

Prof. Sergio Zañartu, s.j.
Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

Algunos aspectos de la visión de Agustín sobre Dios

Esta presentación, dado el marco del Quinto Seminario de Estudios Patrísticos, no pretende abarcar, y menos desarrollar, todos los aspectos de la vastísima y profunda reflexión agustiniana sobre Dios. Sólo constituye una primera aproximación al estudio de este gran Padre de la Iglesia, con especial atención a su obra *De Trinitate*. Destacar algunos aspectos y la forma de relacionarlos, depende de la sensibilidad y circunstancias del estudioso, y eso puede ser justamente el valor de un trabajo así, realizado desde la docencia de la dogmática en una Facultad de Teología latinoamericana, y después de haber rumiado los textos agustinianos.

1) CONVERSION E INCULTURACION NEOPLATONICA

Deseo conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Absolutamente nada más, exclama Agustín en los Soliloquios (1). Dios es el incomprendible (2). Si lo comprendes, no es Dios (3). Pero es experimentable. Agustín buscará apasionadamente a ese Dios, el inmutable y eterno, el verdadero ser (4). Señor, Tú eres grande y muy laudable... y alabarte quiere el hombre, una porción de tu creación. Y el hombre que lleva consigo su mortalidad, que lleva consigo el testimonio de su pecado, el testimonio de que resistes a los soberbios, sin embargo, ese hombre quiere alabarte, esa porción de tu creación.

-
- (1) *Sol* I, 2, 7, CSEL 89, p. 11, 15-17. Cf. *Ib.* II, 1, 1, CSEL 89, p. 45, 11.
 - (2) Dios es inefable y nos es más fácil decir lo que no es que lo que es (cf. p. e. *De ord* II, 16 (44), 15s, CChL 29, p. 131; *En Ps* 85, 12, 21-36, CChL 39, p. 1186). Respecto a la teología negativa, cf., p. e., *De Trin* V, 1 (1s), 1-13,44-46, CChL 50, p. 206s; *Ep* 169, 2, 6, CSEL 44, p. 615, 15-p. 616, 19. Pero también exclamará Agustín: *He aquí cómo ya puede tener a Dios por más conocido que al hermano, ciertamente más conocido porque más presente, más conocido porque más interior, más conocido porque más cierto* (*De Trin* VIII, 8 (12), 3-6, CChL 50, p. 286).
 - (3) *Sermo* 117, 3, 5, PL 38, 663. Cf. *En Ps* 144, 6, 1-8, CChL 40, 2091; *Sermo* 52, 6, 16, PL 38, 360.
 - (4) Dios es el verdadero ser; se identifica con el ser inmutable. Cf. *De mor* I, 14, PL 32, 1321; *De vera rel* 18 (35) 1-5, CChL 32, p. 208; *En Ps* 101 II, 10, 11-53, CChL 40, p. 1444s; *Ib.* 121, 5, 4-22, CChL 40, p. 1805; *De doct. chr* I, 32 (35), 6-10, CChL 32, p. 26; *De Trin* V, 2 (3), 1-17, CChL 50, p. 207s; *Ib.*, VII, 5 (10), 16-22, CChL 50, p. 261; *Sermo* 6 (4), 72-78, CChL 41, p. 64; *Ib.* 7 (7), 156-167, CChL 41, p. 75, etc. En todos estos textos utiliza Ex 3, 14. Véase *Conf* VII, 11 (17), 1-7, CChL 27, p. 104; *De civ* XI, 10, 1s, CChL 48, p. 330.

Tú lo excitas a que se deleite en alabarte, porque Tú nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti... ¡Que te busque, Señor, invocándote; y que te invoque, creyendo en ti! (5). Y el más íntimo conocimiento de sí mismo, como antes de él ya postulara Plotino, va a ser el camino para el más rico y profundo conocimiento de Dios (6).

Conocemos el largo y doloroso camino de su conversión (7). En el verano del 386 Agustín lee algunos libros de los platónicos y estará en contacto con el círculo neoplatónico cristiano de Milán, al que pertenecía el sacerdote Simpliciano. Agustín nos relata así la experiencia que siguió: *Y advertido (por ciertos libros de los platónicos) de volver a mí mismo., yo entré en mi intimidad bajo tu conducción. Y pude hacerlo porque Tú te hiciste mi ayudador. Entré y vi con el ojo (cualquiera sea su especie) de mi alma por sobre el mismo ojo de mi alma, por sobre mi mente, la luz inmutable... Golpeaste la debilidad de mis vista con la vehemencia de tus rayos sobre mí, y temblé de amor y de horror. Y encontré que estaba lejos de ti, en la región de la desemejanza* (8). Agustín ha terminado de descubrir a un Dios espiritual, simple e inmutable. Ahora se le ordena la escala del ser (9). En los platónicos dice leer sobre el Verbo lo mismo que en el comienzo del prólogo de Jn (10). Ha descubierto al Dios trinitario. No pudo rehacer entonces esa experiencia interior extraordinaria. Tendrá claro que en el juicio de la inteligencia hay una iluminación por la misma verdad divina, que es el Verbo (11). Es el maestro interior (12). *Aquel, sin embargo, que es consultado, es el que enseña, Cristo, de quien se dijo que habita en el hombre interior. Esto es la inmutable virtud de Dios y la sabiduría sempiterna, la que ciertamente toda alma racional consulta, pero que tanto se abre cuanto puede uno captar según su propia voluntad ya mala, ya buena* (13).

-
- (5) *Conf* 1,1 (1), 1-15, CChL 27, p. 1. *¿Quién me dará el reposar en ti? ¿Quién me dará el que vengas a mi corazón y lo embriagues para que olvide mis males y te abraza a ti, mi único bien?... Dime, por misericordia, Señor Dios mío, ¿quién eres para mí? Di a mi alma: yo soy tu salvación... Correré detrás de esta palabra y te asiré. No me escondas tu rostro. Muera, no sea que muera, para ver tu rostro* (*Conf* 1,5 (5), 1-11, CChL 27, p. 3).
- (6) M. SCHMAUS. *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 11), 2a ed., Münster 1967, p. 1s.
- (7) Cf. S. ZANARTU, *La conversión de San Agustín*, Mensaje 27 (1978)32-40.
- (8) *Conf* VII, 10 (16), 1-5.15-17, CChL 27, p. 103.
- (9) Cf. también *De civ* VIII, 6, 1-53, CChL 47, pp. 222-224.
- (10) *Conf* VII, 9 (13s), 1-36, CChL 27, p. 101s; *Ib.* VIII, 2 (3), 8s, CChL 27, p. 114; *De civ* X, 23, 8ss, CChL 47, p. 296; *Ib.* X, 29, 1-6.99-104, CChL 47, p. 304. 306.
- (11) P. e.: *Sol* I, 1, 3, CSEL 89, p. 5, 13-15; *De mag* 12 (40), 30-14 (46), 45, CChL 29, pp. 197-203; *Conf* VII, 17 (23), 1-32, CChL 27, p. 107; XII, 25 (35), 33-37, CChL 27, p. 235; *De Trin* VIII, 9 (13), 36-38, CChL 50, p. 290; *Ib.* XII, 15 (24), 12-17, CChL 50, p. 378. "La originalidad de Agustín es el haber hecho, a partir de la afirmación del prólogo joánico, según el cual el Verbo ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1, 9), una teoría cristológica del conocimiento intelectual, cualquiera que este sea, y no sólo del conocimiento religioso que estaría reservado a los cristianos" (G. Madec, *Christus*, col. 857, en *Augustinus-Lexikon* I, col. 845-908).
- (12) Cf. Madec, *op. cit.*, 857. Excluye el mito de la reminiscencia.
- (13) *De mag* XI, 11 (38), 46-51, CChL 29, p. 196. *Sin embargo, enseña el único verdadero Maestro, la Verdad incorruptible, el solo maestro interior, el que también se hizo maestro exterior para volvernos a llamar de lo exterior a lo interior, y recibiendo la forma de siervo se dignó aparecer humilde a los que yacían, para que su alteza fuera conocida por los que se levantaban* (*C. ep Man* 36, 41, PL 42, 202). *Otra cosa, sin embargo, es la misma luz, con la que el alma es iluminada para que vea todo, que es verdaderamente entendido o en sí o en ella, porque esa luz ya es el mismo Dios. Pero*

A poco andar nos relata en las *Confesiones* la experiencia de Ostia, que sucede durante un ferviente diálogo con su madre Mónica, poco antes de la muerte de esta. Estaba apoyado en una ventana que daba al jardín interior en un íntimo coloquio sobre la vida y felicidad eternas en presencia de la Verdad, cuando se fue elevando, con afecto ardiente, por sobre las cosas terrenas y llegó a su propio espíritu (*mentes*) y lo trascendió y alcanzó la región de la abundancia inagotable: *Y mientras hablamos y aspiramos ávidamente hacia ella (illi), la alcanzamos un poco en un impulso total del corazón, y nosotros hemos suspirado y dejamos ahí atadas las primicias del espíritu y retornamos al estrépito de nuestra voz* (14).

Los platónicos, que rechazaban en su soberbia la Encarnación como indigna de Dios, podían entrever la Trinidad, pero no tenían el camino para llegar hasta ella, la patria (15). Sólo podían contemplarla desde lejos. Porque ese camino, en la humillación de Dios, es Cristo: el Dios hombre, el mediador (16). La lectura de Pablo impresiona a Agustín. Agustín descubre la gracia de Dios y hará fuertemente la experiencia de ella en su conversión. Agustín pretende permanecer platónico en todo lo que no contradiga a la fe (17). Su asidua meditación de la Escritura y su futura labor de pastor y teólogo de Iglesia, lo harán crecer en la comprensión de la verdad cristiana.

Las dos experiencias de Dios arriba evocadas confirman el encantamiento de Agustín por el Dios inmutable y eterno. Acentuará al Dios uno, su naturaleza. Según O. Du Roy (18), el cambio que produce Agustín no está tanto en que parta de la naturaleza divina en vez de las personas, cuanto en invertir el orden entre Trinidad (patria) y economía (camino). Porque Agustín admite la posibilidad ideal de conocer la Trinidad

esta (el alma) es creatura, que, aunque hecha racional e intelectual a imagen de Dios, cuando se esfuerza por mirar aquella luz, palpita por su debilidad y se queda corta. De ahí, no obstante, lo que, como puede, entiende. Por lo tanto, cuando es raptada hacia allá y sustraída a los sentidos carnales, se presenta más expresamente a aquella visión, no con movimientos locales sino con cierto modo propio, y también ve por sobre sí misma aquello, ayudada por lo cual ve todo lo que también entiende en sí (De Gn litt XII, 31, 59, CSEL 28, I, p. 425, 22-p. 426, 5).

