

Introducción a la dialéctica de San Agustín

(Dimensión trinitaria del ser)*

"In ipso exordio inchoatae creaturae, Trinitas insinuatur Creatoris... In conversione et perfectione creaturae, eadem Trinitas insinuatur" (De Gen. ad Litt. I, 6, 12).

SUMARIO: La metafísica trinitaria en los seres creados.—La creación de la materia informe, atribuida al Padre.—La formación o iluminación ontológica, atribuida al Verbo.—La existencia y conservación en el ser, atribuida al Espíritu.

LA METAFÍSICA TRINITARIA EN LOS SERES CREADOS.

Cuando Agustín se adhiere al platonismo introduce en él, al principio inconsciente y después conscientemente, los conceptos de creación, formación y ley, que modificaban radicalmente el antiguo pensamiento griego en torno a la existencia, la esencia y la naturaleza. Los seres mundanos ya no son compuestos ocasionales de materias y formas, que se van uniendo y separando por unos momentos para continuar indefinidamente ese juego anodino y naturalista, sino que son criaturas definitivas, llamadas a ex-sistir. Su existencia es una vocación, su ser está ordenado a la realización de una idea y tiene medios para realizarla.

No se trata, pues, de un mundo eterno, cuya existencia ni interesa ni se demuestra, porque ya se supone y porque nada se crea y nada se destruye, sino que ahora lo que interesa verdaderamente es la existencia misma de cada cosa, el ser, la unidad (*numerus, modus, esse*). ¿Por qué y para qué existen las cosas, el mundo? En cuanto a la esencia, tratándose de los seres creados, es el plan de Dios sobre ellos, el ejemplar, modelo o idea que Dios imprime en la criatura, comunicándole su propia

* En justa correspondencia, deseo expresar aquí mi gratitud al P. Lope Cilleruelo por la orientación doctrinal y las sugerencias que tan desinteresadamente me ha prestado para la elaboración de este artículo.

forma y ordenándola a una determinada perfección y plenitud (*mensura, species, hoc esse*). No existe, pues, ningún mundo inteligible independiente, ni ningún sistema de formas preexistentes, sino que el mundo inteligible no es otra cosa que la Idea divina, el Verbo de Dios. Finalmente, no existe naturaleza alguna ni principio sin principio: lo que se llamará naturaleza en el lenguaje de Agustín es el orden divino, la ley divina y eterna, impresa en los seres con la esencia y que en forma de tendencias y "pesos" (*pondus, ordo, manere in esse*), se va manifestando en esos mismos seres.

Sabido es que toda esta metafísica agustiniana va inconscientemente guiada por la Biblia, por la fe, por la teología. Pero desde el momento en que también atribuye a los platónicos el concepto cristiano de creación, éste es para él una verdad filosófica tanto como teológica, un principio universal y necesario que permite utilizar una dialéctica. Tal dialéctica es, como en Plotino, trinitaria; parece ser que de Plotino la tomó Agustín puesto que, aun cuando en su primera época expuso ideas erróneas sobre el misterio de la Trinidad católica, mantuvo ya firme su ideario filosófico acerca de la estructura trinitaria de los seres¹. Así tenemos también que la misma metafísica filosófica condiciona muchos de los comentarios bíblicos. Se trata, por tanto, de un condicionamiento recíproco de razón y fe que, por lo demás, se da de una u otra forma en todos los autores. Lo que realmente interesa son las ideas mismas que Agustín desarrolla².

¹ Las ideas erróneas a que nos referimos pueden verse en la *Epist.* 11, 3, PL. 33, 76. Epístola, por lo demás, sumamente interesante por lo que refiere a la teoría de los tres principios ontológicos constitutivos de la realidad. Ya desde los primeros escritos de Agustín comienzan a esbozarse las fórmulas trinitarias, como, por ejemplo, las indicadas en el texto. Plotino le había dado ejemplo al buscar en el cosmos las tres Hipótesis y al poner el Unum como "principium sine principio" de la emanación universal. Incumbía, pues, a Agustín, una vez hecha la transferencia de las doctrinas platónicas al cristianismo, verificar también él la presencia de las divinas Personas en los seres del mundo. Pero Agustín irá verificando sus datos dentro de un "método" o procedimiento que le garantice la seguridad o certidumbre del estudio. Este método consistirá en ir de lo visible a lo invisible, empezando por los seres corporales para terminar en los espirituales. En el *De Trinitate* alcanzó una perfección difícil de superar, pero antes de llegar a esa cima ensayó muchos tanteos imperfectos. En un principio Agustín contempla el cosmos con ojos más bien pitagórico-platónicos, viendo en lo sensible un reflejo de lo inteligible. Con ojos más cristianos comprenderá después que son las huellas de Dios a su paso por el mundo. Platónico-pitagórico aparece en los libros *De ordine*, *De Música*; la profunda evolución en sentido cristiano la apreciamos en *De Vera Religione*, y en todos los libros siguientes, especialmente en *De Trinitate*. (Cfr. F. CAVALLERA, "Les premières formules trinitaires de Saint Augustin": *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 31 (1930) 97-123).

² Para este artículo nos inspiramos en los tres últimos libros de las

Brehier, sin embargo, reprocha a San Agustín el no haber construído una cosmogonía a la manera de Platón o de otros pensadores. Tenemos que contestar que la acusación no es exacta y que el Obispo de Hipona tiene un sistema perfectamente estructurado, al menos en sus líneas maestras. Pero, aunque no lo tuviera, más que un fallo de Agustín sería el fruto normal de una superioridad por el concepto cristiano de creación³.

En efecto, el concepto de creación cambia el horizonte de la filosofía de Agustín frente a la filosofía antigua. Crear es dar totalmente el ser sin ningún elemento preexistente⁴. El mundo griego es “a se”, necesario y eterno, al menos en sus elementos originarios. El mundo de Agustín, en cambio, es “ab alio”, temporal, contingente. Si en aquél reina la necesidad, en éste reina la libertad, la voluntad de Dios “creavit quia voluit”⁵. Sólo Dios puede crear, sacar de la nada, mantener una

Confessiones y en el *De Genesi ad Litteram*, que nos muestran el pensamiento maduro de Agustín. Conviene notar el carácter metafísico de estas obras ya que, por ejemplo, los distintos problemas del conocimiento y de la iluminación o son estrictamente metafísicos, o tienen, al menos, unas bases metafísicas. Para comprobar el itinerario del pensamiento agustiniano hasta el año 391, véase el denso libro de O. DU ROY, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966. Aunque desde una perspectiva distinta de la que adoptamos en el presente trabajo, el autor estudia detalladamente los principales textos agustinianos, ofreciéndonos al final una amplia bibliografía sobre el tema.

³ F. CAYRE, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1951, 73-74. Esperemos que este breve artículo sirva de prueba. Téngase en cuenta que prescindimos de mil detalles accesorios y de poca importancia filosófica para señalar con mayor claridad las líneas arquitectónicas del pensamiento agustiniano. Pretendemos tan sólo elaborar un trabajo de síntesis. Para comprobar más ampliamente el pensamiento de Agustín con frecuencia aduciremos en las notas sus palabras literales.

⁴ Los textos de San Agustín son muy abundantes: *Ad Orosium* I, 3, PL. 42. 670-671; *De Gen. c. Manich.* I, 2, 4; 6, 10, etc., PL. 34, 175, 178; *De Gen. ad Litt.* IX, 15, 26, PL. 34, 403; *De Civ. Dei* XII, 2, PL. 41, 350... Véase J. O'TOOLE, *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine*, Washington 1944, 1-9.

⁵ No quiere esto decir *voluntarismo* estricto a estilo de los nominalistas o de Decart, del que se ha tildado a Agustín, puesto que —para él— las esencias de las cosas se fundan en la divina esencia. El mundo ideal de Platón y el mundo esencial de Aristóteles lo coloca Agustín en Dios, hablando con mayor precisión, en el Verbo. Ya en la famosa cuestión 46 del *De Diversis Quaestionibus* 83, PL. 40, 30-34, Agustín realiza de una manera explícita y plenamente consciente la cristianización del mundo ideal de Platón (Cfr. A. SOLIGNAC, “Analyse et sources de la Question “De Ideis”: *Augustinus Magister* I, Paris 1954, 307-315). No se trata de un voluntarismo corriente, griego, ya que la voluntad corresponde al Espíritu Santo, sino de un voluntarismo latino, imperial, en cuanto que el Padre da “decretos” como un emperador latino...

Distingue, pues, Agustín perfectamente el orden esencial del orden existencial. Este —que es el que más interesa— depende por entero de la divina voluntad. Agustín afirma con la precisión de cualquier escolástico que en la naturaleza de las cosas está el que puedan ser lo que son, mas el que lleguen a existir sólo está en la voluntad de Dios (Cfr. *De Gen. ad Litt.* VI, 16, 27, PL. 34, 350). Y también: “Neque enim voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia

existencia frente a la nada; mientras que en un mundo griego no puede darse creación sino solamente formación o emanación⁶.

El mundo de Agustín es serio, ofreciéndonos una visión nueva: no se trata de repetir eternamente las mismas combinaciones con los mismos elementos en un juego siempre ocasional o siempre necesario. En el universo de Agustín no se repite nada. La historia no se desenvuelve en círculos iguales, sino que avanza en línea recta. El mundo se despliega movido por el soplo creador en una evolución incesante, que Agustín compara con una semilla que se va desarrollando en el tiempo y en el espacio conforme a unos números otorgados por la ley eterna que es la voluntad de Dios⁷.

non crearetur aliquid, nisi creatoris voluntas praecederet" (*Conf.* XI, 10, 12, PL. 32, 814).

Conviene advertir, como defiende COSINEAU, que Agustín recoge y armoniza las dos corrientes del pensamiento: una bíblica, afirmando la libertad de la creación como acto de amor divino, y la otra platónica, que explica el mundo como emanación necesaria de su bondad. Agustín resuelve la oposición e infunde un espíritu nuevo en la teoría de Plotino al definir el Bien Supremo como Amor personal que se comunica libremente ad extra (R. N. COSINEAU, "Creation and Freedom. An augustinian Problem: "¿Quia voluit?" or "¿Quia bonus est?": *Recherches Augustiniennes* II, Paris 1962, 253-271 (Cfr. *Revue des Etudes Augustiniennes* 11 (1965) 74; O. du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin...* 271-272; T. ROESER, "Emanation and Creation. The Doctrine of Plotinus and Augustine on the Radical Origin of the Universe": *The New Scholasticism* 19 (1945) 85-116).

