

La misión de la Persona divina al justo, en el *De Trinitate* de San Agustín

Fr. Dr. Guillermo A. Juárez, O.P.

UNSTA

RESUMEN

En su conjunto, los quince libros que conforman el *De Trinitate* de san Agustín constituyen el monumento más excelso de la teología católica al misterio de la Trinidad. Nuestro estudio de sus contenidos doctrinales se concentrará sobre el tema del envío del Hijo y del Espíritu Santo a los justos, tratado en el capítulo 20 del Libro IV. Finalmente, el estudio de los capítulos 17 al 19 del Libro XV, que explican el modo en que el Espíritu Santo está ligado al amor fraterno, nos permitirá completar nuestro estudio de su misión invisible.

PALABRAS CLAVES: San Agustín, *De Trinitate*, Espíritu Santo

ABSTRACT

KEYWORDS: St. Augustine, *De Trinitate*, Holy Spiritu

En su conjunto, los quince libros que conforman el *De Trinitate* de san Agustín constituyen el monumento más excelso de la teología católica al misterio de la Trinidad (Schmaus 1966: 2).¹ El santo obispo escribe esta obra impulsado por su espiritualidad trinitaria y por la necesidad de responder a propósitos inconsiderados sobre el conocimiento de Dios (*Trin.* I, 1-2. 5).² Su elaboración ha sido larga y difícil. Comenzada hacia el año 400, todavía no está acabada en el año 420.³ Nuestro estudio de sus contenidos doctrinales se concentrará sobre el tema del envío del Hijo y del Espíritu Santo a los justos, tratado en el capítulo 20 del Libro IV. Con todo, para una comprensión más completa de este tema, será de particular utilidad el análisis del capítulo 5 del Libro II, consagrado a la explicación de las misiones visibles. Estos libros fueron escritos en los años 411/412 al 414.⁴

Los desarrollos referidos a las misiones divinas se inscriben en la explicación de la regla canónica según la cual las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo no niegan su igualdad con el Padre (*Trin.* II, 2. 5). Su trasfondo inmediato es uno de los argumentos mayores de la herejía arriana, según el cual el Padre es mayor que el Hijo y ambos son mayores que el Espíritu Santo, porque el que envía es mayor que el enviado.⁵ San Agustín recoge y desarrolla la enseñanza de sus precursores, en especial, la de san Hilario de Poitiers y de san Ambrosio de Milán.⁶ Dado que su propósito principal, en estos libros, es asegurar la autenticidad de la fe, el método que adopta se basa en la interrogación directa a la *Sagrada Escritura*.⁷

El estudio de los capítulos 17 al 19 del Libro XV, que explican el modo en que el Espíritu Santo está ligado al amor fraterno, nos permitirá completar nuestro estudio de

¹ Edmund Hill (1973) no duda en afirmar que el *De Trinitate* es la obra más grande de san Agustín. “St. Augustine’s *De Trinitate*: The doctrinal significance of its structure” (227). Nosotros accedemos a esta obra a través de la edición crítica del *Corpus christianorum: De Trinitate libri XV* (Mountain 1968). Sobre el origen, las peculiaridades y la estructura del *De Trinitate*, se puede consultar, además, los siguientes estudios: Schindler 1965: 1-11; Hill 1985; Studer 1993 y 2005 (con abundante bibliografía); Vannier 1995. Para una presentación del conjunto de sus contenidos doctrinales, se puede consultar, además: Arias Reyero 1989; Trapè y Sciacca 1987; Lancel 1999.

² Cf. Madec 1996a: 78-79. Entre dichos propósitos, el de los arrianos ocupa el primer lugar.

³ Cf. Madec 1996a: 78-79 y 162; Trapè 1981: 441. Podemos distinguir, en esta obra, una parte de carácter más dogmático (libros I-VIII) y otra más especulativa (libros IX-XV). Cf. Studer 1993: 253; Arias Reyero 1989: 253-256.

⁴ Cf. Trapè 1981: 441; Madec 1996a: 78-79 y 162; Hombert 2000: 56-80.

⁵ “Sed in his convicti ad illud se convertunt ut dicant: ‘Maior est qui mittit quam qui mittitur’. Proinde maior est Pater Filius quia Filius a Patre se missum assidue commemorat; maior est et Spiritu Sancto quia de illo dixit Iesus: ‘Quem mittet Pater in nomine meo’; et Spiritus Sanctus utroque minor est quia et Pater eum mittit, sicut commemoravimus, et Filius cum dicit: ‘Si autem abiero, mittam eum ad vos’”. *Trin.* II, 5, 7. Cf. Maier 1960: 7-24.

⁶ Cf. Maier 1960: 30s.; Studer 2005: 163-171.

⁷ Ello se hace particularmente manifiesto en el tema de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, dado que los arrianos habían deducido de los textos bíblicos que se refieren a ellas, la subordinación de uno y otro respecto del Padre B. Studer (1993: 256-258).

su misión invisible.⁸ El método adoptado en estos tres capítulos es más especulativo, como lo es, por lo demás, toda la segunda parte de esta obra, en la que san Agustín intenta captar más profundamente el misterio de la Sma. Trinidad a partir de su imagen en el hombre.⁹ La redacción de este libro se sitúa, al menos, seis años después de la de los libros II y IV, es decir, alrededor del año 420.¹⁰

La misión visible del Hijo y del Espíritu Santo

La explicación de las misiones visibles parte de la exégesis de dos pasajes del *Evangelio según san Juan*. El mismo Señor declara en qué consiste su misión cuando dice que salió del Padre y vino al mundo: “Ego a Patre exii et veni in hunc mundum” (*Jn.* 16, 28). De manera que la misión visible del Hijo puede ser determinada desde estas dos acciones, salir y venir, que comportan dos referencias, al Padre y al mundo. Ser enviado es, para el Hijo, salir del Padre y venir al mundo.¹¹ La combinación de este pasaje con otro del prólogo permite explicitar aún más el significado de esta venida. Para san Agustín, en este segundo pasaje, san Juan se refiere, primero, a un vínculo del Hijo con el mundo, anterior al de su venida: “In hoc mundo erat...” (*Jn.* 1, 10). Pero, a continuación, el evangelista indica el vínculo más especial establecido por su misión: “In sua propria venit” (*Jn.* 1, 11). Así pues, el Hijo es enviado a aquellos que vino.¹²

Esta confrontación inicial de los textos joánicos invita a una explicación sucesiva de los dos modos en que el Hijo está en el mundo. Si se dice que el Hijo sale del Padre y viene a este mundo en el que ya estaba, ello significa que es enviado donde ya estaba.¹³ La explicación de esta presencia previa del Hijo se basa en pasajes selectos de la *Escritura Santa*. En primer lugar, es mencionado el de *Jeremías* 23, 24, donde el mismo Yahveh dice que colma el cielo y la tierra dando a entender su presencia ubicua. Naturalmente, esta declaración es atribuida, ante todo, al Padre. Pero ella se dice también del Verbo, que está allí donde está el Padre. Es lo que enseña la misma *Escritura* cuando afirma que la Sabiduría se extiende con poder de uno a otro confín (*Sb.* 8, 1).¹⁴ La misma regla se aplica al Espíritu Santo sin el cual el Padre nunca pudo

⁸ En orden a determinar mejor la misión invisible del Espíritu Santo, estudiaremos, al inicio de este apartado, el vínculo de la caridad creada a Dios-Amor tal como es explicado en los capítulos 3-8 del Libro VIII.

⁹ Cf. Vilanova 1987: 24-25; Becker 1967: 216-259. Se trata, en su conjunto, de una amplia exposición de carácter especulativo que, hundiendo sus raíces en el testimonio de la *Escritura Santa*, se sirve de la dialéctica y de la filosofía, en especial, la de “los libros de los platónicos” traducidos al latín por Mario Victorino (Cf. Madec 1996b: 37-44). Para reconocer mejor el carácter propio de esta especulación, ver también: Bourassa 1977: 684-688; Madec 2001.

¹⁰ Cf. Madec 1996a: 78-79; Trapè 1981: 441.

¹¹ “Ergo a Patre exire et venire in hunc mundum, hoc est mitti” (*Trin.* II, 5, 7). Cf. Maier 1960: 128s.

¹² “Illuc utique missus est quo venit” (*Trin.* II, 5, 7). Por su presencia ubicua está por doquier, por su misión visible está ante todos los que pueden verlo y oírlo. Esta misión dice ya una cierta restricción. En la misión invisible la restricción será de otro tipo: ella tiene lugar sólo en aquellos que son justificados.

¹³ “At si in hunc mundum, et in hoc est quia exiit a Patre et venit in hunc mundum, et in hoc mundo erat, illuc ergo missus est ubi erat” (*Trin.* II, 5, 7).

¹⁴ “Si autem de Patre dictum est, ubi esse potuit sine Verbo suo et sine Sapientia” (*Trin.* II, 5, 7).

estar por doquier.¹⁵ Así, si Dios es ubicuo también lo será su Espíritu.¹⁶ La prueba escriturística es tomada ahora de los versículos 7 y 8 del *Salmo 138*. Al explicar estos versículos, san Agustín invierte su orden para concluir, a partir de la presencia ubicua de Dios, la del Espíritu Santo. En efecto, el versículo 8 contiene las palabras de aquél que no encontraba lugar donde huir de la faz de Dios, cuya presencia se extiende del cielo al infierno. Este pasaje muestra claramente que Dios está presente de manera ubicua (*ubique praesentem*). Pero justamente para darlo a entender, este desdichado nombra primero al Espíritu de Dios, reconociendo que no existe lugar donde poder estar lejos de Él.¹⁷

Esta breve explicación de la presencia ubicua del Hijo y del Espíritu Santo constituye el punto de partida para el reconocimiento, por contraposición, de sus misiones visibles (*Trin.* II, 5, 8). San Agustín despliega, en primer lugar, su explicación sobre el modo en que ha de ser entendida la misión visible del Hijo apoyándose en las palabras de la *Carta a los Gálatas* (*Ga.* 4, 4-5) que indican sus dos componentes fundamentales: el envío a partir de Dios y la operación por la que es hecho de mujer. A partir de este pasaje, elabora una nueva formulación de dicha misión. Ser enviado es, para el Hijo, ser hecho de mujer, esto es, nacer de María. En efecto, Él estaba en este mundo según que nace de Dios antes de todos los siglos, pero según que nace de María, viene a este mundo como enviado.¹⁸ El doble nacimiento del Hijo de Dios explica su doble presencia en este mundo. Su presencia ubicua es referida de manera inmediata a su nacimiento del Padre antes de todos los siglos; su presencia en el hombre Jesús es vinculada a su nacimiento de María en la plenitud de los tiempos. La primera presencia se explica desde la inseparabilidad de las personas divinas; la segunda se asigna sólo al Hijo. Ésta es vinculada explícitamente al parto de María que explica la restricción “a los suyos”; aquella es referida implícitamente a la creación del cielo y la tierra.

La determinación exacta de la verdadera significación de la presencia del Verbo en el hombre Jesús, excluye una interpretación errónea. Sería sacrílego decir que el Padre ha hecho un verbo temporal para que el Hijo eterno sea enviado y aparezca en la carne temporalmente. Por el contrario, el Verbo es la misma Sabiduría de Dios, la cual existiendo sin tiempo desde toda la eternidad, apareció en el tiempo. Así pues, el mismo Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros estaba sin tiempo junto a Dios (*Trin.* II, 5, 9). Unido al lenguaje de la facción encontramos ahora el de la aparición que ganará en adelante el primer plano en la descripción de esta misión.¹⁹

¹⁵ “Sed neque sine Spiritu suo usquam esse potuit” (*Trin.* II, 5, 7). San Agustín encuentra, probablemente, esta doctrina de la inseparabilidad del enviado respecto del que lo envía, en Dídimo el Ciego, aún cuando esta explicación se encuentra en Filastrius y, sobre todo, en Gaudentius. Cf. Maier 1960: 46-47; 204.