- (14) *Conf IX, 10 (24), 27-30, CChL 27, p. 147s. Con rápido pensamiento alcanzamos la eterna sabiduría (Ib. IX, 10 (25), 44s, CChL 27, p. 148).*
- (15) *Cf. Conf VII, 9 (14), 1-21 (27), 42, CChL 27, pp. 101-112; De civ X, 24, 12-22, CChL 47, p. 297; Ib. X, 29, 1-109, CChL 47, pp. 304-307. Véase De Trin IV, 15 (20), 1-19, CChL 50, p. 187.*
- (16) Nos dice Madec: "El platonismo, tal cual Agustín lo conoció, sufría a sus ojos de una contradicción interna, de una incoherencia entre la teoría y la práctica, entre el conocimiento de Dios y la idolatría. El cristianismo, por el contrario, instaurando la coherencia entre la práctica y la teoría, dicho de otra forma entre la religión y la filosofía, aseguraba el cumplimiento del platonismo. Es así como Agustín tuvo el sentimiento de llegar a término en su búsqueda de la Verdad, cuando pudo unir, en la persona de Cristo, la Sabiduría del Hortensio, el Intelecto de los libros platónicos y el Verbo del prólogo joánico. Y desde entonces, Agustín estaba en posesión del principio de coherencia de su doctrina, que no es otro que el Cristo: Verbo Dios iluminador y Verbo encarnado salvador" (*op. cit.*, 852 s).
- (17) *Cf. De Acad III, 20 (43), 19-24, CChL 29, p. 61.*
- (18) *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391 (Etudes Augustiniennes), Paris 1966, pp. 451-454. "La experiencia neoplatónica ha permitido a Agustín encontrar la inteligencia de la fe trinitaria antes de descubrir al Cristo encarnado y humillado por nuestra salvación" (Ib., 458). A. Schindler (Augustin, p. 687, TRE IV, 646-698) dice: "pero este, el lado económico de su enseñanza sobre la Trinidad, está más débilmente construido que el inmanente y que el cosmológico u ontológico... Agustín, en su época temprana, reencuentra la Trinidad cristiana prácticamente entre los neoplatónicos, y esto actúa de tal manera hasta su última época, que la entrada a la Trinidad se encuentra menos en la historia de salvación que en el interior del hombre... o en la triple determinación de todo ser..."*

sin la Encarnación, y concede cierto conocimiento de ella a los filósofos platónicos. “No es la economía de la Redención el punto de partida de este *intellectus fidei* de la Trinidad. Es, por el contrario, la economía de la creación y de la iluminación interior del espíritu.” (19). Según este autor (20), que ha despertado múltiples reacciones, “La inteligencia de Agustín no está sino a medias evangelizada por su fe”.

Lo que nos llama la atención es su distinción en el *De Trinitate* XIII (21) entre sabiduría y ciencia. La sabiduría es de lo eterno, de lo inmutable: el Verbo, que ilumina el alma con la verdad inmutable, es la sabiduría de Dios. La ciencia es de lo temporal; es para el camino. A ella corresponde la fe en Cristo, el Verbo encarnado. Nuestro camino es por la ciencia, que nos enseña el comportamiento (22), a la sabiduría. *Nuestra ciencia es Cristo; nuestra sabiduría también es el mismo Cristo. El implanta en nosotros la fe respecto a las realidades temporales; El nos manifiesta la verdad sobre las eternas. Por El proseguimos hacia El; nos dirigimos por la ciencia a la sabiduría; pero del uno y mismo Cristo no nos apartamos, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia* (23). Nos podemos preguntar: ¿está Agustín demasiado marcado por la experiencia neoplatónica, no destacando suficientemente la historia de salvación? Respecto al teocentrismo o cristocentrismo de Agustín ha habido polémica. Pero, por supuesto, el cristocentrismo está ordenado al teocentrismo (24). El punto de discusión estaría más bien en la pregunta anterior.

(19) *Ib.*, 454.

(20) *Ib.*, 456.

(21) 19 (24), 1-20 (25), 26, CChL 50A, p. 415-418. Cf. *De Trin* XII, 14s (21ss), 1ss, CChL 50, pp. 374ss; XIV, 1 (1-3), 1-80, CChL 50A, pp. 421-424.

(22) La fe nos purifica.

(23) *De Trin* XIII (24), 19, 50-55, CChL 50A, p. 416s. *El mismo, que es la verdad en lo eterno, es, para nosotros, la fe en lo creado (in rebus ortis) (De cons ev* 1, 35 (53), CSEL 43, p. 60, 8s). Comenta G. Madec (*Christus, scientia et sapientia nostra*, Rech aug 10 (1975) 77-85, p. 79): Tal es la estructura de la teología agustiniana: a la relación ontológica (eternidad-tiempo) corresponde la relación epistemológica (sabiduría-ciencia), y el todo se unifica en la persona de Cristo”: “Cristo es el revelador de la Trinidad en cuanto Verbo iluminador y en cuanto Verbo encarnado” (*Ib.*, 84). Los platónicos deben su conocimiento de las realidades eternas a la iluminación del Verbo. Madec dirá en otra obra (*Christus*, 902): “Con todo, la economía de la salvación es del orden instrumental... Es porque todo su pensamiento reposa sobre una especie de dualismo ontológico, la oposición entre el ser y el devenir. El esquema ‘mutable-inmutable’ gobierna su doctrina de la creación, del tiempo y de la eternidad, pero también su cristología y su hermenéutica, como lo ha demostrado Mayer. Para él, no hay absoluto sino Dios: toda creatura, siendo relativa, es también referencial; ella debe ser una incitación al movimiento de trascendencia, a la ascensión hacia Dios mediante la cual el espíritu realiza su vocación ontológica. Esta es también la función del Verbo encarnado... Resultaría de aquí una excesiva insistencia (sobreactuación) de la naturaleza divina de Cristo en desmedro de la naturaleza humana. Conviene, con todo, recordar también que, si la estructura es platónica, Agustín pretende cristianizarla radicalmente... Hay teocentrismo en el orden de la creación, y cristocentrismo en el orden de la salvación, sin olvidar que ‘Cristo’, para Agustín, es no sólo el Verbo encarnado sino también el Verbo Dios, por el que todo fue hecho”.

(24) B. Studer (*Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, p. 212) describe así el profundo cristocentrismo de Agustín: “En todas las fases de su experiencia religiosa y de su pensamiento teológico, Agustín tiene que referirse a Cristo. En su conversión, él lo descubre como *auctoritas* para la fe y como *via* para el retorno a Dios. En su confrontación con los donatistas aparece la presencia de Cristo en la Iglesia con toda claridad. En la controversia pelagiana, que fue lo que más lo desafió teológicamente, su respuesta de nuevo fue cristológica: Cristo no es sólo *exemplum*, modelo de vida cristiana, sino también *adiutorium*, fuente permanente de la gracia que mana de El. Finalmente, también acontece en la pregunta por el sentido de los *tempora christiana*, a que la historia de entonces lo obligó, que la única respuesta válida de la fe cristiana es con Cristo, único mediador entre Dios y los hombres”. Según este mismo autor (*Gratia Christi-Gratia Dei bei*

2) CRISTO REVELADOR DEL HUMILDE AMOR DE DIOS

Pero el corazón de Agustín, inquieto tras el Dios eterno, ha sabido desde su infancia que su salvador es Jesucristo (25). Como maniqueo lo concibió en forma doceta, después lo descubrió plenamente hombre (26) y, por último, lo creyó hombre-Dios, Dios-hombre. Si no hubiera habido pecado, no habría venido (27). Es el Verbo que se anonadó a sí mismo y tomó la forma de siervo (28). En esta humillación de Dios (29) se revela su gran amor al hombre (30). En ella combate la soberbia del

-
- Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus?* [Studia Ephemeridis "Augustinianum", 40], Roma 1993, pp. 281-287; cf. *Ib.* 114-119), Cristo lo es todo para Agustín (cf. *Ib.*, 281-287). Así "por Cristo hombre a Cristo Dios" sintetiza la cristología de Agustín. Pero en Dios, el Padre, está el comienzo y fin de este por Cristo a Dios. La gracia de Cristo revela las profundidades de la gracia de Dios. Y detrás del teocentrismo agustiniano está la Trinidad.
- (25) Cf. *Conf* III, 4 (8), 32-37, CChL 27, p. 30.
- (26) Antes de su conversión, Cristo era un simple hombre dotado de la plenitud de la sabiduría (*Conf* VII, 19 (25), 1-23, CChL 27, p. 108 s). Su amigo Alipio, en cambio, concebía en forma apolinarista la fe en Cristo (*Ib.*, VII, 19 (25), 23-30, p. 109).
- (27) *Si el hombre no hubiera perecido, el Hijo del Hombre no hubiera venido (Sermo 174, 2, 2, PL 38,940). No hubo ninguna otra causa para que Cristo Señor viniera sino salvar a los pecadores. Quita las enfermedades, quita las heridas, y no hay causa alguna para la medicina. Si vino del cielo el gran médico, grande era el enfermo que yacía por todo el orbe de la tierra. El mismo enfermo es el género humano (Sermo 175, 1, PL 38, 945).*
El siguiente texto de *Ench* 28 ([108], 68-80, CChL 46, p. 107s) nos ofrece un resumen de la soteriología de Agustín, aunque no explicita las nociones de intercambio y de sacrificio: *Habiendo Adán sido hecho obviamente hombre recto, no era necesario un mediador. Pero cuando los pecados separaron, a gran distancia, al género humano de Dios, era conveniente que fuéramos reconciliados con Dios hasta la resurrección de la carne para vida eterna, por un mediador que fuera el único sin pecado, que naciera, viviera y fuera muerto. Para que la soberbia humana fuera convicta y sanada mediante la humildad de Dios. Para demostrar al hombre lo apartado que estaba de Dios, cuando volviera a ser llamado por el Dios encarnado. Para que, por el hombre Dios, se diera al hombre contumaz ejemplo de obediencia. Para que, recibiendo el Unigénito la forma de siervo, forma que antes no había merecido nada de esto, se abriera la fuente de la gracia y la prometida resurrección de la carne se mostrara por anticipado a los redimidos en el mismo Redentor. Para que el diablo fuera vencido por la misma naturaleza que él se gozaba en haber vencido.*
- (28) Según A. Verwilghen (*Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne au Philippiens* [Théologie Historique, 72], Paris 1985, p. 465), "desde su primera cita de un versículo del himno en *De Genesi ad Manichaeos*, Agustín anuncia ya la articulación fundamental de su teología: el Verbo junto al Padre (Jn 1, 1) se hace carne (Jn 1, 14) y se anonada (Flp 2, 7), apareciendo a los hombres en una naturaleza de hombre para llevarlos a su divinidad". Según W. Geerlings, Flp 2, 6-8 es citado más de mil veces por Agustín (*Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* [Tübinger theologische Studien, 13], Mainz 1978, 144). Con todo, la predilección de Agustín es el evangelio de Juan. Y según algunos autores habría en Agustín un descuido de la persona del Jesús terreno (cf. F. Courth, *Trinität in der Schrift und Patristik* [M. Schmaus, etc., *Handbuch der Dogmengeschichte* II,1a], Herder 1988, p. 203 n. 94). Según Geerlings (*op. cit.*, p. e. pp. 136-140), Agustín concede un tal predominio al Logos, que desvanece un poco la humanidad de Jesús, aunque, por otro lado, destaque su integridad. Esto se ve, sobre todo, respecto a la ciencia de Jesús. No era susceptible de ignorancia humana (*En Ps* 6, 1, 17-24, CChL 38, p. 27; *De Trin* I, 12 (23), 1-26, CChL 50, p. 61s). *Tú te turbas no queriéndolo; Cristo se turbó porque quiso. Es verdad que Jesús tuvo hambre, pero porque quiso. Es verdad que Jesús durmió, pero porque quiso. Es verdad que Jesús se contristó, pero porque quiso. Es verdad que Jesús murió, pero porque quiso. Estaba en su poder el ser afectado de esta manera o de otra, o no serlo... Y por esto, donde está la suma potestad, la debilidad es tratada según la orden de la voluntad (In Joh 49, 18, 9-24, CChL 36, p. 428s).*
- (29) Según Geerlings (*op. cit.*, 61), humildad y encarnación casi llegan a ser sinónimos.
- (30) *En efecto, para levantar nuestra esperanza, para liberar las mentes de los mortales, abatidas por la condición de su propia mortalidad, de la desesperación respecto a la inmortalidad, ¿qué había de más necesario que hacernos ver cuán importantes éramos para Dios y cuánto nos amaba? (De Trin XIII, 10 (13), 11-15, CChL 50A, p. 400). Cf. De cath rud 4 (7), 1-4, CChL 46, p. 126; Ib. 4 (8), 51-59, CChL 46, p. 128.*

demonio y sana la nuestra (31). Cristo es el maestro de humildad (32). El mediador (33) es el hombre Cristo Jesús (1 Tm 2, 5). *En forma de Dios igual al Padre, en forma de siervo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo* (34). Agustín insiste en la humanidad de Cristo para la mediación (35). *Pues por aquello es mediador, por lo cual es hombre; por aquello también es camino* (36). Nosotros vamos por Cristo hombre a Cristo Dios (37). E ir a Cristo es ir al Padre, porque son con-

