

Cuando Dios se deja ver: Teofanías en el pensamiento Angustiano

Óscar Velásquez
Universidad de Chile
Santiago de Chile

Resumen

Estudio del conocimiento de Dios a partir de los primeros cuatro de quince libros que san Agustín dedicó al dogma de la Trinidad, tema que supone algún tipo de manifestación por parte de la divinidad: las llamadas teofanías. Hay un énfasis especial del autor, como filólogo, en los matices de significación de los vocablos latinos que usa Agustín, y de su relación con el griego bíblico. La argumentación supone la fe en el dato revelado. San Agustín no trata aquí de probar el dato revelado, sino que lo da por sentado. La función de la fe, apoyada en la Palabra, es testimoniar de la estructura de las relaciones trinitarias que hacen racionalmente explicable una esencial comprensión del ser divino: por la visión al ser. El interés especial del estudio está en percibir la penetración del filósofo en la explicación y pertinencia de los conceptos que usa, tanto filosóficos como teológicos.

Palabras clave: Forma Dei y forma servi del Hijo, orden inteligente del Universo, exterioridad e interioridad, lo inefable manifestado en la doxa, visión adaptada a quien ve.

Abstract

Analysis of St. Augustine's doctrine on knowing God according to the first four books of his treatise on the Trinity. God manifests himself in the so called Theophanies. There is special emphasis, thanks to the author's expertise, on the nuances of the saint's Latin vocabulary and its relations with terms in the Greek Bible. The authority of the doctrine of faith is taken for granted by Augustine; there is no attempt to "prove" it. The function of faith in his writing is to show the structure of the ideas about the trinitary relationships, which allow us an essential explanation of the divine being: by way of vision we have access to the knowledge of being. The key point in this essay is in illuminating the saint's keen ability to explain his concepts and their relevance, both philosophical and theological.

Key words: Forma Dei and Forma servi; the Universe's intelligent order; exteriority and interiority; what is ineffable is manifested in doxa; the vision of everything is adapted to the nature of the seer.

Analizaré en este estudio las manifestaciones divinas según ellas son tratadas por San Agustín, en especial, en los cuatro primeros libros del *de Trinitate*. Según una tradición ya presente en el Nuevo Testamento — que se asentaba además en cierta medida en pasajes del Antiguo —, y prevalente en el horizonte de las grandes visiones humanistas de la Grecia clásica y el helenismo tardío, el reconocimiento de la divinidad a través de la creación era un

hecho comúnmente aceptado. Esto significaba la aprobación de la creencia en un cierto orden del universo, del que una inteligencia divina o inteligencias superiores eran responsables. Es una historia perfectamente trazable desde Platón y Aristóteles, que nos advierte no solo de la existencia y la realidad de un principio divino supremo sino, a su vez, sobre la presencia de dioses que circulan en los cielos, prestan orden al Todo, y merecen de

los humanos un reconocimiento religioso y ritual.

Se suponía, entonces, que lo divino se manifestaba en ese orden inteligente, y que los hombres aquí en la Tierra respondían con rectitud de alma al ser divino o a los dioses, quienes aseguraban además benéficamente su existencia. Eran en su mayoría dioses visibles sostenidos por fuerzas divinas invisibles. Esa era entonces la creencia general de toda la ecúmene de la cuenca del Mediterráneo, que nutría una religiosidad popular permanentemente visible en toda la Antigüedad.¹ Este era, además, específicamente el estado general de cosas en ese mundo que había terminado por unirse bajo el imperio romano, y que daba un sentido, se puede decir, científico a la religión, puesto que explicaba el funcionamiento de los cielos mediante una geometría celeste. Los fundamentos de esta ciencia del cielo están ya perfectamente delineados en Platón, Eudoxo y Aristóteles.² Esta cultura universal correspondía muy bien con esa activa, industrial y acaudalada ciudad de Tarso de Cilicia, lugar de nacimiento y educación del Apóstol Pablo, y centro de una famosa escuela filosófica vigente desde el siglo I a.C. De ahí que no debería sorprender escuchar al Apóstol dirigiéndose a los romanos —y uniendo en un solo ímpetu oracional su crianza y educación, tanto hebrea como griega— para decir:

“Que la ira de Dios se ha revelado desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de hombres que obstruyen la verdad en forma injusta, pues lo que puede conocerse (γνωστὸν) de Dios se les ha hecho visible: Dios se les hizo ciertamente visible, pues sus atributos invisibles se dejan ver desde la creación del mundo cuando son comprendidos en sus obras, es decir, su fuerza eterna y divinidad, de modo que no tienen excusas” (Rom 1, 18).