⁶ *De Gen. ad Litt.* IX, 15, 26-28; 16, 29-30, PL. 34, 403-405; *De Civ. Dei* XI, 16; XII, 5, PL. 41, 331, 353, etc. Cfr. J. O'TOOLE, *Ibid.* Así da Agustín profundidad y seriedad a la existencia: un ser no es un encuentro casual o necesario de una materia con una forma; tampoco volverá a repetirse su situación; es definitiva e irreversible. El universo de Agustín es dramático, no trágico.

⁷ Por eso, para Agustín una supuesta eternidad del mundo no sólo es algo que está en contradicción con la Biblia, sino con los mismos datos que nos presenta la razón. En efecto, el cambio y el movimiento, la composición y los accidentes de las cosas, suponen siempre la nada y el tiempo; esto es, suponen que ninguno de los entes mundanos tienen en sí mismos la razón de ser ni pueden de por sí ser eternos. Hasta las mismas criaturas que no estuvieron sujetas al devenir temporal para Agustín no son eternas sino supratemporales o intemporales, como serían la materia informe y la primera elevada criatura espiritual (*Conf.* XII, 9, 9; 15, 20, PL. 32, 829, 833). Agustín viene a identificar tiempo y criatura. Es imposible, por tanto, concebir una criatura que sea eterna. La eternidad —plena e inalterable posesión— no conoce cambio; el tiempo sí. Agustín rechaza por igual tanto el movimiento eterno de Aristóteles, como el tiempo cíclico y eterno retorno de los estoicos, o el tiempo mítico de Plotino. Sobre estos puntos la bibliografía es abundante. Los estudios más recomendables son: J. GUITTON, *Le temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1933 (Obra que ha marcado época); J. de BLIC, "Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde": *Mélanges de Science Religieuse* 2 (1945) 33-44, J. M. le BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950, 246-275 (recogiendo una sugerencia de Pontet nos ofrece una síntesis muy ordenada); R. BERLINGER, "Le temps et l'homme chez saint Augustin. Temps et temporal réalité dans la pensée augustinienne": *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953) 260-279; R. FLOREZ, "El tema del tiempo en la filosofía de San Agustín": *La Ciudad de Dios* 70 (1954) 61-86 (muy buena visión de conjunto, analizando el libro XI

Este despliegue se realiza conforme a una dialéctica trinitaria, ya que Dios Uno y Trino marca en todas las obras la impronta de la unidad y de la trinidad. En la fórmula de esta dialéctica trinitaria, y siempre que se trate de la génesis de la criatura, la obra de la creación corresponde al Padre en virtud de la apropiación o atribución, mientras que la formación corresponde al Hijo y la ordenación al Espíritu Santo. Agustín hace suya la fórmula de la teología griega, puesto que “crea el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo”, atribuyendo a las diferentes personas una función lógicamente diversa⁸. Esta dialéctica trinitaria, tan frecuente en Agustín, se aplica a los cuerpos lo mismo que a los espíritus⁹.

de Confesiones); J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris 1956; E. LAMPEY, “Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins”: *Wissenschaft und Weisheit* 22 (1959) 1-16, 119-148, 190-203 (interesa esta última parte: el problema metafísico del tiempo: temporalidad y comienzo, temporalidad y mutabilidad, temporalidad y mundo).

⁸ La fórmula es usada especialmente por San Cirilo de Alejandría. En cuanto a Agustín, las citas son abundantes; por ejemplo: *De Gen. ad Litt.* I, 6, 12; II, 6, 10-14; III, 19, 29; 20, 30-32, PL. 34, 250-251; 267-269; 291-293; *Conf.* XIII, 22, 32, PL. 32, 858-859.

⁹ Ya desde sus primeros escritos inicia Agustín una metafísica trinitaria (cfr. F. CAVALLERA, a. c.; O. du ROY, o. c.; J. ITURRIOZ, “El trinitarismo en la filosofía de San Agustín”: *Revista Española de Teología* 3 (1943) 89-128; Id., *El hombre y su metafísica*, Oña-Burgos 1943; L. CILLERUELO, “Historia de la Imagen de Dios”: *Archivo Teológico Agustiniiano* 1 (1966) 3-37. Entre los textos agustinianos más significativos de esta época véanse *Epist.* 11, 3, PL. 33, 76; *De Div. Quaest.* 83, q. 18, PL. 40, 15; *De Vera Rel.* 7, 13, PL. 34, 129). Pero él mismo se lamentará más tarde que en sus primeros escritos no había entendido rectamente el misterio de la Encarnación y de la Santísima Trinidad (*Conf.* VII, 19, 25, PL. 32, 746). Entonces había interpretado la Trinidad católica conforme a la trinidad neoplatónica de Plotino. Ha pasado el tiempo y cuando escribe las obras que estamos comentando San Agustín es el gran doctor de la Trinidad y de los vestigios trinitarios en el hombre, sobre lo que escribe amplia y profundamente. Aun admitiendo que continúe la influencia de Plotino y de Porfirio, tenemos sin embargo que concluir en una elaboración muy personal de Agustín (esas influencias han sido estudiadas y exageradas por M. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965; W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*. Halle, Niemeyer 1933).

En cuanto a la intervención de las tres divinas personas en la obra creadora, lo encontramos repetido con muchísima frecuencia en los textos agustinianos. Tanto en el principio de la creación de la materia informe, como en el momento de la formación y en el de la ordenación, se insinúa siempre la trinidad del creador. El Padre pronuncia su Palabra en el Espíritu Santo: “Ut quemadmodum in ipso exordio inchoatae creaturae... commemorata est, Trinitas insinuatur Creatoris, nam dicente Scriptura, *In principio fecit Deus coelum et terram, intelligimus Patrem in Dei nomine, et Filium in principii nomine... Dicente autem Scriptura: Et Spiritus Dei ferebatur super aquas, completam commemorationem Trinitatis agnoscimus; ita et in conversione atque perfectione creaturae eadem Trinitas insinuatur...*” (*De Gen. ad Litt.* I, 6, 12, PL. 34, 250-251). En el libro siguiente Agustín insiste y aclara su pensamiento: “Cum ergo audimus, *Et dixit Deus fiat*, intelligimus quod in Verbo Dei erat ut fieret. Cum vero audimus: *et sic factum est*, intelligimus factam creaturam non excessis praescriptis in Verbo Dei terminos generis sui. Cum vero audimus, *Et vidit Deus*

Las distintas etapas de una creación total y real implican los siguientes momentos lógicos:

a) CREACIÓN.—Llamaríamos creación propiamente tal a la aparición de la materia informe, todavía no diferenciada ni formada, existente sin embargo como un elemento lógicamente dissociable de la forma. Es claro que la existencia de este elemento o coprincipio es también lógica, puesto que en el mundo real la materia y la forma son “concreadas”, y existen siempre unidas. En todo caso, aquí se comenzaría por una unidad originaria y fontanal, misteriosa, todavía inexpresada e inexpresable, pero que constituye el núcleo existencial previo y necesario. El ser se nos presenta como una materia informe, ser bruto, pasivo, indiferenciado, que queda disponible y como a la expectativa, y que para manifestarse necesita nuevas operaciones. Esta creación se atribuye al Padre y apunta a la extracción de la nada, a un llamamiento a la existencia.

b) FORMACIÓN.—Se atribuye al Hijo-Verbo. Consiste en imprimir en la materia informe una forma, idea, esencia o como quiera que se designe. Esto es lo que se llama iluminar radicalmente o iluminación ontológica. Formación e iluminación son dos términos equivalentes y sinónimos. El Verbo tiene aquí dos funciones: es Virtud de Dios, esto es, causa eficiente, ejecutiva; y es también Sabiduría de Dios, es decir, causa ejemplar. Aunque Agustín recurre a textos bíblicos, se apoya a la vez en la tradición —especialmente en San Ambrosio— y en el neoplatonismo. Así utiliza el concepto de imagen, “eikon”, que se refiere

quod bonum est, intelligimus in benignitate Spiritus eius non quasi cognitum posteaquam factum est placuisse, sed potius in ea bonitate placuisse ut maneret factum, ubi placebar ut fieret” (*Ibid.* II, 6, 14, PL. 34, 268). Lo mismo en diversos pasajes de las Confesiones: “Ecce apparet mihi in aenigmate Trinitas... Et tenebam iam Patrem in Dei nomine, qui fecit haec, et Filium in principii nomine, in quo fecit haec, et Trinitatem credens Deum meum, sicut credebam, quaerebam in eloquiis sanctis eius, et ecce *Spiritus tuus superferebatur super aquas*. Ecce Trinitas, Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, creator universae creaturae” (*Conf.* XIII, 5, 6, PL. 32, 847). Especialmente aparece la Unidad y la Trinidad de Dios en la creación del hombre hecho a su propia imagen: “Dixit Deus *faciamus*: ad insinuandam, scilicet, ut ita dicam, pluralitatem personarum propter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Quam tamen deitatis unitatem intelligendam statim admonet, dicens: *et fecit Deus hominem ad imaginem Dei...*” (*De Gen. ad Litt.* III, 19, 29 ss., PL. 34, 291-293; *Conf.* XIII, 22, 32, PL. 32, 858-859). La enseñanza de Agustín ha determinado en buena parte el ulterior desarrollo de la doctrina trinitaria.

primero al mismo Verbo ("Logos"), y después a las criaturas hechas por El: "per Ipsum et ad Ipsum".

c) ORDENACIÓN.—Los seres no son abstractos sino concretos; no están en el aire sino en el mundo. Si el mundo entero está sometido a la ley de la evolución y del desarrollo, no sólo por las circunstancias externas, sino también por los principios internos o razones seminales, es necesaria una interacción, una recíproca causalidad. Cada ser tiene en el mundo un puesto y una función inalienable. Para cumplir su misión propia, Dios ha dotado a todos y cada uno de ese principio de operaciones, esa ley u orden, que llamamos naturaleza. Por ella el ser tiende a su centro y no descansa hasta encontrarlo, luchando sin cesar contra todos los obstáculos que se opongan a su intencionalidad o teleología inmanente. Esta dotación de la ley u orden se atribuye al Espíritu Santo¹⁰.

