
Huellas de Dios en el espíritu humano. San Agustín, *De Trinitate*, Libro IX

Footprints of God in the Human Spirit.
Saint Augustine, De Trinitate, Book IX

RECIBIDO: 15 DE ENERO DE 2021 / ACEPTADO: 10 DE SEPTIEMBRE DE 2021

Claudio CALABRESE

Universidad Panamericana. Instituto de Humanidades
Ciudad de México. México
ID ORCID 0000-0001-9844-3368
ccalabrese@up.edu.mx

Resumen: Trabajamos los modos en que san Agustín presenta las huellas trinitarias en la persona humana y las correlaciones que, para ello, establece entre immanencia y trascendencia. De este modo, se considera su aportación quizás más relevante para nuestro presente, desde el punto de vista filosófico: clarificar la inmanencia es el paso previo y necesario para circunscribir el misterio de Dios, es decir, establecer la razonabilidad del acto de fe. En este sentido, san Agustín interrelaciona los instrumentos intelectuales a su alcance: Escritura, exégesis, semiótica y filosofía neoplatónica, que le permiten vislumbrar *per similitudinem* los principios del Ser.

Palabras clave: San Agustín, Santa Trinidad, Escrituras, Immanencia, Trascendencia, Neoplatonismo.

Abstract: We work on the ways in which Saint Augustine presents the Trinitarian footprints in the human person and the correlations he establishes between immanence and transcendence. In this sense, his contribution is considered perhaps more relevant to our present, from the philosophical point of view: clarifying immanence is the previous and necessary step to circumscribe the mystery of God, that is, to establish the reasonableness of the act of faith. Saint Augustine thus interrelates the intellectual instruments available to him: Scripture, exegesis, semiotics and Neoplatonic philosophy, which allow him to glimpse *per similitudinem* the principles of Being.

Keywords: Saint Augustine, Holy Trinity, Scriptures, Immanence, Transcendence, Neoplatonism.

*Verius enim cogitatur Deus quam dicitur,
et verius est quam cogitatur*

INTRODUCCIÓN

De *Trinitate* (en adelante, *trin.*) está concebido según el método de la fe que busca comprender (Is 7,9 en versión de los LXX); san Agustín estudia los fundamentos escriturísticos que sostienen la doctrina de la Trinidad y se aplica a la reconstrucción de su imagen en la persona, mediante conceptos filosóficos que coadyuvan propiamente con la exégesis, los cuales tratan de prevenir los malentendidos con los teólogos contrarios a las definiciones del Concilio de Nicea (*trin.* 12.12-13). Lo primero acontece en los siete libros iniciales y los últimos ocho investigan la condición creatural de la persona y lo que permite vislumbrar del ser de Dios. Siguiendo la tradición nicena, san Agustín afirma la identidad e igualdad de sustancia en las tres Personas, que son un solo Dios verdadero¹; el Padre es el principio, que ha engendrado al Hijo y de ambos procede el Espíritu Santo². Este es el punto de partida y de él depende la reflexión propiamente filosófica de la obra; desde este misterio inefable dirige su reflexión hacia el hombre, con la intención de dar cuenta de la inmanencia de su investigación, es decir, fundamentar si es posible hallar una triada, a modo de imagen de la Trinidad. Desde esta perspectiva, observamos que san Agustín presentó, con claridad, tres fines: a) defensa del Credo de Nicea, ponderando la exégesis de los textos bíblicos indicativos de la divinidad y de la igual dignidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; b) introducción de argumentos filosóficos que nutren la necesidad de creer en un mediador divino, a fin de sostener la razonabilidad de la autorrevelación de Dios y de la redención de lo creado; c) el grado de conocimiento de sí mismo que puede alcanzar el creyente se consolida con su discernimiento como imagen de Dios Trino, en tanto esta constituye su origen y su meta. Consideramos que este es propiamente el horizonte agustiniano de la fe que busca comprensión del misterio de un solo Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo³.

¹ *trin.* 1.7.

² *trin.* 15.27.

³ SAN AGUSTÍN, *Obras completas VIII (Cartas 1ª)*, Madrid: BAC, 1986; ep. 120.8: *Porro autem qui vera ratione iam quod tantummodo credebat intellegit, profecto praeponendus est ei qui cupit ad huc intellegere quod credit; si autem nec cupit, et ea quae intellegenda sunt, credenda tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat: nam pia fides sine spe et sine caritate esse non vult.*

Atendiendo a este contexto, vale la pregunta: ¿qué es una imagen? Fundamentalmente un parecido entre dos realidades; resulta diversa de la « semejanza », pues esta es una especie de la primera⁴. Por ello, una imagen conlleva una semejanza con aquello de lo que es imagen, aunque no puede afirmarse verdaderamente su opuesto, que toda semejanza implica una imagen. Solo en estos términos puede considerarse verdadero lo anterior: la semejanza de un ser engendrado con quien lo engendra; la imagen que devuelve un espejo, porque un sujeto la produce, es el ejemplo típico. En estos términos, es posible entender la relación de Dios consigo mismo, pues la Imagen que es el Verbo es fuente y modelo de todas las relaciones que existan entre ellos⁵. El Verbo, entonces, es Semejanza: imitación perfecta del Padre, el Hijo representa de manera absolutamente idéntica al que engendra, hasta el punto de que lo reproduce en una naturaleza completamente plena⁶. En la perspectiva de la metafísica neoplatónica, vivimos en un universo de imágenes, que existen debido a las Ideas que representan y porque significan la Participación en Sí (la semejanza del Hijo con el Padre⁷).

A partir de san Pablo (Rm 1,20), sostiene que es posible acceder, mediante la razón, a la existencia de Dios y a sus atributos, pero que es humanamente imposible llegar, por la misma vía, a Dios como Trinidad⁸. La segunda parte de la afirmación anterior, sin embargo, no empece para que la Revelación sea objeto de reflexión: san Agustín infiere, a partir de citas de la Escritura, que Dios único es tres Personas, cada una distinta de las restantes, pero con una relación dinámica dentro de cada una⁹. Su primer esfuerzo, en este

⁴ BOERSMA, G. P., *Augustine's Early Theology of Image. An Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 254-259. EDWARDS, M., *Image, Word and God in the Early Christian Centuries*, Farnham: Ashgate, 2013, 135-154.

⁵ trin. 6.10. ZINCONE, S., «Il tema della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino», *Doctor Seraphicus* 37 (1990) 37-51.

⁶ uera rel. 31.58. GIOIA, L., *The theological epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 24-26. De esta referencia, nos interesa especialmente la anotación según la cual la exposición del misterio de la Trinidad comienza por el conocimiento que da la fe. San Agustín no cita fórmulas dogmáticas, sino que establece los términos clave de la fe trinitaria a partir de las Escrituras; en efecto, el Nuevo Testamento atribuye actos específicos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, aunque, como son inseparables, actúan consecuentemente. El misterio de la Trinidad, por tanto, se determina primero en términos de acción divina: la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en un solo Dios requiere que actúen de manera conjunta. Al mismo tiempo, la Escritura atribuye a cada uno actos específicos y diferenciados.

⁷ uera rel. 31.58; GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris: Vrin, 2003, 76.

⁸ trin. 4.23; 15.10.

