

Amor Dei. La doble naturaleza del amor en la predicación de San Agustín *

Egenus atque indigus amor.

I. — INTRODUCCION: LOS DUALISMOS DEL AMOR

1. — Participación y alienación

El fundamento de la concepción agustiniana del amor es la participación (1). El hombre no es el Ser, sino que procede del Ser. El hombre no es principio de sí mismo, sino que tiene su origen en Otro.

La consecuencia inmediata de la participación es la alienación: *el Fin es el Principio*. Si el hombre procede de Otro, tiene su fin en ese mismo Otro. Dios es el Fin del hombre, porque es su Principio (2).

El Fin del Hombre es a la vez el Bien del hombre. Es decir, el Fin puede considerarse de dos maneras: como Fin (*lex, ordo*) y como Bien (*beata vita, pax*). Por tanto, la alienación puede ser doble: puedo ir al Fin porque es *mi Bien*, y puedo ir al Fin porque

(*) Este trabajo estudia, en los textos agustinianos, sólo el *amor Dei*, es decir, el amor vertical del hombre a Dios; no estudia el amor horizontal entre los hombres. En otras palabras, considera el *eros* y el *agape* y su mutua relación, pero omite la consideración de la *filia*.

(1) Cf. J. PEGUEROLES, «Líneas fundamentales de la filosofía de San Agustín», en *Pensamiento* 35 (1979) pp. 75-80.

(2) Cf. J. PEGUEROLES, «El concepto de alienación en el pensamiento antropológico de San Agustín», en *Pensamiento* 34 (1978) 131-144. Cf. también A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle «Confessioni» di Sant'Agostino* (Roma 1964), pp. 152-159. Del mismo autor: *La dialettica dell'amore. «Uti-frui» nelle preconfessioni di Sant'Agostino* (Roma 1965), pp. 81-86.

es el Bien. El hombre, para ser feliz (deseo), ha de salir de sí, hacia el Ser que es el Bien y la Felicidad. El hombre, para ser bueno (amor), ha de salir de sí hacia el Ser que es el Bien y la Santidad (3).

Nota A: El deber y la felicidad

En San Agustín, como en Platón, y a diferencia de Kant (que debido a su formalismo tiene que separar la virtud y la felicidad), la ley que manda es al mismo tiempo el *bien* que atrae. En Platón «queda claro algo que nunca será claro en Kant, a saber, el hecho de que el bien actúa en nosotros atrayéndonos, se nos presenta como *bueno* y no escuetamente como puro *deber*» (4).

En San Agustín, el origen de la virtud (*ordo*) y el origen de la felicidad (*pax*) son uno y el mismo, Dios: *necesse est ut fiat homo beatus unde fit bonus* (5). Comenta Roland-Gosselin: «Saint Augustin ne sépare pas le souverain bien du souverain bonheur... En Dieu, qui est parfaitement ordonné et parfaitement heureux, s'opère la synthèse, impossible ici-bas, de la vertu et de la béatitude» (6). En el mismo sentido escribe Holte: «La bonté de Dieu établit la norme de ce que nous devons être, mais elle eveille aussi chez nous le désir de devenir conformes à ces exigences... L'opposition kantienne entre *Pflicht* et *Neigung* est complètement étrangère à saint Augustín» (7).

(3) Cf. J. PEGUEROLES, «El orden del amor. Esquema de la ética de San Agustín, en *Augustinus* 22 (1977) 221-228.

(4) J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Tomo I (Barcelona 1961), p. 55.

(5) *Epist* 130 4.

(6) *Oeuvres de saint Augustin*: Vol. I, *La morale chrétienne* (Paris 1936), p. 240.

(7) *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962), p. 229. Cf. A. BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin* (Paris 1967), chap. 10: «Eudaimonia et Agape», especialmente p. 308: «On serait porté à croire que l'idée même d'un conflit possible entre le désir de la béatitude et le désintéressement de l'amour n'a pas effleuré l'esprit de saint Augustin». Cf. también V. CAPANAGA, «Interpretación agustiniana del amor», en *Augustinus* 18 (1973) 213-278, en especial las pp. 240-241. La moral de KANT, en cuanto separa deber y felicidad, no es cristiana. O si se prefiriere, el Evangelio no es kantiano: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mt 19-17), ¡es un imperativo hipotético! Por lo que se refiere a A. NYGREN, se le ha reprochado, entre otras cosas, «l'oubli pratique de tout ce que les deux Testaments ont pu dire de *la soif du Dieu vivant*». Cf. G. DIDIER, *Désintéressement du chrétien* (Paris 1955), p. 230, citando a J. D. BENOIT.

2. — «*Amor Dei*» natural

En el hombre, distingue siempre San Agustín dos niveles: un nivel *natural* y un nivel *personal*. El hombre es primero *inchoata creatura*, para poder llegar a ser *perfecta creatura*. El hombre es una naturaleza (un comienzo de ser, de conocimiento y de amor), que debe llegar a ser persona (plenitud de ser, de conocimiento y de amor) (8).

Así pues, hay primero en el hombre una alienación natural, o sea, un deseo natural del Fin como Bien o Felicidad: *amor Dei* natural. (Lo mismo que hay en el hombre un conocimiento natural del Bien que debe amar, o sea, una *ley natural* impresa).

Esto quiere decir que el amor natural del hombre no está indiferenciado, sino orientado ontológicamente. El deseo psicológico es expresión del finalismo ontológico. El hombre tiende a Dios, porque Dios es su fin, y no al revés.

Nota B: La interpretación de Nygren

El error fundamental de Nygren, en su interpretación de la *caritas* agustiniana, es, como ha mostrado magistralmente R. Holte, concebir el amor o deseo natural como indiferente, como neutro, como no finalizado. Escribe, por ejemplo, Nygren: «Selon Augustin, l'amour est un désir indifférent en tant que tel, qui ne reçoit sa qualité que de l'objet vers lequel il tend» (9). Olvida Nygren que, en el pensamiento antiguo, todo ser, toda *natura* está ordenada a su fin. En el hombre, esta finalidad natural ontológica (ser-para-Dios) se expresa en la tendencia natural psicológica (amor o deseo natural de Dios). Nygren no ha visto «la relation entre la tendance naturelle de l'âme et l'idée d'un ordre moral objectif, telle qu'elle s'exprime dans les termes *ordo* et *lex*...». El deseo, en San Agustín y en general en la ética antigua, no se opone al deber. El *deseo* es la expresión del orden ontológico, le da a conocer al hombre el Fin/Bien que debe *amar* (10).

En la interpretación de Nygren, el amor, de suyo indiferente, no cambia nunca de naturaleza, sino sólo de objeto: puede amar el Bien y entonces es *caritas* o puede amar los bienes y entonces es *cupiditas* (11). Pero, en San Agustín, el amor natural no es un

(8) Cf. art. cit. en nota 1, pp. 80-82.

(9) *Eros et Agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* (Paris 1952), Deuxième partie, Livre second, p. 55.

(10) R. HOLTE, O. c., pp. 256-261.

(11) A. NYGREN, O. c., p. 54: «En nous fondant sur ce que nous venons d'exposer, nous constatons que la différence entre la *caritas* et la *cupiditas* ne réside pas, selon Augustin, dans la *nature* de l'amour, mais dans son *objet*». Cf. también pp. 42, 59, 110, etc.

amor indiferenciado, sino finalizado, es deseo de Dios. Por tanto, cuando de ser amor *natural* de Dios pasa a ser amor *personal* de Dios, cambia de naturaleza, pero no de objeto. Y cuando pasa de ser amor *desordenado* (amar los bienes como fines) a ser amor *ordenado* (amar como fin el Bien), cambia de objeto, *porque cambia de naturaleza* (12).

3. — «Amor Dei» personal

La alienación *natural* debe llegar a ser *personal*. El *amor Dei* natural debe llegar a ser *amor Dei* personal. El hombre debe amar el Fin/Bien que *desea* (13).

La alienación personal, que San Agustín llama *dilectio* o *caritas*, puede ser doble: el hombre puede amar el Fin como Bien-para-mí y puede amarlo como Bien-en-sí. De otro modo, el hombre puede amar a Dios, porque Dios le hace feliz, y puede amarlo, porque es el ser más digno de ser amado.

Amar a Dios como Bien-para-mí, o sea, interesadamente, es un primer grado de amor, en San Agustín. Amar a Dios como Bien-en-sí, o sea, desinteresadamente, es el grado supremo del amor.

Esto significa que amar a Dios para ser feliz no destruye el amor (ni la moralidad), sino que es el punto de partida del amor (y de la moralidad). Así como para saber si un acto es libre, San Agustín no atiende a la *immunitas a necessitate*, sino a la *immunitas a servitute* (14), así para saber si el amor es verdadero, San Agustín no mira si es desinteresado, sino si es ordenado, si va dirigido a su fin (15).