Se pone el acento en que Dios es conocible por el hecho de haberse hecho visible en sus obras. Esas obras están sobre todo en el orden del universo y en el despliegue inteligente de los astros en el cielo. Aunque los gentiles creen que aquellos son dioses hechos visibles desde un poder divino invisible, son vistos como la representación celeste de un orden natural inscrito tanto en la naturaleza como en nosotros. De ahí que *no tienen excusas* (ἀναπολογήτους) es una grave acusación, que solo sería comprensible en el entendido que el Apóstol supone que esos ‘atributos visibles’ de Dios, son de hecho una verdadera manifestación divina: hasta tal punto su negación supone una efectiva condena de parte de aquel que así se ha manifestado. Pablo apunta aquí a una suerte de revelación natural que surge de esa visión de mundo comúnmente aceptada, que unía tanto a gentiles como a judíos, y que de alguna manera había entrado en nuevos desarrollos conceptuales y religiosos de un orden tanto filosófico como moral.

Ahora bien, esta es la base conceptual desde la que san Agustín, a su vez, construye a su vez sus argumentaciones sobre las manifestaciones divinas y, más aún, trinitarias. Este pasaje del Apóstol será varias veces citado en el curso del *de Trinitate*. En esas circunstancias, el espacio de lo revelado cobra en Agustín una dimensión y complejidad epistemológicas que quizá no será jamás superada en la Antigüedad en toda su original genialidad.

De ahí que, al pretender mostrar primeramente el tema de las teofanías divinas en los libros 1-4 del *de Trinitate* de Agustín, siento el peso de la distancia que me separa como lector, de la comprensión verdadera que desearía tener como intérprete. Porque, curiosamente o no, esta obra máximamente teológica está construida sobre la base de un sólido fundamento filosófico, sin el cual se hace aún más

grande su incomprensión. El asunto se presenta, en consecuencia, desde el inicio, y consiste en cómo ‘fijar la mirada y conocer en forma plena’ la substancia de Dios;³ y que, por ser una realidad ‘que sin cambiar produce cosas cambiantes, y crea las cosas temporales sin movimiento alguno temporal’, *por eso mismo (et ideo)* ‘se hace necesaria una purificación de nuestra mente por la que ella pueda ver aquello inefable en forma inefable’.⁴ En otras palabras, y uniendo lo indescriptible a lo visible, el punto está en cómo entender con nuestra mirada lo que no se puede describir con nuestros labios.

Para eso se supone que hay que aprender a ser como aquello que se quiere ver, que en un sentido platónico significa un despojarse (cf. Plotino, *Enn.* I 6, 9, 12, IV 7, 10, 12), que mediante una suerte de purificación interior da origen a la virtud (cf. Platón, *Fd.* 69c; Plotino *Enn.* I 2, 3, 8, 10).⁵ Sea como fuere esta búsqueda, ella, es una *uia* ‘prolongada y oscura’.⁶ Su búsqueda primera, sin embargo, tiene un objetivo claro, que es el mostrar que: ‘el Hijo es igual al Padre, y es inseparable la *operación* del Padre y del Hijo’.⁷

Del mismo modo, se declara al Espíritu Santo ‘igual’ en esta Trinidad, como siendo ‘consustancial y coeterno’.⁸ La vía de Agustín no parece clara en un comienzo, pero es posible advertir que prepara el camino a una explicación de cómo fue que Dios quiso revelarse a los hombres, y cuáles fueron las razones que lo movieron a hacerlo. Es decir, desde un inicio se empieza a vislumbrar que la Trinidad en operación es la fuente de una revelación amorosa continua para consigo misma, y, a su vez, la razón del por qué se hiciera manifiesta, esta misma Trinidad, en la creación de este cosmos y, finalmente, se le revelara al hombre en la persona del Hijo. Una consecuencia evidente es, por eso mismo, el impulso revelador del Dios Trinidad para con las criaturas inteligentes de ese mismo cosmos. Y ya se insinúa

(aunque el lector del *De Trinitate* quizá no lo advierta de inmediato) que las teofanías y todo otro tipo de manifestaciones divinas presentes en las Escrituras, encuentran en el Verbo encarnado el punto axial de toda una historia de Revelación. Esta es una historia que se mueve intencionalmente desde la creación del mundo hacia la *plenitud de los tiempos*.

Halla entonces san Agustín una *regula*, de acuerdo con la Carta de Pablo a los Filipenses,⁹ que consiste en distinguir (y le llama *distinctio*) en el Hijo una *forma Dei* y una *forma serui*: ‘Así, dice, no sin razón la Escritura afirma ambas cosas, que tanto el Hijo es igual al Padre como el Padre es mayor que el Hijo. Una, pues, se entiende de acuerdo con su *forma de Dios* (ἐν μορφῇ θεοῦ), la otra, de acuerdo con su *forma de siervo*’ (μορφὴν δούλου λαβών).¹⁰