Tal es la dialéctica cuando se mira desde Dios hacia la criatura. Como es obvio, cuando vamos desde la criatura hacia Dios, el orden será inverso y tendremos que partir de la estructura ternaria de aquella: ley, esencia, ser.

LA CREACIÓN DE LA MATERIA INFORME, ATRIBUÍDA AL PADRE.

Es probable que Agustín no se haya dado cuenta que al introducir en la filosofía el concepto de creación como "principio explicativo" de la realidad, cambiaba todos los problemas. Ya no se trata aquí de la materia prima platónica o aristotélica, concebida sobre la base de una existencia eterna y por lo tanto enfrentada únicamente con la forma, sino de una materia creada por Dios y por lo tanto enfrentada también con la nada. La llamamos materia prima o informe en cuanto que todavía seguimos relacionándola con la forma, pero no podemos olvidar que al mismo tiempo la oponemos a la nada y al mal. Si proviene de Dios, la materia informe es ser, algo bueno, una positividad, un elemento que Dios crea juntamente con la forma y la naturaleza¹¹.

¹⁰ J. O'TOOLE, *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine*, Washington 1945; J. de BLIC, "Le processus de la creation d'après saint Augustin": *Mélanges Cavallera*, Toulouse 1948.

¹¹ Aunque Agustín cambia completamente la perspectiva de la filosofía antigua, esto no obsta para que aproveche los elementos que considera válidos de los filósofos griegos. En este tema, su fuente principal, además de la Biblia, es

Hubo un tiempo en el que Agustín no tenía un concepto adecuado de la materia informe. Parece que pensaba en una materia caótica, pero con forma, y no en una pura materia informe. Fue la época del maniqueísmo: lo cual no es de extrañar supuesta su mentalidad materialista. El mismo nos dice que por aquel entonces pensaba en una materia deforme, más no informe¹².

Su postura cristiana posterior le hace casi imposible expresar satisfactoriamente el carácter de la materia informe. Recurre a todos los artificios del lenguaje. La materia informe es un “casi-nada”, un “algo-nada”, un “si-es-no-es”, un “todo completamente indiferenciado”, un “todo que es casi nada, por totalmente informe; sin embargo, algo de ser tenía al poder recibir las formas”¹³.

Como se ve Agustín compara primeramente la materia informe con la nada y en segundo lugar con la forma. No es algo concreto y determinado, pero tampoco es la nada absoluta. Es ser, elemento, principio, aunque no esencia, idea, forma. No tiene color, ni figura, ni especie alguna; no es cuerpo ni espíritu; no tiene determinación propia; más bien la presentaría como algo negativo, pero no carece de positividad y de bondad¹⁴.

sin duda PLOTINO, *Enn.* II. Además, PLATÓN, *Timeo* 51, y ARISTÓTELES, *Metaf.* VII. Agustín, sin embargo, no copia a Plotino —como cree Gilson— sino que le atribuye su propio pensamiento. También convendrá advertir que el Obispo de Hipona no llegó a un concepto tan exacto de la materia prima como el que tendrá después Santo Tomás, y que, al encontrarnos en sistemas diversos, no podemos sacar conclusiones precipitadas. Por eso, evitamos deliberadamente la expresión *materia “prima”*, para sustituirla por *materia “informe”*.

¹² “Ego vero, Domine, si totum confitear tibi ore meo et calamo meo, quidquid de ista materia docuisti me, cuius antea nomen audiens et non intellegens, narrantibus mihi eis qui non intellegerent (manichei) eam cum speciebus innumeris et variis cogitabam et ideo non eam cogitabam; foedas et horribiles formas perturbatis ordinibusolvebat animus, sed formas tamen, et informe appellabam non quod careret forma, sed quod tamen haberet, ut, si appareret, insolitum et incongruum aversaretur sensus meus et conturbaretur infirmitas hominis... et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum, et eas pro arbitrio mutantem atque variantem, et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi...” (*Conf.* XII, 6, 6, PL. 32, 827-828).

¹³ La definición de materia informe como “prope-nihil”, ha pasado a ser clásica, y es bien conocida. Agustín la repite varias veces en el libro XII de las *Confessiones* y en *De Genesi ad Litteram* (cfr. *Conf.* XII, 6, 6; 8, 8; 19, 28; PL. 32, 828, 829, 836; *De Gen. ad. Litt.* I, 15, 29, PL. 34, 257, etc.).

¹⁴ Para ser algo concreto necesita recibir forma o especie, “formari et distingui”. “Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil; erat quaedam informitas sine ulla specie” (*Conf.* XII, 3, 3, PL. 32, 827). “Ista vero informitas, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum

Esa materia de Agustín presenta, pues, caracteres que parecen contradictorios y oscuros. Es uno de los casos de las “indeterminaciones agustinianas” de que habla Gilson. Aparece una vez más la dificultad de unir el cristianismo y Grecia. Por un lado, como concepto filosófico, se nos presenta como algo negativo: informidad, mutabilidad, pasividad, formabilidad...; serían sus propiedades en relación con la forma. Por otro lado, como concepto teológico, Agustín le atribuye ciertas propiedades positivas, en contraposición a la nada absoluta: la materia informe es creada y por ende buena; procede de Dios, es algo; entra en el orden y en la dialéctica.

Al decir “materia informe” nos hemos implantado en la existencia, hemos salido del “no ser”, al “ser”. Esta fórmula incomprensible para los griegos es la de Agustín. Tenemos ya una materia que es capaz de ser esto o lo otro, capaz de recibir esencias o formas. Aunque llamamos pasiva a esta materia, tiene por lo menos una positividad: el ser capaz de recibir formas. Será menos buena, pero tiene que ser buena¹⁵. En efecto, de la nada no podríamos sacar nada ni decir nada; la nada no recibe formas ni es capaz de recibirlas. Por otra parte, Agustín quería atar corto a la filosofía helénica y al dualismo maniqueo, afirmando constante y taxativamente que la materia es buena. Agustín supera, pues, el dualismo helénico —que en el fondo es igual al maniqueo—

temporalium” (*Ibid.* 9, 9, PL. 32, 829). “Invisibilem et incompositam terram, sine ulla vicissitudine temporum quae solet habere modo hoc et modo illud, quia ubi nulla species, nusquam est hoc et illud” (*Ibid.* 13, 16, PL. 32, 832).

¹⁵ Podríamos también aquí acumular infinidad de citas. He aquí algunas de estos libros que muestran el pensamiento invariable de Agustín: “Informem istam materiam non negamus a Deo factam, a quo sunt omnia bona valde, quia, sicut dicimus amplius bonum esse quod creatum atque formatum est, ita fatemur minus bonum esse quod factum est creabile atque formabile, sed tamen bonum” (*Conf.* XII, 22, 31, PL. 32, 838). “Illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat” (*Ibid.* XII, 8, 8, PL. 32, 829). “Catholica fides praescribit et certissima ratio docet, nullarum naturarum materiam esse potuisse, nisi ab omnium rerum non solum formatarum, sed etiam formabilium inchoatore Deo atque creatore” (*De Gen. ad Litt.* I, 14, 28, PL. 34, 256). “Non itaque dubitandum est ita esse utcumque istam informem materiam prope nihil, ut non sit facta nisi a Deo, et rebus quasi de illa factae sunt simul concreta sit” (*Ibid.* I, 15, 29, PL. 34, 257). “Et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia, in quantumcumque sunt?” (*Conf.* XII, 7, 7, PL. 32, 828). “Num falsum est omnem naturam formatam materiamve formabilem non esse nisi ab illo, qui summe bonus est, quia summe est?” (*Ibid.* XII, 15, 18, PL. 32, 832). “Verum est quod non solum creatum atque formatum, sed etiam quicquid creabile atque formabile est tu fecisti, ex quo sunt omnia” (*Ibid.* XII, 19, 23, PL. 32, 836). “Cur non informem quoque illam materiam quam Scriptura haec terram invisibilem et incompositam tenebrosamque abyssum appellat, docente veritate intellegamus ex Deo factam esse de nihilo...?” (*Ibid.* XII, 22, 31, PL. 32, 838... Cfr. *Ibid.* XII, 11, 11; 15, 20; 20, 29; XIII, 2, 2-3 ss., etcétera, PL. 32, 830, 833, 836-837, 845 ss.).

afirmando que la materia informe es un bien y origen de bien. El origen y la razón del mal no radicarán para él, como para los griegos y maniqueos, en la materia, sino en la forma, mejor dicho, en la libre voluntad. Todo el mal no es sino pecado o pena del pecado, como en la Biblia; pero los seres tales como han salido de las manos de Dios son buenos en sí mismos y cada uno en particular, y mirando al conjunto de la creación, todos muy buenos¹⁶.

De este modo queda acentuado nuevamente el concepto de creación que ya se daba por supuesto: la materia informe procede de Dios por auténtica creación. No hay, pues, aquí existencia eterna de la materia ni emanación necesaria, sino que esa materia será contingente y lábil, cuya existencia pende tan sólo de la libre voluntad de Dios. Tiende por sí misma a volver a la nada. Y volvería si Dios no la mantuviera en el ser o existencia. Pero supuesta la voluntad de Dios creador, esa materia —en sí misma caótica y desordenada— entra, no a establecer el desorden y la tiniebla, sino a ser también elemento y fuente de orden¹⁷.

Con esta materia informe quiere explicar Agustín la raíz y posibilidad de la mudanza de las cosas: son mudables en el tiempo (espíritus), o en el tiempo y en el espacio juntamente (cuerpos). Cabalmente por esta mutabilidad y cambio continuo conocemos la existencia y propiedades de la materia informe¹⁸. Por esto, tanto los cuerpos como los espíritus

¹⁶ Lo repite Agustín hasta la saciedad y no creemos necesario aducir citas concretas. Para los maniqueos y los platónicos la materia es esencialmente mala, no-ser. Diametralmente opuesta es la postura cristiana de Agustín, repitiendo sin cesar en todos los tonos que la materia (también la materia informe) proviene de Dios y es buena (véanse especialmente los escritos antimaniqueos; en las *Confessiones* los libros VII, XII y XIII; en *De Genesi ad Litteram*, el libro III). Por eso ha escrito con acierto el P. Lope Cilleruelo: "La apología de la materia en general y del cuerpo humano en especial que Agustín montó contra los maniqueos vale de igual modo contra el dualismo de los griegos" (L. CILLERUELO, "La formación del cuerpo según San Agustín": *La Ciudad de Dios* 66 (1950) 445-473). El mismo pecado y la corrupción de la criatura manifiestan su bondad (cfr. R. JOLIVET, "Le probleme du mal chez saint Augustin": *Archives de Philosophie* (1930) 1-104. Para comprender la luz que aportó al problema la polémica antimaniquea, y en concreto Agustín, cfr. C. TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne...*, Paris 1961, 519-576).