⁹ Para la relación recíproca o «ser entre» (*perikboresis* o *circumincessio*), vid. trin. 9.8: *...et nulla commixtione confunditur: quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis,*

contexto, está ordenado a defender la unidad divina, mediante el recurso de la exégesis escriturística¹⁰, como medio para promover una comprensión de la Trinidad dirigida a los filósofos y a los teólogos que no aceptaban el Credo de Nicea¹¹. La reacción contra el Credo de Nicea florece entre los años 350 y 380¹², época en que se forja el vocabulario técnico para referirse al Hijo como igual al Padre o semejante al Padre o de una misma voluntad que el Padre; de hecho, Acacio de Cesarea, a quien nos hemos referido recientemente, fundó a los Homoianos en el año 359, el núcleo de cuyas convicciones era que el Padre y el Hijo eran similares, sin mencionar, en los textos que nos han llegado, el concepto de sustancia o *ousia*. Por la misma época, pero especialmente en la década de 380, la enseñanza pro-nicena había avanzado a partir de la doctrina organizada, en torno al Credo de Nicena, en el 325; se puso énfasis, por ejemplo, en la identificación de la existencia separada del Padre, del Hijo y, en menor medida, del Espíritu Santo y, a partir de aquí, en la forma en que se concibe la unidad entre las Personas¹³. En efecto, el recurso de los términos «padre» e «hijo», y la continuidad de naturaleza que evocan en la imagen de la generación «paterna» de un «hijo», articula una noción de unidad intra-Trinitaria. Pero el discernimiento de que el uso de «Padre» e «Hijo» aplicado a Dios debe entenderse en términos de continuidad de naturaleza, presu- puesta en la generación paternal de un hijo, es precisamente lo que se muestra en las controversias trinitarias, ya que los teólogos opuestos a las conclusiones

sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus («...y esto sin mezcla ni confusión. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una. Y, en consecuencia, todas en todas»); de los textos evangélicos que manifiestan esta correlación dinámica, tenemos presente: Jn 10,38; 14,10; 17,21; 1 Cor 2,10. BOERSMA, G. P., *Augustine's Early Theology of Image*, 255-257.

¹⁰ Esto no significa que san Agustín afirmara antes la unidad que la Trinidad ni a la inversa, sino que, en consonancia con la ep. 120.13-20, la tríada únicamente es divinidad en las tres Personas.

¹¹ El grupo anti-niceno de mayor producción intelectual fueron los Homoianos, pues sostuvieron que el Hijo es «semejante» (*homoios*) al Padre; estos seguidores de Acacio de Cesarea (por ello, también conocidos como Acacianos) tuvieron una presencia muy importante en los concilios de Rímmini-Seleucia y de Constantinopla (359-360). Obviamente estuvieron íntimamente vinculados con los Arrianos. FERNÁNDEZ, S., «Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana», *Scripta Theologica* 45 (2013) 9-40. SIMONETTI, M., «La crisis arriana en el IV secolo», Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975, 25-35. ANATOLIOS, K., *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013, 15-26. AYRES, L., «Nicaea and Its Legacy: An Introduction», *Harvard Theological Review* 100 (2007) 141-144. VIAN, G. M., «Ortodossia ed eresia nel IV secolo: la cristologia dei testi ariani di Verona», *Augustinianum* 35 (1995) 847-858.

¹² MORESCHINI, C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano: Bompiani, 2013, 723-744.

¹³ AYRES, L., «Nicaea and Its Legacy: An Introduction», 141-144.

de Nicea han argumentado que estos títulos deben entenderse de manera arrogada¹⁴.

San Agustín no considera la necesidad de innovar respecto de las conclusiones conciliares e insiste, por ello, en que las distinciones en la Trinidad son *ad intra*, pero que, en las operaciones *ad extra*, las Personas son inseparables. Una carta de Nebridio, amigo y discípulo de san Agustín, que podemos fechar entre 389 y 391, nos da la medida de la discusión que mencionamos; en efecto, allí leemos que el discípulo pregunta por qué solo el Hijo es mencionado en la Encarnación; si la Trinidad obra en unidad ¿por qué no se nombra ni al Padre ni al Espíritu Santo?¹⁵ La pregunta nos orienta en la dirección de la polémica y la respuesta, según la cronología de la obra agustiniana, constituye su reflexión más temprana sobre la cuestión trinitaria, a partir de la inseparabilidad de las operaciones *ad extra*, que el Hijo revela¹⁶; por esta razón, la reflexión acerca de la Trinidad se continúa en su Cristología¹⁷.

Si el conocimiento de Dios se encuentra de manera latente en todo saber, no es posible más que un conocimiento indeterminado del Dios vivo: el intelecto humano tiene la capacidad de aprender la esencia de los seres sensibles y lo espiritual solo comparativamente o por analogía; el objeto de conocimiento de la inteligencia es la esencia de las cosas sensibles, y no la fuente de su inteligibilidad¹⁸. Como hemos considerado hasta aquí, se encuentran íntimamente entretnejidos los temas de Dios, del alma y del lenguaje apropiado para expresarlos en sí mismos y en relación; en efecto, la palabra debe afrontar el desafío, por un lado, de vincular los dos núcleos antes mencionados y, por otro, de entrelazar espacio, tiempo y eternidad en una unidad analógica¹⁹. Si el discurso por analogía es la llave para vincular a Dios y al alma, entonces,

¹⁴ BARNES, M. R., «Rereading Augustine's Theology of Trinity», en DAVIS, S. T., KENDALL, D. SJ y O'COLLINS, G. SJ, *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 154-155. BARNES, M. R., «One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic», *Studia Patristica* 29 (1997) 205-223.

¹⁵ ep. 11.2: «...nec quidquam Filium, quod non et Pater et Spiritus Sanctus faciat». Esta lectura se complementa con la ep. 14.3.

¹⁶ CLARK, M., «De Trinitate», en STUMP, E. y KRETZMANN, N., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2001, 91.

¹⁷ STUDER, B., *Augustinus «De Trinitate». Eine Einführung*, Paderborn-München: Ferdinand Schöningh, 2005, 49-51, en especial en referencia a los términos οἰκονομία / θεολογία.

¹⁸ CÚNSULO, R., «Las metáforas ¿son el único camino para conocer a Dios?», *Studium. Filosofía y Teología* 39 (2017) 43-53 (44).

¹⁹ VAUGHT, C. G., *Access to God in Augustine's Confessions Books X-XIII*, Albany: State University of New York Press, 2005, 27-29. CIPRIANI, N., «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di s. Agostino», *Augustinianum* (1994) 253-312.

esta relación implica tanto la unidad como la separación y se expresa en el acto de creación del Verbo y llevan al lenguaje a alcanzar un uso performativo para espejar el dinamismo de Dios y el drama que puede desarrollarse entre el alma y su creador.

Luego de haber presentado la estructura del problema y su horizonte histórico, de manera sucinta, damos los siguientes pasos: 1) El modelo de la exégesis bíblica y, en este contexto, las precisiones lingüísticas y semióticas que requiere aquella exégesis; 2) Seguimiento de imágenes triádicas en la persona humana (Libros 8-15); 3) Análisis en el libro IX de las posibilidades de la inmanencia del alma del ser humano como medio de acceso a reflejos limitados de Dios Vivo; 4) Conclusión; 5) Bibliografía.

1. EXÉGESIS BÍBLICA EN *DE TRINITATE*

Es posible distinguir tres momentos en la estructura de trin; los Libros 1-4 se ocupan de la exégesis bíblica y de sus consecuencias teológicas; los Libros 5 a 7, del lenguaje que es necesario precisar para referirse al misterio trinitario; los Libros 8 a 15, de la búsqueda de los reflejos de la Trinidad en el ser humano. Los argumentos de san Agustín, acerca de Dios Trino, siguen la senda marcada por la tradición, respecto de la comprensión de la Escritura: el llamado de Cristo a los Apóstoles para que se bautizaran en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19 en trin. 15.51); la Trinidad también se manifestó en el bautismo de Cristo: solo el Hijo como Hombre; únicamente el Padre afirmó «Tú eres mi Hijo» (trin. 1.7); solo el Espíritu apareció bajo la forma de una paloma y, luego de la Resurrección, en Pentecostés, como lenguas de fuego, entre viento huracanado y fulgores del cielo (trin. 1.7). San Agustín se detiene en la legítima preocupación de quienes dudan acerca de cómo obran las Personas ¿fueron todas las acciones cumplidas por una única Trinidad? «Por ello, ni Dios Padre, ni el Espíritu Santo, ni la misma Trinidad, sino únicamente el Hijo, el Verbo de Dios, se hizo carne, aunque obrando la Trinidad...»²⁰. Solo la Palabra de Dios se hizo hombre, a pesar de ser obra de la Trinidad, para que el ser humano, con la capacidad de comprender interiormente la verdad, pudiera vivir de acuerdo con ella, imitando a Cristo²¹. La ar-

²⁰ trin. 15.20: *Ideoque non Deus Pater, non Spiritus sanctus, non ipsa Trinitas, sed solus Filius, quod est Verbum Dei, caro factum est; quamvis Trinitate faciente...*

²¹ CLARK, M., «De Trinitate», 93.

gumentación se desarrolla a partir del símil de la palabra humana; en efecto, la palabra pronunciada es reflejo de la que se dice interiormente. «Así, pues, nuestro verbo se hace de alguna manera voz del cuerpo, convirtiéndose en ella, en la cual se manifiesta a los sentidos del hombre, del mismo modo que el Verbo de Dios se hizo carne tomándola y por ella se manifiesta a los sentidos de los hombres»²².

