

El *De Genesi ad litteram* de san Agustín en el marco de la literatura hexameral desarrollada por san Basilio, san Ambrosio y san Buenaventura

St. Augustine's *De Genesi ad litteram* within the framework of the hexameral literature developed by St. Basil, St. Ambrose and St. Bonaventure

TAMARA SAETEROS PÉREZ

Sumario:

1. Introducción
2. Basilio de Cesarea
3. Ambrosio de Milán
4. Buenaventura de Bagnoregio
5. Conclusión

Resumen: El artículo desarrolla en perspectiva filosófica y teológica las semejanzas entre los comentarios al *Génesis* de san Basilio, san Ambrosio y san Buenaventura, teniendo como texto base el comentario de san Agustín. El análisis detallado de las fuentes constata puntos de encuentro, influencias y continuidad en la tradición hexameral aquí representada.

Palabras clave: génesis, Agustín de Hipona, *creatio*, *conversio*, *formatio*.

Abstract: This paper develops the different points of view and the similarities between the comments on *Genesis* by St. Basil, St.

Ambrose and St. Bonaventure from a philosophical and theological perspective, based on the text of St. Augustine's commentary. A detailed analysis of the sources notes relationships, influences and continuity in the hexameral tradition represented here.

Keywords: *Genesis*, Augustine of Hippo, *creatio*, *conversio*, *formatio*.

1. Introducción

El extenso conjunto literario de la literatura hexameral a lo largo de los siglos pone de manifiesto la constante preocupación filosófica y teológica por la pregunta acerca del origen y la génesis de lo real.

Como resultado de la constatación de este acentuado interés por el comentario de la creación, el presente artículo toma como base la lectura detenida del *De Genesi ad litteram* de Agustín de Hipona, para encontrar, en sentido antecedente y precedente con respecto a sus posteriores consecuencias, múltiples semejanzas exegéticas, teológicas y filosóficas con los comentarios de Basilio de Cesarea, Ambrosio de Milán y Buenaventura de Bagnoregio.

Las semejanzas encontradas serán estructuradas esquemáticamente en tres apartados, dedicados a cada uno de los autores con los que se establece la comparación a partir de Agustín de Hipona, de manera que podamos constatar la continuidad patristica y mostrar un ejemplo claro de la influencia de la doctrina creacionista agustiniana en el Medioevo. El motivo de la elección de estos tres autores es único en cada caso. Sabemos por el propio Agustín que fue lector de Basilio¹ y oyente de Ambrosio,² mientras que san Buenaventura es quien señala a

1 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Iulianum* 1, 6, 22; 1, 5, 16, 18–19; 1, 7, 30; 1, 7, 32; 1, 7, 35; 2, 10, 37; 3, 17, 32; 6, 22, 69; *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 52; 1, 59; 2, 37; 4, 72–73; *De Genesi ad litteram* 2, 4, 7.

2 Cfr. Las alusiones de Agustín a la persona, la predicación y las obras del Obispo de Milán son numerosas. A modo de ejemplo: AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* 5, 13, 23; 5, 14, 24; 6, 1, 1; 6, 2, 2; 6, 3, 3; 6, 4, 6; 8, 2, 3; 9, 5, 13; *De natura et gratia* 63, 74; *De dono perseverantiae* 8, 19–20; 13, 33; 19, 48–50; 23, 64; *De Gratia Christi et de Peccato Originali* 1, 49, 54; 2, 41, 47; *C. Iul. O. imp.* 2, 1; 2, 8; 3, 185; *De Nuptiis et Concupiscentia*

Agustín como su gran maestro en la contemplación de los misterios de Dios.³

Finalmente, es de especial interés destacar que el recorrido por estos autores tiene la fortaleza de concentrar su atención en las fuentes, como vía de acceso al pensamiento de dicho autor, a tal punto que permitirá perfilar el eje conceptual que caracteriza de modo particular a estos comentaristas del Génesis.

Además, demuestra extraer abundantes consecuencias de la sola lectura de las mismas, las cuales constituyen la base de la interpretación personal que la autora hace del gran descubrimiento agustiniano de *creatio*, *conversio*, *formatio*.⁴ De esta manera, queda abierto un camino posterior de estudio, profundización y diálogo con intérpretes actuales.

2. Basilio de Cesarea

El comentario al Génesis de Basilio de Cesarea, predicado posiblemente durante la cuaresma de 378, un año antes de su muerte, obtuvo un merecido elogio por parte de Gregorio el Nacianceno, quien decía que tener entre sus manos dicho comentario y poder recitarlo le propiciaba un encuentro especial con el Creador, le permitía comprender las razones de la creación y admirar a su Hacedor.⁵

Una lectura atenta del comentario de Basilio muestra la posible influencia que ejerció en algunas de las apreciaciones de Agustín sobre los versículos del *Génesis*, seguramente el

2, 5, 15 *et passim*.

- 3 Tan sólo en sus *Collationes in Hexaëmeron*, Buenaventura cita explícitamente a Agustín cerca de 70 veces, además de citar implícitamente su doctrina a lo largo de la exposición.
- 4 La autora presenta su interpretación personal de *creatio*, *conversio*, *formatio* tomando el concepto de amor de Agustín como la principal estructura interpretativa del fenómeno en su tesis doctoral dirigida por el Dr. Eudaldo Forment y defendida en 2014 en la Universidad de Barcelona.
- 5 Acerca de la cronología y motivación de la obra, cfr. Claudio MORESCHINI, *Introduzione a Basilio il Grande*, Editrice Morcelliana 2005, p. 81–82. La opinión de Gregorio está tomada de *Orazione* 43, 67, tr. Di M. Vincelli, citada en el estudio precedente.

Hiponense leería a Basilio en la traducción de Eustaquio.⁶

La primera de dichas influencias hace referencia al común acuerdo acerca del inicio temporal del mundo, con la consecuente negación de la eternidad de la materia. Según Agustín explica en sus comentarios al *Génesis*, «en el principio» (*in principio*), es decir, en el inicio de los tiempos y teniendo el Verbo como principio, como Aquel en quien fueron hechas todas las cosas;⁷ *fecit Deus caelum et terram*, hizo Dios el cielo y la tierra.

Por cielo y tierra entiende Agustín los dos grandes niveles de sustancias: uno corpóreo, materia informe de los cuerpos; y otro espiritual, materia informe⁸ para la formación de los espíritus.⁹ Y esta afirmación tiene como consecuencia la atribución absoluta de la creación a Dios.

Aunque es cierto que existe un sentido obvio de los dos términos, el más literal, el que atribuye cielo y tierra a los cuerpos visibles que sirven de sustento a la morada corpórea del hombre: el cielo y la tierra físicos;¹⁰ no es éste el sentido que más agrada a Agustín, quien razona a partir del versículo citado: «Tú que hiciste el mundo de materia informe»,¹¹ para deducir que el primer paso siempre se da a partir de cierta informidad, la cual

6 Cfr. Marie-Anne VANNIER, «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez Saint Augustin, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg Suisse 1997, p. 72.

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

8 Que Agustín postula una materia informe espiritual es evidente en AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* 13, 2, 2: PL 32, 845. (En adelante: *Conf.*); *De G. ad lit.* 1, 4, 9: PL 34, 249.

9 Si no se tiene en cuenta la criatura espiritual, puede significar la criatura corporal superior e inferior, aunque esta interpretación es pasada rápidamente para detenerse en otros sentidos más fecundos de la expresión. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 1, 2: PL 34, 247.