¹⁶ “Itaque si ubique est Deus, ubique est etiam Spiritus eius” (*Trin.* II, 5, 7).

¹⁷ “Nam et ille qui non invenit locum quo eat a facie Dei et dicit: ‘Si ascendero in caelum, tu ibi es; si descendero in infernum, ades’; ubique volens intellegi praesentem Deum, prius nominavit Spiritum eius. Nam sic ait: ‘Quo abibo ab Spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam?’” (*Trin.* II, 5, 7).

¹⁸ “Cum itaque ait: ‘Misit Deus Filium suum factum ex muliere’, satis ostendit eo ipso missum Filium quo factus est ex muliere. Quod ergo de Deo natus est, in hoc mundo erat; quod autem de Maria natus est, in hunc mundum missus advenit” (*Trin.* II, 5, 8).

¹⁹ Nuestro análisis nos lleva a apartarnos de la opinión de Prades (1993), para quien la definición de misión del Libro II no coincide con la del Libro IV (30 y nota 115). Ya en el Libro II la misión visible es reconocida como una aparición, esto es, como una manifestación corporal. Es a este género de manifestación que se refiere la expresión ‘venida al mundo’ empleada por san Juan.

Este desarrollo es recapitulado con una paráfrasis al texto de *Gálatas* en la que se hace intervenir esta nueva terminología. Con las palabras “factum ex muliere” ha de entenderse que el Hijo fue hecho en el tiempo para aparecer a los hombres como Verbo encarnado.²⁰ Y puesto que esta aparición en carne del Hijo ha sido hecha por el Padre y por Él mismo, se dice convenientemente que fue enviado quien apareció en la carne y que envía quien no apareció en ella, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo de modo inseparable.²¹ Así pues, la misión del Hijo en este mundo, su venida a partir del Padre, es su aparición en la carne.²²

Apenas encontraremos en el *De Trinitate* las expresiones ‘misión visible’ y ‘misión invisible’, convencionales entre los maestros del siglo XIII para distinguir los dos modos, corporal y espiritual, en que las personas divinas son enviadas. En este contexto, san Agustín reserva el vocablo ‘invisible’ para designar la naturaleza divina y describe la misión visible como una manifestación de la disposición interior de la naturaleza mediante las cosas que existen por ella y que se verifican en el exterior, ante nuestros ojos corporales: “quoniam illa quae coram corporeis oculis foris geruntur ab interiore apparatu naturae spiritualis existunt, propterea convenienter missa dicuntur” (*Trin.* II, 5, 9). En razón de este rol de significación o demostración de lo interior, se dice convenientemente que estas cosas son enviadas. Partiendo de la exégesis de los textos escriturísticos, san Agustín atribuye a las personas procedentes una noción de misión tomada de las realidades creadas, en la que podemos reconocer cuatro contenidos fundamentales: la naturaleza invisible o espiritual, las cosas visibles o sensibles, la dependencia de estas respecto de aquella en el ser y la dependencia de aquella respecto de éstas en el conocer.

Esta noción es aplicada, ante todo, a la humanidad de Cristo respecto de la sustancia del Verbo. Si decimos que su misión es su aparición en el mundo como Verbo, es porque su humanidad es la realidad sensible que manifiesta al Verbo, esto es, a la realidad invisible de la que depende en el ser. La venida al mundo del Hijo es el gran medio de que disponemos para conocer la existencia de una generación en Dios. Para poner de relieve esta verdad, san Agustín, siguiendo la inspiración de sus precursores, reconoce esta venida como una misión y esta misión como una aparición en la carne o como una manifestación.²³

Desde el inicio de este desarrollo, san Agustín subraya el hecho de que, en virtud del principio de inseparabilidad, el Hijo también es enviado por el Espíritu Santo e incluso por sí mismo.²⁴ Así pues, el Padre invisible envía al Hijo a una con el mismo Hijo,

²⁰ “Quae plenitudo temporis cum venisset, ‘misit Deus Filium suum factum ex muliere’, id est factum in tempore ut incarnatum Verbum hominibus appareret; quod in ipso Verbo sine tempore erat in quo tempore fieret” (*Trin.* II, 5, 9).

²¹ “Cum itaque hoc a Patre et Filio factum esset ut in carne Filius appareret, congruenter dictus est missus ille qui in ea carne apparuit, misisse autem ille qui in ea non apparuit” (*Trin.* II, 5, 9). Cf. Berrouard 1993: 460-461.

²² “Est missus ille qui in ea carne apparuit” (*Trin.* II, 5, 9). Cf. Maier 1960: 129s.; Studer 1993: 257-258.

²³ Cf. Maier 1960: 207. Ver los desarrollos referidos a las misiones visibles en toda la primera parte de esta obra, en especial, la enseñanza de san Ambrosio (85-98). Ver, también, el estudio de Aeby (1955).

²⁴ “Sic ergo intellegat illam incarnationem et ex virgine nativatem in qua Filius intellegitur missus una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato Spiritu Sancto...” (II *Trin.*, 5, 9).

haciéndolo visible.²⁵ Esta doble condición en el Hijo de enviado y mitente permite reconocer mejor que su aparición en este mundo no comporta una transformación de la sustancia invisible del Verbo en la creatura visible.²⁶ Por el contrario, por el Padre y el Hijo, que no aparecieron, fue hecho lo que apareció en el Hijo; por el Padre y el Hijo invisibles, el mismo Hijo fue enviado visiblemente. De manera que el Hijo fue enviado porque apareció en la forma de siervo, que Él recibió permaneciendo inmutable en su forma de Dios.²⁷ No es difícil de reconocer, en este desarrollo, una respuesta al argumento arriano de la superioridad del Padre respecto del Hijo en razón de la misión (*Trin.* II, 5, 7).²⁸ San Agustín interpreta siempre la afirmación “Pater maior me est” (*Jn* 14, 28)²⁹ refiriéndola a la humanidad de Cristo.³⁰ Además, este desarrollo comporta una originalidad por lo que se refiere a la persona del Padre. En efecto, si san Agustín no duda en atribuirle algunas teofanías, explica también porqué la *Escritura* no habla nunca de una misión a propósito de Él. Este estudio lo conduce a la determinación exacta de la diferencia que existe entre misión visible y teofanía.³¹

Seguidamente, a modo de introducción al tema de la misión visible del Espíritu Santo, san Agustín desarrolla la descripción de la misión visible en general. Algo es enviado según que aparece afuera, en la creatura corporal, lo que adentro, en la naturaleza espiritual, está siempre oculto a los sentidos: “missus dicitur in quantum apparuit foris in creatura corporali qui intus in natura spiritali oculis mortalium semper occultus est” (*II Trin.* 5, 10).³² Como para el Hijo, también para el Espíritu Santo ser

²⁵ “Forma porro illa suscepti hominis Filii persona est, non etiam Patris. Quapropter Pater invisibilis una cum Filio secum invisibili eundem Filium visibilem faciendo misisse eum dictus est” (*II Trin.* 5, 9).

²⁶ “Qui si eo modo visibilis fieret ut cum Patre invisibilis esse desisteret, id est si substantia invisibilis Verbi in creaturam visibilem mutata et transiens verteretur, ita missus a Patre intellegeretur Filius ut tantum missus non etiam cum Patre mittens inveniretur” (*II Trin.* 5, 9). El argumento en contra de este error, es desarrollado más adelante por analogía con el alma (*II Trin.* 8, 14). Poco antes, es rechazado también en relación al Espíritu Santo (*II Trin.* 6, 11).

²⁷ “Cum vero sic accepta est forma servi ut maneret incommutabilis forma Dei, manifestum est quod a Patre et Filio non apparentibus factum sit quod appareret in Filio, id est ab invisibili Patre cum invisibili Filio idem ipse Filius visibilis mitteretur”. (*II Trin.* 5, 9). Al predicar del Hijo conjuntamente la inmutabilidad y la ascensión de la forma de siervo, san Agustín tiene presente el texto de *Sb.* 7, 27: “In se ipsa manens innovat omnia” (*II Trin.* 8, 14). Las misiones no se oponen a la perfecta inmutabilidad divina más que las teofanías. Así, en la encarnación, el cambio se encuentra únicamente del lado de la humanidad tomada por el Verbo. Desarrollada por Atanasio, esta tesis vuelve a aparecer en los principales autores griegos y latinos, particularmente en Hilario y Ambrosio (Cf. Maier 1960: 30s.; 204).

²⁸ Cf. Maier 1960: 127-128; Studer 2005: 172. Explicando la distinción entre el Hijo enviado y el Padre que envía, esta enseñanza presta un servicio particular en la lucha contra el sabelianismo, porque las misiones atestiguan que la persona enviada no es la persona que envía. Cf. Studer 2005: 204; Turrado 1971: 87-88.

²⁹ Cf. Camelot 1955: 573-574; Berrouard 1993: 463-466.

³⁰ La interpretación de san Hilario para quien la expresión se refiere a la autoría del Padre sobre el Hijo, no le es desconocida (Maier 1960: 205-206).

³¹ Cf. Maier 196: 130-134. 208-209. El estudio del problema de las teofanías separa, en el *De Trinitate*, el tratamiento de las misiones visibles del Libro II, del correspondiente a las misiones invisibles, en el Libro IV. Dicho estudio es introducido para aclarar porqué las teofanías del Antiguo Testamento atribuidas al Hijo por la tradición teológica anterior, no comportan una misión en sentido propio.

³² El enviado cumple con su misión cuando hace visible al que lo envía, quien de otro modo permanecería invisible. Y si el enviado es también el que envía, porque hay algo en él que es visible y algo que es invisible, se dirá con propiedad que algo se envía a sí mismo para manifestar su realidad invisible por su realidad visible. Es lo que acontece en el Hijo. Por eso podemos decir que se envía a sí mismo.

enviado es aparecer afuera, ser hecho visible a los ojos mortales, ser manifestado. En efecto, se dice que el Espíritu Santo ha sido enviado porque fue hecha en el tiempo una especie de creatura en la que fue mostrado (*ostenderetur*) visiblemente.³³ El verbo *ostendere* indica de suyo el acto de poner adelante, presentar o exhibir algo a alguien. Utilizado para explicar esta misión, indica el acto de poner en presencia de los ojos corporales, lo que demuestra visiblemente al Espíritu Santo. Es lo que san Agustín describe como una operación expresada visiblemente y ofrecida a los ojos de los mortales.³⁴

Ante la pretensión de los antropomorfitas según la cual Dios pudo ser visto tal cual es,³⁵ advierte que no se trata de una aparición en el tiempo de aquello por lo que el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo, es invisible e incommutabile. Afirmar esto sería tanto como admitir una transformación sustancial. De lo que se trata en esta misión es de la manifestación en el tiempo de su realidad eterna: “

Non ut appareret eius ipsa substantia qua et ipse invisibilis et incommutabilis est sicut Pater et Filius, sed ut exterioribus visis hominum corda commota a temporali manifestatione venientis ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur (II Trin. 5, 10).³⁶

Esta misión del Espíritu Santo no es la visión exterior de los ojos de los hombres; ella no es, tampoco, la inmutación de los corazones que dicha visión provoca, ni su fin, la conversión a la eternidad oculta. Ella es propiamente la manifestación temporal de la eternidad oculta siempre presente, esto es, la ostención a los ojos de los hombres de la sustancia invisible por realidades exteriores que, al ser vistas, inmutan sus corazones para que se conviertan a ella. El Espíritu Santo fue enviado en el bautismo del Señor y en Pentecostés, porque fue mostrado a los ojos. Su misión visible es, pues, una demostración de su procedencia del Padre y del Hijo por una congruente significación, es decir, por un signo corporal.³⁷ En fin, esta misión se distingue de la del Hijo porque no constituye una presentación (*praesentatio*) del Espíritu Santo en la forma de una creatura asumida.³⁸ En efecto, las formas corporales por las que decimos que el Espíritu

³³ “Facta est enim quaedam creaturae species ex tempore in qua visibiliter ostenderetur Spiritus Sanctus”. *Ibid.* San Agustín utiliza indistintamente las expresiones especie de creatura y especie corporal. Esta última procede, muy probablemente, de Ambrosio y testimonia su reflexión relativa a la visión de Dios que emprende en el año 411-412 (Hombert 2000: 57).