Así como el verbo se hace voz sin mudarse en palabras, del mismo modo el Verbo se hizo carne, sin convertirse en carne. En la interpretación del símil, san Agustín afirma que Cristo asume lo sensible, sin que lo sensible se apodere de Él: así como la palabra humana puede existir sin ser pronunciada (recordar de memoria y en silencio un poema), no es posible que suceda lo contrario; del mismo modo pudo existir el Verbo de Dios sin que nada existiera, pero no pueden existir criaturas sin que Él existiera: «...así como el Verbo de Dios pudo también existir sin que existiese criatura alguna, sin embargo, ninguna criatura puede existir si no es por aquel que hizo todas las cosas»²³. Si Cristo es la palabra de Dios que se hizo carne para comunicarse con el ser humano, la interpretación del símil conduce a la afirmación de que la segunda Persona es la causa ejemplar de la creación y de la salvación.

1.1. *El lenguaje para tratar el tema trinitario (Libros 5-7)*

San Agustín asevera que la razón puede conocer más bien lo que Dios no es antes que lo que efectivamente es²⁴; sin embargo, más allá de esta afirmación de la teología apofática, el propio Hiponense señala que también se pueden considerar elementos positivos en la teología: aquello que se lee en las Escrituras y que la filosofía puede clarificar. En el Credo Niceno, el término «consustancial» (*homousion*) denota el ser común de las tres Personas, es decir, comparten la misma sustancia. Los arrianos habían argumentado contra el ser consustancial de las Personas en estos términos: la simplicidad de Dios no consiente la atribución de accidentes; y san Agustín está de acuerdo con

²² trin. 15.20: *Ita enim verbum nostrum vox quodam modo corporis fit, assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum; sicut Verbum Dei caro factum est, assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum.*

²³ trin. 15.20: *...sicut Verbum Dei potuit esse nulla existente creatura; creatura vero nulla esse posset, nisi per ipsum per quod facta sunt omnia.*

²⁴ El argumento determinante acerca de la incognoscibilidad de Dios radica en que, si un intelecto creado tuviese la posibilidad de comprender a Dios, este quedaría determinado –en cuanto esencia divina– en una definición.

ellos²⁵. De la simplicidad divina, los arrianos concluyeron que el Padre era «no engendrado» y que el Hijo era «engendrado»: Padre e Hijo difieren en cuanto a la sustancia. La respuesta agustiniana, en efecto, se basa en criterios de distinción en la noción de sustancia: es posible una predicación relacional de sustancia, que se encuentra entre la sustancial y la accidental²⁶. Lo que se predica de la Trinidad se dice, con toda propiedad de cada una de las personas; es así como se habla al modo de la relación y no de la sustancia²⁷. Como el Padre es siempre igual a sí mismo y también el Hijo, lo propio de estas realidades sin cambio es estar en relación; de hecho, «padre» e «hijo» son términos que expresan fundamentalmente relación²⁸. Por ello, si consideramos los términos «engendrado» o «no engendrado» como predicados de relación, estos se aplican a la primera y a la segunda personas divinas y no a la sustancia del Ser divino: «Cuando, entonces, negamos en Dios lo relativo, no se niega según la sustancia, porque la relación no se dice según la sustancia»²⁹.

San Agustín criticó el término *substantia* aplicado a Dios, pues, desde su etimología señala «lo que está afectado por accidentes»³⁰; en otros pasajes advirtió que la palabra griega *ousía* debe traducirse al latín como *essentia*, es decir, «ser». Para evitar estas dificultades de conceptos, de vocabulario y de traducción, nuestro autor prefiere el uso *incommutabilis substantia*³¹; en efecto, los teólogos de lengua griega se refirieron a la Trinidad como una *ousía* y tres *hypostasis*³². En latín, *essentia* y *substantia* comparten buena parte de sus respectivos campos semánticos, pero, a pesar de ello, san Agustín las mantiene por el uso consagrado de los teólogos, aunque hubiese preferido la fórmula «una esencia y tres sustancias»; dado que es evidente la confusión que se hubiese generado y teniendo en claro lo esencial (el Padre no es el Hijo, y el Hijo no es el Padre, y el Espíritu Santo, no es ni el Padre ni el Hijo, es decir, que son tres), se prefiere «una esencia o sustancia y tres personas»³³. Sin embargo, como el propio

²⁵ trin. 5.6: *Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit...* («Por lo tanto, en Él, nada se dice según los accidentes, puesto que nada le puede acaecer...»).

²⁶ MORESCHINI, C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, 723-725. SAAVEDRA, M. y EGUIARTE, E., «Jn 17,11 en el *De Trinitate* de san Agustín», *Scripta Theologica* 52 (2020) 384-385.

²⁷ trin. 5.12: *...et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est.*

²⁸ trin. 5.10: *ad aliquid*, según el giro agustiniano.

²⁹ trin. 5.7: *Cum autem relativum negatur, non secundum substantiam negatur, quia ipsum relativum non secundum substantiam dicitur.*

³⁰ trin. 5.10.

³¹ trin. 5.13.

³² CLARK, M., «De Trinitate», 96.

³³ trin. 5.10: *una essentia vel substantia, tres autem personae.*

san Agustín advierte, persona es un vocablo que no se encuentra exento de dificultades; en efecto, la acepción de «persona» como máscara teatral o como papel que desempeña un actor sobre el escenario, de cuyo significado concomitante de «apariencia» nunca se liberó completamente, podía acarrear confusiones y acercar involuntariamente a posturas sabelianas; según estas, las distinciones en la divinidad son simplemente modos transitorios de las operaciones de Dios, sin embargo, en un marco sincrónico, el registro del término *prosopon* no mantuvo un uso coherente, pues, según las fuentes, los sabelianos proponían tanto un único *prosopon* para el conjunto de la Trinidad, cuanto tres *prosopa* distintos³⁴. Si bien san Agustín es completamente consciente del uso cotidiano de «persona» como «ser humano individual», también apela a su uso como término absoluto predicable de cada una y de todas las personas divinas; estas consideraciones están presentes en trin. 7.7, cuando el Hiponense se pregunta abiertamente *quid tria sint* («¿qué son los tres?»), es decir, aun considerando el carácter inefable o imposible de enunciar de la Divinidad, la fe asegura que son tres, pero ¿es posible afirmar qué son? *Quid igitur tres?* se pregunta de nuevo, poco más adelante, en trin. 7.8. Así como en griego leemos una esencia (*dicunt illi tres substantias, unam essentiam*), en latín, una esencia o sustancia y tres sustancias (*nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam*). Para san Agustín, una sustancia y tres personas es todo lo que se puede responder ante la pregunta por la Trinidad; el resto es diálogo inefable desde el horizonte de la fe; en efecto, todo lo que supere esta afirmación debe hacerse en silencio: *Dictum est tamen: «Tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur»*³⁵.

