

El discurso trinitario de San Agustín en 'De fide et symbolo'*

1. INTRODUCCIÓN

El *De fide et symbolo*¹ es un instrumento privilegiado para conocer la recepción del dato revelado sobre la Trinidad en la vida de la Iglesia. Resulta de sumo interés encontrar articuladas en un mismo documento las tres fuentes de la teología: Escritura, Tradición eclesiástica y Magisterio. Los Símbolos de fe constituyen el cauce ordinario por el que la Iglesia de los primeros siglos expresó su fe trinitaria. Representan la primera traducción al lenguaje corriente del mensaje trinitario de las Escrituras. Al mismo tiempo, el ambiente en que se desarrollan es el de la preparación al bautismo, es decir, son tes-

* Como este trabajo fue presentado en noviembre de 1993 y, desde entonces, la producción bibliográfica agustiniana se ha incrementado considerablemente, se hace necesario, en el momento de su publicación, dar alguna indicación que permita la valoración *aggiornata* del "estado de la cuestión".

El texto de la conferencia de B. STUDER "*La teología trinitaria in Agostino d'Ipbona: continuità della tradizione occidentale?*", citada en la bibliografía, ha aparecido en la colección "Studia Ephemeridis Augustinianum" 46, Roma 1994, pp. 161-177. Recientemente, del mismo autor, han sido publicados también un libro (cf. B. STUDER, *Gratia Christi-Gratia Dei bei Augustinus von Hippo: Christozentrismus oder Theozentrismus?*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 40, Roma 1993 [sobre *De fide et symbolo*, esp. pp. 34ss y 227-264]) y un estudio (cf. B. STUDER, "Deus, Pater et Dominus bei Augustinus von Hippo" en *Christian Faith and Greek Philosophy in late antiquity: Essays in Tribute to G.C. Stead*, "Supplements to Vigiliae Christianae" 19, Leiden-New York-Köln 1993, pp. 190-212 [= *Paideia Christiana. Studi in onore di M. Naldini*, "Scritti in onore", 2 Roma 1994, pp. 335-346], que interesan directamente al tema estudiado. Por otra parte, es preciso, igualmente, considerar el juicio crítico de N. CIPRIANI, "Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino": *Augustinianum* 34 (1994) 253-313, respecto de las tesis de O. Du Roy contenidas en su obra citada en la bibliografía.

1. S. AGUSTIN, *De fide et symbolo Liber I*, ed. J. ZYCHA (CSEL 41), Vindobonae 1900, 1-32 [Por una errata la numeración del texto pasa de VIII 21 a X 21. Para evitar confusiones a la hora de citar, indicamos la numeración comúnmente aceptada: VIII 15 - IX 16 - IX 17 - IX 18 - IX 19 - IX 20 - IX 21 - X 21... *La fe y el símbolo de los apóstoles*. Obras completas de S. Agustín. Escritos varios (1º). Introducción, traducción y notas de C. BASEVI (BAC XXXIX), Madrid 1988, 386-416; *De la foi et du symbole*. Exposés généraux de la foi, trad. J. RIVIERE (BA IX), Paris 1947, 18-75. Estudios: C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria y cristológica en los comentarios de S. Agustín al Símbolo*. Diss. ad doctorandum. Universidad de Navarra, Pamplona 1982; E.P. MEIJERING, *Augustine: 'De fide et symbolo'*, Amsterdam 1987; P. A. FERRISI, *La Resurrezione della carne nel 'De fide et symbolo' di S. Agostino*: *Augustinianum* 33 (1993), 213-232.

tigos de la tradición viva de la Iglesia. Finalmente, a partir del s. IV, adquieren un carácter doctrinal con valor de criterio de ortodoxia. S. Agustín comenta el Símbolo ante un Concilio local. Al introducirse los credos sinodales o conciliares, los nuevos credos pretenden una autoridad universal y empiezan a incorporar anatemas².

Por otra parte, frente a la inmensidad de monografías y artículos publicados sobre *De Trinitate* y el buen número de estudios dedicados a *In Ioannis Evangelium Tractatus*, por ejemplo, es mucho menor el interés suscitado por otras obras de S. Agustín con contenido trinitario. Este particular convierte en provechoso detenerse en *De fide et Symbolo* porque sólo un conocimiento en profundidad también de estas otras fuentes puede dar luz a una valoración científicamente rigurosa de la reflexión agustiniana sobre la Trinidad.

En efecto, mientras que durante mucho tiempo se ha impuesto una corriente de pensamiento que ha hecho clásica la tesis que atribuye al Obispo de Hipona el poner el punto de partida de su reflexión trinitaria en la unidad de la esencia divina y, como consecuencia, elaborar una doctrina abstracta sobre la Trinidad, más recientemente otros autores³ han mostrado cómo para Agustín, tanto en *De Trinitate* como en sus otros escritos, existe una íntima conexión entre la Trinidad eterna y la realización trinitaria de la salvación. Para apreciar toda la riqueza de la teología trinitaria de S. Agustín resulta ilegítimo considerar solamente algunos aspectos del *De Trinitate* y mucho más limitarse a esta obra ignorando las demás. La nuestra es una mínima contribución en este sentido.

2. EL SIMBOLO Y LA TRINIDAD

2.1. UN SIMBOLO BAUTISMAL AFRICANO

Desde sus orígenes, la Iglesia posee un credo, es decir, unas fórmulas fijas para expresar la fe⁴. El uso de la palabra “symbolum” para indicar el contenido de la fe se difundió antes en el mundo latino que en el griego, donde sólo empezará a utilizarse en el s. IV⁵. La antigüedad cristiana nos ha transmi-

2. El primer caso es el del Símbolo del Concilio de Antioquía (325), poco antes de Nicea. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1960 (2ª), 208-211.

3. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez Saint Augustin*: Gregorianum 58 (1977), 675-725; 59 (1978), 375-412; J. ARNOLD, *Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus 'De Trinitate'*: Recherches Augustiniennes 25 (1991), 3-69; B. STUDDER, *La teologia trinitaria in Agostino d'Ipbona. Continuità della tradizione occidentale?: Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino* (ss. IV-V). Atti del XXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 6-8 Maggio 1993.

4. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 13-23.

5. “Symbolum” etimológicamente proviene del griego “sym-ballein” (= juntar, fusionar, encontrarse). El sustantivo “symbolon” significa no sólo “signo” o “distintivo” sino también

tido varios de los símbolos surgidos en el ámbito de la liturgia bautismal (*traditio-redditio symboli*) e inspiradores de las fórmulas solemnes promulgada por los concilios. La catequesis anterior al bautismo procuraba explicar de mod resumido los dos misterios principales del cristianismo: la Trinidad y la Encarnación. Una catequesis posterior o mistagógica explicaba los sacramentos.

Al desarrollo de los símbolos de fe, además de esta catequesis de preparación al bautismo, contribuyó también el aflorar de las herejías, que obligó a los pastores a elaborar fórmulas cada vez más exactas y extensas del contenido de la fe.

Esta doble motivación está presente en la exposición de Agustín:

La fe católica es dada a conocer a los fieles por medio del símbolo, para que se aprenda de memoria en la medida en que puede ser resumida en pocas palabras. De este modo los que comienzan y están todavía como niños de pecho, tras haber renacido en Cristo, y no han sido aún fortalecidos por el conocimiento y la explicación muy detallada y espiritual de las Sagradas Escrituras, pueden resumir su fe en pocas palabras; mientras que esta fe debe ser expuesta con muchas palabras a los más avanzados (...) La mayor parte de los herejes han intentado ocultar su veneno bajo los mismos términos sintéticos que componen el símbolo (...) La exposición de la fe sirve para la defensa del símbolo. Pero no porque tenga que ocupar el lugar del símbolo en la mente de quienes, habiendo recibido la gracia divina, han de aprenderlo y recitarlo de memoria, sino porque asegura al contenido del símbolo una más firme defensa, respaldada por la autoridad católica contra las insidias de los herejes⁶.

El Símbolo, igual que la Escritura, necesita una hermeneútica o interpretación conforme a la fe profesada por la Iglesia. Desde las catequesis de los Padres, pasando por los Credos de los Concilios, hasta los catecismos de los Pontífices, la Iglesia ha desarrollado siempre esta labor interpretativa de las verdades de fe contenidas en el Símbolo. El criterio de la *expositio fidei* o explicación del sentido de las fórmulas dogmáticas era la *auctoritas catholica*, de ahí que estuviera reservada a los obispos. Eran ellos los encargados de garantizar el verdadero sentido del Símbolo de la fe frente a desviaciones. El caso de Agustín, todavía presbítero, constituye una excepción.

“garantía” o “credencial”. Originariamente el concepto proviene de usos jurídicos previos a la escritura: dos o más partes de un objeto (p. e. una moneda) se distribuían entre otras tantas personas, siendo la coincidencia de aquellas partes garantía del reconocimiento de los derechos estipulados en el contrato. Con este significado empezó a usarse el vocablo “símbolo” por los Padres de la Iglesia latina a partir del s. III para designar específicamente al Credo como signo de la fe cristiana en los ritos del catecumenado bautismal. Cipriano es el primero en usarlo.(cf. S. SABUGAL, *Credo. La fe de la Iglesia. El símbolo de la fe: historia e interpretación*, Zamora 1986, 3).

6. S. AGUSTIN, *De fid et sym*, 1,1, pp. 3-4.

De fide et symbolo contiene una exposición detallada del símbolo de fe cuyo origen es el discurso que Agustín pronunció ante los participantes al Concilio plenario de Hipona el 8 de octubre de 393 y que luego redactó como libro. El propio Agustín da testimonio de ello en sus *Retractationes*⁷. En efecto, en el texto hay numerosas frases que revelan su origen como discurso⁸, lo que no excluye que al escribir el autor haya modificado o ampliado los términos de su exposición en algunos puntos.

Doce años antes se había celebrado el Concilio de Constantinopla (381) que puso fin a la segunda fase de la controversia arriana con la condena de los macedonianos. La Iglesia de Roma se había visto implicada porque los mismos obispos arrianos habían recurrido al Papa. Sin embargo, la Iglesia africana quedó relativamente al margen. Sus obispos conocieron la herejía sólo indirectamente a través de las Iglesias de Roma y Milán y del Concilio de Nicea. En el Concilio local de Aquileya, presidido por S. Ambrosio el 3 de septiembre de 381, dos delegados africanos se unieron a la condena del arrianismo⁹. Cuando Agustín llegó a Roma (384), el Papa Dámaso ya había proclamado la fe ortodoxa en los cánones del Concilio Romano (382) y solamente conoció el arrianismo durante su estancia en Milán (384-387), fundamentalmente a través de S. Ambrosio y la catequesis bautismal. En el II Concilio de Cartago del 16 de junio de 390 la Iglesia de Africa se había adherido a la fe nicena¹⁰. Sin embargo, el arrianismo no se extendió en Africa hasta la invasión de los vándalos¹¹.

Cuando Agustín escribe, la Iglesia de Africa, como las demás de occidente, estaba envuelta en polémicas doctrinales contra el paganismo y las tendencias gnósticas y maniqueas¹², pero, sin duda, su problema más grave desde el 311 era la controversia eclesiológica provocada por el cisma donatista. San Agustín no entró en el tema en *De fide et symbolo* quizás por la brevedad del artículo sobre la Iglesia, aunque sí el Concilio de Hipona¹³. Este Concilio recibió y suscribió el Símbolo de Nicea aun cuando el símbolo que Agustín comenta es un credo bautismal.

7. *Retract.* 1,17, ed. A. Mutzenbecher (CCL 57), Turnhout 1984, 52.

8. C. BASEVI, *Introducción a "la fe y el símbolo de los apóstoles"*, 369; cf. también C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus*, St. Ottilien 1960, 14. Indican como ejemplos *De fid et sym* 3,3; 4,10 y 9,17.18.

9. MANSI III, col 600-601

10. MANSI III, col 691-692, c.1

11. C. BASEVI, *Introducción*, pp. 370-373. Sobre la historia del arrianismo: M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV° secolo*, Roma 1975. Sobre S. Agustín y la controversia arriana, del mismo autor: *Agostino e gli ariani*: *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), 55-84.

12. Cf. *De fid et sym* 2,2 pp. 4-6.

13. Cf. MANSI III col 849 (894)

En el ámbito latino hay otras dos obras de características semejantes. La *Explanatio symboli ad initiandos* de S. Ambrosio¹⁴ que tuvo que preceder al comentario de S. Agustín en pocos años y el *Comentarius in symbolum apostolorum* (404) de Rufino de Aquileya que menciona a “algunos ilustres escritores que han escrito sobre el argumento brevemente y en modo ortodoxo”, posiblemente en referencia a Ambrosio y al propio Agustín¹⁵.

