

ECCLESIASTICA XAVERIANA

Órgano de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana.

VOLUMEN XII — 1962

Director:

GUSTAVO GONZALEZ, S. J.

Subdirector:

FERNANDO DIAZ DEL CASTILLO, S. J.

Consejo de Redacción:

CARLOS BRAVO, S. J.
JAIME VELEZ, S. J.
JUAN A. EGUREN, S. J.
JOSE M. VENEGAS, S. J.

Sumario

RODOLFO E. DE ROUX	El Amor Creador según San Agustín	3
ENRIQUE NEIRA	El Mito, Bultmann y el Cristo Histórico	42
J. P. KENNY	La Confirmación en la Sagrada Escritura	71
GUSTAVO GONZALEZ	La Estructura Noética de la Intelcción (II)	105-80
PEDRO ORTIZ VALDIVIESO	Un Reciente Comentario a los Evangelios	146
JUAN A. EGUREN	De Condición Jurídica Missionarii: Presentación	154
JUAN DE J. ANAYA	La Equidad Canónica aplicada al Derecho Misional.	159
REVISTA DE LIBROS.		174

Carrera 10, número 65-48
Bogotá 2, D. E., Colombia

Suscripción Anual: \$ 12.00

Exterior: U. S. \$ 3.00

EL AMOR CREADOR SEGUN SAN AGUSTIN

Por Rodolfo Eduardo de Roux, S. J.

Profesor de Teología Dogmática.
Pontificia Universidad Javeriana.

"Quia enim bonus est, sumus"

(De Doct. Christ. 1, 32, 35).

"Est autem misericordia Dei abundantissima, et larga eius benevolentia, qui nos sanguine Filii sui redemit, cum propter peccata nostra nihil essemus. Nam ipse aliquid magnum, fecit, cum hominem ad imaginem et similitudinem suam creavit. Sed quia nos nihil fieri volumus peccando, et traducem mortalitatis de parentibus duximus, et massa peccati, massa irae facti sumus: placuit tamen illi per misericordiam suam redimere nos tanto pretio; dedit pro nobis sanguinem Unici sui innocenter nati, innocenter viventis, innocenter mortui. Qui nos tanto pretio redemit, non vult perire quos emit. Non emit quos perdat: sed emit quos vivificet" (1).

Así describe Agustín, a grandes trazos de maestro, la historia milenaria del Hombre. Historia llena de contradicciones, de claros-curos y altibajos, de ocultos éxitos y aparentes frustraciones, pero que contemplada así, en perspectiva de siglos, se revela a los ojos iluminados por la fe como una maravillosa dialéctica de amor. Amor abundantemente munífico, amor paciente y misteriosamente perseverante en la ingratitud, amor que al impregnarse de misericordia ante nuestra desgracia, alcanza una profundidad y amplitud que solo una renovada comunicación de Luz Divina permite sondear.

(1) Serm. 22, 9, 9 PL 38, 153-154.

Pero el amor personal (no ya tendencia ciega, especie de magnetismo óntico) sino vivencia racional volitiva, único capaz de benevolencia, de generosidad munificente, de misericordia, de entrega personal, es en último término, una forma, la más excelente, de Libertad. De ahí la importancia fundamental que adquiere ésta en una visión cristiana del universo, de Dios mismo, de los destinos del hombre (2).

Y esta importancia es decisiva cuando se trata de los preámbulos de esa historia. De la libertad absoluta del Acto Divino Creador depende en último término, no solo ya una bien depurada imagen de la trascendencia divina, pero también esa calidad de gesto totalmente gratuito que hace de la creación natural, no menos que del orden sobrenatural (si bien en planos irreductiblemente diversos y de gratuidad incotejable!) el don manifestativo de una Bondad Infinita (3).

Pero es el caso que el pensamiento agustiniano sobre el acto creador, profunda y sólidamente cristiano, en lo que éste implica de bíblico y tradicional, estuvo con todo sometido a la influencia (ya sea en forma de antagonismo, ya sea de simpatía) de dos corrientes de pensamiento bien diversas que no pudieron menos de matizarlo en muchas de sus expresiones: el pesimismo maniqueo y el optimismo neoplatónico; y, si bien la primera explicitó una toma de posición clara frente a cualquier especie de coacción o indignancia; la segunda, en cambio, tanto más difícil de depurar cuanto más próxima (en el fondo y aun en muchas de sus fórmulas) a la verdad cristiana (4); habría dejado una cierta vaguedad de ex-

(2) Agustín ha sido consciente como el que más de esta situación medular del amor en la religión cristiana. Catequizar es, precisamente, transmitir a un alma este mensaje revelado del Amor Divino y procurar obtener por todos los medios disponibles una correspondencia eficaz a esa vocación de amor. Cf. *De Cat. Rud.* 4, 7-8 PL 40, 314-316: «Hac ergo dilectione tibi tanquam fine proposito, quo referas omnia quae dicis, quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet».

(3) Sobre este tema han escrito recientemente: Ch. BOYER - *Le triple amour du Christ pour les hommes dans les écrits de saint Augustin - Cor Iesu* (Commentationes in Litteras Encyclicas «Haurietis Aquas») - Edid. A. Bea, H. Rahner, etc. (Roma 1959) v. 1 p. 571; item Ch. BOYER - *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* - (Paris 1941) p. 177-178; M. FLICK - Z. ALSZEGHY - *Il Creatore (L'inizio della salvezza)* (Firenze 1959) p. 67-88.

(4) Acerca de las relaciones de Agustín con el Neoplatonismo está fuera de duda: a). Su conocimiento más que regular de las obras de los platónicos en la traducción latina del retórico romano Mario Victorino (cf. *Confess.* L. 8, 2, 3 PL 32, 750) y una ponderada pero entusiasta utilización (cf. *De Doct. Christ.* L. 2, 40, 60 PL 34, 63); cf. J. BARION - *Plotin und Augustinus (Untersuchungen zum Gottesproblem)* (Berlin 1935

presión en la determinación misma de esa libertad (5). Es pues importante a nuestro propósito investigar hasta qué punto y en qué sentido propugnó Agustín una creación libre y por amor.

Artículo 1—“*Non coactus est facere*”.

En un pequeño comentario al libro del Génesis, escrito en los primeros años de su sacerdocio (389) con ánimo de oponer cuanto antes la sana doctrina a los errores maniqueos (6), ya desde las primeras páginas debía afrontar Agustín la sólida objeción de la secta contra el Libro Sagrado que, según ellos, atribuiría a Dios una actitud tan ilógica como ridícula al ponerse a crear de repente sin una razón plausible: “...quid ei subito placuit facere, quod numquam antea fecerat per tempora aeterna?” El misterio desaparece en cambio totalmente (así arguye el maniqueo) si se atribuye la formación de nuestro mundo a un acto divino de autodefensa (7).

p. 51-52. b'). Entre éstos señala él mismo a Plotino (cf. *De Civ. Dei* L. 8, 12 CCSL 47, 229 l^a 26 PL 41, 237) y más que la alusión críticamente dudosa del *De Vita Beata* (c. 1, 4 PLi 32, 961; cf. **Ch. BOYER**. *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin* (Paris 1920) pg. 80 not. 1) manifiestan su conocimiento de las *Enneadas* numerosos paralelismos, alusiones y aun citas expresas (cf. **P. ALFARIC** *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (v. I - *Du Manichéisme au Néoplatonisme*) (Paris 1918) pg. 376 not. 1-7; en particular respecto al tema de la creación cf. **J. DE BLIC** - *Platonisme et Christianisme dans la conception augustinienne du Dieu créateur* - *RechScRel* t. 30 - 1940 p. 172-190). c') - Que Agustín no permaneció meramente pasivo a ese influjo sino que reaccionó ante él según categorías típicamente cristianas, es cosa reconocida aun por autores como Alfaric (o. c. p. 518 sgts.). d') - Es por demás probable una amplia libertad y espíritu cristianizante en las traducciones de Victorino (cf. **Ch. BOYER** o. c. pg. 83; **ALFARIC** o. c. pg. 518; **R. JOLIVET** - *Saint Augustin et le Néoplatonisme Chrétien* (Paris 1932) p. 123-124; contra esta suposición cf. **BARION** o. c. p. 49 n. 34). e') - Y en todo caso como anota **BOYER** (o. c. p. 113 y cf. *ibid.* pg. 108 ss.): «D'une part, Plotin offrait donc des formules auxquelles on pouvait aisément donner un sens catholique; il faut ajouter que, d'autre part, des formules incontestablement catholiques dans la pensée de leurs auteurs, revêtaient souvent, au quatrième siècle, une apparence plotinienne».

(5) Cf. **J. DE BLIC**. o. c. pg. 178-179; item **V. DE BROGLIE** - *De fine ultimo humanae vitae* (*Tractatus theologicus*) - *Pars prior, positiva*. (Paris 1948) p. 89 not. 1; item **H. PINARD** - *DTC* - *Création* - col. 2140-2141.

(6) *De Genesi contra Manicheos libri duo* - PL 34, 173-220; cf. *Retract.* L. 1, 10, 1 PL 32, 599 y lo mismo *De Gen. ad litt. Libri XII*, L. 8; 2, 5 PL 34, 373 en donde advierte sobre el carácter sumario y provisorio de aquel primer ensayo.

(7) *De Gen. Cont. Man.* L. 1, 2, 3 PL 34, 174. Autodefensa del Dios Bueno contra el Principio del Mal en rebelión: «nolunt accipere istam causam creationis rerum, ut bonus Deus conderet bona, credentes eum potius haec mundana molimina rebellantis adversum se mali repellendi extrema necessitate perductum» (*De Civ. Dei* L. 11, 22 CCSL 48, 341 l^a 34-38 PL 41, 335-336; cf. *Contr. Faust. Man.* L. 21, 14-16 PL 42, 398-402).

Agustín disuelve sin dificultad el espejismo imaginativo que implican el "subito" y el "tempora aeterna" (en realidad no tiene sentido hablar de "tiempo" antes de la aparición del ser mutable (8)) y centra el problema en esta pregunta: "Quid placuit Deo facere coelum et terram?" (9). Su respuesta no elude el aspecto, a primera vista desconcertante, de esta repentina eficacia "ad extra" de la Omnipotencia Creadora: nos hallamos sencillamente ante el misterio de la Voluntad Divina. (10) Pero en todo caso pretender encontrar una causa propiamente tal de su Volición fuera de Dios mismo, es buscar lo inexistente. Juego por demás peligroso que puede terminar por bloquear el mismo acceso a Dios (11):

"Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere" (12).

Si pues en el misterio de esa Voluntad Omnipotente está la causa suprema de todo cuanto existe, la explicación última de la actividad creadora no puede ser otra que esa misma voluntad: "Qui ergo dicit, Quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit, Quare voluit facere coelum et terram? maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest" (13). Dios ha creado por una determinación de su propia voluntad y es irrisorio pretender atribuir la iniciativa del gesto divino a un agente cualquiera exterior constrictivo.

(8) *De Gen. Cont. Man. L. 1, 2, 4 PL 34, 175.*

(9) *Ibid.*

(10) «Respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant» (*Ibid.*).

(11) «Compescat ergo se humana temeritas, et id quod non est non quaerat, ne id quod est non inveniatur» (*Ibid.*).

(12) *Ibid.* Que Agustín se refiera a un principio extrínseco a la misma Voluntad Divina y con una supuesta influencia real sobre ella, se deduce fácilmente: a) De la misma mentalidad maniquea que pretende introducir una verdadera coacción externa (cf. *Ibid. L. 2, 29, 43 PL 34, 220*) b) No menos que del paralelismo que él establece en el texto arriba citado con la «causa» de las cosas («ipsa sit causa») y del argumento «ab absurdo» que aduce en seguida («si enim habet causam...»). c) En un texto paralelo del libro *De Diver. Quaest. 83* (q. 28 PL 40, 18) explícitamente alude a una causa eficiente: «Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est quam id quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei. Non ergo eius causa quaerenda est» (cf. item *De Civ. Dei L. 5, 9, 4 CCSL 47, 138-139* 1^a 103-123 PL 41, 151).

(13) *De Gen. Cont. Man. L. 1, 2, 4 PL 34, 175.*

Artículo 2—**"Sat est voluntas, ubi summa est potestas"**.

Esta afirmación de la absoluta independencia de la Voluntad Divina en su iniciativa creadora pertenece, en su sentir, al contenido nuclear de la fe cristiana (14) y se repite por demás en las grandes obras de su madurez. Bástenos citar dos lugares más en que esta doctrina se expresa con nitidez: en la ENARRATIO IN PS. 134, predicada en Hipona a principios del 412 (15), al comentar las palabras del Salmista: **"omnia quaecumquae voluit, Dominus fecit in coelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis** (Ps. 134, en la Biblia Hebraica 135 v. 6), desmaya el pensamiento ante la grandeza espléndida de la creación:

"Tamen si comprehendere omnia non possumus, inconcusse credere et tenere debemus quoniam quidquid creaturarum (...) a Domino factum est".

No es otra la fuente de esta floración cósmica que la Voluntad soberana de Dios:

"Non omnia quae fecit, coactus est facere, sed **omnia quaecumquae voluit, fecit**. Causa omnium quae fecit, voluntas eius est" (16).

Y pocos años después (415) en sus respuestas al amigo Orosio; a propósito de los escrúpulos de aquel buen Ávito que rehusaba afirmar la "creatio ex nihilo" por temor de negar con ello la Voluntad Creadora de Dios; Agustín, desbaratando el "quid pro quo" que dificultaba inútilmente la cuestión, reafirma la absoluta independencia, no menos que la universalidad y suficiencia de la Voluntad Divina creadora:

"Si fatetur Deum aliquid fecisse de nihilo, attendant et videant, quidquid illud est, cum voluntate fecisse; non enim aliquid fecisset invitus" (17).

(14) En la confrontación final de la fe católica con los errores maniqueos (cf. *Retract. L. 1, 10, 1 PL 32, 599*) torna a repetir: «qui omnia bona facit voluntate, nihil mali patitur necessitate. Cuius enim voluntas superat omnia, nulla ex parte quidquam sentit invitus» (*De Gen. Cont. Man. L. 2, 29, 43*).

(15) In Ps. 134, 10 CCSL 40, 1945 PL 37, 1745 cf. S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos* (Malta 1948) p. 253-256, reproducido en el CCSL 38, XV.

(16) 1. c. CCSL 1^a 4-8 y 10-12.

(17) *Ad Oros. Contr. Prisc. et Orig.* 2, 2 PL 42, 671 (cf. *Ibid.* col. 669-670; item: *Cons. Orosii ad Aug.* 3 PL 42, 668).

Y en cuanto a la universalidad:

"Aut si animam tantummodo voluntate Dei perhibent factam, coetera eum non voluntate, fecisse contendunt, quid absurdus, quid insanius dici potest"? (18).

En fin, sobre su eficacísima suficiencia:

"sive adsit unde fiat, sive non adsit; sat est voluntas, ubi summa est potestas. (...) propterea de nihilo creari aliquid possit, quia voluntas creantis etiam sine materia sibi sufficit" (19).

