contraste con los afanes de los pecadores»<sup>65</sup>.

Retomando el ejemplo de la fuente, resulta fácil comprender la lucha de un sediento por conseguir beber de ella con más ansias que las que puede tener uno que no siente apenas sed. Retardando su don, Dios se hace esperar y desear, para colmar a manos llenas lo que quiere regalar. Benedicto XVI lo explicaba de esta manera en su encíclica sobre la esperanza:

«Agustín ilustró de forma muy bella la relación íntima entre oración y esperanza en una homilía sobre la Primera Carta de San Juan. Él define la oración como un ejercicio del deseo. El hombre ha sido creado para una gran realidad, para Dios mismo, para ser colmado por Él. Pero su corazón es demasiado pequeño para la gran realidad que se le entrega. Tiene que ser ensanchado. “Dios, retardando [su don], ensancha el

---

impressit quando formavit hominem (Idoneus potuit esse homo ad casum suum; non est idoneus ad resurrectionem suam), semper in profundo est».

<sup>65</sup> *En. in ps. 9, 20*: PL 36, 125–126. «Opportune despicias, et facis tribulationes ad inflammandos animos desiderio adventus tui: his enim iucundior est fons ille vitae, qui multum sitierint; (...) itaque insinuat consilium dilationis, dicens: *dum superbit impius, incenditur pauper*. Mirum est et verum, quanto studio bonae spei parvuli accendantur ad recte vivendum, comparatione peccantium».

deseo; con el deseo, ensancha el alma y, ensanchándola, la hace capaz [de su don]”<sup>66</sup>. Agustín se refiere a san Pablo, el cual dice de sí mismo que vive lanzado hacia lo que está por delante (cf. *Flp* 3,13). Después usa una imagen muy bella para describir este proceso de ensanchamiento y preparación del corazón humano. “Imagínate que Dios quiere llenarte de miel [símbolo de la ternura y la bondad de Dios]; si estás lleno de vinagre, ¿dónde pondrás la miel?”<sup>67</sup> El vaso, es decir el corazón, tiene que ser antes ensanchado y luego purificado: liberado del vinagre y de su sabor. Eso requiere esfuerzo, es doloroso, pero sólo así se logra la capacitación para lo que estamos destinados»<sup>68</sup>.

De modo que es necesario prepararse para la magnitud del don que en cada caso se pide. En esta circunstancia, se trata de un don decisivo, que transforma la existencia, que la delimita eternamente, pues la gracia de poder convertirse y *reconvertirse* cada día encamina al hombre hacia la Jerusalén del cielo, donde recibirá la *formatio* definitiva. Ante esta perspectiva cobran todo su sentido las renunciaciones y esfuerzos que hace el peregrino, el *atravesante*, por volver a su Creador.

Para concluir, es oportuno insistir en el mecanismo de distanciamiento–pérdida, retorno–acogida con una imagen más: la de la oveja perdida. Según indica Ratzinger en su estudio sobre la liturgia, los Padres de la Iglesia ven en esta imagen la labor que el Salvador realiza con los redimidos.

«Esta oveja, que está atrapada en la zarza y que ya no conoce el camino de vuelta, es para ellos una imagen del hombre, que ya no puede liberarse de su zarza y que no puede encontrar por sí mismo el camino hacia Dios. El pastor, que la recoge y la lleva de vuelta a casa, es para ellos el mismo Logos, la Palabra eterna, el sentido eterno del universo que reside en el Hijo de Dios; él mismo se pone en camino para salir a nuestro encuentro y carga la oveja sobre los hombros, es decir, asume la naturaleza humana, y, como hombre y Dios, lleva a la criatura humana de vuelta a casa. De esta forma es posible el *reditus* que permite el regreso al hogar. Con ello el sacrificio adopta naturalmente la forma de la cruz de Cristo, del amor que se entrega a la muerte, pero no para unirse a la destrucción, sino para producir una recreación que devuelve de nuevo la creación a su propio ser»<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Cf. *In Io. Ep.* 4, 6: PL 35, 2008s.

<sup>67</sup> Cf. *In Io. Ep.* 4, 6: PL 35, 2008s.

<sup>68</sup> BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe salvi*, 33 (San Pablo, Madrid 2007) 60–61.

<sup>69</sup> Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, o.c., 20.

Si antes se ha descrito el doloroso camino de la vuelta y el coste de las renunciaciones que por ella se han de hacer, faltaba precisar que la espera del Don, la grandeza del mismo, su suavidad y dulzura, disminuyen la penuria del ascenso. Como añade aquí Ratzinger, se ha de tener en cuenta también que el Camino *acorta* el camino, pues no contento con ser Él el camino, decide además salir al encuentro, venir en búsqueda del hombre, cargar a la oveja sobre sí mismo, asumiendo con la naturaleza humana el pago de la culpa del pecado de alejamiento y conducirla finalmente al hogar perdido. Si hay sacrificio por parte del hombre, no puede dejar de considerarse el gran sacrificio de Cristo, signo supremo de amor en su forma más radical como fue la entrega de la cruz. Al participar de esa forma sacrificial no somos destruidos; lo mejor de nosotros se sublima y una *creatio* nueva viene a apoderarse del hombre, de modo que, transformándolo de raíz, lo regenera, lo sana... lo *convierte*.

#### **d. La fórmula «*conversi ad Dominum*»**

Finalmente, la última imagen de esta experiencia del caminar es la presentación del movimiento de *vuelta* que el predicador de Hipona invitaba a hacer a sus oyentes después de cada sermón.

Para aprehender plenamente el trasfondo metafísico y existencial que se oculta en esta aclamación, es conveniente abordar la dimensión dramática que se producía en la interacción del orador y su público. En el caso de la predicación de Agustín, llama especialmente la atención la manera en la que el obispo sabe llegar hasta sus fieles con doctrina de la más profunda densidad, siempre adaptada al nivel cultural de los asistentes, transmitiendo estos contenidos a través de un ropaje retórico magnífico que conseguía conmover al auditorio. Se aprecian en sus sermones la naturalidad con la que fluía el diálogo con sus oyentes, las muestras de aprobación de éstos, así como su desconcierto, sorpresa, aclamación y acuerdo con las verdades propuestas por el predicador.

En un esmerado estudio sobre la predicación de Agustín, Pío de Luis Vizcaíno recoge esta interacción de la audiencia:



«Desde el punto de vista psicológico, el auditorio de Agustín lo componían personas emotivas y apasionadas; en general de buena voluntad pero inconstantes e incoherentes. Se trataba de un público inquieto<sup>70</sup>, a veces rebelde<sup>71</sup>, fácil de distraerse, con frecuencia ruidoso<sup>72</sup>, lo que no favorecía a la débil voz de san Agustín<sup>73</sup>; espontáneo y extrovertido. Un público todo menos pasivo, rápido al golpe de pecho cuando el predicador le hace tomar conciencia de su pecado<sup>74</sup> o ante la simple mención de la palabra “confesar”; fácil a los aplausos, a los suspiros, a las aclamaciones, a las lágrimas y gritos de júbilo que el predicador manejaba a su gusto<sup>75</sup>; pronto a manifestar con sus gestos<sup>76</sup> si había entendido o no, si estaba de acuerdo o en desacuerdo con lo dicho por el predicador, a explicar al que tiene al lado lo que ha entendido<sup>77</sup>, o a formular preguntas al predicador<sup>78</sup>, o incluso a adelantarse a sus palabras, si era preciso»<sup>79</sup>.

A esta audiencia tan atenta y participativa, Agustín proponía, al concluir su prédica, la *vuelta hacia el Señor*. Literalmente les decía: *Conversi ad Dominum*. La repetición de esta frase en el sermonario y en las enarraciones a los salmos induce a intentar analizar con fruto el contenido que encierra dicha expresión.

Martin Klöckener dedica una entrada del *Augustinus Lexikon* a estudiarla con detenimiento. En primer lugar explica que la fórmula *conversi ad Dominum* se encuentra al final de 74 sermones o *enarrationes*, presentando una ligera variante en tan sólo tres casos<sup>80</sup>.

Mediante esta expresión, el obispo invitaba a orar hacia el Este para orientar también el interior hacia Dios<sup>81</sup>. La dispersión de todos los pensamientos e ideas son concentrados en ese momento y dirigidos hacia Aquel que llama.

<sup>70</sup> Cf. *Sermo* 294, 19: PL 38, 1347–1348.

<sup>71</sup> Cf. *Sermo* 359 B [Dolbeau 2], 23: (Vingt–six S.) 328–344.

<sup>72</sup> Cf. *Sermones* 37, 1: PL 38, 221–222; 153, 1: PL 38, 825–826; 154, 1: PL 38, 833; etc.

<sup>73</sup> Cf. *Sermo* 37, 1: PL 38, 221–222; 68, 1: PL 38, 438; etc.

<sup>74</sup> Cf. *Sermo* 332, 4: PL 38, 1463.

<sup>75</sup> Cf. *De doc. Christ.* 4, 24, 53: PL 34, 115–116.

<sup>76</sup> Cf. *Sermo* 99, 6: PL 38, 598.

<sup>77</sup> Cf. *Sermo* 23, 8: PL 38, 158.

<sup>78</sup> Cf. *Sermo* 162 C [Dolbeau 10], 7: (Vingt–six S.) 45–56.

<sup>79</sup> P. DE LUIS VIZCAÍNO, «San Agustín, predicador». En: J. OROZ RETA Y J. A. GALINDO RODRIGO (Dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy* (III) (Edicep, Valencia 1998) 537–575, esp. 558–559. Las referencias anteriores donde se constata la vivacidad de la audiencia son del autor, quien hace también algunas observaciones y cita bibliografía que no se ha reproducido aquí.

<sup>80</sup> Se trata de *En. in ps.* 80, 22: PL 37, 1046; *sermo* 18: PL 38, 128–131 y *sermo* 23 A: CC 41, 321–323, en los que aparece *conversi ad Deum*.

<sup>81</sup> Cf. M. KLÖCKENER, «Conuersi ad Dominum». En: C. MAYER (Ed.), *Augustinus Lexikon* I (Verlag/Publishers/ Editions Schwabe, Basel/Stuttgart 1986–1994) 1280–1281.

La estructura generalizada del texto de esta plegaria es la siguiente: invitación a la acción de gracias a Dios, intenciones de la oración, fórmula conclusiva, Amén. Su función litúrgica ha sido muy discutida; se la ha considerado como una oración de finalización de las prédicas, una transición entre la predicación y la «oración de los fieles» o la «*oratio fidelium*» en sí misma, la bendición de la comunidad o incluso la bendición de despedida de los catecúmenos<sup>82</sup>. El texto completo (al menos en una de sus formas) es el siguiente:

«Vuelos al Señor Dios Padre omnipotente, con puro corazón y en la medida de nuestra pequeñez, démosle las más sinceras gracias, suplicando con toda nuestra alma a su singular mansedumbre que en su bondad se digne escuchar nuestras preces, que aleje con su poder de todos nuestros actos y pensamientos al enemigo, que nos multiplique la fe, gobierne nuestra mente, nos conceda pensamientos espirituales y nos conduzca a su bienaventuranza, por Jesucristo su hijo. Amén»<sup>83</sup>.

Después de invitar a *girarse*, a *volverse* hacia Dios, expresa cómo ha de ser el corazón del orante: puro y agradecido, actitudes éstas que suponen un constante dominio ascético acompañado de un afinamiento de las obras motivadas por la caridad y el aprovechamiento máximo de los dones de Dios.

Una vez de cara a Él, el orante le pide que escuche lo que le ruega, que utilice su poder para alejar todo lo que provenga del enemigo, el cual, dada la inclinación humana a la *aversio* consigue muchas veces apartarlo de Dios; por otra parte, le pide que –mientras dure la peregrinación en este mundo– sea Él quien dirija el pensamiento del hombre para que no se distancie y, en esa cercanía, pueda verse conducido a la felicidad sin fin. Todo esto se lo pide por la intercesión del Camino, de Aquel que a la sombra de sus alas cobija a cada «hijo pródigo» que quiere regresar.

Al final del sermón 223 A añade algunas peticiones a la oración acostumbrada:

---

Este giro hacia el este también lo comenta Benedicto XVI en una homilía de Pascua. Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Vigilia Pascual*. 22 de marzo de 2008.

Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080322\\_veglia-pasquale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080322_veglia-pasquale_sp.html) [Consulta: 4 de noviembre de 2013].

<sup>82</sup> Cf. M. KLÖCKENER, «Conuersi ad Dominum», art. cit., 1281.

<sup>83</sup> *Sermo* 183, 10, 15: PL 38, 994. «Conuersi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest paruitas nostra, maximas atque veras gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur; inimicum quoque a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, mentem gubernet, spirituales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducatur; per Iesum Christum Filium eius. Amen».

El texto es muy semejante al que aparece en la *En. in ps.* 150, 8: PL 37, 1966, con la diferencia de que esta última añade una invocación final a Cristo más larga, expresando que es Dios y que reina en unidad del Espíritu por los siglos de los siglos.

«Vueltos al Señor... (Sigue la oración:) El poder de su misericordia afiance nuestro corazón en su verdad, afiance y tranquilice nuestras almas. Descienda abundantemente su gracia sobre nosotros; tenga misericordia y aleje los escándalos de nosotros, de su Iglesia y de todos nuestros seres queridos, y haga que le agrademos siempre mediante su poder y la abundancia de su misericordia derramada sobre nosotros para siempre. Por Jesucristo, su Hijo y Señor nuestro, que vive y reina con él y con el Espíritu Santo por los siglos de los siglos. Amén»<sup>84</sup>.

Este añadido tiene algo en común con la oración en su forma más breve y es que todo lo que se pide al Señor es confiado a su poder. Su poder es de tal manera que, lejos de utilizarlo en destruir o castigar, le lleva precisamente a desbordar su misericordia. Es por su poder por el que puede afianzarse el corazón humano en la verdad, pues él solo, por sus propias fuerzas, consigue únicamente desestabilizarse y caer en el error, perdiendo así las alas que permiten contemplar la verdad. Gracias a su poder es posible, además, que el hombre le resulte agradable a su Creador. Así, misericordia y poder tienen una labor conjunta en la regeneración del hombre que hubiera sido insospechada según los parámetros humanos de justicia y retribución.

Pero es preciso ir más allá de los textos y descubrir, tras la forma litúrgica, la orientación espiritual y el sentido que se oculta en ella. Como apunta Benedicto XVI, «en definitiva, se trataba de este hecho interior: de la *conversio*, de dirigir nuestra alma hacia Jesucristo y, de ese modo, hacia el Dios vivo, hacia la luz verdadera»<sup>85</sup>. Cuando Agustín explica el significado de la oración hacia oriente, arguye:

«Cuando nos ponemos en oración, nos volvemos hacia oriente, donde se inicia el cielo; no como si habitase allí Dios, como si hubiese abandonado las otras partes del mundo, él que está presente en todas las partes, no en el espacio físico, sino con la fuerza de su majestad. Con el fin de que tome conciencia el alma de la necesidad de convertirse a la naturaleza más excelente, esto es, hacia Dios»<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> *Sermo* 223 A, 5: MA 1, 11–17. «*Conversi ad Dominum et oratio*. Virtus misericordiae eius confirmet in veritate sua cor nostrum, confirmet et tranquillet animas nostras; abundet super nos gratia eius, et misereatur nostri, et auferat scandala a nobis, et ab Ecclesia sua, et ab omnibus carissimis nostris, faciatque nos placere sibi virtute sua et abundantia misericordiae suae super nos in aeternum. Per Iesum Christum Filium suum Dominum nostrum, qui cum eo vivit et regnat et cum Spiritu Sancto in saecula saeculorum. Amen».

<sup>85</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en la Vigilia Pascual*. 22 de marzo de 2008.

<sup>86</sup> *De sermone Domini in monte* 2, 5, 18: PL 34, 1277. (En adelante: *De s. Dom.*). «Cum ad orationem stamus, ad orientem convertimur, unde caelum surgit; non tamquam ibi habitet Deus, quasi ceteras mundi partes deseruerit qui ubique praesens est, non locorum spatiis, sed maiestatis potentia; sed ut admoneatur animus ad naturam excellentiorem se convertere, id est ad Deum».

En esta perspectiva, la alusión a oriente conduce naturalmente a considerar que el completo ser del hombre debe unirse a Aquel que, como el sol, ilumina su existencia, nace y resucita para salvarle, y que ha de venir nuevamente para darle la recompensa definitiva de su amistad. Como si Cristo viniera desde allí, desde oriente, por eso tiene el cristiano su mirada puesta allí, simbolizando así más profundamente que quiere adherirse al que allí habita y asemejarse a Él.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, se podría afirmar también que Agustín, no contento con incitar a la conversión a través de sus palabras e incluso de su vida, gustaba de insistir con la frecuente plegaria conjunta, demostrando así que la *conversio* es una gracia que se puede pedir y, más aún, que puede pedirse en comunidad, efectúandose así un giro colectivo no sólo físico en el momento de la invocación, sino que él deseaba que llegara a ser un giro existencial y moral hacia el Señor por parte de todos los presentes.

Pero esta conversión en sociedad a la que se apunta no puede realizarse cuando hay disparidad de afectos. Ha de ser el amor el principio unificador y, paradójicamente, el que distancie también a los ciudadanos que buscan la Jerusalén celeste de aquellos que la rechazan y prefieren el destierro. Así es efectivamente el pensar de Agustín:

«Estos dos amores, de los cuales el uno es santo y el otro impuro, el uno social, el otro privado; el uno que busca la utilidad común para conseguir la celestial compañía; el otro que encauza, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en propio provecho; el uno que está sometido a Dios, el otro en pugna con El; (...) el uno caritativo, el otro envidioso; el uno que desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro que ansía someter al prójimo a sí; el uno que gobierna al prójimo para utilidad del mismo prójimo, el otro que le gobierna para su propio provecho; tuvieron su asiento en los ángeles, uno en los buenos y otro en los malos, y diferenciaron bajo la admirable e inefable providencia de Dios, que ordena y gobierna todas las cosas creadas, las dos ciudades creadas en medio del género humano; la una de los justos, la otra de los pecadores; las cuales, entremezcladas ahora temporalmente, transcurren la vida del mundo hasta que sean separadas en el último día del juicio; y así, la una uniéndose a los ángeles buenos, teniendo por jefe a su Rey, lleve una vida eterna; y la otra, juntándose a

---

Este texto de Agustín se ha utilizado para defender la orientación física de la celebración litúrgica anterior al Concilio Vaticano II. Aquí es tomado en su sentido llano, poniendo el acento en la dirección espiritual tal como es la intención de Agustín y sin ánimo de entrar en el debate litúrgico que pudiera derivarse de él.

los ángeles malos, vaya con su príncipe al fuego eterno. Tal vez, si quiere el Señor, hablaremos más largamente en otro lugar sobre estas dos ciudades»<sup>87</sup>.

Como señala el texto, en la peregrinación terrenal, las dos ciudades conviven hasta su posterior separación. Si esto ocurre en la amplitud del mundo, ¿cómo no podría acaecer también en el interior de una asamblea litúrgica, de unos fieles a los que Agustín diría que se vuelvan al Señor?

A este respecto puede aducirse que los malos tienen una pertenencia, sólo en apariencia, a la asamblea de los creyentes, pues si no viven y no aman al unísono ya están separados, aunque físicamente concurran al mismo lugar. Comenta Joseph Ratzinger:

«Agustín objeta a Ticonio que los malos no están nunca, ni siquiera ahora, con Cristo y no pertenecen, por tanto, ni siquiera ahora, a la Iglesia<sup>88</sup>. Porque la Iglesia es únicamente de Cristo, y no del anticristo, es una y no está bipartida. Los malos no pertenecen verdaderamente a ella, sino que sólo parecen pertenecerle. Esta distinción entre verdad y apariencia tomada de la ontología neoplatónica (...) salva en Agustín la unidad del concepto de Iglesia y asegura una solución completamente distinta del problema de la Iglesia de los pecadores»<sup>89</sup>.

Por lo tanto, las dos ciudades se hallan mezcladas, pero no confundidas; aparentemente unidas, pero verdaderamente distantes entre sí. Según el pensamiento de Agustín, la mejor actitud que puede tenerse hacia quienes no han entrado en comunión con el sentir del pueblo de Dios es la de la tolerancia. Por una parte, esta actitud requiere una firme confianza en el Señor, que prevalece pese a los errores de los mortales.

---

<sup>87</sup> *De g. ad lit.* 11, 15, 20: PL 34, 437. «Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem; alter subditus, alter aemulus Deo; (...) alter amicalis, alter invidus; alter hoc volens proximo quod sibi, alter subicere proximum sibi; alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam: praecesserunt in Angelis; alter in bonis, alter in malis; et distinxerunt conditas in genere humano civitates duas, sub admirabili et ineffabili providentia Dei, cuncta, quae creat, administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum. Quarum etiam quadam temporali commixtione peragitur saeculum, donec ultimo iudicio separentur, et altera coniuncta Angelis bonis in rege suo vitam consequatur aeternam, altera coniuncta angelis malis in ignem cum rege suo mittatur aeternum. De quibus duabus civitatibus latius fortasse alio loco, si Dominus voluerit, disseremus».

También aquí se ha dedicado ya otro lugar de esta investigación para tratar detenidamente sobre las dos ciudades.

<sup>88</sup> Cf. *De doc. Christ.* 3, 32, 45: PL 34, 82–83.

<sup>89</sup> J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Herder, Barcelona 1972) 26.

«Yo confío en el Señor, palabras que dice también ahora quien, al observar en la Iglesia muchas cosas que no le gustan, siente que todavía nada dentro de aquellas redes repletas de peces buenos y malos hasta que se llegue a la orilla del mar donde se seleccionen los buenos separándolos de los malos»<sup>90</sup>.

Dios no se muda, aunque el hombre lo haga, y su justicia brillará al final de los tiempos. Más aún, al recordar el que se ha convertido los tiempos y lugares que anduvo de espaldas a Dios, puede tener la fundada esperanza de la posibilidad de la conversión para otros. Por eso no desespera ni juzga, no sea que termine sus días, como advierte Agustín, en el peligroso orgullo de la herejía<sup>91</sup>. Proclamando la confianza en el Señor, pese al problema siempre acuciante del mal, «no sólo evidencia que es trigo, sino que también patentiza su capacidad de aguantar la paja hasta la época de la bielta»<sup>92</sup>.