De fide et symbolo no es la única obra de S. Agustín dedicada a la explicación del Credo. Los otros comentarios del santo al Símbolo están contenidos en dos tratados: *De Agone Christiano* y *Enchiridion*; y en seis sermones dirigidos a los catecúmenos: *Sermo 212-215*, *Sermo Guelferbytanus I* y *Sermo de symbolo ad cathecúmenos*¹⁶. Con bastante probabilidad son todas obras posteriores¹⁷ que confirman la doctrina de *De fide et symbolo* y facilitan la reconstrucción de la fórmula original del símbolo bautismal que Agustín expone. En efecto, hay al menos dos versiones del símbolo bautismal africano: la fórmula “milanesa” que sería la utilizada por Ambrosio en el bautismo del propio Agustín la cuaresma de 387, y la “cartaginesa” que se usaba en Africa. Parece que en *De fide et symbolo* Agustín une las dos formas¹⁸. Según ello, la fórmula del símbolo que comenta sería:

(Credo) in Deum Patrem omnipotentem / et in Iesum Christum Filium Dei / Patris unigenitum, dominum nostrum, / qui natus est per Spiritum

14. S. AMBROSIO, *Spiegazione del Credo* (BAm 17), Milano-Roma 1982, 26-39.

15. RUFINO DE AQUILEYA, *Spiegazione del Credo*, 1 (Collana di testi patristici 11), Roma 1978, 36. Para M. Simonetti el texto se refiere a Agustín, Ambrosio y Nicetas de Remesiana.

16. C. ALONSO DEL REAL, en su estudio *La doctrina trinitaria y cristológica en los comentarios de S. Agustín al Símbolo* del que nos servimos abundantemente, analiza los siguientes comentarios orgánicos del santo al Símbolo de la fe: *El combate cristiano XIII*, 14 - XXXIII, 35 (BAC XII, Madrid 1954, 498-525), obra redactada y dirigida al pueblo al comienzo de su episcopado (h. 396-397); *Enchiridion IX-LVI* (BAC IV, Madrid 1948, 473-545), compuesto entre 421 y 423 como manual básico de teología; *Sermón a los catecúmenos sobre el símbolo de los apóstoles* (BAC XXXIX, Madrid 1988, 658-680), de fecha incierta, cuya autenticidad está hoy fuera de dudas; *Sermón 212* (BAC XXIV, Madrid 1983, 145-149), pronunciado entre 410 y 415 con ocasión de la *traditio symboli*; *Sermón 213* (BAC XXIV, 150-162), anterior al 410 y similar al *Sermo Guelferbytanus I* (MA col I, Roma 1930, 443-450), que añade el principio y el final; *Sermón 214* (BAC XXIV, 163-176), para algunos el más antiguo y pronunciado en la *traditio symboli*; *Sermón 215* (BAC XXIV, 177-186), no hay certeza sobre su fecha y es el único pronunciado en la *redditio symboli*.

17. Al menos aquellas de las que se conoce con certeza la fecha. En todo caso la única excepción puede ser el *Sermón 214*. cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules trinitaires de S. Augustin*: Bulletin de Littérature Ecclésiastique 31 (1930), 108; P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de S. Augustin*, Steenburg 1968, 105.

18. La versión “milanesa” aparece claramente en la *Explanatio symboli* de Ambrosio (DS 13) y con ligeras variantes en S.213 y en el *Guelf. I* (DS 14); la versión africana en el S.215 (DS 21).

Sanctum ex Virgine Maria, / (passus?) / Sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, / tertia die resurrexit a mortuis, / ascendit in caelum, / sedet ad dexteram Patris, / inde venturus est et iudicaturus vivos et mortuos; / et in Spiritum Sanctum, Sanctam / Ecclesiam catholicam, / remissionem peccatorum, / carnis resurrectionem.

Puesto que no hay fórmulas africanas del Símbolo anteriores a Agustín, los datos que se tienen inducen a pensar que la forma “africana” deriva de la primitiva forma romana o Símbolo de los Apóstoles. Se confirma así la sustancial coincidencia de todos los símbolos de las iglesias locales de occidente, en contraste con la variedad existente en oriente.

2.2. DE FIDE ET SYMBOLO Y LA FE DE NICEA

La enseñanza de los Padres acerca de la Trinidad se recoge en los primeros símbolos de fe. Recogen la doctrina primitiva de la Iglesia en torno a la Trinidad. A su vez el dogma trinitario, plasmado en el Símbolo, ha sido comentado en profundidad por los mismos Padres en sus obras. La forma breve del llamado “Símbolo de los Apóstoles” condensaba en pocas palabras la fe trinitaria de la Iglesia primitiva. En ella se distinguían perfectamente dos partes: una trinitaria y otra cristológica, pero su estructura no es binaria sino trinitaria. Los símbolos sucesivos, que fueron añadiendo nuevos elementos, no serán más que una ampliación del contenido teológico del Símbolo Apostólico.

El Símbolo niceno (325) aporta un elemento nuevo a la inteligibilidad del misterio trinitario: el origen del Hijo y su consubstancialidad con el Padre. Cristo es Hijo de Dios e Hijo Unigénito. El Hijo es “homousios” del Padre porque es generado de su misma “ousia”.

Ya antes de 380 Ambrosio de Milán en la introducción al de *De Fide* se apoya en el “símbolo de los 318 Padres”¹⁹ y tanto el Concilio de Cartago (390) como el de Hipona (393) proclamaron su adhesión al símbolo de Nicea, como hemos visto. En este marco tiene lugar el discurso de Agustín sobre la fe y el símbolo. En él hay alusiones bastante claras a la fe nicena²⁰.

Oponiendo la fe católica a la herejía²¹ Agustín no se refiere simplemente al símbolo bautismal, sino que toma algunas expresiones típicas de la confesión nicena como “Unigénito del Padre”²², “Dios al engendrar su Palabra, engen-

19. S. AMBROSIO, *La Fede* I, prol. 3 y 5 (BAm 15) Milano-Roma 1984, 51-52.

20. Para lo que sigue, cf. B. STUDER, *Saint Augustin et la foi de Nicée: Recherches Augustiniennes* 19 (1984), 133-154.

21. *De fid et sym* 4,5 p. 8.

22. *De fid et sym* 3,3 p. 6.

dra lo que Él mismo es; y no de la nada (...), sino que de Él mismo ha engendrado lo que es Él mismo”²³, “por quien han sido hechas todas las cosas”²⁴ y sobre todo, “luego el Hijo natural es el único que nació de la misma substancia del Padre, siendo lo que el Padre es: Dios de Dios, Luz de Luz”²⁵.

De todo ello, cabe afirmar que Agustín ha conocido y utilizado la fórmula primitiva de la fe de Nicea aunque nunca la cita. En cambio, ignora su versión más desarrollada pues, como se sabe, el símbolo niceno-constantinopolitano no se difundirá en occidente hasta el 450.

La fidelidad de Agustín al espíritu de Nicea se ve sobre todo cuando hace referencia a la *fides catholica*²⁶. “Católica” no significa para él sólo “universal”, sino también “ortodoxa”²⁷.

S. Agustín no cesa de repetir que los que no aceptan el “de la misma substancia” introducen la “desigualdad” en Dios. Ataca a los herejes que, interpretando ciertos pasos bíblicos, terminan por concluir que el Hijo no es igual al Padre ni de su misma substancia, como si los textos en cuestión pretendieran definir la desigualdad de naturaleza y de substancia²⁸. Agustín insiste en unir igualdad y coeternidad. Tiende a completar la consubstancialidad con la coeternidad, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son iguales en Dios (“esse Deus”) desde toda la eternidad²⁹.

La teología trinitaria de S. Agustín en *De fide et symbolo* se encuentra completamente en la línea del Concilio de Nicea. Para el joven sacerdote Cristo es Hijo Unigénito, nacido de la substancia del Padre, no hecho de la nada, por tanto consubstancial, es decir, igual al Padre, creador de todas las cosas. Conoce bien la historia de este sínodo, su significado y autoridad. Se atiene más a la letra del símbolo de lo que pudiera parecer a primera vista. Evidentemente no es ajeno a la tradición que se está formando poco a poco durante el s. IV y que ha culminado con el Concilio de Constantinopla. Prueba de ello es que alarga la consideración de la consubstancialidad tanto al Espíritu Santo como a toda la Trinidad³⁰. Insiste en la unidad divina que es la consecuencia lógica de la igualdad, de la semejanza perfecta y eterna de las personas divinas. Al hacerlo así, sigue a los teólogos eclesiásticos que, desde

23. *De fid et sym* 3,4 p. 7.

24. *De fid et sym* 4,5 p. 9. La discusión entre “creare” y “condere” del contexto, muestra que no se trata sólo de una cita de Jn 1,3; cf. 4,6 p. 10.

25. *De fid et sym* 4,6 p. 10.

26. *De fid et sym* 1,1 p. 3.

27. *De fid et sym* 10,21 p. 27.

28. *De fid et sym* 9,18 pp. 21-22. San Agustín cita: Jn 14,28; 1Co 11,3; 1Co 15,28; Jn 20,17. Cf. 9,20 p. 26: “necque diversos natura, sed eiusdem substantiae”.

29. *De fid et sym*. 4,5 p. 8; 9,16 p. 18.

30. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

el 360, se enfrentan no sólo a los arrianos, sino también a los sabelianos, constituyendo así la vía media de la fe católica.

2.3. LA EXPOSICION DEL CICLO TRINITARIO DEL CREDO

La vuelta de S. Agustín a la fe católica se produce cuando descubre que las relaciones entre la razón y la fe no deben ser entendidas en términos de oposición sino de colaboración. Su postura doctrinal se sitúa en un punto equidistante entre el racionalismo y el fideísmo. Se esfuerza por mostrar la credibilidad de la fe y por profundizar en sus enseñanzas. Es su conocido *crede ut intelligas*.

... no sólo recibir y creer la fe católica expresada en estas palabras, sino también entenderla y conocerla por la revelación de Dios (...). Porque está escrito: “si no creéis, no entenderéis”. La exposición de la fe sirve para la defensa del Símbolo. Pero no porque tenga que ocupar el lugar del Símbolo...³¹.

El *intellectus fidei* no suplanta el *auditus fidei* sino que está a su servicio, aunque ambos son necesarios. La adhesión firme a la fe es condición indispensable para llegar a comprender lo que se cree. Toda la teología trinitaria de S. Agustín parte de esta convicción. Se comprende así por qué *De Trinitate* comienza con una profesión de fe³². Para él la fe prepara al conocimiento pleno de la Verdad; más aún, esa misma fe, es ya un inicio, humilde pero verdadero, de ese pleno conocimiento. Sólo a través de la fe podemos participar de la bienaventuranza de los puros de corazón a los que se promete la visión de Dios (Mt 5,8). Así lo expresan las últimas frases de *De fide et symbolo*:

Esta es la fe que debe resumirse en pocas palabras y que se entrega a los nuevos cristianos en el Símbolo. Estas pocas palabras son conocidas por los fieles para que, creyendo, se sometan a Dios; sometidos, vivan rectamente; viviendo rectamente, purifiquen su corazón; y purificando su corazón, comprendan lo que creen³³.

En el esquema de exposición de la doctrina trinitaria de *De fide et symbolo* se pueden distinguir dos partes. En la primera, que comprende los tres primeros artículos del Credo (2,2 - 4,7), S. Agustín comenta la que podemos

31. *De fid et sym* 1,1 p. 4. Cf. *S 212,1* p. 148; *S 214,10* p. 175; *De ag chr* 13,14 p. 498; *De sym ad cat* 2,4 p. 663; *De Trin* VII,6,12 p. 494.

32. Cf. *De Trin* I,4,7 p. 139; A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XI-XII y LVIII; *San Agustín*, 511.

33. *De fid et sym*. 10,25 p. 32. Cf. 9,20 pp. 26-27; *De Trin*. I,8,17 pp. 160 y 162; VIII,4,6 p. 508; VIII,9,13 p. 534; IX,1,1 p. 538.

llamar Trinidad económica, centrándose en el dogma de la creación pero subrayando también la obra de la Redención. Aquí la Trinidad, confesada por la fe, recibe ya precisas caracterizaciones ontológicas. El interés por el original significado salvífico del Símbolo se apoya en afirmaciones ontológicas, necesarias para garantizar la ortodoxia de la confesión de fe. Tras comentar el ciclo cristológico, en el artículo octavo dedicado al Espíritu Santo (9,16 - 9,21), S. Agustín esboza una explicación de la Trinidad inmanente, fruto de una intención específica puesto que no es exigida por la estructura del Símbolo. Este tema recibe un tratamiento destacado ya que se halla en el último artículo relativo a la Trinidad, a modo de conclusión³⁴. En efecto, S. Agustín entiende la relación entre Teología y Economía trinitaria como “ontología de la salvación”³⁵ en un doble movimiento complementario. Partiendo siempre de la Escritura, donde se halla la revelación concreta de la Trinidad que es Dios a través de las palabras y acontecimientos de la historia de la salvación, descubre la Trinidad en sí misma. Y termina su exposición de la vida intratrinitaria volviendo al misterio de la salvación por ella iluminado: “Esta es la fe sobre Dios Creador y Salvador nuestro”³⁶. De este modo se ve cómo la estructura económica de la Trinidad y la estructura trinitaria de la Economía están íntimamente implicadas en la mente de Agustín.