³⁴ “Haec operatio visibiliter expressa et oculis oblata mortalibus missio Spiritus Sancti dicta est” (*Trin. ibid.* San Agustín menciona, en este contexto, los acontecimientos del Bautismo del Señor y de Pentecostés, donde el Espíritu Santo fue visto en forma de paloma y de lenguas de fuego respectivamente).

³⁵ En las epístolas 147 y 148 desarrolla la doctrina que aquí expone de modo sintético: Dios se manifiesta *specie corporalis*. P.-M. Hombert, *ibid.*, p. 58. Ver también *Trin.* II, 7, 18 y 16, 27.

³⁶ Cf. Maier 1960: 134-136.

³⁷ San Agustín lo dirá poco más adelante, al momento de tratar la doctrina del *Filioque*. A esta enseñanza reserva la explicación del signo del soplo por el que Jesús entrega el Espíritu Santo a los discípulos: “Nec video quid aliud significare voluerit cum sufflans ait: Accipite Spiritum Sanctum. Neque enim flatus ille corporeus cum sensu corporaliter tangendi procedens ex corpore substantia Spiritus Sancti fuit sed demonstratio per congruam significationem non tantum a Patre sed et a Filio procedere Spiritum Sanctum” (*Trin.* IV, 20, 29).

³⁸ “Quia non sic est assumpta creatura in qua appareret Spiritus Sanctus sicut assumptus est filius hominis in qua forma ipsius Verbi Dei persona praesentaretur” (*Trin.* II, 6, 11). Aunque mucho más brevemente,

ha sido enviado no existieron más que para simbolizar su operación secreta y para hacerla sensible temporalmente a los ojos de los hombres.³⁹

Con ocasión de esta contraposición entre las misiones visibles del Hijo y del Espíritu Santo, san Agustín avanza una primera indicación de la distinción que existe entre las misiones visible e invisible del Hijo. En ambas tenemos dos elementos idénticos: el Verbo y el hombre. Pero en la primera el Verbo es hecho hombre, mientras que en la segunda el Verbo está en el hombre.⁴⁰ El Verbo de Dios es presentado en la forma del hijo del hombre, pero no en el sentido que éste tenga (*haberet*) al Verbo de Dios, al modo de los otros santos sabios, sino de un modo superior al de todos sus copartícipes. No se trata de la posesión del Verbo correspondiente al grado superior de la sabiduría, sino de un hijo de hombre que era el mismo Verbo.⁴¹ Así pues, si en la encarnación, el Verbo de Dios se manifiesta visiblemente, su presentación o representación espiritual dice cierta posesión por parte del hombre. Esta posesión comporta, a su vez, tanto la justificación del impío, como el conocimiento espiritual de Dios que es exclusivo de los que lo aman. Es éste el sentido de la expresión *sancti sapientes* empleada aquí por san Agustín y contrapuesta a la expresión *sapientium superbiorum* que él mismo emplea en la *Epístola 187* (Cf. Juárez 2004: 474-476).

Aparición en la carne y presentación al conocimiento espiritual de la mente

En la *Epístola 187*, el razonamiento de san Agustín procede de la omnipresencia a la inhabitación y de ésta a la presencia de Dios en Cristo. En el *De Trinitate*, su razonamiento, partiendo también de la omnipresencia -aunque sin desarrollar su explicación,⁴² considera las misiones visibles del Hijo y del Espíritu Santo y, por comparación con ellas, las misiones invisibles. Pero al momento de estudiar estas últimas, la misma doctrina sobre las misiones visibles recibe un nuevo desarrollo, igualmente válido para las misiones invisibles. En efecto, mientras que en el Libro II la reflexión de san Agustín se concentraba sobre el componente temporal de la misión visible, la aparición o manifestación corporal que se proporciona a los sentidos, en el Libro IV explica su componente eterno, la procesión del Hijo a partir del Padre y la procesión del Espíritu Santo desde uno y otro.⁴³

san Ambrosio ya había desarrollado la cuestión de la unión de la creatura a la persona enviada y se había preguntado porqué el Espíritu Santo eligió la forma de una paloma (Maier 1960: 95, 208).

³⁹ “Propter has ergo corporales formas quae ad eum significandum et sicut humanis sensibus oportebat demonstrandum temporaliter exstiterunt missus dicitur etiam Spiritus Sanctus” (*Trin.* II, 7, 12). Cf. Arias 1989: 260-262; Turrado 1971: 89-90.

⁴⁰ “Aliud est enim Verbum in carne, aliud Verbum caro; id est aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo” (*Trin.* II, 7, 12).

⁴¹ “Non ut haberet Verbum Dei sicut alii sancti sapientes, sed prae participibus suis; non utique quod amplius habebat Verbum ut esset quam ceteri excellentiore sapientia, sed quod ipsum Verbum erat” (*Trin.* II, 7, 12).

⁴² Como lo observa A. Turrado, en la doctrina agustiniana, la omnipresencia es siempre el punto de partida para la comprensión de los otros modos de presencia. Por eso, carece de sentido, en su mentalidad, la hipótesis que prescinde de ella en la explicación de la inhabitación. (1954: 587).

⁴³ Es un modo de proceder que puede advertirse en la reflexión sobre la presencia ubicua de la *Epístola 187* (Cf. Juárez 2004: 459-460).

La explicación del tema de las misiones invisibles tiene el mismo punto de partida que la correspondiente a las misiones visibles: la objeción contra la igualdad de las personas divinas en razón de la misión. Como en dicho desarrollo, esta objeción es referida aquí, ante todo, a la misión del Hijo. En esta misión no hay mayor ni menor, sino el Padre y el Hijo, el que engendra y el engendrado, el que envía y el enviado,⁴⁴ Ahora bien, decimos que el Hijo es enviado porque se hizo carne por obra de la entera Trinidad: “quia Verbum caro factum est”. Pero su envío indica también su origen a partir del Padre, igual a Él en potestad y en sustancia: “ut Verbum caro fieret”.⁴⁵ Estos dos componentes de la misión divina, la presentación en el tiempo y la procesión eterna, están tan íntimamente ligados que el primero siempre conduce al segundo.⁴⁶

Para poner de relieve que la misión no comporta una semejanza entre el enviado y el que envía sino la procesión eterna, san Agustín apela a un bello texto escriturístico en el que la Sabiduría es representada mediante las imágenes del caudal y de la luz. La Sabiduría es una emanación pura de la claridad del Dios omnipotente: “manatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sinceris” (Sb. 7, 25). El recurso a esta combinación de imágenes permite reconocer mejor la condición propia de dicha emanación. En ella el caudal y la fuente son una misma sustancia. Por eso la imagen del agua que salta de los veneros de la tierra y de las hendiduras de la roca, es convenientemente completada con la imagen de la luz que emana de la luz.⁴⁷ De este modo se entiende más fácilmente que la luz procedente luce por la luz que es principio y no brilla menos que ella.⁴⁸ En efecto, para que no se creyese que la luz que emana es menos clara, no se dice luz de luz, sino esplendor de la luz eterna. Si fuera más tenue sería obscuridad de la luz; si fuera más viva, no emanaría.⁴⁹ Por eso mismo se le atribuye la omnipotencia de su fuente cuando se añade que, siendo una lo puede todo. Así pues, la Sabiduría es enviada por aquél del que emana: “ab illo itaque mittitur a quo emanat” (*Trin.* IV, 20, 27).

Si san Agustín se refiere a este pasaje del *Libro de la Sabiduría*, no es, ante todo, para desarrollar la explicación de la procesión eterna, sino para completar la correspondiente a la misión en el tiempo. En efecto, mediante la exégesis del pasaje de

⁴⁴ “Non quia ille maior est et ille minor; sed quia ille Pater est, ille Filius; ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit. Filius enim a Patre est, non Pater a Filio” (*Trin.* IV, 20, 27).

⁴⁵ “Secundum hoc iam potest intellegi non tantum ideo dici missus Filius quia Verbum caro factum est, sed ideo missus ut Verbum caro fieret et per praesentiam corporalem illa quae scripta sunt operaretur, id est ut non tantum homo missus intellegatur quod Verbum Factum est, sed et Verbum missum ut homo fieret quia non secundum imparem potestatem uel substantiam vel aliquid quod in eo Patri non sit aequale missus est, sed secundum id quod Filius a Patre est, non Pater a Filio” (*Trin.* IV, 20, 27). Cf. Maier 1960: 131-132; Prades 1993: 25-26.

⁴⁶ “Augustinus bringt die zwei Seiten der Sendung in ein so enges ursächliches Verhältnis zueinander, dass ihm die Sendung geradezu zu einem Erkennungszeichen des ewigen Ausganges einer Person wird” (Schmaus 1966: 164).

⁴⁷ “Neque enim sicut aqua de foramine terrae aut lapidis manat sed sicut lux de luce. Nam quod dictum est: Candor est enim lucis aeternae, quid aliud dictum est quam lux est lucis aeternae? Candor quippe lucis quid nisi lux est? Et ideo coaeterna luci de qua lux est” (*Trin.* IV, 20, 27).

⁴⁸ “Cum enim auditur candor eius esse ista, facilius est ut per hanc lucere illa quam haec minus lucere credatur” (*Trin.* IV, 20, 27).

⁴⁹ “Si enim haec minor est, obscuritas illius est non candor illius. Si autem maior est, non ex ea manat; non enim vinceret de qua genita est. Quia ergo ex illa manat non est maior quam illa; quia vero non obscuritas illius sed candor illius est non est minor; aequalis est ergo” (*Trin.* IV, 20, 27).

la *Carta a los Gálatas*, había explicado la misión visible del Hijo. Ahora, apoyándose sobre un nuevo desarrollo de dicha explicación, inicia la correspondiente a su misión invisible. A esta misión se refiere la oración de aquél que, entre todos los dones divinos, prefirió la sabiduría, por lo que ésta le fue enviada de los santos cielos para que le asista en sus trabajos (*Sb.* 9, 10) (Cf. Turrado 1959: 139-143). Nuestro autor aclara que los trabajos a los que se refiere este texto son las virtudes ¿Cómo no pensar aquí en la referencia que él mismo establece en la *Epístola 187* entre la vida piadosa y la inhabitación (*Ep. 187, 17*)?