Sin embargo, la caridad del Doctor de la gracia llega más lejos, pues exhorta a remediar el mal de quienes son paja mediante la oración. De hecho, nadie puede saber si, en la economía de la salvación, la conversión de unos está vinculada a la oración o incluso a la conversión de otros.

«“Y si algunos no han sido llamados, oremos para que lo sean” (...). Pues quizá están predestinados, con la condición de que recibirán la gracia con la que quieran y se hagan elegidos si nosotros ofrecemos por ellos nuestras oraciones»<sup>93</sup>.

Así, el clamor y el deseo de la unidad debe impulsar al cristiano a rogar por los que están separados de la vid, para que sean todos uno. Y esto puede conseguirlo también por el amor, pues sólo el amor puede reunir de modo admirable las multitudes más diversas.

«Acérquense a Dios: *una sola* es el *alma* de todos. Si, por haberse acercado a Dios, muchas almas son *una sola alma* por la caridad y muchos

---

<sup>90</sup> *En. in ps. 10, 5: PL 36, 134.* «*In Domino confido; quod et nunc dicit, cum multa quae non vult, in Ecclesia videt, qui se intra illa retia plena piscibus bonis et malis natate adhuc sentit, donec ad finem maris veniatur, ubi mali segregentur a bonis.*»

<sup>91</sup> Cf. *En. in ps. 10, 5: PL 36, 133–135.*

<sup>92</sup> *En. in ps. 10, 4: PL 36, 133.* «*Qua voce se quisque et frumentum esse ostendit, et usque ad ventilationis tempus paleas tolerabiliter sustinet.*»

<sup>93</sup> *De dono perseverantiae 22,60: PL 45, 1029.* (En adelante: *De d. persev.*) «*Et si qui sunt nondum vocati, pro eis ut vocentur oremus (...). Fortassis enim sic praedestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur, et accipiant eandem gratiam, qua velint atque efficiantur electi.*»

corazones *un solo corazón*, en el Padre y el Hijo ¿qué hace la Fuente misma de la caridad?»<sup>94</sup>.

Consecuentemente, puede haber dos ciudades mezcladas en el mundo o dos facciones en una asamblea litúrgica. No es ése el problema ni su radical separación ahora sería la solución. La única salida verdaderamente digna de un convertido es la de salvar las distancias por el amor. Que su amor le lleve a rezar por la unidad y que invite a los demás a participar del mismo, a aunar los afectos; a reunirlos, cada uno desde su propio *abismo profundo* y orientarlos hacia Dios, a quien todos deben amor.

La vuelta al Señor es posible en comunidad, en sociedad, de modo que la plegaria agustiniana de *conversi ad Dominum* conduce a buscar en todo momento volver a levantar y a redirigir el pensamiento y el corazón hacia la verdad. Así lo entiende también un gran agustiniano de nuestros tiempos:

«*Conversi ad Dominum*: siempre debemos apartarnos de los caminos equivocados, en los que tan a menudo nos movemos con nuestro pensamiento y nuestras obras. Siempre tenemos que dirigirnos a él, que es el camino, la verdad y la vida. Siempre hemos de ser «convertidos», dirigir toda la vida a Dios. Y siempre tenemos que dejar que nuestro corazón sea sustraído de la fuerza de gravedad, que lo atrae hacia abajo, y levantarlo interiormente hacia lo alto: hacia la verdad y el amor»<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> *In Io. Ev.* 39, 5: PL 35, 1684. «Accedant ad Deum, una anima est omnium. Si accedentes ad Deum, multae animae per caritatem una anima est, et multa corda unum cor; quid agit ipse fons caritatis in Patre et Filio?». Cf. *In Io. Ev.* 14, 9: PL 35, 1507–1508.

<sup>95</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en la Vigilia Pascual*. 22 de marzo de 2008.





## 6. EXULTAR

A raíz de la consideración de las imágenes precedentes que mostraban con claridad la fisonomía del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, caído en la *aversio* y *vuelto* hacia el Señor, es necesario detenerse ahora en las imágenes que ilustran la *formatio*, o más precisamente, la *reformatio*, puesto que ya se ha dicho que la *formatio definitiva* es una prerrogativa angélica y del estado de visión beatífica.

Al describir la *reformatio* como el «constante cambio de la *deformatio* a la *formatio*»<sup>1</sup>, se aludía al proceso que conduce a la recuperación de la imagen de Dios en la configuración de un individuo, quien, una vez convertido, bien podría denominarse al modo paulino: *el hombre nuevo*<sup>2</sup>.

El hombre nuevo es un convertido, un reformado, alguien que ha dado el primer paso de su vuelta hacia Dios, a quien, ciertamente, todavía le falta recorrer despacio, durante toda su peregrinación intramundana, el entero camino que conduce hasta la Patria. No obstante el componente de fatiga y de viaje, se trata de un camino esperanzado, de subida, de ascensión, en el que ya se va gustando por anticipado los goces de la futura Jerusalén. Dicha forma de experiencia podría equipararse a un *exultar*.

Mediante esta palabra de *exultar* se sugiere el gozo que sigue a la conversión y que sazona el esfuerzo cotidiano por reconvertirse. En torno a esta experiencia se sitúan las imágenes agustinianas del cántico nuevo, que sólo puede cantar el hombre nuevo; el rostro de Dios: esperanza de la vida presente y premio de la futura; la figura de Cristo como cordero que convierte lobos, la cual verifica la posibilidad de transformación universal; y, también, la elevación del corazón, gracias a la determinación de su objeto.

---

<sup>1</sup> Cf. El capítulo 1, 3, d. en el que se trató este tema.

<sup>2</sup> Cf. *Ef* 4, 22–24.

**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquest capítol ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de este capítulo ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this chapter has been withdrawn on the instructions of the author.

**b. El rostro de Dios**

El hombre que canta el cántico nuevo se dirige a la casa de Dios. Allí espera poder contemplar su rostro. Agustín se pregunta: «¿Cuál es el rostro del Señor, sino la

---

presencia de Dios?»<sup>26</sup>. En la dimensión del exultar, la presencia de Dios en el alma del convertido dirige con esperanza lo que queda de la peregrinación. Cabría entonces analizar bajo qué condiciones se produce esa presencia y qué es lo que obra en quien es así habitado.

La principal condición es la limpieza de corazón. Aquel a quien Cristo haya limpiado tiene los ojos abiertos para ver<sup>27</sup>. Que la limpieza del corazón sea algo indispensable para ver a Dios no lo aceptaban los maniqueos. Prueba de esto es la réplica que Agustín les hace sobre la comparecencia del demonio ante Dios para pedirle permiso para tentar a Job. Agustín les asegura que el diablo no puede ver el rostro divino y que cuando se presentó para el permiso estaba delante de Él como puede estar un ciego delante de alguien que lo ve<sup>28</sup>.

Por el contrario, para el limpio, hay luz. Una luz inefable, objeto de su gozo eterno en la Jerusalén celeste, perceptible por los ojos del corazón porque esa luz –dirá Agustín siguiendo a Juan– es el mismo Dios<sup>29</sup>. Y también una cierta luz de esperanza y de alegría que se va alcanzando poco a poco, a través de la búsqueda constante del rostro de Dios en esta vida.

Ahora bien, cabe un matiz sobre la posesión y la continua búsqueda, que sería la segunda condición de la presencia. Agustín sostiene que por la fe y por la caridad se alcanza la posesión del rostro de Dios<sup>30</sup>, pero el amante busca la plenitud de la visión, en la que trabaja la esperanza presente. Por eso es posible la aparente contradicción de haberle hallado y perseverar buscándole<sup>31</sup>. «*Buscad siempre su rostro* significa que la invención no constituya el fin de esta inquisición, por la cual se significa el amor, sino que crezca la investigación de lo hallado por el creciente amor»<sup>32</sup>.

En esta perspectiva, Agustín podría definirse a sí mismo como el amante buscador del rostro de Dios. En el comentario al salmo 26 se expresa así:

«*A ti te ha dicho mi corazón: He buscado tu rostro. No me he exhibido ante los hombres, sino que en el secreto donde solo tú escuchas te ha dicho mi corazón: no he*

---

<sup>26</sup> *En. in ps.* 104, 3: PL 37, 1391. «*Quae est facies Domini, nisi praesentia Dei?*». La traducción es nuestra.

<sup>27</sup> Cf. *Sermo* 7, 3: PL 38, 64.

<sup>28</sup> Cf. *Sermo* 12, 3: PL 38, 101–102.

<sup>29</sup> Cf. *En. in ps.* 26 (II), 15: PL 36, 206–207.

<sup>30</sup> Cf. También *sermo* 34, 3, 5: PL 38, 211.

<sup>31</sup> Cf. *En. in ps.* 104, 3: PL 37, 1391–1392.

<sup>32</sup> *En. in ps.* 104, 3: PL 37, 1392. «*Quaerite faciem eius semper, ut non huic inquisitioni, qua significatur amor, finem praestet inventio, sed amore crescente inquisitio crescat inventi*».

buscado en ti ningún premio que no seas tú; he buscado tu rostro. *Tu rostro buscaré, Señor*: insistiré incansablemente en esta búsqueda, porque no voy en busca de algo vil, sino de tu rostro, para amarte sin nada a cambio, dado que no encuentro nada más precioso. *No me ocultes tu rostro*: para que encuentre lo que busco. *No te alejes airado de tu siervo*: no sea que, al buscarte a ti, tropiece con algo distinto. ¿Qué mayor castigo que este puede haber para quien ama y busca la verdad de tu rostro?»<sup>33</sup>.

Con estas palabras, el convertido africano evidencia el carácter *atravesante* que tiene el buscador del rostro de Dios. En primer lugar, busca a Dios en lo secreto, para no dejarse impresionar por las opiniones de los hombres. Le busca por encima de otras cosas, que va rechazando, posponiendo, *atravesando*, para dirigirse a lo que considera más valioso; el que pide una sola cosa al Señor no pretende nada de lo que para el mundo constituye la felicidad<sup>34</sup>. Pero puesto que se acerca cargando el lastre de su humana condición, le pide que no se le oculte, como dirá en otro lugar<sup>35</sup>, que aparte su rostro de sus pecados, sin apartarlo del pecador. Porque quedarse para siempre desposeído de este don sería su verdadera desgracia y convertiría en inútil todo el esfuerzo empleado por alcanzarlo.

A partir de este presupuesto de lo único buscado, es difícil el abatimiento por la pérdida de otros bienes. Sólo se teme la ira de Dios entendida como el apartamiento de su rostro, por eso pide no ser rechazado<sup>36</sup>. Dios aparta su rostro del pecado del hombre cuando él mismo se vuelve sobre su pecado y lo tiene siempre presente, no porque Dios llegue a ignorar el pecado, dice Agustín, sino porque lo perdona<sup>37</sup>. Además explica el obispo de Hipona que, si encuentra la disposición de practicar la misericordia, concede al alma el conocimiento de sí y el conocimiento cara a cara de Dios<sup>38</sup>.

«¿Por qué teme la ira de Dios? Para que no le quite lo que ha amado. ¿Y qué es lo que ha amado? Tu rostro. Por eso estima que la ira de Dios consiste en que éste aparte su rostro de él: *Señor, no te alejes airado de tu siervo*. (...) La ira de Dios no es

<sup>33</sup> *En. in ps. 26 (I), 8–9*: PL 36, 198. «*Tibi dixit cor meum: Quaesivi vultum tuum*. Non enim hominibus me ostentavi; sed in secreto ubi solus audis, tibi dixit cor meum: Quaesivi non a te aliquod extra te praemium, sed vultum tuum. *Vultum tuum, Domine, requiram*: huic inquisitioni perseveranter instabo; non enim vile aliquid, sed vultum tuum, Domine, requiram, ut gratis te diligam, quia pretiosius aliquid non invenio.

*Ne avertas vultum tuum a me*: ut inveniam quod quaero. *Ne declines in ira a servo tuo*: ne te quaerens, in aliud incurram. Quid enim hac poena gravius amanti et quaerenti veritatem vultus tui?».

<sup>34</sup> Cf. *En. in ps. 26 (II), 16*: PL 36, 207.

<sup>35</sup> Cf. *Sermo 20, 2*: PL 38, 138–139; *29 B, 5*: (Vingt–six S.) 23–28; *19, 1*: PL 38, 132.

<sup>36</sup> Cf. *En. in ps. 26 (II), 16*: PL 36, 207.

<sup>37</sup> Cf. *Sermo 29 A, 4*: CC 41, 378–380.

<sup>38</sup> Cf. *En. in ps. 12, 2*: PL 36, 140.

otra cosa que el alejarse de su rostro. ¿Qué pasaría si te hiciera inmortal en medio del disfrute de los placeres terrenos? No lo quiero, será la respuesta de amante tan apasionado; fuera de él, todo cuanto tengo no me resulta grato. Que mi Señor me quite cuanto quiere darme y que se me entregue a sí mismo. *No te alejes airado de tu siervo*. Eventualmente puede que se aleje de algunos, pero no airado, como ocurre con aquellos que le dicen: *Aparta tu vista de mis pecados*. Cuando aparta su vista de tus pecados, no se aparta de ti con ira. Por tanto, que aparte su rostro de tus pecados, pero que no aparte su rostro de ti»<sup>39</sup>.

Una tercera condición de la presencia de Dios, ligada consecuentemente con las anteriores, es la lucha humilde tanto por la búsqueda como por la limpieza. En el siguiente fragmento Agustín presenta la totalidad del deseo del peregrinante y la respuesta que podría recibir de Dios a su anhelo:

«*Sé tú mi auxilio, no me abandones*. Mira, me hallo en el camino, te he pedido una sola cosa: habitar en tu casa todos los días de mi vida, contemplar tu dulzura, ser protegido como templo tuyo. Esa única cosa he pedido, pero, a fin de conseguirla, me hallo en el camino. Probablemente me dirás: Esfuérzate, camina; te he dado la libertad, todo depende de tu voluntad; sigue tu camino, busca la paz y dale alcance; no te desvíes de la ruta, no te detengas en ella, no mires para atrás; camina con constancia, porque el que persevere hasta el final se salvará. En posesión ya de tu libertad, llegas casi a ufanarte de poder caminar. No presumas de ti mismo, porque si él te abandona desfallecerás en el camino, te caerás, te desviarás, te pararás. Dile, pues: Por supuesto que me has concedido una voluntad libre, pero sin ti todos mis esfuerzos son totalmente inútiles: *Se tú mi ayuda, no me abandones ni me rechaces, Dios, salvación mía*. Tú que me has plasmado me ayudas; tú que me has creado no me abandonas»<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> *En. in ps. 26 (II), 16: PL 36, 207. «Unde timet iratum? Ne auferat quod amavit. Quid amavit? Vultum tuum. Ideo hanc putat iram Domini, si avertat ab illo vultum suum. Domine, ne declines in ira a servo tuo. (...) Ira eius non est nisi aversio vultus eius. Quid si te faciet in deliciis istis et voluptate gaudiorum terrenorum immortalem? Respondet amator talis. Nolo; quidquid mihi praeter illum est, dulce non est: quidquid mihi vult dare Dominus meus, auferat totum, et se mihi det. Ne declines in ira a servo tuo. Forte ab aliquibus declinat, non in ira; quomodo a quibusdam qui illi dicunt: Averte faciem tuam a peccatis meis. Quando a peccatis tuis avertit faciem suam, non in ira a te declinat. Avertat ergo faciem suam a peccatis tuis: sed non avertat faciem suam a te».*

<sup>40</sup> *En. in ps. 26 (II), 17: PL 36, 207–208. «Adiutor meus esto, ne derelinquas me. Ecce enim in via sum; petivi a te unam, habitare in domo tua per omnes dies vitae meae, contemplari delectationem tuam, protegi templum tuum; hanc petivi unam: sed ut ad illam perveniam, in via sum. Forte dices mihi: Nitere, ambula; liberum arbitrium tibi dedi, voluntatis tuae es; prosequere viam, quaere pacem et sequere eam; noli a via declinare, noli ibi remanere, noli retro respicere; persevera in ambulando, quoniam qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Iam tu accepto libero arbitrio, quasi praesumis unde ambules: noli de te praesumere; si te dereliquerit, in ipsa via deficies, cades, aberrabis, remanebis. Dic ergo illi: Voluntatem quidem liberam mihi dedisti, sed sine te nihil est mihi conatus meus: Adiutor meus esto, ne derelinquas me; neque despicias me, Deus salutaris meus. Tu enim adiuvas qui condidisti, tu non deseris qui creasti».*

El último párrafo citado conecta con el segundo interrogante que se pretendía dilucidar: qué es lo que la presencia de Dios obra en quien es habitado. Brevemente, podría caracterizarse esta obra diciendo que el rostro de Dios sostiene el camino, ilumina, sirve de refugio y es motivo de fiesta eterna.

Dado que se trata de un individuo que ha salido de la *aversio* y se encuentra en constante formación, con gran realismo, Agustín le descubre una tentación común: al verse caminar, puede llegar a creer que se puede avanzar sin ayuda. En ningún caso es viable esta presunción porque, sin la gracia, los esfuerzos son inútiles. Atribuirse a sí mismo la bondad que se tiene, creer con soberbia que el mérito es propio, es causa de que el rostro divino se aparte y entonces quede el alma conturbada. Agustín exhorta entonces a perder el propio espíritu, que es el deseo soberbio de autogobernarse, dado que, si consigue estar pobre de sí, podrá realizarse en él la bienaventuranza que asegura que los pobres de espíritu recibirán el Espíritu de Dios, en tanto que de ellos es el reino de los cielos<sup>41</sup>. La presencia de Dios en el hombre sostiene su camino, haciendo así posible su exultación.

Establecido esto, Agustín puede explicar cuál es la morada de Dios, el cielo. «¿Cuál es el cielo de Dios? Todas las almas santas, todas las almas justas»<sup>42</sup>. Los santos ángeles, en todas sus jerarquías, son habitados por Dios pues ya le contemplan cara a cara<sup>43</sup>. Para el hombre, la inhabitación se da de una manera que Agustín describe truncando cualquier intuición de la arquitectura.

«De un modo habitamos nosotros en la casa y de otro distinto habita Dios en los santos. Tú habitas en la casa de tal suerte, que, si se derrumba, caes con ella. Dios habita en los santos de tal manera, que, si Él se apartase, caen los santos. (...) Las casas en donde habitamos nos contienen; las casas en las que Dios habita son contenidas por Él (...) el cielo necesita de Él; necesita que sea habitado por Dios»<sup>44</sup>.

Se ve con claridad el sostenimiento de Dios del que está en formación: es el trabajo que Él hace continuamente en el hombre para que se mantenga en su bondad

<sup>41</sup> Cf. *En. in ps.* 103 (IV), 13–14: PL 37, 1387–1388.

<sup>42</sup> *En. in ps.* 122, 4: PL 37, 1632. «Quod est ergo coelum Dei? Omnes sanctae animae, omnes iustae animae».

<sup>43</sup> Cf. *En. in ps.* 122, 4: PL 37, 1632–1633.

<sup>44</sup> *En. in ps.* 122, 4: PL 37, 1632–1633. «Aliter enim nos habitamus in domo, aliter Deus in sanctis: tu habitas in domo; si subtracta fuerit, cadis; Deus autem sic habitat in sanctis, ut si ipse discesserit, cadant. (...) In quibus nos habitamus, ipsa nos continent; in quibus Deus habitat, ipse illos continet (...) sed coelum ipso indiget, ut ab ipso inhabitetur».

participada y con su luz restaure en él la imagen de Dios desfigurada. Al brillar esa luz sobre el hombre, encuentra éste su belleza, la belleza del rostro de Dios estampada en su alma al precio de la sangre del Cordero<sup>45</sup>. La luz del rostro divino ilustra bien la obra de la *reformatio*.

«Estoy en las tinieblas del pecado, pero un rayo de tu sabiduría disipará mis tinieblas; que aparezca tu rostro, y si quizá apareciese un tanto deformado por mi culpa, sea reformado por ti lo que por ti fue formado. *Ilumine, pues, su rostro sobre nosotros*»<sup>46</sup>.

No obstante el trabajo de la iluminación, el peligro de las tinieblas persigue al hombre con insistencia. Por este motivo busca un refugio en donde protegerse de las insidias del enemigo y las angustias del mundo que pasa. Desde esta atalaya, puede mantener su alegría interior pese a la contradicción, mientras aguarda protegido en su tienda de campaña, la casa de Dios en medio de su pueblo.

«¿Qué tienda es esa? La Iglesia de este tiempo. Le llamamos tienda por encontrarse todavía en peregrinación por esta tierra. Una tienda es la morada de los soldados cuando están en campaña. A eso se le llama tienda de campaña. La casa no es una tienda de campaña. Lucha tú, peregrino, mientras estás en campaña, para que estando a salvo en la tienda, puedas ser recibido en la casa. Tendrás una casa eterna en el cielo, si ahora vives dignamente en la tienda de campaña»<sup>47</sup>.

Finalmente, el rostro de Dios es motivo de una fiesta que empieza mientras se camina, por la alegría y la esperanza que se ha ido comentando como características del convertido al Señor, que percibe de lejos la música del festín. Pero que está destinada a tener plenitud en la presencia de Dios por la visión. Comenta Agustín:

«En la casa de Dios la fiesta es eterna. Allí no se celebra algo transitorio. La fiesta del coro de los ángeles es sin fin; la presencia del rostro de Dios produce una alegría sin límites. Allí el día de fiesta es sin apertura inicial, y sin final, sin clausura. De aquella perpetua y eterna fiesta perciben un no sé qué melodioso y dulce los oídos interiores, pero sólo si se silencia el estrépito del mundo. Al que va caminando por esta

---

<sup>45</sup> Cf. *En. in ps.* 66, 4: PL 36, 806.

<sup>46</sup> *En. in ps.* 66, 4: PL 36, 806. «Sum in tenebris peccatorum; sed radio sapientiae tuae discutiantur tenebrae meae: appareat vultus tuus, et si forte appareat per me aliquantulum deformis effectus, a te reformetur quod a te formatum est. *Illuminet ergo vultum suum super nos*».