Por otra parte, S. Agustín concluye el discurso trinitario citando el mandamiento del amor a Dios, que incluye al prójimo (Lc 10,27), y cierra el artículo octavo del Credo con estas palabras: “Si esta fe no comprende la reunión y sociedad de los hombres en la que actúa la caridad fraterna, es poco fructífera”³⁷. Se trata de una interesante confirmación de la importancia práctica de la fe profesada en la que insisten ya las primeras palabras de *De fide et simbolo*.

Está escrito y confirmado por la firmísima voluntad de la enseñanza apostólica que “el justo vive de la fe”. Esta fe exige de nuestra parte el acatamiento del corazón y de la lengua. En efecto, así dice el Apóstol: “Es necesario creer de corazón para justificarse y confesar la fe con la boca para salvarse”. Nos es muy conveniente recordar tanto la justificación como la salvación, porque, aun cuando estamos destinados a reinar en la justicia eterna, no podremos preservarnos de la malicia del tiempo presente si no nos esforzamos por nuestra parte en la salvación del prójimo, profesando también con la boca la fe que llevamos en el corazón³⁸.

34. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 24 y 52.

35. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez Saint Augustin II*: Gregorianum 59 (1978), 380.

36. *De fid et sym* 9,20 p. 27.

37. *De fid et sym* 9,21 p. 27.

Para S. Agustín, el acto interior de fe que justifica requiere una profesión exterior para salvar. Sólo la “fe que obra por la caridad” (Gal 5,6) es salvífica. La adhesión a la fe “en la Trinidad” (ortodoxia) implica una vida de fe “trinitaria” (ortopraxis).

3. EL LENGUAJE TRINITARIO

3.1. LA EXPRESIÓN DEL MISTERIO

S. Agustín está profundamente convencido de la dificultad del lenguaje humano para expresar el misterio de la Trinidad. La Trinidad que es Dios es inefable porque es incomprensible, y es incomprensible porque trasciende la facultad intelectual del hombre. Sin embargo, no renuncia a estudiar los conceptos y las posibilidades del lenguaje para hablar de algún modo del infinito misterio trinitario. Antes de ensayar su explicación sobre las imágenes creadas de la Trinidad, comienza reconociendo su “naturaleza inefable”³⁹.

El lenguaje teológico no se transforma nunca en regla de fe. Esta es siempre y sólo la Revelación. La teología indaga pero no pretende resolver el misterio, únicamente presentarlo en su inefabilidad. En todo el tratado *De Trinitate* esta idea reaparece con insistencia⁴⁰. S. Agustín cree que todo esfuerzo teológico se detiene en el umbral del misterio. De la desproporción existente entre el misterio de Dios y la inteligencia humana, hay que concluir que toda afirmación sobre el mismo tiene que ser modesta. No puede aspirar, aquí en la tierra, sino a un conocimiento parcial, imperfecto, “en enigma” (1 Co 13,12):

Y no afirmemos a la ligera algo sobre las cosas invisibles como sabedores sino como creyentes, porque no se puede ver sino con un corazón purificado. Y el que ve estas verdades en esta vida, parcialmente y en enigma, como se ha dicho, no puede lograr que las vea también la persona con quien habla si está frenada por la impureza de corazón⁴¹.

Dios en sí es inexpresable por la inteligencia humana, pero hay un impulso en el hombre a hablar de El, aunque nunca será posible hacerlo como corresponde. El conocimiento de Dios es siempre parcial y misterioso. Sólo a

39. *De fid et sym* 9,17 p. 18

40. Cf. *De Trin* I,3,5 p. 134; V,1,1-2 pp. 392-396; V,3,4 p. 396; VI,10,11 p. 455; VII,4,7 p. 474; VII,6,11-12 pp. 490-494; XV,27,50 p. 938.

41. *De fid et sym* 9,20 pp. 26-27. Cf. *De ag chr* 33,35 p. 525; *De Trin* V,1,1 p. 394.

partir de la fe cabe la posibilidad de vislumbrar algo⁴². La “teología negativa” de S. Agustín más que oponerse a la actitud racionalista de los herejes, pretende sobre todo subrayar el acceso por la fe a la luz de la verdad revelada. Agustín se dirige sobre todo al creyente para invitarle a que siga buscando. Lo principal para él no es insistir en la falibilidad de la razón, sino mostrar cómo la indigencia humana comprende por la fe⁴³.

Por eso, la inefabilidad divina no le lleva al agnosticismo teológico. S. Agustín admite un discurso positivo sobre Dios. Desde la distancia infinita que separa al Creador de la criatura, si la analogía revela a Dios en su imagen creada, es para indicar al hombre, por la misma fe, una vía para aproximarse al misterio de la Trinidad⁴⁴.

Además, la subordinación de la teología a la caridad, en cuanto que presupuesto y fin de aquella⁴⁵, y la repetida referencia a la “purificación del corazón”⁴⁶, hacen pensar que S. Agustín, junto a las vías negativa y positiva del conocimiento teórico de Dios, apunta también hacia un conocimiento experimental particular que, según la bienaventuranza evangélica, está reservado a los puros de corazón. Se trata de la contemplación amorosa del misterio. El lenguaje sobre la Trinidad es para S. Agustín no sólo apofático y katófático, sino también místico⁴⁷.

3.2. IMAGENES O EJEMPLOS DEL MISTERIO TRINITARIO

S. Agustín trata de ilustrar el misterio trinitario con los datos de la naturaleza. Quiere poner de relieve la razonabilidad de la doctrina trinitaria a partir de algunos ejemplos tomados del mundo creado.

Y no es sorprendente que se digan estas cosas sobre la naturaleza inefable, puesto que incluso en las cosas que vemos con nuestros ojos corporales y que distinguimos con el sentido corporal sucede algo parecido⁴⁸.

Expresamente dice que no pretende insinuar con ello la semejanza de la naturaleza divina con la creada, sino solamente mostrar cómo también en la

42. Cf. C.ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 182.

43. Cf. F. BOURASSA, *La Theologie trinitaire* II, 397.

44. Cf. F. BOURASSA, *La Theologie trinitaire* II, 382; A. TRAPÈ, *I termini “natura” e “persona” nella teologia trinitaria di S. Agostino*: Augustinianum 13 (1973), 578.

45. Cf. *De fid et sym* 1,1 p. 4; 9,21 p. 27.

46. Cf. *De fid et sym* 9,20 pp. 26-27; 10,25 p. 32.

47. Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XLIX.

48. *De fid et sym* 9,17 pp. 18-19.

naturaleza hay ejemplos de tres cosas que tanto separadamente como en su conjunto reciben un nombre genérico usado en singular:

Pero hemos puesto estos ejemplos materiales no porque tengan semejanza con aquella naturaleza divina, sino por la unidad de las cosas visibles, para que se comprenda que puede suceder que tres cosas posean un solo y único nombre, no sólo aisladamente, sino también al mismo tiempo⁴⁹.

Por tanto, se trata solamente de imágenes, no de verdaderas analogías. Son comparaciones que de ningún modo pretenden demostrar el misterio trinitario, sino única y exclusivamente mostrar que tal misterio no es absurdo. Agustín es perfectamente consciente de la insuficiencia y de la impropiedad de tales comparaciones previniendo así del error de creer que se puede llegar a descubrir racionalmente el contenido del misterio trinitario aun cuando se parta de la fe.

Considerando estas semejanzas, contraponen lo corpóreo y visible a los ojos corporales, y por lo tanto inteligible, con lo absolutamente inefable⁵⁰. Se aprecia una oposición casi total entre ambos que apunta una vez más a la dificultad del conocimiento humano para escrutar la naturaleza divina.

Las imágenes que Agustín utiliza son clásicas de la literatura cristiana antigua⁵¹ y señalan progresivamente diversos aspectos del misterio trinitario.

La primera es la *imagen del agua*⁵². Esta es idéntica en la fuente, en el río y en el recipiente aunque no puede decirse que la fuente sea el río, ni que éste sea aquélla, ni que el recipiente sea ni fuente ni río. Aunque en esta triple realidad cada uno es agua, no se pueden confundir fuente, río y recipiente. S. Agustín hace ver que se trata de la misma cosa, porque no podemos hablar de tres aguas, sino de una sola agua: el agua que pasa de la fuente al río y al recipiente.

Esta imagen corre el riesgo de ser entendida en sentido sabeliano, aun cuando quiere salvar también la distinción. Por ello S. Agustín advierte que no hay transformación de un elemento en otro, porque en la Trinidad no hay nada sometido a cambio: la divinidad subsiste en cada persona aunque se comunique de una a otra⁵³.

49. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

50. *De fid et sym* 9,17 p. 19.

51. Cf. RUFINO DE AQUILEYA, *Spiegazione del Credo*, 4 p. 44. Y anteriormente JUSTINO, *Dialogus cum Triphone iudaeo*, 60-61 y 128 y TERTULIANO, *Adversus Praxean*, 8, 5-7 (citados por C. ALONSO, *La doctrina trinitaria*, 61 nota 74).

52. *De fid et sym* 9,17 p. 19.

53. *De fid et sym* 9,17 p. 19.

Para hacer frente a esta dificultad, pasa a describir la *imagen del árbol*⁵⁴. Agustín destaca la distinción de cada uno de sus elementos: la raíz no es tronco, ni el tronco es ramas. La madera de la raíz no pasa al tronco, sino que permanece en ella; igualmente, la del tronco respecto a las ramas. No obstante, tanto la raíz como el tronco y las ramas son madera y no son tres maderas, sino una sola madera.

Pero tampoco este ejemplo le parece satisfactorio. Puede inducir a confusión acerca de la absoluta identidad de substancia en la Trinidad, porque carga demasiado el acento en la diversidad, dejando la unidad en un segundo plano. Agustín ve latente en este símil la herejía triteísta⁵⁵.

Recorre finalmente a la *imagen de los tres recipientes de agua*⁵⁶. Si de una sola fuente se llenan tres recipientes, se puede hablar de tres recipientes pero no de tres aguas. Cuando se pregunta sobre cada recipiente por separado, hay que decir que solamente hay un agua, aunque, en este caso, no hay traspaso de agua de uno a otro.

Esta imagen no deja de ser un deficiente tentativo de solución que incluso hace pensar en una naturaleza divina impersonal junto a las tres personas. S. Agustín, a diferencia de los otros ejemplos, critica éste sólo indirectamente cuando reconoce la fundamental desemejanza de la naturaleza creada con la naturaleza divina⁵⁷.

La intención de estas comparaciones es ayudar a comprender la unidad sustancial y numérica en la trinidad de personas “para que nadie se extrañe ni considere absurdo que llamemos Dios al Padre, Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo y, sin embargo, no haya tres dioses en esta Trinidad, sino un único Dios y una única substancia”⁵⁸.

Sólo podemos describir una unidad entre sujetos realmente distintos si estos sujetos participan de la misma naturaleza (imagen del árbol) o si son tres situaciones sucesivas de la misma substancia (imagen del agua). Pero nada de esto se puede dar en Dios porque en El no hay partes que se unen en un todo ni partes sucesivas⁵⁹.

Con estos ejemplos, sin embargo, S. Agustín facilita el acceso al misterio trinitario en cuanto a la no identidad de las personas entre sí, a la subsistencia de cada una de ellas y a la consubstancialidad mutua⁶⁰. Pero, ciertamente, él sabe que frente a su esfuerzo especulativo está siempre el Misterio.

54. *De fid et sym* 9,17 pp. 19-20.

55. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

56. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

57. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

58. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

59. S. AGUSTIN, *La fe y el Símbolo*, 407 nota 27.

60. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 48-51; F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 109.

3.3. NOCIONES FUNDAMENTALES

3.3.1. Terminología

La terminología trinitaria de S. Agustín en *De fide et symbolo* no es uniforme. De una parte, hay un grupo de expresiones de origen claramente teológico, algunas de las cuales próximas a las fórmulas nicenas⁶¹. Al mismo tiempo, para expresar el misterio hace un amplio uso de los recursos ordinarios del lenguaje. De este modo precisa el contenido del dogma sin tener que recurrir a un vocabulario técnico.

En primer lugar, S. Agustín está interesado en establecer claramente la frontera que separa el lenguaje sobre Dios del lenguaje referido a las criaturas. Así, en referencia al Salmo 81,6, trata de evitar equívocos sobre la palabra “Dios” distinguiendo la participación de la naturaleza divina en los hombres (divinización) de la naturaleza divina con que cada persona de la Trinidad es Dios “por naturaleza”: “en efecto, no son dioses por naturaleza los que han sido hechos y creados del Padre, por el Hijo, mediante el don del Espíritu Santo”⁶².

Pero, sin duda, los mayores esfuerzos los dedica S. Agustín a tratar de articular un lenguaje que exprese adecuadamente, y al mismo tiempo, la unión de naturaleza y la distinción de personas en la Trinidad. Es ésta una exigencia insoslayable para evitar que la confusión en los términos origine la confusión de las ideas que lleva al error⁶³.

En diversos pasajes que consideran la Trinidad conjuntamente, S. Agustín muestra la distinción personal utilizando recursos lingüísticos (pronombres y formas nominales, uso de los géneros, cláusulas distributivas de dos o tres miembros, etc.) que repiten una misma idea aplicada a cada persona⁶⁴.