Es sin embargo evidente que si con todo esto Agustín reivindica claramente la soberana independencia del acto divino creador, no menos que su esencial cualidad volitiva; no se afirma con ello, al menos explícitamente; su libertad, en el sentido que hoy damos a esta palabra (20) y en particular la libertad interior, sea física, sea moral. Ni se puede resolver tampoco la cuestión por un fácil recurso a la neta afirmación agustiniana de la Libertad Divina (21), al menos sin un análisis posterior que explicité todas sus implicaciones, pues es persuasión común de los agustinólogos que su definición de libertad tampoco coincide formalmente con la posterior escolástica (22).

(18) l. c.; cf. *De Civ. Dei* L. 5; 8 CCSL, 47, 135 PL 41, 148; *De Gen. ad Litt.* L. 6, 18, 29 PL 34, 351.

(19) *Ibid.* 3,3 col. 671; Item cf.: *Confess.* L. 7, 4,6 PL 32, 736: «Nec cogaris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est maior quam potentia tua. Esset autem maior, si te ipso tu ipse maior esses: voluntas enim et potentia Dei, Deus ipse est.»: la equivalencia perfecta de voluntad y poder es la garantía de esa independencia soberana, y ésta a su vez constituye la omnipotencia: «Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult» (*De Civ. Dei* L. 5, 10, 1 CCSL 47, 140 1ª 21-23 PL 41, 152) (Item: *In Ioh. Ev. tr.* 42, 10 CCSL 36, 369 1ª 19-23 PL 35, 1703).

(20) Esta implica: libertad física de toda coacción externa (manifiestamente eliminada por Agustín), no menos que de una necesidad interna; Libertad moral de toda ley externa o de una exigencia de su propia perfección moral. Así mismo esa libertad será de ejercicio en cuanto implica el poder obrar o no obrar; de especificación extendiéndose también a la elección de éste u otro mundo. (cf. FLICK-ALSZEGHY o. c. pg. 68, 1).

(21) Cf. v. gr. *De Civ. Dei* L. 22, 30,4 CCSL, 48, 864, 1ª 72-73 PL 41, 802; *Op. Imp. Cont. Iul.* L. 1, 100 PL 45, 1116 - item. L. 3, 120 col. 1299 - item. L. 5, 38 col. 1474 - item L. 6, 10 col. 1518 y c. 11 col. 1521.

(22) Cf. DE BROGLIE o. c. c. 2 - Scholion: *De distinctione «libertatis» Agustinianae a Scholastica.* pp. 83-90: «Paucis: «libertas» Augustini est (si barbaram vocem conficere licet) mera libertas «autofinalitatis», qua quis ad suum bonum afficitur et pertingit, et opponitur tantum necessitati qua quis

Artículo 3—Libertad física interior.

Sin embargo un examen más atento de las fórmulas agustinianas, por cuanto diversas de las nuestras, permite concluir indudablemente a una absoluta identidad de doctrina. Veamos si no los caracteres específicos de este "Voluit" agustiniano.

I. "Non enim quidquam fecit ignorans".

Ante todo es eminentemente **racional**, "sub directione conscia sui intellectus" (23); precedido por tanto de un conocimiento práctico de la obra por emprender (24) que lo hace perfectamente consciente no solamente de los efectos inmediatos de su actividad sino también de sus más lejanas consecuencias. A Dios nada toma de imprevisto y el mismo mal no cae fuera de sus previsiones. Su permisión lejos de implicar ceguera e impotencia revela una sabiduría omnipotente capaz de reducirlo poderosamente a un bien mayor ulterior (25).

a praedicto suo bono impeditur» (p. 85). Y anota oportunamente como esta noción lejos de implicar cualquier necesidad interna favorece por el contrario «implicite saltem et virtualiter, doctrinae libertatis a necessitate (...). Clarum enim est voluntatem quae ab aliquo bono finito particulari necessario attraheretur eo ipso legi cuidam horrendae servitutis subiici (...). Quare non absurde contenditur potest «autofinalitatem» seu «immunitatem a servitute» qua libertas agustiniana definitur ipsam libertatem a necessitate (in amore saltem bonorum creatorum) implicite involvere» (p. 85-86 n. 2^a).

(23) **DE BROGLIE** o. c. pg. 84, b, 1.

(24) «Quamquam sufficere debeat ut quisque noverit, vel inconcusse credat quod Deus haec omnia fecerit; non opinor eum esse tam excordem, ut Deum quae non noverat fecisse arbitretur» (**De Gen. ad Litt.** L. 5, 15, 33 PL 34, 333 cf. todo el n. 33; **Ibid.** c. 13, 29 col. 331 y c. 14, 31 col. 332 y c. 16, 34 col. 333); en fin en el c. 18, 36 col. 334: «Quomodo ergo Deo nota erant quae non erant? Et rursus quomodo ea faceret quae sibi nota non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde, antequam fierent, et erant et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura»; «noverat ut faceret, non quia fecerat» **Ad Oros. Cont. Prisc** et **Orig.** 8, 9 PL 42, 674.

(25) «Nullo enim modo violat corruptio Deum nostrum; nulla voluntate, nulla necessitate, nullo improviso casu; quoniam ipse est Deus (...) Et quid improvisum tibi qui nosti omnia, et nulla natura est, nisi quia nosti eam?» (**Confess.** L. 7, 4, 6 PL 32, 736) - Tal el caso de los hombres perversos: «vidit Deus quia boni sunt; et ideo creavit. Non enim tantum creatos postea vidit; sed et creandos antea praevidebat: et quod perversa voluntate et caeco errore maligni sunt, non ideo vidit quod non essent creandi; praevidebat enim ubi sint ordinandi» (**Contr. Adv. Leg. et Proph.** L. 1, 6, 9 PL 42, 608). «Cur ergo eos creavit, quos tales futuros esse praesciebat? Quia sicut praevidebat quid mali essent facturi, sic etiam praevidebat de malis factis eorum quid boni esset ipse facturus» (**De Gen. ad Litt.** L. 11, 9, 12 PL 34, 434 y cf. **Ibid.** c. 11, 14-15 col. 434-435 y L. 3, 24, 37 col. 295-296).

Agustín se complace en el símil del artífice humano en cuya mente se perfila el arquetipo de la obra mucho antes de que ésta cobre realidad material por la labor instrumental de sus manos (26). Pues cuánto más perfectamente en el caso de Dios, auténtico creador y no ya simple imitador o a lo más genial compositor de elementos pre-hallados como es el hombre! (27).

Este conocimiento divino es tan perfecto en sí mismo que la ulterior existencia del ser creado nada puede añadirle (28); tan fundamental en cambio en todo el proceso creativo, que de él depende esa nueva existencia (29).

II. Dominio de la Voluntad Divina sobre el objeto y circunstancias de la Creación.

Se trata pues de un conocimiento puramente activo, determinante de su objeto. La volición que lo complementa determina, al elegirlas, las naturalezas que saca al ser de entre el tesoro inagotable de los posibles (30). De ahí que el universo entero, en su ser, no menos que en su obrar, esté en un todo sometido a esa Voluntad (31). El milagro, en la explicación agustiniana, es sencillamen-

(26) V. gr. «Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest...» (De Civ. Dei L. 11, 10, 3 CCSL 48, 332 1^a 78-79 PL 41, 327; cf. De Gen. Cont. Man. L. 1, 8, 13 PL 34, 179).

(27) «Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? (...). Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est.» (De Div. Quaest. 83 q. 46, 2 PL 40, 30; cf. De Gen. ad Litt. L. 5, 13, 29 PL 34, 331; Retract. L. 1, 3, 2 PL 32, 589).

(28) «Ibi ergo vidit bonum esse quod fecit, ubi bonum esse vidit ut faceret; nec quia factum vidit scientiam duplicavit vel ex aliqua parte auxit, tamquam minoris scientiae fuerit priusquam faceret quod videret, qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex eius operibus adderetur» (De Civ. Dei L. 11, 21 CCSL 48, 339-340 1^a 31-37 PL 41, 334; cf. De Gen. ad Litt. L. 5, 18, 36 PL 34, 334).

(29) «Iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus eset, esse non posset» (De Civ. Dei L. 11, 10, 3 CCSL 48, 332 1^a 80-83; cf. Confess. L. 13, 38, 53 PL 32, 868).

(30) De Gen. ad Litt. L. 6, 16, 27 PL 34, 350: «Est quippe in natura huius, v. gr. iuvenis ut senescat; (...). Sed nec in natura esset, nisi in Dei voluntate prius fuisset, qui condidit omnia»; cf. Ibid. c. 13, 24 col. 349: «...cui (Deo) hoc est natura quod fecerit».

(31) De Civ. Dei L. 5, 9, 4 CCSL 47, 139 1^a 112-113, PL 41, 151: «ipsasque naturales (causas) nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae»; Ibid. CCSL p. 140 1^a 158-159 PL 41, 152: «voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas voluit et praescivit». De Gen. ad Litt. L. 6, 15, 26 PL 34, 350: «cuius (Creatoris) voluntas rerum necessitas est» y cf. Ibid. c. 17, 28 PL col. 350-351.

te la actuación del libre dominio indiscutible que conserva el Divino Autor sobre su obra; "Sicut ergo non fuit impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas" (32).

Este consciente dominio selectivo de la Voluntad Creadora, que en manera alguna agota su poder con lo creado (33), explica en último término, la existencia del Mal, en absoluto evitable (34) y sin embargo permitido, no ya por fuerza de una imposición externa, ineluctable, mas en virtud de una libre y sapientísima elección: "Melius enim iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere" (35). Acosado de continuo por la polémica maniquea, Agustín no piensa ni por un momento en eludir el problema sustrayendo en cualquier forma la existencia del mal a la libérrima elección permisiva de Dios: ciertamente hubiera podido crear El voluntades moralmente indefectibles; tampoco le faltaría poder para consolidar en el bien a las que vacilan. No lo hace empero, únicamente porque no lo quiere. Misterio de la libertad y sabiduría divinas que Agustín sabe respetar, si bien en la medida de sus posibilidades se esfuerza también en sondear (36), poniendo siempre a salvo la Infinita Bondad y Misericordia (37).

Este autodomínio de la Voluntad Divina en su actividad creadora se manifiesta, en fin, en las circunstancias concretas que lo acompañan. El **cuándo** y el **cómo** de la creación son inalienable prerrogativa de su elección:

(32) *De Civ. Dei* L. 21, 8, 5 CCSL 48, 773 1^a 104 s. PL 41, 722 (cf. c. 7-8); *De Gen. ad Litt.* L. 6, 13, 24 PL 34, 349.

(33) Cf. v. gr. *Enchir.* 95, 24 PL 40, 276: «quam certa, immutabilis, efficacissima sit voluntas Dei; quam multa possit et non velit, nihil autem velit quod non possit...»

(34) «cui procul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere» *Enchir.* 96, 24 PL 40, 276; cf. *De Gen. ad Litt.* L. 11, 4, 6 PL 34, 431.

(35) *Enchir.* 27, 8 PL 40, 245.

(36) «Talem, inquit, faceret hominem qui nollet omnino peccare». *De Gen. ad Litt.* L. 11, 7, 9 PL 34, 433 y Agustín, se empeña enseguida no ya en disminuir sino en justificar la elección de Dios (*Ibid.* c. 7 a 9 n. 9 a 12 col. 433-434 cf. *De Lib. Arb.* L. 2, 18, 47 ss. PL 32, 1266 ss.). - Lo mismo: «Sed posset, inquit, etiam ipsorum voluntatem in bonum convertere, quoniam omnipotens est. Posset plane. Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluerit, penes ipsum est» (*De Gen. ad Litt.* L. 11, 10, 13 PL 34, 434).

(37) Cf. v. gr. *Enchir.* 95-96, 24 PL 40, 275-276; *De Gen. ad Litt.* L. 11, 11, 15 PL 34, 435.

"Nec quisquam ita demens est, ut audeat dicere non potuisse Deum facere uno die cuncta, si vellet, aut si vellet biduo (...) et omnino quando vellet, quamdiu vellet et quomodo vellet: quis est qui dicat voluntati eius aliquid potuisse resistere?" (38).

III—Creación temporal e Inmutabilidad Divina.

Es conocida la tenacidad con que defendió Agustín contra las objeciones de los platonizantes la creación "in tempore" y su encarnamiento contra la concepción estoica, cíclica y eterna, del universo, que el Santo se empeñó en destruir no ya solamente por un apelo al dato revelado mas también con sólidos argumentos de razón (39). Pues esta actitud es tanto más significativa, por lo que respecta a la absoluta libertad interna del Acto Creador, cuanto que esas objeciones se apoyaban, al menos en parte, en una concepción de la Bondad Divina que, a juicio de algunos (40) habría arrojado también su penumbra de indecisión sobre el pensamiento agustiniano:

(38) *De Gen. ad Litt.* L. 4, 2, 6 PL 34, 299; cf. *De Civ. Dei* L. 11, 5 CCSL 48, 325-326 PL 41, 320-321: prescindiendo del valor de la argumentación en sí misma, es manifiesto que Agustín se mueve en el supuesto de una absoluta libertad divina respecto de las circunstancias de la creación; cf. *De Gen. ad Litt.* L. 6, 13, 23 PL 34, 348-349: creadora del tiempo, la Voluntad Divina permanece soberanamente independiente de él.

Alguna luz puede quizás añadir a lo dicho sobre el sentido de este «vult» divino, el siguiente pasaje del *Opus Imp. Cont. Iul.* (L. 5, 45 PL 45, 1481 s.): arguye Juliano: «ut Deus faceret mundum, a possibili venit ei, non a necessario; id est, omnipotentiae eius possibile fuit creare quae condidit, necessarium tamen non fuit, videlicet non est ab aliquo coactus ut faceret, sed fecit quia voluit, quod non fecisset profecto si noluisset». A lo cual responde prontamente Agustín, a todas luces aprobando: «Nonne satius erat ut diceres, Mundus factus est Dei voluntate, non sua?». Pues en el texto de Juliano hallamos claramente expresada la libertad de ejercicio.

(39) Cf. *De Civ. Dei*, L. 10, 31 CCSL 47, 308-309 PL 41, 311-312 item L. 11, 4-6 CCSL 323-326 PL 319-322 y más extensamente *Ibid.* L. 12, 10-21 CCSL 48, 364-379 PL 41, 357-372. Cf. E. GILSON *Introduction a l'étude de saint Augustin* (Paris 1929) - P. 3^a c. 1 - *La création et le temps* p. 242-252; item J. GUITTON. *Le temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris 1933) - c. 6, III, B: *La création temporelle* p. 156 ss.; item J. M. LE BLOND. *Les conversions de saint Augustin* (Paris 1950) P. 3^a c. 1 p. 246 ss.

(40) Cf. v. gr. J. DE BLIC - o. c. p. 178-179: «Que d'ailleurs cette volonté spontanée et gratuite de répandre sa richesse soit de l'essence du Souverain Bien, ou qu'il la faille concevoir comme une libre détermination, en quelque sorte contingente: Agustín ne précise pas cela». Es evidente que nuestra interpretación, salvo meliori, rechaza esta afirmación.