10 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 13, 27: PL 34, 256; 3, 3, 5: PL 34, 281. Este sentido aparece también en la *Ep.* 140, 3, 8: PL 33, 541.

11 *Sab* 11, 18.

no está del todo ausente incluso en la interpretación física, puesto que la informidad de la tierra física se debía a su ausencia de forma definida, al estar cubierta por masas de agua sin separación de sus límites y al no estar aún adornada por la vegetación, animales y frutos que la hermostrarían.¹²

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

«Se llamó, pues, cielo y tierra porque de allí procedían el cielo y la tierra; y se llamó tierra invisible e informe, y tinieblas sobre la faz del abismo, porque carecía de forma y porque no podía verse ni palpase hermosura alguna, aunque entonces hubiera existido hombre que pudiera contemplarla y tocarla; se llamó agua, porque se ofrecía dúctil y maleable al operante para que de ella se formasen todas las cosas. Con todos estos nombres fue designada la materia invisible e informe, de la cual creó Dios el mundo».¹³

Acercas de esta imagen de la tierra invisible e informe, Basilio se pregunta de qué manera se da la informidad de la tierra cuando cielo y tierra parecen haber sido creados en el mismo grado de honor y, sin embargo, el cielo está formado y la tierra inacabada. En otras palabras, qué sentido tiene para la tierra ser *informe e invisible*.¹⁴

Parece del todo evidente, pues, que el comentario de Basilio al respecto influyó en lo que acaba de exponerse acerca de Agustín. Basilio incide en que hay un cierto estado de perfec-

12 Cfr. *De G. ad lit.* 1, 13, 27: PL 34, 256.

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

14 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, Éditions du Cerf, Paris 1949, 12 C.

ción de la tierra, cuando ésta se ve finalmente poblada por todas las plantas que estaban latentes en sus semillas y darían su fruto a su tiempo. Es por este motivo, asegura Basilio, que la Escritura dice rectamente que la tierra era *informe*.¹⁵ Además, es invisible porque las tinieblas lo cubrían todo y no había ojo humano o carnal que pudiera percibir la tierra a través de las tinieblas y de la gran masa de las aguas.¹⁶ En este mismo sentido, puede aplicarse la informidad física también al cielo, cuando aún no ha recibido la belleza que le es propia, al no ser todavía esclarecido por la luz de las luminarias y los demás astros.

Pese a la distinción de materia informe y formada, Agustín precisa que no se trata de una anterioridad en el tiempo:¹⁷ del mismo modo que no se emite primero una voz informe de la que se forman las palabras al hablar; así, la materia no es primero una cosa y luego otra, sino que apareció ya formada, pero ambas cosas se separaron en la narración del *Génesis* para indicar una anterioridad de origen únicamente.¹⁸

Basilio hablaba de algo semejante al apuntar la mala influencia de ciertos «falsificadores de la verdad»¹⁹ que, lejos de instruir en el seguimiento de las Escrituras, asimilan la invisibilidad e informidad de la tierra a la materia, la cual sería, por tanto, aquello primero e increado desde lo cual Dios crearía el mundo.

De esta manera, corrige Basilio, atribuyen erróneamente a la materia una dignidad igual a la de Dios y desprestigian su obra, equiparan la informidad e indefinición de la materia a la sabiduría y el poder divinos.²⁰ Para explicitar más el nefando engaño que esto implica, Basilio recurre a asimilar su error a la

15 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaéméron*, 12 C–D.

16 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaéméron*, 12 E–13 A.

17 Agustín habla de esto clarísimamente en AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 2, 11, 24: PL 34, 272. «Cum Deus haec simul creaverit, materiamque formatam instituerit, cuius informitatem usitato, ut dixi, vocabulo vel terrae vel aquae Scriptura praedixit».

18 Esto es lo que se defiende en AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 15, 29: PL 34, 257.

19 El editor francés sugiere que tales falsificadores podrían ser los gnósticos. Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaéméron*, 13 B.

20 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaéméron*, 13 C–D.

comparación de la creación divina con aquella que es producto de las artes humanas. En todas nuestras artes, incide Basilio, el resultado suele ser una síntesis de la materia propia del arte y la idea que la modela. Presuponer la existencia de la materia equivaldría a decir que la sabiduría divina aportó la forma del mundo, pero que la materia le fue ofrecida a su acción creadora. Dios sería demiurgo o artesano, pero no Creador.²¹ Como en la organización de un banquete o convite,²² ilustra Basilio, Dios habría aportado «alguna parte en la génesis de los seres».²³

Volviendo a la contemplación del momento originario, la voz que da inicio al mundo en la coordenada del tiempo, llama a los seres al Ser y pone frente a frente la eternidad de Dios y la temporalidad del mundo. Agustín contempla la hipótesis de una coeternidad²⁴ que salve la finitud de la criatura cósmica, pero se inclina finalmente por situar su principio, en otro de los sentidos de este término, en el tiempo.

Un tiempo que no se agotará definitivamente al cerrarse en su propia finitud, sino que se proyectará por encima de él, sobrepasándolo en la promesa del advenimiento de un cielo nuevo y una tierra nueva,²⁵ escenarios de la nueva creación que recapitulará todas las cosas. En ella las cualidades de los cuerpos corruptibles quedarán aniquiladas y las sustancias aparece-

21 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, 13 D–E.

22 La palabra griega utilizada es: «ἐράνου», 32 C 8.

23 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, 13 E–14 A: «ὀλίγην τινὰ μοῖραν εἰς τὴν τῶν ὄντων γένεσιν»: 32 C 8–9.

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

25 *Ap* 21, 1.

rán dotadas de cualidades de cuerpos incorruptibles.²⁶

Ambos Padres de la Iglesia coinciden en la creación simultánea de materia y forma. Basilio lo expresa al referirse al momento primero, en el cual, antes de que existiera cualquier otra cosa, Dios proyectó traer a la existencia aquello que aún no existía y, al mismo tiempo, concibió de qué suerte había de ser el mundo y produjo la forma del mismo con la materia que estaría en armonía²⁷ con ella,²⁸ asignando a cada cosa la forma que le es debida según su naturaleza y como lo exige la razón profunda de su ser.

Por la alusión de todo lo creado a una Inteligencia ordenadora y diseñadora, Basilio sostiene que el conjunto del mundo, compuesto de partes desemejantes, está unidos por la ley de una indisoluble amistad, en una comunión y armonía tal que aun los seres más distantes entre sí considerando el lugar que ocupan, se muestran unidos por la misma simpatía universal.²⁹

Por su parte, Agustín aprobará la creación simultánea de materia y forma al desarrollar su genial intuición acerca del fenómeno triádico de *creatio, conversio, formatio*, por el cual, la materia informe se *vuelve* hacia su Creador para quedar definitivamente formada. Este fenómeno es, para Agustín, una huella trinitaria en la creación, la estructura y, a la vez, el dinamismo configurador de todo ser finito.

Efectivamente, desde las primeras líneas de su comentario es posible apreciar que en dicho esquema triádico se trasluce la preocupación agustiniana por explicar la formación de los seres:

«Se llamó aquí cielo y tierra la materia informe de las dos criaturas, espiritual y corporal, de modo que sea la criatura espiritual aquella vida que sólo existe como puede existir en sí misma, sin estar convertida al Creador, ya que por tal *conversión* se *forma* y per-

26 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civ. Dei* 20, 16: PL 41, 681–682.