(12) Cf. A. BECKER, O. c., p. 298: «La *caritas*... n'a rien d'une *cupiditas* sublimée par son objet. C'est le *coeur* qu'il faut changer...» El amor ordenado o *caritas* es don de Dios (ver nota 15). Sin este don, el amor del hombre será desordenado (*cupiditas*, amor de los bienes); sólo con el don de la *caritas* es capaz el hombre de amar el Bien. Acerca de la distinción *amor natural/amor personal*, cf. J. BURNABY, *Amor Dei. A study of the religion of St. Augustine* (London 31960), pp. 117-118; H. DE LUBAC, *Revue du Moyen Age Latin* 1 (1945) 197; J. M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin* (Paris 1950), pp. 76-77.

(13) Cuando descubre que el Bien que *desea* y el Bien que *debe amar* es Dios, entonces el hombre (en la opción positiva) se aliena en Dios (ama a Dios) con una alienación personal.

(14) Cf. J. PEGUEROLES, «La libertad para el bien, en San Agustín», en *Espíritu* 23 (1974) 101-106.

(15) El amor Dei personal o *dilectio* o *caritas* es don de Dios, es *gracia*. En la teología agustiniana (cristiana), Dios es el Amor y la fuente del amor. Cuando el hombre ama a Dios, lo ama con un amor que procede de Dios: «amamus Deum de Deo» (*Sermo* 34 3; cf. *Enarr* 103 I 9, etc.). Cf. A. M. LA BONNARDIERE, «Le verset paulinien Rom 5,5 dans l'oeuvre de saint Augustin», en *Augustinus Magister*, vol. II, pp. 657-668.

4. — «*Amor sui*» personal

La alienación personal es libre y, por tanto, puede no darse. Esto ocurre cuando el hombre se niega a la enajenación (*amor Dei*) y escoge el ensimismamiento, es decir, cuando se hace fin de sí mismo y se ama a sí mismo como valor último y absoluto.

Este *amor sui* personal, que San Agustín llama *cupiditas*, en rigor no es amor, porque le falta la referencia al verdadero fin (Dios). La *cupiditas* es la negación del amor, porque es la negación de la alienación. En el ensimismamiento, el hombre no se orienta a Dios (no ama a Dios) de ningún modo, ni siquiera para ser feliz. Sigue latente en él el *amor Dei* natural, pero no hay ningún *amor Dei* personal; a nivel personal, sólo hay en él *amor sui*.

Nota C: La interpretación de Nygren

El segundo error que Holte detecta en la interpretación de Nygren es «l'identification des deux termes désir et désir de bonheur avec amour de soi (*amor sui*)» (15-a). En efecto, San Agustín no identifica el deseo de la felicidad con el *amor sui*, sino con el *amor Dei*. Es decir, a nivel natural, hay en todo hombre (incluso después del pecado) un deseo de ser feliz que, para San Agustín, es un deseo de Dios como *Bien*. A nivel personal, el hombre deberá amar como *Fin* este mismo Dios que, a nivel natural, ya deseo como *Bien*.

Consecuentemente, cuando Nygren resume: «tout amour est *amor sui*», nosotros corregimos: todo amor *natural* es *amor Dei* (como *Bien*) y, por tanto, es *amor sui*. Y cuando Nygren añade: «tout bon *amor sui* est *amor Dei*» (15-b), corregimos de nuevo: todo amor *personal* bueno es *amor Dei* (como *Fin*) y, por tanto, es *amor sui* (15-c).

Una breve referencia a las aporías de la interpretación de Nygren. Ha escrito Tillich: «Si *eros* et *agape* sont des purs contraires, l'amour de Dieu est impossible» (16). Lo mismo afirman J. Mou-

(15a) O. c., p. 221.

(15b) O. c., pp. 111 y 115.

(15c) Cf. J. BURNABY, O. c., pp. 122-123: «There is never for Augustine any question, such as Nygren seems to assume, of *harmonising* self-love with the love of God, as though they were two separate intentions with distinct objects».

(16) Cit. por J. Lotz, *Pour aimer. Désir, amitié, charité* (Paris, 1974), p. 10.

roux (17), M. Nédoncelle (18), M. C. D'Arcy (19). Al final de su artículo, Mouroux nota acertadamente: «Nous touchons ici à l'opposition de deux esprits, de deux théologies, de deux spiritualités». Por un lado, la *equivocidad* de la teología luterana: no hay naturaleza, todo es gracia; no hay conocimiento natural de Dios, todo es fe; no hay *eros*, todo es *agape*. Por otro lado, la *analogía* de la teología católica: la naturaleza es condición de la gracia; el conocimiento natural de Dios es condición de la fe; el amor natural (*eros*) de Dios es condición de la caridad (*agape*). Entre naturaleza y gracia, entre razón y fe, entre *eros* y *agape* no puede haber evidentemente continuidad, pero tampoco una absoluta discontinuidad.

La analogía, a su vez, no es más que la consecuencia de la participación: el hombre *magna natura est, quia summae naturae capax est et esse particeps potest* (20).

5.—*Consecuencia primera: el éxtasis del amor*

El proceso de llegar a ser hombre (bueno y feliz) es un proceso de alienación, un *éc-stasis* progresivo, un salir más y más de sí hacia el Otro, que es el Fin porque es el Principio. El proceso de llegar a ser hombre es un progreso en el amor.

Y el gran obstáculo para llegar a ser hombre (bueno y feliz) no es el *amor sui*, considerado como egoísmo, como amor interesado, sino el *amor sui*, considerado como autonomía, como independencia (21). El hombre se pierde cuando, rehusando alienarse en el Fin que es el Principio, pretende erigirse en fin y principio de sí mismo (22).

6.—*Consecuencia segunda: la paradoja del amor*

Resaltemos brevemente la paradoja del amor, tantas veces señalada por San Agustín. El que no se ama (como Fin), sino que ama a Dios (como Fin), ése se ama: porque Dios, que es su Fin,

(17) «Eros et Agape», en *La vie intellectuelle* 14 (1946) 23-38.

(18) *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (Paris 1957), pp. 22-28.

(19) *La double nature de l'amour* (Paris 1948), pp. 65-69.

(20) *Trin* XIV 4 6.

(21) «The love of self that runs to the contempt of God is neither egoism nor egocentrism, but *egotheism*; not selfishness, but blasphemous rebellion», J. BURNABY, O. c., p. 121.

(22) Textos en art. cit. en nota 2, p. 140.

es también su Bien. En cambio, el que se ama (como Fin), no se ama: porque el hombre, que no es Fin de sí mismo, tampoco es el Bien de sí mismo. Baste un texto como muestra: *Nescio quo inexplicabili modo quisquis seipsum, non Deum amat, non se amat; et quisquis Deum, non seipsum amat, ipse se amat. Qui enim non potest vivere de se, moritur utique amando se: non enim se amat, qui ne vivat se amat* (23).

7.— *Consecuencia tercera: los grados del amor*

En esta concepción, el amor admite grados (como la libertad), cabe un progreso en el amor: la ascensión desde un amor interesado hasta un amor desinteresado, del amor a Dios como Bien (deseo), al amor a Dios como Fin (amor).

Al final del proceso, no hay ni ley ni deseo, sólo hay amor. Al final de la ascensión, el hombre no ama a Dios para ser feliz, sino que es feliz porque ama a Dios.

8.— *Los dualismos del amor*

Tres series de dualismos resumen toda la teoría agustiniana del amor:

1. el amor puede ser *natural* o *personal*; el amor natural siempre es *Amor Dei*;
2. el amor personal puede ser *ordenado* (*amor Dei*) o *desordenado* (*amor sui*);
3. el amor personal ordenado (*amor Dei*) puede amar a Dios sólo como *Bien* o además como *Fin*.

Nota D: La terminología del amor

Digamos ante todo, con Gilson: «Sur ce point, comme ailleurs, la terminologie d'Augustin est assez flotante» (23-a). Pero, en general, la terminología agustiniana del amor es la siguiente: *amor* tiene un sentido amplio y abarca tanto el amor sensible como el espiritual, tanto el amor ordenado como el desordenado; *dilectio*, *caritas* significan más especialmente el amor ordenado; *cupiditas*, *concupiscentia* denotan el amor desordenado. Citaré algunos textos.

(23) *Ioan* 123 5. Más textos en art. cit. en nota 2, pp. 134-135.

(23a) *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris 1929), p. 169. Cf. A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine...*, pp. 76-88.

Textos ajenos a la predicación: *De doctr. christ.* (III 10 16) opone *caritas* a *cupiditas*; *De Trin.* (VIII 7 10) opone *dilectio* a *cupiditas*; *De Civ. Dei* (XIV 7) hace equivalentes los términos *caritas*, *dilectio*, *amor*, los tres pueden significar el amor bueno.