- (31) *La única purificación, pues, de los inicuos y soberbios es la sangre del justo y la humildad de Dios, para ser purificados, con el fin de contemplar a Dios (lo que no somos por naturaleza), por Aquel que se hizo lo que nosotros somos por naturaleza y que, por el pecado, no somos (De Trin IV, 2 (4), 6-9, CChL 50, p. 163s). También se da aquello para que la soberbia del hombre, que es impedimento máximo para adherir a Dios, pueda ser refutada y sanada por una tan grande humildad de Dios (De Trin XIII, 17 (22), 16-19, CChL 50A, p. 412s). Por lo tanto, para que fuera curada la causa de todas las enfermedades, es decir la soberbia, descendió y se hizo humilde el Hijo de Dios... Quizás te sería vergonzoso imitar al hombre humilde; imita, al menos al Dios humilde (In Joh 25, 16, 14-18, CChL 36, p. 256s). Cf. De Trin VIII, 5 (7), 4-8, CChL 50, p. 276; Ench 28 (108), 72-81, CChL 46, p. 107s. El Cristo humilde es contrapuesto al diablo orgulloso (cf. p. e. De Trin IV, 10 (13), 4-7, CChL 50, p. 178; Ib., IV, 12 (15), 9-16, CChL 50, p. 180; De gr Chr II, 40, 46, PL 44, 409, CSEL 42, p. 204, 27-p. 205, 2).*
- (32) *...Creemos que Dios se hizo hombre por nosotros para ejemplo de humildad y para demostrar el amor de Dios por nosotros (De Trin VIII, 5 (7), 2s, CChL 50, 276). Cf. De cath rud 4 (8), 71-77, CChL 46, p. 128s.*
- (33) *El mismo Dios, permanece Dios; el hombre accede a Dios y se hace una persona, para que no sea semidiós, como por la parte divina Dios y por la parte humana hombre, sino todo Dios y todo hombre: Dios liberador, el hombre mediador (Sermo 293, 7, PL 38, 1332). El mismo único y verdadero mediador reconciliando, por el sacrificio de la paz, con Dios, a quien lo ofrecía permaneciendo uno con El; en sí mismo se hacía uno con aquellos por los que lo ofrecía, y era el mismo uno el que lo ofrecía y lo que ofrecía (De Trin IV, 14 (19), 17-21, CChL 50, p. 186s; cf. In Joh 41, 5, 18-38, CChL 36, p. 360). Esta forma de siervo El ofreció, en ella fue ofrecido, porque según ella es mediador, en ella es sacerdote, en ella es sacrificio (De civ X, 6, 37-39, CChL 47, p. 279; cf. Ib., X, 20, 1-14, CChL 47, p. 294).*
Pues contemplaremos a Dios Padre e Hijo y Espíritu Santo, cuando el mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, entregue el reino al Dios y Padre. De tal forma que nuestro mediador y sacerdote, Hijo de Dios e hijo del hombre, ya no interpele más por nosotros, sino que El mismo, en cuanto sacerdote (habiendo asumido la forma de siervo por nosotros), esté sujeto a Aquel que le sometió todo a El y a quien El sometió todo, de manera que en cuanto es Dios con El, nos tiene sujetos, en cuanto es sacerdote con nosotros, El le está sujeto (De Trin I, 10 (20), 27-35, CChL 50, p. 57).
- (34) *De Trin I, 7 (14), 22s, CChL 50, p. 45.*
- (35) *Cf. Studer, Gott..., 213-215. Pues en cuanto es hombre, es mediador; pero en cuanto es Verbo, no está al medio, porque es igual al Padre y Dios junto a Dios, y a la vez un Dios (Conf X, 43 (68), 10-12, CChL 27, p. 192; cf. De gr Chr II, 28, 33, CSEL 42, p. 193, 4-6). En el fondo, como dice E. Portalié (Augustin (saint). Vie, oeuvres et doctrine, col 2367, en DTC I, col 2268-2472), lo que Agustín quiere excluir de la mediación no es la persona del Verbo sino la naturaleza divina. Con todo: Porque ni por el mismo único mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, seríamos liberados, si El no fuera también Dios (Ench 28 (108), 66s, CChL 46, p. 107).*
- (36) *De civ XI, 2, 30s, CChL 48, p. 322. Cf. p. e. En Ps 103, 4, 8, 19-30, CChL 40, p. 1528; De civ, IX, 15, 50-52.61-64, CChL 47, p. 263; Ib., X, 20, 1-7, CChL 47, p. 294. Dios Cristo es la patria, a la que vamos; el hombre Cristo es el camino, por el que vamos (Sermo 123, 3, 3, PL 38, 685). Vayamos por El a El, y no erraremos (Sermo 102, 3, 3, PL 38, 573).*
- (37) *Por Cristo hombre a Cristo Dios, por el Verbo hecho carne al Verbo que en el principio era Dios junto a Dios (In Joh XIII, 4, 14-16, CChL 36, p. 132). Desde aquí hay que ascender, hacia allá hay que ascender: de su ejemplo a su divinidad (En Ps 119, 1, 49-51, CChL 40, p. 1777). Cf. De doct chr I, 34 (38), 15-20, CChL 32, p. 28; Sermo 141, 4, 4, PL 38, 777.*

substanciales (38). Cristo intercede por nosotros como hombre y nos escucha como Dios (39).

Agustín expresa nuestra divinización (y salvación) con expresiones de intercambio. *El que era Hijo de Dios, por vosotros se hizo hijo del hombre para que los que erais hijos del hombre fuerais hechos hijos de Dios* (40). Lo que más destaca es el sacrificio redentor, por el que nos reconcilia con Dios (41). El diablo nos tenía cautivos, según un cierto derecho justo, en cuanto Dios había permitido que fuéramos esclavizados a causa de nuestros pecados. Pero el diablo se excedió al matar al inocente Jesús, sobre el que no tenía ningún derecho, y así perdió su derecho sobre nosotros (42). La muerte de Cristo resultó en vida para todos nosotros. Agustín se pregunta si era esta la

- (38) *Y por esto va El mismo por sí mismo a El mismo y al Padre, y nosotros por El vamos a El y al Padre* (In Joh 69, 2, 16s, CChL 36, p. 500). A lo largo de todo el *De Trin* insiste mucho en la igualdad entre el Hijo y el Padre. *Ruega en cuanto es menor que el Padre; en cuanto es igual, escucha junto con el Padre* (De Trin I, 10 (21), 70s, CChL 50, p. 59). Presenta como regla canónica (tomada de las Escrituras y de los doctores):...*Hijo de Dios e igual al Padre según la forma de Dios, en la que es, y menor que el Padre según la forma de siervo que recibió, en la que fue hallado inferior, no sólo respecto al Padre y también al Espíritu Santo... sino también menor respecto a sí mismo* (De Trin II, 1 (2), 5-8, CChL 50, p. 81; cf. *De div quaest LXXXIII*, 69 (1), 12-16, CChL 44A, p. 184). Así no se puede aplicar a la substancia antes de la Encarnación, lo que está dicho de Cristo Jesús en cuanto hombre, sino que hay que distinguirlo (De Trin. I, 11 (22), 1-34, CChL 50, p. 60s). *Es, por tanto, el Hijo de Dios igual al Padre por naturaleza, pero menor por estado (habitu)* (De Trin. I, 7 (14), 35s, CChL 50, p. 46). *Pues por la forma de siervo fue crucificado; sin embargo, el Señor de la gloria fue crucificado. Porque tal era esta asunción que hacía a Dios hombre y al hombre Dios. Con la ayuda del Señor, el prudente, diligente y piadoso lector entiende lo que se dice a causa de algo (quid propter quid) y lo que se dice según qué (quid secundum quid)... Así como decimos que juzga según aquello que es Dios, esto es por poder divino y no humano, sin embargo, el mismo hombre juzgará, así como el Señor de la gloria fue crucificado* (Ib., I, 13 (28), 5-9.14-16, CChL 50, p. 69). Cf. *De Trin.*, I, 7 (14), 44-46, CChL 50, p. 46; *Ep* 187, 3, 8s, CSEL 57, p. 87, 15-p. 89, 5.
- (39) *Pues Cristo es hombre y Dios: reza como hombre, y da lo que reza, como Dios* (Sermo 217, 1, PL 38, 1083). Cf. *In Joh* 16, 102, 4, 41-43, CChL 36, p. 597.
- (40) *Sermo* 121, 5, PL 38, 680. *Por consiguiente, añadiéndonos la semejanza de su humanidad, quitó la desemejanza de nuestra iniquidad, y hecho partícipe de nuestra mortalidad, nos hizo partícipes de su divinidad* (De Trin IV, 2 (4), 13-16, CChL 50, p. 164). *...si no es por el mediador de Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se hizo partícipe de nuestra mortalidad para hacernos a nosotros partícipes de su divinidad* (De civ XXI, 16, 28-30, CChL 48, p. 782). Cf. *En Ps* 52, 6, 11-18, CChL 39, p. 642; *Ib.*, 66, 9, 44-46, CChL 39, p. 867; *Ib.*, 102, 22, 21-29, CChL 40, p. 1470; *Ib.*, 118, 16, 6, 11-19, CChL 40, p. 1718; *Ib.*, 118, 19, 6, 8-11, CChL 40, p. 1728; *Ib.*, 121, 5, 33-35, CChL 40, 1805; *Ib.*, 138, 2, 45-48, CChL 40, 1991; *Ib.*, 146, 11, 40-46, CChL 40, 2130; *De cons ev* II, 3, 6, CSEL 43, p. 86, 21-23; *Sermo* 130, 2, PL 38, 726; *Ib.* 192, 1, PL 38, 1012; *Ep* 140, 4, 10, CSEL 44, p. 162, 9-12; *Ib.* 187, 6, 20, CSEL 57, pp. 99, 8-10. Cristo intercambia su vida por nuestra muerte (p. e. *Sermo* 80, 5, PL 38, 496s).
- (41) Cf. p. e.: *En Ps* 26, 2, 2, 9-15, CChL 38, p. 155; *Ib.* 64, 6, 30-50, CChL 39, p. 828; *Ib.* 84, 13, 10-17, CChL 39, p. 1173; *Ib.* 129, 7, 8-15, CChL 40, p. 1894s; *Ib.* 130, 4, 1-19, CChL 40, p. 1900; *Ib.* 149, 6, 14-34, CChL 40, 2182s; *De Trin* IV, 13 (17), 52-55, CChL 50, p. 183; *Ib* IV, 14 (19), 1-21, CChL 50, p. 186s; *De civ* X, 6, 35-39, CChL 47, p. 279; *Ib.* X, 20, 1-14, CChL 47, p. 294.
- (42) Cf. p. e.: *De lib arb* III, 10 (31, 110-112), 49-72, CChL 29, p. 293s; *De Trin* IV, 13 (17), 72-77, CChL 50, p. 184; *Ib.* XIII, 13ss (17ss), CChL 50A, pp. 404ss; *Ench* 14 (49), 21-25, CChL 46, p. 76; *Sermo* 130, 2, PL 38, 726; *Ib.* 134, 6, PL 38, 745. Dios podía haber liberado al hombre de otra forma (*De agon* 11,13, CSEL 41, p. 114, 9-12; *De Trin* XIII, 10 (13), 1-24, CChL 50A, p. 399s; *Ib.*, XIII, 14 (18), 1-8.18-31, CChL 50A, p. 406s; *Ib.*, XIII, 15 (19), 4-12.24-30, CChL50A, p. 407s; *Ib.*, XIII, 16 (21), 37-49, CChL 50A, p. 410; *Ib.*, XIII, 18 (23), 1-10, CChL 50A, p. 413). A este propósito dice Geerlings (*op cit.*, 210s): "El centro de gravedad del pensamiento soteriológico de Agustín está en la superación de la separación entre Dios y el hombre mediante Jesucristo. El elemento recién nombrado, en cambio, la victoria sobre el diablo, no es central para la soteriología de Agustín ni para la nuestra". Cf. Portalié, *op. cit.*, col 2370-2372.