<sup>47</sup> *En. in ps.* 30 (IV), 8: PL 36, 252–253. «Quod est tabernaculum? Ecclesia huius temporis; tabernaculum ideo dicitur, quia adhuc in hac terra peregrinatur. Tabernaculum enim habitaculum est militum in expeditione positorum. Ipsa dicuntur tabernacula. Domus non est tabernaculum. Pugna in expeditione peregrinus; ut salvus factus in tabernaculo, gloriosus recipiaris in domum. Erit enim in coelo domus tua aeterna, si modo bene in hoc tabernaculo vixeris».



tienda, y medita en las maravillas de Dios para la redención de los fieles, le acaricia el oído la música de esta festividad, y arrebatada el ciervo hacia las fuentes de agua»<sup>48</sup>.

### c. Cristo, cordero que convierte lobos y el buen samaritano

Para continuar con la presentación de las imágenes que expresan la labor de la *formatio* en el hombre, hay una que dibuja el papel transformador de la Forma de todas las cosas sobre cada una de las formas que se vuelven hacia ella. Una que es capaz de participarles de lo que ella es.

Agustín gusta explicarlo con la imagen del Cordero que convierte lobos. Estos lobos rapaces son los pecadores y perseguidores de los seguidores de la Luz. Son una manifestación de lo que puede un hombre *avertido* en contra de los que quieren volverse al Señor.

Saulo es el más famoso de ellos. Pero la gracia pudo derribarlo y levantarlo como otra persona, como un hombre nuevo<sup>49</sup>. A la llamada de Dios, comenta Agustín:

«El perseguidor va tomando ya forma de predicador; el lobo, de oveja; el enemigo, de soldado. Escuchó lo que debía hacer. Ciertamente quedó ciego; para que en su corazón resplandeciese la luz interior, se le privó temporalmente de la exterior; se le quitó al perseguidor para serle devuelta al predicador. Y durante el tiempo en que no veía nada veía a Jesús. De esta forma, hasta en su misma ceguera se manifestaba el misterio de los creyentes, puesto que quien cree en Cristo es a él a quien debe mirar, considerando las demás cosas como no existentes; para que la criatura aparezca como vil y el creador se muestre dulce al corazón»<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> *En. in ps.* 41, 9: PL 36, 470. «In domo Dei festivitas sempiterna est. Non enim aliquid ibi celebratur et transit. Festum sempiternum, chorus Angelorum: vultus praesens Dei, laetitia sine defectu. Dies hic festus ita est, ut nec aperiatur initio, nec fine claudatur. De illa aeterna et perpetua festivitate sonat nescio quid canorum et dulce auribus cordis: sed si non perstrepat mundus. Ambulanti in hoc tabernaculo et miracula Dei in redemptionem fidelium consideranti, mulcet aurem sonus festivitatis illius, et rapit cervum ad fontes aquarum».

<sup>49</sup> A Saulo lo derribó perseguidor, y lo levantó predicador. Cf. *Sermo* 24, 7: PL 38, 167.

<sup>50</sup> *Sermo* 279 (+Morin 1), 1: PL 38, 1276. «Iam parat se ad obediendum, qui prius saeviebat ad persequendum. Iam informatur ex persecutore praedicator, ex lupo ovis, ex hoste miles. Audivit quid facere debeat. Caecus sane factus est: ut interiore luce fulgeret cor eius, exterior ad tempus erepta est; subtracta est persecutori, ut redderetur praedicatori. Et eo tamen tempore, quo caetera non videbat, Iesum

La primera obra que hace en el convertido es dejarlo ciego al mundo exterior, a las realidades temporales que fácilmente pudieran atraer los afectos de su voluntad. Si quiere volverse a Dios, no podrá continuar con sus amores caducos, no pudiendo ya ni mirarlos. Pero esto, como se ha ido insistiendo de múltiples maneras, no implica la maldad intrínseca de los bienes exteriores, sino la superioridad del bien que se muestra a los ojos del corazón. Allí el Creador se vuelve atrayentemente dulce para la criatura que gusta de Él por el amor.

La gracia de la llamada a la conversión que recibe Saulo proviene de lo Alto, no es mérito suyo, como no lo fue tampoco, su venida a la existencia<sup>51</sup>. Mientras iba camino de Damasco llevaba en su corazón tal cúmulo de sentimientos perversos que no podía hacerse acreedor de absolución, pero sí de compasión. De esta compasión brota la voz que, en medio de la luz, pregunta al perseguidor los motivos de su actuar<sup>52</sup>. Y Saulo –que según la etimología que usa Agustín– recuerda la figura del soberbio rey Saúl, recibe una túnica nueva, la de la humildad, por la cual acepta hacerse pequeño: esto es, ser Pablo<sup>53</sup>.

«Dios hiere lo que en el hombre se alza contra Dios. No es cruel el médico cuando saja un tumor, cuando amputa o cauteriza un miembro gangrenado. Produce dolor, sí, pero lo hace para que recupere la salud. Es molesto; pero, si no lo fuese, no sería útil. Cristo, por tanto, con una sola frase derribó a Saulo y levantó a Pablo; es decir, le derribó en cuanto orgulloso y le levantó hecho ya humilde. En efecto, ¿qué razón tuvo para cambiar de nombre, de modo que, llamándose antes Saulo, quisiese llamarse Pablo, sino el reconocer que, por su condición de perseguidor, en su persona el nombre de Saulo era expresión de orgullo? Eligió, pues, un nombre humilde; eligió llamarse Pablo, esto es, mínimo. «Paulum» designa algo mínimo; algo «paulum» no es otra cosa que algo pequeño<sup>54</sup>.

---

videbat. Ita et in ipsa eius caecitate mysterium informabatur credentium; quoniam qui credit in Christum, ipsum intueri debet, caetera nec nata computare; ut creatura vilescat, et Creator in corde dulcescat».

<sup>51</sup> Agustín llama gracia a la obra de transformación de lobos en ovejas en el *sermo* 26, 5: PL 38, 173.

<sup>52</sup> Cf. *Sermo* 168, 4, 4: PL 38, 913.

<sup>53</sup> Cf. *Sermo* 168, 6, 6: PL 38, 914.

<sup>54</sup> *Sermo* 77, 3: PL 38, 484. «Hoc enim percutit Deus, quod se in homine extollit adversus Deum. Non est impius medicus, qui tumorem ferit, qui putredinem secat aut urit. Dolorem ingerit: ingerit, sed ut perducatur ad sanitatem. Molestus est: sed nisi esset, utilis non esset. Prostravit ergo Christus una voce Saulum, erexit Paulum: hoc est, prostravit superbum, erexit humilem. Nam quae fuit ratio mutandi sibi nominis, ut cum Saulus antea vocaretur, postea se Paulum dici vellet; nisi quia Sauli nomen in se agnovit, cum persequeretur, fuisse superbiae? Elegit ergo humile nomen, ut Paulus, hoc est minimus, vocaretur. Paulum enim, minimum est. Paulum nihil aliud est, quam parvum».

Como consecuencia de la herida, que fue una herida de amor, Saulo sana y se convierte en Pablo. A tal punto ha configurado su ser la nueva *formatio* adquirida que cambia incluso su nombre, para significar lo que realmente es ahora, alguien pequeño, por haber sido llamado el último.

A partir de esta experiencia, en Pablo se produce el gozo de la exultación y puede volver a sus hermanos, a los que antes quería matar, a comunicarles la vida que ha recibido. En su artículo sobre ser y conversión, Neumann de Paulo comenta: «la autenticidad de la *conversio* y de su solicitud es no una salida ontológica de su *perversio*, sino una modificación de su interexistencia mundana»<sup>55</sup>. Con modesta convicción, puede considerarse que una afirmación así tiene una clara réplica en el ejemplo de Pablo. Su conversión no puede describirse como una simple modificación de su ser y actuar en el mundo, es decir, sólo de cara a lo que corresponde a las realidades temporales, porque esto representaría la imposibilidad de dar cabida a la *formatio* definitiva que aguarda después de la peregrinación.

Desde el pensamiento de Agustín, puede decirse que la conversión de Pablo fue una auténtica salida ontológica de la *perversio*. Saulo dejó completamente atrás su pasado de perseguidor para convertirse en Apóstol. Por lo demás, la estela de su influencia no quedó limitada únicamente a un círculo notoriamente amplio de coetáneos suyos. En este sentido, es aquí muy pertinente recordar que las palabras que Agustín leyó en la escena del jardín fueron, precisamente, aquellas de Pablo, hasta el punto de constituir el empujón necesario para su propia conversión y la de su amigo Alipio<sup>56</sup>.

En consonancia con ello, Pablo, en tanto que descrito por el obispo de Hipona:

«Hallándose en camino, ansiando matar, ansioso de matar, sediento de sangre, la voz de Cristo desde el cielo le derribó en cuanto perseguidor y lo levantó convertido ya en predicador. Se cumplió en él lo escrito en el profeta: *Yo heriré y yo sanaré*»<sup>57</sup>.

Pero la fuerza de este ejemplo sirve también de prototipo para comprender la conversión de todo hombre. Ciertamente, no parece que hubiera en cada uno un cambio radical, sino que la conversión individual estuviera compuesta de pequeños cambios cotidianos hacia el Bien. Sin embargo, internamente, se va fraguando con *autenticidad*

<sup>55</sup> C. NEUMANN DE PAULO, «Ser y conversión. Ensayo de fenomenología agustiniana», art. cit., 128.

<sup>56</sup> Cf. *Conf.* 8, 11 y 12: PL 32, 760–764.

<sup>57</sup> *Sermo* 77, 3: PL 38, 484. «Cum pergit, cum anhelat caedes, cum sitit sanguinem, coelesti Christi voce prostratus est persecutor, erectus est praedicator. Impletum in illo quod scriptum est in propheta: *Ego percutiam, et ego sanabo*».

otro ser, llamado a participar de la gloria celeste, convertido en oveja gracias a la Oveja, abandonado su ser de lobo gracias al Cordero y, a su vez, enviado igualmente –como cordero en medio de lobos– para difundir la gracia de la conversión.

Los pocos buenos fueron enviados, dice Agustín, no como leones entre animales de carga, sino como corderos en medio de multitudes de lobos, pero con ellos iba el que les daba fortaleza, el Cordero que venció al lobo<sup>58</sup>. Por lo demás, admira en esta batalla tan incomparable, la fuerza del vencedor y la humillación del vencido. Contra todo lo esperado, quien finalmente vence es el débil, el pequeño, el manso, el pacífico. Es así como queda marcado un camino de seguimiento que consigue ir haciendo frente a la gravedad del mal que se cierne en torno a las decisiones de los agentes libres. Todo ello sería impensable a no ser porque el Cordero tiene, en su inocencia, la fuerza del león<sup>59</sup>. Es lógico desde este presupuesto que, en su asombro, Agustín pregunte y exclame:

«¿Qué clase de Cordero es al que temen los lobos? ¿Qué clase de Cordero que, matado, mató al león? Se llama, en efecto, al *diablo león* merodeador y *rugiente*, que *busca a quién devorar*. ¡La sangre del Cordero venció al león!»<sup>60</sup>

El Cordero vencedor arrastra en pos de sí a una legión de corderos, anteriormente lobos por la aversión, pero posteriormente convertidos hacia Él. Su misión es la de expandir los frutos de su propia *conversio*. Así es como aparece una vez más el carácter difusivo de la *conversio*, al que se hacía alusión al hablar de la posibilidad de la *conversio* en sociedad. El presupuesto filosófico que subyace y da origen al apostolado es el de la participación platónica.

«Ése es *el Cordero* en singular, sí; en verdad, también los discípulos han sido llamados corderos: *He aquí que yo os envío como a corderos en medio de lobos*. También ellos han sido llamados luz —*Vosotros sois la luz del mundo*—; pero de otro modo ese de quien está dicho: *Era la Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*. Así también, *el Cordero* en singular, el único *sin mancha*, sin pecado; no cuyas manchas hayan sido limpiadas, sino cuya mancha fue nula»<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Cf. *Sermo* 64 A (=Mai 20), 1: PLS 2, 464–467.

<sup>59</sup> Cf. *Sermo* 263 (=Morin Guelf. 21), 2: PL 38, 1210–1211.

<sup>60</sup> *In Io. Ev.* 7, 6: PL 35, 1440. «Qualis Agnus quem lupi timent? Qualis Agnus est qui leonem occisis occidit? Dictus est enim diabolus leo circumiens et rugiens, quaerens quem devoret: sanguine Agni victus est leo».

<sup>61</sup> *In Io. Ev.* 7, 5: PL 35, 1439. «Utique singulariter iste Agnus: nam et discipuli dicti sunt agni: *Ecce ego mitto vos sicut agnos in medio luporum*. Dicti sunt et ipsi lumen: *Vos estis lumen mundi*: sed aliter ille de quo dictum est: *Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Sic et

En el texto citado puede comprobarse lo dicho sobre la participación. Existe un Cordero con mayúsculas, fuente de la mansedumbre y bondad de todos los que, de lobos, son convertidos en corderos. Estos corderos se constituyen en luz, la *luz del mundo*, es decir, la luz que se difunde por todo el orbe. Pero reciben esa luz de la fuente de la luz, de aquél que es la misma Luz. Así es como –concluye el texto– hay un Cordero sin mancha, distinto de los demás corderos en que estos últimos han limpiado sus manchas en Aquél, mientras que Aquél no tuvo mancha alguna.

Puede surgir, en torno a esta cuestión de la participación, la duda sobre cómo es posible que el bien se difunda hacia abajo y no sea el mal el que contamine hacia arriba, afectando incluso la fuente de la luz, o enturbiando sus límpidas aguas. Para esto, Agustín contesta a partir de la exégesis de la perícopa de la pecadora que se acerca a lavar los pies a Jesús.

«Si el contacto corporal puede hacer algo, ¡oh inmundo fariseo!, la carne del Señor, ¿podrá ser mancillada al contacto de la mujer, o quedar la mujer limpia al contacto del Señor? Permitía el Médico que la enferma tocara el medicamento»<sup>62</sup>.

Mediante la comparación del Médico y el medicamento, pone de manifiesto el absurdo que representaría pensar en la corrupción del medicamento una vez que lo toca la enferma. El medicamento tiene en sí una fuerza curativa que es capaz de destruir el elemento perturbador de la salud en quien lo recibe. En esta perspectiva, también el Médico resulta inmune al contacto con los enfermos. Si el mal pudiera corromper definitivamente el bien, entonces sería una entidad superior. Pero siguiendo la escala neoplatónica de los seres, el mal es la progresiva privación de ser y en tanto que no-ser, no puede prevalecer sobre el ser, esto es: es incapaz de aniquilarlo.

Gracias a esta exposición, ha aparecido una figura más que ilustra el papel de Cristo Formador, pues se ha visto que también actúa como médico, que cura con amor las heridas que ocasiona la *aversio* en el alma, puesto que la *aversio* le priva de poder ser en plenitud aquello que se es.

A partir de este presupuesto de la curación, Agustín puede aplicar al Cordero, a Cristo, la función del buen samaritano de la parábola. Retomando el espíritu de

---

Agnus singulariter, solus sine macula, sine peccato; non cuius maculae abstersae sint, sed cuius macula nulla fuerit».

<sup>62</sup> *En. in ps.* 125, 5: PL 37, 1660. «Quia etsi contactus corporis aliquid facit, o immune pharisaeae, caro Domini posset pollui contactu mulieris, an mulier mundari contactu Domini? Permittabat autem medicus aegrotam tangere medicamentum».

ascensión de los salmos graduales, Agustín exhorta a amar la subida, no la bajada, pues en ella está el peligro de la pérdida del ser. En este sentido, el hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó se expuso a un gran peligro y por eso cayó en manos de los ladrones. Este hombre representa a Adán caído. Ni los sacrificios de la antigua Alianza ni la antigua Ley, representados en el sacerdote y el levita, pudieron ayudarle: por eso pasaron de largo.

Arguyendo con otro lugar de la Escritura, Agustín demuestra que a Cristo puede dársele con propiedad el título de samaritano, que significa guardián, y que Él no rechazó tal identificación<sup>63</sup>.

*«Pasó un samaritano y obró con él misericordia. Yacía herido en el camino, porque bajó. Al pasar el samaritano no nos abandonó; nos curó, nos subió al jumento, a su carne; nos llevó a la posada, es decir, a la Iglesia, y nos encomendó al mesonero, esto es, al Apóstol, y le entregó dos denarios para curarnos, a saber, el amor de Dios y el del prójimo, puesto que toda la ley y los profetas se encierran en estos dos mandamientos; (...) Todo esto aconteció. Si hemos bajado y estamos heridos, subamos, cantemos y progreseemos para llegar<sup>64</sup>.*

El samaritano cura al hombre herido por los bandidos, subiéndolo a su propia carne, cargando en sí el peso de sus heridas, pagando por sus pecados<sup>65</sup>. Pero, puesto que todo herido necesita restablecerse, deja al mesonero el medio por el cual puede hacerlo. Entra en escena nuevamente el peso del amor, siendo dos monedas las que dan la curación: amar a Dios y amar al prójimo. Mediante el amor, el hombre se restablece, vuelve a prepararse para volver a Jerusalén, exulta por su curación, desea volver y se dispone para llegar.

Concluyendo con la exposición de estas dos figuras: Cristo como Cordero y como samaritano, se puede sintetizar la acción reparadora de Dios en una destrucción de la obra mala del hombre y en la restauración de la obra buena de Dios. Así lo resume Agustín en el comentario al salmo 128: «La avaricia es obra del hombre perverso, el

---

<sup>63</sup> Cf. *En. in ps.* 125, 15: PL 37, 1667.

<sup>64</sup> *En. in ps.* 125, 15: PL 37, 1667. «*Transiit Samarites, et fecit cum illo misericordiam, sicut scitis. Iacebat autem in via vulneratus, quia descendit. Transiens Samaritanus non nos contempsit: curavit nos, levavit in iumentum, in carne sua; perduxit ad stabulum, id est ad Ecclesiam; commendavit stabulario, id est Apostolo; dedit duos denarios unde curaretur, caritatem Dei et caritatem proximi: in his duobus enim praeceptis tota Lex pendet et Prophetiae. (...) Omnia facta sunt: si descendimus, et vulnerati sumus; ascendamus, cantemus, et proficiamus, ut perveniamus.*»

<sup>65</sup> Este pago lo hizo, como explica Agustín, mediante su muerte. Al morir la Oveja, transforma lobos en ovejas. Cf. *Sermo* 26, 14, 15: PL 38, 178.

hombre es obra de Dios. ¿Y qué quiere Dios? Destruir lo que tú hiciste en ti y salvar lo que Él hizo»<sup>66</sup>.

**d. *Sursum cor*. Purificación, elevación, y encuentro**

---

<sup>66</sup> *En. in ps.* 128, 5: PL 37, 1691–1692. «Avaritia opus est mali hominis; homo ipse opus est Dei. Et quid vult Deus? Occidere in te quod ipse fecisti, et salvare quod ipse fecit».

**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquest capítol ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de este capítulo ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this chapter has been withdrawn on the instructions of the author.





## **III PARTE:**

# **EL PESO ONTOLÓGICO DEL AMOR EN LA REALIZACIÓN DE LA *CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO***



### III PARTE. EL PESO ONTOLÓGICO DEL AMOR EN LA REALIZACIÓN DE LA *CREATIO*, *CONVERSIO*, *FORMATIO*

La tercera parte de este estudio se centra en las consideraciones fundamentales para la comprensión del concepto de amor en Agustín con el fin de determinar, a partir de esta base, el peso ontológico que tiene en la realización de cada una de las etapas constitutivas del ente finito: *creatio*, *conversio*, *formatio*.

En primer lugar, se revela conveniente identificar cuál ha de ser el objeto del amor, y si puede llegarse, a través de la dilección de varios objetos a la delectación de uno que se busca a través de ellos. Asimismo, se pretende mostrar de qué manera cada una de las posibilidades del amor ilustra adecuadamente el fenómeno central de *creatio*, *conversio* y *formatio*, tomando como base para aprehender correctamente el concepto de amor algunas nociones extraídas de una amplia selección de escritos agustinianos.

El segundo capítulo analiza, por separado, cada una de las fases de la constitución metafísica de los seres creados a la luz de las categorías agustinianas de *modus*, *species*, *ordo*.

Finalmente, el tercer capítulo concluye con la valoración del peso ontológico del amor en todo el proceso de configuración creatural. Pero, además, pretende sentar las bases que prefiguran la conclusión que se ha venido gestando en todo el presente discurso: el amor es el factor desencadenante, fundante y concluyente del proceso de *creatio*, *conversio* y *formatio* tal como lo concibió y enseñó Agustín de Hipona.



## 7. CUATRO COSAS QUE SE HA DE AMAR

«No existe nadie que no ame»<sup>1</sup>. Agudamente observa Agustín un principio de la acción que, en lenguaje tomista, se enuncia como «Todo agente obra por un fin»<sup>2</sup>. Este principio, presente con anterioridad en muchos lugares de la obra de Aristóteles<sup>3</sup>, es asumido por Agustín. Efectivamente, y prescindiendo de su conocimiento de la filosofía del Estagirita<sup>4</sup>, Agustín, en *De civitate Dei*, identifica el sumo bien, objeto de la ética, con el fin y lo define así: «Se le da el nombre de fin porque lo demás lo apetecemos por él, y a él no por otro que por sí mismo»<sup>5</sup>. Dicho de otro modo: se apetece el bien y éste es siempre el fin de la acción, la desencadena y es su razón de ser. De manera que, del hecho de que no exista nadie que no ame, se deduce la tendencia universal de todo ser humano hacia algo, y eso que cada uno ama será su fin. Éste será apetecido en mayor o menor medida, según se vaya acercando a aquello último que ama por sí mismo y no por ninguna otra cosa más. En la enseñanza platónica es de capital importancia el énfasis en que el bien es amado por sí mismo y es, incluso, lo *primero amado*<sup>6</sup>.

Pero después de constatar que toda actuación humana está regida por el amor, Agustín enfatiza que lo que importa realmente es cuál sea el objeto de ese amor. ¿Qué cosas merecen ser amadas? A lo que contesta en un pasaje clave del *De doctrina christiana*:

---

<sup>1</sup> *Sermo* 34, 2: PL 38, 210. «Nemo est qui non amet».

<sup>2</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 2, ad. 1.

<sup>3</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* I, 1, 1094a. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet (Gredos, Madrid 1998); *De Anima* II, 4, 415b. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez (Gredos, Madrid 1978) y *Física* II, 8, 199a y ss. Traducción de José Luis Calvo Martínez (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1996).

<sup>4</sup> Porque dilucidar esta posible influencia se ha descartado ya del presente estudio.