"Neque ab hac fide me philosophorum argumenta deterrent, quorum acutissimum illud putatur, quod dicunt nulla infinita ulla scientia posse comprehendi (...); bonitas autem eius (Dei) numquam vacua fuisse credenda est, ne sit temporalis eius operatio, cuius retro fuerit aeterna cessatio, quasi poenituerit eum prioris sine initio vacationis ac propterea sit operis adgressus initium" (41).

Una vez más el teólogo superó al filósofo, el representante de la tradición auténtica salvó al admirador de las escuelas humanas.

La misma resolución muestra Agustín en la solución de un problema delicado que planteaban este comienzo "in tempore" y la unicidad del universo creado al enfrentarse en un conflicto, al menos aparente, con la absoluta inmutabilidad divina. Hasta qué punto exige este paso del no-ser al ser en la creación, una mutación correspondiente de no-querer al querer eficaz en la misma Voluntad Creadora?: "quomodo possit ostendi Deum sine ulla sui commutatione operari mutabilia et temporalia" (42)! Por una parte el problema pone en peligro la misma concepción cristiana y rectamente filosófica de Dios: "quoniam ex nulla specie motuve mutaris nec temporibus variatur voluntas tua, quia non est immortalis voluntas, quae alia et alia est" (43). Pero, por lo demás, es una dificultad, para nosotros casi insuperable, el lograr percibir adecuadamente este delicado y misterioso juego de enlace de la eternidad con el tiempo; este contacto eficiente de la inmutabilidad perfecta con lo imperfecto siempre en mutación. Se impone una ver-

(41) *De Civ. Dei* L. 12, 18 CCSL 48, 373 1^a 4-12 PL 41, 366 - Cf. J. BURNABY - *Amor Dei. (A study of St. Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian life)* (London 1947) p. 165: «Augustine indeed finds in the uniqueness of creation, in the fact that Christian doctrine rejects the supposition of a world or worlds without beginning or end, a proof that the eternal goodness of God requires no external embodiment or completion».

Por el contrario es interesante notar el sospechoso paralelismo en que desarrolla Plotino (*Enneada*, 4, 8, 6 - Edic. Brehier t. 4 p. 223-224) la producción necesaria de unas cosas por otras y su eternidad.

Y aun dentro del campo cristiano qué diversas suenan estas palabras de ORIGENES (*De Principiis* I, 4, 3 - edic. Koetschau p. 65 s.: «Et ideo nullum prorsus momentum sentiri potest, quo non virtus illa benefica bene fecerit. Unde consequens est fuisse semper quibus benefaceret, conditionibus videlicet vel creaturis suis, et benefaciens ordine et merito in his sua beneficia virtute providentiae dispensaret. Et per hoc consequens videtur quod neque conditor, neque beneficus neque providens Deus aliquando non fuerit».

(42) *De Gen. ad Litt.* L. 1, 1, 2 PL 34, 247.

(43) *Confess. L.* 12, 11, 11 PL 32, 830; *Ibid.* c. 15, 18 col. 832; *De Gen. ad Litt. Lib. Imp.* 5, 19 PL 34, 227: «et incipere aliquid et desinere in natura Dei, si proprie accipiatur, temeraria et praeceptis opinio est».

dadera depuración de nuestras categorías humanas (44) si no queremos caer en el antropomorfismo que oculta aquella objeción (45). En realidad, en Dios solo hay actividad perfectísima sin movimiento ninguno; reposo fecundo, eterna novedad sin cambio ni afección:

"Nobis autem fas non est credere, aliter affici Deum cum vacat, aliter cum operatur; quia nec affici dicendus est, tamquam in eius natura fiat aliquid, quod antea non fuerit (...) Novit quiescens agere et agens quiescere. Potest ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium" (46). Es la misteriosa eficacia de una Voluntad soberana que sin mutación alguna de su parte da existencia real a sus términos cuando le place, y al paso que el "antes" y el "después" comienzan a morderlos inexorablemente, permanece ella misma en su transcendente, intocable eternidad: "hoc procul dubio, quod dicitur prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit; in illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate, res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt" (47).

(44) «Substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem intueri et plane nosse difficile est: et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae, qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit» (De Trin. L. 1, 1, 3 PL 42, 821; Confess. L. 12, 29, 40 PL 32, 842).

(45) «Hinc enim maxime isti errant, (...) quod mentem divinam omnino immutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana mutabili angustaque metiuntur (...) Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt); profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes» (De Civ. Dei L. 12, 18, 2 CCSL 48, 374 1^a 39-49 PL 41, 366-367).

(46) Ibid. PL col. 367 CCSL p. 374 1^a 49-57.

(47) Ibid CCSL 1^a 60-66; item De Gen. ad Litt. Lib. Imp. 5, 19 PL 34, 227; Confes. L. 11, 8, 10 PL 32, 813: «omne quod incipit et esse desinit, tunc esse incipit tunc desinit, quando debuisset incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit». Cf. De Gen. ad Litt. L. I., 2, 6 PL 34, 248. Y respecto de la Voluntad Divina: "dicimus «Fiet quando Deus voluerit»; (...) non quia Deus novam voluntatem, quam non habuit, tunc habebit; sed quia id, quod ex aeternitate in eius immutabili praeparatum est voluntate, tunc erit" (De Civ. Dei L. 22, 2, 2 CCSL 48, 808 1^a 49-56 PL 41, 753). Si bien aquí se trata de la relación entre nuestra voluntad y la divina pero los principios que pone Agustín tienen valor universal.

Agustín no ha pretendido ni por un momento esclarecer el misterio (48), pero su serena actitud ante la impresionante aporía y su solución decidida, siempre en favor de la trascendencia de la Voluntad Divina, sin ceder por ello en lo más mínimo de la posición adoptada en el problema de la temporalidad y unicidad del universo creado; garantizan suficientemente su convicción de la absoluta independencia de Dios respecto a cualquier coacción externa no menos que a una incontrolable necesidad interna. Es la conclusión entusiasta que saca de todo este misterio:

"Hinc eis, qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitate permansit" (49).

Absoluta independencia de coacción exterior o ya siquiera de una cualquiera causalidad ajena a la misma Voluntad Divina. Racionalidad plena, previa y de importancia determinante. Influjo decisivo de la Voluntad en la determinación de lo que se ha de crear, no menos que en el subsiguiente funcionamiento de todo el orden causal creado. Amplio margen de posible variación en los dinamis-mos creaturales, según el arbitrio supremo del Querer Creador. Determinación selectiva de los términos de la creación sin que estos agoten tampoco la capacidad creadora. Elección en fin permisiva de una realidad como es el Mal que, si bien podemos ampliamente justificarla, nos pone en cambio inevitablemente ante el misterio de la Divina Sabiduría y Libertad.

Tal es el somero balance de la concepción agustiniana del "Voluit" creador. Sin incurrir en el ingenuo expediente de forzar este rico pensamiento dentro de categorías legítimas y clarificantes pero más o menos ajenas a sus preocupaciones y puntos de vista; creemos sin embargo haber mostrado, con sólidas razones cuánto se aproxime objetivamente a la nuestra, si bien haya diferido no poco en su formulación.

(48) «Quod nescio quem ad modum ab homine possit intelligi» (De Civ. Dei L. 12, 17, 2 CCSL 48, 374 1ª 59 PL. 41, 367) Misterio de Dios ante el cual el hombre puede intentar aproximaciones siempre y cuando permanezca consciente de su limitación cf. De Gen. ad Litt. Lib. Imp. 9, 30 PL 34, 233.

(49) De Civ. Dei L. 12, 17, 2 CCSL 48, 374 1ª 66 ss. PL 41, 367.

Artículo 4—**"Bono quod fecit non eget"**.

Pero la libertad agustiniana es más que una simple inmunidad de coacciones externas violentas o de una necesidad interna incontrolable. Puede haber toda una serie de motivos que, aun dejando intacta la espontaneidad fundamental, ajenos todavía como son a la relación voluntad-objeto formal, implican intromisiones extrañas al acto volitivo mismo y comprometen por tanto, más o menos, la pureza de su dinamismo: son indigencias propias o compromisos más o menos impuestos; son móviles de utilitarismo que predeterminan en algún modo la tendencia y vienen a constituir otra forma de coacción, menos clamorosa es verdad, pero al fin y al cabo también constrictiva:

"Non omnia quae fecit, coactus est facere, sed **omnia quaecumque voluit, fecit**. Causa omnium quae fecit, voluntas eius est. Facis tu domum, quia si nolles facere, sine habitazione remaneres; necessitas cogit te facere domum, non libera voluntas. Facis vestem, quia si non faceres, nudus ambulares; ad faciendam ergo vestem necessitate duceris, non libera voluntate. Conseris montem vitibus, semen spargis, quia nisi feceris, alimenta non habebis: omnia haec necessitate facis. Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eget; ideo **omnia quaecumque voluit, fecit"**. (50).

"Intelligat utique Deum facere bona posse, bonis autem a se factis egere non posse: unde nec faciendis eget, qui factis non eget" (51).

Colocado ontológicamente más allá de cualquier indigencia propia necesitante (52), nada puede disminuir en Dios el carácter de suprema liberalidad de su gesto creador (53). Y es que suponer en El un defecto cualquiera, una laguna de ser y de bien que reclame por su integración; admitir la posibilidad siquiera de un aumento real de su Bondad sería negar la misma metafísica agusti-

(50) In Ps. 134, 10 CCSL 40, 1945 1ª 10 ss. PL 37, 1745.

(51) Contr. Advers. Leg. et Pro. L. 1, 4, 6 PL 42, 606.

(52) «Ubi nulla indigentia, nulla necessitas: ubi nullus defectus, nulla indigentia. Nullus autem defectus in Deo: nulla ergo necessitas» (De Div. Quaest. 83 q. 22 PL 40, 16).

(53) «Liberalitas, quia a libero animo proficiscitur, ita nominata est» decía SENECA (cf. De Vita Beata 24 cit. por PETAVIUS - De Theologicis Dogmatibus (Venetiis 1745) v. I p. 208).

niana: "non enim minui vel augeti bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est" (54). Ahora bien: "summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere æternum et vere inmortale" (55). Admitir una indigencia en Dios es destruirlo. Qué creatura, no solamente nosotros, pero ni siquiera la más elevada y perfecta que sea dado imaginar, podría añadir un ápice de perfección, de poder al océano infinito de Dios? De quién si no de El habría recibido ella misma su parte de bien y cómo pudiera necesitar de una perfección. El mismo, que fue capaz de sacarla de la nada? (56). A donde quiera se vuelva el alma contemplativa percibirá siempre esa transcendente realidad: "ista non laudo sine illo; illum autem sine istis perfectum, non indigum, incommutabilem, nullius bonum quærentem quo augeatur, nullius malum timentem, quo minuat, inuenio" (57).

Pero se podrá hablar siquiera de un aumento de felicidad? No pondera acaso repetidamente la Escritura la complacencia del Divino Artífice en la perfección de sus obras? "Et Plato quidem plus ausus est dicere (58), elatum esse scilicet Deum gaudio mundi universitate perfecta" (59). Sin embargo, ni las palabras del Génesis (60), como tampoco las del gran maestro pueden tomarse a la letra:

(54) **De Trin.** L. 8, 3, 5 PL 42, 950.

(55) **De Nat. Boni** 1 PL 42, 551. Para Agustín no es estrictamente eterno (vere æternum) sino lo metafísicamente inmutable: «et omne mutabile æternum non est» (**Confess.** L. 12, 15, 18 PL 32, 832, cf. **Ibid.** c. 11 12-13 col. 830-831 item c. 12, 15 col. 831 y c. 15, 21 col. 833; **De Civ. Dei** L. 12, 15, 2 CCLL 48, 372 1ª 80 ss.: **De Div. Quaest.** 83 q. 19 PL 40, 15).

(56) «Deus nullo indiget bono, et ipse est summum bonum, et ab ipso est omne bonum. Ut ergo boni simus, Deo indigemus: ut bonus sit Deus, nobis non indiget, nec nobis tantum, sed usque ad altissima quae fecit magnalia, nec coelestibus, nec supercoelestibus, nec coelo coeli quod dicitur, indiget Deus, ut aut MELIOR sit, aut POTENTIOR, aut BEATIOR. Quid enim esset quidquid aliud est, nisi ipse fecisset? Quo ergo eget abs te qui erat te et tam potens erat, ut cum tu non esses, faceret te?» (**In Ps. 70** s. 2, 6 CCLL 39, 965 1ª 28 ss. PL 36, 896).

(57) **In Ps. 134**, 4 CCLL 40, 1939 1ª 8 ss. PL 37, 1740; **Confess.** L. 13, 4, 5 PL 32, 846.

(58) **Timeo** 37, c. **PLATON Oeuvres completes** - v. 10: **Timée-Critias** Text. établi et trad. par **A. RIVAUD** - Edit. «Les Belles Lettres» - Paris 1925 - p. 150): «Or quand le Père qui l'avait engendré comprit qu'il se mouvait et vivait, ce Monde, image née des Dieux éternels, il se réjouit et, dans sa joie, il réfléchit aux moyens de le rendre plus semblable encore à son modèle».

(59) **De Civ. Dei.** L. 11, 21 CCLL 48, 339 1ª 7 ss. PL 41, 334.

(60) Cf. v. gr. **De Gen. Contr. Man.** L. 1, 8, 13 PL 34, 179-180: Más tarde encontrará Agustín una explicación más metafísica. De hoc infra. En cambio, por el contrario: «insinuat nobis Deus per hanc Scripturam, qua dicitur requievit ab omnibus operibus suis quae fecit, nullo suo opere sic delectatus, quasi faciendi eius eguerit, vel minor futurus nisi fecisset, vel beator cum fecisset» (**De Gen. ad Litt.** L. 4, 15, 26 PL 34, 306).

"Ubi et ipse non usque adeo desipiebat, ut putaret Deum sui operis novitate factum beatiorem" (61). Deleitarse en las propias obras poniendo en ellas su descanso y felicidad no es en manera alguna una prueba de amor, antes bien manifiesta una deficiencia de la voluntad: "quia vitium est et infirmitas animae ita suis operibus delectari, ut potius in eis quam in se requiescat ab eis" (62). Absurda subordinación de la causa al efecto: "cum procul dubio melius aliquid in illa sit, quo ea facta sunt, quam ipsa quae facta sunt" (63)! En el fondo de toda esta cuestión descubre una vez más Agustín el equívoco de concebir la posibilidad de un bien independiente de Dios, que en alguna manera lo pudiera perfeccionar:

"Requies igitur Dei recte intelligentibus ea est, qua nullius indiget bono: (...) quia et nos beatificamur bono quod ipse est, non ipse bono quod nos sumus. Nam et nos aliquod bonum ab illo sumus, qui fecit omnia bona valde, in quibus fecit et nos. Porro alia res bona praeter ipsum nulla est, quam ipse non fecit; ac per hoc nullo praeter se alio bono eget, qui bono quod fecit non eget" (64).

Trascendencia soberana de la Voluntad Omnipotente que Agustín ve remontarse en su autosuficiencia admirable sobre el hervidero de la cosmogénesis: "Spiritus enim tuus bonus superferebatur super aquas, non ferebatur ab eis, tamquam in eis requiesceret (...) Superferebatur incorruptibilis et incommutabilis voluntas tua, ipsa in se sibi sufficiens, super eam quam feceras vitam" (65).