única forma de salvarnos y ve que el poder de Dios pudo hacerlo de otra manera, pero que esta manera (la muerte de Jesús) era convenientísima. Dios pudo vencer por poder (43), pero prefirió vencer en 'justicia'. Quiso que un hombre venciera en Cristo, porque el hombre era el que había sido derrotado en Adán. *Pertenecía también a la justicia y bondad del Creador el que el diablo, que se gozaba de haber vencido a la creatura racional, fuera vencido por esta misma, por uno que venía de este mismo género, que corrompido en el comienzo por uno, estaba todo sometido* (44). Pero el centro del pensamiento de Agustín no es la victoria sobre el diablo, sino la superación de la separación entre Dios y el hombre mediante el sacrificio de Cristo.

Si Cristo es plenamente hombre y plenamente Dios, ¿cómo es uno y el mismo para así poder salvarnos? (45). Agustín trata de expresar la unidad, por ejemplo, con la imagen de la unión del alma y el cuerpo (46), de fondo neoplatónico. Puede hablar de mezcla, pero en la que se conservan la propiedad de cada uno de los elementos (47). Usa igualmente la comunicación de idiomas. *El bienaventurado apóstol muestra que esta unidad de la persona de Cristo Jesus Nuestro Señor así consta de ambas naturalezas, la divina y la humana, que cada vocablo de una de ellas también se atribuye a la otra, lo divino a lo humano y lo humano a lo divino* (48).

-
- (43) El diablo fue vencido con poder en la resurrección de Cristo (cf. p. e. *De Trin* XIII, 14 (18), 27-41, CChL 50A, p. 407).
- (44) *De Trin* XIII, 17 (22), 27-31, CChL 50A, p. 413. Cf. p. e. *De Trin* XIII, 18 (23), 1-10, CChL 50A, p. 413; *Ench* 28 (108) 79-81, CChL 46, p. 108.
- (45) Según J. Liébaert (*Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche SJ* (Handbuch der Dogmengeschichte, III, 1a), 1965 Herder, p. 96), en torno al 400 no hay una cristología trabajada en Occidente, antes de Agustín. Siguen la línea de Dámaso, afirmando la integridad de lo humano. "Refuerzan así la orientación primitiva de la teología occidental hacia una cristología de dos naturalezas y hacia un esquema de tipo Palabra-hombre" (*Ib.*).
- (46) *Así como el alma que tiene cuerpo no hace dos personas sino un hombre, así el Verbo, teniendo al hombre, no hace dos personas sino un Cristo* (*In Joh* 19, 15, 27-30, CChL 36, p. 199). Cf. p. e. *In Joh* 78, 3, 4-10, CChL 36, p. 524; *Ench* 11 (36) 10-14, CChL 46, p. 69s; *Ep* 140, 4, 12, CSEL 44, p. 164, 10-13; *Ep* 169, 2, 8, CSEL 44, p. 617, 13-17.
- (47) *Porque como en la unidad de la persona el alma utiliza (utitur) el cuerpo de forma que el hombre exista, así en la unidad de la persona Dios utiliza al hombre de forma que Cristo exista. En aquella persona hay una mezcla (mixtura) de alma y cuerpo; en esta persona hay una mezcla de Dios y hombre. Con tal que se aparte el oyente de la costumbre de los cuerpos según la que dos licores se pueden mezclar de tal manera que ninguno de ellos conserva la integridad, porque en los mismos cuerpos la luz incorrupta se mezcla con el aire. Por lo tanto, la persona del hombre es una mezcla de alma y de cuerpo; la persona, empero, de Cristo es una mezcla de Dios y hombre. Cuando el Verbo de Dios se mezcla a un alma que tiene cuerpo, al mismo tiempo asume el alma y el cuerpo. Aquello acontece todos los días para procrear a los hombres; esto sucedió una sola vez para liberar a los hombres. Sin embargo, más fácilmente debió ser creída la mixtura (commixtio) de dos cosas incorpóreas, que de una cosa incorpórea y otra corpórea. Puesto que, cuando el alma no se engaña respecto a su naturaleza, se entiende como incorpórea. Mucho más incorpóreo es el Verbo de Dios, y por esto debe ser más creíble la mixtura (permixtio) del Verbo de Dios y del alma que la del alma y del cuerpo* (*Ep* 137, 3, 11, CSEL 44, p. 110, 1-18). Detrás de esto hay un presupuesto neoplatónico: una especie de mayor connaturalidad entre lo divino y el alma humana (cf. *De civ* X, 29, 39-55, CChL 47, p. 305).
- (48) C. s. *Arrian* 8, PL 42, 688. *Y por esto, porque hay que entender esta unidad de la persona en ambas naturalezas, por un lado se dice que el Hijo del Hombre descendió de los cielos... y, por otro, se dice que el Hijo de Dios fue crucificado y sepultado... Que el Hijo de Dios fue también crucificado y sepultado, todos también lo confesamos en el Símbolo... (Ib.). Si atiendes a la distinción de las substancias, el Hijo de Dios descendió del cielo, el Hijo del hombre fue crucificado; si atiendes a la unidad de la persona, y el Hijo del hombre descendió del cielo y el Hijo de Dios fue crucificado* (C.

En 411 descubre la fórmula cristológica “una persona” (49), que había sido usada una vez por Tertuliano (50) y que parecía caída en desuso. Así habla de una persona y dos substancias o naturalezas (51). Aunque no aplique con claridad ‘persona’ al Verbo antes de la Encarnación, nos parece diáfano que para Agustín la persona en Cristo no es un mero resultado de la unión, sino que el hombre fue integrado en la persona del Verbo (52). Pero ese hombre no existía antes, sino que por el mismo acto

-
- Max* 2, 20, 3, PL 42, 789s). Cf. *De Trin* 1, 7 (14), 45s, CChL 50, p. 46; *Ib.* 1, 13 (28), 1-16, CChL 50A, p. 69; IV, 21 (31), 43-46, CChL 50, p. 203s. Véase también *De pecc mer* 1, 31, 60, CSEL 60, p. 61, 4-8; *C. Max* II, 20, 3, PL 42, 789s; *Sermo* 187, 1, PL 38, 1001; *Ib.* 213, 3, PL 38, 1061s; *Ib.* 214, 7, PL 38, 1069; *Sermo Casin* 2, 76, 2s, PLS 2, 531s; *Ep* 169, 2, 8, CSEL 44, p. 617, 12-26; *Ib.* 187, 3, 8s, CSEL 57, p. 87, 15-p. 89, 5.
- (49) Según H. R. Drobner (*Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona* (Philosophia Patrum, 8), Leiden 1986, 270). “La fórmula *Christus una persona/unitas personae Christi* llega a ser, a partir del 411, el concepto clave de la cristología de Agustín”. Declara este autor: “El aporte de Agustín en el desarrollo de la fórmula *una persona* no consiste tanto en que muestre una gran capacidad especulativa. El se muestra como un espíritu sintético que, abrazándose al subsuelo de la tradición, la lleva a un punto de culminación y soluciona todos los nudos...” (*op. cit.*, 273). Según este mismo autor (*op. cit.*, 271-274), el impulso decisivo lo recibe Agustín de la exégesis gramatical de la persona: ¿qué persona es la que está hablando?, etc. Más de dos tercios del uso que Agustín hace de esta palabra (1.407 veces en total) corresponde a este sentido. La solución no le vino del teatro o del lenguaje jurídico. La fórmula *una persona* dicha de Cristo recién aparece en la *Ep* 137 (11, PL 33, 520, CSEL 44, p. 109, 16) del año 411: *uniendo (copulans) a ambas naturalezas en la unidad de la persona* (*Ib.* 137, 9, CSEL 44, p. 108, 14s). Con esta fórmula hace culminar la tradición y resuelve los problemas. Respecto al uso de *una persona* por Agustín, B. Studer (*Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen*, Augustinianum 25(1985)453-487, p. 476s) insinúa tres etapas. Antes del 400, Agustín habla de *gerere personam, portare personam*. Cristo representa la Sabiduría divina, es uno con ella. Entre 400 y 411 desarrolla el concepto de *unitas personae*. Así distingue la encarnación de las otras teofanías. Finalmente, en torno al 411 aparece propiamente la fórmula *una persona*. Quiere expresar que es un solo ser concreto.
- (50) *Adv Prax* 27 (11), 62s, CChL 2, p. 1199.
- (51) *Persona una ex duabus substantiis constans; una in utraque natura persona* (cf. *In Joh* 99, 1, 42s, CChL 36, p. 582; *De Trin* XIII, 17 (22), 5s, CChL 50A, p. 412; *C. s. Arrian* 7s, PL 42, 688; *Sermo* 294, 9, PL 38, 1340). *Una persona geminae substantiae: Finalmente Cristo es una persona de doble substancia, porque es Dios y es hombre. Y no se puede llamar Dios a una parte de esta persona, porque, de ser así, el Hijo de Dios, antes que recibiera la forma de siervo, no sería completo (totus) y crecería cuando el hombre se adjunta a su divinidad* (*C. Max* II, 10, 2, PL 42, 765). Cf. *In Joh* 99, 1, CChL 36, 582, 38-49; *De Trin* XIII, 17 (22), 3-16, CChL 50A, p. 412; *Pec mer* 1, 31, 60, CSEL 60, p. 61, 6s; *Ench* 11 (36), 28-30, CChL 46, p. 70; *Ib.*, 12 (40), 52-59, CChL 46, p. 72; *Ib.*, 13 (41), 3-5, CChL 46, p. 72; *Sermo* 130, 3, PL 38, 727; *Ep* 137, 3, 9, CSEL 44, p. 108, 13-15.
- (52) *Ahora, aquella forma del hombre asumida es la persona del Hijo y no también la del Padre* (*De Trin* II, 5 (9), 100s, CChL 50, p. 92). *¿Pues qué mereció la naturaleza humana en el hombre Cristo para ser asumida singularmente en la unidad de la persona del único hijo de Dios?* (*Ench* 11 (36), 2-4, CChL 46, p. 69; cf. *De praed sanct* 15, 30, PL 44, 981s). *En la unidad de su persona (in unitatem personae), permaneciendo la forma invisible de Dios, recibió la forma visible de hombre* (*C. Max* I, 19, PL 42, 757). *¿Qué naturaleza humana en el hombre Cristo mereció el ser asumida singularmente en la unidad de la persona del único Hijo de Dios?... A saber, desde que comenzó a existir no fue otro que el Hijo de Dios, y esto el único* (*Ench* 11 (36), 2-9, CChL 46, p. 69). *La naturaleza humana, no perteneciendo a la naturaleza de Dios, sin embargo, ella pertenece, por gracia, a la persona del unigénito Hijo de Dios* (*In Joh* 82, 4, 19-21, CChL 36, p. 534; cf. *In Joh* 74, 3, 8-10, CChL 36, p. 514; *De praes Dei*, 13, 40, CSEL 57, 117, 21-118, 2). *Sólo el hombre... fue metido (coaptatus) en la unidad de la persona del Verbo de Dios, es decir del único Hijo de Dios, por una asunción (susceptione) admirable y singular, permaneciendo el Verbo, sin embargo, inmutable en su naturaleza... Y con todo, correctamente se dice: Dios crucificado* (*Ep* 169, 2, 7s, CSEL 44, 616, 26-617, 24). *El Verbo de Dios asumió a su creatura en la unidad de su persona para ser nuestra cabeza y que nosotros fuéramos su cuerpo* (*De gest Pel* 14, CSEL 42, 88, 2-4). *Así no se au-*

