

Calabrese, Claudio César

*Los supuestos metafísicos de la filiación divina:
San Agustín y el Evangelio de San Juan*

Sapientia Vol. LXXII, fasc. 239, 2016

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Calabrese, Claudio C. "El pudor de la persona : Santo Tomás y Karol Wojtyła". [en línea], *Sapientia*, 72, 239 (2016).
Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/supuestos-metafisicos-filiacion-divina.pdf> [Fecha de consulta:.....]

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE

Universidad Panamericana
México
ccalabrese@up.edu.mx

Los supuestos metafísicos de la filiación divina: San Agustín y el Evangelio de San Juan

In Principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.

I. Introducción

El tema del presente artículo requiere de precisiones metodológicas, porque se encuentra en la encrucijada de varias fronteras temáticas. Si bien trabajamos sobre un trasfondo teológico, nuestra indagación es metafísica y nuestra metodología es hermenéutico-ontológica.

Esto significa que las consideraciones teológicas o metafísica no serán tratadas independientemente sino «a una» (giro que usaremos de modo recurrente en nuestra exposición), a partir de la formación de base de san Agustín como *grammaticus*, en la acepción específica que este término adquirió en la Antigüedad Tardía en cuanto transmisor de la doctrina estoica del lenguaje¹.

¹ Cf. MAC CORMACK, Sabine; *The Shadows of Poetry. Vergil in the Mind of Augustine*, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1998, pp. 45-48. BARATIN, Marc; *Les origines stoïciennes de la théorie Augustinienne du signe*, «Revue des Études Latines» 59 (1982) 260-268. FREDE, Michael; *Principles of Stoic Grammar* en Rist, John; *The Stoics*, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1978. KASTER, Robert A.; *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1988. LAW, Vivien; *The Techne and Grammar in the Roman World* en Law, Vivien & Sluiter Ineke, Eds, *Dionysius Thrax and the Techne Grammatike*, Münster, Nodus Publikationen, 1995, pp. 111-119.

Artículo recibido el 6 /04/ 2016; aceptada el 10 /05/ 2016

SAPIENTIA / AÑO 2016, VOL. LXXII, FASC. 239 - PP 149 - 164

Esta formación da unidad a los diversos niveles de aproximación y de interpretación del Hiponense, pues se constituye en su modo de comprensión, dado que comprender y exponer se suponen mutuamente. Por ello, entendemos hermenéutica, término que durante los siglos XIX y XX ha alcanzado diversas y contrapuestas significaciones, en un sentido etimológico, es decir, «volver algo comprensible»; para ello se requiere que sea entendido y expresado y, por causa de ello, «volver algo comprensible» significa al mismo tiempo «suscitar una intelección².»

Este peculiar círculo hermenéutico determina, en sus goznes de articulación, la lógica de la exposición de san Agustín; en efecto, este modo requiere una recapitulación completa de lo expuesto cada vez que sus círculos de interpretación se concentran o se amplían.

Tal procedimiento implica en san Agustín el recurso retórico de la *amplificatio*, que ya había sido estudiado por Aristóteles en *Retórica* I, 9 y II, 26 como *aúxēsis*; la denominación latina implicó, desde la Antigüedad Tardía, el predominio del aspecto cuantitativo de una demostración, hasta el punto de equivaler a *dilatatio materiae*, el ejercitarse en alargar un asunto³.

Esta técnica, tan alejada de nuestros hábitos intelectuales, al punto de hacernos parecer confusa la argumentación y cada vez más lejano su punto de llegada, ha llevado a algunos autores a considerar que la obra de san Agustín supone y propone un abandono de la razón, ante el estupor de un Dios determinista y tiránico⁴.

En razón de lo anterior no nos parece posible exponer linealmente el pensamiento de san Agustín sin traicionarlo íntima-

² Cf. FERRARIS, Maurizio; *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 2008, 13-33. ROBINSON, James M.; «Die Hermeneutic seit Karl Barth» en Robinson, James M. – Cobb, John B., *Die neue Hermeneutik*, Zürich – Stuttgart, Zwingli Verlag, 1965, 13-108.