Ahora bien, esta *distinción* tiene consecuencias sobre un aspecto esencial en la vida cristiana —cuando visto desde la *forma serui*— que consiste en una comprensión de qué es la *contemplación del Dios y Padre*, cuando el Hijo ‘entregue el reino a Dios Padre’. Esto significa, según san Agustín, ‘cuando <Cristo Jesús> conduzca a los creyentes a la contemplación del Dios y Padre’.¹¹ Porque el objetivo último de la vida cristiana es una vida eterna que consiste en el conocimiento contemplativo de Dios. Al Cristo hombre se le contempló normalmente en su condición de siervo, y puesto que la substancia divina no puede ser vista, solo se pudo discernir mediante la fe lo que los sentidos eran incapaces de traspasar de su substancia. Por otra parte, en su *forma Dei*, es decir, *como igual al Padre*, ‘cuando el Padre se manifiesta, también se manifiesta el Hijo que está en él; y cuando se manifiesta el Hijo, el Padre que está en él asimismo se manifiesta’, señala Agustín.¹²

Es decir, nuevamente, de lo que se habla es de la Revelación divina, primero como Trinidad, y luego esa revelación hecha a los

hombres, que es como su consecuencia lógica. Queda así sugerido que, en razón del hecho de que la Trinidad santa es ya de por sí manifestación de las tres personas en su absoluta unidad, el impulso manifestativo para con el hombre del Dios Trino, tiene precisamente su origen en esta relación de conocimiento y amor divinos, presente desde siempre en su intimidad. Todo el proceso de revelarse comienza allí, en una Trinidad que se manifiesta en unidad y amor, y que se vuelve hacia el hombre con ese mismo amor en que ya consistía su esencia desde antes de los siglos. Si hay, por tanto, un objetivo de amor para con el hombre, siendo la Trinidad contemplación, el fin del hombre como individuo y como historia está en una *contemplatio Dei*. Esta contemplación será *manifiesta* para el hombre, ‘cuando la visión sea cara a cara’.

Este es el tránsito en el que se desenvuelve efectivamente la vida cristiana, en una palabra, ‘a fide ad speciem...id est, ad ipsam uisionem’.¹³ San Agustín le añade a la expresión paulina una fuerte intencionalidad, ‘desde la fe’, es decir, de la creencia en lo no visto, ‘a la visión misma’ que contempla lo real.¹⁴ La *species* es algo presentado a la vista, un espectáculo; es la mirada, e incluso, una realidad arquetípica existente a la manera platónica. Al decir *ipsam uisionem* le da al término un sugerente sentido fuerte. De esa manera, el estudio de la Trinidad le ha proporcionado a Agustín la oportunidad de esclarecer la importancia de la visión en la economía de la salvación. Es el *summum praemium* prometido a los justos (‘et ipsa uisio est facie ad faciem’),¹⁵ que es equivalente a una ‘visión de su forma’ (*formae*). Ahora bien, al no tener Dios *apariencia visual* como la entendemos en este mundo, se quiere entonces tal vez entender cómo esa *uisio ipsa*, es lo que finalmente los hombres podrán quizá ver un día de lo que Dios, como don superior, se deja ver cual resultado de su amor.

Agustín elabora así su búsqueda de la Trinidad, empeñado en indagar con las Escrituras y la tradición, a la luz de la *fides catholica*, la distinción entre las personas divinas al interior de su absoluta e indivisa unidad. El interés se centra en especial en el Hijo, pues naturalmente es el enviado y el mediador, Verbo de Dios, por el cual fueron hechas todas las cosas. En el Cristo está el centro mismo de la Revelación; y ella comienza con el acto de la creación del mundo, que es asimismo la primera y monumental manifestación trinitaria *ad extra*, mediante la cual los hombres conocen lo invisible de Dios a través de lo visible del mundo. Pero la divinidad manifestada por la creación es en sí misma solo un preámbulo al conocimiento del Dios Trinidad, que se ha mostrado más específicamente en la palabra revelada. Es así la Trinidad como unidad la que da cuenta de la existencia de una historia de salvación para el hombre y el universo.

Tengo para mí que *historia* es un desarrollo de *economía* en cuanto que plan para el mundo, ya que la historia de la que hablamos aquí no sería otra cosa que el desenvolvimiento en el tiempo de aquel proyecto que trae al Hijo a este mundo, que será entregado al Padre al final del tiempo. El núcleo del relato divino consiste, pues, en la noticia de una vida eterna reservada al hombre mediante la fe, que es ‘visión de Dios, por la que contemplaremos la substancia del Dios inmutable e invisible a los ojos humanos’.¹⁶ El ‘contemplaremos’ nos habla de un futuro, que convierte esa palabra en promesa de lo que viene, y no solo recuento de lo que fue, transformando a su vez la historia en un relato cabal que une el pasado con el futuro, en un intento de aproximarse a la eternidad. Ese indicio de eternidad para el hombre está de algún modo prefigurada en aquella contemplación final.

Agustín indaga entonces sobre la Trinidad no solo mediante las Escrituras, sino que procura además observarla desde el ángulo de la contemplación humana en toda

su dimensión temporal, culminando en una visión futura solo accesible por la fe. La Trinidad se hace más alcanzable al pensamiento mediante el don supremo que ella se dispone a dar en el tiempo futuro, que es la visión de su luz ahora inasequible. Una visión, sin embargo, jamás verdaderamente cognoscible en su real dimensión substancial. Una gran intuición parece estar concentrada en la visión, hasta el punto de que en el Hijo ‘ver’ lo constituye en ‘ser’.