27 «ἀρμόζουσαν»: 33 A 6.

28 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, 14 B.

29 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, 14 B–14 C.

fecciona, y si no se convierte permanece informe».³⁰

Al primer momento de *creación* «en el principio», puede sucederse o no, según la decisión libre de la criatura espiritual, la *conversión* hacia su Creador, la cual la perfecciona y *forma*. Tal es el esquema sucesivo (y en el caso angélico, instantáneo) de la génesis de lo real: *creatio, conversio, formatio*.³¹

Continuando con la comparación entre Basilio y Agustín, se aprecia otra influencia del Padre griego en el obispo de Hipona en lo respecta a la consideración del primer día de la creación como simplemente «un día», por la razón que aducen ambos autores de que se trata del mismo día, creado una sola vez, que se repite las 7 veces que consigna el relato.³²

Asimismo, es de notar que tanto Basilio como Agustín comparten la preocupación por dilucidar qué significado tiene la aparición del sol con posterioridad al crecimiento de la vegetación. Basilio contesta que esta actuación de Dios sirve para demostrar claramente a los idólatras cómo el sol no es un dios.³³ Por su parte, la cuestión le sirve a Agustín para proponer su exégesis del día como el conocimiento propio de la criatura angélica, pues con la posterior creación del sol se aprecia que los primeros días no pueden ser, de ninguna manera, «días

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

31 Para un estudio pormenorizado de este fenómeno metafísico, remito al lector a mi tesis doctoral, disponible en: <http://www.thesisred.net/handle/10803/283748>.

32 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaémeron*, Éditions du Cerf, Paris 1949, 21A–21B ; y AGUSTÍN DE HIPONA, *De genesi ad litteram*, trad. Balbino Martín, en OCSA (XV) BAC, Madrid 1969²: 4, 26, 43; 5, 1, 1; 5, 3, 6. Para hacer esta contrastación entre la interpretación de san Agustín y las de san Basilio, san Ambrosio y san Buenaventura, me he basado, principalmente en el comentario agustiniano más completo al *Génesis*, el *De G. ad lit.* No obstante, he recurrido también a muchos otros lugares de sus restantes comentarios o de su vasta obra.

33 Cfr. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaémeron*, 40C.

solares».³⁴

Tanto en las Ὀμιλῖαι θ' εἰς τὴν Ἑξαήμερον de Basilio como en el *De Genesi ad litteram* de Agustín subyace la noción estoica³⁵ de las *razones seminales*, que aparece definida como fuerza generativa de las cosas, germen de los nuevos seres, poder de crecimiento y desarrollo.³⁶

Para Agustín, el inmutable Creador podía fácilmente haber creado todas las cosas a la vez, mediante su Sabiduría, pero también pudo darles:

«Movimientos eficacísimos, para que esto que ahora vemos moverse con intervalos de tiempo [...], tenga origen de aquellas razones ingénitas las que en forma seminal introdujo Dios en las naturalezas en el acto de crearlas (*ex illis insitis rationibus veniat, quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi*), cuando *dijo y se hicieron*, cuando *ordenó y fueron creadas* (Ps. 33 (32), 9)».³⁷

De tal manera que, para la interpretación literal del *Génesis* que intenta Agustín, la creación es a la vez una *consumatio e*

34 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.*, 5, 2, 4.

35 Cfr. MAX POHLENZ, *La Stoa*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967, p. 154.

36 Cfr. BASILE DE CESAREE, *Homélies sur l'Hexaémeron* 41B y Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *op. cit.* 4, 33, 51; 6, 5, 8; 8, 3, 6–7; 9, 17, 32; 10, 20, 35–36. Para la noción de *rationes seminales* en Agustín, con sus antecedentes en la tradición estoica y en Plotino, cfr. Tamara SAETEROS, «Ὁ θεός: ὁ σπερματικός λόγος τοῦ κόσμου. Apuntes para una lectura de la noción de los λόγοι σπερματικοί en los estoicos y en san Agustín», *Studium. Filosofia y Teologia* XVI/32 (2013) 325–344 que voy siguiendo para esta exposición.

37 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.*, IV, 33, 51. Para las citas bíblicas en latín seguimos la *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum editio*, excepto en los casos en los que no coincide con la versión que manejó el santo, que copiamos de la edición del *Génesis* a la letra de la BAC: «Efficacissimus motus est, tam facile Deus condidit omnia; quoniam per illam sunt condita: ut hoc quod nunc videmus temporalibus intervallis ea moveri ad peragenda quae suo cuique generi competunt, ex illis insitis rationibus veniat, quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi, cum dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt».

inchoatio.³⁸

Es de considerar también que para ambos intérpretes es válido plantearse el interrogante sobre la existencia de espinas y abrojos entre la vegetación como posible castigo por el pecado. Para Basilio es claro que así es. Él sostiene, por ejemplo, que la rosa carecía de espinas en su estado original, adquiriéndolas después para castigo del hombre.³⁹

Agustín, en las reflexiones de los primeros libros de su obra parece no adherirse tan fácilmente a este parecer, pues sostiene que estas plantas espinosas podían ya tener su puesto en la naturaleza y ser, de hecho, útiles a otros animales.⁴⁰ Pero más adelante se inclina por apoyar la tesis de Basilio acerca del carácter compensatorio de los rasgos nocivos de la naturaleza para con el género humano, al comparar al hombre con un campo de cultivo: puesto que no dio frutos de buenas obras, sino las «espinas de la insubordinación», justo es que merezca un hábitat semejante a él, por lo que a partir de ese momento podría haber producido la tierra espinas y abrojos para él.⁴¹

3. Ambrosio de Milán

En cuanto a las homilías de Ambrosio, *Hexameron libri sex*, pronunciadas durante la Semana Santa del año 387, fueron seguramente seguidas por Agustín, entonces retórico de Milán, quien se sumaba en esa época al número de catecúmenos que recibirían el Bautismo en la Vigilia Pascual.

Si Ambrosio debe mucho al comentario de Basilio es algo que resulta evidente con la sola lectura de ambos, por lo que no es pertinente comentar ahora sus coincidencias, ya que lo que interesa aquí es, sobre todo, resaltar la herencia de su doctrina en la exégesis de Agustín.

Con respecto a ésta, no son pocos los puntos de encuentro.

38 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.*, VI, 11, 19. Y Agustín UÑA JUÁREZ, *San Agustín*, Ediciones del Orto, Madrid 1994, p. 45.

39 BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaémeron*, 45 A.

40 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 3, 18, 27.

41 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 8, 10, 20. La interpretación de las espinas como castigo se relata también en 11, 38, 51.

Citaré, en primer lugar, las diversas interpretaciones dadas a «En el principio», porque para ambos hay significados equivalentes. Efectivamente, el principio puede ser tomado como principio temporal (al inicio de las obras de Dios) o en sentido espiritual, en tanto que Cristo es el principio de todo lo creado.⁴²

Ambos coinciden también en la explicación de la existencia de plantas (Ambrosio)⁴³ o animales (Agustín)⁴⁴ perjudiciales para la salud del hombre. No se puede reprochar la acción del Creador porque todo en la naturaleza tiene un porqué y existe para alguna utilidad aunque ésta escape, de momento, al conocimiento del hombre. Otros animales que se sirven de estos seres, perjudiciales para el hombre pero beneficiosos para su provecho, nos demuestran que los animales o plantas venenosas en sí mismos no son inútiles ni malos, aunque no siempre hagan bien al hombre, pues ocupan su lugar debido en la naturaleza.