2. LA IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LA PERSONA: LIBROS 8-15

Estos libros están consagrados a la comprensión intelectual del acto de fe, según el cual la persona humana fue creada a imagen de la Trinidad (Gn 1,26). La naturaleza de Dios requiere de una aproximación indirecta, es decir,

³⁴ SIMONETTI, M., «Sabelio e il sabelianismo», en SIMONETTI, M. (ed.), *Studi sulla cristologia del II e del III secolo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, 233-234; coincidimos con el autor en que las variaciones singular/plural de este sustantivo parecen más bien ligadas a interpretaciones de los adversarios del Sabelianismo y que esta corriente sostuvo históricamente un único *prosopon* para el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Sobre la identificación histórica de Sabelio y sobre el carácter fidedigno del testimonio de Eusebio: BIENERT, W. A., «Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem», en BRENNECKE, H. Ch., GRASMÜCK, E. L. y MARKSCHIES, Ch., Berlin-New York: Logos, 1993, 124-139.

³⁵ trin. 5.10. BELL, D., «*Esse, Vivere, Intelligere*: The Noetic Triad and the Image of God», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985) 5-43.

a través de sus imágenes en el hombre. No se trata de llevar adelante una investigación introspectiva, con la carga fundamentalmente psicológica que conlleva el término, sino de dar lugar al deseo de conocer la imagen de Dios en uno mismo. Trabaja, en efecto, la idea que encontramos en el *Sermo* 52 (17-18): «Veamos, pues, si tal vez encontramos algo en las criaturas con que probar la existencia de un conjunto de tres cosas que se manifiestan por separado, pero obran inseparablemente. ¿A dónde vamos?»³⁶ Encontrar, en el interior de la persona humana, qué puede presentarse de manera separada, pero, al mismo tiempo, operar sin separación. Es evidente la actualidad de la interpretación de Hill³⁷: la búsqueda agustiniana se concentra en establecer un vínculo ontológico entre el misterio trinitario y la profundidad del sí mismo humano. Identificando, en términos cristianos, inteligibilidad y divinidad, procedimiento medularmente neo-platónico, san Agustín vincula la comprensión de la persona humana con la intelección de Dios, cuyo contenido lingüístico es también objeto de investigación³⁸.

«Tener fe» exige un acto de fe o, en otras palabras, la fe es la respuesta a la auto-revelación de Dios y el único acceso a Él en cuanto Trinidad, pues conduce al amor de lo que propiamente no se conoce. Por ello, san Agustín alaba la *dilectio* y la *caritas*, dos formas específicas de *amor*. Este término expresa tanto afectividad como volición, es decir, tanto deseo como disfrute, elevándolo a un valor absoluto: con san Juan afirma que Dios es amor y fundamentalmente que el amor es Dios (1 Jn 4,16 en trin. 8.12). El amor está presente en las investigaciones agustinianas, cuando estas se concentran en las actividades triádicas, que, si bien son diversas, actúan como una sola; en el amor, san Agustín encuentra una imagen (*imago*) de la Trinidad; en efecto, lo entiende en esta triple ordenación: el que ama, el objeto amado y el amor *amans, et quod amatur, et amor*³⁹. Sin embargo, señala que, «cuando se ama a mí mismo», solo hay dos momentos: el amor y el amante⁴⁰. La búsqueda agustiniana de la ima-

³⁶ Ser. 52,17-18: *Videamus ergo, ne forte in creatura inveniamus aliquid, ubi probemus aliqua tria et separabiliter demonstrari, et inseparabiliter operari. Quo ibimus?*

³⁷ HILL, E., «Augustine's Method in the *De Trinitate*: A Model for Textbooks and Catechisms», en BRACHTENDORF, J. (ed.), *Gott und sein Bild: Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2000, 29-37.

³⁸ TORNAU, Ch. y MICHALEWSKI, A., «Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme», *Les Études philosophiques* 3 (2009) 333-360 (esp. 338-339).

³⁹ trin. 9.2.

⁴⁰ trin. 9.2: *...quando se ipse amat... y ...amor et quod amatur...*

gen de Dios en la persona humana como una analogía de las procesiones divinas no deja de lado lo revelado a través de la Escritura, desde la belleza y deformación en Adán hasta su renovación en Cristo. Queda claro que para san Agustín la teología es inseparable de la soteriología⁴¹.

Los Libros IX y X están dedicados al alma humana, aunque no se refiere aquí a sus «facultades», sino al funcionamiento de la mente, el vértice de lo que el neoplatonismo entiende por alma. Nos encontramos con la definición de los términos, *animus*, *mens* y *anima*, que, hasta este texto san Agustín había utilizado de manera dubitativa⁴². *Animus* refiere al alma racional; *mens*, a su punto más elevado y ambos, considerados de manera conjunta, constituyen al «hombre interior»; *anima* describe el funcionamiento sensorial inferior del «hombre exterior»; san Agustín leyó las nociones «interior» y «exterior» en san Pablo (2 Cor 4,16). *Mens* constituye el ámbito donde Dios es imaginado y es sede de las actividades volitivas, afectivas y cognitivas, lo que pone de manifiesto su condición espiritual. En el análisis pormenorizado del Libro IX, veremos las consecuencias de este principio, en la constitución de la imagen de la Trinidad en la mente. «Porque no encontramos algo semejante fuera de ella para poder amarla por fe, mientras no es desconocida, en virtud de alguna analogía con otro ser ya conocido»⁴³. Si bien en la perspectiva agustiniana, el filósofo es el que ama a Dios⁴⁴, la razón no tiene la capacidad de alcanzar por sí sola este propósito, es decir, que requiere del auxilio de la fe. Como señala E. Gilson, para san Agustín se trata de saber si la razón puede alcanzar el fundamento último de su propia verdad o sabiduría sin la colaboración de la fe⁴⁵; si bien la respuesta es negativa –y no se puede pasar por alto esta negación, agregamos por nuestra cuenta– la cuestión conduce a nuevas problemáticas y a nuevos planteamientos, pues lleva la perspectiva neoplatónica por nuevos senderos; san Agustín irá en búsqueda de la tríada que signifique un vestigio de la Trinidad y para ello se irá hacia las trilogías que se dan en el hombre hasta alcanzar a aquella que más acerque a la Trinidad.

⁴¹ ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: san Agustín*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

⁴² SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *El Maestro*, Vértice: Bs.As., 2008, 32 (n. 7). Traducción, introducción y notas de CALABRESE, C.

⁴³ trin. 8.9: *Neque enim invenimus aliquid tale praeter ipsam, ut eam, cum incognita est, credendo diligamus, ex eo quod iam tale aliquid novimus.*

⁴⁴ De civitate Dei (en adelante civ.) 8.1.

⁴⁵ GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 41-42.

3. EL LIBRO IX O LAS POSIBILIDADES DE LA INMANENCIA

El Libro IX está dedicado a hallar imágenes de la Trinidad en la persona, es decir, tríadas conceptuales que encuentren consistencia en su propio ser⁴⁶. Desde el principio, queda claro que no se trata del tratamiento directo de la estructura conceptual de la Trinidad, de la que no se puede saber más que aquello que afirma la fe o se lee en las Escrituras; se busca, en efecto, la Trinidad que es Dios, pero con clara conciencia de que no se ha encontrado todavía nada, dentro de los parámetros únicamente racionales⁴⁷ y que, entonces, se buscará en la inmanencia de la persona humana: «No hablamos todavía de las cosas de arriba, no todavía de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino de su imagen imperfecta, pero imagen al fin, es decir, el hombre, quizá más familiar y accesible de comprender a la debilidad de nuestra mente»⁴⁸.

Desde el momento en que busca establecer si el Espíritu Santo es en sentido propio *caritas* o si únicamente puede predicarse del Padre o del Hijo, san Agustín comienza su estudio por la inmanencia que ya mencionamos; poniéndose a sí mismo, al que busca, en el primer plano del análisis, establece la primera tríada; en efecto, cuando se quiere entender qué es el amor, se ponen de manifiesto tres elementos: el que ama o yo que busca, lo que se ama y lo que unifica la búsqueda o amor. Esta es la primera tríada que evoca a la Trinidad. La estructura de la argumentación sigue los siguientes pasos: si Dios es amor (1 Jn 4,8), el alma humana resulta, entonces, la primera vía a recorrer, en cuanto imagen de Dios. La semejanza o término medio entre identidad y alteridad, que san Agustín encuentra en esta primera etapa de la investigación, cuyos ecos se perciben en trin. 8.14 (volverán en 15.9), nos ubica en el núcleo de la metafísica agustiniana, es decir, la creación como vestigio de Dios; en ella se repite la tríada esencial de número, peso y medida, que constituyen unidad, forma y orden, tanto en sentido físico como moral⁴⁹.