Textos de la predicación que definen explícitamente los términos: *Enarr.* 9 15: *amor... cum pravus est vocatur cupiditas aut libido, cum autem rectus, dilectio vel caritas*; *Enarr.* 31 II 5: *amor Dei, amor proximi caritas dicitur; amor mundi, amor huius saeculi cupiditas dicitur*; *Epist. Ioan.* 8 5: *dilectionis nomen magis solet in melioribus rebus dici, in melioribus accipi*.

Textos de la predicación con una terminología distinta de la ordinaria: *Enarr.* 118 10 2: *concupiscentia* buena y mala; *Enarr.* 140 2: *caritas* buena y mala; *Sermo* 349 1: *tres caritates vel dilectiones*, a saber, amor a Dios y amor al hombre y, en el segundo caso, amor bueno y amor malo. En este último texto advierte San Agustín acerca de los términos *caritas/dilectio*: *duo nomina habet apud latinos quae graece αγαπη dicitur*.

II. — EL DESEO DEL BIEN Y EL AMOR DEL FIN

La concepción agustiniana del amor descansa en tres presupuestos fundamentales.

Primero. Dios es el Bien Supremo. Se prueba por la participación. Todo ser que es bueno, pero no es el Bien, es bueno por participación del Bien y, por tanto, remite al Ser que es el Bien por esencia: *ille bono suo bonus est, non aliunde participato bono*.

«*Omnia ista dico bona, sed tamen cum suis nominibus; caelum bonum, angelum bonum, hominem bonum: ad Deum autem cum me refero, puto melius nihil dicere quam bonum... Quaerendum et distinguendum quid sit bonum alio bono bonum, et bonum seipso bonum. Quam ergo bonum est a quo sunt omnia bona? Omnino nullum invenias bonum quod non ab illo sit bonum. Bonum bona faciens sicuti est proprie sic et bonum est proprie*» (24).

Segundo. El Bien Supremo es el fin del hombre. En efecto, el Bien Supremo, que es el bien del hombre, por ser supremo, sólo puede ser querido como fin: *quidquid propter aliud quaeritur, non est ibi finis; quidquid propter se et gratis quaeritur, ibi est finis* (25).

(24) *Enarr* 134 4. Cf. *Enarr* 26 II 8 y 22; *Sermo* 29 1, etc.

(25) *Epist. Ioan* 10 5.

«Bonum tuum quaere, o anima. Est enim bonum aliud alteri, et omnes creaturae habent quoddam bonum suum, integritatis suae, et perfectionis naturae suae: interest quid cuique rei imperfectae necessarium sit, ut perficiatur. Quaere tuum bonum... Summum bonum, hoc est tuum bonum» (26).

Tercero. Amar es hacer fin de lo amado, sólo se ama lo que se ama como fin: *nihil aliud est amare quam propter seipsam rem aliquam appetere* (27). Por esto repetirá San Agustín, en su predicación, que sólo ama a Dios quien le ama *gratis*, es decir, no como medio para otro fin, sino *propter seipsum* (28).

Texto 1: Enarratio 26 II 16

San Agustín distingue dos amores y dos temores: un amor y un temor buenos, y un amor y un temor malos.

Primero, el mal amor (*terrena cupiditas*), que le pide a Dios bienes terrenos y temporales, y que sería feliz si Dios le otorgara perdurablemente estos bienes.

«Alius vellet beatus et immortalis esse in his, quas diligit, terrenarum concupiscentiarum voluptatibus: et forte propterea Deum coleret et oraret ut diu hic viveret in deliciis suis, et non ab eo aliquid periret quod terrena possidet cupiditas, nec aurum, nec argentum, nec si quid praediorum oblectaret oculos eius, nec amici morentur, nec filii, nec coniux, nec clientes; in his deliciis vellet semper vivere. Sed quia non potest semper, novit enim se mortalem; forte ad hoc colit Deum et ad hoc orat Deum et ad hoc gemit Deo, ut ista illi omnia usque ad senectutem suppetant. Et si diceret ei Deus: Ecce facio te in his immortalem; pro magno bono acciperet et exultatione gaudiorum gratulatus non se caperet».

El hombre que así ama, no ama el Bien (Dios), sino los bienes;

(26) *Enarr* 102 8.

(27) *Div Quaest* 83 35.

(28) He optado por dejar hablar a los textos, citándolos casi siempre en su integridad y aduciéndolos en abundancia, aun a riesgo de repeticiones. Son textos, en general, muy hermosos, que se explican, precisan y complementan mutuamente. He prescindido del orden cronológico por dos razones: primera, no he observado variación importante en la teoría agustiniana del amor a lo largo de los textos; segunda, por las cronologías consultadas advierto que la gran mayoría de la predicación agustiniana que conservamos data de la década 410-420 y aledaños.

porque hace fin de los bienes y busca a Dios sólo como medio para alcanzarlos.

En cambio, el buen amor, el amor verdadero ama a Dios como fin, no como medio. A este amor no le bastan los bienes, sólo le basta el Bien.

«Non vult hoc iste... Quid si te faciet in deliciis istis et voluptate gaudiorum terrenorum immortalē? Respondet amator talis: Nolo, quidquid mihi praeter illum est, dulce non est; quicquid mihi vult dare Dominus meus, auferat totum, et se mihi det».

No se trata de un egoísmo bien entendido (el Bien es mayor que los bienes). Notemos las palabras que siguen: *sentiunt hoc qui vere amant*. El buen amor no ama a Dios para ser feliz, sino que es feliz porque ama a Dios.

A cada amor acompaña su correspondiente temor. Al mal amor, el temor de perder los bienes; al buen amor, el temor de perder el Bien (29).

«Rursusque alius qui hoc modo et hac causa coleret Deum, si illa sibi temporalia adessent, iratum Deum non timeret, nisi ne illud auferret. Iste non propter hoc timet iratum... Unde timet iratum? Ne auferat quod amavit. Quid amavit? Vultum tuum».

Texto 2: Epist Ioan 2 8-12

El texto empieza recordando que hay dos amores: un amor bueno, amar el Bien (*amor Dei*) y un amor malo, amar los bienes (*amor mundi*). Y que ambos son incompatibles, de manera que hay que extirpar el *amor mundi* o *cupiditas*, origen de todo mal, para poder plantar el *amor Dei* o *caritas*, del cual *nihil mali potest procedere*.

«Duo sunt amores, mundi et Dei: si amor mundi habitet, non est qua intret amor Dei; recedat amor mundi et habitet Dei, melior accipiat locum. Amabas mundum, noli amare mundum: cum exhausseris cor tuum amore terreno, hauries amorem divinum; et incipit habitare iam caritas, de que nihil mali potest procedere».

(29) Cf. n. 22: «O bona Domini dulcia, immortalia, incomparabilia, sempiterna, incommutabilia! Et quando vos videbo, bona Domini!».

Pero, ¿es malo amar el mundo, amar los bienes? No, pero hay un mal amor del mundo: *exclde malum amorem mundi*. Es un mal amor amar los bienes más que el Bien, amarlos como fin: *ad beatitudinem*.

«Quare non amem quod Deus fecit? Spiritus Dei sit in te, ut videas quia haec omnia bona sunt: sed vae tibi si amaveris condita, et deserueris conditorem. Pulchra sunt tibi; sed quanto est ille pulchrior qui ista formavit?... Non te prohibet Deus amare ista, sed non diligere ad beatitudinem; sed approbare et laudare ut ames creatorem».

Si amar es hacer fin de lo amado, y si sólo Dios es el fin del hombre, se sigue que sólo Dios debe ser amado como fin, *propter seipsum*; lo demás, los bienes, sólo *propter aliud*, en orden al fin. Pone San Agustín un ejemplo, frecuente en él: la esposa que ama el don del esposo más que al esposo, no ama al esposo, ama el don. Su amor es adúltero, no casto.

«Quemadmodum, fratres, si sponsus faceret sponsae suae annulum, et illa acceptum annulum plus diligeret quam sponsum qui illi fecit annulum; nonne in ipso dono sponsi adultera anima deprehenderetur, quamvis hoc amaret quod dedit sponsus? Certe hoc amaret quod dedit sponsus; tamen si diceret: sufficit mihi annulus iste, iam illius faciem nolo videre, qualis esset? Quis non detestaretur hanc amentiam? Quis non adulterinum animum convinceret? Amas aurum pro viro, amas annulum pro sponso si hoc est in te, ut ames annulum pro sponso tuo et nolis videre sponsum tuum. Ad hoc tibi arrham dedit, ut non te opignoraret, sed averteret. Ad hoc utique arrham dat sponsus, ut in arrha sua ipse ametur. Ergo dedit tibi Deus omnia ista, ama illum qui fecit. Plus est quod tibi vult dare, id est, seipsum, qui ista fecit. Si autem amaveris haec, quamvis Deus illa fecerit, et neglexeris creatorem et amaveris mundum; nonne tuus amor adulterinus deputabitur?»