Otro punto de concomitancia se hace manifiesto en la convicción, de ambos autores, acerca de la integridad de la luna pese a la disminución de su luz en sus diferentes fases.⁴⁵ Esta afirmación conduce al obispo de Milán a dejar entrever la esperanza que acompaña a la Iglesia cuando es perseguida porque ésta, al igual que la luna, parece decrecer, pero se mantiene íntegra, y un día lucirá triunfante en su completitud.⁴⁶

Este tema del *mysterium lunae*, recurrente en la obra de Ambrosio, no encuentra resonancia en el comentario principal al *Génesis* de Agustín, aunque sí es cierto que el obispo de Hipona hará una alusión a la figura de la Iglesia representada por la luna en la *Enarratio in psalmo* 10, donde explica la luminosidad y oscuridad de la Iglesia así:

42 Cfr. AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Ciudad Nueva, Madrid 2011. Sermón I, 4, 12–15. También se ha consultado la edición italiana, AMBROGIO, *Esamerone*, Città Nuova, Roma 2002. Y Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *op. cit.* 1, 1, 2.

43 Cfr. AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Sermón IV, 9, 38–41.

44 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 3, 15, 24.

45 Cfr. AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Sermón VI, 2, 7; y AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 2, 15, 31.

46 Cfr. AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Sermón VI, 8, 32.

«Por su lado espiritual es luminosa; en su sector carnal es oscura. Y vemos que a veces ese lado espiritual es visible a los hombres a través de las buenas obras, pero otras se mantiene oculto en el fuero de la conciencia, y solo Dios lo conoce, puesto que ante los hombres únicamente aparece el plano corporal».⁴⁷

A lo largo de todo el comentario puede apreciarse también el interés moralista de Ambrosio,⁴⁸ así como el gran problema de la intervención del hombre en la creación.

Este interés moralista de Ambrosio se funda en su intención de instruir y edificar a su auditorio, futuros cristianos, dado que éstos necesitaban un contrapeso contra las explicaciones mitológicas paganas acerca del origen del mundo.⁴⁹

En cuanto a la importancia de la presencia humana en la tierra, Ambrosio considera que el hombre interviene positivamente en la creación en tanto que puede aprender a moldear su conducta teniendo como referencia las cualidades o defectos naturales de los animales y, en este sentido, la intervención del hombre en la naturaleza es antes bien pasiva, receptora y constructiva de su ser.

Ese interés desaparece en el *De Genesi ad litteram* del obispo de Hipona, dado que él intenta penetrar en la letra y el espíritu del texto sagrado, sin preocuparse tanto por polemizar con los maniqueos como había hecho en uno de sus comentarios anteriores, ni tampoco reflejar el estado actual de su alma que canta las alabanzas del Creador como lo hace en los últimos libros de las *Confesiones*.

Se ha de añadir a esta lista comparativa entre Ambrosio y Agustín la enseñanza paulina⁵⁰ del despojamiento del hombre

47 AGUSTÍN DE HIPONA, *En. In ps.* 10, 3: «Quod ex parte spiritali lucet Ecclesia, ex parte autem carnali obscura est: et aliquando spiritalis pars in bonis operibus apparet hominibus; aliquando autem in conscientia latet, ac Deo tantummodo nota est, cum solo corpore apparet hominibus».

48 Que también se constata en san Basilio.

49 Esto lo explica Agustín López Kindler en su introducción a la edición de la obra de Ambrosio que se ha tenido como referencia para este estudio.

50 Cfr. *Ef* 4, 22-24.

viejo y el revestimiento del hombre nuevo en Cristo que es acogida por ambos Padres. A este despojo y nueva resurrección invita Ambrosio al hablar del nido que se fabrica el ave Fénix para resurgir de sus propias cenizas; y en esta línea, aunque Agustín no hable de ese punto en el comentario que nos ocupa, se constata el carácter exhortativo que aparece constantemente en sus obras.⁵¹

Finalmente, como era de esperar por el lector de estas homilias ambrosianas, al llegar al séptimo día viene la explicación del descanso de Dios. Los dos sentidos que le da Ambrosio a este hecho son asumidos de alguna manera por Agustín; a saber, el de que descansó porque terminó la creación de sus obras y el de que descansó en el hombre, en su mente, su pensamiento y su interior y no en ninguna otra criatura, motivo por el cual Ambrosio da gracias y alaba a Dios que se ha dignado detenerse en el hombre a fin de manifestársele misericordioso, puesto que necesita perdón por sus pecados.⁵²

Sin embargo, es necesario resaltar y conveniente añadir muchos más sentidos de esta expresión referida al ‘descanso’ del séptimo día, la cual nos descubre la riqueza y profundidad de la exégesis agustiniana. Todos estos sentidos pueden conectarse, pues están muy imbricados entre ellos y son los siguientes:

1. Dios se ofrece como el descanso en sí mismo, dejando así de anhelar otra cosa la criatura.⁵³
2. Alude al descanso⁵⁴ del hombre después de las obras

51 Por ejemplo en AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi contra manichaeos* 1, 23, 37; *In epistulam ad parthos Iohannis tractatus* 1, 10; *De Trinitate* 14, 14, 18 *et passim*. Es la concurrencia del tema en la obra agustiniana la que permite recurrir rápidamente a los otros lugares en que lo trabaja.

52 Este tema se trata en AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Sermón 9, 10, 75–76.

53 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 4, 9, 16.

54 Cuando habla de este descanso no especifica si se refiere a un descanso temporal, reparador de fuerzas, o a un descanso espiritual. Recojo el sentido amplio, porque considero que las buenas obras otorgan también al hombre un descanso ya en esta vida y más adelante recojo el sentido restringido que atañe al descanso espiritual.

buenas.⁵⁵

3. El descanso es propio de Dios. Es a Él a quien se refiere.⁵⁶
4. Es el descanso de Cristo en la sepultura.⁵⁷
5. El descanso del sábado es figura del descanso espiritual de las buenas obras.⁵⁸
6. Descanso significa también que Dios no creó nada más. Mientras que el trabajo divino se refiere al gobierno y conservación del mundo.⁵⁹
7. El descanso de Dios es una promesa: después de nuestras obras buenas veremos *su* descanso.⁶⁰
8. El cristiano descansa de sus obras antiguas, anda por los caminos de una vida nueva y reconoce que el Señor obra en él. Éste es su descanso en este mundo.⁶¹
9. El descanso de Dios en sí mismo: consiste en que no se deleitó en sus obras como si necesitara de ellas o fuera más feliz por hacerlas. Amándose a sí mismo Dios se antepone a todo lo creado.⁶²
10. El descanso de Dios se consigue con el ser perfectos.⁶³

55 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.*, 4, 10, 20.

56 Cfr. *Ibid.* 4, 10, 20.

57 Cfr. *Ibid.* 4, 11, 21.

58 Cfr. *Ibid.* 4, 11, 21.

59 Cfr. *Ibid.* 4, 12, 22 y 4, 12, 23. A raíz de este texto se puede estudiar la noción de Providencia en el *De G. ad lit.*. Por razón de espacio, omitimos un tratamiento detallado del tema y nos limitamos a aportar algunos de los lugares en los que se encuentra: AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.*, 5, 20, 40. 41–22, 43; 3, 10, 14; 8, 9, 17; 4, 12, 22–23 – 4, 13, 24; 11, 12, 16 *et passim*.