Pero su gran descubrimiento es la feliz fórmula: *non unus... sed unum*⁶⁵ que sirve para expresar simultáneamente la diversidad de personas en la unidad de substancia. El masculino indica lo relativo a las personas (distinción), mientras el neutro hace referencia a la naturaleza o substancia divina (unidad)⁶⁶.

61. Ver más arriba pp. 192-193.

62. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

63. Cf. *De fid et sym* 1,1 p. 4; 9,18 p. 21; 9,18 p. 22.

64. Cf. *De fid et sym* 9,16 p. 18; 9,17 p. 20; 9,20 p. 26.

65. *De fid et sym* 9,18 p. 21. Cf. *S 215,3* p. 178.

66. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 45 nota 66; M. SIMONETTI, *Agostino e gli ariani*, 71.

Para indicar la naturaleza divina común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, S. Agustín utiliza vocablos y expresiones con evidentes connotaciones doctrinales ligadas al Credo de Nicea. Quieren manifestar la identidad de naturaleza de las personas trinitarias para evitar las doctrinas heréticas que contraponen unidad y Trinidad en Dios. En particular hace uso del término *natura*⁶⁷ y más frecuentemente del término *substantia* generalmente formando expresiones características⁶⁸. Aunque S. Agustín utiliza ambos indistintamente como sinónimos, para reforzar su argumentación, en dos ocasiones los usa juntos⁶⁹. Finalmente, es sintomática la expresión *Trinitas - unus Deus*, que aparece insistentemente en todos los comentarios de S. Agustín al Símbolo, siempre para poner de relieve la unidad substancial en la Trinidad⁷⁰.

En *De fide et symbolo* no aparece en contexto trinitario el término “persona”⁷¹. Para señalar la distinción personal en el seno de la Trinidad, S. Agustín utiliza una doble estrategia lingüística. La afirmación de tres personas en Dios está explicitada en la negación de la identidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo⁷². Positivamente, la distinción personal se obtiene por algo propio de cada una de las personas que es lo que hace que siendo *unum* no sean *unus*. La referencia a la propiedad personal aparece ya en relación al

67. *De fid et sym* 9,16 p. 18: “non minore natura”; 9,17 p. 18: “ineffabili natura”; 9,17 p. 20: “divinae naturae”.

68. *De fid et sym* 9,16 p. 18: “consubstantialis”; 9,17 p. 20: “unum Deum unamque substantiam” cf. *S 215,8* p. 185; *De ag chr* 13,15 p. 498; 15,17 p. 500; *De fid et sym* 9,18 p. 21: “eiusdem substantiae”; sobre todo 9,20 p. 26: “Dei substantia”.

69. *De fid et sym* 9,18 p. 22: “non ut naturae atque substantiae inaequalitatem significant”; 9,20 p. 26: “neque diversos natura, sed eiusdem substantiae”.

70. *De fid et sym* 9,16 p. 18: “ista Trinitas unus est Deus (...) haec Trinitas unus Deus”; 9,20 p. 26: “istam Trinitatem unum Deum”. Cf. *De ag chr* 13,15 p. 498; *Ench* 9,3 p. 474; *S 212,1* p. 147; *S 213,7* p. 157; *S 214,10* p. 175; *S 215,8* p. 185; *De sym ad cat* 5,13 p. 677.

71. Cf. *De fid et sym* 4,9 p. 12. Se trata de una afirmación cristológica. Es conocido el juicio reticente de Agustín acerca del empleo de este término (cf. *De Trin* V,9,10 p. 412: “non ut illud diceretur, sed ne taceretur”). Para poder usar este término en sentido propio en teología trinitaria, según S. Agustín debería satisfacer dos condiciones: ser un término relativo -como “Padre”, “Hijo”, “Don”- e indicar las relaciones propias e incommunicables que constituyen la subsistencia divina de cada persona. Estas dos condiciones él no las encuentra en este término: “persona” indica el individuo, luego no es un término relativo y además, aunque fuese un término relativo, no podría expresar nunca las relaciones subsistentes que, aun siendo recíprocas, son al mismo tiempo incommunicables y no idénticas (cf. A. TRAPÈ, *I termini “natura” e “persona”*, 584-587).

72. *De fid et sym* 9,16 p. 18: “non ut idem sit Pater qui et Filius et Spiritus sanctus”; 9,19 p. 22: “neque Filium neque Patrem dicere possimus, sed tantum Spiritum sanctum”; 9,20 p. 26: “neque ut Pater aliquando sit Filius, aliquando sit Spiritus sanctus”. Cf. *S 212,1* p. 148; *S 214,10* p. 175.

Padre y al Hijo⁷³, pero mucho más explícitamente para distinguir al Espíritu Santo de ambos⁷⁴.

La doctrina trinitaria se expone en fórmulas sencillas cercanas a la enunciación misma del Símbolo. La mayoría no lleva otra justificación que el hecho de ser enseñanza de la Iglesia. A veces S. Agustín apoya su argumentación en citas bíblicas que son frecuentes, sobre todo, cuando se enfrenta a algún error⁷⁵.

3.3.2. La noción de substancia

(...) en la substancia de Dios no se da que allí una cosa sea la substancia, otra lo que se añade a la substancia sin ser substancia; sino que todo lo que allí puede entenderse es substancia⁷⁶.

Cuando no se tiene en cuenta la división primaria de la substancia en creante y creada, pueden surgir graves confusiones que conviene prevenir. Mientras que en Dios todo es substancia, en las criaturas hay algo que la supone pero que en sí no es substancia. Agustín emplea el término claramente en función de la polémica en torno a la divinidad del Espíritu Santo. Igualmente la idea de accidente está vagamente insinuada ya que entiende que el binomio substancia-accidente es una categoría creatural. Las implicaciones de la substancia han de ser determinadas en cada caso, según se trate de Dios o de las criaturas. En Dios todo lo que es se cualifica substancialmente; en las criaturas no todo lo que es es substancia. Hay también accidentes, es decir, algo que se apoya en la substancia de manera necesaria⁷⁷.

En *De fide et symbolo* S. Agustín emplea la palabra “substancia” para indicar la unidad de la Trinidad⁷⁸ pero, a propósito del Espíritu Santo, lleva más lejos el análisis de la substancia divina que identifica con la esencia suprema, con el *quod est Deus*:

Contradican esta opinión los que creen que esta comunión que llamamos deidad o amor o caridad, no es una substancia; al contrario, quieren que el Espíritu Santo les sea explicado según una substancia, sin entender que no hubiera podido decirse que Dios es amor si el amor no fuese substancia. En realidad se guían por la condición de las cosas temporales⁷⁹.

73. *De fid et sym* 9,18 p. 21: “quid proprie Pater esset, et quid Filius”.

74. *De fid et sym* 9,19 p. 22.

75. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 53.

76. *De fid et sym* 9,20 p. 26.

77. N. BLAZQUEZ, *El concepto de substancia según San Agustín*: Augustinus 14 (1969),

71.

78. Ver nota 113.

Pero, aun reconociendo este dato fundamental, no se puede concluir de ello que la teología trinitaria de S. Agustín se construye a partir de una única substancia divina. Hay que retener más bien que él está más fuertemente interesado por las relaciones de las personas divinas con el único *esse Deus* que por las relaciones de las tres personas entre ellas. Y esto porque él, sin duda, ha profundizado más que otros en las relaciones personales por medio del concepto aristotélico de *relatio* ⁸⁰.

Algún autor considera que *De fide et symbolo* da testimonio de un uso ambivalente del término *substantia* en relación al Espíritu Santo, que podría indicar a la vez la persona y la naturaleza ⁸¹.

4. LOS ERRORES TRINITARIOS

La doctrina católica es manifiesta para S. Agustín cuando está contenida en el Símbolo de fe y, por tanto, es objeto de la catequesis. Basándose en este criterio, *De agone christiano* presenta una lista de diecinueve herejías contrarias a la enseñanza del Símbolo. Recorriendo cada artículo del Credo rechaza explícitamente la herejía o herejías opuestas en cada caso ⁸². La doctrina de la fe católica es la contenida en el Símbolo. Este debe ser defendido “contra las insidias de los herejes” ⁸³ que se oponen obstinadamente a sus enseñanzas.

En *De fide et symbolo*, S. Agustín previene de “las fraudulentas sutilezas de los herejes” ⁸⁴ cuando reconoce que la negación de una verdad de fe revisite, en ocasiones, una forma mucho más larvada porque “bajo las mismas breves palabras que componen el símbolo, muchos herejes han intentado ocultar sus venenos” ⁸⁵. En efecto, las herejías generalmente no se presentan en abierta oposición a la doctrina ortodoxa, sino que aparecen más bien como interpretaciones particulares de los dogmas.

En la exposición del Credo, S. Agustín afronta las tres principales herejías trinitarias: subordinacionismo extremo, modalismo extremo y triteísmo. Con frecuencia no señala directamente el error contemplado sino solamente

80. B. STUDER, *S. Augustin et la foi de Nicèe*, 153-154.

81. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinitè selon S. Augustin. Genèse de sa theologie jusqu'en 391*, Paris 1966, 341 nota 2.

82. Cf. *De ag chr* 14,16-32,34 pp. 498-524; A. TRAPÈ, *Un libro sulla nozione di eresia mai scritto da Sant'Agostino: Augustinianum* 25 (1985), 863-864.

83. *De fid et sym* 1,1 p. 4.

84. *De fid et sym* 1,1 p. 3.

85. *De fid et sym* 1,1 p. 4.

la doctrina “católica”⁸⁶ a que éste se opone, aunque no faltan tampoco pasajes que describen expresamente el error rechazado. En cambio, nunca se cita la desviación ni se mencionan los nombres de sus autores, designándolos vagamente como “algunos herejes”.

4.1. SUBORDINACIONISMO ARRIANO

Comentando el artículo a propósito del dogma de la creación, S. Agustín rechaza tres postulados típicamente arrianos en relación al Hijo, fundamentándose únicamente en dos textos de la Escritura:

El Hijo Unigénito de Dios no ha sido hecho por el Padre, porque como dice el evangelista “todas las cosas han sido hechas por Él”. Ni tampoco ha sido engendrado en el tiempo, porque Dios, siendo eternamente sabio, tiene siempre consigo su Sabiduría sempiterna; y tampoco es inferior al Padre, es decir, menor en algo, porque también dice el Apóstol: “Pues Él, siendo por su propia existencia de rango divino, no consideró como precioso tesoro el mantenerse igual a Dios”⁸⁷.

Frente a la afirmación de la creaturalidad del Hijo, S. Agustín, al citar Jn 1,3, opone un doble razonamiento: que las cosas han sido hechas “por medio” de Él, es decir, que el Hijo es instrumento de la creación; y que “todo” lo que ha sido hecho, lo ha sido por Él, es decir, que el Hijo no ha sido creado.

Respecto a la temporalidad del Hijo, Agustín no apoya explícitamente su respuesta en la Escritura aunque bien se puede pensar que tiene en mente los dos primeros versículos del mismo evangelio de San Juan a que ha aludido precedentemente, cuando replica que la Sabiduría ha estado eternamente junto al Padre.

Finalmente, resalta la condición divina del Hijo y su igualdad con el Padre citando Flp 2,6, frente a la afirmación de su inferioridad.

Seguidamente, S. Agustín insiste en reiterar el rechazo al primero de los argumentos alegados por los arrianos: la condición creatural del Hijo.

Quedan excluidos también los que dicen que el Hijo es una criatura, aunque diferente de las otras. En efecto, por muy perfecta que consideren a esa criatura, siempre fue “producida” y “hecha”. (...) Si pues el Hijo es criatura, por muy eminente que sea, ha sido hecha. Nosotros, sin embargo, creemos en Aquel por quien se han hecho todas las cosas, no en aquel por quien se han hecho las

86. Los herejes también llaman a sus grupos “iglesias”. Ver nota 27.

87. *De fid et sym* 4,5 p. 8.

demás cosas. Porque no podemos entender aquí la palabra “todo” sino como “todo lo que ha sido hecho”⁸⁸.

Aunque se trate de la primera de las criaturas y de una categoría superior a todas las demás, ello no elimina el origen creado del Hijo. En la presente exposición S. Agustín deja entrever la concepción arriana de Dios para oponerla a la concepción trinitaria ortodoxa⁸⁹.

La polémica de S. Agustín contra los arrianos se desarrolló en unas condiciones particularmente difíciles. Los largos decenios de lucha habían radicalizado las posturas hasta convertir la controversia en un enfrentamiento entre dos concepciones opuestas de la Trinidad. La concepción arriana estaba más en armonía con la tradición filosófica del helenismo, mientras que la eclesiástica era más fiel al monoteísmo judeocristiano. Este hecho aparentemente jugaba en favor de la última, pero los arrianos habían sabido poner de su parte muchos pasajes de la Escritura que se prestaban a ser interpretados en armonía con su pensamiento⁹⁰.