De aquí resulta que la Sabiduría que emana del Padre, es enviada doblemente: de un modo, para que esté con el hombre; de otro modo, para que ella misma sea hombre (*Trin.* IV, 20, 27). Esta distinción retoma la del Libro II entre *Verbum in carne* y *Verbum caro*, es decir, entre poseer el Verbo y ser el Verbo. La interpretación espiritual de *Sabiduría* 9, 10 es confirmada y desarrollada con la referencia al final del pasaje de *Sabiduría* 7, 25-27, del que partía todo este desarrollo: la Sabiduría divina se traslada a las almas santas y constituye amigos de Dios y profetas. La comparación con esta misión, que se extiende también a los ángeles, permite a san Agustín poner de relieve la particularidad y centralidad de la misión visible del Hijo. En la plenitud de los tiempos, la Sabiduría fue enviada no para colmar a los ángeles, ni para morar en los hombres, sino para que el Verbo se hiciera carne. En este misterio encuentran la salvación todos los que creen, esperan y aman, antes y después de su venida.⁵⁰ Como la enseñanza de la gracia de la inhabitación en la *Epístola 187*, la de la misión invisible en el *De Trinitate* abarca toda la historia de la salvación y es referida últimamente a Cristo, único misterio por el que todos somos vivificados (Cf. *Ep. 187, 34*).

Para desplegar la doctrina sobre la misión de la Sabiduría a los santos, san Agustín vuelve a situarla, mediante dos formulaciones sucesivas, en el conjunto de la reflexión que partía de su procesión eterna y de su misión visible. La primera formulación va directamente de la procesión eterna a la misión invisible. Envía el que engendra, es enviado el que es engendrado.⁵¹ Y éste es enviado a los hombres cuando es conocido y percibido por alguno, en la medida que puede ser conocido según la capacidad del alma racional que progresa hacia Dios o que es perfecta en Él. Esta es la primera formulación que san Agustín ofrece de dicha misión desde el conocimiento y la percepción: “et tunc unicuique mittitur cum a quoquam cognoscitur atque percipitur quantum cognosci et percipi potest pro captu uel proficientis in Deum vel perfectae in Deo animae rationalis” (*Trin.*, IV, 20, 28).⁵² Podemos reconocer aquí varios de los elementos de la enseñanza

⁵⁰ “Cum autem venit plenitudo temporis, missa est non ut impleret angelos, nec ut esset angelus nisi in quantum consilium patris annuntiabat quod et ipsius erat, nec ut esset cum hominibus aut in hominibus, hoc enim et antea in patribus et prophetis; sed ut ipsum verbum caro fieret, id est homo fieret, in quo futuro revelato sacramento etiam eorum sapientium atque sanctorum salus esset qui priusquam ipse de virgine nasceretur de mulieribus nati sunt, et in quo facto atque praedicato salus sit omnium credentium, sperantium, diligentium”. *Ibid.*

⁵¹ “Ab illo ergo mittitur Dei Verbum cuius est Verbum; ab illo mittitur de quo natum est. Mittit qui genuit; mittitur quod genitum est” (*Trin.*, IV, 20, 28).

⁵² Podemos reconocer aquí la influencia de san Ambrosio quien refería esta graduación en nuestra captación a ambas misiones: “Missum intelligere debemus, quia ex illo incomprehensibili inenarrabilique secreto majestatis profundae dedit se comprehendendum pro captu nostro mentibus nostris Dei Verbum, non solum cum ‘se exinaniret’, sed etiam cum habitaret in nobis...” (*De fide ad Gratianum Augustum*, V, cap. 7, 99) (Cf. Maier 1960: 91-92, 207). En la enseñanza de san Agustín la capacidad de nuestra mente ya no es referida al anonadamiento de la encarnación, sino sólo a la misión invisible. Por su parte, Mario Victorino ligaba a las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo el progreso en el conocimiento del

sobre la inhabitación de la *Epístola 187*. La misión invisible supone una gradación en la recepción. La razón de esta gradación es la diversa capacidad del alma justificada. Este pasaje del *De Trinitate* refiere solamente los dos grados fundamentales: el del progreso hacia Dios por el ejercicio de las virtudes y el del término de dicho progreso, cuando el alma ya es perfecta en Dios. En fin, la capacidad de recepción no es la que tiene el lugar para ser llenado por los cuerpos, sino la que tiene la mente para percibir a la persona enviada por el conocimiento. Un conocimiento que no es el de los sabios soberbios, sino el de los santos sabios.

Esta primera formulación bipartita anuncia el esquema completo que va de la procesión eterna del Hijo a su doble misión visible e invisible. No se dice que el Hijo es enviado porque ha nacido del Padre, sino porque apareció en este mundo como Verbo hecho carne o porque es percibido en el tiempo por la mente. Mientras que esta última misión es referida nuevamente al texto de *Sabiduría 9, 10*, aquella es vinculada al pasaje de *Juan 16, 28*, donde el Señor habla explícitamente a su misión en el mundo:

non ergo eo ipso quo de Patre natus est missus dicitur Filius, sed vel eo quod apparuit huic mundo Verbum caro factum unde dicit: ‘A Patre exii et veni in hunc mundum’, vel eo quod ex tempore cuiusquam mente percipitur sicut dictum est: ‘Mitte illam ut mecum sit et mecum laboret’ (Trin., IV, 20, 28).⁵³

Las dos misiones del Verbo son comparadas desde las dos acciones que las caracterizan: aparición y percepción. La aparición es una acción que se atribuye a la persona divina. La percepción, en cambio, es una acción de la mente del hombre, que indica, ante todo, una recepción (Cf. *Io. ev. tr. 74, 2*). Esta recepción tiene lugar en cada hombre (*unicuique*)⁵⁴ que avanza hacia Dios o que ha llegado a Él, en virtud de una capacidad espiritual (*pro captu*). El Hijo es enviado invisiblemente cuando es recibido en el tiempo por la mente del justo para ser poseído por él. La misión visible está ordenada últimamente a la recepción y posesión de la persona divina pero no las incluye necesariamente: El Verbo no habitó en los corazones de todos aquellos a los que se apareció según la carne.

San Agustín vuelve brevemente sobre este esquema tripartito para dar lugar a un desarrollo sobre la comparación entre la misión visible y la misión invisible. Mientras que lo nacido desde toda la eternidad es eterno, lo que es enviado al corazón de los justos es conocido por ellos en el tiempo, y lo que es enviado a este mundo en la plenitud de los tiempos, hecho de mujer, es manifestado en la carne: “quod ergo natum est ab aeterno in aeternum est [...]. Quod autem mittitur ex tempore a quoquam cognoscitur. Sed cum in carne manifestatus est Filius Dei, in hunc mundum missus est in plenitudine temporis factus ex femina” (Trin., IV, 20, 28). Como lo propio de la misión visible del Hijo era reconocido, en el Libro II, desde su presencia ubicua, lo propio de su misión invisible es reconocido, aquí, a partir de lo propio de su misión visible. Esta es la manifestación o aparición en la carne del Hijo de Dios en la plenitud

Padre (Cf. Maier 1960: 77). En su crítica a la interpretación de Maier, Turrado contrapone la representación (‘manifestación’) a la presencia en el justo de la persona procedente, afirmando erróneamente que la misión invisible consiste solamente en la primera (Turrado 1971: 91-94).

⁵³ A diferencia de J. Prades (1993: 27-29), consideramos que mediante la expresión *ex tempore* san Agustín no distingue la misión invisible de la visible, sino a una y otra de la procesión eterna.

⁵⁴ Este adverbio confirma que este miembro de la frase se refiere exclusivamente a la misión invisible.

de los tiempos. Aquella también supone una venida de la persona en el tiempo, pero de otro orden, a saber, una presentación de la persona al conocimiento de la mente.⁵⁵ Es lo que quiere significar la afirmación de que el Hijo es enviado cuando es conocido por alguno en el tiempo.⁵⁶

El significado del *cognoscitur* de la misión invisible se hace manifiesto en la comparación de esta misión con la aparición del Hijo de Dios en la carne. Ésta responde al plan de la sabiduría divina según el cual los creyentes son hechos salvos por la estulticia de la predicación, dado que las tinieblas no recibieron la luz que en ellas luce (*Trin.* IV, 20, 28). Ahora bien, cuando el Verbo no es manifestado en la carne sino que es percibido por la mente de los que progresan hacia Dios, se dice que es enviado pero no en este mundo: “cum autem ex tempore cuiusque proventus mente percipitur, mitti quidem dicitur sed non in hunc mundum; neque enim sensibiliter apparet, id est corporeis sensibus praesto est” (*Trin.* IV, 20, 28). Es la misión visible del Hijo, la que tiene lugar en este mundo. Ello no significa que su misión invisible no se verifique más que en el mundo futuro. Para san Agustín, por la misión en el mundo el Hijo se aparece sensiblemente, es decir, se hace presente a los sentidos del cuerpo. El verbo *praestare*, indica la presencia de algo a alguien, esto es, que algo está delante o es puesto a disposición de alguno. En este contexto, su significación es análoga a la del verbo *ostendere*, utilizada en referencia a la misión visible del Espíritu Santo. Que el Hijo es *praesto* a los sentidos corporales, significa que está a su disposición para ser sentido. Por lo tanto, ser enviado en este mundo es, para el Hijo, aparecer sensiblemente, ser puesto a disposición de los sentidos o ser apto para ser conocido sensiblemente. Este es el contenido último de la aparición en la que san Agustín reconoce la misión visible del Hijo en la plenitud de los tiempos.⁵⁷

La misión invisible no tiene lugar en este mundo, porque en ella el Hijo no se hace presente a los sentidos sino al conocimiento de la mente. Pero el conocimiento requerido para esta presentación no es un conocimiento cualquiera, sino la percepción en el tiempo de los que avanzan en su marcha hacia Dios. Es la idea que hemos visto ampliamente desarrollada en la *Epístola 187*: el grado de la inhabitación es el correspondiente al grado de capacidad que los justos tienen de Dios, determinado por el grado de asimilación a Él que van alcanzando por el ejercicio de una vida piadosa. Así pues, como ser enviado visiblemente es, para el Hijo, aparecer sensiblemente, ser enviado invisiblemente es, para Él, presentarse o mostrarse espiritualmente al justo, es decir, ponerse delante o a disposición del conocimiento de su mente.

⁵⁵ También podríamos denominar a esta presentación una ‘manifestación’ al conocimiento espiritual, una ‘manifestación invisible’. Pero para san Agustín la manifestación es exterior, una aparición corporal, por lo que se dice sólo de la misión visible. Ver, en especial: *Trin.* IV, 20, 26 y 27. La ampliación de su significado a la misión invisible, se puede observar en los maestros medievales.

⁵⁶ En este punto nos apartamos de la interpretación de Maier (1960: 136-137 y 156), para quien dicho conocimiento constituye la definición de la misión de las personas divinas en común, esto es, tanto la invisible como la visible. Este autor afirma, incluso, que en referencia al Espíritu Santo el *cognosci* indica, ante todo, la misión visible (169). Para san Agustín, el elemento en común a las misiones visibles e invisibles no es el *cognosci* sino aquello en lo que la manifestación corporal y la presentación espiritual coinciden, a saber, la presentación como tal o la representación de la persona procedente en un efecto creado.

⁵⁷ Como en la *Epístola 187*, san Agustín terminaba de explicar la presencia ubicua en el marco de la explicación de la inhabitación, en el *De Trinitate*, termina su explicación de la misión visible en el marco de su explicación de la misión invisible.