³ Cf. LAUSBERG, Heinrich (1970); *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, 1970, § 259. FARAL, Edmond; *Les arts poétiques du XII^{me} et XIII^{me} siècles*, Paris, Champion, 1924, 6; 336-377.

⁴ Cf. FLASCH, Kurt.; *Was ist Zeit? Das XI Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, 29-31. HARRISON, Carol; *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 28-29.

mente; por ello, al seguir el hilo de su discurso no podremos evitar reiteraciones cada vez que la estructura del discurso agustiniano nos reclame una recapitulación, en busca de mayor densidad expresiva.

Por ello haremos uso de la presentación y seguimiento de la fuente primaria, puesto que, como mostraremos más adelante, el orden de la exposición agustiniana habla de cómo se llega a su conclusión (nunca definitiva, sino dispuesta a nuevas aperturas).

Nos resulta necesario insistir en este punto, porque en el conjunto de la obra de san Agustín (y muy especialmente en los *Tratados* que ahora nos ocupan) se entrecruzan preocupaciones divergentes y hasta contradictorias entre sí: en su entretejido encontramos vertientes filosóficas, teológicas, pastorales, exe-géticas (especialmente si trabaja sobre textos bíblicos), que mantienen entre ellas una serie compleja de implicancias. Debemos evitar el espejismo que nos regresa una imagen de san Agustín en la que se puede distinguir neta y claramente cada una de estas vertientes como si fuera la única. Por el contrario, están ligadas indisolublemente entre sí hasta formar una totalidad de sentido: podemos poner atención en un prisma, a condición de que tengamos en cuenta que el brillo de su luz también depende del resto.

Al mismo tiempo, cada una de ellas adquiere un significado diverso, según el momento de su evolución intelectual⁵. En la época de los *Tratados*, san Agustín ha salido de la primera etapa de su pensamiento filosófico, es decir, del Neoplatonismo⁶; esta corriente implica que la razón se concentra en el primer plano, en tanto que se pone de manifiesto una correlación entre operaciones del *logos*, inteligibilidad y divinidad: más divino cuanto más inteligible. La realidad de la fe queda, en el entramado de la argumentación, sujeta a aquel dispositivo⁷.

⁵ Cf. ALFARIC, Prosper; *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I: Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, Émile Nourry Editeur, 1918, 461-466; 493-499.

⁶ Cf. HADOT, Pierre; *La présentation du platonisme par Augustin* en Adolf M. Ritter (hrsg), *Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1979, 272-279.

⁷ Cf. GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris, Vrin, 2003) 36.

Esto no significa una consideración racionalista de san Agustín, pero explica el progresivo alejamiento de lo que se ha dado en llamar «Platonismo cristiano»⁸, en favor de la también progresiva interiorización de los textos joánicos y paulinos. Por ello, de san Agustín podemos afirmar que elaboró un modelo de pensamiento en el que razón y fe resultan estrictamente interdependientes⁹, en un diálogo dinámico y fecundo: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*. De este modo, en san Agustín, la fe tiene la posibilidad de auto-conocerse y, entonces, de auto-expresarse.

Tener presente a cada momento este círculo hermenéutico-ontológico nos resulta un modo de recuperar histórica y teóricamente el horizonte del pensamiento agustiniano en su variedad y en su riqueza.

Debemos agregar de inmediato que esta interpretación agustiniana se da en el marco de las disputas con el arrianismo¹⁰, que casi imperceptiblemente quebraba el delicadísimo marco conceptual de la Trinidad, al considerar al Verbo la primera creación del Padre. Estas no eran disputas elegantes de escuelas, pues tenían vastas consecuencias teológicas y políticas. Recordemos que san Agustín dedicará a este tema la que tal vez llegue a ser su obra cumbre: *De Trinitate* (c. 400), la que resulta contemporánea, en sentido amplio, de los *Tratados*.