Los bienes deben ser amados sólo como medios, nunca como fin. Es decir, según otra terminología agustiniana, no para *gozarlos*, sino para *usarlos*: *ne ad fruendum hoc ametis, quod ad utendum habere debetis*.

Texto 3: Enarratio 30 II 3 4 y Enarratio 52 8

1. El primer texto explica quién es el que de verdad invoca a Dios: *invocas Deum, quando in te vocas Deum*. Invoca a Dios

quien le pide Dios a Dios. En cambio, quien le pide a Dios otro don, invoca al don, no a Dios.

«Dico breviter homini avaro: Invocas Deum? Quare invocas Deum? Ut det mihi lucrum. Lucrum ergo invocas, non Deum. Quia hoc lucrum quod concupiscis non potes habere per servum tuum, non potes habere per colonum tuum, per clientem tuum, per amicum tuum, per satellitem tuum; invocas Deum, ministrum lucri tui facis Deum: viluit tibi Deus».

Invoca a Dios *gratis* el que busca el Bien (Dios) por sí mismo, no como medio para conseguir los bienes. Este desinterés lleva consigo su recompensa, porque el Bien es mayor que los bienes (es el origen de los bienes) y por tanto él solo basta (*sufficit*).

«Vis invocare Deum? Gratis invoca. Avare, an parum est tibi, si te impleat ipse Deus? Deus si ad te veniat sine auro et argento, non vis illum? Quid ergo tibi de his quae fecit Deus sufficit, cui Deus ipse non sufficit?»

Invocar (o amar) a Dios *gratis* significa en San Agustín invocar (o amar) a Dios como fin, no como medio. No significa invocar (o amar) a Dios desinteresadamente, no excluye la esperanza del Bien, *con tal que el Bien sea el mismo Fin*.

2. En el segundo texto, insiste San Agustín en que Dios quiere ser invocado *gratis*, quiere ser amado *gratis*, es decir, no por su don, sino por sí mismo. Sólo quien ama *gratuitamente* a Dios le ama *castamente* (*caste*).

«Deus gratis se vult coli, gratis se vult diligi, hoc est caste amari; non propterea se amari, quia dat aliquid praeter se, sed quia dat se» (30).

Texto 4: Enarratio 34 1 12

Señala el texto brevemente, primero, que hay que amar al verdadero Esposo (*coniugem verum*), no a otros; es decir, que hay que amar el fin propio. Así como, para San Agustín, sólo es libre quien sirve a *su* Señor, así sólo ama (con amor verdadero) quien ama a *su* Esposo. Lo importante y decisivo, en la antropología agustiniana, es el problema del fin: que el hombre descubra su verdadero fin y se oriente hacia él. En segundo lugar, señala el texto

(30) Cf. también *Enarr* 76 2-3.

que hay que amar *gratis* (*gratis amans*) al Esposo. Pero amar *gratis* no excluye la esperanza del don, sólo significa no esperar más don que el mismo Esposo.

«...Tamquam non quaerens circumfluere voluptatibus bonisque terrenis, sed coniugem verum gratis amans, non ab illo volens accipere quod delectet, sed ipsum solum sibi proponens a quo delectetur».

Pero no esperar más don que el Dador quizá nos empobrezca... De ningún modo: *quid melius Deo dabitur mihi?* ¿Qué otra cosa le podríamos pedir a Dios? Todo es obra suya y El es, por tanto, mayor que sus obras. Pídele Dios a Dios: *ipsum pete*.

«Ipsum pete qui fecit, et in illo et ab illo habebis omnia quae fecit. Omnia cara sunt, quia omnia pulchra sunt: sed quid illo pulchrius? Fortia sunt: sed quid illo fortius? Et nihil magis vult dare quam se. Si aliquid inveneris melius, pete. Si aliud petieris, iniuriam facies illi et damnum tibi, praeposendo illi quod fecit, cum velit seipsum tibi dare qui fecit».

Notemos el final del texto. El que prefiere el don al Dador (*praeposendo illi quod fecit*) ofende a Dios y, a la vez, se daña a sí mismo.

Texto 5: Enarratio 39 7-8

Primero, como en los textos anteriores, San Agustín enseña que hay que esperar de Dios, no sus dones, sino a El mismo: *ipsum Deum tuum pete*.

«Sit Dominus Deus tuus spes tua: non aliud aliquid a Domino Deo tuo speres, sed ipse Dominus tuus sit spes tua. Namque multi de Deo sperant pecuniam, multi de Deo sperant honores caducos et perituros, aliud quodlibet a Deo praeter ipsum Deum: sed tu ipsum Deum tuum pete: imo vero contemptis aliis, perge ad illum; obliviscens alia, memento illius; relinquens retro alia, extendere in illum».

A continuación, denuncia San Agustín la tentación de la avaricia (*terrena avaritia*), la avaricia radical del deseo egoísta, a quien no le basta Dios; a quien el Bien, por ser único, le parece pobre y prefiere la riqueza múltiple de los bienes.

«Quo ducit et quo perducit terrena avaritia? Fundos quaerebas, terram possidere cupiebas, vicinos excludebas; et tandem tendebas avaritiam, donec ad littora pervenires: perveniens ad littora, insulas concupiscis; possessa terra, caelum forte vis prendere».

Pero, paradójicamente, en este caso, la avaricia es pobre y la pobreza es rica. Porque Dios es el Bien de quien proceden todos los bienes y los resume todos y es más que todos. Por tanto, quien posee *sólo* el Bien posee *todo* el Bien: *relinque omnes amores*.

«Sit spes nostra Deus noster. Qui fecit omnia, melior est omnibus; qui pulchra fecit, pulchrior est omnibus; qui fortia, fortior est; qui magna, maior est: quidquid amaveris, ille tibi erit. Disce amare in creatura creatorem et in factura factorem; ne teneat te quod ab illo factum est, et amittas eum a quo et ipse factus es».

Recojamos la consigna final: *amare in creatura creatorem*. No perdamos el Bien por amor de los bienes. Sepamos amar el Bien en los bienes. Es decir, que la bondad de los seres participados nos guíe al amor del Bien verdadero.

Texto 6: Enarratio 43 16

Este texto ayuda muy particularmente a precisar qué entiende San Agustín por amar *gratis* a Dios.

«Exigitur a te ut gratis [Deum] colas: non quia dat temporalia, sed quia praestat aeterna. Sed ipsa aeterna vide ne aliter cogites et cogitando aeterna carnaliter, nihilominus Deum gratis non colas. Quid enim? Si ideo colis Deum, quia dat tibi fundum, non eum culturus es, quia tollit tibi fundum? Sed forte tu dicis: Ideo eum colam, quia dabit mihi villam, non tamen temporalem. Nihilominus adhuc corruptam mentem geris: amore enim casto non colis, adhuc mercedem expetis... (31). Vae tali amori tuo, si vel suspicaris aliquid pulchrius, quam est ille a quo est omne pulchrum... [Los santos] non propter haec ipsa temporalia colerent ip-

(31) «Ea vis habere in futuro saeculo, quae hic necesse est derelinquas: mutare vis voluptatem carnalem, non amputare».

sum aeternum, sed amore illius casto tolerarent haec omnia quae pro tempore paterentur».

Así pues, amar a Dios por los bienes temporales o por un bien terreno supuestamente perdurable por tiempos «eternos», no es amar *gratis* a Dios, es un amor a cuenta, por la recompensa (*mercedem expetis*), no es un amor casto (*amore casto non colis*). En cambio, amar a Dios por la recompensa, cuando la recompensa son los bienes eternos, o sea, Dios mismo (*ipse merces*, dirán enseguida otros textos) es un amor gratuito, es un amor casto.

No podría decirnos más claramente San Agustín que, para él, el amor es *verdadero*, no cuando es *desinteresado*, sino cuando es *ordenado*, cuando ama el bien que debe amar. El problema, en San Agustín, no es el desinterés del amor, sino el fin del amor. ¿Cuál es el fin del hombre, cuál es el bien que el hombre debe amar? Si el fin del hombre es el Bien supremo (*summum bonum*), entonces el hombre que ama el Bien, el hombre que ama a Dios porque Dios es su Bien, ama interesadamente, pero su amor es gratuito y casto, porque es un amor ordenado, un amor orientado a su verdadero fin.

Texto 7: Enarratio 53 10 y Enarratio 134 11

1. En los textos anteriores, San Agustín enseñaba que el amor verdadero es un amor gratuito y un amor casto. Ahora añade: es un amor libre. Comentando las palabras del salmo *voluntarie sacrificabo tibi*, se pregunta:

«Quare voluntarie? Quia gratis amo quod laudo. Laudo Deum et in ipsa laude gaudeo... Laudetur voluntate, ametur caritate, gratuitum sit quod amatur et quod laudatur».