San Agustín termina la descripción de la contraposición entre estas dos misiones del Hijo, explicitando aún más en qué sentido se dice que la misión invisible no tiene lugar en este mundo. La expresión *in hoc mundum* está ligada a la captación sensible. Por eso se dice que no está en este mundo el que capta, según que le es posible, algo eterno. Ello sucede de modo particular en los espíritus de los justos. De ellos decimos que no están en el mundo, aún cuando viven en esta carne mortal, en la medida en que saborean las cosas divinas: “quia et nos secundum quod mente aliquid aeternum quantum possumus capimus, non in hoc mundo sumus, et omnium iustorum spiritus etiam adhuc in hac carne viventium in quantum divina sapiunt non sunt in hoc mundo” (*Trin.* IV, 20, 28). Este pasaje indica con toda claridad la naturaleza del conocimiento por el que se reconoce la misión invisible del Hijo. Se trata, ciertamente, de una captación suprasensible. Pero no es el vano conocimiento de Dios que poseen los sabios soberbios, sino el conocimiento espiritual por el que los sabios santos gustan de las cosas divinas, un conocimiento que supone la fe y la caridad.⁵⁸

Luego de establecer lo propio de la misión invisible del Hijo por comparación con su misión visible, san Agustín indica cómo se verifica la misión invisible del Espíritu Santo. Como el Padre y el Hijo, el Espíritu Santo es percibido espiritualmente en el tiempo. En el caso del Padre esta presentación espiritual no es una misión porque no implica una procesión. La *Escritura Santa* testimonia, en cambio, que el Espíritu Santo procede del Padre (*Jn.* 15, 26).⁵⁹ Por ello, su presentación espiritual es una verdadera misión. San Agustín la explicará por analogía con la del Hijo. El Padre es quien engendra y el Hijo el engendrado, así como el Padre es el que envía y el Hijo el enviado. En ambos casos, el Padre y el Hijo son uno. De ahí que, como nacer es, para el Hijo, lo mismo que proceder del Padre, ser enviado equivale, para Él, a ser conocido como procedente del Padre. De manera semejante, como ser Don de Dios es, para el Espíritu Santo, lo mismo que proceder del Padre, ser enviado significa, para Él, el conocimiento de esta procesión: “sicut enim natum esse est Filio a Patre esse, ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit. Et sicut Spiritui Sancto Donum Dei esse est a Patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat” (*Trin.* IV, 20, 29).⁶⁰

Esta referencia del envío del Hijo y del Espíritu Santo al conocimiento de la propiedad personal de uno y otro, debe ser comprendida a la luz de todo el desarrollo precedente. En efecto, como la misión del Hijo en este mundo es su aparición en la carne, esto es, la manifestación visible en la plenitud de los tiempos de su nacimiento del Padre antes de todos los siglos, así su misión a los corazones justos es la presentación o demostración invisible, en el tiempo, de dicho nacimiento. Y como la misión del Espíritu Santo en este mundo es su presentación o demostración visible, en el

⁵⁸ El justo no va hacia Dios marchando con los pies sino obrando por el amor (*Ep.* 155, 4, 13). Las tinieblas que no recibieron la luz son los espíritus insensatos ennegrecidos por sus deseos perversos y por la ausencia de fe (*Trin.* IV, 20, 28). Al final de este libro podemos ver el cuadro completo de lo que supone el conocimiento correspondiente a la misión invisible: “Quod si difficile intellegitur, mens fide purgetur magis magisque abstinendo a peccatis et bene operando et orando cum gemitu desideriorum sanctorum ut per divinum adiutorium proficiendo et intellegat et amet” (*Trin.* IV, 20, 28; 21, 31).

⁵⁹ “Sed Pater cum ex tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus; non enim habet de quo sit aut ex quo procedat. Sapientia quippe dicit: ‘Ego ex ore altissimi prodivi’, et de Spiritu Sancto: ‘a Patre procedit’; Pater vero a nullo” (*Trin.* IV, 20, 28); cf. *Ecles.* 24, 5.

⁶⁰ También para Dídimo el Ciego, aquél que recibe el Espíritu Santo, lo conoce como Don de Dios. Es para eso que Dios lo da (Cf. Maier 1960: 46). Dídimo pone también el don del Espíritu en relación con la caridad, en conformidad con *Rm.* 5, 5, aunque no desarrolla esta idea (Maier 1960: 47).

tiempo, en una especie de creatura, así su misión en los corazones justos es su presentación espiritual, en el tiempo, como Don de Dios.⁶¹ Podemos, pues, reconocer la propia índole de la misión invisible de las personas procedentes desde la misión visible. Esta es la manifestación sensible de la emanación eterna, aquella es su presentación o demostración espiritual. Mientras que la primera se verifica en este mundo, esto es, ante los sentidos del cuerpo, la segunda tiene lugar sólo en los santos que son aptos para percibir las cosas eternas con un conocimiento sapiencial. La primera supone un efecto sensible; la segunda supone un efecto proporcionado al conocimiento de la mente. El pasivo *cognosci* indica implícitamente este efecto espiritual porque nos remite a una novedad que no puede verificarse en la persona procedente sino en el sujeto de la acción, aquél que ha sido justificado por la gracia de Cristo.

Por la semejanza creada en la que la persona es representada, la misión invisible remite inmediatamente a la causalidad ejemplar. Este es también el género de causalidad que pone de relieve san Agustín al momento de explicar la inhabitación divina en la *Epístola 187* (Cf. Juárez 2004: 481-482). Allí la explicación de esta nueva presencia divina por la semejanza de una vida piadosa, era completada con la referencia a la capacidad de un conocimiento espiritual de Dios. Aquí es el conocimiento mismo (*cognosci*) el que designa la semejanza, un conocimiento supeditado a la capacidad del alma racional que progresa hacia Dios o que es perfecta en Él. La misión invisible supone, pues, junto con la referencia a la ejemplaridad de la persona procedente, una referencia a Dios como lo que llena la capacidad del conocimiento espiritual de la mente.

La misión invisible del Espíritu Santo no recibe, en este libro, un desarrollo semejante al de la misión invisible del Hijo. Una vez que ha la formulado, san Agustín aborda el tema del modo en que el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo. Pero como sucedía con el desarrollo correspondiente a la misión visible, todo lo dicho en relación al Hijo, con excepción de lo que corresponde a su procesión eterna, se aplica analógicamente a la misión del Espíritu Santo. Y esto debemos afirmarlo, ante todo, de la presentación espiritual de la persona implicada en el *cognosci*, sin la cual, la misión del Espíritu Santo a la mente de los justos resulta ininteligible. El don creado del amor cumple, en esta misión, un rol completamente diverso al del *cognosci*. En vano buscaremos en el *De Trinitate* una fórmula tal como *mitti est diligi* o una doctrina que la justifique.⁶² A diferencia de la enseñanza sobre la misión visible, en este libro, san Agustín no se refiere sino implícitamente al modo en que el efecto creado (sabiduría o caridad), interviene en la realización de la demostración o presentación espiritual de la persona procedente.⁶³

⁶¹ Esta presentación, como la manifestación sensible, no comporta necesariamente el conocimiento actual: “Come risulta dal contesto, si tratta di conoscibilità, che rende possibile la conoscenza attuale” (Carbone 1961: 37). Como la manifestación sensible, la presentación espiritual no supone el acto de la facultad creada.

⁶² Tal es la interpretación que ofrece Maier (1960): “Celui-ci [le Saint Esprit], dirons-nous en transposant ce que saint Augustin dit à propos du Verbe, est envoyé à chacun au moment qu'on l'aime, pour autant que permet de l'aime la ferveur d'une âme qui avance en Dieu ou qui y est déjà avancée” (174). Ver el conjunto de la argumentación (168-175).

⁶³ San Agustín alude al don de sabiduría al final del Libro II, cuando distingue la misión por la que el Verbo es hecho hombre, de la misión por la que el Verbo está en el hombre.

En fin, como sucedía en la explicación de la inhabitación divina en la *Epístola 187*, en esta explicación de las misiones invisibles, podemos reconocer el recurso implícito a la doctrina de la imagen, desarrollada en la segunda parte del *De Trinitate*.⁶⁴ La imagen de Dios en el hombre está situada más allá del mundo sensible, en aquello por lo que el hombre se distingue de los demás animales, a saber, en su mente según que por ella conoce o puede conocer a Dios.⁶⁵ Del mismo modo, la misión invisible es determinada como la venida de la persona procedente que no tiene lugar en este mundo, esto es, la que no es presentada a los sentidos, sino al conocimiento de los que son más o menos capaces de percibirla por el mayor o menor progreso en la vida virtuosa.⁶⁶ En esta constatación, vemos confirmada nuestra interpretación del *cognosci* como elemento constitutivo de la misión invisible en común. Por lo demás, esta referencia a la doctrina de la imagen nos permite reconocer con mayor claridad que la nueva presencia de la persona divina como objeto de conocimiento, está supeditada a la participación de Dios que es operada en nosotros por la justificación, y que es conservada y llevada a su plenitud por el ejercicio de la vida virtuosa. En fin, la doctrina de la imagen permite explicitar aquello en lo que tiene lugar la presentación espiritual de la procesión eterna. Como la misión visible es presentada a los sentidos en este mundo, la misión invisible es presentada al conocimiento y al amor en la memoria.⁶⁷

El Espíritu Santo como Amor por el que amamos a Dios y al prójimo

⁶⁴ Cf. Turrado 1959: 237-255; Maier 1960: 179-198. Según Congar (1991), la reflexión de san Agustín sobre las misiones divinas está guiada por dos principios rectores: la afirmación de la unidad y de la consustancialidad, y la profundización de la imagen de Dios Trinidad en el alma del creyente (524). Sin embargo, como lo hacía notar Chambat (1943), el acercamiento de estos dos temas no es tan formal en san Agustín (20-37). Se trata de dos bloques de pensamiento que, aún cuando se acercan y, en parte, se encuentran, se desarrollan separadamente.

⁶⁵ “Volentes in rebus quae factae sunt ad cognoscendum eum a quo factae sunt exercere lectorem iam pervenimus ad eius imaginem quod est homo in eo quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intellegentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertineat ad eam rem quae mens vocatur vel animus. Quo nomine nonnulli auctores linguae latinae id quod excellit in homine et non est in pecore ab anima quae inest et pecori suo quodam loquendi mores distinguunt. Supra haec ergo naturam si quaerimus aliquid et verum quaerimus, Deus est, natura scilicet non creata, sed creatrix”. (*Trin.*, XV 1, 1; cf. XIV, 12, 16). “Nunc vero ad eam iam pervenimus disputationem ubi principale mentis humanae quo novit Deum vel potest nosse considerandum suscepimus ut in eo reperiamus imaginem Dei” *Trin.*, XV 8, 11; cf. *Trin.*, XV 4, 6.

⁶⁶ Este vínculo entre la doctrina de la imagen y la de las misiones aparece ya en Dídimo el Ciego, Mario Victorino y en san Ambrosio (Cf. Maier 1960: 50, 77-78, 97-98). Pero los principios de esta enseñanza sobre la relación entre misión e imagen se encuentran en Clemente y Orígenes (Cf. Aeby 1955: 143-144, 154-160, 188; O’Leary 1999).

⁶⁷ San Agustín lo dice, ante todo, del conocimiento y amor que la mente tiene de sí misma: “Sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi, et utrumque sui amore conjungi” (*Trin.* XIV, 11, 14). “Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, id est, quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur” (*Trin.* XIV, 7, 10). Cf. Campelo 2000: 388-390. San Buenaventura lo dirá explícitamente de conocimiento y amor que el alma tiene de Dios presente en ella por la gracia: “Ratio imaginis consistit in perfecta capacitate, quia secundum Augustinum, ‘eo est mens imago, quo potest esse capax et particeps Dei:’ sed Deus non capitur ab anima plene, nisi ametur; neque amatur, nisi intelligatur; nec intelligitur, nisi praesens apud animam habeatur: sed primum est per voluntatem, secundum per intelligentiam, tertium per memoriam: ergo, etc.” (In I *Sent.*, d. 3, P. II, a. 1, q. 1, fund. 2).