‘Queda entonces’, según señala Agustín, ‘que estas palabras significan que la vida del Hijo es inmutable como la del Padre, y, sin embargo, ella proviene del Padre; y la operación del Padre es inseparable de la del Hijo; y el Hijo *ve* de tal manera al Padre que por el hecho mismo de que lo ve, *es* Hijo’.¹⁷

En consecuencia, antes de darse a conocer a los hombres, el Padre Dios ya se había dado a conocer al Hijo Dios; y el que un Dios se manifieste parece ser el natural resultado de un Dios que se revela en la inmutable intimidad de su condición trinitaria. En esas circunstancias, me atrevo a decir, una teología trinitaria del Hijo en cuanto *forma Dei*, deja aquí en cierta penumbra el rescate del pecado, para centrarse más en el Dios cuyo plan, su economía, es mayormente manifestación de su vida trinitaria en el transcurso de la historia total. Las vicisitudes de la historia personal de la intimidad humana corresponden a lo que acontece al interior de esa historia. Mas, en el orden de esta Revelación que procede como un desbordamiento de la intimidad trinitaria, primero hubo creación, y después pecado. Porque antes (‘en el principio’) fue el Padre y la Palabra creadora, y luego el hombre y la transgresión.

Pero dejemos esta idea por ahora, pues también en Cristo hay una *forma serui*, y el pensamiento de Agustín no se deja inducir fácilmente a un desequilibrio

teológico cuidadosamente evitado por él a lo largo de su gran obra. Porque lo que sucede es que la manifestación del Verbo, que es vida, es revelación de la vida eterna en el tiempo, y armoniza con la vida de los hombres en el Cristo enviado; es decir, el acto creador y sus teofanías posteriores son realización trinitaria del Hijo como *forma Dei*, mientras que la acción salvadora se realiza mediante su encarnación como *forma serui*. En otras palabras, el Verbo encarnado es manifestación del Dios invisible en la realidad visible del mundo, por la que *factus est homo*. En esas circunstancias, por consiguiente, las teofanías del AT prefiguran la manifestación del Verbo eterno, ‘sine tempore in tempore’, y en la plenitud de los tiempos.

Siendo esta la situación, Agustín medita sobre el Cristo que aparecía ‘fuera’ (*foris*) en la forma de una criatura corporal, y mantenía siempre oculta ‘dentro’ (*intus*), su naturaleza espiritual. La famosa distinción del *intus-foris* de *Confesiones* cobra aquí una significación diferente. Porque distintos eran los signos de Pentecostés, por ejemplo, una misión del Espíritu Santo, como lo explica san Agustín con precisión, ‘operatio uisibiliter expressa et oculis oblata mortalibus’; es decir, ‘una operación visiblemente tangible y ofrecida a los ojos de los mortales’.¹⁸ Vemos de este modo aquí, expresamente ahora, una explicación del por qué de estas manifestaciones divinas. Ellas se explican por el hecho de que tenían lugar ‘para que los corazones de los hombres, conmovidos por estas visiones exteriores se convirtieran, desde una revelación (*manifestatione*) temporal del que venía, a la eternidad siempre oculta del siempre presente’. Esto debería valer del objetivo final de todas las epifanías divinas, incluidas las del AT. Esto es clave para la comprensión de lo que acontece con ellas cuando tienen lugar. Es decir, son ‘misiones’ de las personas divinas, que se muestran no en su propia substancia.

Estas misiones son, en efecto, acontecimientos donde la eternidad irrumpe en el tiempo mediante figuraciones espaciales y sonoras, producidas de un cierto modo admirable, que no significan dependencia entre las personas divinas, y que señalan una relación nueva ‘de la criatura a la que ella es enviada’.¹⁹ Estas *missiones* son, en consecuencia, realizaciones en el tiempo del plan divino, de su economía de salvación para con la historia del hombre, que culmina con el advenimiento del Cristo salvador. Son parte importante de la historia de la Revelación. La iniciativa, entonces, es del Dios, pero la óptica desde la que cobra sentido en el relato, es la del hombre. Porque Cristo no es en sí una teofanía sino en la medida que oculta en su forma de siervo su siempre presente forma de Dios. Así, el resto de estas manifestaciones se asemejan en circunstancias a ‘una cierta acción simbólica (*actio quaedam significativa*) que se añade a cosas ya existentes’.