<sup>5</sup> *De civ. Dei* 8, 8: PL 41, 232. «Ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc cetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum».

<sup>6</sup> Cf. La búsqueda del *πρῶτον φίλον* en el diálogo platónico del *Lisis*, 219d–220b. PLATÓN, *Diálogos*. Traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó y C. García Gual (Gredos, Madrid 2000).

«No todas las cosas de las que hemos de usar deben amarse, sino únicamente aquellas que, o se encaminan a Dios como son el hombre y el ángel, o se relacionan con nosotros y necesitan de nuestro apoyo para conseguir el beneficio de Dios, como es nuestro cuerpo. (...) Cuatro son los géneros de cosas que han de amarse: uno, el que está sobre nosotros; otro, nosotros; el tercero, lo que se halla junto a nosotros; y el cuarto, lo que es inferior a nosotros»<sup>7</sup>.

El género que se encuentra por encima de nosotros es Dios, luego presenta el amor a sí mismo, el amor del prójimo y el del resto de las criaturas. No todos estos amores están preceptuados, puesto que el instinto natural y de conservación, impreso en toda la naturaleza, custodia el amor hacia sí mismo y el propio cuerpo. Pero no es tan evidente que sea obligado amar lo que está fuera de nosotros, a no ser que nos convenga propiamente; por eso, para evitar que el vacío y el desorden del amor acaben atentando incluso contra ese amor primordial hacia sí mismo, es necesario preceptuar el amor que se dirige fuera de sí hacia Dios y hacia los iguales<sup>8</sup>.

Cuando el amor se dirige hacia uno mismo o hacia los demás abraza la totalidad del ser, es decir, son objeto de amor tanto el cuerpo como el alma<sup>9</sup>. En esta concepción se percibe, concordando con el parecer de Roland Teske, que Agustín ha dejado de ser fundamentalmente platónico –pues, como tal, amaría únicamente el alma– para ser coherente y profundamente cristiano<sup>10</sup>. Teniendo presente esta perspectiva global de su pensamiento<sup>11</sup>, puede procederse a un análisis breve de su doctrina del amor, enmarcándolo, como siempre, en el proceso constitutivo de *creatio, conversio, formatio*.

---

<sup>7</sup> *De doc. Christ.* 1, 23, 22: PL 34, 27. «Non autem omnia quibus utendum est diligenda sunt, sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo vel angelus, aut ad nos relata beneficio Dei per nos indigent, sicut est corpus. (...) Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est».

<sup>8</sup> Cf. *De doc. Christ.* 1, 23, 22: PL 34, 27; 1, 26, 27: PL 34, 29.

<sup>9</sup> Cf. *De doc. Christ.* 1, 26, 27: PL 34, 29.

<sup>10</sup> Cf. R. TESKE, «Raymond Canning. The Unity of Love for God and Neighbor in St. Augustine»: *Journal of Early Christian Studies* (Baltimore, MD) 4:3 (1996: Fall) 396–398, esp. 397.

<sup>11</sup> Resultaría excesivo ir datando cronológicamente cada progreso en su pensamiento. De manera que es preferible atender a la totalidad del mismo. El material más abundante para llevar a cabo el estudio sobre el amor se encuentra en la predicación, por lo que el enfoque definitivo será el del Agustín cristiano.

### a. El amor a Dios

El principal objeto de amor es Dios, aquello que está por encima de nosotros. El primer problema que esto plantea es cómo es posible amar lo invisible, puesto que de ello no tenemos una experiencia sensible. Aunque no se vea nada, Agustín insiste en amar para ver.

«Ama para ver; lo que vas a ver no es algo de poco precio, no es algo que se lo lleva el viento; verás a aquel que hizo cuanto amas. Y si esas cosas son hermosas, ¿cómo será quien las hizo? Dios no quiere que ames la tierra, no quiere que ames el cielo, es decir, las cosas que ves, sino a él mismo a quien no ves. El no verle no durará por siempre si tampoco dura por siempre el no amarle. Ámale cuando está ausente, para disfrutar de él cuando se haga presente. Ten deseo del que vas a poseer, de quien vas a abrazar»<sup>1</sup>.

Si por inclinación natural puede sentir el hombre amor por las cosas que le rodean y que le son útiles, al preguntarse por el origen de cada una de ellas, de su belleza y bondad, enseguida se encuentra con el Hacedor de todas ellas.

Dios, que es amor, según la epístola de Juan<sup>2</sup>, ha hecho una realidad que es amable, por la participación de su amor. En tanto que amable puede ser objeto de amor sensible o racional por parte de sus criaturas, que se apetecen entre sí. Si el hombre llega a inclinarse hacia ellas y lo hace ordenando en sí el amor, será conducido al amor del Creador.

De modo que la *creatio* se revela aquí como una manifestación de amor. El Amor participa de su esencia y crea seres amables. Los bienes amables de la creación provocan el amor de otros seres creados con amor especial y llamados a corresponder a ese amor. Finalmente, mediante la dirección del amor terminan coincidiendo con Aquel que les amó primero. Y si por los bienes visibles se puede llegar al amor de lo invisible, es más, del Invisible... aparece la llamada a la *conversio*, en cuanto que Dios lleva al hombre, del amor de las cosas que ve, al de las que no ve pero que puede poseer por el

---

<sup>1</sup> *Sermo* 22 A, 4: CC 41, 303–306. «Ama, ut videas, quia non est vile quod videbis, non est leve. Illum videbis, qui fecit quicquid amas. Et si ista pulchra sunt, qualis est ipse qui fecit? Non vult Deus ames terram non vult Deus ames caelum, id est quae vides, sed ipsum quem non vides. Sed non semper non videbis, si non semper non amaveris. Ama absens, ut fruaris praesens. Desidera quem teneas, quem amplectaris».

<sup>2</sup> Cf. 1 Jn 4, 8. Para Agustín, éste es el encomio más grande que del amor se ha hecho. Cf. *In Io. Ep.* 7, 4: PL 35, 2031.



amor. Esta *conversio* implica un cambio, una vuelta de la mirada, que se agudiza hacia lo invisible. Entonces se puede experimentar también la visión y la unión con Él, fines del amor<sup>3</sup> que tensa su inclinación desde la existencia terrena y conquista el premio en la ciudad definitiva.

En esta perspectiva, el amor de Dios es espera, es deseo, anhelo de visión y posesión. El segundo problema que aparece es el de cómo es posible amarlo sin verlo y demostrar ese amor o concretarlo de alguna manera. Quizás en esta línea pueda entenderse el amor que sale a encontrar al prójimo.

«A Dios no le ves: ámale y le posees. ¡Cuántas cosas se aman con deseos condenables, sin poseerlas! Se buscan suciamente y no se consiguen de momento. ¿Acaso es lo mismo amar el oro que tenerlo? Muchos lo aman y no lo poseen (...). Buscan poseerlo, pero frecuentemente mueren antes de encontrar lo que buscaban. Dios se nos ofrece como compendio de todo. Nos grita: “Amadme y me poseeréis, porque no podéis amarme sin poseerme”»<sup>4</sup>.

Según estas palabras, el problema de amar a Dios invisible se resuelve amando. El amante acaba atrayendo hacia sí al amado y, en este caso, dada la atracción más irresistible desde Dios, este amante, amado a su vez por Dios, es quien resulta poseído y plenificado gracias a ese amor. Como se ha apuntado antes<sup>5</sup>, este amor es de tal naturaleza que hace bueno y bello al que ama, siendo eficaz aun cuando el hombre no posea ni tan solo la belleza que le corresponda a su ser. También esto es importante comentarlo: no sólo el hombre se realiza y se forma en el amor a Dios, que le está mandado; sino que, por encima de esa tensión amorosa se encuentra la del propio Dios, que siempre ama primero y generosamente, y que «forma» en el amado la belleza y el bien de los que carece, convirtiéndolo en «amable».

«¿Qué especie? ¿Qué decoro (trajo el anonadamiento de Cristo)? El amor de la caridad, de modo que, convertido en amante, corras y, a la vez que corres, ames». (...) Sé bello precisamente para que él te ame. Tú, por tu parte, centra toda tu mirada a Él, pide caer en sus brazos, teme alejarte de él, corre hacia Él, a fin de que permanezca en ti

---

<sup>3</sup> Cf. *Sermo* 53, 6: PL 38, 366.

<sup>4</sup> *Sermo* 34, 3, 5: PL 38, 211. «Deum non vides. Ama, et habes. Quam multa in damnabilibus cupiditatibus amantur, et non habentur! Sordide quaeruntur, nec tamen continuo possidentur. Numquid hoc est aurum amare, quod aurum habere? Multi amant et non habent (...). Quaerunt habere, et plerumque ante moriuntur quam inveniunt quod quaerebant. Deus nobis de compendio se offert. Clamat nobis: "Amate me, et habebitis me, quia nec potestis amare me, nisi habueritis me"».

<sup>5</sup> Cf. Cap. 4.a: *La fea que ama al Hermoso*.

el amor casto que permanece por los siglos de los siglos. *Nosotros amemos, pues él nos amó antes*»<sup>6</sup>.

De esta manera, el amor de Dios conduce a la *formatio*, en tanto que impulsa al hombre a una *reconversio* continua que le capacita para imitar más cercanamente a la Forma, el Verbo. Como esta tarea es imposible por las solas fuerzas humanas, Dios se acerca con su propio amor que forma y reconoce en el hombre la imagen que Él mismo ha plasmado en él:

«¿Qué quiso en nosotros sino a Dios? No porque lo teníamos, sino para que lo tuviéramos, a fin de que, como poco antes he dicho, nos conduzca adonde *Dios sea todo en todos*»<sup>7</sup>.

Se ha de evitar pensar a partir de este texto que Dios no sale nunca de su propio amor, pues, aunque al amar al hombre hecho a su imagen, se ama a sí mismo al encontrarse en él, Dios ama dicha imagen también tal como la encuentra existiendo en el hombre. Esto es, ama al hombre en tanto que hombre, en tanto que otro distinto de sí, de un modo completamente libre y sin ninguna obligación de justicia. Además, ese amor quiere lo mejor del hombre mismo y sueña con llevarlo a su plenitud.

A través de ese cambio del hombre para llegar a convertirse en aquel que Dios quiere que sea, se acrecienta el amor de Dios, si cabe esta expresión. Dios le amará más en la medida en que más se asemeje a Él. También aquí puede tenderse un puente hacia el amor al prójimo puesto que en él se puede descubrir a Dios, su imagen y su semejanza.

La concreción de esta doctrina del amor de Dios en la vivencia del convertido, se intercepta con un planteamiento que puede resultar desequilibrado. Dicho planteamiento consiste en que, con frecuencia, parece que haya de ser el hombre el que tenga que amar a Dios y para ello centre todas sus energías en hacerlo. Pero es también necesario que descubra la manera en la cual puede abrirse a la vivencia de ser profundamente amado por Él. Sólo desde esta perspectiva puede brotar una auténtica y casi espontánea respuesta de amor.

---

<sup>6</sup> *In Io. Ep.* 9, 9: PL 35, 2052. «*Quam speciem? Quem decorem? Dilectionem caritatis; ut amans curras, currens ames. (...) Ideo sis pulcher, ut ille te amet. Tu autem totam intentionem tuam in illum dirige, ad illum curre, eius amplexus pete, ab illo time discedere; ut sit in te timor castus, permanens in saeculum saeculi. Nos diligamus, quia ipse prior dilexit nos*». Traducción modificada.

<sup>7</sup> *In Io. Ev.* 65, 2: PL 35, 1809. «*Quid enim nisi Deum dilexit in nobis? Non quod habebamus, sed ut haberemus: ut perducatur nos, sicut paulo ante dixi, ubi sit Deus omnia in omnibus*».

De modo que para producir y aumentar el amor que tiende hacia lo superior a nosotros, hacia Dios, es preciso considerar antes aquel amor que siempre se adelanta y que tiende hacia nosotros, porque es el que exige una justa correspondencia, en la medida de las capacidades humanas.

Para cumplir esta justicia será necesario dar a Dios la exclusividad del amor. Pues: «Dios se ha de amar, pero no como se ama este o aquel bien, sino como se ama el Bien mismo»<sup>8</sup>.

El Bien mismo se ama por sí y no por otro, en consecuencia, se ama sin esperar otra recompensa que la misma posesión, que el propio goce de la unión amorosa. En efecto, Él mismo es el premio por que suspira el peregrino<sup>9</sup>, tanto el que lo sabe como el que no.

«Amar gratuitamente a ese Dios que nos ayuda, que nos contempla, nos corona y otorga el premio, y, finalmente, considerarle a él mismo como el premio y no esperar de él otra cosa que a él mismo. Si amas, ama gratuitamente; si amas en verdad, sea él la recompensa que amas. ¿O acaso consideras de valor todas las cosas y, en cambio, te parece sin valor quien las creó?»<sup>10</sup>.

Así pues, no se ha de esperar otra cosa. Agustín pone el ejemplo de la exclusividad del amor entre un hombre y una mujer. Si uno de los dos se enterase de que es amado por alguna de las cosas que posee, sea su dinero, posición, belleza, etc., sentiría defraudado su amor. Tampoco a Dios se le ha de amar en la espera de algún beneficio o de que conceda cualquier cosa que se le pida. La gratuidad del amor que se exige al cónyuge, con más motivo se exige para con Dios. De entre todos los bienes posibles de alcanzar, ninguno podrá exceder al don de que Dios mismo se dé al hombre y vuelque en él su amor y su bondad<sup>11</sup>. «Amemos, amemos gratuitamente, pues amamos a Dios, mejor que el cual nada podemos encontrar. Amémosle a él por él mismo y amémonos a nosotros en él, pero por él»<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> *De Trin.* 8, 3, 4: PL 42, 949. «Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum».

<sup>9</sup> Agustín explica que esta enseñanza la da el patriarca Abrahán, porque supo anteponer a Dios a los regalos de Dios. Cf. *Sermo* 2: PL 38, 26–32.

<sup>10</sup> *Sermo* 165, 4: PL 38, 905. «Et gratis amare ipsum Deum adiutorem, ipsum spectatorem, ipsum coronatorem, ipsum praemii largitorem; postremo ipsum praemium deputare, non aliud ab ipso quam ipsum exspectare? Si amas, gratis ama: si vere amas, ipse sit merces quem amas. An vero tibi cara sunt omnia, et vilis est ille qui condidit omnia?».

<sup>11</sup> Cf. *En. in ps.* 53, 10: PL 36, 626–627.

<sup>12</sup> *Sermo* 336, 2: PL 38, 1472. «Amemus, gratis amemus: Deum enim amamus, quo nihil melius invenimus. Ipsum amemus propter ipsum, et nos in ipso, tamen propter ipsum».

Si bien no parece que se haya de desear ningún otro don de parte de Dios que el más grande que puede dar que es a Sí mismo, puede intuirse la cuestión de cuál será la ofrenda que pueda retribuir dicha donación divina. Es decir, ¿qué puede darle el hombre a Dios a cambio de su amor que llegó al extremo de amarlo cuando aún vivía en la impiedad?<sup>13</sup>, y ¿qué intercambio puede hacer, cuando Él se adelantó a ofrecerle su misma divinidad tomando la humana mortalidad?<sup>14</sup> Nada de cuanto tiene el hombre puede ser considerado suyo si todo lo ha recibido de Él. «¿Por qué no encuentras qué devolver al Señor? Devuélvele a ti mismo, devuélvele lo que hizo»<sup>15</sup>.

Ésta es la ofrenda que el amor de Dios reclama, que el hombre se vuelva hacia Él por el amor. Pero podría considerarse problemático que todas las criaturas espirituales volcasen su amor en el mismo destinatario, porque esto hablaría de la comunidad y participación en un mismo Bien.

Tal como se explicitó en su momento, los convertidos que avanzan hacia la casa de Dios, constituyen, por la ordenación de su amor, la ciudad de Dios. Esta ciudad se edifica ya aquí en la tierra, pero tendrá su plena formación y dedicación en el mundo futuro. Para Agustín, la manera en que ocurrirá esto será a través del cántico nuevo entonado por estos hombres nuevos, un cántico cuyo contenido no es otro que el mandamiento también nuevo de la caridad, por el cual, toda la realidad es tocada por el hombre de otra manera.

«Las palabras: *un cántico nuevo*, equivalen a las otras del Señor: *un mandamiento nuevo*. ¿Qué tiene de peculiar el cántico nuevo sino un nuevo amor? Cantar es propio del que ama»<sup>16</sup>. Es en vistas a esta construcción que las piedras vivas, los habitantes de la ciudad de Dios que peregrinan, se acoplan para dar solidez a la morada de Dios, unos a otros se invitan a cantar el cántico nuevo y es así como el amor aplega a todos los viandantes que tienden a un mismo fin y que comparten la dilección por un Bien que se entrega íntegro a cada uno de los amantes, los cuales son de tal calidad que no buscarían todas las alegrías efímeras que proporcionan los bienes temporales aun cuando pudieran tenerlos todos, si a cambio de eso perdieran el premio

<sup>13</sup> Cf. *Sermo* 23 A, 2: CC 41, 321–323.

<sup>14</sup> Cf. *Sermo* 23 B, 1 [Dolbeau 6]: (Vingt–six S.) 459–468.

<sup>15</sup> *Sermo* 65 A, 12: RB 86 (1976) 41–48. «Quare non invenis quid retribuas Domino? Te ibi retribue, quod fecit illi redde».

<sup>16</sup> *Sermo* 336, 1: PL 38, 1472. «Quod ibi dixit, *canticum novum*; hoc Dominus dixit, *mandatum novum*. Quid enim habet canticum novum, nisi amorem novum? Cantare amantis est».

de su rostro<sup>17</sup>, es entonces cuando demuestran el amor desinteresado<sup>18</sup> que nada ama fuera del Hacedor<sup>19</sup>.

## **b. El amor al prójimo**

En cuanto al amor al prójimo, es conveniente preguntarse quién sea éste. Para Agustín, el prójimo se define como aquel con quien hemos de practicar la misericordia, o él tiene ocasión de practicarla con nosotros<sup>20</sup>, esto sin discriminar a nadie por su no correspondencia: «Cuando Dios nos exhorta a que nos amemos mutuamente, ¿acaso te exhorta a que ames solamente a quienes te aman a ti? Este es un amor de compensación, que Dios no considera suficiente»<sup>21</sup>.

Atendiendo a esta caracterización del prójimo como «quien se preocupa de ti desde cerca, es decir, quien te mira con misericordia»<sup>22</sup>, también se pueden considerar prójimos los ángeles buenos que otorgan sus favores a los peregrinos que se dirigen a Dios<sup>23</sup>. Por esto pueden establecerse cuatro clases de prójimos:

«De todos los que pueden gozar de Dios con nosotros, amamos a unos a quienes favorecemos; amamos a otros que nos favorecen; amamos a algunos de quienes necesitamos auxilio y al mismo tiempo atendemos a su indigencia; amamos, por fin, a otros a quienes no somos de ninguna utilidad, ni tampoco la esperamos de ellos. Pero debemos querer que todos amen a Dios con nosotros, y ordenar a este único fin todo el bien que les hacemos o que ellos nos hacen»<sup>24</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. *En. in ps.* 127, 9: PL 37, 1682–1683.

<sup>18</sup> Cf. *Sermo* 178, 11: PL 38, 965–966.

<sup>19</sup> Cf. *En. in ps.* 55, 17: PL 36, 658–659.

<sup>20</sup> Cf. *De doc. Christ.* 1, 30, 31: PL 34, 30–31.

<sup>21</sup> *Sermo* 386, 1: PL 39, 1695. «Cum nos moneat Deus, ut nos invicem diligamus, numquid hoc tantum monet, ut diligas diligentem te? Haec est mutua dilectio, hoc non sufficit Deo».

<sup>22</sup> *Sermo* 35, 3: PL 38, 214. «Qui te de proximo attendit, hoc est misericorditer respicit».

<sup>23</sup> Cf. *De doc. Christ.* 1, 30, 33: PL 34, 31–32. El mismo Jesucristo es también nuestro prójimo y quien en mejor modo se ha comportado con el hombre pues su gran misericordia consistió en auxiliar al hombre que, como el individuo socorrido por el samaritano, se atrevió a bajar por un camino en el que pronto perdió los bienes que de Dios había recibido. Cf. También la aplicación de la parábola a Cristo en *En. in ps.* 125, 15: PL 37, 1667. El denario con el que se cura al hombre herido son los preceptos del amor a Dios y al prójimo.

<sup>24</sup> *De doc. Christ.* 1, 29, 30: PL 34, 30. «Omnium autem qui nobiscum frui possunt Deo, partim eos diligimus quos ipsi adiuvamus, partim eos a quibus adiuvamur, partim quorum et indigemus adiutorio et indigentiae subvenimus, partim quibus nec ipsi conferimus aliquid commodi nec ab eis ut nobis

Como se ve por el texto, el factor que determina la *proximidad* de alguien radica en el hecho de su vocación a gozar del Bien supremo, de la misma manera en que lo puede estar uno mismo. Puesto que un día compartirá conmigo idéntica bienaventuranza, y amaré a quien yo amo, es justo que haya entre los que así comparten el mismo fin, una afinidad y vínculo de unión que dimana de la naturaleza misma difusiva y bondadosa del sumo Bien que se ama.

A algunos de estos prójimos los favorecemos, como puede observarse, sobre todo aunque no únicamente, mediante la misericordia con los enfermos, marginados, o de escasos recursos. Sin embargo, en el reino de Dios ya no habrá ocasión para la misericordia con el hermano, porque no se necesitará de nada<sup>25</sup>. No obstante, como nadie es autosuficiente, a veces se recibe el beneficio de otros que suplen las propias carencias: educadores, guías, funcionarios, personas que prestan sus servicios<sup>26</sup> a fin de que el individuo pueda alcanzar sus propios objetivos. Otros benefician y son beneficiados por la ayuda recíproca que pueden prestarse en determinados momentos de la vida, como podría darse entre el maestro y el discípulo, padres e hijos, etc. Finalmente están quienes son amados con pleno desinterés e independientemente de la ayuda que se pueda obtener entre ellos. Tal es el caso paradigmático de la amistad. Aunque es difícil no encontrar, en la realidad, cómo estos tipos de prójimos se encuentran solapados entre sí y se pasan de categoría según las circunstancias así lo propician.