En nuestro recorrido veremos a san Agustín gramático, filósofo y teólogo, que se aplica a afinar los dogmas definidos en los concilios de Nicea y de Constantinopla; allí la herencia de la teoría del lenguaje estoica tomará una nueva forma, dando a aquella teoría consecuencias metafísicas insospechadas en la primera formulación.

Nuestro conocimiento es, de suyo, transitorio y limitado, pero en los límites de este conocimiento se presenta una nueva

⁸ Cf. PEGUEROLES, Juan; *San Agustín. Un neoplatonismo Cristiano*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985, 13-28.

⁹ Cf. REALE, Giovanni; *Agostino. Amore assoluto e «Terza Navigazione»*, Milano, Bompiani, 2000, 7-9.

¹⁰ Cf. PARVIS, Sara, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 30-37. LÓPEZ KINDLER, Agustín; *Constantino y el arrianismo*, «Anuario de Historia de la Iglesia», vol 22 (2013) 37-64.

luz que otorga una significación renovada al conocimiento adquirido hasta ese momento y que se alcanzará como novedad.

Esta nueva luz es la que otorga la fe, en el sentido que delimitamos a continuación: el proceso cósmico o, mejor dicho, metafísico del autodescubrimiento divino se cumple en el interior de la divinidad, como seguimos inmediatamente en la interpretación de san Agustín. Esta noción de autodescubrimiento divino implica un correlato en el hombre: la interioridad humana es posible, porque el Verbo se hizo carne.

El proceso interior de la creación del cosmos, que es el de la Trinidad, alcanza su culminación en el nacimiento del Hombre-Dios; este misterio tiene dos momentos en su unidad: el nacimiento de Dios en el hombre y, tal vez con un misterio aún más insondable, el nacimiento del hombre en Dios. Este es el misterio de Cristo, de su filiación y de la humanidad por la fe.

Atribuir al hombre las exigencias divinas conlleva una justificación del mismo hombre, como un nuevo camino para una teodicea, abriéndose paso en la doble crisis en que transitamos nuestro presente: de la materia y del espíritu.

¿Qué significa? El ser humano, creado a imagen y semejanza del creador, en cuanto tal, no queda clausurado en el mismo acto de la creación; en cuanto somos dinámicos, la creación también tiene esta característica fundamental.

La imagen y semejanza implica un potencial creativo proporcional, pero como el ser humano no es un absoluto, nos encontramos ligados a los otros y al cosmos. Tomar conciencia de esta compleja inter-relación enraizada en la imagen y semejanza es el inicio de la vida interior. O, en otras palabras, la intimidad de / con Dios solo es posible por la relación con Dios Hombre, con Cristo.

II. *Quando ista cogitas*

En principio tratamos de comprender los deslindes del término Palabra (*Verbum*), pues cabe establecer en qué sentido se puede afirmar como «Palabra de Dios» (*Verbum Dei*); en efecto, lo propio de la palabra humana es su materialidad, el estar distendida en el tiempo y en el espacio. En línea con la tradi-

ción de raíz platónica, san Agustín sugiere que resulta la expresión material de una idea: «¿Acaso las palabras que dijimos no las pronunciamos y desaparecieron¹¹?».

Esto sucede con las palabras del lenguaje cotidiano y que por su mismo carácter utilitario —comunicacional—, quedan en nada más que palabras, es decir hieren el aire y desaparecen (I,8). Sobre este nivel que llamamos coloquial, que un gramático como san Agustín, formado en la tradición de la Antigüedad Tardía, comprendía en términos de «degradación», se despliega una segunda acepción de palabra, la que se pronuncia «dentro» (*intus*, I, 8), es decir, espiritualmente.

Sin embargo, cuando pensamos en la palabra «Dios» y en lo que ella significa (viva, eterna, todopoderosa), ¿qué permanece de toda esta realidad una vez nominada en la palabra? «Cuando piensas estas cosas, es la palabra de Dios en tu corazón» (I, 9).