Como señalamos un poco más arriba, cuando el amor ama, se verifican siempre tres instancias: el que ama, lo amado y el amor; una unidad en que, a

⁴⁶ trin. 9.2: *invenisse nobis*. SADLER, G., *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2011, 91-98.

⁴⁷ trin. 9.1: *...ad hoc enim quaerimus...*

⁴⁸ trin. 9.2: *Nondum de supernis loquimur; nondum de Deo Patre et Filio et Spiritu Sancto; sed de hac impari imagine, attamen imagine, id est homine; familiarius enim eam et facilius fortassis intuetur nostrae mentis infirmitas.*

⁴⁹ PASTOR, F. A., «*Quaerentes summum Deum*: Búsqueda de Dios y Lenguaje de Fe en Agustín de Hipona», *Gregorianum* 81/3 (2000) 457-459.

condición de perfección, las partes son iguales; para ello, no debe haber ni defecto ni exceso en el amor ni adecuación imperfecta en el conocimiento. San Agustín entiende dicha unidad en términos de identidad: *Quomodo autem illa tria non sint eiusdem essentiae, non video*⁵⁰; el conjunto de los razonamientos anteriores lleva a la conclusión de que el conocimiento y el amor se identifican en el yo que conoce y ama. Para probar la existencia de la imagen de la Trinidad en el alma, se requiere una tríada, cuyos elementos expresen una oposición relativa, pero que mantengan unidad de esencia.

El conocimiento se halla también en la mente que se conoce y en el amor con que ama; y a este lo encontramos en sí mismo, en la noticia que conoce este amor y en la mente que lo ama. Cada uno de estos términos está en sí y en los otros; la mente, al conocerse y amarse, está con su conocimiento en el amor y con su amor en el conocimiento; y el amor y el conocimiento están en la mente que se conoce y ama. Para que lo anterior sea posible se requiere que sean uno en la sustancia, es decir, tres realidades en una esencia⁵¹.

San Agustín completa su análisis poniendo en consideración que, cuando el alma sabe de sí misma, ella conoce su propia mutabilidad⁵²; por esta razón, la persona que está atenta a su experiencia íntima expresa de una manera los contenidos de su mente y de otra muy distinta cuando define el funcionamiento o modo en que adquiere los conocimientos especiales o generales; en cuanto a lo primero (la esfera de su experiencia) es solo posible creerle o no, pero, en cuanto a lo segundo (la verdad que alcanza la mente humana), puede ser reconocido como tal o negado; ello implica que en la tríada de mente-conocimiento-amor hay, como en la Trinidad, una esfera en la que se cree y otra en la que se reconoce racionalmente lo verdadero.

Ahora bien, si el saber acerca del mundo es pasajero, tanto como las mismas cosas que se conocen, y si aquello, sin embargo, se contempla en la misma verdad: ¿cómo se forma este conocimiento o *notitia* en el ser humano? Contemplando «la verdad inviolable»⁵³: por vía de intuición conocemos (cuanto es posible) lo que debe ser, según las razones eternas; lo opuesto, precisamente, al proceso que san Agustín denomina *per similitudinem*⁵⁴, según el cual se unifican los caracteres similares de un mismo objeto hasta que se forma una cierta idea

⁵⁰ trin. 9.7 y nuevamente en 9.18.

⁵¹ trin. 9.8.

⁵² trin. 9.9: *...non aliquid incommutabile...*

⁵³ trin. 9.9: *...inviolabilem veritatem...*

⁵⁴ trin. 9.9.

de este. Si bien la contemplación de la verdad es el procedimiento óptimo del conocer, es también cierto que el modo *per similitudinem* resulta más próximo a nuestra experiencia. En efecto, las imágenes percibidas por los sentidos y conservadas en la memoria permiten construir representaciones imaginarias, tengan cierta correspondencia con la realidad o no, pueden ser aprobadas en cuanto tales, mediante un registro completamente diverso; en efecto, se trata de reglas inmutables, superiores a nuestra mente, siempre y cuando nuestro juicio proceda rectamente; san Agustín denomina a este procedimiento de selección «dar una preferencia racional»⁵⁵ a unas formas imaginadas sobre otras: a las murallas de Cartago (muy conocidas) sobre las de Alejandría (completamente desconocidas); en efecto, la preferencia de unas imágenes sobre otras es obra del juicio de la verdad⁵⁶, aunque el juicio pueda verse circunstancialmente nublado por el cúmulo de ellas, nunca podrá ser completamente oscurecido. La pregunta agustiniana se concentra en considerar si, en medio de la oscuridad de las imágenes, es posible ver la claridad. En este sentido hay un primer recurso retórico que compara el ver entre las imágenes la verdad, con el propio san Agustín marchando por un sendero montañoso, rodeado de oscuridad, pero gozando de aire puro y luz diáfana. Esta misma idea es ampliada, con un símil de las transformaciones de la amistad; también en primera persona, relata el modo en que se transforma la amistad de un hombre probado; luego, como mayor conocimiento de esa persona, se ve que no existía tal probidad. Nada ha cambiado, sino que se ha modificado la mente de quien conoce mejor a esa persona. Una tercera aproximación se da con un segundo recuerdo de Cartago, cuando evoca uno de sus arcos y recuerda su armonía y corrige estas imágenes, hasta que alcanza la mayor justeza posible con sus recuerdos. Los ejemplos intentan sostener lo ya dicho: el juicio sobre las cosas corpóreas surge de las imágenes que se encuentran en la memoria, según la verdad eterna que intuye la mente racional⁵⁷. Esto significa que el pre-conocimiento de Dios no puede objetivarse, pues no es posible alcanzar una representación de él; no hay, en efecto, un conocimiento de la esencia de Dios, sino la negación de lo que no es Dios, pues los seres no pueden darnos a conocer el Ser⁵⁸.

⁵⁵ trin. 9.10: *...rationabiliter praefero...*; en el original, el proceso está considerado en primera persona. TESKE, R., «Divine Immutability in Saint Augustine», *The Modern Schoolman. Quarterly Journal of Philosophy* 63 (1986) 233-249.

⁵⁶ trin. 9.10: *iudicium veritatis*.

⁵⁷ trin. 9.11.

⁵⁸ trin. 5.11: *Non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed se ipso magnus est, quia ipse suae est magnitudo. Hoc et de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia dictum sit.*

San Agustín introduce una nueva precisión, cuando considera que el producto de la contemplación de la verdad se expresa según el modo de la palabra interior. En efecto, san Agustín vuelve sobre los contenidos del *De magistro* y *De doctrina christiana*⁵⁹, cuando afirma que el conocimiento (*notitia*) verdadero de las cosas es producto de la recta razón y que se forma en nosotros «como una palabra engendrada en nuestro interior»⁶⁰ y que, una vez engendrada, permanece en nuestro interior. Podemos transmitir este conocimiento a otros mediante el instrumento del lenguaje sonoro, que crea, a su vez, en el interlocutor otro verbo interior. La imagen agustiniana ilustra este proceso: no podemos hacer nada «sin antes hablarlo en su corazón»⁶¹. Los argumentos anteriores de tono semiológico y de fuente estoica adquieren una nueva profundidad de la mano de la noción de «amor»; aquí, a partir de esta noción claramente metafísica, se engendra la posibilidad de la palabra, la cual, si está orientada a la verdad inmutable, conduce al desapego o al apego de la criatura, si va dirigida a lo inferior.

El potencial retórico y estético de la palabra, entonces, puede conducir al bien o al mal; el verbo y la mente que lo generan están estrechamente vinculados por el amor, al punto de transformarse en una unidad, sin confundirse entre ellos⁶². Como es propio de las realidades espirituales, la concepción y el nacimiento del verbo se identifican, cada vez que la voluntad descansa en el conocimiento o, con palabras del propio san Agustín: «La concepción y el nacimiento del verbo se identifican cuando la voluntad descansa en el conocimiento, como sucede en el amor de las cosas espirituales»⁶³.