El texto de Prov 8,22, según la versión de los LXX: “El Señor me ha creado en el principio de sus caminos”⁹¹, parece confirmar la tesis de la creaturalidad del Hijo por el Padre, de ahí que S. Agustín trate de darle una interpretación diversa refiriéndolo a la humanidad de Cristo. Igualmente los arrianos interpretaban en sentido subordinacionista Col 1,15: “primogénito de toda criatura”, argumentando que si Cristo es “primogénito” significa que fue creado como las demás criaturas, aunque en primer lugar. S. Agustín replica que el Hijo es “Primogénito” en cuanto “Unigénito”, destacando su singularidad respecto a las criaturas, y añade que mediante la Encarnación se hace “Primogénito” para hacerse hermano de los que reciben la filiación adoptiva por la gracia⁹².

Más explícitamente *De fide et symbolo* ofrece otros cuatro textos invocados por los arrianos para negar la consubstancialidad del Hijo:

Acerca del Hijo se encuentran en las Escrituras muchas cosas, dichas de tal manera que han inducido a error a las mentes impías de los herejes, más deseo-

88. *De fid et sym* 4,5 pp. 8-9.

89. Los arrianos siguiendo la filosofía griega acentuaban la absoluta transcendencia de Dios y llenaban el espacio entre Él y la creación mediante el Hijo, considerado un intermediario inferior al Padre. Para Agustín, las personas en la Trinidad están todas colocadas en el mismo plano de igualdad, por lo que el Padre no trasciende la creación más de lo que la trascienden el Hijo y el Espíritu Santo. De ahí que no necesite establecer un “demiurgo”, más filosófico que religioso, entre el mundo divino y el mundo creado. Cf. M. SIMONETTI, *Agostino e gli ariani*, 77-78.

90. M. SIMONETTI, *Agostino e gli ariani*, 83.

91. Cf. *De fid et sym* 4,6 p. 9.

92. Cf. *De fid et sym* 4,6 p. 10.

sos de opinar que de saber, de modo que pensaban que el Hijo no es igual al Padre ni de su misma substancia, apoyados en aquellas frases: “El Padre es más grande que yo”, y “la cabeza de la mujer es el varón; la cabeza del varón es Cristo; pero la cabeza de Cristo es Dios”, y “entonces Él mismo estará sometido a Aquel que sometió a sí todas las cosas”, y “voy a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios”, y algunas otras de esta naturaleza⁹³.

S. Agustín explica el verdadero sentido de estos textos ensayando una doble vía de respuesta. En primer lugar, indicando que los pasajes referidos no pueden ser interpretados aisladamente del conjunto de la Escritura, e ilustra su argumento con otros textos “que no pueden ser falsos” cuando resaltan la igualdad del Hijo con el Padre⁹⁴. Y en segundo lugar, señala que los pasajes invocados por los “herejes” deben entenderse en referencia a la condición humana del Verbo encarnado, por una parte, y a la monarquía del Padre como único origen de la vida intratrinitaria, por otra⁹⁵.

Inicialmente la controversia arriana se había centrado en las relaciones Padre-Hijo, limitándose a negar lacónicamente la divinidad del Espíritu Santo. Sin embargo, hacia el 360 se suscitó la cuestión sobre el Espíritu entre los “homeousianos” ligados a Macedonio, obispo de Constantinopla. Pronto se sumaron a la polémica los “anomeos”, arrianos radicales, encabezados por Eunomio que afirmaba que el Espíritu era la primera de las criaturas creadas por el Hijo⁹⁶. Las corrientes “pneumatómacas” habían sido condenadas como heréticas el 381 por el I Concilio de Constantinopla.

S. Agustín sale al paso también de este error: “se añade a nuestra confesión, para completar la fe que tenemos de Dios, el Espíritu Santo, de naturaleza no inferior al Padre y al Hijo, sino, por decirlo así, consubstancial y coeterno”⁹⁷.

La concepción de la Trinidad de Agustín, que hunde sus raíces en la tradición latina, está en las antípodas del subordinacionismo extremo propugnado por arrianos y pneumatómacos. Estos insistían en poner de relieve heterodoxamente la distinción de las personas, mientras la ortodoxia occidental se orientaba sobre todo a resaltar la unidad de la substancia divina. Ello explica la escasa difusión de esta herejía en el occidente latino⁹⁸.

93. *De fid et sym* 9,18 pp. 21-22.

94. *De fid et sym* 9,18 p. 22. Los textos citados son: Jn 10,30; Jn 14,9; Jn 1,1.3 y Flp 2,6.

95. Cf. *De fid et sym* 9,18 p. 22.

96. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, 584-593.

97. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

98. Cf. M. SIMONETTI, *Agostino e gli ariani*, 84 nota 143.

4.2. MONARQUIANISMO MODALISTA

La defensa que S. Agustín hace de su interpretación monarquiana eclesiológica de la Trinidad es mucho más sutil frente al sabelianismo. Esta herejía subrayaba unilateralmente la unidad de naturaleza en Dios hasta reducir en la práctica la distinción personal a meros “modos de aparecer” de la divinidad.

Esta fe católica excluye también a aquellos que sostienen que el Hijo es lo mismo que el Padre, porque dicha Palabra no podría estar junto a Dios si no es junto a Dios Padre, y quien está solo no es igual a nadie ⁹⁹.

La explicación de Agustín parte, también aquí, de dos textos de la Escritura: Flp 2,6 y Jn 1,2. Si Cristo, según el himno de Filipenses, es “igual a Dios”, es decir, al Padre, no puede ser el mismo Padre porque no tiene sentido decir de alguien que es “igual a sí mismo”. Toda relación de igualdad implica dos sujetos distintos que se comparan. Esta misma idea la recoge el prólogo de San Juan cuando revela que la Palabra “estaba junto a Dios”. Nadie puede estar “junto a” sí mismo.

S. Agustín indica la distinción personal no sometida a cambio y por tanto la imposibilidad de transformación de una persona divina en otra, afirmando la subsistencia de cada una de ellas: “y no digamos que el Padre unas veces es el Hijo y otras el Espíritu Santo, sino que el Padre siempre es Padre, y el Hijo siempre es Hijo, y el Espíritu Santo siempre es Espíritu Santo” ¹⁰⁰. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres “modos” de expresión o manifestación de Dios. No se pueden reducir las personas divinas entre ellas “porque esa Trinidad es un solo Dios no de modo que el Padre sea lo mismo que el Hijo y el Espíritu Santo, sino que el Padre es el Padre, y el Hijo es el Hijo, y el Espíritu Santo es el Espíritu Santo” ¹⁰¹.

S. Agustín recalca la distinción personal frente al sabelianismo también a propósito del Espíritu Santo que no es “ni el Hijo ni el Padre, sino solamente el Espíritu Santo” ¹⁰².

Es importante destacar la atención que S. Agustín presta al rechazo del modalismo extremo en su comentario al Símbolo si se tiene en cuenta que él, siguiendo la tradición trinitaria de la teología latina, tiende precisamente a subrayar de modo particular la unidad en la Trinidad.

99. *De fid et sym* 4,5 p. 8.

100. *De fid et sym* 9,20 p. 26.

101. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

102. *De fid et sym* 9,19 p. 22.

4.3. DITEISMO - TRITEISMO

(...) el Espíritu Santo no ha sido engendrado del Padre como el Hijo, pues Cristo es, en efecto, único; ni procede del Hijo como si fuera nieto del Padre supremo; pero lo que es no lo debe a nadie sino al Padre, de quien provienen todas las cosas, para no establecer dos principios sin principio, cosa que es totalmente falsa y absurda y que no es propia de la fe católica, sino error de ciertos herejes¹⁰³.

S. Agustín defiende la monarquía del Padre como único origen de la divinidad frente a cierta desviación diteísta que afirmaba que el Espíritu Santo procedía del Padre y del Hijo como de dos principios distintos. Para la ortodoxia católica sólo el Padre es “principio sin principio”. De aquí que el monoteísmo trinitario no pueda afirmar dos dioses.

Para S. Agustín el monoteísmo trinitario está perfectamente enraizado en el monoteísmo de Israel:

(...) esta Trinidad es un solo Dios, como está escrito: “Escucha Israel, el Señor tu Dios es un solo Dios”. (...) Por consiguiente, aunque respondamos al que nos pregunta sobre cada uno, que es Dios aquel de quien se pregunta: ya sea el Padre, ya sea el Hijo, ya sea el Espíritu Santo; sin embargo nadie pensará que adoramos a tres dioses¹⁰⁴.

Por ello cuando se afirma la divinidad de cada una de las personas de la Trinidad no se confiesan tres dioses, sino un solo Dios:

Para que nadie se extrañe ni considere absurdo que llamemos Dios al Padre, Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo y, sin embargo, no hay tres dioses en esta Trinidad, sino un solo Dios, y una sola substancia¹⁰⁵.

S. Agustín reitera la misma fórmula anti-triteísta en los últimos párrafos de su exposición sobre la Trinidad casi literalmente:

Se ha de tener una fe inquebrantable, de modo que llamemos Dios al Padre, Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo; y no digamos que hay tres dioses, sino que esta Trinidad es un único Dios y que no son distintos según la naturaleza, sino que tienen la misma substancia¹⁰⁶.

Esta fórmula condensa el contenido trinitario de los comentarios de S. Agustín al Símbolo y refleja claramente su insistencia en la unidad substancial de la Trinidad de personas¹⁰⁷.

103. *De fid et sym* 9,19 p. 23. Cf. *S 215,3* p. 178.

104. *De fid et sym* 9,16 p. 18. Cf. *S 215,3* p. 178.

105. *De fid et sym* 9,17 p. 20.

106. *De fid et sym* 9,20 p. 26. Cf. *S 212,1* p. 148; *S 214,10* p. 175; *De sym ad cat* 5,13 p. 677; *De ag chr* 15,17 p. 500; *Ench* 9,3 p. 474.

107. C. ALONSO, *La doctrina trinitaria*, 37-38

5. LA REVELACION DE DIOS TRINIDAD

5.1. LA TRINIDAD EN LA CREACION

5.1.1. El Padre omnipotente como origen de la creación

Al tratar el primer artículo del Credo, S. Agustín desarrolla ampliamente el dogma de la creación atribuida al Padre. La creación alcanza a todas las criaturas sin excepción, y en todos sus elementos constitutivos. Sólo Dios es increado y no tiene origen. S. Agustín expresa la universalidad de todo lo creado con estas palabras: “Así, pues, los que creemos en Dios Padre omnipotente debemos afirmar que no hay ninguna criatura que no haya sido creada por el Omnipotente”¹⁰⁸.

El peso de la concepción maniquea de la creación explica en gran medida la insistencia de Agustín en comentar ampliamente la omnipotencia de Dios Padre¹⁰⁹. La doctrina maniquea disminuía gravemente la trascendencia y la omnipotencia del Padre, negando la creación *ex nihilo* y la creación misma de la materia por Dios, al afirmar la existencia de una materia eterna que no habría sido creada por Dios, y con la que este habría formado el mundo:

Algunos han pretendido demostrar que Dios Padre no es omnipotente. No es que se hayan atrevido a afirmarlo; pero se ve claramente en sus enseñanzas que esto es lo que piensan y creen. Así es, en efecto, porque cuando admiten la existencia de una naturaleza que Dios todopoderoso no ha creado aunque admitan que a partir de ella haya creado este mundo en el que ellos reconocen un orden perfecto, están negando la omnipotencia de Dios y llegan a creer que Dios no habría podido hacer el mundo sin utilizar para ello otra naturaleza anteriormente existente y no hecha por El mismo¹¹⁰.

Dios es la causa creadora de toda la naturaleza. No hay más seres que el Creador y las criaturas. La causa de todo lo creado es la omnipotencia del Creador que excluye la posibilidad de intervención en la creación de otros elementos que no sea la causalidad divina. De ahí que contra la concepción

108. *De fid et sym* 2,3 p. 6. Cf. 2,2 p. 4; *S* 212,1 p. 145; *S* 213,2 p. 153; *S* 214,3-4 pp. 166 y 168; *S* 215,2 p. 178; *De sym ad cat* 1,2 pp. 659-660.

109. Este atributo divino es el único que está incluido tanto en la forma romano-milanesa del Símbolo como en la africana (cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 137-138; C. EICHENSEER, *Das symbolum Apostolicum*, 473; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 173).

110. *De fid et sym* 2,2 p. 4.

dualista de los maniqueos, para salvar la omnipotencia divina, S. Agustín afirma que la creación fue “de la nada”:

Pero si están de acuerdo en que Dios omnipotente es el autor del mundo, necesariamente deben reconocer que lo que ha hecho, lo ha hecho de la nada. Ciertamente no puede existir nada que no tenga un Creador si este Creador es omnipotente. Incluso si Él hace algo a partir de otra cosa, como hizo al hombre del barro, no lo hace a partir de algo que Él no haya hecho. Porque la tierra de donde procede el barro Dios la había creado de la nada¹¹¹.