Artículo 5—"Ex plenitudine quippe bonitatis tuae..."

Omniperfecto y por consiguiente plenamente feliz en el disfrute inmutable de su propio bien, no se aleja Dios de nosotros irremediablemente hacia una trascendencia inaccesible dejando entre su Voluntad y nuestro pequeño ser (pese a la fundamental relación causal que los une) un abismo insalvable en términos de amor?

(61) *De Civ. Dei* 1. c. cf. nota (59).

(62) *De Gen. ad Litt.* L. 4, 15, 26 PL 34, 306.

(63). *Ibid.*

(64) *De Gen. ad Litt.* L. 4, 16, 27 PL 34, 306-307; *Confess.* L. 13, 3, 4 PL 32, 846: «quia tua beatitudo tu es».

(65) *Confess.* L. 13, 4, 5 PL 32, 846.

Así lo pensaba Aristóteles (66) y Platón, el filósofo del amor, al concebirlo como un ansia de plenitud nacida de la propia indigencia y agitada de múltiples afectos pasionales, no podía menos de hacerlo inaplicable a la divinidad (67). Antropomorfismo cargado de consecuencias que había de viciar fundamentalmente, sin exceptuar al mismo Plotino (68), la concepción clásica de las relaciones del hombre con la Divinidad (69).

Al volvernos en cambio hacia Agustín (pese a una cierta similitud exterior y aun a la presencia de no pocos elementos platónicos en su filosofía) el panorama es totalmente diverso (70). Una vez más

(66) Cf. V. WARNACH, *Agape - Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* (Düsseldorf 1951) p. 46: «lehrte Aristoteles, dass es sinnlos sei, von einer Liebe der Götter zu reden, weil sie keines Gutes, zu ihrer Beseligung bedürfen (Eth. Nic. IX, 1158 b 35), wie auch wir die Götter nicht lieben können, weil sie sich um unser Geschick gar nicht kümmern (Magna Mor. II 11 (13)).».

(67) Cf. WARNACH o. c. pg. 48: «Er (Eros) ist das personifizierte Streben nach dem Schönen und Guten» (cf. PLATON - *El Banquete* 203 c. ss. - Oeuvr. Comp. T. IV 2ème part. - Text. et trad. par L. ROBIN - Paris 1929 p. 55 ss.; item *Filebo* 33 b - Oeuvr. Compl. T. IX 2ème part. - Text. et trad. par A. DIES. Paris 1949 p. 35 s.). Por otra parte el amor verdadero supone entre los que se aman una cierta afinidad, una armonía, una comunión de pensamiento y de vida., en fin requiere una igualdad. Y todo ello, para los griegos, era imposible de concebir entre el hombre y la divinidad. Cf. C. SPICQ, *Agapè. Prolégomènes a une étude de Théologie Néo-Testamentaire* (Louvain 1955), p. 65 cf. *ibid.* n. 1.

(68) Si bien Plotino describe el ser divino como Amor (no sin una alusión a I IOH. 4, 8, 16) es sin embargo un amor encerrado en sí mismo que no tiene nada que ver con lo exterior a él: «et amabile est et amor, siquie ipsius est amor» (*Eneada VI*, 8, 15 trad. lat. de M. FICINI-edic. de Creuzer y Moser - Paris 1.855 p. 522). Tal fue la máxima sublimación alcanzada por el Eros antiguo (cf. WARNACH o. c. p. 49). Cf. A. NYGREN, *Erös et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. frac. de P. JUNDT, 3 vol. (Paris 1944) v. 1 pg. 207-22; item BURNABY o. c. p. 158-159.

(69) Así concluye WARNACH (o. c. p. 53-54) su estudio sobre el pensamiento de la antigüedad pagana al respecto; «Jedoch ist der eigentliche Träger des Eros immer der Mensch, der aus einer dunkel erahnten Gottverwandtschaft heraus nach dem Himmlischen strebt. Andererseits erscheint es heidnischen Denken meist als sinnwidrig dass die Götter lieben, da sie ja «autark» sind, d. h. sich selbst vollkommen genügen.»; cf. en el mismo sentido A. NYGREN o. c. 224-225; C. SPICQ o. c. pp. 11, 65 not. 1ª y 204; A. J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Paris 1932) p. 104.

(70) Según BURNABY (o. c. p. 159), el problema que este pensamiento planteaba a Agustín y que él supo resolver admirablemente fue «to find in Goodness Love's source as well as its satisfaction, to widen or transform the Eros which strains ever inwards and upwards into the Agape which not only creates but cares for its creatures and therefore redeems». Según A. NYGREN (o. c. trad. alem. de J. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* 2 vol. (Gütersloh 1930 y 1937) en el v. 2 p. 257-258) Agustín se habría movido entre estos dos mundos en cierta manera opuestos logrando con su concepto de Caritas una síntesis no exenta de tensión interior.

se revela Agustín mejor discípulo de la Biblia (71) que de los filósofos paganos.

Y ante todo es interesante anotar, así sea de paso, la conexión, tampoco incidental, de las nociones agustinianas de amor y libertad. Esta se ha delineado como la orientación consciente y autónoma de la voluntad hacia el bien: "Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum" (72). Pero si el "cogente nullo" excluye en el sentir de Agustín, todo elemento impelente extraño a la apetibilidad intrínseca del bien perseguido (73), no desembocamos así en la definición clásica agustiniana del amor?: "Nihil aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere" (74). En todo caso el mismo Agustín ha hecho expresa esta relación: "Hoc enim libera voluntate facis, quando amas quod laudas; non enim ex necessitate, sed quia placet" (75).

Es verdad que esa descripción se refiere totalmente a la voluntad creada, pero no lo es menos que Agustín emplea los mismos términos cuando se trata del acto volitivo de Dios (no sin las purificaciones que ello exija (76)), y que en el lugar citado de las

(71) Sobre el pensamiento bíblico al respecto cf. v. gr. **WARNACH** o. c. p. 84-86 para el A. T. y p. 173-179 (praes. 175 s.) para el N. T.; item **SPICQ** o. c. p. 204.

(72) **De Duab. Anim. Cont. Man.** 10, 14 PL 42, 104; cf. **Opus Imp. Cont. Iul.** L. 5, 40-43 PL 45, 1476-1479. - «Quamquam si liberum non sit, non est voluntas» (**De Duab. Anim. Cont. Man.** 11, 15 PL 42, 105 y cf. n. 14 col. 104). La libertad es un atributo del acto volitivo, actividad formal del sujeto acerca del bien. Su perfección por lo tanto no puede ser ajena a esta línea fundamental, antes por el contrario consistirá en hacer posible esa actividad en proporción objetiva con el bien que persigue. En ella se incluye un dominio positivo (arbitrium) sobre el propio agere circa bonum, fuente de valiosas prerrogativas para el sujeto (responsabilidad, mérito, etc.), y sin el cual la tendencia volitiva quedaría reducida a un magnetismo espiritual sin valor ninguno ético. (Así por ejemplo dice Agustín del primer hombre: «et quia potuit etiam nolle quod voluit, de libero eius arbitrio exorta est» **Opus Imp. Cont. Iul.** L. 5, 56 PL 45, 1490). Pero así mismo como proporcionada que es a la apetibilidad real del objeto, no puede menos de ser irrecusable y definitiva respecto del Bien Supremo e inversamente necesariamente contingente con relación a todo otro bien deficiente. Precisamente esa inversión de los términos reales, esa falsa «necesidad» de lo puramente contingente constituye el vicio radical del falso amor, la concupiscencia. (Cf. v. gr. **De Div. Quaest.** 83 q. 35, 1 PL 40, 24).

(73) **In Ps.** 134, 10-11 CCSL 40, 1945-1946 PL 37, 1745-1746.

(74) **De Div. Quaest.** 83 q. 35, 1 PL 40, 23; cf. **Soliloq.** L. 1, 13, 22 PL 32, 881: «quod non propter se amatur, non amatur».

(75) **In Ps.** 134, 10 CCSL 40, 1945 1^a 5 ss. PL 37, 1745.

(76) «Et sunt innumerabilia quibus ostenditur multa divina iisdem nominibus appellari quibus humana, cum incomparabili diversitate seiuncta sint: nec tamen frustra eadem sunt rebus utrisque indita vocabula, nisi quia haec cognita quae in quotidiana consuetudine versantur, et experimentis usitatoribus innotescunt, nonnullam ad intelligenda illa sublimia praebent viam» (**De Div. Quaest ad Simpl.** L. 2 q. 2, 3 PL 40, 140) cf. item **De Trin.** L. 1, 1, 1-3 PL 42, 819-822.

Enarraciones se trata precisamente de realzar la libertad de Dios Creador por un elocuente contraste con la nuestra: "...omnia hæc necessitate facis. Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eguit; ideo **omnia quaecumque voluit, fecit**" (77). Pero y qué sentido exacto se ha de dar a esa Bondad? la concibió realmente Agustín como verdadero amor, libre y personal? Hasta qué punto fue platónico en este punto fundamental? Porque es un hecho indiscutible que de ellos ha tomado no pocas veces los términos e incluso las fórmulas, que por lo demás, (al menos por lo que respecta a los primeros), tienen también con frecuencia manifiestos antecedentes bíblicos y eclesiásticos (78). La respuesta solo puede dárnosla una observación cuidadosa de su contenido que, a su vez tampoco puede prescindir del contexto ideológico en que esos términos aparecen y en particular de la concepción general agustiniana del Querer Divino.

Empezamos por aquellos en que es más manifiesta y aun a las veces expresa la idea de amor. Estos nos abrirán camino hacia el término fundamental, más usado de Agustín y, por lo mismo, de más delicada matización pero también el que mejor nos permite penetrar al máximo, dentro de lo posible, en el misterio inefable del querer de Dios. Agustín no la consideró empresa fácil, pero tampoco desesperada:

"Et si voluntatem Dei nosse quisquam desiderat, fiat amicus Deo: quia si voluntatem hominis nosse quisquam vellet, cuius amicus non esset, omnes eius impudentiam ac stultitiam deriderent" (79).

I—"Per abundantiam beneficentiae".

En su primer comentario al Génesis 1, 4, demasiado preocupado por las objeciones maniqueas sobre una aparente admiración divina de lo creado, admiración que implicaría en Dios una absurda ignorancia precedente; Agustín se limita a librar el texto sacro de semejante imputación:

(77) In Ps. 134, 10 CCSL 40, 1945 1ª 17 ss. PL 37, 1745.

(78) Cf. H. PÉTRÉ, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Louvain 1948), Introduction p. 12-13. En las páginas que siguen hemos de referirnos con frecuencia a este excelente trabajo.

(79) De Gen. Cont. Man. L. 1, 2, 4 PL 34, 175.

"**Vidit ergo Deus lucem quia bona est:** quibus verbis non ostenditur eluxisse Deo insolitum bonum, sed placuisse perfectum" (80).

Pero en su segunda obra exegética sobre el Génesis anota ya también en este pasaje una acertada expresión del misterio de poder y benignidad divinas implicadas en la acción creadora:

"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 intelligatur; in eo quod factum est, potentia; in eo quod placuit, benignitas: sicut ista ineffabilia per hominem hominibus, ita ut omnibus prodesse possent, dici debuerunt" (81).

No añade nada más. Pero ya el sentido usual de la palabra (sus paralelos en el texto, **imperium** y **potentia**, manifestamente están tomados en su valor ordinario) (82), así como el correspon-

(80) **De Gen. Cont. Man. L.** 1, 8, 13 PL 34, 179.

(81) **De Gen. ad Litt. Lib. Imp.** 5, 22 PL 34, 228.

(82) Sentido de **BENIGNITAS**: a) - Cicerón y Séneca: es un sinónimo de **beneficentia** y **liberalitas** e indica una cierta disposición natural a la generosidad (cf. **De Offic. I**, 7, 20 - **ATZERT** p. 10); (**SENECA - De Benef. I**, 4, 2 - **HOSIUS** p. 8) que se ejercita principalmente con los necesitados (**CICERON - De Off. II**, 18, 62 - **ATZERT** p. 106). Ya **PLAUTO** (**Cist.**, 761. **GOETZ** et **SCHOEL**, III p. 41) y **TERENCIO** (**Eun.**, 163-164 - **FLECKEISEN**, p. 113) señala una especial facilidad para regalar (cf. **H. PÉTRÉ** o. c. p. 175-184).

b) - **Sagrada Escritura**: es una de las traducciones que dieron los Setenta a $\chi\rho\eta\sigma\tau\omicron\varsigma$ e indica especialmente «une manifestation de bienveillance désintéressée, faite de gentillesse ou de miséricorde» (**SPICQ - Agapè dans le Nouveau Testament - Analyse des Textes - t. 2** Paris 1959 - Apendice II pp. 379-391). No es una mera disposición interior sino que tiende a manifestarse y a servir, incluyendo así esencialmente la **beneficencia**, en su aspecto más humano de dulzura e indulgencia (cf. o. c. p. 383). Especialmente en el A. T. es el atributo privilegiado de Dios, bondad dulce y benéfica (cf. Ps. 25,8; Sap. 15, 1; II Mac. 1, 24) y se manifiesta en sus múltiples beneficios (Ps. 31, 20; 68, 11). Se asocia especialmente con la **misericordia**, como expresión de la relación de un ser superior con un inferior (Ps. 100, 5; 106, 1; 136, 1) (cf. **De Cat. Rud.** 4, 7) (PL. 40, 315). A ella se atribuye especialmente que Dios sea **propicio** lo que implica una bondad delicada, una exquisita benevolencia. (Cf. **SPICQ** o. c. p. 385) - En el N. T. también es un atributo divino (Lc. 6, 35; I Pet. 2, 3). S. Pablo introduce toda una concepción del plan salvífico en función de la Benignidad Divina que es benévola y misericordiosa, benéfica y eficaz (Eph. 2, 7; Tit. 3, 4 - Cf. **SPICQ** o. c. p. 386-387). Finalmente Cristo es la expresión viva, encarnación de esa benignidad divina. Su vida toda es una epifanía de esa bondad misericordiosa y benéfica (o. c. p. 387).

c) - **Autores Eclesiásticos**: **TERTULIANO** en el **Adversus Marcionem**, asociándola a **Bonitas** la reivindica contra el hereje como atributo del único Dios. Cualidad esencialmente activa y benéfica de un ser que en sí mismo es todo bien (Cf. v. gr. **Adv. Marc.** I, 22 CSEL 47, 318, 29 PL II, 271A).

der a **placuit** (83), señalan ciertamente por lo menos una bondadosa complacencia, una voluntad eficaz del bien de la criatura.

Finalmente, en el comentario DE GENESI AD LITTERAM L. XII, obra definitiva cuidadosamente trabajada y retocada por el Santo durante muchos años (84), se habla ya de amor manifiestamente:

"Inest enim Deo benignitas summa et sancta et iusta et quidam (quidem) non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua" (85).