A través de la tensión amorosa que sale del hombre y se dirige a sus semejantes, puede comprenderse, una vez más, los conceptos de la tríada metafísica de *creatio*, *conversio* y *formatio*.

En primera instancia, si una persona reconoce haber sido creada por amor gratuito de Dios, no puede dejar de reconocer este privilegio también para su prójimo.

«El que fue creado contigo, es tu compañero. Y todos han sido hechos a imagen de Dios, a no ser que por las apetencias terrenas echen a perder lo que él formó. Por eso, *lo que no quieres que te hagan a ti, no se lo hagas tú a nadie*»<sup>27</sup>.

---

conferatur attendimus. Velle tamen debemus ut omnes nobiscum diligant Deum, et totum quod eos vel adiuuamus vel adiuuamur ab eis ad unum illum finem referendum est».

<sup>25</sup> Cf. *Sermo* 11, 1: PL 38, 97–98.

<sup>26</sup> En esta categoría, Agustín incluye de modo eminente a los ángeles y a Cristo.

<sup>27</sup> *En. in ps.* 57, 1: PL 36, 674. «Qui tecum factus est, socius tuus est; et omnes facti ad imaginem Dei, nisi terrenis cupiditatibus conterant quod ille formavit. *Quod ergo tibi non vis fieri, noli alteri facere*».

Aunque este motivo podría ser suficiente para suscitar el amor al prójimo, el hombre es de tal condición que necesita más. Si ha dejado de mirar hacia las realidades caducas con *cupiditas*, con amor que es apego y desorden, ese hombre es un convertido y el amor a Dios le ha ensanchado el corazón, su Huésped ha dilatado su capacidad<sup>28</sup>. En cuanto tal hombre convertido, tocará las realidades que le envuelven de otra manera. Siendo esto así, el hombre, al convertirse a Dios, ama a Dios y entonces... ¿cómo no podrá amar también la imagen divina en otro hombre? De este modo el amor al prójimo es un reconocimiento de lo divino que hay en él. «Ama verdaderamente al amigo quien ama a Dios en el amigo o porque ya está o para que esté en él. Este es el verdadero amor»<sup>29</sup>.

Este verdadero amor se apoya en la participación del sumo Bien. Si el otro ya lo posee, es objeto de amor. Y si no lo posee, lo propio de un buen amante es procurar que todo aquel que aún no ame a su amado, llegue a hacerlo, porque esto derivará en un bien para él. Y es caridad amar el bien ajeno y entristecerse por su mal<sup>30</sup>. Agustín propone el siguiente ejemplo que ilustra no sólo el deseo de aumentar los amantes sino también el recíproco amor que llegan a tenerse entre sí a causa de su amado:

«Si en los escenarios de la maldad, el que ama a un gran cómico se llena de tan inmenso gozo por la destreza de él, que ama también a todos los que con él le admiran<sup>31</sup>, y los ama no por ellos, sino por el cómico a quien juntos aman; y cuanto es más ferviente el amor que le tiene, tanto más procura por distintas maneras que sea amado de muchos y tanto más desea darle a conocer a cuantos pudiere; y al que ve indiferente, intenta cuanto puede excitarle al amor con alabanzas al cómico; pero, si halla que alguno le es positivamente contrario, aborrece en él el aborrecimiento que tiene a su apasionado y procura e intenta por todos los medios arrancarle esta aversión. ¿Qué no debemos ejecutar nosotros en la *comunidad del amor a Dios*, en cuyo gozo consiste la bienaventuranza y de quien todos los que le aman han recibido el ser y el mismo amor que le tienen; de quien no tememos que, conocido, pueda desagradar a ninguno; y que si quiere ser amado no es para que se le dé algo, sino para dar a los que le aman el premio eterno, el cual es el mismo a quien aman?»<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. *Sermo* 23, 8: PL 38, 158.

<sup>29</sup> *Sermo* 336, 2: PL 38, 1472. «Ille enim veraciter amat amicum, qui Deum amat in amico, aut quia est in illo, aut ut sit in illo. Haec est vera dilectio».

<sup>30</sup> Cf. *Sermo* 35, 3: PL 38, 214.

<sup>31</sup> Aquí puede apreciarse cómo el amor de Dios es camino para amar al prójimo.

<sup>32</sup> *De doc. Christ.* 1, 29, 30: PL 34, 30. «Si enim in theatris nequitiae qui aliquem diligit histrionem et tamquam magno vel etiam summo bono eius arte perfruitur, omnes diligit qui eum diligunt secum, non

De ahí surge el arrastre de una *conversio* que se dirige a una comunidad más amplia y que hará que se constituya en una pequeña ciudad de Dios, parcela de aquella más grande a la que se une.

«De aquí se deduce que hemos de amar aun a nuestros enemigos, porque no tememos que puedan quitarnos el bien que amamos; antes bien, nos compadecemos de ellos porque, cuanto más nos odian, tanto más se alejan del bien que amamos. Si volvieren a Él, le amarían como a bien que da la bienaventuranza, y necesariamente nos amarían como compañeros participantes con ellos del bien infinito»<sup>33</sup>.

Quien antes, por el desorden del amor a lo terreno o incluso a uno mismo, podía haber sido considerado un enemigo, hoy se ha convertido en amigo, un compañero que asciende, o lo hará algún día desconocido, a la Jerusalén celeste, al lugar de la *formatio* definitiva en que se verá confirmada para siempre la dirección del amor del que libremente se ha escogido gozar. Como muestra de aquel sosiego que traerá dicha confirmación, expresa Agustín:

«Se alaba a Dios allí y aquí; pero aquí lo alaban hombres llenos de preocupación, allí hombres con seguridad plena; aquí hombres que han de morir, allí hombres que vivirán por siempre; aquí en esperanza, allí en realidad; aquí de viaje, allí ya en la patria. Ahora, por tanto, hermanos míos, cantémoslo, pero como solaz en el trabajo, no como deleite del descanso. Canta como suelen cantar los viandantes; canta, pero camina; alivia con el canto tu trabajo, no ames la pereza: canta y camina. *¿Qué significa "camina"? Adelanta, pero en el bien*»<sup>34</sup>.

Mientras se llega a esa felicidad definitiva, el doble mandamiento resume toda la ley, de modo que, quien lo cumpla, habrá cumplido todos los preceptos. Agustín explica

---

propter illos, sed propter eum quem pariter diligunt; et quanto est in eius amore ferventior, tanto agit quibus potest modis, ut a pluribus diligatur et tanto pluribus eum cupit ostendere, et quem frigidiorum videt, excitat eum quantum potest laudibus illius; si autem contravenientem invenerit, odit in illo vehementer odium dilecti sui, et quibus modis valet, instat ut auferat: quid nos in societate dilectionis Dei agere convenit, quo perfrui beate vivere est; et a quo habent omnes qui eum diligunt et quod sunt et quod eum diligunt, de quo nihil metuimus ne cuiquam possit cognitus displicere; et qui se vult diligi, non ut sibi aliquid, sed ut eis qui diligunt aeternum praemium conferatur, hoc est ipse quem diligunt?». Traducción modificada. La cursiva es nuestra.

<sup>33</sup> *De doc. Christ.* 1, 29, 30: PL 34, 30. «Hinc efficitur ut inimicos etiam nostros diligamus. Non enim eos timemus, quia nobis quod diligimus auferre non possunt, sed miseramur potius, quia tanto magis nos oderunt, quanto ab illo quem diligimus separati sunt. Ad quem si conversi fuerint, et illum tamquam beatificum bonum, et nos tamquam socios tanti boni necesse est ut diligant».

<sup>34</sup> *Sermo* 256, 3: PL 38, 1193. «Ibi laudes Deo, et hic laudes Deo; sed hic a sollicitis, ibi a securis; hic a morituris, ibi a semper victuris; hic in spe, ibi in re; hic in via, illic in patria. Modo ergo, fratres mei, cantemus, non ad delectationem quietis, sed ad solacium laboris. Quomodo solent cantare viatores; canta, sed ambula; laborem consolare cantando, pigritiam noli amare; canta et ambula. Quid est "ambula"? Profice, in bono profice».



que para no fatigarse en la enumeración, fueron mencionados sólo dos objetos de amor: Dios y el prójimo; «el que te hizo y aquel con quien te hizo»<sup>35</sup>.

Ahondando un poco más en el verdadero amor al prójimo, puede apreciarse que éste comporta, a veces, desventajas para uno mismo. Es el caso que Agustín explica a propósito del juicio de Salomón, en el sermón 10; en dicho juicio se presentan dos mujeres que disputan por un niño, el único que queda vivo de los dos hijos que han tenido. En el momento de la amenaza del rey de partir el niño por la mitad con la espada, lo que en la exégesis agustiniana es visto como el cisma que hace peligrar la unidad, aparece la verdadera madre.

Agustín ve en las dos mujeres a la Sinagoga y a la Iglesia, a la simulación y a la dilección respectivamente, y es ésta última la que prefiere perder el honor –quedar como la madre impostora– por salvar la unidad: la integridad de Cristo en una única Iglesia<sup>36</sup>. Si se atiende a la historicidad de los hechos, queda clara la autenticidad del amor de la verdadera madre hacia su hijo; y si se extrapola a la interpretación que el exégeta propone, se advierte que en la lucha por la unidad se esconde también un profundo amor al prójimo. Al prójimo–Cristo en primer lugar al velar por su deseo de unidad, y al prójimo–judío, en este caso, por no excluirlo de la posesión de la verdad, la cual, en última instancia, es devuelta a ella como celosa depositaria.

Finalmente, una última consideración. De entre todos los que están *próximos* al hombre, ¿podría hacerse una escala jerárquica que privilegiara a algunos por encima de otros? Si bien está la generalidad del mandamiento que inclina el amor hacia todos los semejantes, más o menos lejanos a uno, existe otro que parece dar primacía al amor a los padres. También para esto Agustín tiene una orientación sobre el grado de amor que se les debe: «Respondamos al padre y a la madre que dicen justamente: «Ámanos». Respondámosles: “Os amo en Cristo, no en lugar de Cristo. Estad conmigo en él, yo no estaré con vosotros sin él”»<sup>37</sup>.

Con esta afirmación, se incide en que nada debe ser antepuesto al amor principal del sumo Bien. Lo cual implica nuevamente la necesidad de una ordenación del amor. Los padres deben recibir una especial estimación por el don que hacen a sus hijos como

---

<sup>35</sup> *Sermo* 16 A (=Denis 20), 6: CC 41, 218–229. «Qui te fecit, et cum quo te fecit».

<sup>36</sup> Cf. *Sermo* 10, 5: PL 38, 94–95.

<sup>37</sup> *Sermo* 65 A, 5: RB 86 (1976) 41–48. «Respondeamus patri et matri iuste dicentibus: Ama nos; respondeamus: Amo vos in Christo, non pro Christo amo. Estote mecum in illo, non ego vobiscum sine illo».

instrumentos transmisores de la vida y por los cuidados que permiten que ésta se desarrolle, pero no pueden suplantar la deuda contraída por el don infinitamente más grande de haber venido a la existencia por creación directa de Dios.

«Nadie, pues, ame al padre, a la madre, a los hijos, a la esposa, más que a Cristo. Nadie ame más que a Cristo, nadie ame como a Cristo a esas mismas personas a las que es justo amar, a las que la piedad exige que se las ame y a las que es pecado no amar. Si alguien las ama más o menos que a Cristo hay que decir que las ama conforme al modo recto de amar, aunque no conforme a la medida del amor. ¿Qué significa que las ama conforme al modo recto de amar, aunque no conforme a la medida del amor? Esto: que su amor no es carnal, sino espiritual. Pero tú no las ames así, esto es, con un mismo e igual amor. Porque es pecado no solo amar a alguien más que a Cristo, sino también no amar a Cristo más que a cualquier otra persona»<sup>38</sup>.

Aunque sea un modo recto de amar el ultrapasarse el amor carnal y amar a los demás según el amor espiritual, que valora lo más excelente que hay en el otro; con todo, no cumplirá la medida del amor si éste no se dirige con exclusividad a Dios. Más que a Él no se debe amar nada ni nadie. Porque al hacerlo, se goza más de lo que tendría que ser un medio que se usa para escalar los peldaños que faltan para la plena posesión de Él y que no por eso han de ser descuidados, sino amados hasta el punto de procurarles el mayor bien que puedan aspirar: la unión de todos en Él. «Por tanto, no debes amar más que a Dios a quienes con toda certeza amas mal si descuidas el llevarlos a Dios contigo»<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> *Sermo* 65 A, 11: RB 86 (1976) 41–48. «Nemo ergo diligat plus quam Christum patrem, matrem, filios, uxorem. Ea ipsa quae recte diliguntur, quae pie diliguntur, in quibus peccatum est si non diligantur, nemo diligat plus quam Christum, nemo diligat sicut Christum. Si diligit sic, secundum modum dilectionis, non secundum mensuram dicatur. Quid est secundum modum dilectionis, non secundum mensuram diligas sic? Hoc est non carnaliter, sed spiritaliter. Sed non diligas sic, hoc est tantum et aequaliter. Non solum enim peccatum est diligere aliquem plus quam Christum, sed peccatum est non plus quam aliquem diligere Christum».

<sup>39</sup> *Sermo* 344, 2: PL 39, 1512–1513. «Ideo non debes illos plus Deo diligere, quos omnino male diligis, si neglexeris tecum ad Deum ducere».

**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquesta part ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de esta parte ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this part has been withdrawn on the instructions of the author.

## 9. EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DEL AMOR EN LA *CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO*

Con la explicación de cómo el fenómeno de *creatio, conversio, formatio* tiene lugar mediante las categorías de *modus, species, ordo*, resultó patente que dichas categorías son su fundamento; siendo así porque aquello que, en el pensamiento de Agustín, informa y atraviesa toda la realidad, está presente también en su propio dinamismo, en el acontecer de su devenir existencial.

Sin embargo, y sin renunciar a esta consecuencia obtenida, aún cabe preguntarse qué es lo más decisivo en el desencadenamiento de *creatio, conversio, formatio*. En el *De natura boni*, obra en la que Agustín sintetiza los puntos principales de su concepción de *naturaleza*, aparecidos en otros escritos anteriores, afirma: «Puede suceder que una naturaleza que ha sido ordenada con mayor perfección en cuanto al modo y especie naturales, aun estando corrompida, sea mejor que otra incorrupta, pero de orden inferior por su modo y especie naturales»<sup>1</sup>.

De estas palabras podría deducirse una definición de naturaleza que dejaría clara la relativa primacía del *ordo*: *Natura modo et specie ordinata est*. Así, el orden sería aquello en lo que "inhieren"<sup>2</sup> el modo y la especie, y cuando el modo y la especie son más excelentes, "colocan" a la criatura en un nivel superior dentro del *ordo rerum*.

Por lo tanto, la importancia que esta noción tiene en la filosofía agustiniana origina el presente capítulo, en el cual se rastreará más a fondo, a un nivel metafísico, de qué manera puede el *peso* del amor ser fundante de la realidad creada.

---

<sup>1</sup> *De nat. Boni* 5: PL 42, 553. «Fieri autem potest ut quaedam natura, quae modo et specie naturali excellentius ordinata est, etiam corrupta melior sit adhuc quam est incorrupta altera, quae minore modo et specie naturali inferius ordinata est».

<sup>2</sup> Cf. B. ROLAND-GOSSELIN, «Sens des mots *ordo, modus, species*», art. cit., 525–527, esp. 525, n. 35.

En este camino, las primeras consideraciones se centrarán en torno a cómo se desarrolla en el Hiponense la identificación paulatina de *pondus*, *ordo* y *amor*, teniendo como punto de partida algunos aspectos de la teoría física que él manejaba. A continuación, la tarea prioritaria consistirá en hacer una recogida exhaustiva de los pasajes más significativos del *De Genesi ad litteram* para indagar y encontrar que, efectivamente, para el obispo de Hipona, el amor está en la base del movimiento creatural. Finalmente, se tratará de resumir los resultados de toda esta investigación en la caracterización metafísica del ser creado por Dios en aquella obra de los seis días que culmina en un séptimo, día del descanso, meta y causa de la tendencia amorosa.

### **a. El peso de los elementos**

En el *De Genesi ad litteram*, Agustín entra en diálogo con los que sostienen la teoría «*De ponderibus elementorum*», según la cual hay un lugar propio para cada elemento: el fuego es el más sutil de los elementos, seguido por el aire, el agua y la tierra. Resulta muy interesante, para esclarecer la relación de la autoridad y la razón en Agustín, seguir de cerca la manera en que nuestro autor comenta el texto del Génesis teniendo presente sus aparentes incongruencias con las afirmaciones de la física y su propuesta de solución. A propósito de la reunión de las aguas, el autor del texto sagrado afirma que Dios dividió las aguas por encima y por debajo del firmamento: unas se colocaron en la tierra, formando los mares; y otras, en el cielo sidéreo.

«Muchos afirman que la naturaleza de estas aguas no puede sostenerse sobre el cielo sidéreo, porque tienen su *peso de tal modo ordenado* que o flotan sobre la tierra, o las soporta evaporadas el aire que está próximo a la tierra. *Nadie debe rechazar* la opinión de éstos diciendo que, según la omnipotencia de Dios, a quien son posibles todas las cosas, nos conviene creer que estas aguas que vemos y sentimos tan pesadas están derramadas en el cuerpo celeste donde se hallan los astros, pues ahora nos conviene inquirir, según las Escrituras, *de qué modo haya establecido Dios las naturalezas de los seres*; y no qué es lo que quisiera obrar en ellas o hacer de ellas conforme a un milagro de su Omnipotencia. Porque si Dios quiere que alguna vez esté el aceite debajo del agua, lo hará, mas no por esto nos es desconocida la naturaleza del

óleo, la cual fue hecha con tal propiedad, que buscando su lugar, aunque hubiera sido derramada en la parte inferior, rompe por medio de las aguas y se coloca encima de ellas. Ahora preguntamos si el Creador de las cosas, que ha dispuesto todas con *número, peso y medida*, no sólo asignó un lugar propio a las aguas, conforme a su peso cerca de la tierra, sino también sobre aquel cielo que está establecido y extendido más allá del límite del aire»<sup>3</sup>.

Según la teoría del peso de los elementos, efectivamente, es imposible la colocación del agua por encima del firmamento, puesto que el aire no podría soportar su peso. De manera que la lógica y la experiencia le dan la razón a la misma. Mas, eso no desmerece el testimonio aportado por la Escritura, aunque tampoco implica que se la deba defender –piensa Agustín– alegando la omnipotencia de Dios, que puede, milagrosamente, suspender las leyes gravitatorias.

Pues, aunque Dios tenga tal poder, no acostumbra a obrar en contra de las leyes que Él mismo ha dispuesto en la naturaleza. De manera que es pertinente inquirir de qué manera puedan existir dichas aguas sobre el firmamento, ya que, en el caso de que así sea, lo cual no debe ponerse, de entrada, en duda... será obedeciendo siempre a su disposición de acuerdo a medida, número y especie, según la cual están hechas todas las cosas. En esta línea, Agustín hace algunas aportaciones novedosas para la comprensión de este asunto.

Los que dicen que el cielo no constituye una especie de plataforma que pueda sostener el peso de las aguas olvidan que «los elementos no se distinguen solamente por el lugar que ocupan, sino también por sus *cualidades propias*, de tal modo que también obtienen sus lugares propios por medio de ellas»<sup>4</sup>. Con gran lucidez, Agustín evidencia aquí sus observaciones experimentales sobre los estados de los elementos y pone como ejemplos el agua que se aloja en las cavernas subterráneas y la que entra en la

---

<sup>3</sup> *De g. ad lit. 2, 1, 2*: PL 34, 263. «Multi enim asserunt istarum aquarum naturam super sidereum coelum esse non posse, quod sic habeant *ordinatum pondus suum*, ut vel super terras fluitent, vel in aere terris proximo vaporaliter ferantur. *Neque quisquam istos debet ita refellere*, ut dicat secundum omnipotentiam Dei, cui cuncta possibilia sunt, oportere nos credere, aquas etiam tam graves, quam novimus atque sentimus, coelesti corpori, in quo sunt sidera, superfusas. Nunc enim *quemadmodum Deus instituerit naturas rerum*, secundum Scripturas eius nos convenit quaerere; non quid in eis vel ex eis ad miraculum potentiae suae velit operari. Neque enim si vellet Deus sub aqua oleum aliquando manere, non fieret; non ex eo tamen olei natura nobis esset incognita, quod ita facta sit, ut appetendo suum locum, etiam si subterfusa fuerit, perrumpat aquas, eis que se superpositam collocet. Nunc ergo quaerimus utrum conditor rerum, qui omnia in *mensura et numero et pondere* disposuit, non unum locum proprium ponderi aquarum circa terram tribuerit, sed et super coelum quod ultra litem aeris circumfusum atque solidatum est». La cursiva es nuestra.

<sup>4</sup> *De g. ad lit. 2, 1, 3*: PL 34, 263–264. «Non enim tantum locis, sed etiam qualitatibus elementa distingui, ut pro *qualitatibus propriis* etiam loca propria sortirentur».

composición de las nubes, para producir después la lluvia. El añadido de las *cualidades propias* modifica en parte el comportamiento del elemento. Así, el agua de las cavidades subterráneas, se coloca debajo de la tierra superficial, pero, no deja de ser sostenida por aquella que tiene debajo de sí, sólo que la permeabilidad del terreno le ha permitido continuar el descenso en búsqueda de su lugar propio<sup>5</sup>. En el caso de las aguas superiores, los excursionistas han constatado al caminar entre las montañas y cuando las nubes están bajas, cómo su constitución es húmeda, por almacenar el agua en pequeñas gotas que, al acumularse y chocar entre sí, favorecen su precipitación en forma de lluvia<sup>6</sup>.

De esta forma, puede ser también posible la disposición de las aguas, según sus cualidades propias, de distintas maneras que no violen la ley fundamental de los pesos de los elementos. Continuando en la argumentación, también presenta Agustín la hipótesis de que puedan sostenerse las aguas sobre el cielo sideral, según parece por la frigidez de Saturno y escucha las conjeturas de quienes considerarían que podría hallarse en esa región agua congelada<sup>7</sup>. Con estas reflexiones, el obispo de Hipona sabe armonizar muy bien el contenido del mensaje bíblico y ajustarse al mismo mediante la interpretación apropiada, que oscila frecuentemente, entre la figurada (*figurate*) y la literal<sup>8</sup>.