¹⁷ An appellatio diei et noctis, insinuatío distributionis est, qua significatur, nihil Deum inordinatum relinquere, atque ipsam informitatem, per quam res de specie in speciem modo quodam transeundo mutandus, non esse indispositam; neque defectus profectusque creaturae quibus sibimet temporalia quaeque succedunt sine supplemento esse decoris universi?" (*De Gen. ad Litt.* I, 17, 34, PL. 34, 259).

¹⁸ "Manifestatum est omne mutabile ex aliqua informitate formari" (*De Gen. ad Litt.* I, 14, 28, PL. 34, 256). "Terra ipsa quam feceras, informis materies erat; de qua informitate, de quo pene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentire et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tem-

suponen una materia informe¹⁹. Incluso podríamos establecer grados dentro de ella, pues tenemos al menos una materia corporal y otra espiritual²⁰.

En sí misma la materia informe es intemporal. Es por tanto invariable, aunque por medio de ella varían las cosas al recibir o perder nuevas formas. Sin la mutación de las formas nos es imposible concebir el tiempo y el movimiento del mundo, pues si bien el tiempo no es ciertamente el movimiento, sin movimiento y variación no se concibe ni existe el tiempo²¹. Llegamos, por tanto, a conocer la materia informe gracias a la mutación de las formas, pues en sí misma es informe y por lo tanto invariable; no puede estar sujeta a las variaciones de los tiempos²². Con todo, tampoco podemos decir de ella que sea eterna: la

pora, dum variantur et vertuntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis" (*Conf.* XII, 8, 8, PL. 34, 829). "Verum est quod omne mutabile insinuat notitiae nostrae quendam informitatem, qua formam capit vel qua mutatur et vertitur" (*Ibid.* 19, 28, PL. 32, 836). "Ecce nescio quid informe in istis mutationibus rerum extremarum atque infimarum"... (*Ibid.* XII, 11, 14, PL. 32, 831). "Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum, et eas pro arbitrio mutantem atque variantem, et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil; ...Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium in quas mutantur res mutabiles" (*Ibid.* XII, 6, 6, PL. 32, 828). Es precisamente la mutabilidad la característica más notoria del ser creado. Cfr. R. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt am Main 1938; A. TRAPE, *La nozione del mutabile e dell'Inmutabile secondo Sant'Agostino*, Tolentino 1959; F. CASADO, "El Ser (Dios) y el ser-no-ser (criaturas) en la metafísica agustiniana": *La Ciudad de Dios* 73 (1957) 5-18.

¹⁹ *De Gen. ad Litt.* VII, 6, 9; 27, 39, PL. 34, 359, 369-370. Ya dijimos que Agustín no tiene el mismo concepto que Santo Tomás. Para aquel la palabra "materia" no tiene el significado de sustancia física o corporal, sino el más genérico de principio o elemento del cual se hace una cosa. En este sentido, la misma criatura espiritual —mudable— tiene materia informe. La única forma pura es Dios. Por eso, en Agustín se apoyaban —y con buen fundamento— los escolásticos que admitían la materia prima universal. Cfr. R. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt am Main 1963, 36-48; L. EIJO Y GARAY, "El concepto de materia universal en los teólogos medievales": *Revista Española de Teología* 1 (1940) 11-53; P. BISSELS, "Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik": *Franziskanische Studien* 38 (1956) 241-295 (artículo importante para entender el sentido de la "materia espiritual" en los escolásticos); A. H. ARSTROMG, "Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine": *Augustinus Magister* I (Paris 1954) 277-283.

²⁰ *De Gen. ad Litt.* I, 9, 15; 17, 32; II, 11, 24; V, 5, 12-16; 6, 17-19, etc., PL. 34, 252, 258, 272, 325-328. *Conf.* XII, 17, 25, PL. 32, 835.

²¹ Agustín rechaza expresamente la "docta opinión" que identifica movimiento y tiempo. Cfr. *Conf.* XI, passim. XII, 8, 8; 11, 14; 19, 28, etc., PL. 32, 829, 831, 236, etc. R. FLOREZ, "El tema del tiempo en la filosofía de San Agustín": *La Ciudad de Dios* 70 (1954) 61-86.

²² "Ecce nescio quid informe in istis mutationibus rerum extremarum atque infimarum; et quid dicet mihi, nisi quisquis per inania cordis sui cum suis phantasmatis vagatur et volvitur, quis nisi talis dicet mihi, quod deminuta atque

eternidad propiamente le compete sólo a Dios. Habría más bien que llamarla "intemporal", así como a la primera criatura espiritual podríamos denominarla "supratemporal"²³.

La materia informe es, finalmente, anterior a las cosas formadas con una simple prioridad de origen, no temporal. Dios lo crea todo al mismo tiempo —"simul"—, pero en estado de informidad y de virtualidad. Irá después dando forma y recortando cada cosa en su esencia para dar últimamente el ser y el debido desarrollo en las distintas especies según las peculiares condiciones impuestas a cada una. Pero estas etapas de la creación de que nos habla la Biblia no tienen para Agustín un sentido cronológico ni implican intervalo de tiempo sino conexión de causas²⁴.

La teoría general de la creación simultánea se aplica especialmente al hombre: el alma y el cuerpo fueron creados al mismo tiempo. Agus-

consumpta omni specie, si sola remaneat informitas, per quam de specie in speciem res mutabatur et vertebatur, possit exhibere vices temporum? Omnino enim non potest, quia sine varietate motionum non sunt tempora; et nulla varietas, ubi nulla species" (*Conf.* XII, 11, 14, PL. 32, 831). "Ita informe erat, ut ex qua forma in quam formam vel motionis vel stationis mutaretur, quo tempori subderetur, non haberet" (*Ibid.* XII, 12, 15, PL. 32, 831). "Propter invisibilem atque incompositam terram, sine ulla vicissitudine temporum quae solet habere modo hoc et modo illud, quia ubi nulla species, nusquam est hoc et illud... (*Ibid.* XII, 13, 16, PL. 832). "Verum est informitatem, quae prope nihil est, vices temporum habere non posse" (*Ibid.* XII, 19, 28, PL. 836).

²³ "Spiritus... tacet de tempora, silet de diebus. Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, Trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum. Ista vero informitas, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies, nec vicissitudo spatiorum temporalium" (*Conf.* XII, 9, 9, PL. 32, 829). "Etsi non invenimus tempus ante illam, quia et creaturam temporis antecedit, quae prior omnium creata est, ante illam tamen est ipsius creatoris aeternitas, a quo facta sumpsit exordium, quamvis non temporis, quia nondum erat tempus, ipsius tamen conditionis suae" (*Ibid.* XII, 15, 20, PL. 32, 833. Cfr. *De Gen. ad Litt.* I, 9, 17, PL. 34, 253).

²⁴ "Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factus est. Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant; non autem qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere, atque in verba formare; ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam. et eam postea per ordinem quarumque naturarum, quasi secunda consideratione formavit" (*De Gen. ad Litt.* I, 15, 29, PL. 34, 257. Cfr. I, 17, 32; IV, 22, 39, etc.). Todas las cosas han sido creadas a la vez y, sin embargo, lo han sido en seis días, ya que, como decimos, el orden expuesto no implica intervalo de tiempo sino conexión de causas (*Ibid.* IV, 34, 53-55; V, 3, 5-6, PL. 34, 319-320, 322-323). "Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset, cum et ipsa priusquam instituta est, non fuisset: nec instituta est nisi ab illo utique summo Deo et vero, ex quo sunt omnia... (*Ibid.* V, 5, 13; V, 6, 17-19, PL. 34, 326-328).

tín confiesa que es un tema en el que ha pensado mucho, y después de haberlo meditado largamente se atreve a lanzar dicha afirmación, más en consonancia —según él— con la enseñanza bíblica. De nuevo insiste en que los días del Génesis significan tan sólo el despliegue de la actividad virtual encerrada en las causas ²⁵.

Para explicar después la aparición de los seres concretos en el transcurso del tiempo y del espacio, acude Agustín a su famosa teoría de las razones seminales. La teoría la ha recibido de los estoicos y de Plotino, pero le da un sello muy personal. En todo caso conviene tener en cuenta que las razones seminales más que a la materia afectan a las formas o razones impresas por Dios en la materia al principio de la creación, y a las que ha dotado de una virtualidad que se irá desplegando en su momento oportuno. No salen de la potencia de la materia, sino que existen en acto desde el principio de la creación ²⁶.