S. JERONIMO la define: «virtus sponte ad benefaciendum exposita» (**In Epist. ad Gal. III, V. 22 PL 26, 420, A**) pero hace hincapié en el elemento de suavidad y dulzura. Y en cuanto al mismo **AGUSTIN** ofrece la misma idea de una bondad que se manifiesta en beneficios: «quis est benignus, nisi diligit cui opitulatur?» (**In Ioh. Ev. tr. 87, 1 CCSL 36, 544 1ª 34 PL 35, 1853**); ítem **In Ps. 111, 4 CCSL 40, 1628 1ª 21 s. PL 37, 1469**: «Haec duo benignitatis officia, ignoscendorum peccatorum et beneficiorum erogandorum». (N. B. La relación con la misericordia **Ibid, 1ª 16 ss.**). (Cf. **PÉTRÉ** o. c. p. 184-199).

(83) «Adprobationem operis significari oportet intelligi» **De Gen. ad Litt. Imp. Lib. 5, 22 PL 34, 228.**

(84) Iniciada en el 401 solo fue ultimada y publicada hacia el 414. Ya en el 412 expresaba a Marcelino (**EPIST. 143, 4 PL 33, 586-587**) su empeño en lograr el máximo de perfección dentro de sus posibilidades: «Hinc est quod periculosissimarum quaestionum libros, de Genesi scilicet, et de Trinitate, diutius teneo quam vultis et fertis; ut si non potuerit nisi habere aliqua quae merito reprehendantur, saltem pauciora sint» (ítem **Epist. 159, 2 PL 33, 699**). En el año 422 al responder a las preguntas de Dulcicio, respecto a la 8ª, se limitó Agustín a reproducir el lugar que nos ocupa del **De Genesi ad Litt. (De 8 Dulcit. Quaest. q. 8, 2-3 PL 40, 166 c.)**.

(85) **De Gen. ad Litt. L. 1, 5, 11 PL 34, 250 CSEL 28, 9 1ª 14 s.**; cf. **Epis. 140, 23, 57 PL 33, 562**: «Deus omnium benignissimus conditor, et iustissimus ordinator». En toda la literatura clásica la **Beneficencia** aparece íntimamente unida a la **Benignidad** (cf. **supr. not. 82**) si bien considerada preferentemente en sus actos (**PÉTRÉ** o. c. p. 176). Así v. gr. **SENECA** que realiza así mismo su especial gratitud: «Beneficium esse quod alienus det (alienus est qui potuit sine reprehensione cessare)...» (**De Benef. III, 18, 1 - HOSIUS** p. 63). Para él es un fruto espontáneo de la Bondad: «quicumque ad bene faciendum bonitate invitatus est» (**De Ben. III, 13, 2 HOSIUS** p. 60) y en nosotros es una saludable imitación de la Divina que nos la hace propicia. En cuanto a **CICERON**, la **Beneficencia** junto con la **Bondad**, caracteriza la naturaleza misma de la Divinidad (cf. **De Nat. Deor, I, 43, 121 PLASBERG** p. 47, Agustín ciertamente conocía bien este tratado que había de citar v. gr. en **De Civ. Dei. L. 7, 8, CCSL 47, 192 1ª 4 PL 41, 200**). - Tal es también el sentido usual en el N. T. (v. gr. **MATH. 5, 44; LUC. 6, 27; MARC. 14, 7; ACT. 10, 38 etc.**) (Cf. **PÉTRÉ** o. c. p. 184-189) y en los autores cristianos latinos (**Ibid. p. 189-199**). Y en cuanto al mismo **AGUSTIN**: es un amor operante (quod a pium agit (caritas) ut prosit proximo, beneficentia nominatur» **De Doct. Christ. L. 3, 10, 16 PL 34, 72**) e inversamente una nota esencial del amor hacia un ser indigente: «In bonis operibus gratuita sit dilectio Dei, benefica sit dilectio proximi. Deo enim quod praestemus non habemus: sed quia proximo habemus quod praestemus, praestando indigenti promerebimur abundantem» (**Serm. 91, 7, 9 PL 38, 571; cf. De Mor. Ecc. Cath. L. 1, 27, 52 PL 32, 1332**).

Ante todo es muy digno de notar el valor trinitario de todo el pasaje (86). La creación es la obra del Dios Trino y Uno (87), no solo como efecto "ad extra" de una única operación común, sino como término también de un amor que si bien se atribuye al Espíritu Santo (88) no se separa con ello en manera alguna de las otras Divinas Personas (89). Apunta aquí también a la característica por así decirlo específica del amor divino: su liberalidad y desinterés (negación del Eros creatural!) que, aunque no se afirme expresamente, insinúa su origen de una abundancia interior.

La creación entera aparece pendiente de esta actitud del Creador que la llama al ser por amor y en ese mismo amor la conserva:

"Superferebatur utique Spiritus Dei, quia subiacebat scilicet bonae voluntati creatoris quidquid illud erat quod formandum perficiendumque inchoaverat, ut dicente Deo in Verbo suo: **Fiat lux**, in bona voluntate, hoc est in beneplacito (bono placito) eius pro modulo (modo) sui generis maneret quod factum est" (90).

"Ita etiam rebus ex illa inchoatione perfectis atque formatis, **vidit Deus quia bonum est**: placuit enim quod factum est in ea benignitate, qua placuit ut fieret. Duo quippe sunt, propter quae amat Deus creaturam suam, ut sit et ut maneat" (91).

(86) A partir del c. 2, 4 PL 34, 248 hasta el c. 8, 14 col. 251, recorre las tres divinas personas exponiendo su intervención personal y al mismo tiempo su unidad de acción en la creación.

(87) «Sobald die Gottheit aus der Fülle ihres eigenen Lebens heraustritt und sich zu einem ausser ihr liegenden Sein in Beziehung setzt, erscheinen die drei Personen als ein Prinzip, als ein einziges Tätigkeitssubjekt. Den Grund hierfür sieht unser Kirchenvater in der Einheit des göttlichen Wesens und des mit dem Göttlichen Wesen identischen Willens». (M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus* (Münster/West. 1927). p. 151 ss.; item p. 357). Cf. v. gr. *De Trin.* L. 5, 13, 14 PL 42, 920; *In Ioh. Ev.* tr. 110, 3 CCSL 36, 624 1ª 32 ss. PL 35, 1922; *Confess.* L. 13, 5, 6 PL 32, 847, etc. Posición que contradice netamente la concepción neoplatónica (cf. H. PINARD, *Création - DTC* t. 3 col. 2113; item P. ALFARIC o. c. p. 519-520).

(88) Cf. de *Gen. ad Litt.* L. 1, 6, 12 PL 34, 250-251; item *Ibid.* c. 7-8 n. 13-14 col. 251. Sobre la apropiación de la Caridad al Espíritu Santo cf. *De Trin.* L. 15, 17, 27-31 PL 42, 1079-1082. (Cf. SCHMAUS o. c. p. 389 s.).

(89) «et sancta bonitas, in qua Deo placet quidquid ei pro suae naturae modulo perfectum placet» (*De Gen. ad Litt.* L. 1, 6, 12 PL 34, 251 cf. *Ibid.* c. 7, 13 y 8,14). Es Dios quien ama en el Espíritu Santo, (cf. SCHMAUS o. c. p. 384 ss.).

(90) *De Gen. ad Litt.* L. 1, 5, 11 PL 34, 250 CSEL 28, 10 1ª 1 ss.; cf. *In Ioh. Ev.* tr. 110, 6 CCSL 36, 626 1ª 21 ss. PL, 35, 1924 «noverat (...) amare quod fecerat. (...) Non enim quodcumque odisset esse voluisset, aut omnino esset quod omnipotens esse noluisset».

(91) *De Gen. ad Litt.* L. 1, 8, 14 PL 34, 251 CSEL 28, 11 1ª 14 s.

Pero tampoco descuida Agustín el realzar la divina transcendencia de este amor, solo que ésta, lejos de ser un obstáculo a ese amor, es su fuente misma y garantía de su suprema pureza y excelstitud por realizarse en la suma plenitud concebible de la libertad:

"An quia egenus atque indignus amor ita diligit, ut rebus, quas diligit, subiciatur, propterea, cum commemoraretur Spiritus Dei, in quo sancta eius benivolentia dilectioque intelligitur, superferri dictus est, ne faciendae opera sua per indigentiae necessitatem potius quam per abundantiam beneficentiae Deus amare putaretur?" (92).

Dios es la beneficencia incesantemente operante (93) y nosotros, el mundo que nos rodea no menos que nuestra historia, así personal como colectiva, desde su origen mismo y hasta sus más íntimos e ínfimos elementos, somos el "don" de Dios, el "beneficio" de su benignidad omnipotente (94).

II—"Deus bonitate fecit"

Efecto de un querer divino, libre de todo vínculo externo no menos que de una necesidad interior, la creación se nos ha manifestado más profundamente aún como el término de una benévola disposición divina, de un acto de amor. Es posible acaso penetrar aún más en el misterio de este "Voluit" divino del que depende totalmente nuestra emersión al ser no menos que nuestra permanencia en él? Es posible determinar mejor en Dios mismo la fuente de esa benignidad que lo indujo a crear? Problema importante del último "porqué" de la creación que ha trabajado siempre en diferentes formas el pensamiento humano y ante el cual las mismas circunstancias históricas exigieron de Agustín una toma de posición bien definida.

(92) *Ibid.* c. 7, 13 col. 251 CSEL p. 11 l^a 1 ss. En cuanto a la **Benevolencia**, Agustín la describe: «qua etiam prosumus cui possumus» (**De Mend.** 19, 40 PL 40, 514) y está en íntima conexión con el amor: «omnis dilectio (...), utique benevolentiam quamdam habet erga eos qui diliguntur» (**In Ioh. Epist.** tr. 8, 5 PL 35, 2038).

(93) «Tu vero, Deus une bone, numquam cessasti benefacere» (**Confess.** L. 13, 38, 53 PL 32, 868).

(94) Cf. v. gr. **Serm.** 43, 2, 2-3 PL 38, 254 s. y respecto de los ángeles cf. **In Ioh. Ev.** tr. 110, 7 CCSL, 36, 627 l^a 21 s. PL 35, 1925. En este sentido ha de entenderse la insistencia de Agustín en ponderar y urgir nuestra imposibilidad metafísica para haber merecido en ninguna forma la propia creación (cf. v. gr. **Confess.** L. 13, 2, 2 a 3, 4 PL 32, 845 s.).

α)—Entre Platónicos y Maniqueos.

El horizonte cosmogónico del Santo Doctor, más allá del campo bíblico-eclesial, está dominado por dos concepciones diversas y aun contrarias entre sí que no pudieron menos de influir en él, no solamente estimulándolo a una solución cristiana, pero también en cierto sentido predeterminando al menos la forma concreta de su formulación. Por una parte el maniqueísmo pesimista, abrumado por la presencia problemática del Mal en un mundo por lo demás innegablemente no exento de bondad, con su recurso a un dualismo originario y a un conflicto gigantesco de esas dos potencias rivales, efecto del cual sería precisamente la realidad paradójica de nuestro mundo (95). Y por otra el excesivo optimismo neoplatónico en el que parece naufragar el carácter esencialmente libre y por lo tanto el origen de la creación en el amor. La Bondad Divina, por una especie de necesidad interior explosiva, tendría que difundirse e irradiarse en bondad participada a trueque de no parecer envidiosa o estéril por impotencia (96).

Entre estas dos posiciones extremas no arriesgaba aparecer como un sin-sentido la afirmación cristiana de una creación, temporal y absolutamente libre, sin sombra alguna de necesidad? Negar todo influjo exterior, no menos que toda indigencia o utilidad, no equivale a tachar de capricho sin razón suficiente el acto divino, y eso sin contar la sospecha de mutabilidad que una tan repentina e inmotivada actividad creadora lanzaría sobre la Voluntad y, consiguiente, sobre la misma esencia de Dios?

Es un hecho que Agustín tomó rápidamente una posición neta frente al maniqueo. En cambio si bien son muy pocos los que per-

(95) De Haer. ad Quodv. 46 PL 42, 34-35; Contr. Faust. Mani. L. 21, 14 PL 42, 398.

(96) Cf. ARNOU - *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin* - Paris (Alcan) p. 185 s.; item BURNABY o. c. p. 162 s.: «In Plotinus, creation is eternal, and in the sense of being implicit in the nature of God, necessary. «The One could not be alone» (Enn. 4, 8, 6). But in creation God has no monopoly: it is a graded process which begins with the Supreme and extends itself outwards and downwards throughout the universe (Enn. 2, 9, 3: «it is of the essence of things that each gives of its being to another»). The principle of creation is love - not the love of the higher for the lower, but the love of each creature for what is above itself, reproducing images of the object of its contemplation (Enn. 3, 8, 4).» - Decía AMBROSIO (Exameron 5, 18 CSEL 32 p. 15 l^o 6 ss.): «Quamvis causam eius Deum esse fateantur, causam tamen factum volunt non ex voluntate et dispositione sua, sed ita, ut causa umbrae corpus est. Adhaeret enim umbra corpori et fulgur lumini naturali magis societate quam voluntate arbitra».

sisten hoy en dudar de su objetiva independencia de los neoplatónicos en esta materia, no es tan fácil determinar hasta qué punto haya sido él mismo consciente del peligro mucho más sutil de aquellas fórmulas que a primera vista no podían menos de parecerle salvadoras. En todo caso es lo cierto que ya sea su profunda consciencia cristiana no menos que su embebecimiento de literatura bíblica, ya sea también su mismo fino olfato metafísico, lo sacaron airoosamente adelante pese a una que otra frase un tanto desprevenidamente tomada casi a la letra de sus peligrosos maestros pero que sería también injusto de nuestra parte leer hoy con una mentalidad bien diversa de la suya.

b)—**Nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono.**

En el libro 11º de la Ciudad de Dios (97) vuelve Agustín sobre el pasaje tantas veces por él comentado del Génesis 1,4 integrando en una sola las interpretaciones anteriores. Esa Divina aprobación de su obra indica sí, la complacencia del artífice pero tampoco implica mutación alguna en Dios. Es sencillamente la misma que lo indujo a crearla: "Ibi ergo vidit bonum esse quod fecit, ubi bonum esse vidit ut faceret" (98). Y así incide Agustín en el problema del motivo de la creación: "porqué (quare) se determinó Dios a crear?":

"quia bona est. Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficacior Dei Verbo, nec causa melior quam ut bonum crearetur a Deo bono" (99).

Un Dios bueno que crea cosas buenas! Es acaso razonable buscar aún otras razones? "Hanc tamen causam, id est ad bona creanda bonitatem Dei, hanc, inquam, causam tam iustam atque idoneam, quae diligenter considerata et pie cogitata omnes controversias quaerentium mundi originem terminat, quidam haeretici

(97) *De Civ. Dei* L. 11, 20-24 CCSL 48, 338-344 PL 41, 333-338. Es verdad que se trata de la creación de los ángeles, pero los principios aducidos tienen un valor absolutamente universal, ni tampoco faltan las alusiones directas a nuestro mundo inmediato (v. gr. c. 22 y 23).

(98) *De Civ. Dei* L. 11, 21 CCSL p. 339 l^a 31 ss. PL col. 334.