### ***b. Pondus, ordo y amor***

---

<sup>5</sup> Cf. *De g. ad lit.* 2, 1, 3–4: PL 34, 263–264.

<sup>6</sup> Cf. *De g. ad lit.* 2, 4, 7: PL 34, 265–266.

<sup>7</sup> Cf. *De g. ad lit.* 2, 5, 9: PL 34, 266–267. Curiosamente, después de seis años de observaciones de la nave espacial Cassini, se ha confirmado que los anillos de Saturno están compuestos –principalmente– de hielo de agua. Cf. J. N. CUZZI, J. A. BURNS, S. CHARNOZ, R. N. CLARK, J. E. COLWELL, et al., «An Evolving View of Saturn's Dynamic Rings»: *Science* (Washington–Cambridge) 327 (2010) 1470–1475.

<sup>8</sup> Cf. *De g. ad lit.* 2, 1, 4: PL 34, 264.

**AVÍS IMPORTANT**

El text d'aquesta part ha estat retirat seguint instruccions de l'autora de la tesi.

***AVISO IMPORTANTE***

*El texto de esta parte ha sido retirado siguiendo instrucciones de la autora.*

**IMPORTANT NOTICE**

The text of this part has been withdrawn on the instructions of the author.





**CONCLUSIÓN:**

**AMOR**

**Y**

***CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO***



## CONCLUSIÓN. *AMOR Y CREATIO, CONVERSIO, FORMATIO*

La pregunta por el fundamento del fenómeno constitutivo de los seres finitos ha ido resolviéndose a lo largo de este estudio de manera progresiva y profundizadora. La luz que ha iluminado su comprensión ha sido la consideración del concepto de amor de Agustín, el cual ha servido de eje central sobre el que se articulan plausiblemente las etapas de *creatio, conversio, formatio*.

En esta línea, Marie–Anne Vannier sentó con su tesis las bases que hicieron posible una identificación más exacta del fenómeno latente en la obra de Agustín, permitiendo así el poder avanzar un paso más en la penetración del mismo al abrir la puerta a la indagación por el fundamento de dicho fenómeno.

La convicción de partida, que afirmaba que la conversión metafísica sería, esencialmente, una cuestión de amor, ha quedado plenamente ratificada en este estudio y extendida a la totalidad de las etapas constitutivas del ser.

Efectivamente, el amor está en el origen del movimiento de *exitus* y *reditus* en que consiste la existencia creada. Esto es así porque Dios no crea por necesidad, como sucede en la procesión neoplatónica, sino por la libertad de su amor que es pródigo en donación. Él es quien prepara para el hombre el escenario del mundo, en gran medida bueno por ser *vestigio* de su eterna Bondad. Ahora bien, tras esta «salida» de amor, se aguarda el «retorno» por parte de la criatura. Retorno que –como relata el Génesis– quedó frustrado por la tentación del diablo, a través de la cual se hizo patente la elección por el amor desordenado hacia sí por parte del primer hombre y la primera mujer; una elección en la que ya había precedido antes el mismo ángel caído.

El retorno esperado de la criatura no implica una «negación de la existencia creada», sino una auténtica afirmación de la misma. Pues cuando la criatura espiritual, *atravesando* todo lo creado, incluso a ella misma, se sobreeleva<sup>1</sup> y tiende hacia Dios, su ser «no queda absorbido, no se disuelve, sino que precisamente al entregarse llega a ser plenamente» sí misma<sup>2</sup>.

El amor ha mostrado también ser determinante en la *conversio*, en tanto Agustín deja bien claro que es un *peso* que transporta hacia el lugar natural de los afectos. Más radicalmente, la decisión amorosa de las criaturas espirituales es la que escinde las célebres *dos ciudades* y determina su talante propio en relación con su tensión hacia el Creador.

Y, puesto que el amor transforma al amante, es conveniente añadir que es el que, definitivamente, *forma* a la criatura en la misma medida en que su amor desordenado la abandona en la *deformidad* de una existencia que permanece en las tinieblas. Además, la *formatio* conduce naturalmente, gracias al orden, a la consecución del descanso del movimiento de la criatura. Abocada, en su devenir existencial, a las luchas por salir de la *regio dissimilitudinis*, avanza ayudada del que la atrae a fin de aquietar su deseo de amor que se concreta en la unión por la semejanza, por la imitación de su Principio originario.

En esta caracterización del fenómeno, ha sido útil forjar, a partir de Agustín, una terminología y un conjunto de imágenes que permitan referirse apropiadamente a la inefabilidad de este misterio de la libertad divina y creatural. Así es como la *creatio* responde a una *vocatio* divina, por la cual emergen de la nada los seres que, al instaurarse en la caducidad del tiempo, sienten el imperativo de volver a su origen, para no caer en la deformidad. La lejanía en que se encuentran y la fragilidad de sus esfuerzos, conmueven al Amor, que asume la deformidad para formar, paradójicamente, a través de ella. Dios se acerca para atraer de un modo más fuerte a su criatura.

En cuanto a la *conversio*, ésta se manifiesta en el hombre como *reconversio* y se dirige hacia una *resurrectio*, en la cual su propio cuerpo obedecerá la tendencia de su amor y servirá a su espíritu reformado de un modo nuevo. Mientras, en las condiciones

---

<sup>1</sup> Es interesante apuntar aquí la posibilidad de estudiar el término *sursumactio* que consagrará Buenaventura y aplicarlo a la *reditio* de la creación.

<sup>2</sup> Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, o.c., 3–135, esp. 18–19.

de su existencia intramundana, el hombre camina, corre y vuela –según la potente imaginación agustiniana– gracias a su doble amor a Dios y al prójimo.

En vistas a la Patria que le espera, el peregrino terreno busca *atravesar* todo lo que se interpone en su camino de ascensión, porque tiende a lo *primero amado*, respecto de lo cual adquieren su valor todas las demás realidades. Pero si, en la refriega, pierde las alas, nunca queda deforme del todo. Para el optimismo metafísico de Agustín, siempre es posible recuperar esas alas, cobijándose al abrigo de las alas de Aquel que se hizo Camino de vuelta a casa. Pero el *atravesante* no se encuentra solo en esa vuelta, pues para un enamorado de la amistad, como fue Agustín, es imposible no contar con la ayuda de otros *convertidos*. Ellos, por la participación del mismo ideal, mueven a la conversión e interceden por los que aún no se hallan de vuelta, para que todo ser pueda dirigirse al Sol naciente en oriente.

Por su parte, la *formatio* –para el caso concreto de la criatura temporal y herida– se manifiesta en tanto que *reformatio*, la cual sigue a la decisión por la *conversio*. Por la dirección del corazón hacia las cosas eternas, el hombre renovado canta un cántico nuevo, que sazona los esfuerzos por *reconvertirse*. Además, en muchos lugares de esta investigación ha quedado patente cómo se realiza, en la concepción de Agustín, la vuelta de toda la creación: por medio del amor de la criatura espiritual.

Así, se ha dicho que los *contemplantes* reconducen, en su vuelta, al universo de los *existentes* y *vivientes*: todo el universo amado ordenadamente y utilizado rectamente según su ordenación al fin.

En esta dimensión del exultar, la presencia de Dios en el alma del convertido dirige con esperanza lo que queda de la peregrinación. Y gracias a este análisis detenido quedan claras las coordenadas existenciales en las que se desarrolla la tensión del hombre hacia Dios. Los seres humanos son llamados a avanzar desde la distancia en que puedan encontrarse en su existencia con respecto al Creador. Son caminantes peregrinos que se dirigen a una Patria perdida, pero que no deja de ejercer una irresistible fuerza de atracción. Y, finalmente, son exultantes, porque recorren dicho camino con un gozo que da un sabor nuevo a la lucha cotidiana por la *reconversio*.

A través de todas estas imágenes, a modo de hilo conductor, afloraba un elemento importante en esta investigación y en el pensamiento del Hiponense: el peso del amor. Al cual se consagró con rigor las indagaciones de la tercera parte.

Las cuatro formas de amor que contempla Agustín: amor a Dios, amor al prójimo, amor a sí mismo y amor al mundo, pueden ser comprendidas desde el fenómeno de *creatio, conversio, formatio*, lo cual ratifica una vez más la interpretación escogida para el análisis de su pensamiento.

En este sentido y desglosando lo anterior, el amor de Dios crea una realidad que es en sí misma amable, la *conversio* del hombre le invita a pasar del amor de lo visible al Invisible que lo ha hecho y, finalmente, el amor creador divino *forma* en él la belleza y el bien que constantemente pierde por la *aversio*.

En cuanto al amor al prójimo, Agustín invita a reconocer en el otro lo divino que hay en él. El prójimo también ha sido creado por Dios y puede ayudar a tender hacia Él en tanto que el deseo de amar juntos al Amado –en el marco de la amistad– arrastra a una *conversio* en sociedad, la cual tenderá armónicamente hacia la Jerusalén celeste.

El amor a sí mismo, frecuentemente problemático por el peligro de desbordarse hasta el desprecio de Dios, puede servir también para reconocer la obra divina en el propio ser. Al considerarse hechura de Sus manos, cabe volver sobre sí mismo y amarse correctamente en la negación de lo desemejante que se encuentra en sí, a fin de *conformarse* con la Forma a la que se quiere dejar paso en la propia existencia.

Es de destacar, igualmente, el gran interés que tienen las consideraciones acerca del amor al mundo. Agustín, como auténtico cristiano, valora el mundo en su justa medida y habla también de su *conversio* y *formatio*. El Hiponense demuestra en sus obras que la *vuelta* de todo lo creado hacia el Creador es posible gracias a las criaturas espirituales.

Éstas, en su *conversio*, por la que vuelven a dirigir su amor hacia Dios y ordenan todo otro amor y relación con el mundo, y en su *formatio* definitiva en la que se restaura la imagen de Dios oscurecida por el pecado... devuelven la criatura al que la hizo: tanto la criatura que es el mismo hombre, como todas aquellas iguales e inferiores a él. Si bien es cierto que las criaturas ya están *bien hechas* desde el primer día de su creación, cabe la posibilidad de que sean sublimadas y sobrelevadas desde el estado actual de

caída –al cual se vieron arrastradas por el desequilibrio introducido por el hombre en el mundo– a la plenitud de su ser, a través de la cual, finalmente, podrán servir para aquello para lo que fueron creadas: para ayudar a la criatura inteligente en vistas a su unión transmunda.

La genialidad de Agustín con estas intuiciones hace concordar perfectamente el peregrinaje histórico de la humanidad con la tensión hacia la Patria prometida, en la espera del día sin ocaso en el que, por fin, todo ser entrará en su descanso.

Ahondando en la estructura metafísica de los seres, Agustín descubre que estos participan del modo, especie y orden del que es fuente Dios según el modo propio, la condición de su especie y la tendencia a su lugar dentro de un orden establecido y que respeta sus mismas leyes intrínsecas de constitución y funcionamiento. Por lo cual se verifica su actuación en el proceso creador, en tanto que los seres existen según subsista en ellos *modus*, *species* y *ordo*.

Tampoco la *conversio* escapa a esta configuración, pues la materia informe se vuelve siempre según su modo, toma la forma o especie creada y tiende a dirigirse a su Creador por el movimiento del *ordo*. En este sentido, la *aversio* puede bien ser caracterizada por una deficiencia de orden. Por lo que se incide nuevamente en el *ordo amoris*.

Es así como, en esta continua tensión por evitar apartarse de Dios (*ab eo*) y no volcarse desordenadamente hacia lo creado (*ad id*), el hombre convertido lucha contra la deficiencia del orden natural del amor, buscando participar más del Bien, plenificar y colmar su propia medida, asemejar su especie a la del Verbo, modelo por excelencia, y llegar así al anhelado descanso de su inquietud.

A la luz de estas consideraciones surge una importante valoración de la criatura en sí misma. Si, en efecto, Dios ama el orden porque es bueno y porque señala una perfección que constituye toda naturaleza, también ama el lugar propio que ha asignado a cada una de sus criaturas. De este modo, no repercute en bien suyo que alguna de ellas desee desproporcionadamente ser aquello que no fue llamada a ser; y con este realismo no se priva a la criatura de la aspiración a colmar la propia medida, sino que se le exhorta a ajustarse al orden querido por el Creador para sí misma. Sólo en la ejecución



de su voluntad respecto de sí, se adecuará perfectamente a su sitio en el orden universal y a la felicidad que le otorga la tranquilidad del orden que es su paz.

Así pues, el amor se descubre como el elemento motor en el hombre que le hace trascenderse a sí mismo para tender hacia Dios como su lugar propio. De ahí que el movimiento sustancial de las criaturas espirituales sea el ascenso: *ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum*<sup>3</sup>.

Definitivamente, el resultado obtenido es que, sin movimiento alguno por su parte, el amor de Dios desencadena el movimiento de *exitus* y *reditus* de la criatura: todo lo que es hecho por Él mediante la *creatio*, mediante la llamada a la existencia, es vuelto hacia sí por la *conversio* para que alcance finalmente su *formatio*, por la cual tiene en sí el término de su naturaleza. En este punto del devenir creatural se obtiene la criatura en su existencia fáctica como completa, como acabada. Sin embargo, su auténtica quietud se consigue entrando en ese descanso de Dios que le otorga la permanencia actual y final de su ser. Todo el devenir creatural está orientado, pues, según la dirección de su amor natural o voluntario, a entrar en el descanso que Dios le ofrece en sí.

Para complementar estas conclusiones, resulta conveniente afirmar también la pertinencia de la elección de los comentarios agustinianos al Génesis como guías de este estudio. El *De Genesi ad litteram* proporcionó, en efecto, las bases sobre las que se desarrollaron los postulados de esta tesis: en primer lugar, la afirmación del esquema de *creatio, conversio, formatio*, que luego pudo demostrarse presente en muchas otras obras de Agustín, así como en su magisterio desde la sede de Hipona.

En segundo lugar, indicó que el fenómeno de *creatio, conversio, formatio* se desenvuelve siempre en el marco de las categorías de modo, especie y orden, que Agustín toma de la Revelación, pero que explica y argumenta filosóficamente.

Finalmente, proporcionó la definitiva tesis que aquí se sustenta; a saber: que todos los seres creados según un modo, especie y orden; convertidos según estas categorías; y formados en esta dimensión... presentan un dinamismo propio que los conduce de principio a fin en todo su devenir ontológico. Dicho dinamismo es el descubrimiento agustiniano de *creatio, conversio, formatio* y el motor que desencadena

---

<sup>3</sup> Cf. W. BEIERWALTES, «Augustins Interpretation von *Sapientia* 11, 21»: art. cit., 51–61, esp. 59.

dicho movimiento es el *amor*, en tanto que tendencia, en tanto que *pondus*, que dirige a la criatura hasta su resolución final de volverse verdaderamente hacia Dios, su principio y su fin.

En este orden de cosas, se comprueba que *creatio, conversio, formatio* puede ser consagrada como una clave de lectura válida a la hora de desvelar el sentido de toda la preocupación agustiniana por comentar el Génesis, encontrando su fundamento ontológico en el peso del amor. De esta forma, la praxis del amor por parte de los agentes libres resuelve el problema existencial de *creatio, conversio, formatio* y configura a los seres en su definitivo descanso.

Para cerrar este escrito puede usarse la clave de lectura diseñada por el mismo obispo de Hipona para desentrañar de un modo nuevo la riqueza de la célebre frase del inicio de sus *Confessiones*: «Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»<sup>4</sup>.

La gran experiencia y enseñanza de Agustín explicita que el hombre es *creado* por Dios por y con amor; por eso lo hace para Él e imprime en su criatura la nostalgia por volver. Gracias a ésta, su corazón siempre está inquieto, oscilante entre la *aversio* y la *conversio*. Un movimiento que encontrará su aquietamiento en la paz del sábado, por la cual el amor recibido ha suscitado amor y ha devuelto amor configurador. En el final de los días de la creación se contempla el Amor... la criatura y su Creador.

---

<sup>4</sup> *Conf.* 1, 1, 1: PL 32, 661. «Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te».



# **BIBLIOGRAFÍA**



## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES:

#### a) EDICIONES DE LAS OBRAS COMPLETAS DE AGUSTÍN DE HIPONA

*Cetedoc Library of Christian Latin texts* (Brepols, Turnhout 2000<sup>4</sup>).

CHADWYCK–HEALEY, *Patrologia Latina Database* (Alexandria (VA) 1995).

*Corpus Augustinianum Gissense* (Schwabe, Basilea 1995).

*Corpus Christianorum* (Brepols, Turnhout 1954).

*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1866s).

DOLBEAU, F., (Ed.), *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique* (Vingt-six S.) (Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009).

HAMMAN, A.–G., (Ed.), *Patrologiae Latinae Supplementum* (PLS) (Garnier Frères, Paris 1958–1974).

MIGNE, J. P., (Ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series Latina* (PL), *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi. Opera Omnia, XXXII–XLVII* (Paris 1844–1864).

*Miscellanea Agostiniana* (MA). Testi e studi publicata a cura dell'ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore. (Vol. 1: *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti*) (Tip. Poliglotta Vaticana, Roma 1930).

*Revue Bénédictine* (RB) (Abbaye de Maredsous, Bruxelles 1890s).

**b) TRADUCCIONES DE LAS OBRAS CONSULTADAS**

*A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas*. Introducción, versión, notas e índices de Teodoro Calvo Madrid y José M<sup>a</sup> Ozaeta León en OCSA (XXXVIII) (BAC, Madrid 1990).

*Cartas*. Traducción y notas de Lope Cilleruelo en OCSA (VIII, XIa–XIb) (BAC, Madrid 1986–1991).

*Comentario literal al Génesis*. Edición preparada por Balbino Martín en OCSA (XV) (BAC, Madrid 1969<sup>2</sup>).

- *Interpretación literal del Génesis*. Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese (EUNSA, Pamplona 2006).
- *Genesi alla lettera*. Traduzione, note e indici di L. Carrozzi. Nuova Biblioteca Agostiniana IX/2 (Città Nuova Editrice, Roma 1989).
- *La Genèse au sens littéral*. Traduction par P. Agaësse et A. Solignac. Bibliothèque Augustinienne 48–49 (Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000).
- *The Literal Meaning of Genesis*. Translated and annotated by John Hammond Taylor (Ancient Christian Writers 41–42, Newman Press, New York 1982).
- *Über den Wortlaut der Genesis. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern*. Übersetzung: Carl Johann Perl (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1961).

*Comentario literal al Génesis (incompleto)*. Edición preparada por Balbino Martín en OCSA (XV) (BAC, Madrid 1969<sup>2</sup>).

- *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*. Traduction par P. Monat. Bibliothèque Augustinienne 50 (Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004).
- *Libro incompiuto sulla Genesi*. Introduzione generali: A. Di Giovanni (filosofica) – A. Penna (biblica). Introduzione particolari, traduzione, note e indici: L. Carrozzi. Nuova Biblioteca Agostiniana IX/1 (Città Nuova Editrice, Roma 1988).
- *On Genesi: On the Literal Interpretation of Genesis an Unfinished Book*. Translation, introduction and notes: R. Teske (Catholic University of America Press, Washington 1991).

*Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos.* Edición preparada por Balbino Martín en OCSA (XV) (BAC, Madrid 1969<sup>2</sup>).

- *Sur la Genèse contre les Manichéens.* Traduction par P. Monat, M. Dulaey, M. Scopello et A.–I. Bouton–Touboulic. Bibliothèque Augustinienne 50 (Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004).
- *Genesi difesa contro i Manichei.* Introduzione generali: A. Di Giovanni (filosofica) – A. Penna (biblica). Introduzione particolari, traduzione, note e indici: L. Carrozzi. Nuova Biblioteca Agostiniana IX/1 (Città Nuova Editrice, Roma 1988).
- *On Genesi: Two Books on Genesi against the Manichees.* Translation, introduction and notes: R. Teske (Catholic University of America Press, Washington 1991).

*Cuestiones sobre los Evangelios.* Nueva edición revisada, con nueva traducción e introducciones a cargo de José Cosgaya, Miguel Fuertes Lanero y Pío de Luis en OCSA (XVIII) (BAC, Madrid 2003<sup>2</sup>).

*El combate cristiano.* Introducción general por Lope Cilleruelo. Presentación, coordinación e índices por José Rodríguez Díez. Versión de Carlos Morán, Lope Cilleruelo, Félix García, Pío de Luis. Revisiones, introducciones, bibliografía y notas a cargo de Carlos Morán, Domingo Natal, Isaías Díez del Río, José Rodríguez Díez, Pío de Luis en OCSA (XII) (BAC, Madrid 2007).

*El don de la perseverancia.* Versión, introducción y notas de Victorino Capánaga, Emiliano López, Andrés Centeno, Enrique de Vega y Toribio de Castro en OCSA (VI) (BAC, Madrid 1956).

*El libre albedrío.* Edición preparada por Victorino Capánaga en OCSA (III) (BAC, Madrid 2009).

*El Orden.* Edición preparada por Victorino Capánaga en OCSA (I) (BAC, Madrid 1994).

*El sermón de la Montaña.* Introducción general por Lope Cilleruelo. Presentación, coordinación e índices por José Rodríguez Díez. Versión de Carlos Morán, Lope Cilleruelo, Félix García, Pío de Luis. Revisiones, introducciones, bibliografía y notas a



cargo de Carlos Morán, Domingo Natal, Isaías Díez del Río, José Rodríguez Díez, Pío de Luis en OCSA (XII) (BAC, Madrid 2007).

*Enarraciones sobre los Salmos*. Edición preparada por Balbino Martín Pérez en OCSA (XIX–XXII) (BAC, Madrid 1964–1967).

*Homilias sobre la Primera Carta de San Juan*. Nueva edición revisada, con nueva traducción e introducciones a cargo de José Cosgaya, Miguel Fuertes Lanero y Pío de Luis en OCSA (XVIII) (BAC, Madrid 2003<sup>2</sup>).

*La bondad de la viudez*. Introducción general por Lope Cilleruelo. Presentación, coordinación e índices por José Rodríguez Díez. Versión de Carlos Morán, Lope Cilleruelo, Félix García, Pío de Luis. Revisiones, introducciones, bibliografía y notas a cargo de Carlos Morán, Domingo Natal, Isaías Díez del Río, José Rodríguez Díez, Pío de Luis en OCSA (XII) (BAC, Madrid 2007).