Se trata de la palabra que viene de Dios, que se instala en el corazón humano y que promueve una aproximación a comprender el misterio. En efecto, la analogía del pensamiento humano con el divino implica esta aproximación, en tanto que, así como es posible establecer una correlación entre el artesano y su labor, también es factible entre el mundo y la palabra de Dios, la que justamente determina los ciclos cósmicos.

San Agustín es consciente de las dificultades de su procedimiento: la intangibilidad del pensamiento humano y la incertidumbre de sus procesos (I, 10); a contraluz de la doctrina de Arrio¹², el Hiponense señala que la Palabra ha significado creación y restauración: todo ha sido creado por ella («desde el ángel hasta el gusanillo», I, 13) y luego, con el sacrificio de Cristo, el conjunto de lo creado vuelve a la fuente de la vida.

El conocimiento de Dios a partir de los seres y a través de ellos no implica únicamente su existencia sino, de algún modo, su esencia: no solo sabemos que Dios es sino qué es. Se impli-

¹¹ S. AURELI AUGUSTINI, *In Evangelium Ioanis Tractatus Centum Viginti Quatuor*, I, 8: *Nonne ea quae diximus, sonuerunt atque transierunt?* Disponible en http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm. En adelante citamos la obra solo en romano para el tratado y arábigo para el parágrafo.

¹² Cf. PARVIS, *op. cit.*, 36-37. PELIKAN, JARISLOV, *The Christian Tradition, Vol. 1: The Emergence of Catholic Tradition (100-600)*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, 182-183.

ca aquí entonces una prueba de la existencia de Dios que no busca la razón suficiente de la existencia de los seres, sino la razón suficiente del conocimiento del Ser, que se da en el interior del hombre. La creación aúna a Dios y al hombre tanto desde el punto de vista ontológico cuanto gnoseológico¹³.

La cita de *Sabiduría* 11, 21 («*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*») permite a san Agustín cifrar lo propio de la creación, que es la armonía que en ella expresan las realidades materiales y espirituales.

El designio creador implica que todo en la Palabra es Vida; sin embargo, a diferencia del Maniqueísmo¹⁴, esta afirmación no implica que todo tenga alma vivificante; los seguidores de Mani se sostienen en una interpretación literal de Juan I, 3-4 («*quod factum est in illo, vita est*») para decir que todo (absolutamente todo) tiene alma¹⁵; san Agustín, por el contrario, sostiene que lo inanimado en sí mismo no es vida, sino que hay una idea o forma espiritual en la Sabiduría, por lo cual aquella forma espiritual es la vida en sí.

En I, 17, san Agustín echa mano del símil platónico del artesano (*faber*), aunque sin el contenido negativo con que lo interpreta el propio Platón (*Rep.* 595a), pues en el comentario agustiniano se resuelve como imagen de la relación forma espiritual y realidad: así como el arca realizada sigue estando en la mente del artesano, del mismo modo la cosa del mundo real ya no es propiamente vida, sino en cuanto forma en la mente interior.

III. *Omnis conatus humanus*

Amicus sponsi (XIV, 1-2) es una de las imágenes del Evangelio de san Juan para el hombre; se ordena a establecer una distinción, que resulta fundamental para nuestro trabajo,

¹³ Cf. DOLBY MÚGICA, Ma. Del Carmen; *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Pamplona, EUNSA, 2002. 115-116.

¹⁴ Cf. PUECH, Henri-Charles, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006, 17-27. GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, *El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Madrid, Siruela, 2005, 511-540.

¹⁵ Cf. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos Inusuales de lo Sagrado*, Madrid, Trotta, 2000, 173-175.

entre hombre y Hombre-Dios (*inter hominem et Hominem Deum*): el Hombre-Dios es Jesucristo, Dios antes del tiempo y hombre en el tiempo; Dios que procede del Padre y hombre nacido de la Virgen.

Esta es la médula del anuncio de san Juan, por lo que san Agustín lo refiere como luz iluminada, no iluminante, pues su análisis radica en Juan como objeto de la gracia y, en cuanto esta actúa, predicador.