(99) *Ibid.* - CCSL p. 340 l^a 47 ss. PL col. 334. Agustín alude expresamente a Platón pero es interesante notar como lo lee con mentalidad manifiestamente bíblica hasta el punto de insinuar un posible conocimiento en el gran ateniense de los Libros Santos.

non viderunt" (100). Obcecados por la problemática del mal, bloqueados en su presunta substancialidad, los maniqueos más que dar una solución al problema acaban por destruir al mismo Dios bueno cuya existencia y actividad por otra parte no pueden menos de afirmar (101). Más inconcebible aún parece empero a Agustín el empeño de Orígenes en recurrir a no sé qué proyecto punitivo para explicar la existencia de nuestro mundo, como si no fuera sufficientísima así la Bondad Divina como el bien que implica por sí misma esta participación munífica de esa Bondad:

"noluerunt tamen istam causam fabricandi mundi tan bonam ac simplicem bene ac simpliciter credere, ut Deus bonus conderet bona et essent post Deum quae non essent quod est Deus, bona tamen, quae non faceret nisi bonus Deus" (102).

c) — **La "bonitas" como perfección ontológica y disposición afectiva:**

Es indudable que la Bondad indica para Agustín ante todo la perfección ontológica del Ser Divino. Bondad que es fundamento, por participación, de la bondad intrínseca a toda creatura en cuanto es: "Tu ergo, Domine, fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim;

(100) *Ibid.* c. 22 CCSL p. 340 1^a 1 ss. PL col. 335; cf. *Enchir*, 9 PL 40, 236; «Satis est christiano rerum creatarum causa (...) non nisi bonitatem credere Creatoris». Y nótese la íntima unión que retiene Agustín entre esta Bondad, motivo único de la creación, y su libertad: «Deus bonitate fecit (...), ideo omnia quaecumque voluit, fecit» (In Ps. 134, 10 CCSL 40, 1945 1^a 18 s. PL 37, 1745). Y recuérdese así mismo la otra fórmula agustiniana: «Causa omnium quae fecit, voluntas eius est». (In Ps. 134, 1. c.; De Gen. Cont. Man. L. 1, 2, 4 PL 34, 175).

(101) De Civ. Dei L. 11, 22 CCSL 48, 340 s. PL 41, 335 s.; cf. De Nat. Boni 2 PL 42, 553: «Fatentur enim (manichaei) omne bonum non esse posse, nisi a summo et vero Deo...».

(102) De Civ. Dei L. 11, 25 CCSL 48, 341 1^a 4 ss. PL 41, 336. Tampoco falta la atribución de esa Bondad al Espíritu Santo (c. 23, 2 CCSL p. 343 PL col. 337 ss.) si bien Agustín se muestra menos decidido: «Utrum autem boni Patris et boni Filii Spiritus Sanctus, quia communis ambobus est, recte bonitas dici possit amborum, non audeo temerariam praecipitare sententiam» (*Ibid.* c. 24 CCSL p. 343 1^a 13 s. PL col. 337). Se apoya en cambio en una identificación de la Bondad con la Santidad. En todo caso y sea lo que fuere de la atribución al Espíritu Santo, Agustín reafirma lo indiscutible, vale decir la creación por pura Bondad Divina (*Ibid.* CCSL 1^a 31 ss.). Dice **BARION** (o. c. p. 112) a propósito de este pasaje: «Stärker als es hier bei Plotin geschieht, betont er (Augustinus) die Güte Gottes als causa der bona creanda. Aus der Fülle der Güte Gottes ist die Schöpfung hervorgegangen, deren Gott zu seiner Seligkeit nicht bedurfte. Hier wird der Unterschied zu Plotin schon deutlicher. Besonders aber hat Augustin dessen spätere Lehre von der Notwendigkeit der Welt abgelehnt». (Cf. item **GRAND GEORGE** o. c. pg. 107).

qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim" (103). Tal fue para él el mensaje esencial del platonismo y su arma predilecta de batalla contra el maniqueo. Pero precisamente ya también al oponerse a éstos, el término explicita su riqueza interior con un definido matiz de bondad en el sentido moral y volitivo-afectivo de la palabra (104). Acaso el mismo Platón no había concluido ya de esa Bondad Divina a su generosa munificencia, extraña a todo egoísmo, que la induce a crear? (105). Para Agustín, la Bondad Divina, como riqueza interior, es prenda evidente de una generosidad que no se busca a sí misma en su don, por indigencia o por un cálculo más o menos directo de aumentar la propia felicidad o de recabar cualquiera otra utilidad (106). Es así mismo la negación de cualquier otro motivo menos determinadamente benévolo, ya sea la

(103) *Confess. L. 11, 4, 6 PL 32, 811*; «Summum, bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum, et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. (...) Tam enim omnipotens est, ut possit etiam de nihilo (...) bona facere, et magna et parva, et coelestia et terrena, et spiritualia et corporalia» (*De Nat. Boni 1, PL 42, 551*; cf. *Ibid. c. 12 s. col. 555*; item *Contr. Epist. Manich. 25, 27 PL 42, 191 - De Mor. Eccl. L. 2, 4, 6 PL 32, 1347*). Es por demás sabida la identificación total de ser y bien en la metafísica de Agustín: «quoniam in quantum est, utique bonum est» (*De Mor. Eccl. L. 2, 9, 14 PL 32, 1351*; *Confess. L. 7, 12, 18 PL 32, 743*) (cf. *De Mor. Eccl. L. 2, 1, 1, PL 32, 1345*). Dios, sumo bien, es por lo mismo el Sumo Ser; no menos que la universalidad absoluta de la obra creativa de Dios: «omnes naturas atque substantias, quae non sunt quod tu es et tamen sunt, tu fecisti: hoc solum a te non est, quod non est» (*Confess. L. 12, 11, 11 PL 32, 830, cf. item Serm. 19, 1, 1 PL 38, 185*).

(104) Cf. v. gr. *De Mor. Eccl. L. 1, 10, 16 PL 32, 1317*: los maniqueos aceptaban la creación del mundo por obra de un Dios Bueno, rechazaban sin embargo al Dios del A. T. identificándolo con el Dios malo. Agustín reprueba su interpretación errónea del texto sagrado y reivindica la Bondad del Dios del A. T.: «non colimus poenitentem Deum, non invidum, non indignum, non crudelem, non quaerentem de hominum vel pecorum sanguine voluptatem, non cui flagitia et scelera placeant...» Es evidente el sentido moral y afectivo del contenido. Pues así concebía Agustín el Dios BUENO por los años del 388 a 390 en que estas líneas fueron escritas.

(105) **PLATON (Tim.) 29 e - Oeuv. Completes t. 10 - Text. et trad. par A. RIVAUD - Paris 1925 p. 142**: «Disons donc pour quelle cause celui qui a formé le Devenir et le Monde les a formés. Il était bon, et en ce qui est bon, nulle envie ne nait jamais à nul sujet. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui». Afirmación que por demás parece remontarse a **THALES** (cf. **Diógenes Laercio I, 30 cit. por RIVAUD l. c. not. 3**). Para Agustín, supuesta la creación, la Bondad Divina lejos de serlo exclusivamente para sí, implica una connotación munífica a sus criaturas: «Nec tamen sibi soli, sed et NOBIS bonus est» (*Serm. 19, 1, 1 PL 38, 185*).

(106) «Quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae» *Confess. L. 13, 4, 5 PL 32, 846*; cf. *Ibid. 1, 1, col. 845* - ...sed eas «gratuita bonitate condiderit, cum sine illis (...) in non minore beatitate permansit». (*De Civ. Dei L. 12, 17, 2 PL 41, 367 CCSL 48, 374 1^a 67 ss.*). «Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate feciss...» (*De Civ. Dei L. 11, 24 CCSL 48, 343 1^a 31 s. PL 41, 338*).

supuesta autodefensa de los maniqueos o el propósito punitivo de un Orígenes (107). Positivamente se manifiesta como una inefable dignación (108), como una largueza que se complace en difundirse en las más variadas proporciones (109), que no se retrae de su munificencia por el mal empleo que pueda hacerse eventualmente de sus dones, segura como está de poder reducir aun ese mismo mal a nuevas manifestaciones de su bondad (110), y en fin, como una gratuidad total cuya razón última está precisamente en esa misma plenitud interior que la inmuniza de toda sombra de egoísmo en el disfrute de sus propios bienes (111).

Sin embargo nos parece poder descubrir un matiz de amor aún más explícito en este término ("bonus", "bonitas") tan familiar al lenguaje teológico agustiniano (112). En efecto esta Bondad apa-

(107) Cf. v. gr. **DE Civ. Dei** L. 11, 22 s. CCSL 48, 341 PL 41, 336; item **Ad Oros. Cont. Prisc. et Orig.** 9 PL 42, 674.

(108) **De Gen. ad Litt. Lib. Imp.** 15, 51 PL 34, 240 CSEL 28, 495 1^a 25 s.: «ipsum omnino nihilum, quod non fecit Deus et unde fecit quaecumque facere pro sua ineffabili bonitate dignatus est...». Así también reprocha a Juliano de ser «inimicum gratuita Dei bonitatis» (**Contr. Iul.** L. 5, 4, 16 PL 44, 794).

(109) V. gr. **De Lib. Arb.** L. 3, 19, 50 PL 32, 1268: «Quare abundantia et magnitudo bonitatis Dei non solum magna, sed etiam media et minima bona esse praestitit», (cf. **Serm.** 255, 3, 3 PL 38, 1187: La Bondad Divina provee por igual al bienestar de todas sus criaturas) - «Bonorum omnium largitor affluentissimus tu es» (**Confess.** L. 2, 6, 13 PL 32, 680 s.).

(110) V. gr. **De Gen. ad Litt.** 11, 22, 29 PL 34, 440: «...praesciens eum (diabolum) propria voluntate malum futurum, fecit eum tamen, non abstinens bonitatem suam in praebenda vita atque substantia futurae etiam noxiae voluntati, simul praevidens quanta de illo bona esset sua mirabili bonitate ac potestate facturus» (Cf. **De Lib. Arb.** L. 3, 5, 15 PL 32, 1278; item **Ibid.** c. 12, 35 col. 1288).

(111) «Deus summe bonus (...) nulli naturae quae ab Ipso bona esse posset, invidit» (**De Vera Rel.** 55, 113 PL 34, 172). Es notable la insistencia de Agustín en este tema de la ausencia de toda «envidia» en Dios, principalmente en sus obras del período 387-396 indudablemente de mayor influencia platónica (v. gr. **De Immort.** An. 6, 11 PL 32, 1026; **De Mus.** L. 6, 11, 33 col. 1181; **Ibid.** 17, 56 col. 1191; **De Vera Rel.** 39, 72 PL 34, 154; **De Lib. Arb.** L. 3, 5, 13 PL 32, 1277 y c. 9, 24 col. 1282 s. en fin **Cont. Epist. Man.** 25 27 PL 42, 191 cf. **J. DE BLIC** o. c. p. 179 s. not. 2) pero como lo veremos más adelante tampoco falta en sus obras más maduras. Y es que no creemos se pueda reducir esa insistencia a la categoría de una mera resonancia platónica. La «invidia», ese «odium felicitatis alienae» (v. gr. **De Gen. ad Litt.** L. 11, 14, 18 PL 34, 436) típico del ser corrompido por la soberbia (**Ibid.**) es el vicio opuesto a esta generosidad munífica tan propia del Ser Omnipotente. Es una especie de tacañería inconcebible en la Suma Abundancia. Pero nótese bien que con ella justifica Agustín la existencia de lo creado, no concluye a ella («est, QUIA non invidit», no dice en cambio «non invidit, ERGO est»). Lo segundo implicaría un desconocimiento total de la libertad plenísima de Dios Creador que aun sin «sombra alguna de mezquindad pudiera haberse abstenido de crear.

(112) No se puede dudar que así haya sido también en el latín clásico y bíblico de que Agustín estaba tan imbuido. Para **CICERON** la **Bonitas** equivale más o menos a la **benignitas** o **beneficentia** (v. gr. **De Off.** 3, 6, 28 - **ATZERT** p. 130) y con esta última caracteriza precisamente la naturaleza divi-

rece como la compañera casi inseparable de la clemencia divina, de su inagotable misericordia siempre pronta a perdonar (113). Ella modera la justicia, así en el premiar como en el castigar (114), y brilla esplendorosamente frente a nuestra ingrata perversidad en su suprema manifestación que es el Cristo (115). En fin, esta bondad

na (cf. supr. not. 85). Viene a expresar la idea «d'une disposition bienveillante plutôt que celle des actes par lesquels elle se traduit» (cf. **PÉTRÉ** o. c. p. 177). Y **PLAUTO** (Capt. 2, 1, 48): «bonitas alicuius erga alicquem». **VIRGILIO**: «Vos o mihi Manes este boni, quoniam superis adversa voluntas!» (Aen. 12, 646 s.). En **SENECA** distingue **A. PITTET** (Vocabulaire philosophique de Sénèque I - Paris 1937 p. 141 s., citado por **PÉTRÉ** o. c. p. 180 not. 4) tres sentidos diversos y complementarios: 1) Bondad moral, cualidad de lo que es bueno; 2) El Bien τὸ ἀγαθόν; 3) Bondad de corazón, generosidad. (v. gr. **De Ben.** 3, 13, 2 - **HOSIUS** p. 60: «quicumque ad bene faciendum bonitate invitatus est»). Practicarla equivale a un culto divino como su imitación que es: «vis deos propitiare? bonus esto, satis illos coluit quisquis imitatus est» (**Ibid.**). - En el N. T. es una de las traducciones latinas del χρηστὸς (v. gr. **LUC.** 5, 39; **I COR.** 15, 33; **ROM.** 2, 4). Dice al propósito **PÉTRÉ** (o. c. p. 189): «ces deux mots de la langue classique **benignitas**, **bonitas** sont entrés dans le vocabulaire biblique, où ils expriment la notion chétienne d'une bonté à la fois bienfaisante et douce, qui est une manifestation de la charité». Y en cuanto a los autores eclesiásticos: para **TERTULIANO** es la cualidad propia de un ser bueno en sí mismo y que por consiguiente no puede menos de hacer el bien y estar pronto a socorrer (v. gr. **Adv. Marc.** 1, 22 PL 2, 271 A **CSEL** 47, 318, 29). **JERONIMO** atribuye a ella la beneficencia universal de Dios: «fons bonitatis omnibus patet» (**In Ep. ad Gal.** 3, ad 6, 10 PL 26, 433).

(113) Así su bondad preside la economía creativa no menos que su clemencia la redentiva: «Unde fit ut homo eius clementia reformandus sit, cuius bonitate ac potestate formatus est» (**De Quant. Anim.** 28, 55 PL 32, 1067, año 388); ítem **De Cat. Rud.** 18, 30 PL 40, 332 - Ya en general se atribuye a la bondad la disposición de perdonar: «ad ignoscendum bonitas militat» (**Epist. ad Gal. Exp.** 51 PL 35, 2142). Y más en particular se une a la Misericordia Divina que nos perdona: «...de plenitudine misericordiae eius, de abundantia bonitatis eius accepimus. Quid? Remissionem peccatorum...» (**In Ioh. Ev.** tr. 3, 10 **CCSL** 36, 25 1ª 19 ss. PL 35, 1401; cf. **Serm. Denis** 20, 6 M. A. I p. 116 1ª 27 ss.). Esa divina Bondad precisamente nos hace confiar en un amplio perdón (**Serm.** 29, 3, 4 PL 38, 186: «Si peccata tua confiteri vis, cui tutius quam bono?»). Ella nos ha llenado de dones, mientras la misericordia borra nuestras ingratitudes (**Serm. Denis** 9, 1 M. A. I, 39 s.). Cf. ítem. **De Nat. Bon.** 31 PL 42, 561: «bonitate Dei donantur peccata conversis».