Sabemos ya qué significa gratuito (*quid sit gratuitum*), a saber: *ipse propter se, non propter aliud*. Conocemos también la paradoja del amor gratuito: por un lado, no es amor amar al esposo por su riqueza, sólo es amor amarlo por sí mismo: pero por otro lado, ¿qué mayor riqueza puede soñar nuestra avaricia que Dios mismo?

«Si enim laudas Deum ut det tibi aliquid aliud, iam non gratis amas Deum. Erubesceres si te uxor tua propter divitias amaret; et forte si tibi paupertas accideret, de adultério cogitaret. Cum ergo te a coniuge gratis amari velis, tu Deum propter aliud amabis? Quod praemium accepturus es a Deo, o avare? Non tibi terram, sed seipsum servat qui fecit caelum et terram... Ipsum gratis dilige: quia melius ab

eo non invenis quod det quam seipsum; aut si invenis melius, hoc pete».

Así pues, amar *gratis* a Dios es amarle *propter se*. Pues bien, amar (o alabar) *libremente* a Dios es lo mismo. Quien ama (o alaba) a Dios *propter aliud*, por los bienes, lo hace *ex necessitate*, porque no tiene más remedio, porque es el único medio de conseguir los bienes.

«Si propter aliud laudas Deum, ex necessitate laudas. Si adesset tibi quod amas, non laudares Deum. Vide quid dicam: laudas Deum, verbi gratia, ut tibi det amplam pecuniam; si haberes aliunde amplam pecuniam, non a Deo, numquid laudares Deum? Si ergo propter pecuniam laudas Deum, non voluntarie sacrificas Deo, sed ex necessitate sacrificas: quia praeter illum nescio quid aliud amas».

2. En el segundo texto, observa San Agustín que gran parte de las cosas que hacemos (sembrar, edificar...) las hacemos por necesidad (*ex necessitate*) y se pregunta si alguna vez obramos libremente (*libera voluntate*). La respuesta es: cuando amamos a Dios por sí mismo.

«Putas, habemus et nos quod libera voluntate faciamus? Ea enim quae diximus ex necessitate facimus; quia si non faceremus, egentes et inopes remaneremus. Invenimus aliquid quod libera voluntate faciamus? Invenimus plane, cum ipsum Deum amando laudamus. Hoc enim libera voluntate facis, quando amas quod laudas; non enim ex necessitate, sed quia placet».

Este amor es libre, porque es gratuito, porque no espera más recompensa que el mismo Dios a quien ama: *merces tua summa Deus ipse*.

«Hoc est gratis amare, non quasi proposita acceptione mercedis; quia ipsa merces tua summa Deus ipse erit, quem gratis diligis: et sic amare debes, ut ipsum pro mercede desiderare non desinas, qui solus te satiet... Merito, quia hoc de libera voluntate facimus et de libera voluntate facere debemus, quia delectati facimus, amando facimus; quia etsi corripiamur ab illo, nobis numquam displicere debet, qui semper est iustus».

Las últimas palabras citadas insinúan que este amor gratuito y libre sigue amando a Dios incluso cuando de Dios sólo recibe ma-

les (cuando Dios castiga o corrige...). Lo expresan más claramente unas líneas anteriores:

«Unde iustis et sanctis Dei placuit Deus etiam flagellans eos. Quando iniquis omnibus displicet, placuit illis; et sub flagello eius, in aeroumna, in laboribus, in vulneribus, in egestate constituti laudaverunt Deum: non eis displicuit nec torquens» (32).

Texto 8: Enarratio 55 17

El texto explica, primero, qué es amor casto de Dios: es amarle sin esperar más recompensa que El mismo.

«Nos ergo Deum amemus, fratres, pure et caste. Non est castum cor, si Deum ad mercedem colit. Quid ergo? Mercedem de Dei cultu non habebimus? Habebimus plane, sed ipsum Deum quem colimus. Ipse nobis merces erit».

Pero surge la duda: ¿le bastará al hombre esta única recompensa que es Dios? San Agustín responde de dos maneras: a tu *amor* le bastara, si le amas te bastará; a tu *deseo* le bastará, es lo bastante grande para satisfacer tu avaricia.

«Si non amas, parum est: si amas, si suspiras, si gratis colis eum..., si consideratis in te beneficiis eius suspiras et inquietum habes cor desiderio eius; noli extra eum aliquid ab eo quarere, ipse tibi sufficit. Quantumlibet sis avarus, sufficit tibi Deus. Etenim avaritia terram quarebat possidere totam, adde et caelum: plus est qui fecit caelum et terram» (33).

Finalmente, San Agustín repite el ejemplo del amor humano, para explicar cómo amar castamente a Dios es amarle de tal manera que *aliud praeter ipsum non diligatur*.

«Dicam, fratres: in istis humanis coniugiis considerate cor castum quale sit ad Deum. Certe humana coniugia sunt: non diligit uxorem suam, qui propter dotem illam diligit; non maritum caste diligit, quae propterea diligit, quia ali-

(32) Cf. también *Enarr* 83 3.

(33) Cf. *Enarr* 51 18: «Nomen Dei iucundum est amantibus Deum super omnes iucunditates...»

quid donavit, aut quia multum donavit. Et dives maritus, et pauper factus maritus est. Quam multi proscripti, a castis uxoribus amplius dilecti sunt? Probata sunt multa casta coniugia calamitatibus maritorum: ne aliud amare quam maritum putarentur, non solum non deseruerunt, sed amplius obsecutae sunt. Si ergo maritus carnalis gratis diligitur, si caste diligitur; et uxor carnalis gratis diligitur, si caste diligitur: Deus quomodo diligendus est?... Illum ergo sic diligamus, ut aliud praeter ipsum non diligatur».

Texto 9: Enarratio 72 31-34 y Enarratio 33-26

1. Dos afirmaciones ya conocidas, en el primer texto. Primera, que la recompensa de la bondad es grande, porque no son los bienes parciales y pasajeros, sino el Bien absoluto y eterno, Dios mismo: *magna felicitas!* Pobres de aquellos a quienes no les baste el Bien: *utilis amplius? Doleo volentes.*

«Servas mihi tu in caelo divitias immortales, te ipsum. Et ego volui a te in terra quod habent et impii, quod habent et mali, quod habent et facinorosi; pecuniam, aurum argentum, gemmas, familias; quod habent et scelerati multi, quod habent multae feminae turpes, multi viri turpes: haec pro magno desideravi a Deo meo super terram, cum servet se mihi in caelo Deus meus».

Segunda afirmación: ama castamente a Dios quien no le pide más premio que El mismo. Quien le pide otro premio, ama más el premio que a Dios. Una vez más San Agustín no tiene ningún reparo en unir las palabras *amor* y *premio*. Nuestro amor a Dios es gratuito cuando el premio del amor es el mismo Dios que amamos.

«Factum est cor castum; gratis iam amatur Deus, non ab illo petitur aliud praemium. Qui aliud praemium petit a Deo, et propterea vult servire Deo, carius facit quod vult accipere, quam ipsum a quo vult accipere. Quid ergo, nullum praemium Dei? Nullum, praeter ipsum. Praemium Dei, ipse Deus est. Hoc amat, hoc diligit; si aliud dilexerit, non erit castus amor... Quis est amor castus? Amat ia manima sponsum suum: quid ab illo quaerit, ab sponso suo quem diligit? Forte quomodo sibi eligunt homines aut generos aut sponso feminae; eligit forte divitias, et aurum eius amat et fundos et argentum et pecuniam et equos et familiam et cetera? Absit: iste ipsum solum amat, gratis amat; quia in ipso habet omnia».

Así pues, en el pensamiento agustiniano, amar gratuitamente a Dios es amarle como fin, es decir, amarle con amor verdadero, porque sólo se ama con verdad aquello que se ama como fin: *propter seipsum*. Por tanto, lo único que destruye la gratuidad del amor a Dios es amar a Dios como medio para otra cosa, para otro bien, para otro fin. Sólo entonces deja de ser gratuito el amor y, al dejar de ser gratuito, deja de ser amor.

Al final del texto aparece una nueva equivalencia del amor gratuito. Hemos visto que amar *gratis* (a Dios) es amar *caste* y es amar *libera voluntate*. Añade San Agustín, en este pasaje: amar *gratis* a Dios es amarle de tal manera que no lo quieras para ti solo: *ama Deum gratis, nulli invidias Deum*. El Bien supremo es *común* y para todos, y como tal debe ser amado (34); amarlo como bien *privado* y particular ya no es amor. El que ama gratuitamente a Dios quiere que todos lo amen con él: *rapite eum quotquot potestis*.

«Ecce si amares aurigam, non raperes ceteros ut tecum amarent? Amator aurigae quaecumque transit loquitur de illo, ut cum illo eum ament et ceteri. Gratis amantur flagitiosi homines, et a Deo praemium quaeritur ut ametur! Ama Deum gratis, nulli invidias Deum. Rapite eum quotquot potestis, quotquot possessuri estis: non fit angustus; nullos in illo limites facietis; totum singuli possidebitis, et totum omnes habebitis».