Por ello, la vigencia inicial de la imagen del «amigo del esposo» recae sobre el propio Juan, quien se abroga esta imagen y agrega la noción de «gozar con gozo por la voz del novio» (Jn. 3, 29). La alegría de Juan brota por acción y por el reconocimiento de la gracia que ha recibido.

A lo largo de la exposición del Evangelio, san Agustín se preocupa por circunscribir el alcance de Juan 3, 31-32: «*Qui de coelo venit, supra omnes est; et quod vidit et audivit, hoc testificatur; et testimonium eius nemo accipit.*»

Quod audivi es lo que el Hijo escuchó al Padre, en el sentido que el Hijo es la Palabra del Padre; a este planteo denominamos «circunscribir», porque pone de manifiesto el núcleo del misterio: «*Videtis quemadmodum hic fatigetur omnis conatus humanus; videtis quemadmodum hic deficiat omnis coniectura pectoris nostri, et omnis intentio mentis caligantis*¹⁶.»

Si la palabra humana proferida es movimiento entre silencios, significa que tiene un carácter transitorio; este movimiento se inicia en el pensamiento, el que se expresa desde su estabilidad: la *cogitatio* deviene palabra.

En el mismo pasaje, y sin que ello signifique una contradicción en la teoría agustiniana del lenguaje, el origen de la palabra proferida radica *in corde*: allí permanece para aparecer (XIV, 7).

La distinción entre *cogitatio* y *cor* no parece ser jerárquica, sino de operaciones en su sentido teleológico (el camino de la intencionalidad). *In corde* es, para san Agustín, el ámbito en el cual se genera el inicio del ejercicio de la capacidad intelectual o núcleo metalingüístico.

¹⁶ XIV, 7: «Veis cómo aquí se fatiga todo intento humano; veis cómo aquí falla toda conjetura de nuestro pecho y todo esfuerzo de la mente entenebrecida».

En la historia de la filosofía decimos que su inicio y progreso consisten en la abstracción, en salir al encuentro de la unidad. En esta dirección, el nivel siguiente es la *cogitatio*: el lenguaje mediante el cual se lleva a cabo la abstracción, es decir, los nombres y los verbos¹⁷.

Aquí advertimos la formación del *grammaticus* que san Agustín recibió y acrecentó en sus años de formación y de ejercicio profesional, en el marco cultural de la Antigüedad Tardía¹⁸.

Desde la época de las obras compuestas o al menos pensadas y dialogadas durante el retiro en Casiciaco (*Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia*), con amigos y discípulos, iniciado a pocos días de su conversión definitiva (1 de agosto de 386), san Agustín da muestras de un conocimiento acendrado de la gramática de cuño estoico. La lectura, en aquellos años, del *De lingua Latina* del erudito Varrón significó una cantera de conocimientos sobre los que volvió una y otra vez¹⁹. A partir de esta experiencia, san Agustín describe, desde la época del *De ordine* (II. 11. 13), el lenguaje como un resultado de la sociabilidad humana y la escritura con el fin de comunicarse con los ausentes. Desde esta misma perspectiva, los avances de la lógica en el estoicismo permiten establecer con mayor claridad una distinción entre clases de palabras y, por lo tanto, las relaciones entre sí, expresándose una visión omnicomprensiva de la realidad²⁰.

Tal visión, que en su conjunto está caracterizada por la idea de inmanencia, debe dar cuenta de una incipiente teología que se ocupa del delicado tema trinitario y que resulta objeto de controversias desde el principio, las que no fueron aplacadas por las definiciones del credo niceno-constantinopolitano.

¹⁷ Cf. BEUCHOT, Mauricio; *La Filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, Ed. UNAM, 1991, 37-39.

¹⁸ Cf. MARROU, Henri-Irénée; *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris, Éditions de Boccard, 1983, 3-17 ; 337-240.

¹⁹ Cf. DAHLMANN, Hellfried, *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*, Weidmann: Berlin & Zurich, 1964.

²⁰ Cf. PINBORG, Jan (1962), *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik*, *Classica et Medievalia*, 23 (1962) 148-153.