²⁵ Es algo que Agustín repite con frecuencia y lo aplica a todos los seres. "Nam nec ipsa sidera credendum est in elementis mundi primitus facta atque recondita, accessu postea temporis exstitisse, atque in has enituisse formas quae caelitus fulgent; sed illo senario perfectionis numero creata simul omnia, cum factus est dies" (*De Gen. ad Litt.* VI, 1, 2, PL. 34, 399). Una cosa es la creación —simultánea— y otra la realización práctica, la administración, gobierno, ordenación o providencia que Dios tiene de las cosas y que se va realizando naturalmente en el curso del tiempo. "Consideremus utrum possit nobis per omnia constare sententia qua dicebamus, aliter operatum Deum omnes creaturas prima conditione, a quibus operibus in die septimo requievit; aliter istam earum administrationem, qua usque nunc operatur: id est, tunc omnia simul sine ullis temporalium morarum intervallis; nunc autem per temporum moras, quibus videmus sidera moveri ab ortu ad occasum ab aestate ad hiemem, germina certis dierum momentis pullulare, grandescere, virescere, arescere..." (*Ibid.* V, 11, 27, PL. 34, 330-331). "Ex ipsis quoque operibus Dei indagare conemur ubi haec simul creaverit cum a consummatis suis operibus requievit, quorum species per ordinem temporum usque nunc operatur" (*Ibid.* V, 23, 44, PL. 34, 337-338). La teoría se aplica también al hombre. El cuerpo de Adán y Eva fueron creados en sus razones seminales (*De Gen. ad Litt.* VII, 24, 35, PL. 34, 368; *De Trin.* III, 8, 13, PL. 42, 875). Primero fue creado potencial y causalmente en la obra que pertenece a la creación simultánea de todas las cosas, y después visiblemente en la obra que pertenece a la sucesión de los tiempos (*De Gen. ad Litt.* VI, 4, 5-6; 5, 7-8, PL. 34, 341-342). Aunque hubo un tiempo que Agustín dudó, en la época en que escribe los libros que analizamos, se inclina por la opinión de que las almas fueron también creadas al mismo tiempo que los cuerpos. "...Post illa primitus opera Dei, in quibus creavit omnia simul; quaevisimus quid de hominis anima crederemus, discussisque omnibus disceptationis nostrae partibus, illud credibilius vel tolerabilius dici visum est, quod ipsa hominis anima in illis operibus facta est" (*Ibid.* X, 2, 3, PL. 34, 409). Claro está que la misma creación simultánea es en su género perfecta: "Si enim illa opera Dei, cum simul omnia creavit, in suo modo perfecta non essent, ea procul dubio post adderentur quae illis perficiendis defuissent... Consummasse quippe ista intelligimus Deum, cum creavit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo ordine causarum creatum esset: inchoasse autem, ut quod hic praefixerat causis, post impleret effectis" (*Ibid.* VI, 11, 18-19, PL. 34, 346-347).

²⁶ *De Gen. ad Litt.* V, 4, 8-11, PL. 34, 324-325; *De Trin.* III, 8, 13; 9, 16, etc., PL. 42, 875, 878. El evolucionismo de Agustín es completamente distinto

San Agustín sabe lo difícil que resulta comprender el significado de la prioridad de origen y de naturaleza sin que sea también prioridad temporal. Y para evitar falsas interpretaciones vuelve una y otra vez sobre el mismo tema, sin quedar nunca plenamente satisfecho de que sus explicaciones sean bien entendidas²⁷. Nos explicará las distintas clases de prioridad acudiendo —para aclarar de algún modo su pensamiento— a la conocida metáfora de la voz y el canto²⁸. Otras veces nos habla de

del moderno, aunque se adelantó admitiendo la evolución por principios internos. Su teoría se compagina bien con la hipótesis evolucionista y podrá inspirarnos el modo de un evolucionismo en el sentido moderno, pero éste es extraño totalmente al pensamiento de San Agustín. Ha habido —respecto a la interpretación de la teoría agustiniana— encontradas opiniones entre los estudiosos, que no señalamos porque ello rebasaría los límites de nuestro estudio. Tal vez la opinión más acertada la expresa el P. F. J. THONNARD, para quien el papel filosófico de la teoría de las razones seminales es conciliar la evolución en el tiempo y la perfección de Dios Creador, y su papel científico, ofrecer una explicación de la generación espontánea. Pueden consultarse, sobre el tema, los siguientes estudios selectos: Ch. BOYER, "La theorie augustinienne des raisons seminales": *Miscellanea Agostiniana* II (Roma 1931) 795-819 (sintetiza brevemente el estado de la cuestión hasta 1930); F. J. THONNARD, "Razones seminales y formas sustanciales. Agustín y tomismo": *Sapientia* (1951) 47-57, 262-272; A. HOLL, *Seminalis ratio. Ein Beitrag zur Begegnung der Philosophie mit den Naturwissenschaften*, Wien 1954 (exposición clara y metódica acerca de los estudios aparecidos entre 1930-1954. Agustín y los descubrimientos científicos modernos); A. MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Wien-Freiburg 1956 (obra muy importante resumen de otros trabajos del mismo autor). Muy importante para un encuadramiento general es también H. KÖNG, *Das organische Denken Augustins*, Paderborn 1966.

²⁷ "In qua distributione operum Dei, partim ad illos dies invisibiles pertinentium, quibus creavit omnia simul, partim ad istos appositos, in quibus operatur quotidie quidquid ex illis tanquam involucris primordialibus in tempore evoluitur, si non importune atque absurde Scripturae verba secuti sumus, quae nos ad haec distinguenda duxerunt; cavendum est ne propter ipsarum rerum aliquanto difficilem perceptionem, quam tardiores assequi non sufficiunt, putemur aliquid sentire ac dicere, quod scimus nos nec sentire nec dicere. Quanquam enim praecedentibus sermonibus, quantum potuerim, lectorem praestruxerim; plures tamen arbitror caligare in his locis, et putare ita fuisse prius hominem in illo Dei opere, quod cuncta simul creata sunt, ut aliquam vitam duceret ut Dei locutionem ad se directam, cum dixit Deus: Ecce dedi vobis omne pabulum seminale, discerneret, crederet, intelligeret. Noverit ergo qui hoc putat, non hoc me sensisse atque dixisse... Sed rursus quaeret ex me quomodo. Respondebo, Postea visibiliter, sicut species humanae constitutionis nota nobis est; non tamen parentibus generantibus, sed ille de limo, illa de costa eius. Quaeret tunc quomodo. Respondebo, invisibiliter, potencialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta. Hic forte non intelliget. Subtrahuntur enim cuncta quae novit...; sed non intelligit. Quid ergo faciam, nisi, quantum possum, salubriter moneam ut Scripturae Dei credat?... (*De Gen. ad Litt.* VI, 6, 9-11, PL. 34, 343).

²⁸ "Cum vero dicit primo informem, deinde formatam, non est absurdus, si modo est idoneus discernere, quid praecedat aeternitate, quid tempore, quid electione, quid origine: aeternitate, sicut Deus omnia; tempore, sicut flos fructum; electione, sicut fructus florem; origine, sicut sonus cantum. In his quattuor primum et ultimum, quae commemoravi, difficillime intelleguntur, duo media facillime (para explicar la prioridad de origen acude de nuevo Agustín a la metáfora del sonido como materia y del canto como forma. Y concluye): "Hoc exemplo qui potest intellegat materiam rerum primo factam et appellatam

los tres modos o aspectos distintos de existir las cosas: en el Verbo de Dios, en las razones inmutables de todas las criaturas, en sí mismas²⁹.

Conviene recordar que con la materia informe tenemos ya a la vista la "unidad" incipiente, original y misteriosa que constituye el punto de partida. La materia informe, indiferenciada, abismo tenebroso del que sale todo... es "una", procedente por creación del Padre que es "Uno".

LA FORMACIÓN O ILUMINACIÓN ONTOLÓGICA, ATRIBUÍDA AL VERBO.

Teniendo en cuenta el sentido que el concepto de creación da al término "principio", la materia informe es sólo un principio, o mejor co-principio, del ser creado. Para que llegue a tener realidad propiamente dicha necesita ser formada. Por eso, aunque se trate de una "concreación", debemos distinguir lógicamente los principios para estudiarlos³⁰. A la creación inicial de la materia informe sigue, pues, la formación que es atribuída al Verbo. Esto no significa que la materia informe no fuese también creada mediante el Verbo cuando "todas las cosas fueron hechas por El"; significa que el Verbo tiene su especial papel en esta segunda fase que llamamos formación o iluminación.

caelum et terram, quia inde facta sunt caelum et terra, nec tempore primo factam, quia formae rerum exserunt tempora, illa autem erat informis; iamque in temporibus simul animadvertitur, nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi velut tempore prior sit, cum pendatur extremior, quia profecto meliora sunt formata quam informia, et praecedatur aeternitate creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret" (*Conf.* XII, 29, 40, PL. 32, 842-843. Cfr. *De Gen. ad Litt.* I, 15, 29; VII, 27, 39, PL. 34, 257, 370).

²⁹ "Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationis incommutabiles in Verbo Dei, aliter illa eius opera a quibus in die septimo requievit, aliter ista quae ex illius usque nunc operatur... (*De Gen. ad Litt.* V, 12, 23, PL. 34, 331). "Sed haec aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt; aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt; aliter in rebus quae secundum causas simul creatas, non iam simul sed suo quaeque tempore creantur... (*Ibid.* VI, 10, 17).

³⁰ Si se narra la formación más tarde es para distinguir el proceso lógico no cronológico. "Habent ergo consequentia mane et vespem partim latenter partim evidenter. De nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua vel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informatam sine ulla temporis interpositione formasti. Nam cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur" (*Conf.* XIII, 33, 48, PL. 32, 866; *De Gen. ad Litt.* I, 15, 29; II, 8, 16; V, 23, 44-46, etc., PL. 34, 257, 269, 337-338). Como afirma el P. A. A. SERTILLANGES: "Ni que deciv tiene que la creación afecta a la vez a la materia y a la forma de los seres; pero en cuanto materia, Dios los *confecciona*, y en cuanto forma los *perfecciona*, pues la forma es la que les confiere belleza, perfección, número, peso y medida" (*El Cristianismo y las filosofías I*, Madrid 1966, 238).

Puesto que la materia informe es en cuanto tal imperfección, se presenta como un conato de ser amenazada por la nada, y por ende no tiene “razón de ser”, ya que no imita la forma del Verbo, la idea. No se relaciona aún con el ejemplarismo. En el Hijo de Dios hay que distinguir, pues, la causalidad eficiente (“Virtus Dei”), y la causalidad ejemplar (“Dei Sapientia”). Son los dos aspectos de *Principio* y de *Verbo*: es Principio de la informidad juntamente con el Padre del que procede, y es también Verbo que llama hacia sí a la criatura informe (“vocatio”, “evocatio”), para —al responder ésta a su llamada— (“conversio”), imprimirle la forma propia y constituirle en su propia esencia (“formatio”, “illuminatio”)³¹. Agustín, fundándose en un texto de San Pablo³², nos da así una nueva versión de la vieja teoría platónica de la imitación y participación. Se trata de la cristianización de la teoría de las ideas ejemplares y eficientes, ya que en ambos aspectos la recoge Agustín³³.