2. En el segundo texto, expone San Agustín estas mismas ideas. La pasión erótica es necesariamente egoísta, no puede ser compartida. Pero el amor a la Verdad y al Bien (que es Dios) no es excluyente: *ut non invideat coamatori suo*.

«Amat Dominum quisquis est iste. Et quomodo illum amat? Ut non invideat coamatori suo. Quisquis enim amat carnaliter, necesse est ut cum zelo pestifero amet: si forte pro magno nudam videre potuerit, quam pestifero amore desideravit, numquid vult ut videat illam et alius? Necesse est ut zelo et livore saucietur, si et alius eam viderit... Non sic est Sapientia Dei: videbimus illa facie ad faciem, et omnes videbimus, et nemo ibi zelabit. Omnibus se exhibet et integra est et casta est omnibus» (35).

(34) «Communem possessionem habebimus Deum», *Enarr* 84 10.

(35) De modo semejante, *Sermo* 357 1: «non invidias compossessori tuo», y 3: «amet quod amas...»

El que ama de verdad a Dios no quiere amarlo solo: *nolo solus amare*. Repite San Agustín el ejemplo de la afición deportiva, del entusiasmo proselitista del «hincha» de un auriga, para concluir: *si amatis Deum, rapite omnes ad amorem Dei* (36).

Texto 10: Enarratio 79 14

Hay un desorden fundamental en el amor cuando se aman los bienes más que el Bien, cuando el bien creado *praeponitur Creatori*. En efecto, la bondad de los bienes procede del Bien (participación) y, por tanto, todo bien debería ser para el hombre un medio, no un impedimento, para ascender al Bien: *quid amas ut Deum non ames?*

«Quid amas, ut Deum non ames? Dic mihi. Ama, si potes, aliquid quod ille non fecit. Circumspice universam creaturam; vide utrum alicubi cupiditatis visco tenearis, et a diligendo Creatore impediaris, nisi ea re quam creavit ipse quem negligis. Quare autem amas ista, nisi quia pulchra sunt? Possunt esse tam pulchra quam ille a quo facta sunt? Miraris haec, quia illum non vides: sed per ea quae miraris, ama quem non vides. Interroga creaturam; si a seipsa est, remane in illa: si autem ab illo est, non ob aliud perniciosa est amatori, nisi quia praeponitur Creatori».

Este amor desordenado es pernicioso: *perniciosa est amatori*. Quien no ama a Dios *gratis*, no le ama y, por tanto, moralmente está muerto: *mortui sunt qui non Deum gratis colunt, id est, quia ipse bonus est, non quia dat bona*.

Los bienes, nota finalmente San Agustín, no son el premio de los buenos; muchas veces los malos los poseen en abundancia. El premio de la bondad es sólo el Bien, Dios: *se solum servat bonis*.

«Pecuniam vis a Deo? Habet et latro. Uxorem, fecunditatem filiorum, salutem corporis, dignitatem saeculi? Attende quam multi mali habent. Hoc est totum propter quod eum colis? Nutabunt pedes tui, putabis te sine causa colere, quando in eis vides ista qui eum non colunt. Ergo ista dat omnia etiam malis; se solum servat bonis».

(36) Cf. *Sermo* 90 10: «rapite ad Deum». En *Enarr* 75 17-18, se recalca que la Verdad es común a todos. «The desire of private possession is just what Augustine regards as the perversion of self-love and the destruction of all love to God», J. BURNABY, O. c., p. 117; cf. también p. 127.

Texto 11: Enarratio 85 8-9 y 11

Comenta de nuevo San Agustín el verso del salmo 52: *Deum non invocaverunt*. Los que le piden a Dios bienes, no le invocan y no le aman; aman los bienes que invocan; *invocas quid quid amas*. Hacen fin de los bienes y convierten a Dios en medio para conseguirlos: *Deum tibi adiutorem ponis cupiditatum*.

«Invocant, sed non Deum. Invocas quidquid amas; invocas quidquid in te vocas, invocas quidquid vis ut veniat ad te. Porro, si Deum propterea invocas, ut veniat ad te pecunia, ut veniat ad te haereditas, ut veniat ad te saecularis dignitas; illa invocas quae vis ut veniant ad te: sed Deum tibi adiutorem ponis cupiditatum, non exauditorum desideriorum. Deus bonus, si det quod vis. Quid, si male vis, nonne erit magis non dando misericors? Porro, si non dederit, iam nihil tibi Deus est».

Hay que invocar a Dios como Dios, hay que amar a Dios como Dios: *Deum tamquam Deum*. Dios sólo debe ser el fin del amor y del deseo, porque es el Bien supremo y verdadero.

«Invoca Deum tamquam Deum, ama Deum tamquam Deum: illo melius nihil est; ipsum desidera; ipsum concupisce... Si ergo amator Dei esse vis, sincerissimis medullis castisque suspiriis ipsum dilige, ipsum ama, illi flagra, illi inhia quo iucundius nihil invenies, quo melius, quo laetius, quo diuturnius. Quid enim tam diuturnum, quam id quod est sempiternum?»

A continuación, como en algunos textos anteriores, San Agustín formula una hipótesis y plantea una pregunta que, contestada con sinceridad, ha de servir de *test* a sus oyentes: si Dios te diera todos los bienes y para siempre, ¿te bastarían sin Dios? ¿Sí? Entonces es que no le amas: *nondum [coepisti] esse amator Dei*.

«Postremo sint copiae, redundet affluentia huius saeculi, detur securitas quod non pereant. Dicat Deus desuper: Aeternus in his eris, aeterna tecum erunt ista, sed meam faciem non videbis. Nemo carnem consulat, spiritum consulate: respondeat vobis cor vestrum; respondeat spes, fides, caritas, quae in vobis esse coepit. Ergone si acciperemus securitatem nos in affluentia bonorum saecularium semper futuros, et diceret nobis Deus: Faciem meam non videbitis, gauderemus in illis bonis? Eligeret forte aliquid gaudere et dicere: Abundant mihi ista, bene mihi est, nihil amplius

quaero. Nondum coepit esse amator Dei; nondum coepit suspirare tamquam peregrinus. Absit, absit: recedant omnia seductoria, recedant blandimenta falsa... Quidquid nobis adest praeter Deum nostrum non est dulce: nolumus omnia quae dedit, si non dat seipsum qui omnia dedit».

Así pues, *amor Dei* significa, en San Agustín, dos cosas distintas. Unas veces significa el *deseo* y entonces San Agustín dice: amemos a Dios, porque Dios es el Bien y amando *sólo* el Bien poseeremos *todo* el Bien. Otras veces, significa el *amor* y entonces San Agustín dice: Dios es para nosotros el Bien, porque le amamos; al que no ama a Dios le pueden bastar los bienes, sobre todo si le aseguran su perennidad; pero al que ama a Dios, nada que no sea Dios le basta. En el primer caso, el *deseo* ama a Dios, para ser feliz. En el segundo caso, el *amor* es feliz, porque ama a Dios.

Texto 12: Enarratio 144 22

Un comentario más sobre el mismo verso del salmo 52. Se entrelazan en él los dos motivos del amor a Dios que hemos hallado en San Agustín. Por un lado, nuestro amor no es verdadero, si amamos a Dios por sus dones; sólo ama a Dios quien le ama por sí mismo (como fin, no como medio): *Deum praeponit omnibus*. Por otro lado, nuestro deseo se queda corto, si desea sólo los bienes y no el Bien de quien proceden todos y que los contiene todos: *desidera et ipsum [Deum]*.

«Multi eum invocant non in veritate. Aliud ab eo quaerunt, et ipsum non quaerunt. Quare amas Deum? Quia dedit mihi sanitatem. Istud manifestum est, ipse dedit: non enim ab ullo est ulla salus nisi ab illo. Quia dedit mihi, inquit, uxorem divitem, qui nihil habebam, et servientem mihi. Et hoc ipse dedit, verum dicis. Dedit, inquit, filios, et multos et bonos, dedit familiam, dedit omnia bona. Ideo amas? Ideo nihil amplius quaeris?... Ergo si bonus est Deus, quia ista tibi dedit; quanto beatior eris, cum seipsum tibi dederit? Desiderasti tanta ab illo; rogo te, desidera et ipsum. Neque enim vere dulciora sunt ista quam ille, aut ex aliqua parte comparanda sunt illi. Ergo qui Deum ipsum, a quo accepit de quibus gaudet, praeponit his omnibus rebus quas accepit, ipse invocat Deum in veritate».

Quien ama a Dios por sus dones, dejará de amarle cuando deje de recibirlos. En cambio, quien ama a Dios por sí mismo, lo amará igual cuando Dios se los retire o le envíe males.