El problema constitutivo de las cosas lo resuelve S. Agustín a partir del acto creador en un contexto bíblico-platónico. Mediante la creación aquello que en un momento dado no existía bajo ningún aspecto, aparece en la existencia. Esta existencia es primaria y sin precedentes. Lo inmediatamente anterior es el no-ser¹¹². Si Dios es omnipotente, no puede existir nada que no tenga a Dios por Creador. En conformidad con la enseñanza de la fe cristiana, no se pueden mantener simultáneamente la omnipotencia de Dios y la existencia de una materia coeterna con Él. La “materia informe” (Sab 11,18) también fue creada por Dios:

Y si el mismo cielo y la tierra, esto es, el mundo y todo lo que en él se encuentra han sido hechos de alguna materia, como está escrito: “Tú que creaste el mundo de una materia caótica” –o bien, “informe”, como lo atestiguan otros manuscritos–, en manera alguna hay que pensar que aquella materia de la que ha sido hecho el mundo –aunque informe o caótica, o de la manera que sea– haya podido ser por sí misma, como si fuese coeterna y coexistente con Dios¹¹³.

S. Agustín se enfrenta con el dualismo que, apoyándose en algunos textos de la Escritura como Sab 11,18, sostenía que Dios había creado el mundo de una materia preexistente y eterna como otro principio divino. Esta materia informe o caótica de la cual Dios creó el mundo sólo como criatura posee entidad. Supuesta la creación, la significación de los términos filosóficos que usa Agustín está condicionada por el contexto bíblico.

Cuando dice que la materia informe procede de la nada y de ella todas las demás cosas, la idea de materia informe adquiere un significado radicalmente distinto del de la filosofía griega, en la cual está ausente la idea de creación. Apartándose de la concepción filosófica de una preexistencia del mal, en el sentido plotiniano, es decir, de una esencia de no-ser que el orden divino debe dominar para crear el mundo, Agustín afirma una creación *ex nihilo* a la que

111. *De fid et sym* 2,2 p. 5. Cf. *S* 214,2 pp. 165-166; *S* 215,2 p. 178.

112. N. BLAZQUEZ, *El concepto de substancia*, 60.

113. *De fid et sym* 2,2 p. 5.

sigue en un segundo y tercer momento la “formación” y “ordenación” de las naturalezas creadas¹¹⁴:

Por consiguiente, tenemos toda la razón al creer que Dios ha hecho todas las cosas de la nada. Porque, incluso si el mundo ha sido hecho a partir de una materia cualquiera, esta misma materia ha sido hecha, a su vez, de la nada. De esta manera, por un don de Dios perfectamente ordenado, fue creado primeramente un elemento capaz de recibir todas las formas y a partir del cual se forman, a su vez, todos los seres que han sido formados¹¹⁵.

La “hyle” aparece como el no-ser del que, en virtud de la creación, surgen los elementos primarios o esa materia informe pero formable. Se comprende que Agustín quiera asegurar la bondad ontológica de esa “materia informe” contra cualquier reminiscencia del dualismo maniqueo, sobre todo en una filosofía donde el ser es función de la forma. Se sientan así las bases de la bondad de la creación por cuanto que en ella las criaturas participan de la bondad de su fundamento divino. Al mismo tiempo se observa que el único modo de lograrlo era considerar la orientación de esa informidad hacia la forma como una *capacitas formae*. Agustín encuentra así una vía en el ambiente neoplatónico, muy probablemente marcado por Porfirio, que tendía a atribuir al Creador la existencia de la misma materia. Desde entonces esta doctrina se convertirá en un esquema constante del pensamiento agustiniano¹¹⁶.

Cualquiera que fuese su modo de ser y su posibilidad de recibir las formas de diferentes cosas, no las posee sino por Dios omnipotente, por cuyo beneficio tienen las cosas no sólo el ser formadas, sino también el ser formables. Entre el ser formado y el ser formable hay esta diferencia: que lo formado ha recibido ya una forma, mientras que lo formable puede recibirla todavía. Pero quien da a los seres su forma, les da igualmente el poder ser formados. Porque de Él y en Él tienen todas las cosas su belleza perfecta e inmutable¹¹⁷.

La materia no sólo debe a Dios el ser formada, sino también el ser formable, el llegar a poseer una forma. Este modo de entender la potencia creadora de Dios se debe al influjo del esquema del “ejemplarismo platónico” en la exposición que, sin embargo, la intuición de Agustín supera. Lo que interesa en el texto, no es tanto el origen de la concepción agustiniana acerca de la constitución metafísica de las criaturas, cuanto su interés por penetrar hasta las últimas consecuencias en la creación universal *ex nihilo*: todas las

114. Cf. N. BLAZQUEZ, *El concepto de substancia*, 60; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 328.

115. *De fid et sym* 2,2 p. 6.

116. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 328-329. Cf. E.P. MEIJERING, *Augustine: 'De fide et symbolo'*, 26-30.

117. *De fid et sym* 2,2 pp. 5-6.

criaturas y en todos sus componentes han sido creadas por Dios Padre en virtud de su omnipotencia. Nos hallamos en un contexto bíblico, por lo cual los conceptos de *formatum* y *formabile* han de interpretarse a la luz de la doctrina de la creación contra el postulado griego de la eternidad antecedente del mundo.

La cuestión sobre forma e informidad no se refiere en S. Agustín al problema del ser o no ser, sino más exactamente a los grados de ser y a su posibilidad de captación. El ser, absolutamente hablando, se salva tanto en lo que es sólo “formable” como en lo que es “formado”. Lo que tiene el *posse formari* o la *capacitas formae* ya “es” y por tanto, ha sido creado¹¹⁸.

La inmutabilidad de Dios Padre aparece relacionada con la creación y conservación de todo lo creado, siguiendo nuevamente la idea platónica del “ejemplarismo divino”. Dios crea de la nada y crea según razones eternas o ideas ejemplares en la mente divina. En Dios Padre se hallan, y de Él proceden, las formas ejemplares inmutables de la creación. Todo lo creado recibe el ser de Dios. El no-ser es la limitación, la mutabilidad. Las criaturas participan del ser de Dios, en un sentido panenteísta, no panteísta. La noción de inmutabilidad sirve precisamente para distinguir al ser por esencia del ser por participación, es decir, al Creador de las criaturas¹¹⁹.

Además S. Agustín señala aquel orden en el modo de proceder Dios en la creación, para armonizar las dos afirmaciones aparentemente contradictorias de la Escritura: la creación de la nada (2 Mac 7,28) y la creación a partir de una materia informe (Sab 11,18)¹²⁰.

Finalmente, interesa subrayar la precisión terminológica que S. Agustín establece en *De fide et symbolo* con el verbo *condere* para distinguir la creación de la nada de la generación del Hijo.

En latín “producir” es sinónimo de “crear”, si bien el uso del latín permite emplear algunas veces la palabra “crear” por “engendrar”, mientras que en griego se distinguen. Llamamos criatura a lo que ellos llaman *ktisma* o *ktisin*, y puesto que queremos hablar sin equívocos, no diremos “crear” sino “producir”¹²¹.

Mientras que en griego no hay posibilidad de confusión entre el verbo *gennaō* (engendrar, generar) y el verbo *ktiso* (fundar, poner); en latín los verbos *gignere* y *creare* pueden ser entendidos unívocamente. En efecto, *creare*

118. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 152-153; N. BLAZQUEZ, *El concepto de substancia*, 70-71.

119. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 171; A. TRAPÈ, *San Agustín*, 488 y 497-500.

120. Cf. *De fide et sym* 2,2 p. 6.

121. *De fide et sym* 4,5 p. 9.

es un verbo polisémico que puede indicar tanto engendrar como crear o producir. Probablemente el contexto antiarriano forzó a S. Agustín a cambiar el empleo del verbo *condere* que, junto a su significado original (ordenar, establecer, producir), pasa aquí a significar también crear. De este modo, además del verbo *facere*, que puede indicar sin ambigüedad alguna la idea de creación, para S. Agustín, precisamente a partir del 393, el verbo *condere* tiende a significar con preferencia y sin equívocos la creación de la nada¹²².

5.1.2. El Cristocentrismo de la creación

Al comienzo de su comentario al segundo artículo del Credo, S. Agustín presenta al Hijo como Mediador en la creación, afirmando repetidamente la creación por medio de la Palabra¹²³. Hay que subrayar este dato porque la forma del Símbolo empleada no menciona la creación por medio del Hijo. Se entiende, entonces, que las afirmaciones sobre la creación referidas al Hijo tengan una justificación apoyada en la Escritura. El texto principal es Jn 1,3:

Porque como dice el evangelista, “todas las cosas han sido hechas por Él” (...) Nosotros creemos en Aquél por quien se han hecho todas las cosas, no en aquél por quien han sido hechas las demás cosas. Porque no podemos entender aquí la palabra “todo” sino como “todo lo que ha sido hecho”¹²⁴.

Todas las cosas han sido creadas “por medio de” el Verbo. La idea de la universalidad de la creación, paralelamente a lo afirmado del Padre, se subraya también aquí aunque lógicamente con un desarrollo más breve.

A partir de la igualdad y consubstancialidad del Hijo con el Padre, S. Agustín también afirma implícitamente la omnipotencia del Hijo al afirmar su mediación en la creación:

Se le llama también su Poder y Sabiduría, porque el Padre ha hecho y ordenado todas las cosas por medio de El. Por eso se dice de Él que “se extiende con fuerza del uno al otro confín, lo dispone todo con suavidad”¹²⁵.

Nuevamente, como ocurría a propósito del Padre, la idea de creación viene unida a la omnipotencia de Dios y a su unidad e igualmente el apoyo fundamental es la Escritura. La criatura no puede huir de Dios porque no

122. Cf. S. AGUSTIN, *La fe y el símbolo*, 394 nota 9; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 235 nota 2.

123. *De fid et sym* 2,3 p. 6; cf. 4,6 p. 10.

124. *De fid et sym* 4,5 pp. 8-9. Cf. *S 212*,1 p. 146; *De ag chr* 10,11 p. 492; 17,19 p. 502.

125. *De fid et sym* 3,4 p. 8; cf. 2,3 p. 6.

puede huir del ser y volver a la nada. S. Agustín, citando Sab 8,1, subraya la progresión de los roles de las tres personas de la Trinidad. Indica cómo entre el fin supremo (*a fine* = Padre) al que está ordenado todo, y su extremidad (*ad finem* = Espíritu Santo), extiende su acción su Sabiduría (= Hijo) que engloba todo y en cuya imagen son recogidas todas las cosas por el Espíritu Santo¹²⁶.

En otro pasaje de *De fide et symbolo* se conecta la mediación en la creación con la inmutabilidad atribuida al Hijo: “Aquella Palabra, por el contrario, permanece inmutable, pues de ella se dice cuanto se afirma acerca de la Sabiduría: ‘permaneciendo en sí misma, renueva todas las cosas’ (Sab 7,27)”¹²⁷.

La idea de inmutabilidad atribuida al Mediador reaparece cuando S. Agustín, remontándose al famoso texto de la revelación de Dios a Moisés (Ex 3,14), establece la línea definitiva de separación entre Dios y las cosas:

Así, en lo que se refiere a que es el Hijo Unigénito de Dios, no puede decirse que fue o será, sino sólo que es. Pues lo que fue, ya no es, y lo que será, todavía no es. Aquél es inmutable, sin condición de tiempo ni variación. Y considero que es ésta la razón del nombre con que se manifestó a su siervo Moisés. Cuando le pregunta quién ha de decir que le envía si el pueblo al que se dirige le desprecia, recibe como respuesta: “Yo soy el que es”. Y después añade: “Y esto dirás a los hijos de Israel: el que es me ha enviado a vosotros”¹²⁸.

Algunos autores eclesiásticos, tratando la compleja cuestión de las acciones de Dios en el AT, habían atribuido las teofanías, no al Padre o a toda la Trinidad, sino al Hijo. S. Agustín siguiendo esta tradición exegética atribuye la revelación de la zarza ardiente al Verbo¹²⁹.

Dios es inmutable, “sin condición de tiempo ni variación”. Por eso, no puede decirse de Él que es en pasado o en futuro, sino solamente en presente. La densidad de la especulación agustiniana en torno a la palabra “ser” que recibe del Éxodo cuestiona cómo es posible que este verbo pueda atribuirse a la inconsistencia de las cosas creadas para poder construir una expresión sobre la relación entre ser y ente. Sin embargo, S. Agustín se da cuenta de que

126. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 355-356.

127. *De fid et sym* 3,3 pp. 6-7.

128. *De fid et sym* 4,6 pp. 10-11

129. Los primeros en expresar la opinión de que hubiese sido el Hijo el que aparece en las teofanías del AT fueron los Padres Apologistas y posteriormente Ambrosio y Jerónimo. Tal atribución constituía un válido argumento contra el modalismo de Sabelio. Sin embargo, en *De Trinitate*, S. Agustín, después de haber examinado atentamente los textos de la Escritura, llega a la prudente conclusión de que las Escrituras no autorizan a determinar si se ha aparecido la Trinidad misma, o una sola persona divina, o una y luego otra distinta (cf. *De Trin* II,10,17 p. 230; II,18,35 p. 262; A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XXIII-XXIV).

negando el concepto de ser a las cosas no se podrían comprender los entes en su relación esencial con el Ser originario. La profundidad ontológica del pensamiento agustiniano tiene rango teológico porque la relacionalidad denotada por el *qui* se despliega trinitariamente. S. Agustín expone el “Soy el que es” en tanto que *ipsum esse*, y el *ipsum esse* en cuanto que la totalidad de la Trinidad, porque define el Ser por la Palabra y la Palabra por el Amor¹³⁰.