*Quomodo enim tu verbum quod loqueris, in corde habes, et apud te est, et ipsa conceptio spiritualis est (nam sicut anima tua spiritus est; ita et verbum quod concepisti, spiritus est; nondum enim accepit sonum ut per syllabas dividatur, sed manet in conceptione cordis et in speculo mentis): sic Deus edidit Verbum, hoc est, genuit Filium*²¹.

Esto no significa que todo lenguaje sea proposicional, porque para considerarlo tal, debe expresar un juicio, lo cual nos coloca en el nivel metalingüístico: implica, en efecto, abstracción. Esto no equipara abstracción y juicio, porque el juicio es una operación más compleja que la abstracción, aunque ambas requieran del lenguaje. En esta perspectiva coinciden lo nominal (en sentido estrictamente gramatical) y los modos de su expresión en el lenguaje articulado.

Es evidente que, para san Agustín, la gramática no agota el lenguaje: a una profundidad difícil de sondear (*in corde*) se encuentran espíritu y palabra. Al *signum* del gramático se aúna ahora la *expressio*: a la verdad le corresponde la expresión correcta²².

Se observa, entonces, la aproximación de san Agustín: desde el lenguaje humano en ascenso hacia el intento de cercar el misterio de lo divino. Recordemos que poco antes ha dicho que la Trinidad es uno de los límites de la comprensión humana (*omnis intentio mentis caligantis*; «todo intento de la mente que anda entenebreceida» o «a tientas» más literalmente). Ello implica una aproximación y, al mismo tiempo, un modo de demarcar los límites de la propia hermenéutica; en efecto entendemos que san Agustín busca tensar, en los límites del lenguaje, la posibilidad de interpretación, pues aquí solo importa el núcleo teórico, en cuanto pasaje del *verbum hominis* al *Verbum Dei*.

²¹ XIV, 7: «Efectivamente, como tú tienes en el corazón y contigo está la palabra que pronuncias y esa concepción es espiritual —en verdad, como tu alma es espíritu, así también es espíritu la palabra que concebiste, pues aún no ha recibido sonido para dividirse mediante sílabas, sino que permanece en la concepción del corazón y en el espejo de la mente—, así Dios ha proferido la Palabra, esto es, engendrado al Hijo».

²² Cf. ANDO, Clifford, *Augustine on Language*, «Revue des Études Augustiniennes» 40, (1994) 45-78.

... *sic Deus edidit Verbum, hoc est, genuit Filium*: si haber proferido implica haber engendrado, esto nos conduce a nuevos ámbitos (impensados para la gramática de cuño estoico, a partir de cuya lógica se gestó el dispositivo de comprensión): la solidaridad manifiesta entre lo nominal y lo verbal (la imposibilidad de ser nominal sin ser verbal) implica cómo está presente lo presente y, a modo de envés, la suposición de lo supuesto (Rea, 690-693).

Ya en la época de Casiciaco, san Agustín había intuido que así como se podría decir de una canción que suena de acuerdo con la razón, no se podía decir lo mismo del aroma de una rosa, porque hay un margen para la participación de la razón, puesto que el aroma se contempla a partir de una «cierta medida y proporción²³.»

Desde esta estructura conceptual subyacente, san Agustín plantea las acciones que dan origen a estas relaciones. Desde esta perspectiva se aproxima a «El Padre y yo somos uno» (Jn, 10, 30); esta afirmación pone en evidencia la identidad (el modo absoluto de ser Hijo) y su relación de unidad con el Padre, es decir, el modo de su proceder divino y no únicamente que sea «divino».

Si bien esto se encuentra arraigado en la tradición platónica y neoplatónica, el paso más arduo es que se da entre términos absolutos y relativos. Esto implica que la actitud hermenéutica debe hacerse cargo de las palabras «Padre», «Hijo» y «Espíritu Santo», las que, al tiempo que distinguen tres Personas, explican un sentido relacional, es decir, «relativo a».