Cuando hablamos, en consecuencia, de manifestaciones divinas, nos referimos a ojos que ven lo que de Dios en su voluntad se deja ver. Lo mismo vale de los otros sentidos corporales. Se llama en esas circunstancias al hombre a entender el acontecimiento por medio de signos que se presentan a nuestra sensación. Y puesto que la substancia única de la tres personas es inmutable e invisible,²⁰ se hace manifiesta la importancia de la relación invisibilidad-visibility en lo que respecta al ser divino. Esta relación se refiere de alguna manera a una dimensión espacial, así como la acción epifánica en su conjunto conmociona el tiempo con una evocación de eternidad. Esto en la medida que se expresa en términos sensibles la situación del hombre que mira —en la manifestación visible— algo que de hecho se supone que no puede ver.²¹ Por eso a menudo lo que ve, se llama, en lenguaje de la Septuaginta con el denominativo *doxa*, pues eso que traducimos por ‘gloria’ es, a su

vez, una ‘opinión’. La *doxa* es precisamente lo que a-parece, porque de alguna manera se *aparece* a nuestra sensación. Es lo que nuestros sentidos suponen que de verdad *es*, porque lo percibimos. La irradiación del objeto teofánico sigue siendo, por decir así, material, razón por la que no engendra de por sí certeza en eso absolutamente inmaterial que se presenta a la mirada. Ese objeto entonces es interpretado por el sujeto, digamos, a la luz de una fe que consolida la veracidad profunda del acontecimiento. De ahí, asimismo, la importancia de ese *videre* agustiniano, que pone en juego la amplísima gama de significados que tiene en el latín, que incluye un ‘percibir con los ojos’, ‘ver con los ojos de la mente’, ‘tener la experiencia’, ‘percibir’, ‘considerar’; y que es el modo en que la Trinidad ‘se aparece a los ojos humanos mediante una criatura visible’, cuando de hecho se aparece porque así lo quiere.²²

Por lo mismo, un momento crucial en la historia sacra es justamente la visión de Moisés en el Sinaí, puesto que todo lo que él había visto y hasta ese momento se le mostraba corporalmente de la divinidad, no tenía para él el *peso* (*kabod*) suficiente como para producirle una persuasión que anhelaba para sí mismo y su pueblo. Destaco ‘peso’, pues ese es el sentido primordial del *kabod* bíblico, cuya traducción en este lugar es *doxa*. Se trata, claro está, de una opinión verdadera, mas surgida de la consideración de algo sensible. Así, entonces, ‘pedía de Dios una verdadera visión’, dice san Agustín. Podemos entender que ver *manifiestamente* a Dios es poder contemplar su substancia —cosa que no se le ha de conceder— sino solo ver sus espaldas. Es claro que se le niega ver su rostro, que en el sentido figurado que lo interpreta Agustín es la ‘forma Dei’. Es que no vemos aún *per speciem*, puesto que ‘caminamos en la creencia’, dice,²³ siendo que *species* significa en este caso una mirada que es visión directa del objeto, y traduce el *διὰ εἶδους* paulino.

En las *Cuestiones sobre el Heptateuco*, escritas probablemente el 419-420, Agustín es claro al momento de explicar algunos aspectos de este famoso pasaje.²⁴ Con *manifestamente*, cuya lectura griega él señala que es γνωστῶς, se afirma que Moisés no veía a Dios con la familiaridad que lo deseaba cuando lo contemplaba:

‘porque’, dice, ‘todas aquellas visiones de Dios que se ofrecían a las miradas de los mortales... se suscitaban tal como Dios lo quería, en el aspecto que quería, de modo que no se percibiera en ellas con ningún sentido corporal la naturaleza divina (*natura diuina*), que es invisible y está en todas partes, ni se contiene en un lugar’.²⁵

En el *de Trinitate* Agustín había explicado que estas visiones se realizaban mediante objetos creados, ‘non proprie sicuti est’. Es decir, no mostrando la esencia propia divina, sino que (con el vocablo que utiliza en *Quaest. in Hept. 2*, 138) *significatiue*, es decir, para ser entendidas ‘simbólicamente’ y con un sentido figurado.²⁶ En esas circunstancias, la idea de la *plenitud del tiempo* (‘cum plenitudo temporis uenit’)²⁷ que es el advenimiento de Cristo en su encarnación, penetra la visión agustiniana de las manifestaciones divinas con un innegable sentido de futuro. Se explica así el hecho de una revelación progresiva, de acuerdo a un plan divino, que avanza hacia un porvenir en el devenir histórico del hombre. Es progresiva, porque se da por parcialidades en el desenvolvimiento de un tiempo que avanza en la develación de un arcano eterno. Pues esta perspectiva agustiniana es profundamente histórica, y está compenetrada con la idea del ejercicio de un *querer divino* (‘uoluntas Dei’²⁸) en el mundo y su devenir. Ese querer divino entra a menudo en conflicto con el arbitrio del libre

querer humano, y da a la relación eternidad-tiempo el carácter de un drama histórico.