*La catequesis a principiantes*. Introducción, versión y notas de Lope Cilleruelo, Alfonso Ortega, Claudio Basevi, José Oroz Reta, Teodoro Calvo Madrid en OCSA (XXXIX) (BAC, Madrid 1988).

*La ciudad de Dios*. Introducción y notas por Victorino Capánaga. Traducción por Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero en OCSA (XVI–XVII) (BAC, Madrid 2007).

*Las Confesiones*. Edición crítica, traducción y notas por Ángel Custodio Vega, OSA. Segunda edición actualizada con retraducción, nueva bibliografía e índices y modernización de su aparato crítico latino por José Rodríguez Díez, OSA en OCSA (II) (BAC, Madrid 2013).

- *Les Confessions*. Traduction par A. Solignac, E. Tréhorel et G. Bouissou. Bibliothèque Augustinienne 13–14 (Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992).

*La continencia*. Introducción general por Lope Cilleruelo. Presentación, coordinación e índices por José Rodríguez Díez. Versión de Carlos Morán, Lope Cilleruelo, Félix García, Pío de Luis. Revisiones, introducciones, bibliografía y notas a cargo de Carlos Morán, Domingo Natal, Isaías Díez del Río, José Rodríguez Díez, Pío de Luis en OCSA (XII) (BAC, Madrid 2007).

*La doctrina cristiana*. Edición preparada por Balbino Martín en OCSA (XV) (BAC, Madrid 1969<sup>2</sup>).

*La música*. Introducción, versión y notas de Lope Cilleruelo, Alfonso Ortega, Claudio Basevi, José Oroz Reta, Teodoro Calvo Madrid en OCSA (XXXIX) (BAC, Madrid 1988).

*La naturaleza del Bien*. Edición preparada por Victorino Capánaga en OCSA (III) (BAC, Madrid 2009).

*La Trinidad*. Versión, introducción y notas de Luis Arias en OCSA (V) (BAC, Madrid 2006).

*La verdadera religión*. Versión, introducción y notas de Victorino Capánaga en OCSA (IV) (BAC, Madrid 2011).

*Ochenta y tres cuestiones diversas*. Introducción, versión, notas e índice de Teodoro Calvo Madrid en OCSA (XL) (BAC, Madrid 1995).

*Réplica a Fausto, el maniqueo*. Traducción, introducción, notas e índices: Pío de Luis en OCSA (XXXI) (BAC, Madrid 1993).

*Réplica a la carta de Parmeniano*. Introducción, bibliografía y notas: Pedro Langa. Traducción: Miguel Fuertes Lanero y Santos Santamarta del Río en OCSA (XXXII) (BAC, Madrid 1988).

*Regla a los siervos de Dios*. Introducción, versión, notas e índice de Teodoro Calvo Madrid en OCSA (XL) (BAC, Madrid 1995).

*Retracciones*. Introducción, versión, notas e índice de Teodoro Calvo Madrid en OCSA (XL) (BAC, Madrid 1995).

*Sermones*. Traducciones de Miguel Fuertes Lanero y Moisés M<sup>a</sup> Campelo (1<sup>o</sup>), Lope Cilleruelo, Moisés M<sup>a</sup> Campelo, Carlos Morán y Pío de Luis (2<sup>o</sup>), Amador del Fueyo y Pío de Luis (3<sup>o</sup>) traducción y notas de Pío de Luis (4<sup>o</sup>, 5<sup>o</sup> y 6<sup>o</sup>) en OCSA (VII, X, XXIII–XXVI) (BAC, Madrid 1981(1<sup>o</sup>), 1983(2<sup>o</sup>–3<sup>o</sup>), 2005(4<sup>o</sup>), 1984 (5<sup>o</sup>), 1985(6<sup>o</sup>)).

- *Discorsi nuovi*. (XXXV/1, Suplemento 1, Dolbeau 1–20). Editor François Dolbeau. Traductor Vincenzo Tarulli (Città Nuova Editrice, Roma 2001).

*Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. Nueva edición actualizada. Versión, notas e índice bíblico de José Anoz. Epígrafes del texto e índice analítico de Miguel Fuertes

Lanero. Estudio de los tratados de Teófilo Prieto en OCSA (XIII–XIV) (BAC, Madrid 2005–2009).

**c) OTRAS FUENTES**

AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler (Ciudad Nueva, Madrid 2011).

ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologion. Proslogion. De casu diaboli*. Introducción general, versión castellana y notas teológicas, sacadas de los comentarios del P. Olivares, por Julián Alameda (I) (BAC, Madrid 1952).

—————, *Oraciones y meditaciones*. Ed. Julián Alameda (II) (BAC, Madrid 1953).

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez (Gredos, Madrid 1978).

—————, *Física*. Traducción de José Luis Calvo Martínez (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1996).

—————, *Ética Nicomáquea*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet (Gredos, Madrid 1998).

BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaëmeron*. Texte grec, introduction et traduction de Stanislas Giet (Éditions du Cerf, Paris 1949).

BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*. Edición dirigida, anotada y con introducciones por León Amorós, Bernardo Aperribay, Miguel Oromí (BAC, Madrid 1957<sup>2</sup>).

—————, *Soliloquio*. Edición dirigida, anotada y con introducciones por León Amorós, Bernardo Aperribay, Miguel Oromí (IV) (BAC, Madrid 1963<sup>2</sup>).

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*. Introducción, traducción y notas de Ma. Consolación Isart Hernández (Gredos, Madrid 1994).

—————, *Stromata*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez (Ciudad Nueva, Madrid 1996).

ORÍGENES, *Tractat dels principis*. Introducció, text revisat, traducció i notes de Josep Rius-Camps (Fundació Bernat Metge, Barcelona 1998).

—————, *Homilias sobre el Génesis*. Introducción, traducción y notas de José Ramón Díaz Sánchez-Cid (Ciudad Nueva, Madrid 1999).

PLATÓN, *Diálogos*. Traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó y C. García Gual (Gredos, Madrid 2000)

PLOTINO, *Enéadas*, I-II, III-IV, V-VI, introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal (Gredos, Madrid 1982-1998).

—————, *Enneadi*, I-VI, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggini, (Bompiani, Milano 2004<sup>3</sup>).

TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*. Texto latino de la edición crítica Leonina (La Editorial Católica, Madrid 1953-1960).

—————, *Summa contra Gentiles*. Edición bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo, Adolfo Robles Sierra; introducciones por Eudaldo Forment Giralt (BAC, Madrid 2007).

—————, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001).

## **BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL**

ANCILLA, M., O.P., «Marie–Anne Vannier, « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* » chez saint Augustin », « *Paradosis*, 31 », Fribourg, Éditions universitaires, 1991, XXXVIII, 242 p. (Recensions): *Revue Thomiste* (Toulouse) 93 (1993) 513–514.

ARRANZ RODRIGO, M., «Semillas del futuro. Aportaciones a la teoría agustiniana de la creación virtual»: *Cuadernos salmantinos de Filosofía* (Salamanca) 13 (1986) 35–60.

—————, «Interpretación agustiniana del relato genesíaco de la creación»: *Augustinus* (Madrid) 33 (1988) 47–56; reimpresso en OROZ, J., (Ed.), *San Agustín. Meditación de un centenario*. (Col. Biblioteca Salmanticensis. Estudios, 99) (Universidad Pontificia De Salamanca, Salamanca 1987) 47–56.

ARTEAGA NATIVIDAD, R., *La creación en los Comentarios de san Agustín al Génesis* (Monografías de la Revista Mayéutica, Marcilla 1994).

ARENDT, H., *El concepto de amor en san Agustín* (Ediciones Encuentro, Madrid 2009).

AYRES, L., «Mensura». En MAYER, C., (Ed.), *Augustinus Lexikon* III (Verlag/ Publishers/ Editions Schwabe, Basel/Stuttgart 2004–2010) 1280–1284.

—————, «Modus». En MAYER, C., (Ed.), *Augustinus Lexikon* IV (Verlag/ Publishers/ Editions Schwabe, Basel/Stuttgart 2012) 40–43.

BEIERWALTES W., «Augustins Interpretation von *Sapientia* 11, 21»: *Revue des Études Augustiniennes* (Paris) 15/1–2 (1969) 51–61.

BLÁSQUEZ, N., «El concepto de sustancia, según san Agustín: *De Genesi ad litteram* y *De natura boni*»: *Augustinus* (Madrid) 16 (1971) 69–79.

BOUTON–TOUBOULIC, A.–I., «La notion d'ordre». En S. AUGUSTIN, *Sur la Genèse contre les manichéens*. Traduction de P. Monat. Introduction par M. Dulaey, M. Scopello, A.–I. Bouton–Touboulic. Bibliothèque Augustinienne 50 (Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004) 67–81.

BRUNN, E. ZUM, « L'exégèse agustinienne *d'Ego sum qui sum* et la *métaphysique de l'Exode* » en *Dieu et l'Être* : Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11–24 (Études Augustiniennes, Paris 1978) 141–164.

CHÂTILLON, F., «La région de la dissemblance signalée dans saint Athanase» : *Revue du moyen âge latin* (Lyon) 3 (1947) 376.

COYLE, J. K., «Genesi adversus Manichaeos, De (Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos) », en: FITZGERALD, A. D., (Dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. (Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001) 592–593.

DECRET, F., «Dios, creador». En: OROZ RETA, J., Y GALINDO RODRIGO, J. A., (Dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy* (II) (Edicep, Valencia 2005) 265–298.

GARCÍA GRIMALDOS, M., «Antropología de San Agustín en los comentarios al Génesis»: *La Ciudad de Dios* (Madrid) 209 (1996) 615–626.

—————, *El nuevo impulso de san Agustín a la antropología cristiana* (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2005).

GILSON, E., «*Regio dissimilitudinis* de Platon à Saint Bernard de Clairvaux»: *Mediaeval studies* (Toronto) 9 (1947) 108–130.

—————, *Saint Augustine. Philosophie et Incarnation*. Préface de M.–A. Vannier (Editions *Ad Solem*, Genève 1999).

HENRY, P., Y SCHWYZER, H.–R., *Plotini Opera. Editio Minor* (I–III) (Clarendon Press, Oxford 1964–1982).

KATAYANAGI, E., «*Conversio in creatione*»: *Studies in Medieval Thought* (Nagoya) 25 (1983) 59–79.

KLÖCKENER, M., «*Conuersi ad Dominum*». En: MAYER, C., (Ed.), *Augustinus Lexikon I* (Verlag/ Publishers/ Editions Schwabe, Basel/Stuttgart 1986–1994) 1280–1281.

MADEC, G., «VANNIER Marie–Anne, «*Creatio*», «*conversio*», «*formatio*» chez saint Augustin », «*Paradosis*» 31, Fribourg, Éditions universitaires, 1991, XXXVIII–238 p. (Recensions): *Revue des Études Augustiniennes* (Paris) 38/1 (1992) 447–448.

MAYER, C., (Ed.), *Augustinus Lexikon* (Verlag/ Publishers/ Editions Schwabe, Basel/Stuttgart 1986ss.).

—————, «*Creatio, creator, creatura*». En MAYER, C., (Ed.), *Augustinus Lexikon II* (Verlag/ Publishers/ Editions Schwabe, Basel/Stuttgart 1996–2002) 56–116.

NEUMANN DE PAULO, C., «Ser y conversión. Ensayo de fenomenología agustiniana»: *Augustinus* (Madrid) 47 (2002) 111–154.

O'CONNELL, R., «The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine»: *Traditio* (Bronx, NY) 19 (1963) 1–35.

—————, *Saint Augustine's early theory of man* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1968).

—————, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul* (Oxford University Press, London 1969).

—————, «Augustine's Rejection of the Fall of the Soul»: *Augustinian Studies* (Vilanova) 4(1973), 1–32.

—————, *The origin of the soul in St. Augustine's later works* (Fordham University Press, New York 1987).

OROZ RETA, J., «Agonía y conversión agustinianas»: *Augustinus* (Madrid) 20 (1975) 371–384.

—————, «El concepto de conversión: De Platón a San Agustín »: *Pensamiento Agustiniano* 2 (1987) 9–31; reimpresso en OROZ RETA, J., *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*. (Col. Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 110) (Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988) 205–222.

—————, «Formación y conversión. Reflexiones sobre la doctrina de San Agustín»: *Revista Agustiniana* (Madrid) 115–116/38 (1997) 595–630.

—————, «Conversión» en: Fitzgerald, A. D., (Dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. (Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001) 331–336.

OROZ RETA, J. Y GALINDO RODRIGO, J. A. (Dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, (I–III) (Edicep, Valencia 1998–2005).

PACIONI, V., «Orden». En: A. FITZGERALD (Dir.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo* (Editorial Monte Carmelo, Burgos 2001) 964–966.

PEGON, J., «Species, forma». En S. AUGUSTIN, *De vera religione*. Introduction, traduction et notes par J. Pegon. Bibliothèque Augustinienne 8 (Desclée de Brouwer et cie, Paris 1951) 487–488.

PEGUEROLES, J., «La formación o iluminación en la metafísica de san Agustín»: *Espíritu* (Barcelona) 20/II (1971) 134–149.

—————, «El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de san Agustín»: *Pensamiento* (Madrid) 28/110 (1972) 165–191.

—————, *El pensamiento filosófico de san Agustín* (Labor, Barcelona 1972).

—————, «La conversión de la materia a la forma: notas de metafísica agustiniana»: *Espíritu* (Barcelona) 23/I (1974) 53–65.

—————, «Naturaleza y persona, en san Agustín»: *Augustinus* (Madrid) 20 (1975) 17–28.

—————, «El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín»: *Augustinus* (Madrid) 22 (1977) 221–228.

—————, *San Agustín. Un platonismo cristiano* (Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1985).

—————, «Metafísica de san Agustín». En: OROZ RETA, J. Y GALINDO RODRIGO, J. A., (Dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. (I) (Edicep, Valencia 1998) 274–276.

PIERANTONI, C., «La creación y la conversión de los ángeles en el ‘De civitate Dei’. La aporía de la sabiduría creada como paradigma de la metafísica agustiniana»: *Anales de Teología* (Chile) 7 (2004–2005) 183–197.

RATZINGER, J. – BENEDICTO XVI, *Creación y pecado* (EUNSA, Pamplona 1992).

—————, *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino* (Jaca Book, Milano 2005).

—————, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*. En: *Obras completas* (XI) *Teología de la liturgia* (BAC, Madrid 2012) 3–135.

—————, «Teología de la liturgia». En: *Obras completas* (XI) *Teología de la liturgia* (BAC, Madrid 2012) 483–496.

ROCHE, W., «Measure, number and weight in S. Augustine»: *The New Scholasticism* (St. Paul, MN) 15 (1941), 353–355; 359–361.



ROLAND-GOSSELIN, B., «Sens des mots *ordo, modus, species*». En S. AUGUSTIN, *De natura Boni*. Texte, traduction et notes par B. Roland-Gosselin. Bibliothèque Augustinienne 8 (Desclée de Brouwer et cie, Paris 1949) 525–527, n. 35.

TEJERINA MARTÍN, C., «Creación y caída en los libros XI–XIV de La Ciudad de Dios»: *Estudio Agustiniano* (Valladolid) 5(1970) 239–296.

TESKE, R., «El *Homo spirituales* en el *De Genesi contra Manichaeos*»: *Augustinus* (Madrid) 36 (1991) 305–310.

—————, «Augustine and the concepts of *creatio, conversio* and *formatio*– A Systematic Presentation of Augustine Thought»: *Theological Studies* (Milwaukee, WI) 53 (1993) 748–749.

—————, «Raymond Canning. The Unity of Love for God and Neighbor in St. Augustine»: *Journal of Early Christian Studies* (Baltimore, MD) 4:3 (1996: Fall) 396–398.

—————, «Images of conversion in Saint Augustine's 'Confessions'»: *Theological Studies* (Milwaukee, WI) 58 (1998) 160–161.

—————, «Génesis (El) y los relatos de la creación»: en FITZGERALD, A. D., (Dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. (Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001) 593–597.

—————, «Genesi ad litteram liber, De (Comentario literal al Génesis) », en Fitzgerald, A. D., (Dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. (Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001) 588–590.

—————, «Genesi ad litteram liber imperfectus, De (Comentario literal al Génesis [incompleto]) », en Fitzgerald, A. D., (Dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. (Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001) 590–592.

—————, «Augustine's theory of soul». En: STUMP, E., and KRETZMANN, N., (Ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge University Press, Cambridge 2001) 116–123.

—————, «Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics»: *Catholic Historical Review* (Washington) 93(2007) 609–610.

TORCHIA, J., «*Pondus meum amor meus*. The Weight–Metaphor in St. Augustine’s Early Philosophy»: *Augustinian Studies* (Vilanova) 21 (1990) 163–176.

—————, «Implicaciones de la doctrina de la creación ‘de la nada’ en la teología de San Agustín»: *Augustinus* (Madrid) 44 (1999) 283–290.

VANNIER, M. A., «La rencontre de Dieu créateur dans la conversion d’Augustin : dialectique de la vie et de la pensée»: *Revista Agustiniiana* (Madrid) 81 (1985) 333–364.

—————, «Manichéisme et pensée augustinienne de la création». En: *Jornadas Agustiniianas* (Federación Agustiniiana Española, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1988) 143–151.

—————, «S. Augustin et la création»: *Augustiniiana* (Louvain) 40 (1990) 349–371.

—————, «El papel del Hexamerón en la interpretación agustiniana de la creación»: *Augustinus* (Madrid) 36 (1991) 343–354.

—————, «Aspects de l’idée de création chez S. Augustin»: *Revue des sciences religieuses* (Strasbourg) 65/3 (1991) 213–225.

—————, «La conversion, comme principe herméneutique pour S. Augustin»: *Connaissance des Pères de l’Église* (Bruyères–le–Châtel, France) 55 (1994) 10–13.

—————, «Origène et Augustin, interprètes de la création»: *Origeniana Sexta* (Leuven) (1995) 423–424.

—————, «*Creatio*» «*Conversio*» «*Formatio*» chez Saint Augustin (Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg Suisse, 1997<sup>2</sup>).

—————, «Augustin». En: LACOSTE, J.–Y., (Dir.), *Dictionnaire critique de Théologie* (PUF, Paris 1998) 105–108.

—————, «L’interprétation augustinienne de la création de l’émanatisme manichéen». En: OORT, J. VAN, (Ed.), *Augustine and manichaeism* (Brill, Leiden 2001) 287–297.

—————, «La création et son accomplissement chez S. Augustin»: *Connaissance des Pères de l’Église* (Bruyères–le–Châtel, France) 84 (2001) 32–43.

—————, «*Creatio et formatio dans les Confessions*»: *Actas do congresso internacional. As Confissões de santo Agostinho* (Universidade Católica Editora, Lisboa 2001) 69–78.

—————, «La conversion, axe de l'anthropologie d'Augustin»: *Connaissance des Pères de l'Église* (Bruyères-le-Châtel, France) 88 (2002) 34–48.

## **BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

AGAESSE, P., «Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité: Plotin et S. Augustin»: *Axes* 5/3 (1973) 11–22.

—————, «*La conversio agustinienne*». En: SAINT AUGUSTIN, *La Trinité. Bibliothèque Augustinienne*, serie II, 16 (Desclée de Brouwer, Paris 1991<sup>2</sup>) 576–578.

ALESANCO REINARES, T., *Filosofía de san Agustín. Síntesis de su pensamiento* (Augustinus, Madrid 2004).

ÁLVAREZ TURIENZO, S., «El problema de la unidad del hombre en una metafísica creacionista»: *Ciudad de Dios* (Madrid) 175 (1962) 640–683.

—————, «*Regio media salutis*». *Imagen del hombre y su puesto en la creación* (Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988).

ANOZ, J., «*Redite ad cor: Una fórmula profética en la predicación*»: *Augustinus* (Madrid) 32 (1987) 205–229.

AUBIN, P., *Le problème de la «conversion». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Beauchesne et ses fils, Paris 1963).

AUER, J., *El mundo, creación de Dios* (Herder, Barcelona 1985).

BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria. Una estética teológica* (II) (Ediciones Encuentro, Madrid 1985).

BASEVI, C., «La conversión como criterio hermenéutico de las obras de san Agustín»: *Scripta Theologica* (Navarra) 18 (1986) 803–826; reimpresso en MERINO, M., (Dir.),

*Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de san Agustín.* (Col. Teológica 57). (Universidad de Navarra, Pamplona 1988).

BAVEL, T. VAN, «'Natural' and 'Spiritual' relationships in Augustine»: *Augustiniana* (Louvain) 46 (1996) 197–242.

—————, «Amor». En: FITZGERALD, A., (Dir.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo* (Editorial Monte Carmelo, Burgos 2001) 39–50.

BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Spe salvi*, 33 (San Pablo, Madrid 2007).

BLÁSQUEZ, N., *Introducción a la filosofía de san Agustín* (Ediciones Escorialenses, Madrid 1984).

BOYER, C., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin* (Gabriel Beauchesne, Paris 1920).

—————, *Essais sur la doctrine de Saint Augustin* (Beauchesne et ses fils, Paris 1932).

—————, «Eternité et création dans les trois derniers livres des *Confessions*»: *Giornale di Metafisica* (Torino) 9(1954) 441–448.

—————, *Sant'Agostino filosofo* (Patron, Bologna 1965).

—————, *Saint Augustin: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire* (G. Beauchesne et ses fils, Paris 1937–1995) 1101–1130.

BROWN, P., *Agustín* (ACENTO Editorial, Madrid 2001).

BUFFIÈRE, F., *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque* (Les Belles Lettres, Paris 1956).

CALABRESE, C., «Presencias de Plotino en la concepción agustiniana de las dos ciudades»: *Epimeleia. Revista de estudios sobre la Tradición* (Buenos Aires) 10 (2001) 83–95.

—————, «El horizonte escriturístico en la reflexión agustiniana sobre las dos ciudades»: *In itinere. Publicación de Estudios Interdisciplinarios* (Mar del Plata, Argentina) 1 (2004) 95–123.

CANNING, R., *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine* (Heverlee, Leuven 1993).

CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana* (BAC, Madrid 1974).

—————, «La mediación de Cristo en la filosofía de San Agustín y San Buenaventura»: *Augustinus* (Madrid) 19/75–76 (1974) 69–107.

CARLEVARIS, A., «Ildegarda e la Patristica». En: BURNETT, C., and DRONKE, P., (Ed.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art* (Warburg Institute, London 1998) 65–80.