(114) Cf. v. gr. **De Cat. Rud.** 7, 11 PL 40, 317, ítem **Serm. Mai.** 22, 3 M. A. I, 316. - A ella se atribuye nuestra felicidad temporal (**Epist.** 140, 2, 3 PL 33, 539; ítem **Ibid.** c. 10, 27) col. 549) y extiende igualmente sus dones a los pecadores (**Serm. Denis** 9, 2 M. A. I, 40 1ª 13; **Ench.** 27 PL 40, 245); cf. **Contr. Adim.** 7, 3 PL 42, 138: paciencia y bondad con el pecador en ambos Testamentos.

(115) Ya el amor al ingrato es muestra de excelente bondad (**Ench.** 73, 19 PL 40, 266). Y tal es la actitud general de Dios con nosotros: «Nos mali, bonus Ille: nos ab ipso boni, a nobis mali: bonus Ille nobis bonis, bonus ille nobis malis» (**Serm. Denis.** 9, 2M. A. I, 41 1ª 2 s. cf. todo el n. 2: «Non solum non retribuentis mala pro malis, sed etiam retribuentis bona pro malis» (**In Ps.** 117, 2 **CCSL** 40 1658 1ª 10 ss. PL 37, 1496). Cristo como manifestación peculiarísima de esa Bondad Divina: cf. **In Ps.** 134, 5 **CCSL** 40, 1941 PL 37, 1741 s. Todo este pasaje (n. 3-6 **CCSL** p. 1939 ss. PL col. 1740 ss.) es un magnífico compendio de toda esta doctrina de la bondad de Dios. - A ella se atribuyen los milagros de Cristo (v. gr. **In Ioh.** tr. 17, 1 **CCSL** 36, 170 la 21 ss. PL 35, 1527; **Ibid.** tr. 24, 3 **CCSL** p. 245 1ª 6 ss. PL col. 1594).

de Dios es **amor**: "quam Dei bonitatem circa nos et dilectionem sic praedicat Apostolus: **Commendat, inquit, suam charitatem Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est...**". Y no un amor cualquiera sino el mismo que lo llevó hasta la Cruz! (116).

Legítimamente empero podría objetarnos alguno, si para él el motivo fundamental de la creación es el amor, por qué entonces, (y precisamente Agustín, el teólogo del amor!) parece esquivar este término cuando se trata del acto divino creador y en cambio recurre tan profusamente al término, por lo demás quizás un tanto ambiguo de **Bonitas**? Sin pretensiones de una certidumbre, por demás imposible, nos atreveríamos con todo a insinuar como una de las posibles razones de esta curiosa predilección (fuera de sus indudables antecedentes bíblicos!), el hecho de que mientras los términos **amor, dilectio, caritas** no lo señalan, al menos explícitamente, la **Bonitas** en cambio pone inmediatamente de relieve el elemento típico de este amor creador, es a saber, su desinteresada, benévola, abundantísima generosidad, al paso que señala suficientemente (como lo veremos en seguida) su fuente íntima en la misma abundancia de Dios, garantía suprema de una transcendencia total. Así, como lo iremos viendo a lo largo de todo este trabajo, el amor de Dios a los hombres se concreta en BONDAD creadora primero, más tarde en MISERICORDIA salvadora (117).

d)—**Se rebus, quas fecit, diligendo praeponit.**

Dios ama a sus criaturas. Ya la simple existencia recibida de El es prenda suficientísima de amor: "Non enim quodcumque odisset esse voluisset, aut omnino esset quod omnipotens esse noluisset" (118). Y por lo demás es la enseñanza más notoria de la Escritura: "Diligit enim nos Deus, et multum nobis dilectionem eius erga nos divina Scriptura commendat" (119). Sin embargo a Agustín no pudo

(116) **De Nat. Boni** 31 PL 42, 561. Así mismo se atribuye a esta bondad su inhabitación que hace del justo templo suyo amadísimo: «quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat!» (**Epist.** 187, 6, 19 PL 33, 839).

(117) Agustín fue consciente de la múltiple posibilidad de expresión del amor que le brindaba la lengua latina (cf. v. gr. **Confess.** L. 13, 24, 36 PL 32, 861) y supo utilizarla. En todo caso aquí esa bondad omni-atraente hacia sí, pero en sí misma inmóvil, de **PLOTINO** (**Enn.** 6, 9, 8) «has become the Goodnes of active, outgoing Love» (**BURNABY** o. c. p. 164).

(118) **In Ioh. Ev.** tr. 110, 6 CCSL 36, 626 1^a 23 ss. PL 35, 1924.

(119) **De Doctr. Christ.** L. 1, 31, 34 PL 34, 32.

ocultársele el problema: "quomodo ergo diligit? ut nobis utatur, an ut fruatur?" (120). El mismo problema estaba ya latente en la definición de amor dada por Agustín: "nihil aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere" (121). Puede acaso Dios hallar fuera de sí un bien, independiente del suyo, capaz de mover realmente "ab extra" su Voluntad? Y si esto es inconcebible, no equivale entonces a negar definitivamente toda posibilidad de un verdadero amor de Dios a sus criaturas?

El problema no puede resolverse sin tener en cuenta los elementos mismos del amor en la metafísica agustiniana. Y el principal de todos es que no se puede amar sino un bien: "Non amas certe nisi bonum" (122). Pero si es evidente que el bien se identifica con el ser (123), no lo es menos que Dios, fuente soberana del ser (124), lo es también por lo mismo necesariamente del bien. Sumo Bien, suficientísimo y omniperfecto, es el único bien por sí mismo y de quien no puede menos de participar cualquier otro que en alguna medida merezca colocarse en cualquier grado del ser y de la bondad: "Videte quam expedita sit sententia catholicae disciplinae, quae aliud dicit bonum quod summe ac per se bonum est, et non participatione alicuius boni, sed propria natura et essentia; aliud quod participando bonum et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit, in se tamen manente illo, nihilque amittente"

(120) *Ibid.* Agustín define así el «uti» y el «frui» como el amor a un ser «propter aliud» o «propter se» respectivamente: «Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo». (*De Doctr. Christ.* L. 1, 22, 20 col. 26 y cf. 1. c. nota anterior; item *Ibid.* c. 4, 4 col. 20 s.) (cf. F. CAYRE - *Fruir et uti - De Doctr. Christ.*, note complémentaire 18 B. A 1^{er} ser. t. 11. - *Le Magistère Chétien* p. 558 ss.). (cf. *ST. TOMAS, Sum. Theol.* I q. 19 a. 2 ad 2.

(121) *De Div. Quaest.* 83 q. 35, 1 PL 40, 23. Nótese la íntima relación con la definición dada del «frui»: «Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam» (*De Doctr. Christ.* L. 1, 4, 4 PL 34, 20). Es evidente que estas nociones están forjadas en moldes primordialmente creaturales y no pueden ser aplicadas a Dios sin una previa purificación: «discutiuntur quemadmodum de Deo bene accipi possint» (*Contr. Adv. Leg. et Proph.* L. 1, 20, 40 PL 42, 627 s. cf. *De Div. Quaest. ad Simpl.* L. 2, q. 2 n. 1 ss. PL 40, 138 ss.). Por lo demás ya los principios generales han sido propuestos por Agustín suficientemente al explicar la inmutabilidad de la ciencia divina (*De Civ. Dei* L. 11, 21 CCSL 48, 339 s. PL 41, 334).

(122) *De Trin.* L. 8, 3, 4 PL 42, 949 (cf. *ST. TOMAS, Sum. Theol.* I-IIae q. 27 a. 1).

(123) «Quoniam in quantum est, utique bonum est» (*De Mor. Eccl. Cath.* L. 2, 9, 14 PL 32, 1351 cf. *Confess.* L. 7, 12, 18 PL 32, 743). Cf. *ST. TOMAS, Sum. Theol.* I q. 5 a. 1.

(124) «Quid enim est, nisi quia tu es?» (*Confess.* L. 11, 5, 7 PL 32, 812).

(125). Esto equivale a decir que no hay amabilidad posible que no diga una referencia total, esencial al Bien Divino que participa. Omitir voluntariamente esta relación, además de ser una falsía, es una vergonzosa ingratitud: "Pudeat autem, cum alia non amentur nisi quia bona sunt, eis inhaerendo non amare bonum ipsum unde bona sunt" (126). Agustín no ha pensado nunca en negar un verdadero amor que tenga por objeto las criaturas, especialmente la espiritual. Pero ese amor, esencialmente apoyado en una participación, no puede prescindir de su fuente misma so pena de corromperse totalmente en una parodia dañosa del amor: "non quod non sit amanda creatura; sed si ad Creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas, sed charitas erit. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuvat, sed corrumpit fruentem. Cum ergo aut par nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad Deum, pari autem fruendum sed in Deo. Sicut enim te ipso, non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te..." (127).

Ahora bien si un tal amor a cualquier creatura "por sí misma", vale decir sin una referencia consciente a la Bondad Divina, es un error no menos que una deficiencia del que ama así (128), tratándose del mismo Dios semejante desorden es sencillamente inconcebible: "Sed si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Omne enim bonum nostrum vel ipse, vel ab ipso est: cui autem obscurum vel dubium est, non egere lucem rerum harum

(125) **De Mor. Eccl. Cath.** L. 2, 4, 6 PL 32, 1347; **De Trin.** L. 8, 3, 5 PL 42, 950: «si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt (...) perspexeris Deum.» cf. **Ibid.** n. 4 PL col. 949 s.; item **In Ps.** 134, 3 s. CCSL 40, 1939 s. PL 37,1740 s.; **Ibid.** n. 6 CCSL p. 1941 s. l^a 1 ss. PL col. 1742; **Serm.** 29, 1, 1 PL 38, 185. Cf. **STO. TOMAS, Sum Theol.** I q. 6 a. 4 y **De Ver.** q. 21 a. 4.

(126) **De Trin.** L. 8, 3, 5 PL 42, 950.

(127) **De Trin.** L. 9, 8, 13 PL 42, 968; cf. **In Ioh. Epist.** tr. 2, 11 PL 35, 1995: «Non te prohibet Deus amare ista, sed non diligere ad beatitudinem; sed approbare et laudare ut ames Creatorem». Cf. con el pasaje citado del **De Trin.** (L. 8, 3, 5 PL 42, 950): «Et si amore inhaeris, continuo beatificaberis». La felicidad es ese descanso en una posesión estable (inhaerere) del bien amado. Esto, para Agustín, razonable y objetivamente solo es posible cuando ese bien es Dios. Todo lo demás solo puede ser camino hacia El. Descansar mentidamente en la creatura (inhaerere), es una aberración, es la **cupiditas**. En cambio «charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximos propter Deum» (**De Doctr. Christ.** L. 3, 10, 16 PL 34, 72; **De Div. Quaest.** 83 q. 36, 1 PL 40, 25).

(128) «Si autem se, propter se diligit (homo), non se refert ad Deum, sed ad seipsum conversus, non ad incommutabile aliquid convertitur. Et propterea iam cum defectu aliquo se fruitur; quia melior est cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad seipsum relaxatur» (**De Doctr. Christ.** L. 1, 22, 21 PL 34, 26 s.). El «pravus amor» es

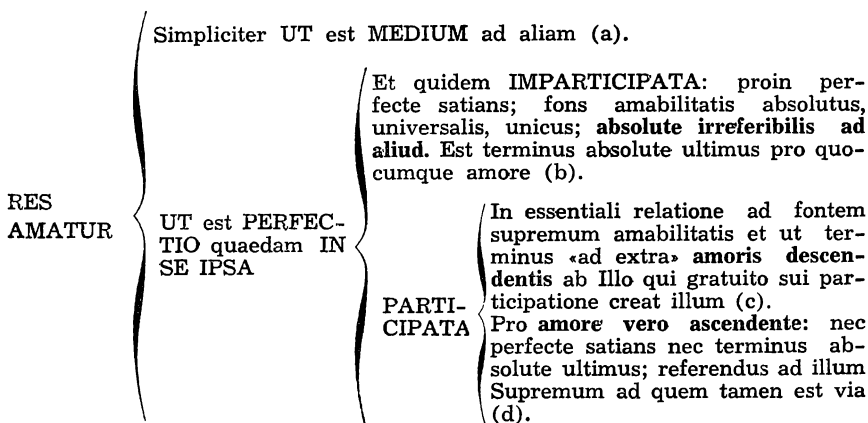
nitore quas ipsa illustraverit?" (129). Por tanto en el amor clarividente de Dios a su criatura no puede menos de ser explícita esa referencia fundamental que constituye la amabilidad misma del objeto:

"Non ergo fruitur nobis, sed utitur. (...) Sed neque sic utitur ut nos: nam nos res quibus utimur ad id referimus ut Dei bonitate perfruamur, Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus. (...) Ille enim summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est (...) Ut cetera quae sunt, et nisi ab illo esse non possint, et in tantum bona sint, in quantum acceperunt ut sint. Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad eius, sed ad nostram utilitatem refertur, ad eius autem tantummodo bonitatem" (130).

esencialmente inobjetivo y por ello desordenado. Es también el vicio fundamental de la Soberbia (cf. *infra* P. 3^a c. 3 a 2): negación de la **creaturalidad** en nuestro dinamismo esencial: «Si ergo natura nostra esset a nobis, profecto (...) noster amor a nobis profectus et ad nos relatus et ad beate vivendum sufficeret nec bono alio quo frueremur ullo indigeret; nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio (...) ipsum etiam ut beati simus (debemus habere) suavitatis intimae largitorem» (*De Civ. Dei* L. 11, 25 C CSL 48, 345 PL 41, 339). La autosuficiencia en el amor es secuela necesaria y exclusiva de la **imparticipación**.

(129) *De Doctr. Christ.* L. 1, 31, 34 PL 34, 32.

(130) *Ibid.* c. 32, 35. cf. **ST. TOMAS**, *Sum. Theol.* I q. 19 a. 2 ad 2. Se podría quizás esquematizar así la doctrina agustiniana del «frui» y «uti»:



(a): est amor totus et totaliter relatus ad aliud. Est simpliciter **Uti**, vel simpliciter **Propter Aliud**. Sic nos utimur **Rebus** infra nos.

(b): est amor totus et totaliter relatum ad solum amatum. Est simpliciter **Frui** vel simpliciter **Propter se Ipsam**. Sic tantum **Deus**.

Misterio de un amor de abundancia que lejos de tender menesterosamente hacia el bien ajeno, toma de sí mismo el punto de arranque para un amor que no es búsqueda sino difusión del propio bien, participación creadora del mismo en el objeto amado. Dios no podría amar a los demás sino en cuanto se ama a sí mismo. Prerrogativa, en manera alguna utilitarismo, del sumo "amabile per se":

"quia enim ex illo ita est quiquid ex illo est, ut ei debeat quod est, ipse autem nulli, quod ex ipso est, debeat, quod beatus est, se rebus, quas fecit, diligendo praeponit" (131).

e)—**Quibus autem bonis laudabiliter non egeret si nulla fecisset?**

Históricamente hablando la polémica antimaniquea fue al menos ocasión próxima a Agustín para acometer este problema de la creación y el maniqueo siguió siendo el adversario siempre presente al respecto, a través de toda su obra (132).