El giro *in amore spiritalium*, y el conjunto del estilo argumentativo, nos conduce al neoplatonismo y, más específicamente, a Plotino, *Enn.* I. 6, 9. Veamos cómo actúa en san Agustín este principio neoplatónico del conocimiento de Dios⁶⁴. Como ya hemos leído en san Agustín, de la Trinidad podemos conocer su existencia, a la cual llega la inteligencia ascendiendo por el conocimiento del ser (la respuesta a la pregunta ¿qué es Dios?). La esencia de Dios

⁵⁹ PEGUEROLES, J., «La palabra interior. La filosofía del lenguaje en san Agustín», *Espíritu* 35 (1986) 93-110.

⁶⁰ trin. 9.12.

⁶¹ trin. 9.12: *...non in corde suo prius dixerit...*

⁶² trin. 9.13.

⁶³ trin. 9.14. *Conceptum autem verbum et natum idipsum est, cum voluntas in ipsa notitia conquiescit, quod fit in amore spiritalium.*

⁶⁴ BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in «De Trinitate»*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000, 15-55.

(la respuesta a la pregunta ¿quién es?) resulta por completo inaccesible al ser humano. Sin embargo, esta negación absoluta refleja cierto conocimiento, pues considerar que no podemos saber de él resulta una afirmación. Nos preguntamos, entonces, con san Agustín ¿es posible llegar a algún conocimiento de la esencia de Dios? La respuesta es positiva en doble sentido: por la fe y por la razón; por esta última es posible, a su vez, distinguir dos instancias: la teórica y la práctica. Acerca de la fe diremos que, dado que muy pocos han alcanzado a vislumbrar la esencia de Dios (*Dei substantiam pervenire*), Él ha revelado a todos los hombres su ser, de manera oscura, aunque verdadera⁶⁵; en este mismo sentido, san Agustín ha recordado, desde el inicio del *De Trinitate* (1.3), la necesidad de tomar a la fe como punto de partida, cuyo camino tiene tres piedras miliare: a) creer que Dios es el Ser inmutable; b) certeza de que la inteligencia alcanza cierta ciencia del Ser, por el camino ascensional de la analogía a través de lo creado; c) el amor (san Agustín en ocasiones recurre al término *caritas* y otras veces *amor*) produce conocimiento inefable; como dice el propio Hiponense (serm. 117.5), es posible apenas llegar a Dios (*atingere*), pero sin posibilidad de abarcarlo (*comprendeber*). Respecto de la aproximación racional, de la que hemos distinguido dos momentos, san Agustín busca evitar dos errores: por un lado, creer que nada de lo que se sabe de las cosas se puede afirmar sobre Dios y, por otro lado, creer que lo que se dice de las cosas se puede afirmar sobre Dios, en el mismo sentido y con los mismos alcances. Afirma, en efecto, que todo puede decirse de Dios, pero sin la precisión y exactitud que requiere el tema, pues su Ser trasciende nuestras palabras y, por ende, nuestro conocimiento⁶⁶.

Este punto nos deja en la puerta del argumento de raíz plotiniana, que conduce al creyente a asimilarse a Dios, esto es, el amor. En efecto, cuando san Agustín se pregunta si podemos saber algo de Dios tal como Él es, su respuesta es que podemos hacernos semejantes a Dios por el amor; la expresión propia de san Agustín, que leemos en civ. 9.17, es *similem Deo fieri*: cuando nos acercamos, nos asemejamos y la desemejanza es sin duda lejanía. Según la tradición neoplatónica, solo lo semejante conoce lo semejante; en el texto de *De civitate Dei* que mencionamos hay una referencia a Plotino muy significativa:

«Estoy maravillado de que hombres tan sabios, que tuvieron en tan poco lo corporal y sensible en comparación de lo incorpóreo e inteli-

⁶⁵ civ. 11.2.

⁶⁶ trin. 7.7. GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 280.

ble, mencionen los contactos corporales cuando se trata de la vida feliz. ¿Dónde queda aquello de Plotino? “Es preciso refugiarse en la patria amadísima, y allí está el padre y allí todas las cosas”. Y “¿en qué consiste –continúa– esta fuga? En hacerse semejante a Dios”»⁶⁷.

Esta idea de asemejarse a lo divino, que podemos rastrear desde el *Teeteto* 176 a, es recurrente en Plotino, quien primero ha dado la referencia homérica de *Od.* V, 215-227, y luego reflexiona a partir de ella y de *República* 516 a. Es necesario hacerse afines al objeto de la contemplación, y por ello no puede comenzarse por la contemplación de las bellezas deslumbrantes; se debe partir de las acciones virtuosas de los hombres y luego pasar a las obras hermosas; ¿cómo descubrir las cosas hermosas? El giro plotiniano, cuya traducción al latín dará a san Agustín una de las articulaciones de su pensamiento, inaugura la vía de la interioridad: “Ἀναγε ἐπί σαυτὸν καὶ ἴδε (1.6.9; «Entra en ti mismo y examínate»; en fraseo agustiniano: *Noli foras ire, in te ipsum redi...* vera rel., 72). Si allí todavía no hay belleza, Plotino echa mano de la imagen del escultor que purifica el material hasta que aparecen los rasgos buscados y su lectura en sede estética y moral: «Así que quita de tu alma todo lo superfluo, endereza lo que no es recto, purifica e ilumina lo oscuro, y no dejes de perfeccionar tu estatua hasta que la virtud brille en tus ojos, desde su divinal luz, hasta que veas la templanza sentada en tu seno en su santa pureza» (1.6.9). Todo hombre debe comenzar por hacerse bello y divino, si se dispone a contemplar lo divino y la belleza⁶⁸; consideramos que resulta evidente el contacto de san Agustín, en versión latina, con este pasaje, aunque interpretado en este sentido: la medida del conocimiento de Dios es la semejanza que se alcanza en el interior del hombre; la naturaleza de Dios se manifiesta únicamente por obra del amor.

¿Qué transformación presenta el neoplatonismo de san Agustín respecto de Plotino? Si todas las cosas son por participación con las ideas de Dios, ¿cómo llegamos a la raíz de esta relación? Al entender el vínculo mismo de la participación como el modo en que todo lo creado imita las ideas, todas las cosas conservan un grado de semejanza con Dios; en todos los casos, el Verbo es

⁶⁷ civ. 9.17: *Miror autem plurimum tam doctos homines, qui cuncta corporalia et sensibilia prae incorporabilibus et intelligibilibus postponenda iudicaverunt, cum agitur de beata vita, corporalium contractationum facere mentionem. Ubi est illud Plotini, ubi ait: Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur, inquit, classis aut fuga? Similem Deo fieri.* LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris: Turnhout, 2012.

⁶⁸ Enn. 1.6.9: θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν.

la semejanza primera. En efecto, si seguimos la clave interpretativa con que san Agustín ha leído la versión latina de Plotino, todo el sentido de su filosofía se encuentra en la apertura del Evangelio de san Juan⁶⁹: en principio, el *logos* plotiniano ha sido asimilado al *Verbum*, aunque cada uno de ellos sea profundamente diferente entre sí; en efecto, el *logos* de Plotino es una emanación de la Inteligencia y del Alma del Mundo, lo que implica una abismo respecto del Verbo cristiano, como para pensar en una correlación intelectual. En civ. 10.23, san Agustín plantea una doctrina del Logos en san Juan que evidentemente bebe en el *Nous* plotiniano, aunque queda sin resolver que las dos hipótesis eternamente engendradas y co-presentes en el primer principio difieren profundamente una de la otra; el Verbo no es el primer engendrado del Padre, sino el único, diversamente del *Nous*; a su vez, el *Nous* es inferior al Uno, al contrario del Hijo en la Trinidad, que es igual al Padre. Estas dificultades insalvables de lectura significan que san Agustín no leyó a Plotino, en ningún momento, de manera literal, sino en clave cristiana⁷⁰. Esto no implica separar excesivamente el cristianismo del neoplatonismo, pero sí distinguir uno de otro⁷¹: *De Trinitate* es un texto que discierne en la tradición bíblica un discurso filosófico, al que intenta encontrar un nuevo enfoque, especialmente con la presencia de la tradición neoplatónica⁷².