De tal modo identifica el ser en sí con la ausencia de cambio que llega a afirmar que “lo que verdaderamente es permanece inmutable, pues lo que cambia fue algo que ya no es y será lo que todavía no es”¹³¹.

La insistencia de Agustín en el concepto filosófico de origen platónico de la inmutabilidad de lo trascendente, aplicado a la naturaleza divina del Verbo, se entiende paradójicamente en un contexto antiarriano. En efecto, la herejía arriana se había apoyado en él para afirmar la inferioridad del Verbo. Agustín dando prioridad al dato de fe se adentra en el contenido del dogma usando el mismo concepto ahora correctamente. Es un claro ejemplo de la filosofía puesta al servicio del dato de fe en un contexto apologético¹³².

5.1.3. La creación, obra de la Trinidad

La inseparabilidad de las obras *ad extra* junto con la igualdad de las personas y la unidad de naturaleza son los principios que determinan la perspectiva agustiniana sobre el misterio trinitario. “Con relación a las criaturas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo principio, como uno es el Creador y uno el Señor”¹³³. Esto es tan cierto que S. Agustín no duda en sustituir la fórmula del Símbolo bautismal, que confiesa la creación en el primer artículo referido al Padre, por otras fórmulas que consideran también al Hijo y al Espíritu Santo¹³⁴. Esta presentación tiene como razón de ser la oposición a todo subordinacionismo que encontraba precisamente en la doctrina de la creación la ocasión principal de manifestarse¹³⁵.

En dos de los comentarios de S. Agustín al Símbolo se afirma claramente la creación como obra de la Trinidad. Sin embargo, mientras que el *Sermo 212* y el *Enchiridion* se limitan a indicar la intervención de toda la Trinidad en

130. Cf. R. BERLINGER, *La palabra “ser”. Interpretación agustiniana al Ex 3,14: Augustinum* 13 (1968), 100-104; C. BASEVI, *Introducción a “La fe y el símbolo”*, 381.

131. *De fid et sym* 4,7 p. 11.

132. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 173-175.

133. *De Trin* V,14,15 p. 424. Cf. I,4,7 p. 138; II,10,18 p. 232.

134. Cf. *De Trin* IV,21,30 pp. 386-388; IX,1,1 p. 538.

135. Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XXIV.

la creación¹³⁶, *De fide et symbolo* la atribuye expresamente, además de a toda la Trinidad, a cada persona divina. Utiliza una fórmula con esta doble significación para ilustrar la unidad de operación de la Trinidad en la creación basándose en Rm 11,36: “Pues se designa a la misma Trinidad cuando el apóstol dice: ‘porque de Él y por medio de Él y en Él son todas las cosas’”¹³⁷.

Agustín indica las tres personas divinas y su papel respectivo en la creación y en el gobierno del mundo. El Padre aparece como principio (*ex*); el Hijo como imagen (*per*); y el Espíritu Santo como amor que ordena todas las cosas (*in*)¹³⁸.

Un poco más adelante el mismo texto recibe un tratamiento más desarrollado y una interpretación ligeramente diversa:

Por consiguiente, los que leen con mucha atención creen reconocer a la misma Trinidad también en aquel texto donde se dice: “porque de Él y por Él y en Él son todas las cosas”. “De Él”, como de Aquél que no debe a nadie lo que es; “por Él”, como por el Mediador; “en Él”, como en Aquél que contiene, esto es, que junta con unión copulativa¹³⁹.

Este texto es resultado de una profunda elaboración teológica donde se percibe la simplicidad esquemática del pensamiento agustiniano. El Padre y el Espíritu Santo están caracterizados en un contexto intratrinitario. El Padre es el que no debe a nadie lo que es; el Espíritu Santo es el que lo contiene todo, es decir, el vínculo de unión. En cambio, el Hijo se caracteriza como Mediador en un contexto claramente soteriológico, aunque no se debe descartar que Agustín quiera referir también aquí el carácter de modelo que proporciona el término *imago* (ejemplarismo platónico)¹⁴⁰.

5.2. LA TRINIDAD EN LA REDENCION

5.2.1. La Encarnación del Verbo

Es en el contexto de la Encarnación donde aparece con más frecuencia el uso del término *Verbum* en el joven Agustín, y precisamente en este punto

136. Cf. *S* 212,1 p. 148; *Ench* 10,3 p. 474.

137. *De fid et sym* 9,16 p. 18. Cf. *Ag chr* 13,15 p. 498; 14,16 p. 498; *De Trin* I,6,12 p. 146; XIV,12,16 p. 800.

138. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 186-187. Aquí aparece por primera vez en la obra de Agustín esta interpretación del texto de Rm 11,36 (cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 480-485). Es el texto bíblico más citado por S. Agustín (más de diez veces) en relación con la Trinidad en el período previo al *De Trinitate* (cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 119-120).

139 *De fid et sym* 9,19 p. 25.

140. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 187-188; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 485.

focalizará sus mayores diferencias con el neoplatonismo. Agustín entiende la Encarnación de modo distinto tanto de la escuela alejandrina (Logos-Sarx) como de la escuela antioquena (Logos-Antropos). Considera la Encarnación como un signo revelador, como la autocomunicación de Dios a los hombres. La Encarnación es la Palabra de Dios dirigida al hombre. La Palabra de Dios es la “Encarnación” del Verbo ¹⁴¹: “Se llama Palabra del Padre porque el Padre se da a conocer por medio de ella” ¹⁴².

Con el uso de antítesis escriturísticas características S. Agustín quiere significar que en los libros platónicos no ha encontrado más que media verdad. En ellos ha descubierto que el Verbo es igual al Padre y engendrado por Él; pero sólo la Escritura revela que se ha hecho hombre.

Pero por cuanto “la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros”, la misma Sabiduría que ha sido engendrada por Dios se ha dignado ser creada como hombre (...) Nuestro mismo Redentor se ha dignado mostrar en sí mismo un ejemplo de esta humildad, camino por el que habíamos de volver: “Pues Él no consideró usurpación el ser igual a Dios, sino que se vació a sí mismo tomando la forma de siervo” ¹⁴³.

Aparece aquí la conexión escriturística de Jn 1,14 con Flp 2,6-7 que se convertirá rápidamente en el esquema de exposición privilegiado por S. Agustín para explicar el misterio de la Encarnación ¹⁴⁴.

A partir de estos datos de la Escritura, S. Agustín, al tratar de la segunda persona comentando el Símbolo, pasa de la consideración de la Trinidad al misterio central de la economía de la salvación. El Verbo encarnado es el fundamento que permite poner en relación transcendencia divina e historia sin identificarlas ni oponerlas. Cristo, en cuanto Verbo encarnado, es la autorrevelación de Dios que lleva a cabo el plan de salvación interviniendo definitivamente en el mundo:

Puesto que, como ya dije, esta Sabiduría inmutable de Dios ha asumido nuestra naturaleza mutable a causa del plan salvífico realizado por la bondad divina en vistas a nuestra salvación y reparación, añadimos a nuestra fe los acontecimientos de salvación que se han cumplido en el tiempo por causa de nosotros.

141. Cf. D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine (386-397)*: RchAug 8 (1972), 47-48; D. PIROVANO, *La parola di Dio come “incarnazione” del Verbo in Sant’Agostino*: Augustinianum 4 (1964), 82-85.

142. *De fid et sym* 3,3 p. 7

143. *De fid et sym* 4,6 pp. 9-10.

144. O. DU ROY, *L’intelligence de la foi*, 65 nota 6: “Il devient rapidement le schème d’exposition le plus courant de l’incarnation du Christ(...) On sait que ces versets sont parmi les plus fréquemment cités par Augustin: Jn 1,1 (au moins 250 fois); Jn 1,14 (plus de 230 fois); Flp 2,7 (216 fois)”.

Creemos en el Hijo de Dios, que ha nacido de la Virgen María por obra del Espíritu Santo; creemos que “es” por el don de Dios, esto es, por el Espíritu Santo, por quien se nos ha concedido tan gran humildad de tan gran Dios...¹⁴⁵.

El Padre o la “bondad divina” está en el origen de la Encarnación en cuanto que el Hijo de Dios realiza en el tiempo¹⁴⁶ su diseño amoroso haciéndose hombre en respuesta a su plan salvífico en favor de los hombres. Y por eso la Encarnación tiene lugar “por obra” del Espíritu Santo, Don de Dios. Fiel al principio de la unidad de las operaciones *ad extra* de la Trinidad, S. Agustín señala que la Encarnación es obra de toda la Trinidad aun cuando solamente el Hijo se encarna¹⁴⁷. Es decir, la naturaleza humana de Cristo es obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pero pertenece sólo a la persona del Hijo. Por tanto, la naturaleza humana ha sido asumida para siempre en la unidad de la persona del Verbo porque sólo el Hijo se ha encarnado¹⁴⁸.

Finalmente, S. Agustín considera el sacrificio de la cruz como prolongación y culmen del misterio de la Encarnación. Dedicamos al quinto artículo un breve desarrollo, que coincide prácticamente con el enunciado del Credo, nuevamente a la luz del himno a los Filipenses:

Pero era poca humillación para nuestro Señor el nacer por nosotros, pues incluso llegó a dignarse morir por los mortales, “se humilló hecho sumiso hasta la muerte y muerte de cruz”, para que, aunque pueda no tener miedo a la muerte, ninguno de nosotros se horrorice si recibe un género de muerte especialmente ignominioso establecido por los hombres. Así pues, creemos en Aquél que fue crucificado y sepultado bajo Poncio Pilato¹⁴⁹.

5.2.2. La misión del Espíritu Santo

La comunicabilidad de la gracia de Dios y sus efectos como obra del Espíritu Santo aparece ya testimoniada en *De fide et symbolo*. Esta donabilidad hunde sus raíces en la misión del Verbo encarnado, que no sólo ha enviado el Espíritu en cuanto Dios, sino que lo ha recibido en su naturaleza humana en cuanto hombre¹⁵⁰.

145. *De fid et sym* 4,8 p. 11.

146. Cf. *De fid et sym* 9,18 p. 21.

147. Cf. *S* 213,7 p. 157; *S* 214,10 p. 174; *Ench* 38,12 p. 520; *De Trin* II,10,18 p. 232.

148. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 57; A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XXV.

149. *De fid et sym* 5,11 p. 14.

150. Cf. *De fid et sym* 4,8 p. 11; *De Trin* XV,26,46 p. 932.

El Espíritu Santo difunde en los corazones el amor, es decir, el vínculo divino que une a Dios:

Defienden esta opinión con muchos documentos de las Escrituras, por ejemplo, con aquel texto que dice: “porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que se nos ha dado”¹⁵¹.

El texto de Rm 5,5 será decisivo para inducir a S. Agustín a atribuir la caridad al Espíritu Santo. Es la primera prueba escriturística que aporta en apoyo de esta concepción¹⁵² que indica ya directamente el misterio de la inhabitación. A continuación desarrolla la intuición apuntada con un abundante recurso a la Escritura. El Espíritu Santo es la donabilidad del amor de Dios por un doble motivo.

En primer lugar, porque el Espíritu, enviado del Padre a través de la humanidad del Hijo, nos reconcilia con Dios al hacernos hijos suyos¹⁵³. Agustín se está refiriendo aquí a la incorporación a Cristo por el don del Espíritu en el Bautismo. Por el Espíritu Santo, el amor del Padre y del Hijo se nos ha comunicado y hemos sido hechos hijos en el Hijo. Es una filiación “en el Hijo” distinta, por tanto, de la filiación del Hijo. Cristo es el Hijo de Dios por naturaleza; los hombres somos hijos de Dios por don. El Espíritu Santo es Espíritu de libertad que aleja el temor¹⁵⁴ y con el que podemos dirigirnos a Dios como “Abba”¹⁵⁵ y gozar de su amistad¹⁵⁶.

Además, en segundo lugar, el conocimiento más elevado de Dios se alcanza por medio del amor. Es, por tanto, el Amor el que introduce en la verdad:

(...) podremos conocer todos los secretos de Dios, por eso se dice del Espíritu Santo: “Él os conducirá a toda la verdad”. Y por esto, la seguridad para predicar la verdad, de la que los apóstoles se llenaron con su llegada, es atribuida con razón al amor, porque la inseguridad se añade al temor, al que excluye la perfección del amor. (...) nadie goza de aquello que conoce a no ser que también lo ame. Pero gozar de la Sabiduría de Dios no es otra cosa que estar unido a Él por el Amor, y nadie permanece en aquello que percibe sino por el amor¹⁵⁷.