El riesgo que corría el Santo era muy grave, ya que desde el principio aceptó el mundo inteligible de los platónicos y podía fácilmente confundir el *Verbo* cristiano con el *Nous* platónico. Sin embargo, Agustín se desembaraza de tal riesgo a su modo personal, atribuyendo a los platónicos su concepto del Verbo cristiano³⁴.

Es, pues, el Verbo el que da forma o luz. La imitación-participación es término de una dotación gratuita o gracia natural. El proceso de la formación-iluminación se realiza mediante el Verbo por el cual fueron hechas todas las cosas. Agustín aplica los antropofismos y analogías propias de estos casos: El Verbo es el divino ejemplar y arquitecto que, con perfecta exactitud, planea primero y después realiza los planes que en su divina mente ha concebido. Las cosas están hechas por el Verbo conforme a unos módulos predeterminados en su mente, que El contempla en sí mismo con una visión pura, espiritual, perfectísima³⁵.

³¹ *De Gen. ad Litt.* I, 4, 9, PL. 34, 249.

³² *I Cor.* 1, 24. SAN AGUSTÍN, *De Div. Quaest.* 83, q. 46, 2, PL. 40, 30; *De Lib. Arb.* II, 30, PL. 32, 1258, etc.

³³ Sabido es que Platón al hablar del mundo sensible fluctúa en defender si es una *imitación* o una *participación* del mundo ideal. Agustín, fundado ante todo en el citado texto de San Pablo, recoge los dos aspectos de Platón y los aplica a todas las criaturas corporales y espirituales que son participación e imitación de Dios (*De Civ. Dei* XI, 10, 3, PL. 41, 327; *De Div. Quaest.* 83, q. 46, 2, PL. 40, 30).

³⁴ *Conf.* VII, 9, 13, PL. 32, 740.

³⁵ “Cum ergo haec ita disponerentur, ut haberent mensuras et numeros, et pondera sua, ubi ea cernebat ipse disponens? Neque enim extra seipsum, sicut cernimus oculis corpora; quare utique nondum erant, cum disponerentur ut fierent.

Así el Verbo es luz, vida y forma de todas las criaturas, las cuales fueron vida en El antes de existir en sí mismas. El es la “forma formarum, forma non formata omnium formatorum”³⁶. No en sentido pan-teísta, emanatista, hilozoísta, sino en cuanto que Dios, antes de crearlas las ve en Sí mismo y en Sí halla el número, razón y medida por la cual y según la cual deben ser creadas. Para poder ser hechas, las criaturas tenían que existir antes como ideas ejemplares en el Verbo o Mente de Dios, pronunciando en El su *fiat creator*³⁷.

La formación o iluminación del Verbo puede ser directa para cada cosa, o puede iluminar primero a la criatura intelectual y por medio de ésta a los cuerpos. Si suponemos que la luz inicial era ya una criatura intelectual (o una criatura espiritual supereminente que equivale a un “anima mundi” mediante la cual Dios transmite sus órdenes) también Agustín nos explica cómo hablaría Dios a esta criatura superior que, llamada a iluminar el mundo, tiene que ser previamente iluminada³⁸.

Nec intra seipsum ista cernebat, sicut animo cernimus phantasias corporum, quae non praesto sunt oculis, sed ea quae vidimus, vel ex eis quae vidimus imaginando cogitamus. Quo modo ergo ista cernebat, ut ita disponeretur? Quo, nisi eo quo solus potest? (*De Gen. ad Litt.* IV, 6, 12, PL. 34, 301). Las ideas divinas son ciertas formas causales o modelos constantes e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por eso son eternas e invariables y están contenidas en la divina inteligencia: no nacen, ni fenecen, pero según ellas se forma todo lo que nace y muere (*De Div. Quaest.* 83, q. 46, 2, PL. 40, 30). Aun las cosas generales tienen en la mente divina su idea particular (*Epist.* 14, 4, PL. 33, 80. Cfr. V. CAPANAGA, *Introducción general a las obras de San Agustín* I, 2.^a edic., Madrid 1950, 50-51).

³⁶ *Ser.* 117, 3, PL. 38, 662.

³⁷ Todas las cosas antes de ser creadas existían en la Sabiduría de Dios. Todas eran vida en El y por El deben ser iluminadas (*De Gen. ad Litt.* V, 13, 29-30, PL. 34, 331). Todas las cosas antes de ser hechas y existir en su propia naturaleza existían en la mente del Hacedor. Luego las hizo conociéndolas, no las conoció después de haberlas hecho, “nota ergo fecit, non facta cognovit” (*Ibid.* V, 15, 33; 18, 36, PL. 34, 332, 334). “Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quod occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non potest, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non potest” (*De Civ. Dei* XI, 10, 3, PL. 41, 327). “Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt” (*Conf.* XIII, 38, 53, PL. 32, 868). Este pensamiento es ampliamente recogido y comentado por Santo Tomás: “Amor Dei est creans et infundens bonitatem in rebus...” (*Summa Theol.* I, 14, 8; I, 19, 2-3, etc.). RITTER relaciona la formación agustiniana con la plotiniana: La conversión y formación en la doctrina de Agustín es el correlato dialéctico de la iluminación plotiniana, que ya se ve insinuada en Filón y en la “mística de los misterios” (J. RITTER, “*Mundus intelligibilis*”. *Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwälzung der neuplatonische Ontologie bei Augustinus* (Philosophische Abhandlungen, 6). Franckfurt am Main 1937).

³⁸ *De Gen. ad Litt.* I, 9, 17; 17, 32, PL. 34, 252, 258. Ya anteriormente Agustín se había inclinado a una formación-iluminación mediata de los cuerpos. “Firmamentum caeli, quia corporeum est, per incorpoream creaturam accepisse speciem formamque creditur, ut prius incorporeae naturae rationabiliter a veritate

Qué entiende Agustín por formación o iluminación nos lo repite muchas veces tanto en las *Confessiones* como en el *De Genesi ad Litteram*³⁹. En los primeros capítulos de este último libro nos proporciona el vocabulario que tendremos que manejar a lo largo del mismo, los problemas que necesitamos dilucidar, los presupuestos sobre los que tendremos que elevar la doctrina de la formación-iluminación y el método de esta misma iluminación. Examinando estos capítulos podremos fácilmente comprender los rasgos más salientes del pensamiento agustiniano sobre el tema.

Se trata, ante todo, de una impresión de forma o esencia, precedida de una llamada por parte de Dios y de una respuesta por parte de la criatura. Dios la llama de la informalidad y cuando la criatura informe se convierte, se vuelve, le imprime la forma o esencia que le corresponde. Es la metáfora del anillo que se imprime en la cera para firmar. Entiende, pues, Agustín que la materia es un principio informe y tenebroso, que debe ser formado e iluminado en tres tiempos o momentos lógicos, claramente distintos:

impressum sit quod corporaliter imprimeretur, ut caeli fieret firmamentum; in ipsa rationali natura prius factum est fortasse unde imprimeretur corpori species (*De Gen. ad Litt. imp. lib. 8, 30, PL. 34, 232*). RITTER, de nuevo relaciona esta iluminación "por los ángeles" con la teoría de la "mediación" de Filón, Plotino, etc. (Cfr. *ibid.*).

³⁹ He aquí algunos de los textos principales: "Tenebrosum abyssum intelligamus naturam vitae informem, nisi convertatur ad Creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus; et illuminari, ut non sit tenebrosa? Et quomodo..." (*De Gen. ad Litt. I, 1, 3, PL. 34, 247*). "Et quid est lux ipsa quae facta est? Utrum spirituale quid, an corporale? Si enim spirituale, potest ipsa esse prima creatura, iam hoc dicto perfecta, quae primo caelum appellata est, cum dictum est, *In principio fecit Deus caelum et terram: ut quod dixit Deus, Fiat lux; et facta est lux*, revocante ad se Creatore, conversio eius facta atque illuminata intelligatur" (*Ibid. I, 3, 7, PL. 34, 248-249*). "Informitas materiae sive spiritualis... cum dissimilis ab eo quod sume ac primitus est, informitate quadam tendit ad nihilum; 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: ut in eo quod Scriptura narrat, *Dixit Deus, Fiat*, intelligamus Dei dictum incorporeum in natura Verbi eius coaeterni revocantis ad se imperfectionem creaturae, ut non sit informis sed formetur. In qua conversione et formatione, quia pro suo modo imitatur Deum Verbum... non autem imitatur hanc Verbi formam, si aversa a Creatore, informis et imperfecta remaneat..." (*Ibid. I, 4, 9, PL. 34, 249*. Cfr. *Ibid. I, 9, 17, etc., PL. 34, 253*). "La materia informe sería desemejanza lejana tuya si no fuera convertida por tu Verbo —por quien fue hecha—; e iluminada por El fuese también ella hecha luz, si no igual, si al menos conforme a una forma semejante a Ti. Porque así como en un cuerpo no es lo mismo ser que ser hermoso —de otro modo no podría ser deforme—, así tampoco en orden al espíritu creado, no es lo mismo vivir que vivir sabiamente..." (*Conf. XIII, 2, 2-3, PL. 32, 845-846*). "Multa diximus de abyssu tenebroso secundum spiritualis informitatis vagabunda deliquia, nisi converteretur ad eum, a quo erat qualiscumque vita, et illuminatione fieret speciosa vita (*Ibid. XIII, 5, 6, PL. 32, 847*. Cfr. *Ibid. XIII, 10, 11, PL. 849*).

a) *Vocación* (o evocación): Dios llama o evoca a la materia para que se vuelva hacia el Creador como invitándola a salir de la informidad.

b) *Conversión* (o respuesta): a esta llamada la materia responderá con una conversión, con un volverse o una mirada hacia Dios.

c) *Formación* (o iluminación) propiamente tal: es entonces cuando Dios imprime en la materia una forma o idea para que no sólo “sea”, sino que “sea esto”⁴⁰.

Como se ve, también aquí toma Agustín elementos filosóficos de la antigüedad, pero el problema y la solución es totalmente diferente en él y en los griegos. Un griego se pregunta por qué y cómo se unen para constituir entes, materias y formas que ya existían, bien sea que las formas estuviesen en un “topos noetós”, bien sea que estuviesen en la “potencia de la materia”. Agustín se pregunta cómo Dios imprimió en la materia que El había creado las formas que estaban en su divino plan. Se trata del “ejemplarismo”, tema central en Agustín y en la filosofía cristiana⁴¹.