60 Cfr. *Ibid.* 4, 13, 24. Aquí podría verse una similitud con la oportunidad que da el pecado humano a la misericordia divina y que tanto agradaba a Ambrosio.

61 Cfr. *Ibid.* 4, 13, 24.

62 Cfr. *Ibid.* 4, 15, 26.

63 Cfr. *Ibid.* 4, 15, 26.

11. Él nos da el descanso a nosotros, que consiste en la felicidad en el bien que es Él.⁶⁴
12. Nosotros descansaremos en Él, no en nuestras buenas obras, pues no son permanentes ni sólo nuestras, sino también de Él.⁶⁵
13. Descansar en Él es un bien mayor que existir gracias a Él.⁶⁶
14. Dios es feliz al no necesitar las obras que creó.⁶⁷
15. La criatura perfecta tiene cierto principio de conversión al descanso de su Creador.⁶⁸
16. El inicio de la perfección de la criatura es la mañana y la tarde es su límite creatural según su género, límite que en Dios no existe por no tener perfección limitante. En Él empieza a descansar lo que Él mismo ha perfeccionado.⁶⁹
17. La mañana del séptimo día es el inicio del descanso de la criatura en el Creador.⁷⁰

Para concluir este apartado sobre la convergencia entre Ambrosio y Agustín en sus comentarios al *Génesis*, se ha de tener en cuenta el comentario que hace Marie-Anne Vannier acerca de la herencia ambrosiana de Agustín.

Esta autora señala que Agustín comparte con Ambrosio los asertos acerca de la fuerza creadora del Verbo, la dimensión trinitaria de la creación y el motivo de la misma;⁷¹ con todo, es

64 Cfr. *Ibid.* 4, 16, 27.

65 Cfr. *Ibid.* 4, 17, 29.

66 Cfr. *Ibid.* 4, 17, 29.

67 Cfr. *Ibid.* 4, 17, 29.

68 Cfr. *Ibid.* 4, 18, 31. Este pasaje es fundamental para poder hablar del esquema triádico agustiniano, presente en la formación de todo lo real, tanto espiritual como corporal: *creatio, conversio, formatio*.

69 Cfr. *Ibid.* 4, 18, 31.

70 Cfr. *Ibid.* 4, 18, 32. El lector puede encontrar un comentario más detenido de esta lista de sentidos del descanso de Dios en mi tesis doctoral: «Amor y *creatio, conversio, formatio* en san Agustín de Hipona».

71 Cfr. M.-A. VANNIER, «Le role de l'hexaéméron dans l'interprétation au-

preciso añadir que Agustín aporta algo más cuando estima necesaria una pequeña matización respecto al carácter de la materia antes de la creación, así como al explicitar qué tipo de anterioridad presenta respecto de su formación.⁷²

Si tanto Ambrosio como Agustín son partidarios de la creación de la materia y de la forma, es decir, de la totalidad de los principios de las cosas, añado que éste último concede cierta antelación a la materia. Más concretamente, Agustín tan sólo le concede una cierta anterioridad (de origen), sin que eso signifique desligarla del acto creador de Dios.⁷³

4. Buenaventura de Bagnoregio

Haciendo un gran salto en el tiempo, deseo dirigir ahora la atención a las *Collationes in Hexaëmeron* del Doctor Seráfico. En este apartado, comentaré brevemente algunas de las reflexiones de Buenaventura de Bagnoregio que ayudan a sistematizar el pensamiento de Agustín o a profundizar ciertas intuiciones suyas.

En primer lugar, Buenaventura acepta la exégesis de «En el principio» que empleaban Ambrosio y Agustín: el Principio por excelencia es Cristo. Y añade que es por ahí, por el principio (en tanto Fundamento) y medio (en tanto Mediador) que es Cristo, por donde ha de iniciar el discurso el prudente que quiere llegar a la sabiduría.⁷⁴

gustinienne de la création», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 71 (1987) 537–547.

72 Sobre el carácter creado de la materia pueden aducirse los siguientes textos: AMBROSIO DE MILÁN, *Los seis días de la creación*, Ciudad Nueva, Madrid 2011; *Sermón 2*, 7, 25 y AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 5, 5, 12. No obstante, véase el parecer de Santo Tomás al recoger las teorías de estos Padres en la *Summa Theologiae*, I^a, q. 66, a. 1, *co.*

73 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Conf.* 12, 29, 40.

74 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, BAC, Madrid 1957², *Collatio* 1, 1–10. Para establecer las comparaciones de este apartado, he recogido todas las citas que san Buenaventura hace de Agustín en esta obra, incluyendo las explicitaciones que hace, en las notas a pie de página, el editor del texto latino utilizado para la edición bilingüe de la BAC. De esta manera, han apareci-

Más adelante informa:

«Según san Agustín, de todas las cosas producidas fue dicho: Hágase; hizo, y fue hecho, excepto de la luz, de la cual dijo: *Hágase la luz, y la luz fue hecha*; porque primero fueron producidas desde la eternidad en el arte divino; en segundo lugar, en la criatura intelectual; por último, en el mundo sensible».⁷⁵

Con esta explicación de las tres producciones, Buenaventura da cuenta de la trilogía *hágase, hizo y fue hecho* con las que el autor sagrado va narrando la producción de cada cosa por etapas que encubren la *ubicación* de la realidad, aunque pasa por alto la completa y detallada explicación que al respecto daba el Doctor de la Gracia.

Agustín, al hablar de la luz, hace notar una diferencia en la narración que no se da para el resto de los seres creados. Para el Hiponense, la luz representa la criatura intelectual y acerca de ella no se comenta el *hacerse* fáctico debido a que no fue plasmada en el mundo sensible. Por este motivo, simplemente se dice: *Hágase la luz, y la luz fue hecha*.⁷⁶

Considerando que el doctor Hiponense explica la conversión de los ángeles a Dios a través de las sucesiones de la tarde y la mañana, en las que, la mañana del día siguiente es el retorno al Creador del ángel que alaba en Él lo creado;⁷⁷ Buenaventura concluye a partir de ello que Lucifer no tuvo ese día, no pudo (porque no quiso) referir el conocimiento de sí (tarde) a la obra

do interesantes puntos de encuentro entre san Buenaventura y su maestro Agustín.

75 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 1, 15. «Secundum quod dicit Augustinus, de omnibus productis dictum est: Fiat; fecit, et factum est, praeterquam de luce, de qua dixit: *Fiat lux, et facta est lux*; quia primo producta sunt ab aeterno in arte aeterna, secundo in creatura intellectuali, tertio in mundo sensibili».

76 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 3, 7-8; 2, 8, 16; 2, 20, 31; 4, 32, 50.

77 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 17, 33; 4, 22, 39; 4, 24, 41; 4, 29, 46; 4, 30, 47; 4, 32, 49; 11, 24, 31.

divina y amó con amor desordenado su propia excelencia.⁷⁸

Una de las deudas más grandes que tiene el doctor Seráfico respecto de la obra del Hiponense está en un pequeño esquema que, casi imperceptiblemente, es expuesto por Agustín en el libro XII del *De Genesi ad litteram* y sin aparente conexión con el resto de la exégesis que ha emprendido en los demás libros.