Estudiando atentamente la enseñanza del Libro XV sobre los nombres atribuidos propiamente al Espíritu Santo, podemos reconocer el rol que juega la caridad en la explicación de su envío al corazón de los justos. San Agustín recoge allí el desarrollo más general del Libro VIII en el que explica cómo amar al hermano es amar a Dios. Este desarrollo se encuentra en el capítulo 8 y está ordenado a completar su explicación sobre el conocimiento que tienen de la Trinidad los que no la ven aún cara a cara. El punto de partida de dicha explicación es la afirmación de que el alma no puede ser buena sino retornando a Dios por el amor. En efecto, el alma no puede hacerse buena más que dirigiéndose a un objeto bueno distinto de ella.⁶⁸ Ahora bien, los objetos buenos mudables no pueden existir sin Aquél que es el bien del todo inmutable. Este es el bien soberano, que no disminuye ni aumenta como aquellos objetos que son buenos porque sólo participan de Él. El alma se hace buena dirigiéndose a este bien que es el mismo Dios. Cuando ella se desvía de este bien para apegarse a los bienes mudables deja de ser buena. Pero no deja de ser alma pues dicho bien no está lejos de nadie.⁶⁹ En efecto, como enseña el apóstol Pablo en el libro de Hechos, “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (*Hch.* 17, 27-28; cf. *Trin.*, VIII, 3, 5). Con todo, para gozar de la presencia de Dios por la que existe, el alma debe adherir a Él por el amor, porque la marcha hacia Él se realiza en la fe y no en la visión.⁷⁰ La distancia de los que se separan de Dios no es la del lugar, ya que Él está en su interior, sino la del afecto (Cf. *Trin.*, VIII, 7, 11). Por el amor el hombre adhiere a la verdad para vivir según la justicia.⁷¹ Así pues, amando por la fe, el corazón del hombre es purificado para volverse apto e idóneo para ver a Dios.

Tenemos aquí una bella explicitación de la referencia al amor de la semejanza de la vida piadosa y de la capacidad de conocimiento espiritual con las que san Agustín explica la inhabitación en la *Epístola 187* (Cf. Juárez 2004: 473-480). Por lo demás, la contraposición entre la presencia de Dios por el acto creador y conservador, indicada por la cita del *Libro de los Hechos*, y la dirección hacia Dios como objeto de fe y amor, es un esquema conceptual del que se sirve allí, de manera implícita, para reconocer la distinción y la conveniencia entre la omnipresencia y la inhabitación. A la base de este esquema se encuentra la doctrina sobre la participación del bien y el retorno al bien de origen neoplatónico.⁷² Junto con la referencia al bien soberano como origen y fin, esta

⁶⁸ “Cum vero agit hoc studio et fit bonus animus, nisi se ad aliquid convertat quod ipse non est non potest hoc assequi. Quo se autem convertit ut fiat bonus animus nisi ad bonum, cum hoc amat et appetit et adipiscitur? Unde se si rursus avertat fiatque non bonus, hoc ipso quod se avertit a bono, nisi maneat in se illud bonum unde se avertit, non est quo se iterum si voluerit emendare convertat” (*Trin.*, VIII, 3, 4).

⁶⁹ “Ad hoc se igitur animus convertit ut bonus sit a quo habet ut animus sit. Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus cum illud bonum diligitur conversione voluntatis unde est et illud quod non amittitur nec aversione voluntatis. Avertendo enim se a summo bono amittit animus ut sit bonus animus; non autem amittit ut sit animus cum et hoc iam bonum sit corpore melius” (*Trin.*, VIII, 3, 5).

⁷⁰ “Sed dilectione standum est ad illud et inhaerendum illi ut praesente perfruamur a quo sumus, quo absente nec esse possemus. Cum enim per fidem adhuc ambulamus non per speciem, nondum utique videmus Deum sicut idem ait facie ad faciem. Quem tamen nisi iam nunc diligamus, numquam videbimus [...]. Sed et priusquam valeamus conspicerere atque percipere Deum sicut conspici et percipi potest, quod mundis cordibus licet: Beati enim mundicordes quia ipsi Deum videbunt, nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari quo ad eum videndum sit aptum et idoneum” (*Trin.*, VIII, 4, 6).

⁷¹ “Haec est autem vera dilectio ut inhaerentes veritati iuste vivamus, et ideo contemnamus omnia mortalia prae amore hominum quo eos volumus iuste vivere” (*Trin.*, VIII 7, 10; cf. *Trin.*, VIII, 4, 6).

⁷² Refiriéndose a la enseñanza de Plotino, O’Brien escribe: “The One is term because it is principle, at the origin of the return because it is the source of participation. Effect is drawn towards cause. Image tends

explicación comporta también la referencia a él como modelo en vistas del cual el hombre conoce los bienes mudables. A ella se reduce la referencia a la persona procedente como ejemplar del don creado que la presenta al conocimiento de la mente, desarrollada en la doctrina sobre las misiones invisibles y, más adelante, en la doctrina sobre el Espíritu Santo como amor.

El paso siguiente del argumento es el que nos permitirá reconocer cómo comprende san Agustín la referencia de nuestra caridad a la caridad de Dios. Para dirigirse al bien supremo y adherir a él por el amor, el alma debe conocerlo de algún modo ¿Cómo se verifica este conocimiento? Es en el conocimiento mismo de los objetos buenos por participación, que conocemos al bien soberano. En efecto, al momento de escuchar hablar de un bien u otro, el alma tiene la idea del bien en sí mismo. Ella puede entrever dicho bien y, por tanto, a Dios, dejando de lado los objetos que son buenos por participación.⁷³ San Agustín recurre aquí a los contenidos característicos de su teoría de la iluminación.⁷⁴ Es la misma enseñanza que encontramos poco más adelante referida a la justicia y al justo. El conocimiento del hombre justo supone el de su forma permanente e inmutable, la justicia, que es una verdad interior presente al alma aunque ella no sea justa (Cf. *Trin.*, VIII, 6, 9). Ahora, nuestro autor da un paso más en la explicitación de esta doctrina, aplicando al amor del justo lo dicho de su conocimiento. Para amar al hombre justo es necesario amar, ante todo, la justicia en sí misma. De manera que, si amamos al justo es porque adherimos por el amor a la idea ejemplar de la justicia.⁷⁵ Pues bien, esto mismo es lo que afirma del amor a la caridad: este amor está comprendido en el amor de lo que se ama por ella. Y así, como la palabra se indica a sí misma indicando alguna cosa, así la caridad se ama a sí misma amando otra cosa. De ahí que todo amor a otra cosa incluya en sí mismo el amor a la caridad.⁷⁶

Podemos comprender, entonces, por qué la *Escritura Santa* recomienda tan vivamente el amor fraterno incluso cuando no menciona el amor a Dios.⁷⁷ En efecto,

towards prototype. There is at the core of every existing thing an ontic desire for what is lacking to its perfectness, and this perfectness it can find in its fullness solely within that which initially engendered it” (1964: 21).

⁷³ “Quapropter nulla essent mutabilia bona nisi esset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt (simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum), si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhaeris, continuo beatificaberis” (*Trin.*, VIII, 3, 5).

⁷⁴ Cf. Cilleruelo 1966: 65-84; Pegueroles 1972: 39-60; Sciacca 1949: 224-229; Sciacca 1949: col. 118-120; Galindo Rodrigo 1998: 432-446. Para la explicación de la misión invisible desde esta teoría, ver especialmente Turrado 1959: 139-143.

⁷⁵ “Illum ergo quem sic vixisse credimus ex hoc quod videmus diligimus, et nisi hanc formam quam semper stabilem atque incommutabilem cernius praecipue diligeremus, non ideo diligeremus illum quia eius vitam cum in carne viveret huic formae coaptatam et congruentem fuisse fide retinemus” (*Trin.*, VIII, 9, 13).

⁷⁶ “Quia cum diligimus caritatem, aliquid diligentem diligimus propter hoc ipsum quia diligit aliquid. Ergo quid diligit caritas ut possit etiam ipsa caritas diligi? Caritas enim non est quae nihil diligit. Si autem se ipsam diligit, diligit aliquid oportet ut caritate se diligit. Sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se verbum indicat nisi se aliquid indicare indicet; sic et caritas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligit non caritate se diligit” (*Trin.*, VIII, 8, 12).

⁷⁷ Ver la sucesión de pasajes del cap. VII, 10. La enseñanza que san Agustín ofrece del Espíritu Santo como Amor proviene principalmente de su lectura de la *Sagrada Escritura*. Studer 2005: 94. 204.

amando al prójimo no podemos amar ante todo la caridad, esto es, el amor mismo que nos hace amarlo. Ahora bien, el que ama la caridad ama ante todo a Dios, pues según el testimonio del apóstol Juan “Dios es amor y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en Él” (I *Jn.*, 4, 16). Así, pues, si en algunos pasajes la *Escritura* no habla expresamente del amor a Dios cuando se refiere al amor al prójimo, es porque Dios está comprendido en este último.⁷⁸ El mismo Juan lo indica cuando exhorta a los fieles al amor fraterno afirmando, a la vez, que la caridad procede de Dios y que ella es Dios.⁷⁹ En fin, como Dios es la luz en la que no hay ninguna tiniebla (*Jn.* 1, 5), amando al prójimo podemos ver a Dios con el ojo interior del que está en la luz.⁸⁰ Conocemos, pues, mucho mejor a Dios que al prójimo, porque Dios es más presente, más íntimo y más cierto (*Trin.*, VIII, 8, 12). Como podemos ver, la afirmación de que Dios es la caridad con la que amamos al prójimo no niega al alma su propia caridad, distinta de Dios. Dicha afirmación indica, simplemente, que es la referencia primera al modelo supremo la que nos permite referirnos a lo que participa de su forma.⁸¹

San Agustín indicará esta distinción entre Dios-Caridad y nuestra caridad en el Libro XV, al momento de explicar que el Espíritu Santo es propiamente amor. Cuando decimos que Dios es nuestra paciencia, no estamos afirmando que su misma sustancia sea nuestra paciencia, sino que Él es el origen de nuestra paciencia. Del mismo modo, nuestra caridad es un don que nos viene de Dios, no una sustancia que merezca ser denominada Dios:

neque enim dicturi sumus non propterea Deum dictam esse caritatem quod ipsa caritas sit ulla substantia quae Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei sicut dictum est Deo: ‘Quoniam tu es patientia mea’. Non utique propterea dictum est quia Dei substantia est nostra patientia, sed quod ab ipso nobis est... (*Trin.* XV, 17, 27).⁸²

Además, cuando afirmamos que Dios es amor no nos referimos a una persona divina de tal manera que sólo ella sea en Dios el amor. Las tres personas divinas son una sola caridad, como son una sola sabiduría y un solo Dios.⁸³ Pero, así como puede decirse

⁷⁸ “Sed et hoc ideo quia et qui proximum diligit consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione in Deo manet. Consequens ergo est ut praecipue Deum diligit” (*Trin.*, VIII, 7, 10).

⁷⁹ “Apertissime enim in eadem Epistula paulo post ita dicit: ‘Dilectissimi, diligamus invicem quia dilectio ex Deo est, et omnis qui diligit ex Deo natus est et cognovit Deum. Qui non diligit non cognovit Deum quia Deus dilectio est’. Ista contextio satis aperteque declarat eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem) non solum ex Deo sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari” (*Trin.*, VIII, 8, 12).