En XIV, 9, san Agustín recuerda el pasaje de san Juan (3, 34), en el que afirma que Dios no otorga al Espíritu con medida (*Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum*): así como el hombre recibe una cierta medida, aunque diversa en cada caso, para construir entre todos la concordia, por el contrario, que el Padre haya puesto todo en la mano del Hijo (Jn. 3, 34-35) significa que el Hijo es tan grande como el Padre.

San Agustín lo presenta en estos términos: *Pater mittens Filium, se alterum misit* («Enviando al Hijo, el Padre se envió como otro»); al tiempo que recuerda que el Hijo no es el Padre

²³ Cf. MAC CORMACK, *op. cit.*, 51-52.

y que el Padre no es el Hijo, insiste con especial interés en que el Padre no puede existir sin el Hijo²⁴. Este carácter relacional es posible porque existen en la misma esencia, término que, en san Agustín, expresa lo que la Escolástica nombrará como «sustancia».

El giro *se alterum misit* conlleva, si seguimos el hilo de la argumentación, la contracara del *ad se*, es decir, que el carácter relacional antes mencionado se establece a partir de una relación de origen. En razón de ello, las Personas de la Trinidad tienen, al mismo tiempo, un *sensus* absoluto y relacional²⁵.

En efecto, en la distinción que implica *se alterum misit*, el campo semántico destaca el origen de las relaciones intra-trinitarias; la radicalización aquí iniciada vincula el concepto de «misión» con el de «revelación», indicando que en la revelación se hace patente el Hijo.

Inmediatamente profundiza los alcances de su afirmación en estos términos: mientras permanece Dios con el Padre se hizo hombre con los hombres (XIV, 12). Así comienza el proceso de la inteligibilidad de Dios (*capere Deum*, XIV, 12) para el hombre, aunque es necesaria la purificación interior (*oculum cordis curare*), para abrir la posibilidad de ver espiritualmente.

El giro de San Agustín nos introduce de lleno en el fundamento intra-trinitario de la revelación, a través de la siguiente gradación semántica: *oculum corporis*, *oculum cordis* y *curare*.

El primer nivel representa la salud insuficiente: el buen funcionamiento orgánico, que, por su misma naturaleza, no puede distinguir y determinar hombre y Dios: los discípulos que amaron a Jesús no vieron en Él más que sus verdugos (XIV, 13).

El segundo nivel está sostenido por el adjetivo *saucius*, *-a*, *-um*, que hace referencia al herido que requiere graves cuidados y se aplica al hombre interior que se subordina al exterior.

El tercer nivel, *curare*, afecta el tratamiento de aquellas heridas de cuidado; la misión del Hijo es restaurar al hombre interior de sus heridas para que alcance la visión espiritual.

²⁴ Cf. LAZCANO, Rafael, *El amor a la verdad según Agustín de Hipona*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 17, (2010) 11-19.

²⁵ Cf. CONGAR, Yves, *I believe in the Holy Spirit*, New York, Seabury, 1983, Vol. 3, Part. B, Chapter I. Trans. By David Smith.

¿Qué se sostiene en este andamiaje semántico? La inteligibilidad posible de Dios o *capere Deum* es para san Agustín un acontecimiento metafísico. Estas especulaciones están ligadas, en el ámbito lingüístico latino, a la profundización del término *Verbum* como traducción de *Logos*: incorporar el plano subjetivo-psicológico a la especulación sobre su sentido objetivo.

Esta incorporación de planos de sentido, crucial en la teología trinitaria ante el desafío arriano, se establece en el correlato entre el decir sensible de la palabra y la manifestación del pensamiento; para ello es necesario comprender a una los dos momentos del proceso o modos en que se piensa el hablar.

Lo que podemos denominar «tránsito» del pensamiento puro a la palabra puede oscurecer la comprensión del proceso, a condición de que lo contemplemos a contraluz de la Palabra, pues a esta se encamina, en definitiva, el intento de explicación de san Agustín.

Esta relación se aclara más aún en la refutación de la doctrina de Arrio (Tratado XVIII, 2-3); en la predicación de julio de 414, en Hipona, san Agustín, mediante el recurso pedagógico del diálogo, presenta las ideas del presbítero de Alejandría: el Padre es mayor que el Hijo.