Cuando Agustín se pregunta pues explícitamente "por qué creó Dios nuestro mundo?" lo hace bajo un punto de vista, diríamos, "a posteriori", partiendo del hecho indiscutido de su existencia que precisamente se trata de explicar y justificar. En manera alguna pretende por el contrario concluir a esa existencia de lo creado, digámoslo así, "a priori" a partir de un principio superior en el que se hallaría incluida y del que se pudiese deducir no ya como simple posibilidad sino en su misma realidad. Es evidente que

(c e d): est amor **totus sed non totaliter** relatus ad amatum. Est. **Uti secundum quid**, pro **Deo**, scil. referendo ad propriam bonitatem (c). Est. **Frui scil Non in se sed In Deo pro nobis. Sic Creaturae spiritaes** (d).

Doctrina tan profunda como compleja que no sabemos hasta qué punto pueda haber merecido los reproches de **BURNABY** (o. c. pg. 167).

(131) **De Gen. ad Litt.** L. 4, 15, 26 PL 34, 306. En un sentido plenamente agustiniano podríamos decir: «placuit enim quod factum est in ea benignitate, qua placuit ut fieret» (**Ibid.** L. 1, 8, 14 col. 251); nos amó en el amor que lo llevó a crearnos! Es por demás inevitablemente misteriosa para nosotros la esencia de este amor y tampoco lo es menos la **amabilidad** misma de la criatura. Cómo puede ser **amable en sí**, siendo solamente amable **en razón de otro**? Es el mismo misterio de su existir **en sí** quien solo puede existir **por otro**! Es el misterio de la participación y también peligrosa ocasión de soberbia y corrupción del amor para nosotros mientras no poseamos un conocimiento inmediato del Bien-en-Sí que nos permita el parangón definitivamente liberador. (Cf. **Contr. Iul.** L. 4, 3, 28 PL 44, 752 s.).

(132) Contra ellos escribió su primera exégesis del Génesis (**De Genesi contra Manichaeos**) y figuran hasta en su obra incompleta **Contra Iulianum**.

este segundo tipo de argumentación lesionaría la trascendencia y libertad divinas (133). Este "status quaestionis" bien determinado no puede echarse en olvido cuando se pretende descubrir el verdadero alcance de ciertas expresiones agustinianas que, entendidas a la letra y fuera de su contexto ideológico implicarían una enfática negación de lo expuesto hasta ahora.

El problema en pocas palabras es el siguiente. Según todo lo expuesto y teniendo debidamente presente la mentalidad platónica de Agustín, hasta qué punto su manera de argumentar deja libre la Bondad Divina de toda **exigencia**, así sea de orden moral, de crear? no se ha de decir que según él, el Sumo Bien se debe a sí mismo en cierto sentido esa difusión de su propia bondad?:

"Quibus autem bonis laudabiliter non egeret, si nulla facisset? Nam etiam sic dici posset nullis egens bonis, non a factis in se ipso requiescendo, verum omnino nulla faciendo. Sed bona facere si non posset, nulla esset potentia; si autem posset nec faceret, magna esset invidentia" (134).

Pues, lo que es más sospechoso aún, este argumento, de indudables antecedentes platónicos (135), fue repetidas veces usado por

(133) Sea que Agustín haya percibido o no formalmente el peligro de una interpretación exagerada del «Bonum est diffusivum sui», para la libertad del acto divino creador; el caso es que de hecho le opuso sólida resistencia con su defensa decidida de la unicidad y creación temporal de nuestro cosmos. Dios no ha sido eternamente creador ni se puede, por consiguiente, hablar de una necesidad intrínseca de difundir el Bien Divino. En la misma línea se coloca la reivindicación incansable de la absoluta trascendencia divina no solo como suficiencia e incorruptibilidad inaccesible a cualquier coacción exterior, más también en el campo peculiarmente delicado de la bondad y felicidad (cf. infra).

(134) De Gen. ad Litt. L. 4, 16, 27 PL 34, 307.

(135) El argumento se encuentra claramente en el **Timeo** de **PLATON**, como ya lo notábamos (cf. supr. nota 105) y por lo demás está fuera de duda que éste le fuera plenamente conocido al menos en parte por la traducción ciceroniana (cf. De Civ. Dei L. 13, 16, 1 PL 41, 388) y también por la traducción completa de **CHALCIDIUS** como se desprende de numerosas citas de la Ciudad de Dios (cf. P. ALFARIC o. c. p. 231 nota 4^a). Así mismo en **PLOTINO**: al explicar en la **Enéada** 5^a, 4 la procedencia del Uno de todas las cosas. Dado que el Primero es el más perfecto y poderoso de todos los seres y supuesto que estos engendran otro ser apenas llegan a la perfección como si no se compadecieran de permanecer así solitarios (y ello no solamente los que poseen una volición mas aun aquellos que simplemente vegetan sin posibilidad de propia elección); «Comment donc l'être le plus parfait et le Bien premier resterait-il immobile en lui-même? Serait-ce par envie? Serait-ce par impuissance, lui qui est la puissance de toutes choses? Et comment alors serait-il encore le principe? Il faut donc que quelque chose vienne de lui...» (**Ennead.** 5, 4, 1 - **Plotin, Ennéades** - Text. et trad. par **E. BREHIER**, t. 5 - Paris 1931

Agustín a propósito de la generación del Verbo que él, por lo demás, retiene necesaria (136).

Es menester con todo precisar mejor el sentido de su empleo en este último caso. Ello dará cierta luz sobre nuestro problema. El centro de la controversia con el obispo arriano Maximino, y en general con toda la secta, no era, al menos directamente, la procedencia necesaria o no del Hijo respecto del Padre, sino la realidad de su generación y aun admitida ésta (como parece ser el caso de Maximino, dada la argumentación de Agustín) la igualdad o no de naturalezas entre Padre e Hijo (137). Agustín por su parte, apoyándose sobre una verdadera generación, pretende reducir al absurdo esa desigualdad monstruosa, como contraria a las leyes de toda generación natural, pues tendría que atribuírse inevitablemente sea a impotencia, sea a egoísmo mezquino del Padre con una flagrante negación de atributos inalienables a su divinidad (138). Ahora bien es evidente, y más teniendo cuenta de su carácter claramente polémico (139), el ambiente ético en que se

p. 80) A este propósito escribe **J. DE BLIC** (o. c. p. 179): «Il aime à dire avec Platon que Dieu est au-dessus de l'envie. Mais peut-être ne se défie-t-il pas assez de ce principe platonicien et des conséquences déterministes qui en peuvent sortir». Cf. ítem **H. PINARD** - *Création* - DTC t. 8 col. 2141.

(136) Lo encontramos especialmente en el *Contra maximinum haereticum* L. 2, 7 PL 42, 762; c. 15, 5 col. 780; c. 23, 6 col. 801 ítem *In Ioh. Ev. Tr.* 19, 6 CCSL 36, 191 1^o 29 ss. PL 35, 1546; así mismo en la *Epist.* 238, 4, 25 PL 33, 1048 y en el *Serm.* 341, 6, 8 PL 39, 1497. En fin propuesto esquemáticamente constituye la q. 50 del libro *De Div. Quaest.* 83 PL 40, 31 bajo el título de «De aequalitate Filii» (cf. *Retract.* L. 1, 26 PL 32, 626). Sobre el empleo de este argumento por Agustín dice **SCHMAUS** (o. c. p. 120): «Zuweilen verschmäh't es Augustinus nicht, für die Gleichheit einen Grund anzugeben, der bei ihm überrascht, weil er nicht mehr in seinen fortgeschrittenen Gedankengang paßt».

(137) «Qui eiusdem naturae cuius est Pater, negatis esse Deum Filium, quamvis verum esse Filium non negetis...» (*Contr. Maxim.* L. 1, 6 PL 42, 748).

(138) «Si ergo Filius alterius substantiae est quam Pater, monstrum generavit Pater» (*Serm.* 139, 3 PL 38, 771). - «Ut autem non sit monstrum, hoc est qui natus est, quod ille qui genuit». (*Ibid.* c. 2, 3; cf. *Contr. Maxim.* L. 1, 6 PL 42, 748; «hoc generare quod ipsa sunt») - «Prorsus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater aequalem sibi gignere Filium aut non poterit, aut noluerit. Si non potuit infirmus; si noluit, invidius invenitur. Sed. utrumque hoc falsum est. Patri igitur Deo Filius verus aequalis est» (*Contr. Maxim.* L. 2, 7 PL 42, 762). Es evidente que Agustín no argumenta: Dios es bueno luego tiene necesariamente que engendrar. Prescindiendo de ello afirma que es lesivo de su Bondad atribuírle una generación monstruosa!

(139) Dice el mismo Agustín a Maximino: «...superest ut ea quae dixisti, ego refellam, sicut Deo adiuvante potuero». (*Cont. Maxim.* L. 2 - *Praefatio* PL 42, 757) y el mismo tono se advierte en los otros lugares.

mueve el argumento en su segundo término ("invidus"- "noluit") y que precisamente supone el ejercicio de una libertad (140).

Pero viniendo al contexto mismo del pasaje arriba citado, a propósito ya de la creación podemos observar que, lejos de insinuarse siquiera una exigencia, muy por el contrario todo allí constituye una apología de la soberana **independencia** de Dios respecto de toda posible criatura así sea en el campo del ser y del bien, como consiguientemente, en el de la felicidad:

"Requies igitur Dei recte intelligentibus ea est, qua nullius indiget bono: et ideo certa et nobis in illo est, quia et nos beatificamur bono quod ipse est, non ipse bono quod nos sumus".

Y apunta en seguida la razón: es inconcebible cualquier bien independiente de Dios:

"Nam et nos aliquod bonum ab illo sumus, qui fecit omnia bona valde, in quibus fecit et nos. Porro alia res bona praeter ipsum nulla est, quam ipse non fecit; ac per hoc nullo praeter se alio bono eget, qui bono quod fecit non eget" (141).

Solo que esa legítima cuanto entusiasta ponderación de la plenísima autosuficiencia divina no amenaza dejar flotando en el aire la malévola duda maniquea: "Quid ergo subito placuit ei creare?" A qué motivo se puede atribuir la creación y, lo que parece aún más difícil, como reducirla también en último término a ese Bien Supremo sin añadir con todo a éste la más mínima perfección?

El Santo Doctor responde adelantando a su vez otra pregunta: "Quibus autem bonis **laudabiliter** non egeret, si nulla fecisset?" (142). Porque en realidad la creación es menester ponerla sobre la

(140) Dice **PETAPIO** a propósito de tales pasajes de algunos Padres que parecen aceptar una generación «voluntaria» del Verbo: «pleraque sane Veterum loca, in quibus talis argumentatio proponitur, nihil accipi sic prohibet, ut in sensu opinioneque sua non loquantur, sed eo utantur quod adversarii atque ex ipsorum eos oratione convincant». (De Theologicis Dogmatibus t. 2 L. 6, 8, 9 - Venetiis 1745 p. 329). En todo caso está fuera de duda que Agustín nunca aceptó personalmente esa doctrina. (Cf. De Trin. L. 15, 20, 38 PL 42, 1087).

(141) De Gen. ad Litt. L. 4, 16, 27 PL 34, 306 s.; cf. Ibid. a cap. 15, 26 col. 306; item Confess. L. 13, 38, 53 PL 32, 868: «Tu autem bonum nullo indigens bono, semper quietus es; quoniam tua quies tu ipse es».

(142) De Gen. ad Litt. L. 4, 16, 27 PL 34, 307.

línea de una maravillosa exudación por así decirlo, de bondad divina sin sombra alguna de indigencia o utilidad: "Nam etiam sic dici posset nullius egens bonis, non a factis in seipso requiescendo, verum omnino nulla faciendo" (143). Solo que no puede ser una indigencia la única razón válida para el Ser omnipotente e infinitamente bueno y generoso (144). No es acaso la creación una **manifestación** espléndida no menos del poder que de la benevolencia y liberalidad de Dios? Por lo tanto el acto creador, lejos de poner en tela de juicio la autosuficiencia divina, le presta por el contrario un cierto relieve, así sea puramente exterior e innecesario, subordinándose natural y esencialmente al bien superior como gloria y alabanza divina:

"illum omnia confitentur, omnia clamant: omnium pulchritudo quodam modo vox eorum est, confitentium Deum" (145).

"Laudabiliter non egeret!": no necesitar con tanta gloria! Tal ha sido el resultado concreto de este divino gesto de generosidad creadora. Porque en efecto la creación, al paso que manifiesta espléndidamente el poder y la bondadosa generosidad divina (con la alabanza que de ello se le sigue), realza no menos, precisamente, esa infinita transcendencia divina que se manifiesta tal de haber podido prescindir sin perjuicio alguno de un bien tan magnífico. No lo quiso así sin embargo por generosidad, por amor, por una purísima complacencia en la participación multiplicada de sus propios tesoros:

(143) *Ibid.*

(144) «Quia ergo est omnipotens et bonus, omnia valde bona fecit: quia vero seipso bono perfecte beatus est, a bonis quae fecit, in seipso requievit, ea scilicet requie a qua nunquam recessit» (*Ibid.*). Es la afirmación definitiva de Agustín y conclusión de todo su argumento: equilibrio perfecto de la transcendencia divina y de la racionalidad de su acto creador. En este contexto (tan ajeno a cualquier mentalidad de «necesidad alguna moral!») el famoso dilema plotiniano, introducido un tanto desprevenidamente en su rigor literal, nos parece se podría mejor traducir: «Acaso le faltaba poder para crear otros bienes; o, pudiéndolos crear, iba a abstenerse de hacerlo por un mezquino egoísmo?»; «Et quid dignius quam ut bona faciat bonus Deus, quae nemo potest facere nisi Deus?» (*Epist.* 166, 5, 15 PL 33, 727. Cf. ST. TOMAS, *Summ. cont. Gent.* L. 2, 28 s.: «Nullo igitur modo necessitatis divinae bonitati est debitum quod res in esse producantur. Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cuiusdam condeceniae».

(145) *In Ps.* 148, 15 CCSL 40, 2175 1^a 3 ss. PL 37, 1946.

"Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum quod tibi nihil prodesset, nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset" (146).

(146) **Confess.** L. 13, 2, 2 PL 32, 845 (cf. **ST. TOMAS**, **Sum. Theol.** I q. 19 a. 2). También para Plotino el movimiento productor de los seres tiene su origen en un como desbordamiento de la abundancia interior del Uno (cf. **Enn.** 5, 2, 1 - **BREHIER** t. 5 p. 33), pero en sentido bien diverso del de Agustín! Allí es un movimiento necesario, mientras en el Santo Doctor es una epifanía de amor (cf. **BARION** o. c. p. 111 s.; item **F. J. THONNARD** - **Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne**, - **Aug. Magister** t. 1, 324).