⁸⁰ A ello se refiere san Agustín cuando afirma que para conocer a Dios el hombre debe saber en qué consiste el amor, porque quien ve la caridad ve la Trinidad (Cf. *Trin.*, VIII, 8, 12).

⁸¹ Cf. Turrado 1954: 585-587; Turrado 1955; Turrado 1959: 139-147; Turrado 1971: 80-87.

⁸² Cf. *De Spir. et litt.* 32,56. En la *Epistola* 167, 4, 14, la caridad es una virtud mayor en unos que en otros. Estamos en las antípodas de la interpretación de Petavio: “Porro caritatem Dei apud Paulum non de ea qualitate, vel virtute, qua Deum amamus, interpretatur Augustinus, sed ea, qua nos amat Deus, hoc est Spiritu Sancto; quod et plerique interpretes secuti sunt” (D. Petavio, VIII *De Trinitate* c. 5 n. 15). Cf. Philips 1980: 61-65.

⁸³ “Si ergo haec intellecta sunt et quantum nobis in rebus tantis videre uel coniectare concessum est vera esse claruerunt, nescio cur non sicut sapientia et Pater dicitur et Filius et Spiritus Sanctus, et simul omnes non tres sed una sapientia, ita et caritas et Pater dicatur et Filius et Spiritus Sanctus, et simul omnes una caritas. Sic enim et Pater Deus et Filius Deus et Spiritus Sanctus Deus, et simul omnes unus Deus” (*Trin.* XV, 17, 28).

propriadamente que el Hijo es sabiduría, también puede decirse propriadamente que el Espíritu Santo es amor. Ahora bien, la *Escritura Santa* dice explícitamente del Hijo que es “Virtud y Sabiduría de Dios”.⁸⁴ En cambio, para encontrar dónde ella dice que el Espíritu Santo es amor debemos estudiar las palabras del apóstol san Juan, quien, luego de exhortar a la caridad fraterna porque el amor es de Dios, dice que quien no ama a Dios no lo conoce porque Dios es amor (I *Jn.* 4, 7 y 8). De este modo, la caridad que él denomina Dios es la que ha dicho que procede de Dios.⁸⁵ Y podemos reconocer fácilmente de qué procesión se trata porque, en el mismo contexto, la obra del amor es atribuida al Espíritu Santo. En efecto, antes de repetir que Dios es amor y de afirmar que quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él, dice que conocemos esta permanencia mutua, obra de la dilección, en que Dios nos ha dado su Espíritu (I *Jn.* 4, 16 y 13). Así pues el Espíritu Santo es el Dios-Caridad:

Sanctus itaque Spiritus de quo dedit nobis facit nos in Deo manere et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse est igitur Deus dilectio. Denique paulo post cum hoc ipsum repetisset atque dixisset: ‘Deus dilectio est’, continuo subiecit: ‘Et qui manet in dilectione in Deo manet, et Deus in eo manet’, unde supra dixerat: ‘In hoc cognoscimus quia in ipso manemus et ipse in nobis quia de Spiritu suo dedit nobis’ (Trin. XV, 17, 31).⁸⁶

Así pues, esta identificación del amor con el que amamos a Dios y el Espíritu Santo, está en perfecta continuidad con la identificación establecida en el Libro VIII entre el amor con que amamos al prójimo y Dios-Amor. En ambos casos, lo que se quiere indicar es que la referencia a lo que es amado sólo es posible por la referencia primera al modelo inmutable y permanente del amor. Así es como el Espíritu Santo alumbraba en el hombre el amor por el que ama a Dios.⁸⁷ En virtud de este amor, derramado por el Espíritu Santo en nuestros corazones, toda la Trinidad habita en nosotros.⁸⁸ Por eso, la caridad es el más grande entre los dones de Dios, sin el cual todos los demás dones son inútiles. Ella es el único don que separa los hijos del reino eterno de los hijos de la

⁸⁴ “Sicut ergo unicum Dei Verbum proprie vocamus nomine sapientiae, cum sit universaliter et Spiritus Sanctus et Pater ipse sapientia, ita Spiritus proprie nuncupatur vocabulo caritatis, cum sit et Pater et Filius universaliter caritas. Sed Dei Verbum, id est unigenitus Dei Filius, aperte dictus est Dei sapientia ore apostolico ubi ait: ‘Christum Dei virtutem et Dei sapientiam’” (Trin. XV, 17, 31).

⁸⁵ “Spiritus autem Sanctus ubi sit dictus caritas invenimus si diligenter Iohannis apostoli scrutemur eloquium, qui cum dixisset: ‘Dilectissimi, diligamus invicem quia dilectio ex Deo est’, secutus adiuxit: ‘Et omnis qui diligit ex Deo natus est. Qui non diligit non cognovit Deum quia Deus dilectio est’. Hic manifestavit eam se dixisse dilectionem Deum quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio” (Trin. XV, 17, 31).

⁸⁶ “Quapropter sicut Sancta Scriptura proclamat: ‘Deus caritas est’, illaque ex Deo est et in nobis id agit ut in Deo maneamus et ipse in nobis, et hoc inde cognoscimus quia de Spiritu suo dedit nobis, ipse Spiritus eius est Deus caritas. Deinde si in donis Dei nihil maius est caritate et nullum est maius donum Dei quam Spiritus Sanctus, quid consequentius quam ut ipse sit caritas quae dicitur et Deus et ex Deo? ”. *Ibid.*, 19, 37. Cf. A. Turrado, *Dios en el hombre*, p. 102-103.

⁸⁷ El Obispo de Hipona invita a sus fieles a amar a Dios con Dios: “Amemus Deum de Deo: immo quia Spiritus Sanctus Deus est, amemus Deum de Deo” (*Serm.* 34, 2, 3: CCSL 41, 424-425).

⁸⁸ “Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est proprie Spiritus Sanctus est per quem diffunditur in cordibus nostris Dei caritas per quam nos tota inhabitet Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam Donum Dei. Quod Donum proprie quid nisi caritas intellegenda est quae perducit ad Deum et sine qua quodlibet aliud Dei donum non perducit ad Deum?” (Trin. XV, 18, 32). Cf. Maier 1960: 175-179.

perdición, el único don que conduce a Dios. Es en razón de la caridad que el Espíritu Santo es llamado Don de Dios.⁸⁹ El Espíritu Santo es el Don otorgado a todos los miembros de Cristo, por el que son distribuidos a cada uno una multitud de dones propios.⁹⁰

Ahora estamos en condiciones de comprender mejor la importancia que tiene la doctrina del Libro XV del *De Trinitate* para el tema de la misión invisible del Espíritu Santo. En él encontramos varios de los textos mayores de la *Escritura* referidos a esta misión. Pero la perspectiva es diferente a la del Libro IV, ya que no se trata de probar que su misión invisible no afecta a la verdad de la igualdad de las personas, sino que el nombre Amor le corresponde de manera propia sin afectar por ello la verdad de que el amor es un atributo común. En orden a ello el Espíritu Santo es descrito, no como objeto de una demostración espiritual, sino como el amor por el que amamos a Dios y al prójimo, es decir, como el modelo supremo de la caridad creada por la que se verifica dicho amor.

El conjunto de esta enseñanza nos permite reconocer mejor aquello en lo que la misión invisible del Espíritu Santo se distingue de la del Hijo. Como veíamos al estudiar el Libro IV, en ambos casos, ser enviado invisiblemente es ser conocido, esto es, ser presentado o demostrado espiritualmente. Pero en el caso del Espíritu Santo, esta demostración tiene lugar en el don de la caridad, puesto que ella es la semejanza creada que lo representa. Por la obra de la caridad que es nuestra permanencia en Dios y la permanencia de Dios en nosotros, conocemos que el Espíritu Santo nos ha sido dado.⁹¹ Así pues, la caridad se tiene a la misión invisible del Espíritu Santo, como la especie de paloma y las lenguas del fuego a su misión visible. Es este vínculo lo que san Agustín quiere indicar, en última instancia, cuando afirma que el Espíritu Santo es el amor por la que amamos a Dios y al hermano.

Visión de conjunto: las misiones del Hijo y del Espíritu Santo a los justos

La doctrina del Libro II *De Trinitate* de san Agustín sobre la misión del Espíritu Santo, tiene como punto de partida la correspondiente al Hijo. Ésta, a su vez, parte de la comparación con su presencia ubicua, atribuida a uno y otro por su inseparabilidad con el Padre, y a los tres en razón de la naturaleza común. La misión visible del Hijo consiste en salir del Padre y venir al mundo. Esta venida supone su presencia ubicua como Dios y comporta la operación por la que es hecho de la mujer. Así pues, si el Hijo

⁸⁹ “Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum munera, sed sine caritate nihil prosunt. Nisi ergo tantum impertiatur cuique Spiritus Sanctus ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dextram. Nec Spiritus proprie Dicitur donum nisi propter dilectionem...” (*Trin.* XV, 18, 32). El Espíritu Santo es el Don de Dios según que es dado a aquellos que aman a Dios por Él (Cf. *Trin.* XV, 19, 35). Según F. Courth, el reconocimiento del Espíritu Santo como Don que nos es concedido por Dios, es una ‘concretización’ de la comprensión del Espíritu Santo como nexo de amor que une el Padre y el Hijo (1996: 218-219).

⁹⁰ “Porro autem dona ob hoc ambo dixerunt et propheta et apostolus quia per donum quod est Spiritus Sanctus in commune omnibus membris Christi multa dona quae sint quibusque propria dividuntur. Non enim singuli quique habent omnia, sed hi illa, alii alia, quamvis ipsum donum a quo cuique propria dividuntur omnes habeant, id est Spiritum Sanctum” (*Trin.* XV, 19, 34).

⁹¹ En su comentario a la *Primera Carta de Juan*, compuesto por la misma época, san Agustín nos ofrece un resumen de esta enseñanza (Cf. *Io. ep.*, tr. 8, 12). Ver en especial el estudio de Dideberg (1975).

está en este mundo según que nace del Padre antes de todos los siglos, en cuanto nace de María en la plenitud de los tiempos, viene a este mundo como enviado. Su misión visible es una aparición en la carne, una manifestación a los ojos del cuerpo de su procesión eterna. De modo semejante, se dice que el Espíritu Santo es enviado visiblemente porque fue hecha en el tiempo una especie de creatura en la que fue mostrado visiblemente. No se trata de una aparición en el tiempo de aquello por lo que Él es invisible e inmutable, sino de la manifestación en el tiempo de su realidad eterna. Decimos, en efecto, que el Espíritu Santo fue enviado en el bautismo del Señor y en Pentecostés, porque fue mostrado a los ojos, manifestado visiblemente, como procediendo del Padre y del Hijo, por una congruente significación. En uno y otro caso, la misión visible indica, propiamente, la manifestación en la creatura corporal de la procesión eterna, y de modo más genérico, la aparición afuera, en la creatura corporal, de lo que adentro, en la naturaleza espiritual, está siempre oculto a los sentidos, la manifestación de la disposición interior de la naturaleza mediante las cosas que existen por ella y que se verifican en el exterior, ante nuestros ojos corporales.