Ahora bien, las manifestaciones divinas hacen presente este designio revelador, no solo desde aquellas magnas demostraciones de Yahveh hasta la venida del Cristo, sino incluso en los sacramentos, como lo señala Agustín en un notable pasaje del *de Trinitate* III 5, 10. Allí, en efecto, relaciona el sacramento eucarístico con el poder manifestativo de Dios. El texto es de difícil comprensión, pero me parece posible explicarlo. Eso que ‘solo proviene de los frutos de la tierra’ son el pan y el vino como materia sacramental; el ‘et prece mystica consecratum’, es la fórmula de consagración sacerdotal. El ‘rite sumimus ad salutem spiritualem’, es un tomar ritualmente con las manos algo para consumirlo, en este caso, conforme al rito prescrito y por un provecho espiritual de salvación: que esa es la comunión. Finalmente, el ‘en memoria de la pasión del Señor’ no necesita en este caso, creo, explicación. Pero lo que quiero destacar es que, ese pan y vino visibles, ‘no es santificado, dice, para convertirse en tan grande sacramento, sino con la operación invisible del espíritu de Dios’.²⁹ Qué es de admirar, entonces, explica, si en la creación Dios hace lo que desea, sensible y visible, y se manifiesta sin que intervenga su substancia inmutable. Así es como el poder de Dios presente desde el inicio en el mandato creador, se revela de continuo en un plan que se forja a través del pueblo elegido, y culmina con la misión del Hijo, proyecto que permanece hasta el fin de los tiempos en su desarrollo gradual.

Se discierne así en la Trinidad una *dispensatio*, es decir, un plan, una economía que se ha ido haciendo presente en forma congruente con los siglos y los tiempos. Ella ‘también, dice, ‘hecha por nuestra causa’, que fue realizada por el ministerio de los ángeles, según manifiesta Agustín, y que, ‘ahora sin embargo esta palabra ha sido formulada por su Hijo’.³⁰ En latín, una

lengua que disfruta de saberse concreta, *dispensatio* (como también en griego en este caso lo es οἰκονομία) corresponde a la tarea de distribuir, de administrar, es decir, es en especial la administración económica que, por supuesto, precisa de un *plan* para funcionar. El autor de Efesios habla de una ‘*oikonomía* de la gracia’ (Ef 3, 2), y hace clara referencia a que a él se le concedió ‘el hacer patente la *oikonomía* del misterio que permanecía escondido desde los siglos en Dios, cuando él creaba el universo’ (Ef 3, 9). Hay una clara relación entre esta *dispensatio* y la consecuente revelación que de ella Dios se preocupa de hacer en los relatos sagrados. De ahí que, para Agustín así ahora el Verbo encarnado es nuestra *illuminatio* —que es participación de su vida— él, que es luz de los hombres. ‘Nuestra iluminación, dice, ‘es ciertamente nuestra participación del Verbo, es decir, de esa vida que es luz de los hombres’.³¹ Podemos entonces inferir que *illuminatio* es equivalente a revelación divina en la viviente intimidad humana, ejercida allí como una luz que nos permite entender ese ‘misterio escondido desde los siglos en Dios’, según Efesios.

Así entonces, es aquí donde se da un verdadero momento de inflexión en este complejo desarrollo del pensamiento de Agustín, en que el Verbo manifestado en la carne deviene además nuestra *mundatio*, en el sentido que, según afirma, ‘de modo que para contemplar a Dios...seamos purificados por él’.³² Porque, se puede decir, no hay *illuminatio* sin *mundatio*, y es el Verbo mediador, ‘el que nos hizo partícipes de su divinidad’, liberando al pecador de la muerte ‘ex misericordiae uoluntate’.³³ De este modo, la presencia del Verbo entre nosotros es superación de todas las anteriores teofanías, por brillantes que ellas hubieran sido, y su efecto sacramental supera a todo otro al hacernos partícipes de su divinidad. Ahora bien, el ciclo alcanza su perfección en la medida en que ese Cristo resucitado es tanto sacramento para el hombre interior, como ejemplo para el hombre exterior. En

esas circunstancias, puesto que para ver a Dios se debe purificar el hombre, ella se produce por el Mediador de la vida, ‘para que sean uno en él’.

Mas la purificación no es un fin en sí misma, puesto que ella se busca para la visión, según una antigua creencia de la filosofía platónica, y la visión no es otra que la contemplación de la verdad. Que el ser, la vida y el pensamiento están en íntima relación es otra afirmación filosófica de carácter platónico que subyace aquí del mismo modo en Agustín, mas proferida en este caso en referencia a esa singular concepción agustiniana del tiempo como temporalidad interior. En verdad que, en este delicado plano de la salvación, pienso que el punto no se da tanto entre la eternidad y el tiempo en general, sino entre la eternidad y la humana temporalidad en particular. La eternidad es la vida de Dios, la temporalidad, es la vida del hombre como sujeto espiritual; es decir, ella es el resultado progresivo de su existencia, que por la fe entendemos que se ha de prolongar en el reino del Padre. La eternidad y la temporalidad hacen patente el encuentro de dos vidas, una divina, otra humana.