Me refiero a la explicación de los tres géneros de visión: corporal, imaginaria o espiritual e intelectual. Considero que sobre esta enseñanza colocó Buenaventura la piedra angular para la construcción de su imponente obra.⁷⁹ En efecto, afirma que a estas tres visiones le hacen falta seis más que son las que se corresponden a la obra de los seis días:

«Hay visión de la inteligencia dada por la naturaleza y visión de la inteligencia elevada por la fe, enseñada por la Escritura, suspendida por la contemplación, ilustrada por la profecía, absorta en Dios por el raptó. A éstas sigue la visión séptima del alma glorificada, las cuales todas tuvo san Pablo. –Las dos primeras son de muchos; las otras dos, de pocos; las dos últimas, de poquísimos».⁸⁰

A partir de esta más amplia clasificación que Buenaventura hace de las visiones, puede levantar el edificio de sus *Collationes* que, lamentablemente, dejará incompleto, llegando sólo a expli-

78 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 1, 17.

79 Para ello me sirven sus propias palabras en la *Collatio* 3, 23: «Y hay tres maneras de visión, como se enseña comúnmente: visión corporal, imaginaria e intelectual». En estas palabras se patentiza el conocimiento que san Buenaventura tenía de AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 12, 6, 15 y 12, 7, 16. Más adelante Buenaventura identificará las tres visiones con el triple cielo que vio el Apóstol. Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 9, 10.

80 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 3, 24. «Est visio intelligentiae per naturam inditae, et visio intelligentiae per fidem sublevatae, per Scripturam eruditae, per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum in Deum absorptae. Ad has sequitur visio septima animae glorificatae, quas omnes habuit Paulus.– Primae duae sunt multorum, duae aliae paucorum, hae ultimae paucissimorum».

car las primeras cuatro, estableciendo correspondencias entre lo que es capaz de ver la inteligencia desde cada nivel de visión con cada una de las obras del *Génesis*. Así, lo que explica son las visiones; lo que interpreta, el *Génesis*.⁸¹

Buenaventura, al igual que Agustín, considera que la creación no implica una sucesión temporal de seis días, sino la reiteración del primer día.⁸² Al afirmar esto, acoge una tradición interpretativa que, como se ha constatado, estaba ya presente en Basilio y pasa a los Padres latinos por Ambrosio y Agustín.

Contra los que sostenían la eternidad de la materia, es decir, su pre-existencia, Buenaventura se une a la reprobación ambrosiana y agustiniana, rechazando esta hipótesis que, según dice, dejaría a Dios sin nada para hacer, dado que si la materia preexistiera todo el poder divino estaría sostenido por ella como si fuera su fundamento.⁸³

En la *Collatio* 4, al considerar la primera visión, la visión de la inteligencia dada por la naturaleza, la equipara al primer día de la creación, en el que se hizo la luz; de esta manera, esta visión tendrá tres rayos: la verdad de las cosas, la verdad de los signos y la verdad de las costumbres.

Dentro de la primera visión están las ciencias que nos

81 Ésta es mi percepción de la obra. A pesar de ello, en la introducción de la edición de la BAC (1957), el autor califica esta coincidencia: visiones–Génesis como «meramente accidental» (p. 143). Avanzando en la investigación, vino a corroborar mi opinión una nota de Ratzinger: «Dempf se referirá habitualmente a la obra (de san Buenaventura) como «*Illuminaciones eclesias*». Yo me quedo con el título acostumbrado con el que se presentan las ediciones de la obra, ya que *subraya correctamente su esquema principal que se presenta como interpretación del Hexaëmeron*. Este título, sobre todo, *indica también la pertenencia de esta obra al género de las interpretaciones teológico–históricas del Hexaëmeron*». (Las cursivas son mías). Citado en: Joseph RATZINGER, *Teología de la historia en san Buenaventura*. Obras completas (II), BAC, Madrid 2013, p. 372, nota 23.

82 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 3, 31.

83 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 4, 13.

muestran la perfección de lo creado, entre ellas, las matemáticas. A propósito de ésta, el doctor Seráfico muestra otra de las enseñanzas de Agustín cuando éste explica la perfección del número 6: «El senario, como dice san Agustín, no es perfecto porque en ese número hizo Dios el mundo, sino que hizo el mundo en ese número porque es perfecto».⁸⁴

Leyendo más al detalle la *Collatio* 5, se aprecia que el cardenal obispo de Albano conoce el texto de *De civitate Dei* 8, 4 en el que Agustín explica que los platónicos sienten acerca de Dios que en Él «se halla la causa del existir, y la razón del entender, y el orden del vivir. De estas tres cosas, entiéndese que una pertenece a la parte natural; otra, a la racional, y la tercera, a la moral».⁸⁵

El Seráfico doctor utiliza el texto de Agustín para comentar el versículo: «*Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas*»; y lo hace explicando que la luz intelectual es la verdad, que irradia de tres maneras: como verdad de las cosas, como verdad de las voces y como verdad de las costumbres. Y añade: «En cuanto esta luz es causa del ser, es luz grande; en cuanto es razón del entender, es luz clara; en cuanto es orden del vivir, es luz buena; *Vio Dios, dice, que la luz era buena*».⁸⁶ Se intuye, pues, que esta luz buena es la que ilumina las prácticas del buen vivir, ya que pertenece a la moral como acaba de decir Agustín, aunque Buenaventura no llega a especificarlo con claridad.

A partir de las tres irradiaciones de la verdad se llevó a cabo,

84 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 4, 16. «Non enim, ut dicit Augustinus, senarius ideo perfectus est, quia in eo numeo Deus fecit mundum; sed ideo fecit mundum in illo numero, quia perfectus est». El texto de Agustín que tiene en mente es: AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 4, 7, 14.

85 «Ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere».

86 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 5, 1. «In quantum haec lux est causa essendi, est lux magna; in quantum est ratio intellegendi, est lux clara; in quantum est ordo vivendi, est lux bona; vidit, inquit, Deus lucem, quod esset bona».

en la *Collatio* 5,⁸⁷ una división de la filosofía en 9 partes que son «a partir del dictamen de la luz eterna».⁸⁸ Para esta afirmación Buenaventura también se apoya en Agustín, quien expresa la convicción de que los filósofos entendieron que así debía dividirse esta ciencia, no porque ellos así lo disponían, sino porque hallaron que así era.⁸⁹

Realiza otra defensa de Agustín frente a aquellos que niegan la existencia de las ideas ejemplares; en esta línea, parece ponerse en contra especialmente de Aristóteles por esta causa, haciendo un extenso comentario de la ejemplaridad de la luz eterna, de las virtudes, etc.⁹⁰ Para Buenaventura, son éstos, los que niegan la doctrina de la ejemplaridad, los filósofos–tinieblas, que fueron separados de la luz en la obra del «día uno».⁹¹

Cabe resaltar también la deuda del concepto de «modo», tomado de la filosofía del Hiponense, que Buenaventura enriquece en su contenido al calificarlo como el constitutivo de un ser creado y su unidad.⁹² Además de eso, lo relaciona con la virtud en tanto término medio, desarrollándolo de la siguiente manera:

«Porque la virtud, según san Agustín en el libro *De Moribus*, no es otra cosa que el modo. Este modo lo encuentra la prudencia, para que no te excedas en ninguna cosa, sino que permanezcas alrededor del centro. De donde la prudencia es guía de las virtudes. Así dice la prudencia: yo he encontrado el modo; y la templanza lo guarda y dice: esto es lo que yo quería; la justicia se dis-

87 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 5, 22.