CHAIX-RUY, J., «La création du monde d'après saint Augustin»: *Revue d'Études Augustiniennes* (Paris) 11 (1965) 85–88.

CILLERUELO, L., «La formación del cuerpo, según san Agustín»: *Ciudad de Dios* (Madrid) 162 (1950) 445–473.

CLARKE, T. E., «Saint Augustine and Cosmic Redemption»: *Theological Studies* (Milwaukee, WI) 19 (1958) 133–164.

CUZZI, J. N., BURNS, J. A., CHARNOZ, S., CLARK, R. N., COLWELL, J. E., et al., «An Evolving View of Saturn's Dynamic Rings»: *Science* (Washington–Cambridge) 327 (2010) 1470–1475.

CILENTO, V., *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino, Les sources de Plotin* (Fondation Hardt, Genève 1957).

COMAN, I., «Les facteurs de la conversion de S. Augustin et leurs implications spirituelles»: *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Institutum Patristicum Augustinianum, Rome 1987) 35–46.

COUSINEAU, R. H., «Creation and Freedom. An Augustinian Problem: "Quia voluit? And/or Quia bonus?"»: *Recherches Augustiniennes* (Paris) II (1962) 253–271.

COURCELLE, P., «Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne de la «région de la dissemblance. (Platon, Politique 273d)»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (Paris) 24 (1957) 5–33.

—————, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité* (Études Augustiniennes, Paris 1963).

—————, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Boccard, Paris 1968).

—————, «Complément au répertoire des textes relatifs à la 'région de dissemblance'»: (Librería Editorial Augustinus, Madrid 1968) 135–140.

—————, «Treize textes nouveaux sur 'la région de dissemblance' (Platon, 'Politique', 273 d) » : *Revue des Études Augustiniennes* (Paris) 16 (1970) 271–281.

COUTURIER, C., « Structure métaphysique de l'être créé d'après S. Augustin » : *Recherches de philosophie I* (Paris) (1955) 57–84.

DE LUIS VIZCAÍNO, P., «San Agustín, predicador». En: OROZ RETA, J. Y GALINDO RODRIGO, J. A., (Dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy* (III) (Edicep, Valencia 1998) 537–575.

DOLBY MÚGICA, M. C., *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín* (EUNSA, Pamplona 1993).

DOMINGO MORATALLA, A., «Exégesis ontológica de la conversión de San Agustín. Finitud y seducción del ser »: *Augustinus* (Madrid) 32(1987) 175–190.

DUPONT, A., «¿Usar o disfrutar de los humanos? 'Vti' y 'frui' en Agustín»: *Augustinus* (Madrid) 52, nº 204–207 (2007) 57–62.

—————, «Sermón 90 A (Dolbeau 11, Mainz 40) El amor de sí, como inicio del amor al prójimo y a Dios»: *Augustinus* (Madrid) 53, nº 208–209 (2008) 25–40.

DU ROY, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*(Études Augustiniennes, Paris 1966).

EGUIARTE, E., «La dinámica de la conversión en los escritos antimaneicos de Agustín»: *Augustinus* (Madrid) 208–209/LIII (2008) 7–23.

ESPADA, A., «Notas sobre la función mediadora del cuerpo, en san Agustín»: *Estudio Agustiniiano* (Valladolid) 12 (1977) 343–368.

FESTUGIÈRE, P., *La conversión de saint Augustin. Philosophie d'une conversion* (Roger et Chermovity, Paris 1894).

FITZGERALD, A., (Dir.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo* (Editorial Monte Carmelo, Burgos 2001) 964–966.

FLETEREN, F. VAN ; SCHNAUBELT, J. ; REINO, J. (Eds.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: mystic and Mystagoge* (Peter Lang, New York 1994).

FLORES, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Religión y Cultura, Madrid 1958).

—————, «Reflexiones sobre el “ordo amoris”»: *Revista Agustiniana* (Madrid) 3 (1962) 137–168.

FOLLIET, G., «La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400»: *Révue d'Études Augustiniennes* (Paris) 2 (1956) 371–390.

FORMENT GIRALT, E., «La conversión de San Agustín »: *Verbo* (Madrid) 26/257–258 (1987) 807–838.

—————, «En el XVI centenario de la conversión de san Agustín»: *Cristiandad* (Barcelona) 44/670–672 (1987) 5–16.

FUGIER, H., *Les images de la conversion dans les Confessions de saint Augustin* (Sorbonne, Paris 1963).

GALENDE FINCIAS, F., «La conversión y el amor en la experiencia y percepción agustiniana»: *Peregrino* (Santiago de Chile) 8/8 (1986) 22–26.

GILSON, E., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino* (Marietti, Genova 1983).

—————, *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin*, en *Acta hebdomadae augustinianae–thomisticae* (Marietti, Turín–Roma 1931) 74–87.

GOÑI, P., *La resurrección de la carne, según san Agustín* (The Catholic University of America, Washington 1961).

—————, «Características del cuerpo resucitado, según san Agustín»: *Augustinus* (Madrid) 6 (1961) 205–250.

GUARDINI, R., *La conversione di S. Agostino* (Morcelliana, Brescia 1956).

—————, *Die Bekehrung des Aur. Augustinus. Die innere Vorgang in seinen Bekenntnissen* (Grünewald Verlag, Mainz 1989).

GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (Vrin, Paris 1971).

HADOT, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Ediciones Siruela, Madrid 2006).

- HAMMAN, A. G., *L'homme image de Dieu*, (Desclée, Coll. « Relais. Etudes » 2, Paris 1987).
- HARRISON, C., "Measure, Number and Weight in Saint Augustine's Aesthetics", *Augustinianum* (Roma) 28 (1988) 591–602.
- HOLTE, R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Études Augustiniennes, Paris 1962).
- IVANKA, E. VON, *Platonismo cristiano: recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica* (Vita e Pensiero, Milano 1992).
- JOLIVET, R., *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien* (Denoël et Steele, Paris 1932).
- , *Le problème du mal chez Saint Augustin : avec une note sur les relations de Saint Augustin et de Plotin* (Gabriel Beauchesne, Paris 1929).
- KNUUTTILA, S., «Time and creation in Augustine». En: STUMP, E., and KRETZMANN, N., (Ed.), *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge University Press, Cambridge 2001) 103–115.
- LADNER, G. B., *St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God: Augustinus Magister*. Congreso internacional agustiniano II, (Études augustiniennes, Paris 1954–1955) 867–878.
- LANGA, P., «Antropología patristica en los dos relatos de la creación». En: RAMOS-LISSÓN, D., VILADRICH, P. J., ESCRIVÁ-IVARS, J., (Dir.), *Masculinidad y feminidad en la patristica* (Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1989) 193–235.
- LAMIRANDE, E., «L'Église céleste selon S. Augustin»: *Études Augustiniennes* (Paris) (1963) 150–153.
- LAZCANO, R., *Bibliografía de san Agustín en lengua española (1502–2006)* (Revista Augustiniana, Guadarrama, Madrid 2007).
- LEHMANN, H., «El Espíritu de Dios sobre las aguas. Fuentes de los comentarios de Basilio y Agustín sobre el Génesis 1, 2»: *Augustinus* (Madrid) 26/103–104 (1981)127\*–139\*.
- LETIZIA, F., «Ordo dux ad Deum. La idea de orden en la ontología y ética agustinianas»: *Augustinus* (Madrid) 28 (1983) 385–390.



—————, «San Agustín, filósofo de la interioridad»: *Revista del Instituto di Filosofia* 44 (1983) 61–71.

LLANO, A., *En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual* (Ariel, Barcelona 2007).

LODS, M., « La personne du Christ dans la « conversion » de S. Augustin » : *Recherches Augustiniennes* (Paris) XI (1976) 3–34.

LUNEAU, A., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église* (Beauchesne, París 1964).

MADEC, G., «La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté» : *Lumen Vitae* (Edition Française) 42 (1987) 184–194.

—————, « *Le communisme spirituel* », en *Homo Spiritales : Festgabe für Luc Verbeijen*, ed. C. Mayer (Augustinus, Würzburg 1987) 225–239.

MAGNAVACCA, S., *Léxico técnico de filosofía medieval* (Miño y Dávila, srl., Buenos Aires 2005).

MAHER, J. P., «Saint Augustine and Manichaeic cosmogony»: *Augustinian Studies* (Vilanova) 10 (1979) 94–104.

MALDONADO, J. H., «Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico»: *La Ciudad de Dios* (Madrid) 200 (1987) 333–364.

MANDOUZE, A. (Ed.), « S. Augustin et son Dieu : Les sens et la perception mystique » : *La Vie Spirituelle* (Paris) 60 (1939) 52–54.

—————, *Augustinus Magister*. Congreso internacional agustiniano (3 vols.), (Études augustiniennes, Paris 1954–1955).

MARA, M. G., «Creación y salvación en la conversión de san Agustín», en: LYDON, J., (Comp.), *Ecoteología. Una perspectiva desde san Agustín. Actas del IV Simposio sobre la relectura del pensamiento de san Agustín desde la realidad de América Latina. São Paulo, 23–28 enero, 1995*. (O.A.L.A., México 1996) 225–241.

MARCILLA CATALÁN, F. J., «La 'Confessio' en las 'Confesiones' de san Agustín »: *Mayéutica* (Marcilla) 12 (1986) 147–186.

MARITAIN, J., *De la sagesse augustinienne*. En : CAYRÉ, F., (Ed.), *Mélanges augustiniennes* (Rivière, Paris 1931) 385–411.

MARTÍN PÉREZ, B., «Introducción» en *Obras completas de san Agustín. XV.* (Col. Biblioteca de Autores cristianos, 168). (BAC, Madrid 1957) 351–355.

MAXSEIN, A., *Philosophia cordis, Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, (Otto Müller, Salzburg 1966).

MONDIN, B., «Valenza filosofica della dottrina agostiniana sulla *Imago Dei*»: *Doctor Communis* (Vaticano) 39 (1986) 405–422.

MONTSERRAT I TORRENTS, J., *Los gnósticos. Introducciones, traducción y notas.* (Gredos, Madrid 1983).

—————, *Las transformaciones del platonismo* (Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1987).

MOREAU, J., «Le temps et la création selon saint Augustin» : *Giornale di Metafisica* (Genova) 20 (1965) 276–290.

MORIONES, F., *Teología de san Agustín* (BAC, Madrid 2004).

NOCK, A. D., *Conversion, the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford University Press, Oxford 1961).

NOURRISSON, J.-F., *Sources de la philosophie de Saint Augustin*, en *La philosophie de saint Augustin* (Didier, Paris 1866) (II) 89–146.

O'BRIEN, D., «*Pondus meum amor meus*, Saint Augustin et Jamblique» : *Studia Patristica* (Berlin) XVI (1975) 524–527.

OLDFIELD, J., «Teología agustiniana de la conversión». En: OROZ RETA, J., y GALINDO RODRIGO, J. A., (Dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, (II) (Edicep, Valencia 2005) 693–793.

—————, «La teología de la vida religiosa». En: OROZ RETA, J. Y GALINDO RODRIGO, J. A. (Dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, (III) (Edicep, Valencia 1998–2005) 791–839.

ORBE, A., «Variaciones gnósticas sobre las Alas del Alma»: *Gregorianum* (Roma) 35 (1954) 24–55.

—————, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios valentinianos* (I/2) (Universitatis Gregorianae, Roma 1958).

—————, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III (I–II)* (BAC, Madrid 1976).

PARMA, CH., *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotinus und Augustins* (E. J. Brill, Leiden 1971).

PELLAND, G., *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, (Desclée, New–York–Montréal 1972).

PEPIN, J. « Recherches sur le sens et les origines de l'expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de S. Augustin »: *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (Bruxelles) 23/3 (1953), 185–274.

PERA, L., *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino. L'atomo virtuale* (Biblioteca Agostiniana, Florence 1934).

PÉREZ DE LABORDA, M., *Anselmo de Canterbury esencial* (Montesinos, Barcelona 2010).

—————, «El Mundo como Creación. Comentarios filosóficos sobre el pensamiento de San Agustín en el 'De Genesi ad Litteram'»: *La Ciudad de Dios* (Madrid) 207 (1994) 365–417.

RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología* (Herder, Barcelona 1972).

RAVEAUX, T., « Augustinus über den Sabbat »: *Augustiniana* (Louvain) 31 (1981), 197–246; 33 (1983) 58–85.

RIVERA DE VENTOSA, E., «La estructura de la Ciudad de Dios a la luz de las formas fundamentales del amor»: *Augustinus* (Madrid) 45–48 (1967) 355–374.

—————, «Dialéctica platónica y encuentro personal en la conversión de San Agustín. Dos modos de conversión »: *Augustinus* (Madrid) 32 (1987) 191–203.

RODRÍGUEZ DE PRADA, Á., *La creación del mundo según san Agustín, intérprete del Génesis*. (Impr. De Marcelino Tabarés, Madrid 1906).

ROHATYN, D. A., «Experiencia agustiniana de la conversión. Hacia una interpretación cristiana »: *Augustinus* (Madrid) 21 (1976) 113–119.

ROUX GUERRERO, R., «El amor creador según san Agustín»: *Ecclesiastica Xaveriana* (Bogotá) 12 (1962) 3–41.

RUBIO, J., «Hacia una teoría agustiniana de la conversión»: *Augustinus* (Madrid) 9 (1964) 471–489.

RUYS, J., «Love in the time of Demons: Thirteenth–Century Approaches to the Capacity for Love in Fallen Angels»: *Mirabilia* (Barcelona) 15 (2012/2) 28–46.

SAETEROS, T., «Mónica de Thagaste, Madre y “Maestra” de Agustín de Hipona»: *La Ciudad de Dios* (Madrid) 224 (2011) 583–617.

—————, «Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona»: *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas* (Bogotá) 13 (25) (2013) 189–210.

—————, «Ο θεός: ό σπερματικός λόγος του̅ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de los λόγοι σπερματικοί en los estoicos y en san Agustín»: *Studium. Filosofía y Teología* (Argentina) XVI/32 (2013) 325–344.

SCIACCA, M.F., *S. Agostino: la vita e l’opera; il pensiero; l’itinerario della mente* (La Scuola, Brescia 1948).

—————, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d’une philosophie chrétienne* (Nauwerlaerts, Paris–Louvain 1956).

SAHELICES GONZÁLEZ, P., *Ama y haz lo que quieras*. (Col. Manantial 4) (Ed. Revista Agustiniana, Madrid 2000).

SOLIGNAC, A., «La condition de l’homme pécheur d’après saint Augustin»: *Nouvelle Revue Théologique* (Bruxelles) 78 (1956) 359–387.

—————, «Introduction». En: SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions. Bibliothèque Augustinienne*, serie II, 13 (I–VIII) (Desclée de Brouwer, Paris 1962) 7–270.

—————, «Exégèse et métaphysique. Genése, I, 1–3 chez S. Augustin» en: MAYER, C., (Ed.), *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genése* (Études augustinienes, Paris 1973) 153–171.

—————, «Caelum». En MAYER, C., (Ed.), *Augustinus Lexikon I* (Verlag/Publishers/ Editions Schwabe, Basel/Stuttgart 1986–1994) 698–702.

SOMERS, H., «Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne»: *Augustinus Magister*. Congreso internacional agustiniano I (Études augustinienes, Paris 1954–1955) 450–462.

SORRENTINO, V., «*Amor mundi* y política en Hannah Arendt»: *Laguna* (La Laguna. Santa Cruz de Tenerife) 25 (2009) 19–30.

TABET, M. A., «La expresión *imago Dei* (Gen 1, 26–27) en la reflexión agustiniana»: *Augustinus* (Madrid) 38 (1993) 469–479.

THONNARD, F. J., « La notion de lumière en philosophie augustinienne » : *Recherches Augustiniennes* (Paris) II (1962) 129–130.

TRAPÈ, A., *S. Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico* (Ed. Esperienze, Fossano 1976).

TRESMONTANT, C., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin* (Éditions du Seuil, Paris 1968).

VOGEL, C. J. DE, « *Ego sum qui sum* et sa signification pour la philosophie chrétienne » : *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg) 35 (1961) 337–355.

VON RINTELEN, F., «Comprensión del ser creatural en San Agustín y en San Buenaventura»: *Augustinus* (Madrid) 19 /75–76 (1974) 189–186.

## **PÁGINAS WEB DE INTERNET:**

Ha sido especialmente útil manejar el texto latino de la Patrología recogido en el sitio oficial de las obras de Agustín en internet: <http://www.augustinus.it>, del que se ha utilizado además las herramientas de búsqueda de términos y los completos índices analíticos que ofrece, así como un sinnúmero de enlaces importantes como los siguientes:

<http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/index.html> (Zentrum für Augustinusforschung in Würzburg).

<http://www.etudes-augustiniennes.paris-sorbonne.fr/?lang=fr> (Institut d'Études Augustiniennes).

<http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/1> (Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques).

<http://www.augustiniana.net/> (Journal *Augustiniana*. Of the Augustinian Historical Institute –Belgium–).

<http://www.augustinus.konkordanz.de/> (*Augustinus–Literaturdatenbank*).

<http://www.findingaugustine.org/> (Colección bibliográfica de la Katholieke Universiteit Leuven y Vilanova University).

<http://www.augustinus.it/italiano/discorsi/index2.htm> [Consulta: 27 de septiembre de 2013] (*Tavola Cronologica dei Discorsi*).

<http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/lexikon/lemmata.html> [Consulta: 22 de octubre de 2013]. (*Liste aller Lemmata. Augustinus Lexikon*).

BENEDICTO XVI, *Las conversiones de san Agustín*. Audiencia general 27 de febrero de 2008. Disponible en:

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080227\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080227_sp.html) [Consulta: 19 de febrero de 2012].

—————, *Homilía en la Vigilia Pascual*. 22 de marzo de 2008. Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080322\\_veglia-pasquale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080322_veglia-pasquale_sp.html) [Consulta: 4 de noviembre de 2013].

—————, *Subir con Jesús, hacia Dios*, Homilía del Domingo de Ramos, 17 de abril de 2011. Disponible en:

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20110417\\_palm-sunday\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110417_palm-sunday_sp.html) [Consulta: 16 de enero de 2012].

—————, *Carta Apostólica Santa Hildegarda de Bingen, Monja Profesa de la Orden de San Benito, es proclamada Doctora de la Iglesia universal*, no. 4. Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20121007\\_ildegarda-bingen\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen_sp.html) [Consulta: 24 de septiembre de 2013].

—————, *Yo creo en Dios: el Creador del cielo y de la tierra, el Creador del ser humano*. Audiencia general 6 de febrero de 2013. Disponible en:

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2013/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20130206\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130206_sp.html) [Consulta: 19 de marzo de 2013].



**SIGLAS**

**Y**

**ABREVIATURAS**





## SIGLAS Y ABREVIATURAS

### OBRAS DE AGUSTÍN DE HIPONA<sup>1</sup>

<i>Ad Oros.</i>	<i>Ad Orosium contra priscilianistas</i>
<i>C. ep. Parm.</i>	<i>Contra epistolam Parmeniani</i>
<i>C. Faustum</i>	<i>Contra Faustum manichaeum</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>De agone</i>	<i>De agone christiano</i>
<i>De b. vid.</i>	<i>De bono viduitatis</i>
<i>De cat. Rud.</i>	<i>De catechizandis rudibus</i>
<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>
<i>De cont.</i>	<i>De continentia</i>
<i>De div. Quaest.</i>	<i>De diversis quaestionibus 83</i>
<i>De doc. Christ.</i>	<i>De doctrina christiana</i>
<i>De d. persev.</i>	<i>De dono perseverantiae</i>
<i>De g. ad lit.</i>	<i>De Genesi ad litteram</i>
<i>De g. ad lit. imp.</i>	<i>De Genesi ad litteram liber imperfectus</i>
<i>De g. c. man.</i>	<i>De Genesi contra manichaeos</i>
<i>De lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i>
<i>De mus.</i>	<i>De musica</i>
<i>De nat. Boni</i>	<i>De natura Boni</i>

---

<sup>1</sup> Para las abreviaturas de las obras de Agustín se siguen las utilizadas en el más moderno y completo estudio sobre el Hiponense en castellano: OROZ RETA, J. Y GALINDO RODRIGO, J. A. (Dir.), *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*, (I–III) (Edicep, Valencia 1998–2005). Excepto en el caso en que se indica (\*), a fin de que pueda ser más inteligible al lector.

<i>De ord.</i>	<i>De ordine</i>
<i>De s. Dom.</i>	<i>De sermone Domini in monte</i>
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>
<i>De v. rel.</i>	<i>De vera religione</i>
<i>En. in ps.</i>	<i>Enarrationes in psalmos</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistula</i>
<i>In Io. Ep.</i>	<i>In epistulam ad parthos Iohannis tractatus</i>
<i>In Io. Ev.</i>	<i>In Iohannis evangelium tractatus</i>
<i>Quaest. Evang.</i>	<i>Quaestiones Evangeliorum</i>
<i>Reg.</i>	<i>Regula ad servos Dei</i>
<i>Retr.</i>	<i>Retractationes</i>
<i>Sermo (*)</i>	<i>Sermones</i>

## **OTRAS OBRAS**

BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
CC	<i>Corpus Christianorum</i>
MA	<i>Miscellanea Agostiniana</i>
OCSA	<i>Obras Completas de San Agustín</i>
PL	<i>Patrologiae Cursus completus. Series Latina</i>
PLS	<i>Patrologiae Latinae Supplementum</i>
RB	<i>Revue Bénédictine</i>
<i>S. Th.</i>	<i>Summa Theologiae</i>

## **ABREVIATURAS DE LOS LIBROS DE LA BIBLIA**

<i>Ef</i>	<i>Efesios</i>
<i>Flp</i>	<i>Filipenses</i>
<i>Gn</i>	<i>Génesis</i>
<i>Is</i>	<i>Isaías</i>
<i>Jn</i>	<i>Juan</i>
<i>1 Jn</i>	<i>1 Juan</i>
<i>Job</i>	<i>Job</i>
<i>Lc</i>	<i>Lucas</i>
<i>Mt</i>	<i>Mateo</i>
<i>Rm</i>	<i>Romanos</i>
<i>Sab</i>	<i>Sabiduría</i>
<i>Sal</i>	<i>Salmo</i>

## **ABREVIATURAS GENERALES**

art.	Artículo
art. cit.	Artículo citado
esp.	especialmente
o.c.	obra citada
q.	<i>Quaestio</i>