con que fue asumido fue creado (53). Por lo tanto, no hubo ningún mérito previo en ese hombre. Así Cristo es el prototipo de la predestinación y de la gracia del cristiano. La gracia de Cristo no es la de un justo cualquiera sino la gracia de las gracias, la del Hijo (54).

menta el número de las personas cuando el hombre llega (accedit) al Verbo, para que sea un Cristo (Ep 140, 4, 12, CSEL 44, p. 164, 12s). El Espíritu Santo no fue dicho menor que el Padre, como lo fue el Hijo por la forma de siervo, porque aquella forma de siervo adhirió (inhaesit) a la unidad de la persona (De Trin II, 6 (12), 69-71, CChL 50, p. 96). De ninguna manera ese sonido de voz, que al instante dejó de existir, fue unido (coaptatus) a la unidad de la persona del Padre, ni aquella especie de paloma corporal fue unida a la unidad de la persona del Espíritu Santo... Sino sólo el hombre fue unido por asunción (susceptione) admirable y singular, a la unidad de la persona del Verbo de Dios, esto es del único Hijo de Dios (Ep 169, 7, CSEL 44, p. 616, 20-29; cf. In Joh 99, 1, 38-42, CChL 36, p. 582; Ib. 99, 2, 5-9, CChL 36, p. 583; Ench 14 (49), 16s, CChL 46, p. 76). Nadie asciende sino el que desciende [In 3, 13]. Pues esto lo dijo respecto a la persona y no al hábito de la persona. Desciende sin el vestido del cuerpo; asciende con el vestido del cuerpo (Sermo 263, 3, PL 38,1211). Cf. De cons ev I, 35, 53, CSEL 43, p. 59, 4-7; In Joh 19, 15, 22-24, CChL 36, p. 199; Ib. 74, 3, 9s, CChL 36, p. 514; Ib. 105, 4, 7-9, CChL 36, p. 605; Ench 10 (35), 50s, CChL 46, p. 69; De corrept 11, 30, PL 44, 934s; C. Max 1, 19, PL 42, 756s; C. Jul imp 4, 87, PL 45, 1388.

También acentúa el una persona para no llegar a una cuaternidad en Dios. P. e.: *Es el mismo Dios quien es hombre, y el mismo hombre quien es Dios, no por confusión de la naturaleza sino por unidad de la persona. Finalmente, quien, Hijo de Dios por el Padre generante, es siempre coeterno, el mismo comenzó a ser hijo del hombre por la Virgen. Y así se añadió la humanidad a la divinidad del Hijo; y, sin embargo, no se hizo una cuaternidad de personas, sino que permanece la Trinidad (Sermo 86, 1, PL 38, 999). Cf. Liber emend, 4, PL 31, 1224Ds.*

Con todo, dice B. Studer (*Una persona*, 483s; cf. *Ib.*, 487): "con la fórmula una persona es exclusivamente descrito el punto final del movimiento o la realidad compuesta como está ahora". Comenta Liébaert (*op. cit.*, 97): "La única persona de Cristo parece no distinguirse de la persona de la Palabra, pero concretamente ella está constituida, en Cristo como en el hombre, por el compuesto. Esta es la causa por la cual la formulación de Agustín casi calza con aquella de los teólogos orientales respecto al único *prósopon* como término de unión".

- (53) *Pues el mismo único Cristo, e Hijo de Dios siempre por naturaleza, e Hijo del hombre que, por gracia, fue asumido en el tiempo. No fue asumido de forma que primeramente creado después fuera asumido, sino de forma que por la misma asunción fuera creado (C. s. Arrian 8, PL 42, 688. En tales cosas, toda la razón (ratio) de lo que ha sido hecho es la potencia del que lo hace (Ep 137, 2, 8, CSEL 44, p. 107, 12s). Cf. De Trin XIII, 22 (17), 15s, CChL 50A, p. 412; C. Jul imp 1, 88, PL 45, 1137.*
- (54) *Dado que no pertenece la naturaleza humana a la naturaleza de Dios, sin embargo, la naturaleza humana pertenece a la persona del unigénito Hijo de Dios, por gracia, y por una gracia tan grande que ninguna es mayor que ella, ninguna verdaderamente le es igual. Pues ningún mérito precedió a aquella asunción del hombre, sino que desde la misma asunción comenzaron todos sus méritos (In Joh 82, 4, 19, 24, CChL 36, p. 534; cf. De civ X, 29, 20-23, 28-33, CChL 47, p. 304s). Pues en las cosas nacidas en el tiempo, es la suma gracia que el hombre sea unido (coniunctus) a Dios en la unidad de la persona (De Trin XIII, 19 (24), 32s, CChL 50A, p. 416). Cf. De Agone 20 (22), CSEL 41, p. 122, 3-123, 16; Ench 11 (36), 1-30, CChL 46, p. 69s.*
- Pero, en otro sentido, es la misma gracia. Para que los hombres entiendan que por la misma gracia, por la que se realizó que el hombre Cristo no pudiera tener ningún pecado, se justifica de los pecados (Ench 11 (36), 16-18, CChL 46, p. 70). Como si en el recibir la naturaleza humana, de alguna forma, la misma gracia se hiciera natural para aquel hombre que no puede admitir ningún pecado (Ench 12 (40), 59-61, CChL 46, p. 72). Por la misma gracia, con que aquel hombre desde el comienzo es hecho Cristo, cualquier hombre es hecho cristiano desde el comienzo de su fe. Del mismo Espíritu, del que aquel hombre nació, este renace. Por el mismo Espíritu, por el que aquel hombre es hecho de manera que no tenga ningún pecado, se hace en nosotros la remisión de los pecados. Esto ciertamente Dios supo de antemano que haría. Por lo tanto, es la misma predestinación de los santos la que resplandeció con máxima luz en el santo de los santos (De praed sanct 15, 31, PL 44, 982). Así como aquel único fue predestinado a ser nuestra cabeza, así nosotros los muchos hemos sido predestinados a ser sus miembros (De praed sanct 15, 31, PL 44, 983). Cf. De dono persev., 24, 67, PL 45, 1034.*

Cristo es la cabeza de su cuerpo, la Iglesia; el esposo. El es el que da el Espíritu (55). El es el que administra los sacramentos en su Iglesia (56) y, por eso, estos son válidos aunque el ministro sea indigno. El Verbo se desposó con la humanidad en el seno maternal de María (57). Agustín a menudo habla del Cristo total, del Cristo que es la Iglesia. Así en los Salmos, que se refieren a Cristo, hay que distinguir entre lo que se dice de la cabeza y lo que se dice de la Iglesia (58). Agustín desarrolló un diálogo íntimo con Cristo.

3) HACIA LA PLENITUD DEL AMOR

La búsqueda de Dios, cuyo mediador es Cristo, no es sólo intelectual. Es una aspiración de todo el hombre, es el ansia del corazón. Agustín muestra en las *Confesiones* su delicada sensibilidad para la amistad. Así, cuando muere su amigo del alma, tiene que abandonar Tagaste, el escenario de la amistad (59). Sólo el tiempo y su círculo de amigos logran ir curando esta herida profunda. Tampoco es solitaria su conversión, sino acompañada por la de su gran amigo Alipio en la misma escena del jardín. Agustín seguirá rodeado de un grupo de amigos y vivirá en comunidad. Su venerada madre Mónica lo acompaña hasta Ostia.

Despejados los obstaculizantes problemas intelectuales, Agustín se ve impedido en su conversión por la atadura de su vieja voluntad, por las cadenas del vicio. Pero una nueva voluntad liberadora, que proviene de la gracia, comienza a crecer en él. Ambas voluntades luchan en Agustín (60). Triunfa la gracia. Agustín insistirá en la voluntad, en el amor, en el bien (61). Dos amores configuran dos ciudades: el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo, y el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios (62). El mo-

(55) P. e. *En Ps* 132, 7, 11-14, CChL 40, p. 1931.

(56) *Que Pedro bautice, Este (Cristo) es el que bautiza; que Pablo bautice, Este es el que bautiza; que Judas bautice, Este es el que bautiza* (*In Joh* VI, 7, 30s, CChL 36, 57). Cf. *In Joh* V, 7, 1-30, CChL 36, p. 44; *Ib.*, V, 18, 22-34, CChL 36, 51s; *Ib.* XV, 3, 7-4, 11, CChL 36, 151s.

(57) Cf. *En in Ps* 44,3,6ss, CChL 38, p. 495s; *In Joh* 8,4,1-25, CChL 36, p. 83s.