Esta explicación de las misiones visibles es el punto de partida de la correspondiente a las misiones invisibles, desarrollada en el Libro IV *De Trinitate*. Con ambas, san Agustín busca responder a la objeción arriana contra la igualdad de las personas divinas en razón de la misión. La comparación entre ellas le ofrece la ocasión para explicar un contenido que les es común: la procesión eterna. Para ello, recurre a la analogía del caudal y de la luz, tomada del *Libro de la Sabiduría*, que le permite poner de relieve el carácter propio de la emanación eterna de la Sabiduría divina, dada a conocer por su misión. En la plenitud de los tiempos, ella fue enviada, no para colmar a los ángeles, ni para morar en los hombres, sino para que el Verbo se hiciera carne. Éste es el envío al mundo del Hijo, la manifestación corporal de su origen a partir del Padre, igual a Él en potestad y sustancia. Pero la Sabiduría es enviada, también, para estar con el hombre. Y esto sucede cuando es conocida la procesión eterna del Hijo. Como la aparición desde la que se determina la misión visible, este conocimiento indica una presentación en el tiempo de la procesión eterna del Hijo. Pero, a diferencia de la aparición, esta presentación no tiene lugar en este mundo, porque no se verifica en el orden sensible. La misión invisible del Hijo es una presentación o demostración de su procesión eterna al conocimiento espiritual de la mente. Este conocimiento es el de los amigos de Dios y profetas, es decir, el de los santos sabios, el único que capaz de colmar la capacidad del alma que progresa hacia Dios o que es perfecta en Él.

Apoyándose sobre su explicación de la misión invisible del Hijo, san Agustín enseña que, para el Espíritu Santo, ser enviado es ser conocido como Don de Dios, esto es, ser presentado a la mente como procedente del Padre y del Hijo. En ambos casos la misión invisible comporta dos elementos principales: la procesión eterna y la presentación al conocimiento espiritual de la mente. El pasivo *cognosci* indica de manera implícita, en ambas misiones, el efecto proporcionado a este conocimiento, porque comporta una novedad que no puede verificarse en Dios, sino en aquél que ha sido justificado por la gracia de Cristo. Este efecto da a conocer la procesión eterna de la persona porque remite, por una parte, a la ejemplaridad de la persona procedente y, por otra parte, a Dios como lo que llena la capacidad del conocimiento espiritual de la mente. Para describir este efecto, san Agustín acude a contenidos característicos de la doctrina de la imagen. Desde la consideración de esta doctrina, podemos enriquecer y confirmar esta interpretación de la doctrina de la misión invisible, en particular, por lo que se refiere a la referencia del *cognosci* a ambas misiones, al vínculo del conocimiento a Dios como

objeto (*capax Dei*), y a la correspondencia entre este conocimiento y el progreso en la vida virtuosa.

El desarrollo del Libro XV, referido al Espíritu Santo como amor por el que amamos al prójimo, nos permite reconocer mejor el vínculo de su procesión eterna con el efecto que la da a conocer en el tiempo, la caridad creada. La fórmula que emplea san Agustín para expresar este vínculo, dará ocasión al equívoco a Pedro Lombardo: el Espíritu Santo es el amor por el que amamos a Dios y al prójimo. Su significado se comprende mejor desde el análisis de los contenidos del Libro VIII. San Agustín enseña, allí, que en el conocimiento mismo de los objetos buenos por participación, conocemos al bien supremo al que nos dirigimos por el amor para ser buenos. Este bien no está lejos de nadie pero el hombre puede desviarse de él apegándose a los bienes mudables. Esta verdad se ve esclarecida por la referida al conocimiento y al amor de la justicia. El conocimiento del hombre justo supone el de su forma permanente e inmutable, la justicia, que es una verdad interior presente al alma aún cuando ella no sea justa. Así también, para amar al hombre justo es necesario amar, ante todo, la justicia en sí misma.

Esto mismo es lo que ocurre con el amor de caridad. Este amor está comprendido en el amor de lo que se ama por ella. Y como, según el testimonio de san Juan, Dios es Caridad, amando al prójimo no podemos no amar ante todo a Dios. De este modo podemos decir que Dios es el amor por el que amamos al prójimo. Esta afirmación no reemplaza la virtud de la caridad por Dios-Caridad. Ella indica, simplemente, que es la referencia primera al modelo supremo, la que nos permite referimos a lo que participa de su forma. Y si lo dicho de Dios, lo atribuimos al Espíritu Santo en particular, es porque Él, como amor que procede del Padre y del Hijo, es el ejemplar supremo de la caridad creada, el Amor que procede de Dios-Caridad. De este modo el Espíritu Santo alumbra en el hombre el amor por el que ama a Dios. Su donación, lejos de negar la del don creado de la caridad, la exige. En dicho don, semejanza creada de su procesión eterna, el Espíritu Santo es presentado al conocimiento espiritual de la mente.

En la explicación del conocimiento del bien soberano en los bienes mudables, san Agustín describe una contraposición que está a la base de su explicación de la distinción y la conveniencia entre presencia ubicua e inhabitación, en la *Epístola 187*. El bien inmutable está cerca de todo hombre. Pero, para gozar de su presencia, el alma debe adherir a Él por el amor. Del primer modo, el hombre se refiere a Dios como a la sustancia creadora del mundo. La segunda referencia a Dios es la significada por la gradación en la semejanza de la vida piadosa o por el progreso en la capacidad del conocimiento espiritual, nociones pertenecientes a la doctrina de la imagen, que permiten explicar la inhabitación divina. Las doctrinas del *De Trinitate* sobre las misiones invisibles y sobre el Espíritu Santo como amor por el que amamos al prójimo, desarrollan la referencia a la persona procedente como ejemplar del don creado que la presenta al conocimiento de la mente. Esta referencia se reduce, en última instancia, a la referencia al bien soberano como modelo en vistas del cual el hombre conoce los bienes mudables, referencia que completa la referencia a dicho bien como agente primero y como bienaventuranza.

BIBLIOGRAFÍA

- Aeby, G. (1955) *Les missions divines de saint Justin à Origène* (Par., 12). Friburgo: Ed. Univ.
- Arias Reyero, M. (1989) “La Doctrina Trinitaria de San Agustín (en el *De Trinitate*)” en *TV 30* (1989): 249-270.
- Becker, A. (1967) *De l’instinct du bonheur à l’extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*. París: P. Lethielleux.
- Berrouard, M.-F. (1993) “‘Le Père est plus grand que moi’, Io., 14, 28”, *BAug 74 A* (1993): Note Compl. 32.
- Berrouard, M.-F. (1993) “Le langage de l’Écriture au sujet de la Trinité”, *BAug 74 A* (1993), Note Compl. 32.
- Bourassa, F. (1977) “Théologie trinitaire chez saint Augustin”, *Gr 58* (1977): 674-716.
- Camelot, Th. (1955) “Le Père est plus grand que moi”, *BAug 15* (1955): Note Compl. 14.
- Campelo, M. (2000) “El hombre imagen trinitaria de Dios”, *RelCult 46* (2000): 377-390.
- Carbone, V. (1961) *La inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino*. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana.
- Chambat, L. (1943) *Présence et union. Les missions des personnes de la Sainte Trinité selon saint Thomas d’Aquin*. Abbaye S. Wandrille: Editions de Fontenelle.
- Cilleruelo, L. (1966) “La ‘memoria Dei’ según san Agustín”, *REAug*, 12, 1966: 65-84.
- Congar, Y. (1991) *El Espíritu Santo* (BHer.FT, 172). Barcelona: Éditions du Cerf.
- Courth, F. (1996) *Le Mystère du Dieu Trinité* (AMATECA, 6). Luxemburgo: St. Ottilien.
- Dideberg, D. (1975) “Esprit-Saint et charité. L’exégèse augustinienne de *1 Jn 4, 8 et 16*”, *NRTh 97* (1975) 97-109; 229-250.
- Galindo Rodrigo, J.A. (1998) “Teoría del conocimiento”. En J. Oroz Reta, J. A. Galindo Rodrigo (dir.). *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, I. La Filosofía Agustiniana*. Valencia: Edicep; 407-449.
- Hill, E. (1985) *The Mystery of the Trinity*. Londres: Geoffrey Chapman.
- Hombert, P.-M. (2000) *Nouvelles Recherches de chronologie augustinienne* (IEAug, Sér. Antiquité, 163). París: Institut d’études augustinienes.

- Juárez, G.A. (2004) “*Cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Doctrina de la Epístola 187 de san Agustín a Dárdano sobre la ubicuidad y la inhabitación*”, *Est Trin* 38/3 (2004): 453-483.
- Lancel, S. (1999). *Saint Augustin*. París: Fayard.
- Madec, G. (1996b). “Notes critiques”. En *Saint Augustin et la philosophie*. (IEAug, Série Antiquité, 149). París: Institut.
- Madec, G. (1996a) *Introduction aux “Révisions” et à la lecture des œuvres de Saint Augustin* (IEAug, Série Antiquité, 150). París: Institut d'études augustiniennes.
- Madec, G. (2001) “La méditation trinitaire” en *Lectures Augustiniennes* (IEAug, Série Antiquité, 168). París: Institut d'études augustiniennes; 197-220.
- Maier, J.-L. (1960) *Les missions divines selon S. Augustin* (Par., 16). Friburgo: Editions Universitaires.
- Mountain, W.J. y F. Glorie (ed.) (1968). *Corpus cristianorum: De Trinitate libri XV, CCSL 50-50^a*. Turnhout: Brepols.
- O'Brien, E. (1964) *The Essential Plotinus*. Selected and translated with Introduction and Commentary. Nueva York: he New American Library.
- O'Leary, J. (1999) “The invisible mission of the Son in Origen and Augustine”. En W.A. Bienert, U. Jühneweg (dir.). *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (BETHL). Lovaina; 605-622.
- Pegueroles, J. (1972) *El pensamiento filosófico de San Agustín* (Nueva Colección Labor 137). Barcelona: Labor.
- Philips, G. (1980) *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo*. Salamanca: Sígueme.
- Prades, J. (1993) *Deus specialiter est in sanctis per gratiam. El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de santo Tomás* (AnGr, 87). Roma: Pontificio Instituto Biblico.
- Schindler, A. (1965) *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, (HUTH, 4). Tübinga: Mohr Siebeck.
- Schmaus, M. (1966). *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (MBTh, 11). Münster: Aschendorff (1° ed: 1927).
- Sciacca, M. F. () “Agostino, Aurelio (s.)”, *EF*, t. 1, col. 111-135.
- Sciacca, M. F. (1949) *Sant' Agostino. La vita e l'opera. L'itinerario della mente*. Brescia: Morcelliana.
- Studer, B. (1993). *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología* (Koinonia, 31). Salamanca: Basil Secretariado Trinitario.

- Studer, B. (2005) *Augustins De Trinitate*. Eine Einführung, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Trapè, A. (1981) “San Agustín”. En di Berardino, A. (dir.) *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid: BAC; 405-553
- Trapè, A. y M. F. Sciacca (1987). “Introduzione teologica e filosofica”. En *Opere di Sant’Agostino. La Trinità* (NBA, 4), Roma: Monteverde; 4-22.
- Turrado, A (1954) “La inhabitación de la Sma. Trinidad en los justos según la doctrina de San Agustín”, *AM I*, París (1954): 583-593.
- Turrado, A. (1955) “El platonismo de San Agustín y su doctrina acerca de la inhabitación del Espíritu Santo”, *Augustiniana* 5 (1955): 471-486.
- Turrado, A. (1959) “La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según san Agustín”, *REA* 5 (1959): 129-151.
- Turrado, A. (1971) *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia*. Madrid: BAC.
- Vannier, M.-A. (1995) “Le De Trinitate de saint Augustin”, *Itinéraires augustiniens* 14 (1995): 5-20.
- Vilanova, E. (1987) *Historia de la teología cristiana* (BHer.TF, 180). Barcelona: Herder; Tomo I.