La palabra “iluminación” es, por tanto, un término genérico que dice referencia a la metafísica y sólo por derivación a la noética. Incluso la iluminación de la criatura racional es precisamente metafísica, antes que noética, la cual es un simple caso particular, aunque con características peculiares de las que no podemos ocuparnos aquí. Ahora bien, en Metafísica iluminación es exactamente lo mismo que formación⁴².

Una de las fórmulas generales de la dialéctica de la creación es que Dios crea todas las cosas con número, peso y medida, o que en todas

⁴⁰ Agustín resume en un texto conciso y luminoso: “Verbum Dei nullo modo cessat occultata inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit” (*De Gen. ad Litt.* I, 5, 10, PL. 34, 250). Véase también la nota anterior.

⁴¹ San Buenaventura decía que este concepto del “ejemplarismo” es tan necesario en la filosofía cristiana, que todos los errores provienen de entenderlo mal. Cfr. J. M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure* (Etudes de philosophie medievale, 9), Paris 1929); O. GONZÁLEZ, *El misterio trinitario y la existencia humana*, Madrid 1966, Sobre San Agustín, cfr. RITTER, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwälzung der neuplatonische Ontologie bei Augustinus*, (Philosophische Abhandlungen, 6), Frankfurt am Main 1937; O. PERLER, *Der Nous bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg 1931; R. CAPDET, “La formation des êtres d'après saint Augustin”: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 37 (1936) 3-5; H. PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*. Paris 1951 (la primera parte (pp. 11-100) está consagrada a San Agustín: su pensamiento, originalidad, influencia, etc.).

⁴² *De Gen. ad Litt.* I, 9, 17, PL. 34, 253. “La unión de materia y forma es *formatio*. La iluminación ontológica no es otra cosa que una formación, una conversión” (L. CILLERUELO, “La formación del cuerpo según S. Agustín”: *La Ciudad de Dios*, 66 (1950) 456-458.

las cosas nos encontramos con un *modus*, *species* y *ordo*⁴³. En estas tríadas corresponde al Padre el *numerus* y el *modus*, la unidad originaria y abisal; al Espíritu Santo corresponde el peso, orden y último reposo; lo que pertenece propiamente al Verbo es la medida, *species* o forma.

La forma proporciona la esencia característica de cada ente, le marca la propia medida y límite que no puede exceder⁴⁴. Esta palabra “*mensura*” se tomó de los áridos, en que originariamente tenía un sentido de medida física, de molde. Viene a significar una determinada cualidad o cantidad que implica determinada dotación de ser. Así cada ente tiene una esencia distinta y por ella se mide y se coloca dentro de la jerarquía general de los seres. Todos son limitados, recortados, tienen sus fronteras, son “definidos”, según la etimología griega “*orizon*”. La esencia es, pues, “definición”: la medida marca la tasa, los límites y los términos correspondientes a cada cosa. En contraposición a Dios —ser infinito, plenitud de ser— que “es” simplemente, sin que sea ésto o aquéllo—, las criaturas son seres por participación, lo cual implica límites⁴⁵. La medida o forma es, además, principio de distinción: la esencia es lo que distingue o separa unos seres de otros⁴⁶.

Todo esto no impide, sino al contrario, postula la perfección propia ideal, la unidad terminal o teleológica característica de cada ser. Dentro, pues, de los propios límites, la esencia, forma o medida, lleva también consigo la idea de una cierta perfección o plenitud⁴⁷. Es la inicial adaptación a una norma que señala a cada cosa su modo propio y peculiar⁴⁸. De ahí que por la forma se imprime en los seres la semejanza con el prototipo o ejemplar supremo conforme al cual está modelada su esencia⁴⁹. Es a la vez la medida o la forma, principio de hermosura y por eso se la identifica fácilmente con la “*species*”⁵⁰.

Esta medida procede de Dios. Toda criatura recibe del Verbo su

⁴³ Las citas son abundantes. He aquí algunas: *De Gen. ad Litt.* III, 16, 25, IV, 2, 7 ss.; caps. 5, 6, 7; V, 14, 31; V, 15, 33...; PL. 34, 301 ss.; 399-400; *De Vera Rel.* 7, 13, PL. 34, 129; *De Gen. c. Manich.* I, 21, 32, PL. 34, 188; *De Nat. Boni c. Manich.* 3, PL. 42, 443; *De Trin.* VI, 10, 12, PL. 42, 932; *Epist.* 11, 3, PL. 33, 76; *De Civ. Dei* V, 11, PL. 41, 153, etc.

⁴⁴ *De Civ. Dei* XXII, 24, 1, PL. 41, 788.

⁴⁵ *De Gen. ad Litt.* IV, 18, 34, PL. 34, 309.

⁴⁶ Cfr. V. CAPANAGA, *Introducción general a las Obras de San Agustín* I, 2.^a edic., Madrid 1950, 46.

⁴⁷ *De Gen. ad Litt.* IV, 18, 34, PL. 34, 309.

⁴⁸ *In Ps.* 118, ser. 4, 1, PL. 37, 1509.

⁴⁹ *De Gen. ad Litt.* IV, 3, 7, PL. 34, 299.

⁵⁰ *De Vera Rel.* 36, 66, PL. 34, 151.

propia forma, que la constituye en su especie y ser propio. Fuera de Dios no existe para Agustín un mundo inteligible, una forma o conjunto de formas puras e independientes, exentas totalmente de materia. Las criaturas —espirituales y corporales— están compuestas de una materia principio de su mutabilidad; han tenido una vida informe para salir de la cual tuvieron que convertirse a la luz inmutable de la Sabiduría divina con el objeto de ser formadas e iluminadas por ella⁵¹.

La iluminación se prolonga a través del tiempo durante toda la existencia del mundo. La conversión y formación no es algo que pasó y terminó, sino que la criatura procedente de la infirmitad necesita por parte del Verbo ser continuamente llamada y por parte suya mantenerse en continua conversión tanto en el campo óptico como en el moral para realizar su propia vocación y destino⁵². Desde este punto de vista el pecado se definirá como “aversión” —lo contrario de conversión—, como falta de forma, “decaimiento” que deja en el pecador residuos de tiniebla, los cuales no desaparecerán totalmente hasta que llegue la plena transformación en la luminosa claridad del cielo⁵³.

LA EXISTENCIA Y CONSERVACIÓN EN EL SER, ATRIBUÍDA AL ESPÍRITU.

Hasta ahora nos hemos mantenido en un orden que podríamos llamar ideal o esencial. Para que llegue a establecerse el orden real y existencial, Agustín hace intervenir al Espíritu Santo, al Amor de Dios que da a las criaturas medios para superar la nada amenazadora y entrar en el cosmos con el ser real, la permanencia en el ser y la ordenación dentro de los seres.

⁵¹ *De Vera Rel.* 18, 35, PL. 34, 137; *De Gen. ad Litt.* I, 5, 10; IV, 3, 7; VII, 6, 9, PL. 34, 250, 299, 359; *De Civ. Dei* XXII, 19, 2, PL. 41, 781.

⁵² “Neque enim tale aliquid est homo, ut factus, deserente eo qui fecit, possit aliquid agere bene tanquam ex seipso; sed tota eius actio bona, est converti ad eum a quo factus est, et ab eo iustus, pius, sapiens, beatusque semper fieri” (*De Gen. ad Litt.* VIII, 12, 25, PL. 34, 382). “Aeterna Sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit” (*Ibid.* I, 5, 10, PL. 34, 250).

⁵³ “Bonum autem illi est adhaerere tibi semper, ne quod adeptus est conversione aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abyssio similem” (*Conf.* XIII, 2, 3; 14, 15, PL. 32, 846; 851). Nótese estas bases metafísicas para los problemas psicológicos y éticos del pecado. En el *De Vera Religione*, por ejemplo, el pecado se concibe como *desorden*; aquí, como *aversión*. En *De Trinitate*, como *desfiguración de la imagen de Dios*; en las obras contra los pelagianos, como *pérdida de la gracia*, etc.

Ya en la creación inicial de la materia informe, y más aún en el momento de la formación de las criaturas, interviene sin duda la tercera Persona de la Trinidad, como Amor del Padre y del Hijo. En realidad la obra entera de la creación, formación y ordenación, proviene de Dios de manera completamente gratuita: es una libre difusión de su bondad y de su amor, no necesidad intrínseca de su naturaleza. Nada ha merecido la criatura por sí misma: ni el ser, ni el ser iluminada, ni la conservación en el propio ser; todo se lo debe a la bondad divina que se comunica libremente en su Espíritu de Amor⁵⁴.

Pero el tercer momento de la obra creadora —el paso a la existencia temporal y espacial y la conservación en ella— es el que Agustín atribuye particularmente al Espíritu Santo, ya que el Espíritu es Amor y es Don y el ser de la criatura es pura donación⁵⁵. Dos son los motivos —dice Agustín— por los que Dios ama a sus criaturas: el de su existencia y el de la conservación en ella. Y en ambos momentos interviene de modo peculiar el Espíritu Santo⁵⁶.

⁵⁴ El principio del bien como difusivo era corriente a partir de Platón. En Plotino es un principio central. Pero esta difusión de la bondad se realiza como algo natural y necesario. No así en Agustín, en que Dios crea y difunde bondad libremente. "Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficator Die Verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono. Hanc etiam Plato causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a bono Deo bona fierent: sive ista legerit, sive ab his qui legerant forte cognoverit; sive acerrimo ingenio invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspexerit, sive ab his qui ista conspexerant et ipse didicerit" (*De Civ. Dei* XI, 21 ss., PL. 41, 334 s.). "Sunt quidam, quibus displicent opera tua; et multa eorum dicunt te fecisse necessitate compulsam... Insani dicunt haec, quoniam non per Spiritum tuum videt opera tua nec te cognoscunt in eis" (*Conf.* XIII, 30, 45, PL. 32, 864). Cfr. nota 5.