(58) *Apenas encontrarás en los Salmos palabras, que no sean de Cristo y de la Iglesia, o de solo Cristo, o de sola la Iglesia, lo que ciertamente, en parte, también somos nosotros* (*En Ps* 59, 1, 12-14, CChL 39, p. 754; cf. *Ib.*, 58, 1, 2, 4-32, CChL 39, p. 730s). *Habla, por tanto, Cristo en los profetas a veces a nombre de El (ex voce sua), a veces a nombre de nosotros, porque se hace uno con nosotros, como está dicho: "serán los dos una sola carne"* (*En Ps* 138, 2, 28-31, CChL 40, p. 1991). *No dudemos cuando se pasa de la cabeza al cuerpo o del cuerpo a la cabeza y, sin embargo no se aparta de la una y misma persona. Pues la misma persona habla diciendo: "me impusiste la mitra como al esposo y me adornaste con ornamento como a la esposa". Y, sin embargo, ciertamente hay que entender cuál de esas dos cosas convenga a la cabeza y cuál al cuerpo, es decir qué a Cristo y qué a la Iglesia* (*De doct. chr* III, 31 (44), 5-11, CChL 32, p. 104). Comenta Madec (*Christus*, 881): "Agustín, pues, no duda, siguiendo a Ticonio, en aplicar la terminología de la unión hypostática a la unión de Cristo y de su Cuerpo Místico: él habla de *unus homo, idem ipse, unus et idem, una persona*". Cf. *En Ps* 55, 3, 28-31, CChL 39, p. 679; *In Joh* 21, 8, 4s, CChL 36, p. 216. El Cristo total (*totus Christus*: cabeza y cuerpo) es clave en la soteriología de Agustín.

(59) *Conf* IV, 4, (9ss), CChL 27, p. 44ss.

(60) *Conf* VIII, 5 (10), 8-19, CChL 27, p. 119s; VIII, 11 (25ss), 1ss, CChL 27, p. 129ss.

(61) Agustín también es deslumbrado por la belleza. Las creaturas lo remitirán al Creador (p. e. *Conf* X, 6 (8-10), 1-60, CChL 27, pp. 158-160).

(62) *De civ* XIV, 28, 1-12, CChL 48, p. 451. Cf. S. Zañartu, *La Ciudad de Dios según el "De civitate Dei" de San Agustín*, Mensaje 32 (1983)398-404.

tor transformante del camino espiritual es la caridad que difunde el Espíritu en nuestros corazones. De esta manera se cumple el anhelo agustiniano de conocer y amar, y así gozar. Agustín busca en su teología el retorno a Dios, asemejarse a El, la unión con El en el conocimiento y amor.

Agustín destaca el deseo de felicidad de todo hombre, felicidad que sólo se alcanza en Dios, bien sumo (63). Su ética está dinamizada hacia la verdadera felicidad. No es una moral del deber por el deber ni de la virtud por la virtud. *¿Cuánta será aquella felicidad, donde no habrá ningún mal, no faltará ningún bien, se estará dedicado a las alabanzas de Dios, que será todo en todos!* (64). *Y porque los pecados no podrán deleitarlos, no por eso dejarán de tener libre albedrío. Por el contrario, será más libre, liberado de la delectación de pecar llegando a la delectación inquebrantable de no pecar* (65). *Ahí nos reposaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Esto es lo que será al final, sin fin* (66). Sólo de Dios se puede gozar, como fin último; la creación se utiliza en la vuelta a Dios. La vuelta a Dios es en la Iglesia.

Lo que Cristo nos revela en su abajamiento es el amor de Dios. Así nos enciende en amor a Dios. Pero el amor no es sólo entre Dios y la creatura, sino que Dios mismo es amor. El Espíritu Santo procede del Padre y el Hijo, porque también se dice en el N. T. que es Espíritu del Hijo, quien lo envía y da a sus discípulos (67). Y el Padre le da al Hijo el que espire el Espíritu junto con El (68), como un solo principio (69). *De Aquel de quien el Hijo tiene el ser Dios (pues es Dios de Dios), del mismo tiene ciertamente que también de El proceda el Espíritu Santo...* (70). En esta fórmula del *Filioque* el Espíritu cierra un poco la Trinidad en sí. El *per Filium* de los griegos es más dinámico. ¿La insistencia en la unidad influye en esta, por así decirlo, triangulación agustiniana?

Si el Espíritu es común al Padre y al Hijo, si es la comunión mutua, el lazo de unión entre ambos (71), parece apropiado que sea el amor mutuo. *Por lo tanto, el Espí-*

(63) Cf. *Conf X*, 21 (31), 25-23 (34), 40, CChL 27, pp. 172-174; *De Trin XIII*, 3 (6), 52-9 (12), 31, CChL 50A, p. 389-399. Véase A. Solignac, *La volonté universelle de vie heureuse*, en *Les Confessions. Livres VIII-XIII* (BA, 14), pp. 567-569.

(64) *De civ XXII*, 30, 1-3, CChL 48, p. 862.

(65) *Ib.*, XXII, 30, 49-52, CChL 48, p. 863.

(66) *Ib.*, XXII, 30, 145-147, CChL 48, p. 866.

(67) P. e. *De Trin IV*, 20 (29), 102-123, CChL 50, p. 199s; *Ib. XV*, 26 (45), 1-18, CChL 50A, p. 524s.

(68) Porque esto viene del Padre, el Espíritu procede principalmente (originariamente) del Padre. *El Espíritu procede principalmente del Padre y, sin ningún intervalo de tiempo, dándolo el Padre, procede conjuntamente (communiter) de ambos* (*De Trin XV*, 26 (47), 113-115, CChL 50A, p. 529. Cf. *Ib.*, XV, 17 (29), 54-62, CChL 50A, p. 503s.

(69) *Confesar que el Padre y el Hijo son el principio del Espíritu Santo, no dos principios sino que así como el Padre y el Hijo son un solo Dios y respecto a la creatura un solo creador y un solo Señor, así respecto al Espíritu Santo son un solo principio* (*De Trin V*, 14 (15), 32-35, CChL 50, p. 223).

(70) *n Joh 99*, 8, 9-11, CChL 36, p. 587; *De Trin XV*, 27 (48), 16-18 (cf. *Ib.*, 27, 31s), CChL 50A, p. 529 s. Cf. *De Trin IV*, 20 (29), 102-123, CChL 50, p. 199s (*mostrando que el principio de toda la divinidad, o quizás mejor dicho, de toda la deidad, es el Padre*); *Ib. XV*, 26 (47), 94-100, CChL 50A, p. 528; *C. Max II*, 14, 1, PL 42, 770.

(71) *Luego el Espíritu Santo es cierta inefable comunión del Padre y del Hijo; y, por esto, quizás se llame así, porque al Padre y al Hijo le puede convenir la misma denominación. Porque en el Espíritu se dice como propio, lo que en ellos se dice como común. Porque el Padre es espíritu y el Hijo es espíritu, y el Padre es santo y el Hijo es santo. Para expresar por el nombre que conviene a ambos la comunión de ambos, el Espíritu se llama don de ambos* (*De Trin V* 11 (12), 29-35, CChL 50, p. 219s). Cf. *De Trin. V* (12-16), 11, 13-16, 4, CChL 50, pp. 219-224; *In Joh 99*, 7, 1-6, CChL 36, p. 586; *De Civ XI*, 24, 13-23, CChL 48, p. 343.

ritu Santo es algo común del Padre y del Hijo, sea lo que sea, o la misma comunión consubstancial y eterna: llámese amistad, si se puede decir convenientemente, pero con más propiedad se dice caridad... (72). Es el gozo. *Por lo tanto, aquel inefable abrazo (complexus) del Padre y de la Imagen [el Hijo] no es sin fruición, sin caridad, sin gozo* (73). Es el don (74). Sería propio de Agustín la doctrina que identifica el Espíritu Santo con la caridad (75). Y ese mismo Espíritu que es caridad en Dios, es don salvífico para el hombre (76), lazo de unión para la Iglesia (77).

4) LA FE EN BUSCA DE INTELIGENCIA: EXPLICACION DE LA TRINIDAD Y BUSQUEDA DE SU IMAGEN

Agustín no se contenta con una fórmula para creer sino que busca apasionadamente una cierta inteligencia de la fe. Así podrá ayudar a otros en la respuestas a las objeciones, en el crecimiento en la comprensión del misterio y en el amor. Está firmemente anclado en el 'consubstancial' de Nicea. *Dar razón de que la Trinidad sea un solo y verdadero Dios y de cuán rectamente se dice, cree y entiende que Padre e Hijo y Espíritu Santo son de una misma substancia o esencia* (78). Según G. Bardy (79), partir

-
- (72) *De Trin VI 5 (7)*, 16-19, CChL 50, p. 235. Cf. *In Joh 105*, 3, 5-7, CChL 36, p. 604; *De Trin XV*, 27 (50), 87-89, CChL 50A, p. 532; *El cual Espíritu Santo, según las Santas Escrituras, no es sólo del Padre ni sólo del Hijo sino de ambos, y por eso nos insinúa la caridad común con que mutuamente se aman el Padre y el Hijo* (*De Trin XV*, 17 (27), 2-5, CChL 50A, p. 501). *Y si la caridad con que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre demuestra la inefable comunión de ambos, ¿qué cosa más conveniente que sea propiamente llamado caridad aquel que es el Espíritu común a ambos?* (*De Trin XV 19 (37)*, 139-143, CChL 50A, p. 513). Cf. *De Trin XV*, 17 (29), 64-72, CChL 50A, p. 504; *Ib.* XV, 17 (31), 96-134, CChL 50A, pp. 505-507.
- (73) *De Trin VI 10 (11)*, 29s, CChL 50, p. 242.
- (74) P. e. *De Trin XV*, 18 (32), 1ss, CChL 50A, p. 507ss.
- (75) Sobre la exégesis de Agustín al respecto, cf. p. e. *De Trin XV*, 17 (31), 96-134, CChL 50A, pp. 505-507. Dice P. Smulders (*Esprit Saint. L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères. Pères latins*, col. 1279, en *Dict Spir IV*, col 1272-1283) a este propósito: "...La doctrina del Espíritu-Caridad no tiene sus fundamentos en la psicología, que sólo interviene auxiliariamente, sino en una metafísica [estructura trinitaria del ser creado] y en la tradición latina, para la que Agustín encuentra sólidas bases escriturísticas". Según este autor (*Ib.*, col 1280-1282), convergen a este tema el que el Espíritu sea don de Dios, denominación más frecuente (*Ib.*, col 1279), el que sea comunión, gozo y uso, y la reflexión sobre algunas citas del N. T.
- (76) Contra los pelagianos, afirma que es el principio de toda la vida de la gracia (cf. Rm 5, 5). *Así, pues, el Espíritu Santo, del que El nos dio, nos hace permanecer en Dios y a El en nosotros. El amor hace esto...Pues Dios Espíritu Santo, que procede de Dios, cuando es dado al hombre lo enciende en el amor de Dios y del prójimo, y El mismo es el amor. Porque el hombre no tiene de dónde amar a Dios sino del mismo Dios* (*De Trin XV*, 17 (31), 120-131, CChL 50A, p. 506). El Espíritu obra como alma de la Iglesia (cf. *In Joh 26*, 13, 11-24, CChL 36, p. 266; *Ib.*, 27, 6, 10-25, CChL 36, p. 272s; *Sermo 267*, 4, PL 38, 1231; *Ib.*, 268, 2, PL 38, 1232s).
- (77) *El Padre y el Hijo quisieron que tuviéramos comunión entre nosotros y con ellos, por lo que les es común a ambos, y hacernos uno mediante aquel don uno que ambos tienen, esto es por el Espíritu Santo, Dios y don de Dios. En él, pues, somos reconciliados con la divinidad y nos deleitamos* (*Sermo 71*, 12, 18, PL 38, 454; cf. *Ib.*, 71, 20, 33, PL 38, 463s). Cf. *In Joh 39*, 5, 2-34, CChL 36, p. 347s. Tenemos al Espíritu Santo si amamos a la Iglesia, y amarla es estar en su comunidad. Cf. *In Joh 32*, 8, 1-25, CChL 36, p. 304. Véase *Sermo 71*, 18, 30-19, 32, PL 38, 461-463.
- (78) Cf. *De Trin I*, 2 (4), 3-6, CChL 50, p. 31.
- (79) *Trinité. I: La révélation du mystère: Écriture et tradition*, col 1685 en *DTC XV*, 2, col. 1545-1702.