«Nam ut noveritis, si talibus hominibus proponatur et dicatur: Quid si ista omnia de quibus gaudes velit tibi Auferre Deus? Iam non amabitur... Tunc eris rectus, cum in omnibus bonis quae facit, Deus tibi placet; in omnibus malis quae pateris, Deus tibi non displicet».

Texto 13: Sermo 177 y Enarratio 118 11 6

1. Dios es todas las cosas, porque ha hecho todas las cosas: *quid tam omnia quam qui fecit omnia?* (37). Por tanto, sólo Dios basta: *ipse ergo sufficit, solus sufficit*. La avaricia bien entendida consiste en amar sólo a Dios: *si avari sumus ipsum amemus*. Renunciando a todo (todos los bienes), lo tenemos todo (el Bien, que es todos los bienes).

Hay una avaricia mal entendida, la del pecador, a quien no le basta Dios y que, al querer todos los bienes, los pierde todos, porque pierde el Bien.

«Hoc peccatori non sufficit? Hoc tantum, tam magnum bonum peccatori non sufficit? Volendo habere omnia, plus perdidit omnia... Et in ipso Adam radix omnium malorum avaritia fuit. Plus enim voluit quam accepit, quia Deus illi non suffecit».

2. En el segundo texto, San Agustín contrapone amor gratuito y avaricia (se trata de la avaricia mal entendida, la del pecador). Ama *gratis* a Dios aquel a quien sólo Dios le basta, aquel que no espera más recompensa de su amor que Dios mismo.

«Testimoniis suis agit nobiscum Deus ut eum gratis colamus; quod impedit avaritia radix omnium malorum... Omnis autem a nobis circumciditur avaritia, si gratis colatur Deus... Si ergo cor non habeamus inclinatum in avaritiam, Deum non colimus nisi propter Deum, ut sui cultus ipse sit merces».

Texto 14: Sermo 334 3

Primero, resume San Agustín las dos afirmaciones centrales de su concepción del *amor Dei*: que el amor es gratuito sólo cuando su recompensa es Dios; y que sólo Dios le basta al hombre.

(37) Dios es todas las cosas, explica curiosamente SAN AGUSTÍN en este pasaje, porque en El están desde siempre las «ideas» de todas las cosas.

«Tu esto haereditas mea, amo te, totus amo te, toto corde, tota anima, tota mente amo te. Quid erit mihi, quid-quid dederis mihi praeter te? Hoc est Deum gratis amare, de Deo Deum sperare, de Deo properare impleri, de ipso satiari, Ipse enim sufficit tibi; praeter illum nihil sufficit tibi».

En segundo lugar, señala San Agustín la incoherencia trágica del pecador, que se aparta del Bien por amor de los bienes, siendo así que hallaría en el Bien más de lo que pueden darle los bienes.

«Peccas in Deum ut manduces, peccas in Deum ut vestiariis, peccas in Deum ut vivas, peccas in Deum ut honoreris. Et quando omnia numerabo? Noli in Deum propter ista peccare. Propter cibum peccas in Deum? Cibus tibi aeternus erit Deus. Propter vestem peccas in Deum? Immortalitate vestiturus est Deus. Propter honorem peccas in Deum? Honor tuus erit Deus. Propter amorem vitae temporali peccas in Deum? Aeterna vita tibi erit Deus. Noli propter aliquid in eum peccare. Ipsum enim debes gratis amare, qui ipse te poterit pro rebus omnibus satiare».

Texto 15: Textos breves varios

Recogeré, para terminar, una serie de textos breves. Como siempre, unos insisten en que hay que amar a Dios *gratis*; otros recalcan que sólo Dios basta.

Así como odia *gratis* el que no busca ningún provecho de su odio, así ama *gratis* a Dios quien no busca sus dones, sino sólo al Dador: *dona quaerebas, ipsum Donatorem habes* (38).

«Gratis odit, qui nullum ex odio commodum quaerit, vel incommodum fugit: sic oderunt Dominum impii. Sic diligunt iusti, hoc est gratis, ut alia praeter illum non expectent bona, quoniam ipse erit in omnibus omnia» (39).

«Sicut pii gratis amant Christum, sic impii gratis oderunt; quia sicut veritas nullo extra eam proposito commodo propter seipsam expetitur ab optimis, ita iniquitas a pessimis» (40).

(38) *Enarr* 49 14.

(39) *Ioan* 91 9.

(40) *Enarr* 108 3.

Hay que amar *gratis* a Dios, es decir, *ut Deo non praeponamus quod dat Deus* (41). No hay que esperar más recompensa del amor que Dios mismo.

«Si amas, gratis ama: si vere amas, ipse sit merces quem amas. An vero tibi cara sunt omnia et vilis est ille qui condidit omnia?» (42).

«Primo amare Deum gratis, haec est enim pietas: nec sibi extra illum ponere mercedem, quam exspectet ex illo. Illo enim melius est nihil. Et quid carum petit a Deo, cui Deus ipse vilis est... Gratis ergo amandus est Deus» (43).

La recompensa del amor no se opone a la gratuidad del amor, cuando la recompensa del amor es el mismo Dios que se ama.

«Quomodo convenit: gratis amo (ut pascam), et: mercedem posco (quia pasco)? Nullo modo fieret hoc, nullo modo merces quaereretur ab eo qui gratis amatur. nisi merces esset ipse qui amatur» (44).

Un último texto que, en su brevedad, reúne los dos motivos del *amor Dei*: el amor (*gratis amate*) y el deseo (*sufficit nobis*).

«Nolite aliquid a Deo quaerere, nisi Deum. Gratis amate, se solum ab illo desiderate. Nolite timere inopiam: dat se ipsum nobis, et sufficit nobis» (45).

De los textos analizados, una cosa resulta clara: la importancia que tiene, en la teoría agustiniana del amor, la noción y la realidad de la participación.

Dios es el Bien supremo, el Bien por esencia, del cual proceden todos los bienes. Y, por tanto, por ser el Bien supremo, es el Fin del hombre. En el pensamiento agustiniano, Dios es a la vez, para el hombre, Bien y Fin.

Consecuentemente, el hombre puede tender a Dios de dos maneras: como a su Bien, objeto de su *deseo*; y como a su Fin, objeto de su *amor*.

Por un lado, enseña San Agustín que Dios debe ser amado como Fin, porque Dios es realmente el Fin del hombre y porque el amor

(41) *Sermo* 2 4.

(42) *Sermo* 165 4.

(43) *Sermo* 91 3.

(44) *Sermo* 340 1. De autenticidad dudosa: cf. *Clavis Patrum Latinorum* (1961), p. 75.

(45) *Sermo* 331 4.

sólo es verdadero, cuando ama a su objeto como fin (*propter seipsum*). Sólo ama de verdad a Dios, quien le ama *gratis, caste, libera voluntate*.

Por otro lado, enseña también San Agustín que Dios, por ser el Bien supremo, es objeto suficiente del deseo, que satisfará plenamente la «avaricia» del hombre.

En resumen, el deseo ama a Dios *para* ser feliz; el amor es feliz *porque* ama a Dios.

III. — CONCLUSION: DEL AMOR SUI AL AMOR DEI

1. El *amor sui* o *cupiditas* de los textos agustinianos se define clara y fácilmente por contraste con el *amor Dei* o *dilectio*, que acabamos de exponer. En general, podemos decir que es, no el amor *interesado* (como ya se ha dicho), sino el amor *desordenado*, es decir, el amor que no se orienta a su verdadero fin, que es Dios.

Más en particular, el *amor sui* o *cupiditas* unas veces se define como *superbia*: el hombre pretende hacerse fin de sí mismo. (46). Otras veces se define como *avaritia*, la avaricia mal entendida, que prefiere los bienes al Bien y antepone el bien privado al Bien común.

La equivalencia *cupiditas* = *avaritia* es la más frecuente en la predicación agustiniana. La alternativa entre lo uno y lo múltiple, entre el Bien y los bienes resume la opción moral.

«A multis curre ad unum, dispersa collige in unum: confluere, munitus esto, mane apud unum; noli ire in multa. Ibi est beatitudo» (47).

El amor de lo múltiple es un amor (*cupiditas*) desordenado (los bienes no son el Fin) y es un amor infeliz (los bienes no son el Bien). El amor del Uno es un amor (*caritas*) ordenado y feliz, porque el Uno es el Fin y el Bien del amor.

Los textos resaltan sobre todo la paradoja de un amor a lo múltiple, que empobrece al hombre; y un amor al Uno y Único, que lo enriquece.

«Non enim multiplicatio semper ubertatem significat, et non plerumque exiguitatem: cum dedita temporalibus voluptatibus anima semper exardescit cupiditate, nec satiari potest, et multiplici atque aerumnosa cogitatione distenta, simplex

(46) Cf. *Sermo* 96 2: «Hoc est amare se, velle facere voluntatem suam».