88 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 6, 1. «Et sunt ex dictamine lucis aeternae».

89 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* 11, 25.

90 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 6.

91 Mantengo el uso de denominar «día uno» al primer día porque, como ya se ha explicado, se trata de la creación de un único día que se empieza a repetir.

92 *Lexicon bonaventuriano*, en *Obras de san Buenaventura* III. Edición dirigida, anotada y con introducciones de León AMORÓS, Bernardo APERRIBAY y Miguel OROMÍ, BAC, Madrid 1957, p. 769.

tribuye, a fin de que no quiera sólo para sí, sino también para otro; y porque luego suceden múltiples adversidades, la fortaleza defiende, para que no se pierda el modo».⁹³

En algunos pasajes Buenaventura avanza más que su maestro y, rebasando el sentido literal, expone un significado espiritual de los elementos del relato. Un ejemplo de esto se da en la mención de los cuatro ríos del Paraíso, que Agustín sostiene que han de tomarse en sentido real, pues «son verdaderos ríos (...) conocidísimos en las regiones por donde ellos corren y connotadísimos para la mayor parte de los hombres».⁹⁴

Por su parte, Buenaventura, al exponer las virtudes formadas a partir de las teologales por el vestido del amor (que las distingue de las virtudes informes de los filósofos) dice que son las virtudes que hacen pasar al cristiano de las tinieblas a la luz, *revistiéndose de sus armas* y que están designadas por los cuatro ríos del paraíso:

«Por los cuatro ríos del paraíso, en cuanto se originan de la fe. El río es la gracia del Espíritu Santo, derramado sobre estas cuatro virtudes: Fisón corresponde a la templanza, Geón a la prudencia, Tigris a la fortaleza, Éufrates a la justicia. Fisón corresponde a la potencia racional, Geón a la concupiscible, Tigris a la irascible, Éufrates a toda el alma».⁹⁵

93 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 6, 12. «Virtus enim secundum Augustinum, in libro *De moribus*, non est aliud quam modus. Hunc modum prudentia invenit, ut in omnibus non excedas, sed circa centrum consistas. Unde prudentia autiga est virtutum. Unde dicit prudentia: ego inveni modum; et temperantia custodit et dicit: et hoc volebam ego; iustitia distribuit, ut non tantum velit sibi, sed et alteri; et quia postmodum multiplices adversitates eveniunt, fortitudo defendit, ne perdat modus».

94 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 8, 7, 13. «Quod vera sint flumina, (...) cum et regionibus per quas fluunt notissima sint, et omnibus fere gentibus diffamata». Aunque el sentido alegórico de estos ríos, relacionándolos con las cuatro virtudes cardinales se encuentra en un comentario anterior de Agustín: AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. c. man.* 2, 10, 13. Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 7, 16, nota 24 en el texto latino de la edición bilingüe de la BAC.

95 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illu-*

Al explicarlas de esta manera puede adicionarlas a sus tres virtudes anteriores (fe, esperanza y caridad) y formar el número 7, que designa espiritualmente otras muchas realidades bíblicas; y al multiplicarlas (las virtudes teologales y las morales), puede obtener el número 12, con el que resuelve algunas imágenes de otros libros sagrados, como el *Apocalipsis*. Así, estos números recorren, de su mano, la Escritura explicándola de principio a fin.

Éstas son las influencias más importantes de Agustín en el comentario de la creación de la luz, obra del «día uno», de Buenaventura. Considérese ahora la segunda visión que se corresponde con el segundo día. En ella habla de las firmezas de la fe, que son los puntos de apoyo que tiene para evidenciar su certeza:

«Y esta firmeza nace de cuatro razones, como de los cuatro lados de la ciudad: del conocimiento cierto de los testigos, de la fama ilustre de los testigos, de la plena concordia de los testigos y del juicio firme de los testigos».⁹⁶

La tercera de estas firmezas se fundamenta «en los dichos de las Escrituras, en los decretos de los Concilios y en los documentos de los Santos».⁹⁷ Los santos a los que hace referencia son los santos doctores y sabios de la Iglesia, tanto griega como latina. Al citar los nombres de estos grandes exégetas, no puede

minationes Ecclesiae, Collatio 7, 16. «Per quatuor flumina paradisi, in quantum originantur a fide. Flumen est gratia Spiritus sancti diffusi in has quatuor virtutes: Phison respondet temperantiae, Gehon prudentiae, Tigris fortitudini, Euphrates iustitiae. Phison respondet rationali, Gehon concupiscibili, Tigris irascibili, Euphrates toti animae».

96 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae, Collatio 9, 9.* «Consurgit autem haec firmitas ex quatuor quasi ex quatuor lateribus civitatis; ex testificantium notitia certa, ex testificantium fama praeclara, ex testificantium concordia plena et ex testificantium sententia firma».

97 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae, Collatio 9, 19.* «In eloquiis Scripturarum, in decretis Conciliorum, in documentis Sanctorum».

faltar el de Agustín.⁹⁸ Todos estos testigos están en concordia entre sí y testimonian de este modo la integridad de la fe.

Más adelante, en la *Collatio* 12, se encuentra otro acuerdo entre Agustín y Buenaventura, cuando éste último enseña que la acción causal de Dios sobre lo creado no se semeja únicamente a la labor del artífice que produce una casa y puede luego abandonarla; la acción de Dios es providente y eso significa que incluye la producción, el gobierno y la conservación del mundo, tema en el que Agustín le precede utilizando el mismo ejemplo de la casa.⁹⁹

Otra importante coincidencia entre los dos comentarios al *Génesis* aparece en la *Collatio* 14. En ella, Buenaventura habla de la identificación entre el árbol de la vida del paraíso y Cristo.¹⁰⁰ Agustín había dicho lo mismo siguiendo un trayecto un poco más largo.¹⁰¹ En primer lugar, el Hiponense señala que el árbol de la vida es un árbol real, y luego añade que, además, es símbolo de la Sabiduría, la cual no es otra que Cristo:

«Como la Sabiduría, también el mismo Cristo, es el árbol de la vida plantado en medio del paraíso espiritual a donde envió al buen ladrón desde lo alto de la Cruz. Aunque este árbol significaba la Cruz, sin embargo también fue creado como árbol de vida en el paraíso corporal».¹⁰²

Algo similar ocurre con la interpretación acerca del árbol de la ciencia del bien y del mal. Agustín recalca nuevamente que se trata de un árbol existente en el paraíso y Buenaventura

98 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 9, 22.

99 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 12, 4 y AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* IV, 12, 22.

100 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 14, 18.

101 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 8, 4, 8 y 8, 5, 9.