de la unidad de Dios sería típicamente occidental. A la objeción arriana en base a dichos que no son dignos del Verbo inmutable (y que es un mismo Dios con el Padre), va a responder incansablemente Agustín, según la regla católica, que ellos se refieren a la forma de siervo que el Verbo asumió (80). Y la unidad trinitaria repercute en su obrar *ad extra*, en la creación. Pues este obrar es unitario, de los tres (81), ya sea en las teofanías o en las misiones del Verbo y del Espíritu. Pero si la teofanía es realizada por los tres, ella puede significar a uno de ellos (82). Las teofanías ya no son sólo manifestaciones del Verbo revelador, como en Justino y otros Padres. También pueden ser teofanías del Padre, como la voz en el bautismo de Jesús. Esto es una proyección de la igualdad y consubstancialidad del Padre y del Hijo. Pero si los tres operan la Encarnación, sólo el Hijo es el que asume la naturaleza humana (83), aunque los tres hacen que el Hijo asuma.

Pero, y dada la fuerte afirmación de la unidad consubstancial en Dios, cómo se explica la distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, que profesamos en la fe? ¿Cómo puede entenderse que Dios sea Trinidad y la Trinidad sea un solo Dios? Porque, si todo lo que se dice es o según substancia o según accidente, y en Dios no hay accidente, todo en Dios sería uno, puesto que la substancia (mejor dicho la esencia) (84) en El es una. Agustín desarrolla una tercera posibilidad, la relación, que en Dios no es el accidente de las categorías aristotélicas, porque en la eternidad del Dios inmutable nada acontece (*accidit*) (85). Es una relación inmutable, porque divina. *Por lo tanto, aunque sea diverso ser Padre y ser Hijo, sin embargo no es diversa la substancia porque esto no se dice según la substancia sino según lo relativo, lo cual, no obstante, no es accidente porque no es mudable* (86). Así la paternidad, la filiación, el ser espira-

-
- (80) *La regla de fe católica es tal que cuando algo se dice en la Escritura como que el Hijo fuera menor que el Padre, hay que entenderlo según la asunción (susceptionem) del hombre, pero cuando se dicen cosas que lo demuestran igual, hay que recibirlo según aquello que es Dios (De div quaest LXXXIII 69 (1), 12-16, CChL 44A, p. 184). Cf. p. e. De Trin I, 7 (14), 23-41, CChL 50, 45s; Ib. I, 11 (22s), 1-34, CChL 50, 60s; Ib. II, 1 (2), 1-15, CChL 50, p. 81s.*
- (81) *Padre e Hijo y Espíritu Santo, como son inseparables, así también operan inseparablemente. Esta es mi fe, puesto que esta es la fe de la Iglesia (De Trin I, 4 (7), 22-5, 1, CChL 50, p. 36). De los que no es sólo la una y misma substancia sino también la una y misma operación, mediante (per) la propia, una y misma, substancia (C. Faust XV, 6, PL 42, 308). Cf. p. e.: In Joh 20, 3, 18-33, CChL 36, p. 204; Ib. 20, 9, 12-21, CChL 36, p. 208; Ib. 95, 1, 34-37, CChL 36, p. 565; Ib. 110, 3, 16-34, CChL 36, p. 624; De Trin I, 12 (25), 56s, CChL 50, p. 64; V, 14 (15), 33-37, CChL 50, p. 223; C. s. Arrian 15, PL 42, 694; Sermo 52, PL 38, 355-364; Ib. 213, 6, PL 38, 1063; Ep 11,2, CSEL 34, p. 26, 12-22.*
- (82) *No es porque se haya podido hacer la voz [Jn 12, 28] sin la cooperación (opere) del Hijo y del Espíritu Santo (pues la Trinidad opera inseparablemente) sino porque se hizo esa voz que mostraba la persona sólo del Padre, como aquella forma humana de la Virgen María la obró la Trinidad, pero sólo es la persona del Hijo. Porque la Trinidad invisible obró la persona visible sólo del Hijo (De Trin II, 10 (18), 71-76, CChL 50, p. 104; cf. Ib., IV, 21 (30), 7-10.28-35, CChL 50, p. 202s).*
- (83) *Tomás llevará la unidad igualitaria a decir que cualquiera de los tres se pudo encarnar, pero convenía que fuera el Hijo (Summa Theologiae, III, 3, art. 5 y 8). ¿Estaría Agustín abierto a esta posición? Según W. Geerlings y otros (Christus, p. 63), deja abierta esta pregunta; según F. Bourassa (Théologie trinitaire chez saint Augustin, p. 676s, Greg 58(1977)675-725: 59(1978)375-412), no.*
- (84) *De Trin VII, 5 (10), 15-24, CChL 50, p. 260s.*
- (85) *De Trin V, 3 (4), 1- V (6), 22, CChL 50, p. 208-211.*
- (86) *De Trin V, 5 (6), 19-22, CChL 50, p. 211. Por consiguiente, en Dios no se dice nada según el accidente, porque a El no le acontece nada. Sin embargo, no todo lo que se dice, se dice según la substancia (De Trin V, 4 (6), 24-26, CChL 50, p. 210).*

do, son relaciones y constituyen a los tres. ¿Por qué ingénito es propio del Padre, si parece un absoluto? Agustín responderá que no es un absoluto sino sólo la negación de la relación (87).

Entonces todo lo que es absoluto se dice de la substancia y lo que es relativo se dice de alguno de los tres (88). Agustín se acerca a la futura fórmula del concilio de Florencia (89) al declarar: *pero, por lo tanto (el Dios Trino) se dice simple, porque lo que tiene eso es, excepto que cada una de las personas es dicha en relación a la otra* (90). Así afirma Agustín que el Padre es omnipotente, que el Hijo es omnipotente, que el Espíritu Santo es omnipotente, pero que no hay tres omnipotentes sino uno solo, porque la omnipotencia es un absoluto (91). Pero si 'vecino' es un relativo, 'persona' es un absoluto (92), y, según lo dicho anteriormente debería haber una sola persona en Dios. Por eso a Agustín no le gusta el vocablo 'persona', y si habla de tres personas es por tradición y para poder responder algo, cuando le preguntan qué son los tres. *¿Por qué no llamamos a estas tres realidades una sola persona, así como hay una esencia y un Dios, sino que decimos tres personas, pero no tres dioses o tres esencias, sino porque queremos servirnos de algún vocablo que indique el significado con que se entiende la Trinidad y así no callar del todo cuando nos preguntan qué son esos tres, pues confesamos que son tres?* (93).

Resumiendo de otra manera. ¿Qué es la Trinidad? ¿Qué son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo? Son su substancia. No hay nada en la substancia que no sea las personas y las personas no son otra cosa sino Dios. Por lo tanto, *toda la Trinidad ...no es ninguna otra cosa sino Dios, no es ninguna otra cosa sino Trinidad. Y no hay nada que*

(87) *De Trin* V, 6 (7), 1-7 (8), 66, CChL 50, p. 211-215.

(88) P. e. *De Trin* V, 8 (9), 1-4, CChL 50, p. 215.

(89) DS 1330.

(90) *De civ* XI, 10, 17-19, CChL 48, p. 330. Cf. *In Joh* 70, 1, 17-29, CChL 36, p. 502s; *De Trin* VI, 4 (6), 16-19, CChL 50, 234; *Sermo* 341, 6, 8, PL 39, 1498.

(91) Cf. *De Trin* V, 8 (9), 4-22, CChL 50, 215; *Ib.* V, 8 (9), 31-41, CChL 50, p. 216. *Todo lo que se dice absolutamente (ad se), se dice substancialmente en esa sublimidad excelentísima y divina; lo que se dice respecto a otro (ad aliquid), no se dice substancialmente sino relativamente. Y tanta es la fuerza de ser 'de la misma substancia' en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, que lo que se dice de cada uno respecto a sí mismo se entiende no en plural colectivo sino en singular... Así grande el Padre, grande el hijo, grande el Espíritu Santo; sin embargo, no tres grandes sino un solo grande... Porque ciertamente no es algo distinto por lo que se es Dios y por lo que se es grande (De Trin V, 8 (9), 1-6.10-12.37s, CChL 50, p. 215s; cf. De civ XI, 24, 6-13, CChL 48, p. 343). Cf. DS 75; 529. Tomás distinguirá entre el sustantivo que se dice de la substancia y el adjetivo que se dice de las personas. Y así podrá hablar de tres omnipotentes y de una sola omnipotencia. El uso agustiniano es una substantivización del adjetivo (I, 39, 3).*

(92) Cf. *De Trin* VII, 6 (11), 20-27, CChL 50, p. 262. Por algo nosotros usamos 'persona' para los tres, y no como las relaciones que implican un contrario y se aplican sólo a alguno(s) de los tres. En la época actual, la cultura, aunque destaque lo interrelacional de la persona, ha desarrollado lo subjetivo de ella cargándolo con la significación de un centro de autoconciencia libre, lo que aplicado tal cual a Dios desplazaría la única inteligencia, voluntad y libertad divina (que pertenecía a la naturaleza) terminando en un triteísmo. Respecto al uso de tres personas, cf. *De Trin*, VII, 4ss (7ss), 56ss, CChL 50, p. 256ss; *Ib.*, VIII, proem (1), 1-22, CChL 50, p. 268.

(93) *De Trin* VII, 6 (11), 28-33, CChL 50, p. 262. Cf. *Ib.* V, 9 (10), 1-11, CChL 50, p. 217; *Ib.* VII, 4 (9), 118-135, CChL 50, p. 259.

pertenezca a la naturaleza de Dios que no pertenezca a la Trinidad... (94). Esta es una exigencia de la simplicidad divina (95).