⁵⁵ "Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen qui ex te fieri potuit, non deesset" (*Conf.* XIII, 2, 2, PL. 32, 846). "Spiritus enim tuus bonus superferebatur super aquas, non ferebatur ab eis, tamquam in eis requiesceret. In quibus enim requiescere dicitur spiritus tuus, hos in se requiescere facit. Sed superferebatur incorruptibilis et incommutabilis voluntas tua, ipsa in se sibi sufficiens, super eam quam feceras vitam; cui non hoc est vivere, quod beate vivere, quia vivit etiam fluitans in obscuritate sua; cui restat converti ad eum, a quo facta est, et magis magisque vivere aput fontem vitae et in lumine eius videre lumen, et perfici et illustrari et beari" (*Conf.* XIII, 4, 5, PL. 32, 846. Cfr. 8, 9; 33, 48, etc., PL. 32, 846-848, 866...).

En Agustín el ser creado sale de la nada por la sola potencia de Dios. Por tanto todo el ser que tenga lo tiene recibido del Hacedor. No hay nada que "nazca", que sea "ex se" o "a se", como era la "natura" de los griegos. "Todas las cosas deben a Dios todo el ser que tienen; todo es graciosamente donado por El" (*De Lib. Arb.* III, 16, 45, PL. 32, 1293). La interpretación agustiniana de la realidad es, por tanto, contraria a la interpretación griega. Dentro del cristianismo —y dentro de la doctrina agustiniana— nos hallamos en lo que podríamos llamar "metafísica del don" (Cfr. TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme...* 57 y passim).

⁵⁶ *De Gen. ad Litt.* I, 8, 14, PL. 34, 251.

Y el Espíritu Santo deja también marcada su huella. El hace que la propiedad radical del ser existente y real sea el “eros”, la ley de gravedad. El amor de Dios comunica a las criaturas un “pondus” para que cada una —guiada y sostenida por la misma voluntad divina— realice la función que le es propia dentro de la evolución del tiempo y se mantenga ordenadamente en su puesto dentro del espacio⁵⁷.

Cada ser tiene, por tanto, su pondus: Pondus, aplicado inicialmente al orden físico recibe después un sentido trascendente y metafísico. El peso es una ley cósmica universal, una especie de gravitación que afecta tanto a los cuerpos como a los espíritus. El peso define las fuerzas y gravitaciones de los seres: afinidades químicas, tendencias instintivas, los apetitos naturales, las pasiones humanas... Será siempre un peso —espiritual que llamamos amor, o corporal que es la ley de gravedad— el que impulsa el movimiento de todo y lleva a cada cosa a su lugar⁵⁸.

Esta ordenación se realiza mediante la “natura”, idea que Agustín toma de los estoicos. Sin embargo da un significado bien distinto al término en varios aspectos. Primero, en cuanto que la palabra naturaleza se aplica a veces al mundo material en oposición al mundo del espíritu. En la concepción aristotélica de la realidad —y probablemente también en todos los sistemas estoicos— no existe la noción del espíritu como algo aparte, independiente, superior; todo es naturaleza, regida por leyes naturales, y la psicología es una parte de la física. En cambio Agustín comprende que el espíritu no puede someterse a las leyes naturales⁵⁹.

En segundo lugar, la naturaleza para Agustín se identifica en otras ocasiones con la voluntad libre de Dios que sostiene todas las cosas, después de haber querido dar el ser a cada una de ellas. La natura es el estatuto ontológico de los entes, el conjunto de todas sus potencias, con el que comienza, en el que se mantiene y por el que se desarrolla; las leyes por las que el ente se define a sí mismo y que le dan una fuerte cohesión⁶⁰. Esta cohesión venía ya dada por la unidad originaria, como hemos visto. Así todo ser parte de la unidad material e inicial y a su vez

⁵⁷ *De Gen. ad Litt.* I, 5, 11; 7, 13, PL. 34, 250, 251.

⁵⁸ *In ps.* 29, 10, PL. 36, 222-223. Cfr. V. CAPANAGA, *Introducción...* BAC. I, 48 s.; J. M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950, 154.

⁵⁹ H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la Metafísica occidental*, Madrid 1946, 128-131, 140-141; L. CILLERUELO, “San Agustín, genio de Europa”: *Religión y Cultura* 1 (1956) 25-60, 217-244; 2 (1957) 185-214.

⁶⁰ Un cuerpo, por ejemplo, no se deja dividir fácilmente, como sabemos hoy mejor que en tiempos de San Agustín (pensemos en la fisión nuclear). Todavía mayor es el deseo de propia conservación que tiene el animal y el hombre.

tiende a la máxima unidad ideal y formal; para lograrla necesita conservarse en su propio ser⁶¹.

El peso y la unidad enlazan con otros conceptos agustinianos de rico contenido: cosmos, universo, orden y paz, mutuamente relacionados también entre sí. El orden se define por el lugar de cada cosa en sí misma y en equilibrio dentro del conjunto. La paz es el orden tranquilo y estable, la "tranquilidad del orden". La paz busca integridad y conservación. El aceite sumergido en el agua no está en orden y en paz hasta que —llevado de su peso— se ha colocado en su lugar propio, etc. Así mantiene Agustín una visión "cósmica" ordenada y jerárquica que es una constante invariable de su pensamiento. Sin duda que el "ordo" es uno de los transcendentales agustinianos. Por eso, si cada ser es verdadero, bueno y bello en sí mismo, mucho más resplandece su verdad, bondad y belleza considerado en el conjunto de la creación universal, en el que tienen cabida los detalles ásperos y desagradables que la realidad, parcialmente considerada, nos presenta con frecuencia. De este modo Agustín hace encajar en el orden universal el mismo dolor, la muerte y todas las penas causadas por el pecado⁶².

Llevadas por su peso las cosas que han salido de Dios a El se dirigen por medio de una especie de tensión o inquietud metafísica, sin que

⁶¹ Debido sin duda a la influencia plotiniana, el tema de la unidad tiene en Agustín relieve especial, y es el punto de partida del estudio acerca de Dios lo mismo que acerca del mundo. El P. Cipriano VICENTE ha intentado una síntesis del sistema agustiniano a base de la unidad. Indudablemente que en principio va mucho más acertado que BOYER, haciendo la síntesis partiendo de la verdad (C. VICENTE, *La unidad en las doctrinas de San Agustín*, Manila 1950 (XV-430 dactil; Id., "La unidad metafísica según San Agustín": *Religión y Cultura* 1 (1956) 593-609; Ch. BOYER, *L'idée de la vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris 1921).

⁶² *Conf.* XIII, 28, 43; 32, 47; 34, 49, PL. 32, 864-867. Durante su período neoplatónico se excedió en este punto, tratando de volatilizar el mal, presentando un optimismo resplandeciente y entusiasta que parece una mística. Más tarde moderó su entusiasmo y fue más realista, aun conservando básicamente la misma doctrina. Todas las cosas están ordenadas en número, peso y medida (*De Gen. ad Litt.* IV, 3, 7, PL. 34, 299). "Ea quae facta sunt... et singula bona, et in universo bona valde sunt. Non enim frustra est additum, *valde*; quia et corporis membra si etiam singula pulchra sunt, multo sunt tamen in universi corporis compage omnia pulchriora" (*Ibid.* III, 24, 37; 12, 22; 16, 25; 17, 26; IV, 6, 12; VIII, 8, 16..., PL. 34, 288-296; 301; 379...). Como de ordinario, Agustín nos invita a elevarnos hasta el Supremo Artífice, Formador y Ordenador, a través de la creación entera en que ha dejado plasmadas sus huellas. El ser, belleza y orden de todas las cosas nos muestra la mano de Dios y nos conduce hasta El. No debemos detenernos ante la belleza de los cuerpos ni de las almas, al fin limitada, sino elevarnos a la Belleza increada que no tiene límites: "Magnum est paucisque concessum, excedere omnia quae metiri possunt, ut videatur mensura sine mensura; excedere omnia quae numerari possunt, ut videatur numerus sine numero; excedere omnia quae appendi possunt, ut videatur pondus sine pondere" (*Ibid.* IV, 3, 8 s.; III, 14, 22, PL. 34, 299; 288).

encuentren el descanso a no ser en Dios mismo que les da perfección y reposo. Cada cosa tiende a su perfección y en ella se consolida según su propia capacidad, para conseguir el descanso. De tal modo que no existe el descanso de la propia estabilidad sino en el descanso que nada apetece fuera de sí. Por eso Dios, eternamente inmutable, permanece también en eterno reposo —siempre activo—; en cambio, las cosas que de El proceden, a El tienen que volver para descansar. Toda criatura tiene en Dios —origen y ejemplar, génesis y telos— el término de su reposo. Perfección y descanso se identifican. Y como la criatura de por sí es nada, su ser es don de Dios, no puede encontrar la perfección y el descanso sino en el mismo Dios que la sostiene de continuo⁶³.

La perfección de la obra creadora de Dios se consume en la evolución y pleno desarrollo de las potencialidades de cada ser y en la conservación y providencia amorosa que Dios tiene de todo. Con su divina providencia Dios gobierna todas las cosas grandes y pequeñas, altas y bajas conforme a su plan creador. Y el orden total del mundo —oculto tal vez a nuestra débil mirada— se halla sometido por entero al beneplácito divino. Así Dios ha creado todas las cosas al mismo tiempo —simul—; descansa de todas las obras que ha terminado, y sin embargo, sigue hasta el presente y seguirá indefinidamente trabajando, formando las especies en la sucesión de los tiempos y conservando el ser de sus obras⁶⁴.

El Espíritu Santo, que cierra el ciclo de las procesiones divinas, remata a su vez la obra externa de Dios, ya que a El se atribuye la perfección y descanso de todas las criaturas⁶⁵.

P. ANTONIO ESPADA, O. S. A.

⁶³ *De Gen. ad Litt.* IV, 18, 34, PL. 34, 293-294.

⁶⁴ *De Gen. ad Litt.* IV, 18, 34-35, PL. 34, 293-294; *Conf.* XIII, 8, 9, PL. 32, 848.

⁶⁵ "In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et Spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. In bona voluntate tua pax nobis est. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis... Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus" (*Conf.* XIII, 9, 10, PL. 32, 848-849). "Domine Deus, pacem da nobis —omnia enim praestitisti nobis— pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera..." (*Ibid.* XIII, 35, 50 ss., PL. 32, 866-868; *De Gen. ad Litt.* V, 21, 42 ss., PL. 34, 336-338).