En consecuencia, la realización íntima de esa temporalidad en el hombre lo hace sujeto de una historia, que lo lleva al encuentro con el Hijo mediador, y, por tanto, lo conecta con un devenir de salvación en un futuro hacia el que se va. Digo que es un futuro hacia el que se va, cosa que es gramaticalmente muy propio del verbo latino, en que la temporalidad deja en una cierta penumbra al aspecto, tan propio del verbo griego. Porque aquí podría tratarse más bien de un tiempo futuro en que, simplemente, el futuro se hace por venir él hacia nosotros, no por ir nosotros a él. De ahí que, como dice Agustín, ‘cuando nuestra fe viendo se transforme en verdad, entonces, nuestra mortalidad transformada poseerá la eternidad’.³⁴ Es la eternidad más bien la que adviene, siendo nosotros los receptores de

ese tiempo futuro que se acerca.

Las teofanías, por consiguiente, son parte del plan salvador del Dios, y es un hecho que ellas buscan revelar a ese Dios que salva —más allá de la capacidad natural de encontrarle— puesto que ese Dios tiene a su vez una *economía* que él busca hacer manifiesta a los hombres. Pero Dios es invisible en su naturaleza, de modo que lo que se ve es precisamente lo que nuestros sentidos pueden avizorar: es decir, rayos, truenos, nubes, voces, sueños, profecías, seres angélicos, y momentos muy especiales, como los de Moisés, en que se roza la frontera de la gloria de Yahveh. Todo el que ve, en consecuencia, contempla *significatiue* al Dios, piensa Agustín, el Dios trinidad, manifestado en las diversas *misiones* de las personas divinas. La salvación tiene una historia, y ella culmina temporalmente con la encarnación del Verbo; mas, seguimos sin ver, porque la substancia divina es invisible, y el Hijo ha tomado la *forma de siervo* para habitar entre nosotros.

Ahora bien, el núcleo de las distinciones trinitarias y su indisoluble unidad se juega fundamentalmente en un discernimiento de quién es el Hijo, porque el problema trinitario está indisolublemente unido al hecho de un Dios que se revela al hombre hasta el punto de hacerlo mediante la encarnación de su Hijo. Así es como se manifiesta en forma constante, paulatina y creciente un proyecto de salvación para la raza humana. Ese plan supera incluso el pecado y sus consecuencias, porque propone una vía que sobrepasa el tiempo de la creación, y devela un más allá de la historia, que está ligado íntimamente a la realidad de la Trinidad. El Hijo es la clave, porque es lo que más tiene que ver con nosotros, y con los planes del Dios para con la humanidad. Por eso pudo decir Agustín: ‘la verdad misma coeterna con el Padre ha surgido de la Tierra cuando el Hijo de Dios vino, de modo de convertirse en el Hijo del Hombre

y atribuirse él mismo para sí nuestra fe, por la que nos pudiera guiar a su verdad, él, que acogió nuestra mortalidad *in plenitudine temporis* sin renunciar a su eternidad’.³⁵ Esta fe que purifica³⁶ es la que se ha de transformar en la verdad, así como en algún momento la mortalidad, en la eternidad.

Notas

¹ La religión astral, cuyo desarrollo intelectual es fundamentalmente favorecido por Platón, es ya anterior a la época clásica griega. Su presencia a los inicios del cristianismo es entonces universal en la cuenca del Mediterráneo, finalmente unificado por el imperio romano. En un memorable artículo, M. P. NILSSON, “The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies”, en *Harvard Theological Review*, XXXIII 1 (1940) 1-8, analiza esta situación, y concede una central importancia a la regularidad y conformidad con la ley de los movimientos de los astros, que “fueron enfatizados por el notable progreso de la ciencia de la astronomía a comienzos del siglo cuarto a.C. Esto se debió especialmente a Eudoxo de Cnido, quien estaba estrechamente asociado con Platón” (p. 3). De ahí la afirmación fundamental: “The effect of all this was that philosophy took up this line when turned to the defense of the belief in gods. The man responsible is Plato”. (ibid.).

² Los textos más famosos relacionados con el tema son, en Platón, el *Timeo* y *Leyes X*. Se agrega el importantísimo *Epínomis*, que, aunque probablemente de Platón, pudo haber sido escrito por Filipo de Opunte u otro autor ligado a la Academia. De Aristóteles, el *De Caelo*, en especial I, II, la *Física*, que culmina en este aspecto en el libro VIII, y la *Metafísica*, con especial referencia al libro XII (Lambda) capítulos 6-10. Un fragmento del *De Philosophia* de Aristóteles ha sido preservado en latín por Cicerón, *De Natura Deorum* II XXXVII 95.

³ *De Trin.* I I, 3. ‘Proinde substantiam dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est’. Con *difficile* da a entender que es con todo posible conocer esa substancia divina. El texto latino de referencia es, Sancti Aurelii Augustini *De Trinitate* Libri XV, Cura et Studio W. J. MOUNTAIN, auxiliante Fr. GLORIE. Turnholt, Brepols Editores, 1968.