Las consecuencias de la fingida pregunta a Arrio confirman el camino de las definiciones: «... *quomodo attendit Verbum, ut videat Patrem facientem sine verbo, quod similiter faciat Verbum?*» (XVIII, 5).

La relación implícita entre la palabra humana y la eterna entrega la siguiente perspectiva: el Hijo procede eternamente del Padre como Palabra, es decir, que la interioridad de Dios se capta a sí misma en la eternidad. Puede entrecerse en este punto que la Palabra que crea resulta, por ello, arquetipo del mundo; en efecto, el pensarse a sí mismo de Dios conlleva la acción creadora del Verbo²⁶.

Como se señaló respecto del hablar humano, en Dios también hay un pensamiento orientado hacia la palabra externa. Como resulta evidente no hay otro modo de comprensión y

²⁶ Cf. DORAN, Robert M., *The Trinity in History: A Theology of the Divine Missions, Volume 1: Missions and Processions*. University of Toronto Press, 2012. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.3138/j.ctt2ttfw1>, pp. 40-42.

expresión que el antropológico; en razón de ello, la argumentación comienza desde el hombre, aunque, si se acepta el dispositivo, este es en Dios, en un sentido absoluto.

El hacerse hombre de la Palabra es el proceso histórico-salvífico de la revelación; al volver la inteligencia de la fe sobre el proceso anteriormente señalado, san Agustín inicia el doble camino de inteligibilidad del Cristianismo: por un lado, la comprensión metafísica de la historia de la salvación, desde el seno de la Trinidad y, por otro, considerar el Verbum trinitario en perspectiva histórico-salvífica²⁷. De este modo, Dios en cuanto conoce es Padre y lo conocido y expresado es Verbo; ambos se unen en el Amor, que es el Espíritu Santo.

Por ello, al hablar —más arriba— de arquetipo del mundo, estábamos considerando que san Agustín refería el núcleo de su prédica a la duplicidad de la palabra exterior e interior; resulta claro que hay una intención simbólica que confiere su peculiar estilo de pensamiento y su expresión (usando este término en su sentido más amplio).

El recurso del símbolo refiere una actitud inmediatamente religiosa que busca ir al núcleo del sentido del mundo, interpretándolo simbólicamente. Puesto en el contexto del presente trabajo, lo expresado en el párrafo anterior significa que la orientación del Hijo hacia el mundo conlleva la convicción de que toda criatura, en relación a Dios, es palabra o «decirse a sí» de Dios. En el carácter verbal de la creatura, Dios se da a conocer como palabra.

IV. Conclusiones

Al seguir la reflexión agustiniana acerca de la Trinidad, hemos tratado de reconstruir la filiación verbal, en la que el fundamento sin fondo del ser pone de manifiesto el *Verbum* como auto-comprensión divina y creación a una.

Las categorías intelectuales desde las que se aproxima san Agustín están dadas por la gramática recibida en sus años de

²⁷ RATZINGER, Joseph; *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Freiburg / Basel/ Wien, Herder. Gesammelte Schriften, Band 1, Hrsg. Gerhard Ludwig Müller, 2011, 150, n.8.

formación, en especial la de cuño estoico abrevada en Varrón. Este hubiese sido un límite inquebrantable para su investigación, si no hubiera llevado aquella gramática a la hermenéutica que latía en ella.

La gramática cristiana, que nació al impulso de las investigaciones estoicas, alcanza ahora su consolidación; en efecto, a partir de los estudios trinitarios, el quebrantamiento del sentido afecta la vida misma del lenguaje y lo anula para hablar de Dios, que justamente constituye la dignidad de la teología.

Edificar la comprensión de la realidad sobre el *Verbum* significa, desde la raíz, que la salvación se relaciona con la verdad y el conocimiento y que su estudio es creación de conocimiento.

Esta libertad del conocer supone un Dios personal, es decir, trinitario: solo en el rostro hay unión personal e interior.