102 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 8, 5, 9. «Sic et Sapientia, idem ipse Christus, lignum vitae est in paradiso spiritali, quo misit de cruce latronem: creatum est autem, quod eam significaret, lignum vitae etiam in paradiso corporali».

concuerdar con él en que este árbol lleva con justicia ese nombre porque, al comer el hombre de él se seguiría el conocimiento del bien perdido y del mal de la trasgresión del precepto.¹⁰³

También se ha de señalar de qué manera la metafísica agustiniana del alma humana y del ángel subyace a las reflexiones del Doctor Seráfico. Agustín considera que el alma alcanza la plenitud de su ser al responder a la llamada de Dios a la *conversio*. Dios la *crea*, ella se *convierte* (si decide libremente adherirse a Dios) y es así *formada* por Él. Este esquema de *creatio*, *conversio*, *formatio* lo presenta de múltiples maneras en el *De Genesi ad litteram* aplicándolo también y en grado eminente a la criatura angélica. Para él: «El abismo tenebroso es la naturaleza de la vida informe, hasta tanto se convierta al Creador, ya que por sólo este medio puede formarse y dejar de ser abismo y ser iluminada para no ser tenebrosa».¹⁰⁴

En el caso de Buenaventura, concretamente, hay un pasaje en el que explica que el alma se *forma* con las «virtudes y la doctrina de la verdad»,¹⁰⁵ mientras que se *deforma* con los «vicios y engaños».¹⁰⁶ Estas palabras pueden encontrarse a modo de eco en la *Collatio* 17 de Buenaventura, cuando expresa: «el alma sin el conocimiento de la verdad se entenebrece y se torna enferma, deforme e inestable en todo».¹⁰⁷

Por tanto, la consecuencia de esta deformidad es la desfiguración de la imagen de Dios en el hombre, el cual ha de custodiarla, conservarla y hermosarla. Quien ha incurrido en la desgracia de la desfiguración de su imagen viene a ser en palabras

103 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 7, 6, 12 y BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 15, 9.

104 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 1, 3: PL 34, 247. «Tenebrosam abyssum intellegamus naturam vitae informem, nisi convertatur ad Creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus; et illuminari, ut non sit tenebrosa?».

105 AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 7, 6, 9. «Virtutibus veritatisque doctrina».

106 *Ibid.* «Vitiis atque fallaciis».

107 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 17, 6. «Anima sine intelligentia veritatis tenebrescit et infirma, deformis et instabilis fit in omnibus».

de Buenaventura: «Bestial (...) [y] tiene la cara inclinada a la tierra como el animal; en cambio, el hombre lleno de luces es todo angélico».¹⁰⁸

Siguiendo el orden en que aparecen los temas en las *Collationes*, hemos de referir ahora una coincidencia bien de carácter físico que filosófico o teológico. Se trata de la ascensión por parte de Buenaventura de la teoría en torno a la luna, presente también en Agustín. En este caso, comparte la convicción de que la máxima iluminación de la luna se produce con su máxima proximidad al sol, aunque se traduce para nosotros en una menor visibilidad de la misma, y viceversa.¹⁰⁹ El crecimiento y la mengua de la luna sirven a Buenaventura para aplicarlos a la Iglesia, que oscila entre la contemplación y la acción, siendo más iluminada cuando contempla que cuando actúa.¹¹⁰

Llegando ya al final de las *Collationes* y volviendo al tema de la formación y deformación de los ángeles, viene a la mente el tema que Agustín explica acerca de los ángeles, los cuales pueden tener vida informe mientras no se vuelvan a la Luz que los ha creado para así vivir sabia y bienaventuradamente,¹¹¹ y evitar que se haga en ellos la tarde para siempre.

Esto es lo que, para el Hiponense representa su caída producida por el deleite desordenado que encontraron las criaturas angélicas en sí mismas, por encima del Creador.¹¹² Como reflejo

108 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 20, 2. «Bestialis (...) habens faciem inclinatam ad terram sicut animal; sed plenus luminibus est totus angelicus». Agustín habla de la forma erguida del cuerpo como consecuencia de que se acomoda a su alma racional, demostrando así su excelencia sobre los demás animales y su cercanía de Dios en *De G. ad lit.* 6, 12, 22. Otro lugar en que lo hace es *De G. c. man.* 1, 17, 28.

109 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 20, 17. Para su ubicación en la obra de Agustín vuelvo a citar la *En. In ps.* 10, 3.

110 Cfr. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 20, 18.

111 Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 5, 10.

112 Cfr. Entre otros muchos lugares: AGUSTÍN DE HIPONA, *De G. ad lit.* 1, 17,

de esto, Buenaventura escribe: «Mas aquellos que fueron rebeldes a estas luces cayeron y porque los Ángeles reciben primero la iluminación del sol primero, por el mismo hecho reciben la configuración deiforme».¹¹³

5. Conclusión

A partir de un exhaustivo recorrido por el comentario agustiniano del *Génesis* se han podido encontrar, con la misma minuciosidad con que se leen otras obras escogidas, que la exégesis e interpretación del relato de la creación presenta fundamentales constantes y expresivas variaciones en el marco de la literatura hexameral. El ejercicio de lectura, análisis, interpretación y comparación aquí realizado ha servido para constatar una continuidad entre estos exégetas del *Génesis* e incluso trazar las líneas maestras sobre las cuales se centra la atención de los mismos, a partir de sus intereses filosóficos, teológicos e incluso moralistas.

He querido partir de Agustín para mirar hacia atrás porque sostengo que el acontecimiento radical de su conversión le llevó a una preocupación por el *Génesis* que se tradujo también en el interés por refutar las interpretaciones equivocadas de los maniqueos. Con este fin, su espíritu bebió de la sabiduría de los Padres. Pero, además, se hace manifiesto que Agustín hizo suya de un modo muy particular su lectura del *Génesis* y de las interpretaciones patrísticas precedentes que se han analizado en este escrito.

Esta asimilación fue la que condujo a Agustín a ver un esquema triádico en lo real: *creatio*, *conversio*, *formatio*. Dicho esquema envuelve al ser finito en un dinamismo único en cada caso, sobre todo si se trata de las criaturas creadas en y para la libertad. De este modo, la llamada universal a la existencia, verifica un retorno de la criatura para su definitiva configuración.

33; 4, 24, 41; 11, 16, 21.

113 BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*, *Collatio* 21, 16. «Illi autem, qui rebelles sunt his luminibus, corruerunt. Et ex eo, quod Angeli primo recipiunt illuminationem a sole primo, inde recipiunt configurationem deiformem».

Los agentes libres se configuran a sí mismos por esta decisión importante que se gesta en el transcurso de la historia humana y que es irrescindible para la criatura angélica.

A partir de ese momento, en la reflexión agustiniana se dibuja una metafísica consistente y profunda, que capta a través de ese esquema, la huella de la Trinidad en la creación. Sus seguidores más cercanos de todos los tiempos han descubierto esta misma clave hermenéutica. Por esta razón era necesario también mirar hacia adelante y mostrar el paradigmático ejemplo de Buenaventura.

Estoy convencida de que cada vez que se lee con detenimiento los comentarios al *Génesis* del obispo de Hipona y se realiza este ejercicio interpretativo, se comprueba con más certeza que todo buen lector de Agustín no puede sustraerse a este descubrimiento, el cual le hace leer su vida y su obra de modo más claro e intenso.

En consecuencia, es necesario volver a dar la importancia que merece el *De Genesi ad litteram* dentro del *corpus augustinianum* incluso para entender mejor el *inquietum cor* que le caracterizó y que solamente descansa cuando vuelve a su Creador.

Tamara Saeteros Pérez es Doctora en Filosofía Contemporánea y Estudios clásicos por la Universidad de Barcelona. Actualmente es docente de la Fundación Universitaria Cervantina San Agustín y colabora activamente con el grupo de investigación LUMEN de la Universidad Sergio Arboleda.

E-mail: tamara.saeteros@gmail.com

Recibido: 2 de marzo de 2015.

Aceptado para su publicación: 26 de abril de 2015.