Desde la perspectiva antes enunciada, avanzamos ahora sobre los modos en que san Agustín sondea el misterio de la condición creatural del hombre y, en ella, las analogías que abren a una cierta comprensión de la imagen de Dios como Trinidad. La cuestión esencial es que el hombre fue creado *ad imaginem*,

⁶⁹ conf. 7.13: *...non quidem his verbis, sed hic idem omnino...* ROWAN, W., «*Sapientia and Trinity: Reflections on the De Trinitate*», en BRUNING, B., LAMBERIGTS, M. y VAN HOUTEM, J. (eds.), *Collectanea Augustiniana: Mélanges T. J. van Bavel*, Louvain: Louvain University Press, 1990, 320.

⁷⁰ BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, 6-8. AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2010, 13-20.

⁷¹ Nuestro punto de partida es AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, 37-41, pues allí el autor señala los tres aspectos que san Agustín adopta y adapta del platonismo no cristiano: a) la existencia divina como inmaterial, omnipresente y simple; b) el Padre como *principium* de la Trinidad y c) el Hijo como *intellectus*.

⁷² KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu «De trinitate»*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 455-456. La afirmación «Die antike Philosophie in ihrer anspruchsvollsten, platonischen Form, endet in der Aporie», que realiza el autor en la página 456, parece extenderse, en su consideración, al tratamiento agustiniano sobre el misterio trinitario; en este punto disentimos con el autor y la tesis presentada en este artículo así lo muestra. Nos parece oportuno recordar, con ese propósito, una cita ya hecha: *Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum lab eloquium. Dictum est tamen tres personae non ut illud diceretur sed ne taceretur* (trin. 5.10).

lo que establece un modelo de semejanza, cuya propiedad no pierde por ninguna circunstancia, aunque sí puede ser deformada por el pecado y, por ello, debe ser restablecida por la gracia; esto significa que, en la perspectiva agustiniana, no se trata necesariamente de una participación actual, sino de la posibilidad siempre abierta de esta participación: «Si bien la mente humana no es de la misma naturaleza que Dios, no obstante, la imagen de aquella naturaleza, a la que ninguna naturaleza vence en bondad, se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de nuestra naturaleza. Mas se ha de estudiar la mente en sí misma, antes de ser partícipe de Dios, y en ella encontraremos su imagen. Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación con Dios, degradada y deformada, permanecía siendo imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios»⁷³.

La primera idea, que el alma no sea de la misma naturaleza que Dios, lleva a la segunda, que su naturaleza de carácter superior (*imago Dei*), en cuanto tal, debe ser buscada en el interior del ser humano (*in nobis*); este grado de perfección es posible por su participación de Dios (*particeps Dei*), razón por la cual tampoco puede ser afectada por el pecado. La consubstancialidad que mantienen entre sí los elementos de las tríadas, aunque de manera relativa, permite a san Agustín presentar, con la debida proporción, una aproximación a la relación consubstancial de las Personas en la Trinidad. De aquí surge uno de los rasgos propios de la teoría agustiniana sobre el alma, pues, desde el punto de vista de la afirmación de Dios-Trinidad, convenía no admitir distinción real alguna entre el alma y sus facultades ni aun entre las mismas facultades; debía, por el contrario, conservar una unidad relativa suficiente como para que, a pesar de la diversidad de las partes, ofreciera una unidad posible que reflejara a la Trinidad en la imagen⁷⁴. Independientemente de la tríada que san Agustín considere, esta deberá poner de manifiesto, en el interior de la *mens*, tres términos correlativos, consubstanciales e iguales en sus relaciones, a pesar de las distinciones que puedan establecerse⁷⁵.

⁷³ trin. 14.8.

⁷⁴ Hallamos el texto clave para considerar la unidad fundamental del alma en trin. 10.18, cuyo inicio de párrafo es sumamente significativo: *Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia*. («Estas, entonces, son tres, memoria, inteligencia y voluntad, porque no son tres vidas, sino una vida; ni tres mentes, sino una mente, consecuentemente tampoco son tres substancias, sino una substancia»).

⁷⁵ trin. 9.7.

Veamos esta correlación en la perspectiva agustiniana, es decir, en primera persona; en efecto, cuando amo, mi amor conlleva, como ya hemos indicado anteriormente, tres momentos: yo, lo que amo y mi amor. El objeto amado es el mismo pensamiento considerado aquí como una esencia⁷⁶; por esta razón, el amor no es el acto por el cual la voluntad ama, sino la afirmación natural que busca disfrutar de sí, disposición que para conservarse debe estar en tensión a actualizarse. Tenemos así dos términos mutuamente relativos; se puede agregar, además, que su relación es de igualdad, pues el pensamiento se quiere en su conjunto: su amor por sí mismo no es más que la afirmación natural de sí mismo: el que ama es exactamente igual a lo que es amado⁷⁷. Por otra parte, es evidente que no se puede amar sin conocer; el pensamiento, entonces, no puede amarse sin conocerse, a lo que se accede fácilmente, porque su condición incorpórea la hace esencialmente inteligible. De la misma manera que el amor con que el alma se ama es igual a sí misma, el conocimiento es rigurosamente igual al alma que conoce. A diferencia de lo que sucede cuando se ama a Dios, aquí es posible distinguir *mens*, *intelligentia* y *amor*, pero no separarlos en sus funciones⁷⁸.

Es importante advertir que esta primera imagen se despliega completamente dentro de la sustancia-*mens*, pues, de lo contrario, los actos que mencionamos no la pondrían de manifiesto; esto es, en definitiva, lo que muestra la unidad sustancial de la *mens*, con su amor y su conocimiento, es decir, que se encuentra naturalmente en capacidad de amarse y de conocerse, pues ama y conoce todo lo que es diverso de esta unidad: «como la que existe entre dos amigos, que son dos hombres y, en consecuencia, dos sustancias. En cuanto hombres, no indican relación, si en cuanto amigos»⁷⁹. La característica de esta tríada inmanente a la *mens*, es decir, su carácter sustancial, depende enteramente de su consubstancialidad; en este sentido, es posible afirmar que forman una tríada, aunque *tanquam involuta*⁸⁰: el estado de involución en que se encuentra implica que el pensamiento debe esforzarse el desplegarla (*evolvi*⁸¹)

⁷⁶ trin. 9.2 y 9.5: *Mens vero et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant.*

⁷⁷ trin. 9.2: *amanti amor aequalis.*

⁷⁸ ANATOLIOS, K., «Divine Semiotics and the Way of the Triune God in Augustine's *De Trinitate*», en MCGOWAN, A., DALEY, B. y GARDEN, T. (eds.), *God in Early Christian Thought*, Leiden-Boston: Brill, 2009, 163-194.

⁷⁹ trin. 9.5: *...sed sicut duo amici etiam duo sunt homines, quae sunt substantiae; cum homines non relative dicantur, amici autem relative.*

⁸⁰ trin. 9.5.

⁸¹ trin. 9.5.

dentro de su propia sustancia, pero, aunque logre desarrollarla, esta tríada queda como una imagen borrosa de la Trinidad, de la que depende en cuanto creada.

4. CONCLUSIÓN

En trin. san Agustín afronta a Dios como ilimitación, desde la limitación de los recursos humanos, en especial, el lenguaje. La inteligencia humana únicamente puede percibir la existencia de lo espiritual, pero no comprender su esencia; por esta razón hemos seguido la búsqueda agustiniana de la demostración de la existencia de Dios como verdad trascendente, a partir de las imágenes triádicas de la Trinidad en el hombre.