Agustín busca afanosamente una imagen de Dios en la creación. A eso dedica los libros IX a XV del *De Trinitate*. Aunque encuentra huellas y semejanzas por todas partes, la imagen propiamente está en lo principal del hombre (en la actividad del hombre interior), que fue creado a imagen de Dios. Agustín, obsesionado por la búsqueda de la manifestación de la unidad substancial, al pensar en el amor no se detendrá en el intersubjetivo, el amor de los amigos (96), sino que pensará en el amor a sí mismo. Pero este se le reducirá a dos términos, porque en el autoamor el amante y el amado coinciden (97). Lo que más convence a Agustín es la trinidad de la mente: memoria de sí, inteligencia y voluntad (98). La imagen se aclara cuando el hombre se vuelve a Dios e implica entonces memoria de Dios, etc. (99). *Por lo tanto, esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por aquello que la mente se acuerda de sí misma y se comprende y se ama, sino también porque puede acordarse, entender y amar a Aquel por quien fue hecha. Haciendo lo cual, se hace sabia* (100). La memoria, que representa al Padre, principio de la divinidad, es un rico tema agustiniano (101). El entendi-

- (94) *De Trin* XV, 7 (11), 18-21, CChL 50A, p. 475. Cf. *De mor* I, 14, PL 32, 1321; *In Joh* 40, 3, 1-7, CChL 36, p. 351; *Ep* 120, 3, 13, CSEL 34, 2, p. 715, 21-27. *El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo...* cada uno de ellos es la plena substancia, y todos juntos son una substancia (*De doct chr* I, 5, 7-10, CChL 32, p. 9; cf. *Ep* 170, 5, CSEL 44, p. 625, 13- p. 626, 5).
- (95) Los escolásticos dirán que el *esse in* de cada una de esas tres relaciones es la única y misma substancia divina. Pero, si la persona divina (relación en cuanto subsistente) implica lógicamente la substancia, esto no sucede al revés. La filosofía no llega a implicar lógicamente el misterio de la Trinidad. Así se evita también la contradicción al no ser las relaciones distintas y a la vez lo mismo bajo el mismo aspecto.
- (96) *Pero cuando se llegó al amor (ad charitatem), llamado Dios por las Sagradas Escrituras, resplandeció un poco una Trinidad, esto es amante, lo que se ama y amor. Pero como esa luz inefable reverberaba sobre nuestra vista y sentíamos la debilidad de nuestra mente para ya acomodarnos de alguna forma a ella... nos volvimos a considerar nuestra propia mente, por aquello de que el hombre es hecho 'a imagen de Dios' (De Trin XV, 6 (10), 44-51, CChL 50A, p. 472s; cf. *Ib.* VI, 5 (7), 30-33, CChL 50, p. 236; *Ib.* VIII, 10 (14), 2-10, CChL 50, p. 290s). Autores modernos, como B. Forte (*Trinità como storia. Saggio sul Dio cristiano*, Milano 1985), estructurarán su ensayo trinitario según las categorías de amante, amado y amor del modelo intersubjetivo. La superación del subjetivismo idealista ha llevado a lo dialógico, a las personas en relación. Véase M. Nédoncelle, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?*, en *Aug Mag* I, 595-602. Cf. *In Joh* 14, 9, 11-32, CChL 36, p. 147s; *Ib.* 18, 4, 12-21, CChL 36, p. 181s; *Ib.* 29, 5, 10-34, CChL 36, p. 347s.*
- (97) Cf. *De Trin* IX, 2 (2), 4-10, CChL 50, p. 294.
- (98) *De Trin* XV, 3 (5), 71-78, CChL 50A, p. 465s. Cf. p.e. *De Trin* X, 11 (18), 29-63, CChL 50, p. 330s; *Ib.* XV, 20 (39), 45-59, CChL 50A, p. 516s; *Ib.* XV 23 (43), 7-23, CChL 50A, p. 520s. Véase *Ib.*, XV, 17 (28), 28-46, CChL 50A, p. 502s. Difícil para Agustín es mostrar por qué el Espíritu no es hijo (cf. p. e. *De Trin* XV, 25 (45), 17-20, CChL 50A, p. 523s; XV, 26 (47), 102ss, CChL 50A, p. 528ss). Algo intuye de lo que después desarrollará Tomás diciendo que el proceder al modo de la voluntad de por sí no es según semejanza (I, 27, 4). *La cual voluntad procede del conocimiento (pues nadie quiere aquello de lo que totalmente ignora la naturaleza o cualidad), pero no es imagen del conocimiento y, por lo tanto, se insinúa cierta distinción en la inteligencia del nacimiento y la de la procesión, porque no es lo mismo ver con el pensamiento que apeteer o también gozar con la voluntad...*(*De Trin* XV, 27 (50), 100-106, CChL 50A, p. 532s). Cf. *De Trin* IX, 12 (18), 39-75, CChL 50, p. 309s.
- (99) La imagen de Dios se plenifica en el hombre cuando este se reconoce como creatura destinada a El.
- (100) *De Trin* XIV, 12 (15), 1-4, CChL 50A, p. 442s. La sabiduría (piedad respecto a Dios) corresponde a la mente reformada, a una mayor semejanza y claridad en la imagen.
- (101) Cf. p. e. *Conf* X, 8 (12), 1ss, CChL 27, p. 161ss. Agustín, al considerar el tiempo en *Conf* XI 14 (17), 1ss, CChL 27, 202ss, ya destacaba la importancia de la memoria.

miento de sí representa al Hijo como Verbo, como sabiduría. El Espíritu como voluntad nos habla de la caracterización agustiniana del Espíritu como amor. Santo Tomás seguirá este camino al presentarnos la procesión del Hijo a modo de entendimiento y la del Espíritu a modo de amor. Pero, para Agustín, en toda semejanza hay desemejanza (102). Y después de haber trabajado tanto en la búsqueda de semejanzas, en el libro XV se dedicará a mostrar las desemejanzas de las imágenes (103), terminando en una humilde súplica. Pero el esfuerzo de Agustín por entender la Trinidad ha sido grandioso y marcará todo el futuro de la teología occidental sobre Dios.

5) REFLEXIONES FINALES

Agustín nos enseña que el camino de la inculturación de la fe debe pasar por una profunda experiencia personal. Y viviendo la fe y buscando su inteligencia, transformamos la cultura. Pero estas transformaciones nunca son totales ni únicas; tampoco conservan el mismo valor para siempre. La cultura, como el hombre, son fenómenos cambiantes. Llevamos en nosotros el peso de nuestra propia cultura, que es limitada y de la que no podemos salirnos. En el caso de Agustín, esa cultura la moldeaba el neoplatonismo que florecía en su época. Su centro era Dios y el alma. Se volvía a Dios a través de la propia interioridad. En esa interioridad, Cristo, Verbo iluminador, pasa a ser el maestro interior (104). Frente a la actual cultura científico-técnica, Agustín nos recuerda, pues, algo perennemente humano.

Con Agustín la cultura dio un salto en el descubrimiento de la subjetividad. Pero era la subjetividad ante Dios en una perpetua confesión y alabanza. Nos llama así al humanismo intersubjetivo, al diálogo, al nosotros (105), dejando atrás el yo como sujeto absoluto. Sobre todo nos llama a ser humildes creaturas delante de Dios. Esta es nuestra liberación, esto es adquirir nuestra verdadera libertad.

Agustín, al estar también tan centrado en el amor y tendiente a la unión con Dios, nos acicatea a que superemos nuestro racionalismo dominador y esterilizante. Su búsqueda de la felicidad es mucho más humana que el deber kantiano; su centrarse en el alma y Dios está más allá de un pragmatismo centrado en la eficacia. El Dios de Agustín actúa en la historia, principalmente moviendo el corazón humano. Y en Agustín, la gracia de Dios es lo primero.

Agustín nos muestra la realidad como sacramento del misterio de Dios. Ve en la creación las huellas de la Trinidad, y se eleva también desde ella hacia la hermosura de Dios. Así nos enseña que el desencantamiento chato de la naturaleza y del hombre es una grave pérdida de sentido, de realidad y humanismo. Podemos encontrar al Dios

(102) *Advertí suficientemente para que esta imagen, hecha por la misma Trinidad y deteriorada por su propio vicio, nadie así la compare con la misma Trinidad que piense que le es del todo semejante, sino más bien para que en cualquiera semejanza vea también una gran desemejanza* (*De Trin XV*, 20 (39), 60-64, CChL 50A, p. 517; cf. *Sermo* 52, 6, 17, PL 38, 361; *Ep* 169, 2 (6), CSEL 44, p. 615, 15-p. 616, 9). Cf. DS 806.

(103) Cf. *De trin XV*, 11 (21), 88-90, CChL 50A, p. 490; *Ib.* XV, 16 (26), 18ss, CChL 50A, p. 500s.

(104) Hay una trascendencia en el acto humano que no estará lejos de la experiencia trascendental de K. Rahner.

(105) Esto manifiesta un triunfo de la relación.

trino en el mundo. Parte de nuestro pueblo latinoamericano vive en un continente cuya naturaleza todavía está poco domesticada, y puede ser más sensible al encanto de la creación. Con todo, podemos preguntarnos si la presentación agustiniana de la Trinidad, tan marcada por la unidad de la esencia, la acerca o no a nuestros corazones.

En Cristo se nos revela el humilde amor de Dios, la kénosis. Y esto nos atrae a un diálogo íntimo con Jesús, a un hondo centrarnos en El. Con todo, es verdad que en Agustín predomina la visión joánica que nos presenta una imagen del Cristo prepascual, que, a pesar de la acentuación de su plena humanidad, es más gloriosa que la que el Espíritu nos impulsa a seguir.

Finalmente, el esfuerzo intelectual de Agustín para explicar la Trinidad es notable y nos anima a la búsqueda de la intelección de nuestra fe en el umbral del tercer milenio, en que el hombre pareciera querer saltar hacia adelante en la civilización, pero en un mundo e Iglesia tan vital como es el universo latinoamericano. Agustín es demasiado integrador, existencial y práctico, como para concebir una filosofía aparte de la teología, aunque se ayude de la razón para creer. El siempre partirá de la fe. Agustín tampoco concebiría una moral o espiritualidad aparte de su visión teológica integral. Más aún, conocemos a Dios en la medida en que lo amamos y su amor nos transforma.

RESUMEN

El autor intenta presentarnos, apoyado en textos, importantes aspectos de la visión de Agustín sobre Dios. La experiencia de Dios agustiniana está inculturizada neoplatónicamente, con un vehemente deseo de conocer a Dios y al alma. Pero Cristo hombre es el camino hacia Cristo Dios. Esto no quiere decir que en Cristo no haya una persona: el hombre fue integrado en la persona del Verbo. Cristo es el prototipo de la predestinación y de la gracia del cristiano, es la cabeza del cuerpo.

Si Agustín hace un enorme esfuerzo intelectual por pensar el misterio de la Trinidad consubstancial mediante las relaciones y por encontrar imágenes de ella en la creación, también destaca mucho el amor y el goce en el amor. Cristo, en su abajamiento, nos revela el amor de Dios, y el Espíritu es el amor mutuo entre el Padre y el Hijo. Agustín destaca la subjetividad, pero en diálogo. Y piensa desde la fe. El autor, que escribe desde su docencia de dogmática en Chile, termina su presentación con unas reflexiones personales.

ABSTRACT

The author presents us important aspects of Augustine's vision of God, supporting his presentation with texts. The Augustinian experience of God is inculturized within the neoplatonic system, with a violent desire to know God and the soul. Christ the man is the way to Christ God. This does not mean to say that there is no person in Christ; the man was integrated in to the person of the Word. Christ is the prototype of the predestination and of the grace of the Christian; He is the head of the body.

St. Augustine makes an enormous intellectual effort to think through the mystery of the consubstantial Trinity through the relationships, and to find its images in creation. He also places much emphasis on love, and joy in love. Christ, in his descent, reveals the love of God to us, and the Spirit is the mutual love between the Father and the Son. Augustine emphasizes subjectivity, but in dialogue. His starting point is faith. The author of this article, writing from the perspective as a teacher of dogmatic in Chile, concludes his presentation with some personal meditations.