⁴ Ibid.: ‘qua illud ineffabile ineffabiliter uideri possit’.

⁵ A ello se añade la fe. *De Trin.* I 2, 4. ‘Quia humanae mentis acies inualida in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fide nutrita uegetur’.

⁶ *De Trin.* I III, 6.

⁷ *De Trin.* I VI, 12. Esta *operatio* es dicha sobre todo de las ‘operaciones’, ya sea de la Trinidad misma, o de aquellas acciones que manifiestan su capacidad creadora.

⁸ *De Trin.* I VI 13.

⁹ Fil 2, 6-7: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν [exinanivit/ despojó] μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Aquí ἴσα (n. pl.) en sentido adverbial, ‘en una igualdad’, M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*. Traducido por J. PÉREZ ESCOBAR (Madrid 2008, Editorial Verbo Divino).

¹⁰ *De Trin.* I VII 14. ‘Proinde in forma Dei fecit hominem, in forma serui factus est homo’, *ibid.*

¹¹ *De Trin.* I VIII 16.

¹² *De Trin.* I IX 18. Cf. Jn 10, 38; 14, 10. 11. 20; Jn 14, 21. 8.

¹³ ‘Desde la fe hasta el arquetipo... esto es, hasta la visión misma’. *De Trin.* I X 21. ‘Hoc qui credunt digni habebuntur perducere a fide ad speciem, id est ad ipsam uisionem, quo perducens dictus est tradere regnum deo et patri.’ I Cor 15, 24: ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, κτλ.

¹⁴ II Cor 5, 7: διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν οὐ διὰ εἶδους. Aquí, es un ‘caminar’ que se realiza ‘a través de’.

¹⁵ *De Trin.* I XIII 28.

¹⁶ *De Trin.* I XIII 31.

¹⁷ *De Trin.* II I 3. No sería sorprendente que algunas de estas intuiciones fueran entendidas en un contexto plotiniano. El Hijo como Intelecto, en relación al Bien, posee la diversidad en una totalidad, llegando a ser ‘una visión que ve’ (*Enn.* V. 3, 11, 10-13, καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις). El ver lo constituye en el ser. Ahora bien, cada aspecto debe ser estudiado en sus propios méritos, y en este influjo de los platónicos sobre el pensamiento agustiniano, el tema del Verbo o Logos es fundamental. Por otra parte, ‘la insistencia en la absoluta auto-suficiencia de Dios’, sobre toda otra consideración, es un asunto central. De ahí que, como afirma T. A. WASSMER, “The Trinitarian Theology of Augustine and His Debt to Plotinus”, en *The Harvard Theological Review* 53 (1960) 261-268, 263, ‘For Christian theologians and even for Plotinus, an inwardly-turned love and

contemplation is the essential divine activity and all God’s actions on the creatures He calls into being are secondary. But for Christian theologians creation is not automatic reflex action that follows the divine contemplation (as it is for Plotinus)’.

¹⁸ *De Trin.* II V 10.

¹⁹ M. MELLET et TH. CAMELOT, *La Trinité* vol I, Traduction et Notes p. 578 (Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Agustin 15, Desclée de Brouwer, Paris 1955).

²⁰ *De Trin.* II X 16.

²¹ Todo esto está de alguna manera conectado con la visión beatífica y el tema de ‘what might mean to “see” God’. El punto es extensamente analizado, en una visión histórica, por B. MCGINN, “Visions and Visualizations in the Here and Hereafter”, en *The Harvard Theological Review* 98 N° 3 (2005) 227-246, 229. Es San Agustín, de acuerdo con McGinn, el que expuso una teoría de la *uisio dei*, ‘both here and hereafter, that shaped the medieval discussion’, *ibid.*

²² *De Trin.* II X 18. Cf. II 15, 25.

²³ 2 Cor 5, 6-7. Especialmente: διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους, en que *pistis* es un equivalente filosófico de *doxa*; cf. Platón *Timeo* 29c: ὅπιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

²⁴ I. SYCHA, *Quaestiones in Pentateucum Libri VII*, (CSEL 28/2 Vindobonae 1895). O. GARCÍA de la FUENTE, *Cuestiones sobre el Pentateuco* (Obras completas de San Agustín XXVIII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1989).

²⁵ *Quaest. in Hept.* 2, 151.

²⁶ Cf. *Sermo* 89, 6.

²⁷ *De Trin.* III Proem. 3 *et passim*.

²⁸ *De Trin.* III 4, 9.

²⁹ *De Trin.* III 4, 10.

³⁰ *De Trin.* III 11, 22.

³¹ *De Trin.* IV 2, 4: ‘illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet uitae quae lux est hominum uiuere’.

³² *De Trin.* IV 2, 4.

³³ *Ibid.*

³⁴ *De Trin.* IV 18, 25.

³⁵ *De Trin.* IV 18, 24.

³⁶ *De Trin.* IV 18, 24: ‘et per ipsam mundamur...’.