San Agustín no busca probar la existencia de Dios únicamente a través de la existencia de los seres, sino, en lo fundamental, mediante el conocimiento posible del Ser en el espíritu: en la naturaleza mutable del mundo, el espíritu, que también está sujeto a cambios, conoce lo inmutable. ¿Cómo es posible que el espíritu humano posea esta capacidad de conocer el Ser? En principio, únicamente la existencia del Ser puede explicar su conocimiento por un ente finito, pues no podría conocerlo si previamente no tuviera un cierto discernimiento, aunque muy difuso. ¿Cómo ha organizado san Agustín conceptualmente esta intuición? Los seres existen, porque participan del Ser: estamos en un mundo de entes cambiantes, pero conocemos el Ser. Para san Agustín, como para toda la tradición neoplatónica, Dios o Ser es el *primum notum*; en efecto, el conocimiento y el amor que emergen de la persona proceden de la Verdad y del Bien.

Lo anterior significa, en el pensamiento agustiniano, que, de alguna manera, el conocimiento de Dios es anterior al conocimiento de uno mismo: no es posible afirmar «yo soy» sin una intuición del Ser; en efecto, no es producto de la actividad de la inteligencia, sino una *notitia* en la memoria; por esta razón, hemos preferido emplear intuición que conocimiento conceptual. Aquí llegamos al equilibrio de la postura fundamental de san Agustín: por un lado, el conocimiento de sí y de las cosas es anterior al de Dios (lo podemos conocer debido a que sabemos de los entes); por otro lado, toda afirmación o negación que realicemos acerca, por ejemplo, de la belleza de una persona o de un objeto, requiere un saber previo de la Belleza, pues, de lo contrario, no podríamos reconocer algo con estas características: aquello que, en un primer momento, se presenta como una construcción del espíritu, que, tras negar los

límites del conocimiento, elabora una idea de Dios. Aquí, a nuestro juicio, surge la originalidad del platonismo cristiano: no sería posible erigir una idea de Dios sin su pre-conocimiento en el espíritu humano.

Percibimos alguna proximidad a Dios, pero sin que esta pueda expresarse en palabras adecuadas; sin embargo, san Agustín señala que ello mismo nos lleva a expresar algo del ser de Dios: es Amor y solo el amor nos conduce a Él. Si el amor humano es una experiencia accesible, esta noción puede ser transferida al plano sobrenatural y conocer que Dios es Amor.

Por último, los dos surcos de nuestro recorrido se estrechan en la interacción que la dimensión de la palabra establece entre Dios y el alma, pues el lenguaje acerca de Dios y el alma no solo debe ser lo suficientemente inteligible para traer estabilidad a la situación humana; sino que, el discurso inteligible debe volverse a la Palabra de Dios, con la esperanza de que Dios y el alma tengan frases que intercambiar cuando se encuentren.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *El Maestro*, Vórtice: Bs.As., 2008. Traducción, introducción y notas de Claudio CALABRESE.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: san Agustín*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- ANATOLIOS, K., *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013, 15-26.
- ANATOLIOS, K., «Divine Semiotics and the Way of the Triune God in Augustine's *De Trinitate*», en MCGOWAN, A., DALEY, B. y GARDEN, T. (eds.), *God in Early Christian Thought*, Leiden-Boston: Brill, 2009, 163-194.
- AURELIUS AUGUSTINE, *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, ROTELLE, J. E. (ed.), vol. 5, *The Trinity*, HILL, E. (ed.), Brooklyn, N.Y.: New City Press, 1991.
- AYRES, L., «Nicaea and Its Legacy: An Introduction», *Harvard Theological Review* 100 (2007) 141-144.
- AYRES, L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2010.
- BARNES, M. R., «Rereading Augustine's Theology of Trinity», en DAVIS, S. T., KENDALL, D. SJ y O'COLLINS, G. SJ, *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 145-176.
- BARNES, M. R., «One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic», *Studia Patristica* 29 (1997) 205-223.
- BELL, D., «Esse, Vivere, Intelligere: The Noetic Triad and the Image of God», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985) 5-43.
- BIENERT, W. A., «Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem», en BRENNKE, H., GRASMÜCK, E. L. y MARKSCHIES, C., Berlin-New York: Logos, 1993, 124-139.
- BOERSMA, G. P., *Augustine's Early Theology of Image. An Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in «De Trinitate»*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000, 15-55.
- CIPRIANI, N., «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di s. Agostino», *Augustinianum* (1994) 253-312.

- CLARK, M., «De Trinitate», en STUMP, E. y KRETZMANN, N., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2001, 91-102.
- CÚNSULO, R., «Las metáforas ¿son el único camino para conocer a Dios?», *Studium. Filosofía y Teología* 39 (2017) 43-53.
- EDWARDS, M., *Image, Word and God in the Early Christian Centuries*, Farnham: Ashgate, 2013.
- FERNÁNDEZ, S., «Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana», *Scripta Theologica* 45 (2013) 9-40.
- GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris: Vrin, 2003.
- GIOIA, L., *The theological epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- GONZÁLEZ, S., «Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el *De Trinitate* de san Agustín (Libro VIII)», *Estudio Agustiniiano* 24 (1989) 299-348.
- HILL, E., «Augustine's Method in the *De Trinitate*: A Model for Textbooks and Catechisms», en BRACHTENDORF, J. (ed.), *Gott und sein Bild: Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2000, 29-37.
- KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu «De trinitate»*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- LAGOUANÈRE, J., *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris: Turnhoul, 2012.
- MORESCHINI, C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano: Bompiani, 2013.
- MULLER, E. C., «Estructura del *De Trinitate* de san Agustín. Aspectos retóricos y teológicos», *Augustinus* 40 (1995) 215-224.
- PASTOR, F. A., «*Quaerentes summum Deum*: Búsqueda de Dios y Lenguaje de Fe en Agustín de Hipona», *Gregorianum* 81/3 (2000) 453-491.
- PEGUEROLES, J., «La palabra interior. La filosofía del lenguaje en san Agustín», *Espíritu* 35 (1986) 93-110.
- PLOTINUS, *Ennead, Volume I: Porphyry on the Life of Plotinus. Ennead I*, Cambridge, MA: Loeb Classical Library-Harvard University Press, 1969 (translated by ARMSTRONG, A. H.).
- ROWAN, W., «*Sapientia* and Trinity: Reflections on the *De Trinitate*», en BRUNING, B., LAMBERIGTS, M. y VAN HOUTEM, J. (eds.), *Collectanea Augustiniana: Mélanges T. J. van Bavel*, Louvain: Louvain University Press, 1990.

- SAAVEDRA, M. y EGUIARTE, E., «Jn 17,11 en el *De Trinitate* de san Agustín», *Scripta Theologica* 52 (2020) 383-407.
- SADLER, G., *Reason Fulfilled by Revelation: The 1930s Christian Philosophy Debates in France*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2011, 91-98.
- SAN AGUSTÍN, *Obras completas VIII (Cartas 1º)*, Madrid: BAC, 1986.
- SANCTI AURELII AUGUSTINI, *De Trinitate Libri XV*, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1968 (cura et studio MOUNTAIN, W. J.).
- SIMONETTI, M., «La crisi ariana nel IV secolo», Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.
- SIMONETTI, M., «Sabelio e il sabelianismo», en SIMONETTI, M. (ed.), *Studi sulla cristologia del II e del III secolo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, 217-238.
- STUDER, B., *Augustinus «De Trinitate». Eine Einführung*, Paderborn-München: Ferdinand Schöningh, 2005.
- TESKE, R., «Divine Immutability in Saint Augustine», *The Modern Schoolman. A Quarterly Journal of Philosophy* 63 (1986) 233-249.
- TORNAU, Ch. y MICHALEWSKI, A., «Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme», *Les Études philosophiques* 3 (2009) 333-360.
- VAUGHT, C. G., *Access to God in Augustine's Confessions Books X-XIII*, Albany: State University of New York Press, 2005.
- VIAN, G. M., «Ortodossia ed eresia nel IV secolo: la cristologia dei testi ariani di Verona», *Augustinianum* 35 (1995) 847-858.
- ZINCONE, S., «Il tema della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino», *Doctor Seraphicus* 37 (1990) 37-51.