(47) *Sermo* 96 6.

bonum videre non sinitur... Ista enim multiplicitas illi simplicitati vehementer adversa est» (48).

El Uno nos *extiende*, lo múltiple nos *distiende*, es decir, el Uno nos unifica, porque el Uno es todo; lo múltiple en cambio nos dispersa, porque el todo carece de unidad.

«Unum nos extendat, ne multa distendant et abrum pant ab uno... Unum enim extendit, non distendit. Multa distendunt, unum extendit... Ipsum unum omnia nobis erit... Totum multum nostrum quod habebimus, ipse Deus erit. Avere, quid quaerebas accipere? Quid quaerit a Deo, cui non sufficit Deus?» (49).

2. El valor fundamental de la antropología agustiniana es el amor. No se trata, repite constantemente San Agustín, de *suprimir* el amor, sino de *cambiarlo*, de pasar de un amor a otro: *non admonemur ut non amemus, set ut eligamus quid amemus* (50); se trata, en definitiva, de *ordenar* el amor: *nolo ut habeas nullum amorem, sed ordinatum volo* (51).

Las obras proceden del amor, las obras serán buenas o malas, según tengan su raíz en la *dilectio* o en la *cupiditas*. Por tanto, el esfuerzo moral del hombre deberá orientarse a sustituir la *cupiditas* por la *dilectio* o *caritas*: *muta cor et mutabitur opus; exstirpa cupiditatem, planta caritatem* (52).

«Ipsa dilectio vacare non potest. Quid enim de quoquam homine male operatur, nisi amor? Da mihi vacantem amorem et nihil operantem. Flagitia, adulteria, facinora, homicidia, luxurias omnes, nonne amor operatur? Purga ergo amorem tuum: aquam fluentem ad cloacam, converte ad hortum: quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi. Num vobis dicitur: Nihil ametis? Absit. Pigri, mortui, detestandi, miseri eritis, si nihil ametis. Amate, sed quid ametis videte. Amor Dei, amor proximi,

(48) *Enarr* 4 9-10.

(49) *Sermo* 255 6. Cf. también *Sermo* 284 4. La idea de dispersión que comporta la multiplicidad de los bienes se refuerza con el carácter temporal de los mismos: «temporalium bonorum decesione et sucesione». La misma terminología (*distentus*, *extentus*) remite a la teoría agustiniana del tiempo. Cf. J. PEGUEROLES, «El tiempo y la eternidad en el pensamiento de San Agustín», en *Estudio Agustiniano* 12 (1977) 437-453.

(50) *Sermo* 34 2. Cf. *Sermo* 330 3: «Nemo est qui non amet; sed rectus amor est quaerendus, perversus cavendus».

(51) *Sermo Lambot* 2 PLS 2 755. Cf. *Sermo* 344 2.

(52) *Sermo* 72 4. Cf. *Enarr* 90 I 8.

caritas dicitur: amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur. Cupiditas refrenetur, caritas excitetur» (53).

La *cupiditas* está profundamente arraigada en el corazón del hombre. Es necesario plantar en él y fomentar la *caritas*, esforzándose por desarraigar progresivamente la *cupiditas*, de manera que al final *caritas perficiatur, cupiditas consumatur*.

«Duae sunt in homine uno, caritas et cupiditas. Caritas nascatur in te, si nondum nata est; et si nata est, alatur, nutriatur, crescat. Illa vero cupiditas... decrescat; ut aliquando illa perficiatur, hoc est caritas, cupiditas consumatur» (54).

El ideal moral es, pues, la supresión del egoísmo y la perfección del amor. Lo repiten continuamente los textos: *exstingue cupiditatem, amplectere caritatem* (55); *cum... omnis concupiscentia in caritatem fuerit commutata* (56), etc.

No otro es el sentido del célebre texto: *dilige et quod vis fac*. Basta amar (con amor verdadero, *dilectione, caritate*). Si la raíz es buena, las obras serán buenas: *radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere* (57). La afirmación se repite en la predicación agustiniana: *radicata est caritas? securus esto, nihil mali procedere potest* (58). Y también: *dilige, non po-*

(53) *Enarr* 31 II 5. Cf. *Enarr* 121 I. HOLTE comenta justamente: «A Nygren a cru de bonne méthode de citer cette expression [«aquam fluentem ad cloacam converte ad hortum»] comme argument principal d'une interprétation théologique du sens de la conversion chrétienne d'après saint Augustin. Il va de soi que le raisonnement compliqué qui sous-tend cette formule ne peut être réduit à la thèse nygrénienne qui ne connaît qu'un *désir* simple, indifférencié, lequel se tourne vers un objet nouveau. L'idée d'un *désir* humain de base, primitivement sensuel, qui par sublimation puisse être dirigé vers des valeurs spirituelles, appartient à la psychologie moderne de vulgarisation; elle est étrangère à saint Augustin». O. c., p. 269.

(54) *Sermo* 90 6. Cf. *Sermo* 344 1: «Amores duo in hac vita secum in omni tentatione luctantur, amor saeculi et amor Dei; et horum duorum qui vicerit, illuc amantem tamquam pondere trahit. Non enim pennis aut pedibus, sed affectibus venimus ad Deum. Et rursum non corporeis nodis et vinculis, sed contrariis affectibus terrae inhaeremus. Venit Christus mutare amorem, et de terreno facere vitae caelestis amatorem».

(55) *Sermo* 350 1.

(56) *Sermo* 56 8.

(57) *Epist* *Ioan* 7 8: «Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige et quod vis fac. Sive taceas, dilectione taceas, sive clames, dilectione ames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas. Radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere».

(58) *Ibidem* 8 9.

test fieri nisi bene facias (59). Finalmente un texto reproduce casi a la letra el primero: *dilige, et quidquid vis fac* (60).

3. El tema de la *semejanza-cercanía* es frecuente en los textos agustinianos sobre el amor. La *caritas* nos acerca a Dios, porque nos hace semejantes a El; la *cupiditas* nos aleja de Dios, porque nos hace desemejantes.

«Non loco quisque longe est a Deo, sed dissimilitudine. Quid est dissimilitudine? Mala vita, malis moribus. Si enim bonis moribus propinquatur Deo, malis moribus receditur a Deo. Unus ergo idemque homo corpore stans uno loco, et amando Deum accedit ad Deum, et amando iniquitatem recedit a Deo: nusquam pedes movet, et tamen potest et accedere et recedere. Pedes enim nostri in hoc itinere, affectus nostri sunt. Prout quisque affectum habuerit, prout quisque amorem habuerit, ita accedit vel recedit a Deo... Ergo si dissimilitudine recedimus a Deo, similitudine accedimus ad Deum» (61).

No se va a Dios con los pies, sino con los afectos del corazón: *non regionibus longe est quisque a Deo sed affectibus; amas Deum, prope es; odisti Deum, longe es* (62). No nos elevamos a Dios con cuerdas o escaleras, sino con el amor:

«Qui funes, quae machinae, quae scalae opus sunt? Gradus, affectus sunt; iter tuum, voluntas tua est. Amando ascendis, negligendo descendis. Stans in terra, in caelo es, si diligas Deum. Non enim sic levatur cor, quomodo levatur corpus: corpus ut levetur, locum mutat; cor ut levetur, voluntatem mutat» (63).

En resumen, el amor hace al hombre: *talis est quisque qualis est eius dilectio* (64). Pero esta afirmación puede tener dos senti-

(59) *Ibidem* 10 7.

(60) *Sermo Frang.* 5 3, en *Misc. Agust.* (Roma 1930), vol. I, p. 214. Cf. J. GALLAY, «Dilige et quod vis fac», en *Recher. Sc. Rel.* 43 (1955) 545-555. También E. GILSON, O. c., pp. 174-175.

(61) *Enarr* 94 2. Cf. *Enarr* 34 2 6.

(62) *Enarr* 84 11.

(63) *Enarr* 85 6.

(64) *Epist Ioan* 2 14. Cf. *Sermo* 96 1: «Cum ergo tales sint homines plures quales sunt amores, nihilque aliud curae esse debeat quomodo vivatur, nisi ut quod amandum est eligatur...»

dos. Primer sentido, si el amor es bueno, el hombre será bueno y sus obras serán buenas: *non faciunt bonos mores, nisi boni amores* (65). Segundo sentido, el hombre es lo que ama, es decir, por el amor el hombre se asemeja al objeto amado, se hace semejante a él: *terram diligis? terra eris; Deum diligis?... deus eris* (66).

JUAN PEGUEROLES, S. I.

(65) *Sermo* 311 11. Cf. *Epist* 155 13: «nec faciunt bonos vel malos mores, nisi boni vel mali amores».

(66) *Epist Ioan* 2 14. A este trabajo seguirá otro, que quiere ser su complemento, sobre el tema: «*Timor Dei*. El temor y el amor en la predicación de San Agustín».