El don del Espíritu lleva a descubrir en Cristo la Sabiduría eterna de Dios, y fue lo que permitió a los apóstoles predicar con seguridad y sin temor. Agustín alude aquí claramente a Pentecostés. El texto de Jn 16,13 caracteri-

151. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

152. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 220. Cf. A.-M. LABONNARDIÈRE, *Le ver-set paulinien Rm 5,5 dans l'oeuvre de S. Augustin: Augustinus Magister II* (1954) 658.

153. Cf. *De fid et sym* 9,19 pp. 23-24.

154. Cf. *De fid et sym* 9,19 p. 24.

155. Cf. *De fid et sym* 9,19 p. 24.

156. Cf. *De fid et sym* 9,19 p. 24.

157. *De fid et sym* 9,19 p. 24.

za el papel propio del Espíritu en los primeros escritos de S. Agustín: es el Espíritu el que dona la posesión plena de la Verdad, guiando a la criatura a ella y dándole el conocimiento por la caridad. Este conocimiento, fruto del Amor, es el Verbo. Los roles de las tres personas se implican mutuamente: nadie va al Hijo si no lo atrae el Padre, pero sólo se va al Padre por el Hijo, y es el Espíritu el que conduce al Hijo ¹⁵⁸.

6. LA VIDA INTRATRINITARIA

6.1. LA GENERACION DEL VERBO

6.1.1. Engendrado del Padre

En torno a la procesión del Hijo, *De fide et symbolo* no aporta ni podía aportar nada nuevo particular. La teología patristica precedente había realizado ya un enorme esfuerzo especulativo, como el mismo Agustín reconoce ¹⁵⁹, que los Concilios de Nicea y Constantinopla habían confirmado y sancionado con sus fórmulas dogmáticas. Además, y a pesar de la exégesis arriana, la Escritura resultaba suficientemente explícita sobre este dato revelado. Sin embargo, como preámbulo del artículo sobre el Espíritu Santo, S. Agustín ofrece una magnífica síntesis ilustrativa del dogma de la generación del Hijo por el Padre. Dado el carácter de esta obra, no procedía un tratamiento más amplio ¹⁶⁰.

... aquél (Padre) es el que engendra y éste (Hijo) el engendrado; aquél no proviene del Hijo, éste procede del Padre; aquél es principio de éste, por lo que se le llama "Cabeza de Cristo", aunque Cristo es también "principio", pero no del Padre; aquél, en verdad, es "imagen" de éste en nada desemejante y absolutamente igual y sin diferencia ¹⁶¹.

En el presente texto S. Agustín distingue al Padre y al Hijo oponiéndolos en tres series paralelas de dos términos cada una. El Padre es *genitor, non de Filio* y *principium*. Cada miembro es afrontado con los correspondientes al Hijo: *genitus, de Patre* y *principium sed non Patris*. La primera oposición contrapone la función activa y pasiva del verbo *gigno* (engendrar - nacer). El sufijo *-tor* indica al Padre como sujeto de la generación divina (*genitor*) y el participio pasivo de la misma raíz verbal (*genitus*) al Hijo como objeto de la

158. Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 167 y 303; A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, L.

159. Cf. *De fid et sym* 9,18 pp. 20-21

160. *De fid et sym* 9,18 p. 21.

161. *De fid et sym* 9,18 p. 21.

misma. Se compone así la relación de origen en la línea de la generación: el Padre es origen del Hijo y el Hijo procede del Padre por vía de generación¹⁶². La misma idea de origen se expresa con la locución *de Patre* referida al Hijo (ablativo precedido por la preposición *de*). El Padre queda caracterizado negativamente como *non de Filio*. Con ello se señala la ausencia de procedencia en el Padre y que la primera procesión se da en un solo sentido. Así mismo, el Padre es *principium* y el Hijo *principium sed non Patris*. Y finalmente se añade la expresión *imago* referida al Hijo con idéntico fin¹⁶³. Esta afirmación del Hijo en cuanto imagen del Padre, tomada del himno a los Colosenses, en correspondencia con la relación de origen por vía de generación, está subrayando ya la realidad de que el Hijo ha recibido del Padre todo lo que es. La misma idea aparece un poco más adelante perfectamente explicitada cuando Agustín escribe que “el Hijo debe al Padre lo que es, incluso el hecho de ser igual y lo mismo que el Padre”¹⁶⁴. Con ello insiste en indicar que la generación es real y evita al mismo tiempo cualquier tipo de gradación que menoscabe la perfecta igualdad entre el Padre y el Hijo. El Hijo recibe todo del Padre, incluida su misma igualdad con Él¹⁶⁵.

6.1.2. Engendrado, no creado

La generación divina no es creación: “Por todo ello, el Hijo Unigénito de Dios no ha sido hecho por el Padre, porque como dice el evangelista: ‘Todas las cosas han sido hechas por El’”¹⁶⁶. Esta misma paráfrasis del prólogo al evangelio de S. Juan es la que aparece en el símbolo niceno¹⁶⁷. De ahí que continúe S. Agustín: “Quedan excluidos también los que dicen que el Hijo es una criatura...”¹⁶⁸.

No puede afirmarse que el Hijo haya sido hecho o creado por el Padre, y por tanto, el Verbo no puede recibir el nombre de criatura, como también señala el anatema de Nicea¹⁶⁹: hay una diferencia cualitativa entre el Creador, por medio del cual ha sido hecho todo, y las criaturas; y siempre que se habla de creación se emplea una categoría propia, diversa del modo de ser del

162. Cf. *Ench* 9,3 p. 474.

163. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 63-66.

164. *De fid et sym* 9,18 p. 22.

165. Cf. J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon S. Augustin: Recherches Augustiniennes* 2 (1962), 443 nota 113.

166. *De fid et sym* 4,5 p. 8. Cf. *S* 214,5 p. 168.

167. Cf. DS 125; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 214.

168. *De fid et sym* 4,5 p. 8.

169. Cf. DS 126 y 130; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 216.

Creador¹⁷⁰. Jn 1,3 que incluye todas las cosas en la creación *per Verbum* es el trasfondo de la necesidad de sostener que el Hijo no es criatura. Esta fórmula enlaza con la expresión de Rm 11,36 empleada en otros pasajes para poner de relieve el carácter trinitario de la obra creadora¹⁷¹ y que resalta la divinidad y consustancialidad del Hijo y el Padre.

No siendo criatura, el Verbo no ha sido hecho de la nada pero tampoco ocurre su generación a partir de una materia ya creada, como indica también Nicea¹⁷². En esto también se distingue la procesión del Verbo divino de la concepción de la palabra humana¹⁷³.

6.1.3. Engendrado de la misma substancia del Padre

No siendo creación de la nada ni a partir de una materia preexistente, el Padre engendra al Verbo “de Él mismo lo que es Él mismo”. También aquí la naturaleza o esencia divina se expresa con neutros mientras los masculinos designan a las personas. Así se señala la persona del Padre como origen o sujeto de la generación (*de se ipso*) y la naturaleza divina como objeto de la misma (*id quod est ipse*). Nuevamente aquí la consubstancialidad del Hijo con el Padre y la distinción personal por vía de generación son fuertemente subrayadas recurriendo a elementos semánticos y morfosintácticos¹⁷⁴.

En otro lugar de *De fide et symbolo* la misma realidad viene expresada con una terminología más específica: “Luego el Hijo natural es el único que nació de la misma substancia del Padre, siendo lo que el Padre es: ‘Dios de Dios, Luz de Luz’”¹⁷⁵. El Hijo ha nacido “de la misma substancia del Padre”. Es “lo que el Padre es”. Es el “Hijo natural” del Padre. Esta conclusión se sitúa de nuevo al nivel de la igualdad substancial debida al origen (“Dios de Dios, Luz de Luz”). Por eso el ser igual al Padre deriva de su naturaleza divina y “no es usurpación” (cf. Flp 2,6). En todo el discurso se observa nuevamente la influencia de la doctrina y la terminología de Nicea, aunque S. Agustín no invoque el Concilio ni emplee el término técnico de *homoousios* acuñado entonces.

170. Sobre *De fid et sym* 4,5 y el empleo que hace S. Agustín verbo “condere” para distinguir la creación de la generación del Hijo, ver pp. 55-56.

171. Cf. *De fid et sym* 9,16 p. 18; 9,19 p. 25.

172. Cf. DS 126; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 216.

173. Cf. *De fid et sym* 3,4 p. 7.

174. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 72.

Retomando el ejemplo de la palabra humana, concluye Agustín: “Dios Padre que quería y podía revelarse con absoluta verdad a las almas que habían de conocerle, engendró, para mostrarse a sí mismo, algo que es idéntico a quién lo engendró”¹⁷⁶. Dios se revela de modo absolutamente verdadero en la Palabra que le expresa perfectísimamente. El Verbo no es “otra cosa” que el Padre aunque es “otro” que el Padre. A S. Agustín le interesa defender la perfecta identidad substancial entre el Padre y el Verbo. Si la segunda persona es verdaderamente Palabra y esa palabra es pronunciada por el Padre, es necesario admitir que la segunda persona es “de la misma substancia” del Padre.

6.1.4. Engendrado desde la eternidad

La generación del Verbo no está sometida a tiempo: “Ni tampoco ha sido engendrado en el tiempo, porque Dios, siendo eternamente sabio, tiene siempre consigo su Sabiduría sempiterna”¹⁷⁷. En este texto S. Agustín deja constancia de una de las conquistas a la que más energías dedicaron los Padres pre-nicenos en diálogo con el platonismo medio: la generación eterna del Hijo¹⁷⁸.

Hablando del Hijo de Dios no tiene sentido emplear el pasado o el futuro, sino solamente el presente, ya que es inmutable, no sometido al tiempo ni al cambio:

Así, en lo que se refiere a que es el Hijo Unigénito de Dios, no puede decirse que fue o será, sino sólo que es. Pues lo que fue, ya no es; y lo que será, todavía no es. Aquél es inmutable, sin condición de tiempo ni variación¹⁷⁹.

Una vez más aparece claramente la referencia a los anatemas de Nicea contra los errores arrianos¹⁸⁰. De este modo, tanto la noción como el proceso de generación se ven privados de todo principio cronológico, evitando así la sucesión temporal de causa a efecto propia de las criaturas, y a la vez, la subordinación ontológica del segundo término respecto del primero que aquélla conlleva. Hay que afirmar simultáneamente que nunca existió el Padre sin el Hijo y que el Hijo ha sido engendrado del Padre.

176. *De fid et sym* 3,4 p. 8.

177. *De fid et sym* 4,5 p. 8.

178. “C’est à la fois le thème plotinien de l’éternité de la generation du ‘nous’ et le thème patristique courant selon lequel jamais le Père ne fut sans Fils, ni le Fils sans Père, ou Dieu sans Sagesse” (O. DU ROY, *L’intelligence de la foi*, 160).

179. *De fid et sym* 4,6 p. 10.

180. Cf. DS 126; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 216.

Al estar situado el problema de la generación del Hijo en la eternidad, queda completamente fuera de la condición de lo creado y visible. De ahí que sea difícil encontrar un ejemplo adecuado para tratar de hacerlo accesible a la razón humana ¹⁸¹. S. Agustín en un brevísimo apunte propone la imagen bíblica de la luz, tomada del prólogo de S. Juan ¹⁸². Mucho más explícito, el *Sermo de symbolo ad cathecumenos* recurre a la imagen del fuego que produce resplandor ¹⁸³, por otra parte frecuente en la tradición patristica para ilustrar el misterio de la eterna generación del Hijo.

6.1.5. Engendrado sin cambio

En defensa de la inmutabilidad de la generación del Verbo de Dios, S. Agustín alega el principio filosófico de la inmutabilidad del ser, sentenciando casi de modo lapidario: “Lo que verdaderamente es permanece inmutable, pues lo que cambia fue algo que ya no es y será lo que todavía no es” ¹⁸⁴.

Para mostrar cómo la generación eterna del Verbo no puede entrañar cambio o movimiento alguno vuelve a recurrir a un ejemplo del mundo creado. Se trata de la palabra humana que pasa del entendimiento a la boca. Como siempre, S. Agustín no vacila a la hora de intentar facilitar el acceso al misterio aunque reconoce, una vez más expresamente, que en la comparación hay siempre mayor distancia entre lo que asemeja que entre lo que distingue ¹⁸⁵. Tratando de explicar de algún modo la generación de la segunda persona, S. Agustín considera las operaciones del conocimiento humano. La segunda persona es el Verbo, es decir, la expresión conceptual perfecta del Padre: por eso se llama “Palabra” o “Verbo”. La palabra manifiesta lo que de otro modo no podría ser comunicado. Es, por tanto, un “signo” de la verdad. Más adelante *De fide et symbolo* continúa con el ejemplo persistiendo en ese carácter de signo:

Está claro que pretendemos mostrar nuestra intimidad –en la medida en que sea posible– a la persona que nos escucha para que penetre en ella y la conozca íntimamente. Es decir, queremos quedarnos en nosotros mismos y, al mismo tiempo, sin salir de nosotros, producir un signo capaz de hacernos conocer por el otro. Y así –en cuanto lo permiten nuestras posibilidades–, queremos producir,

181. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 77.

182. Cf. *De fid et sym* 4,6 p. 10.

183. Cf. *De sym ad cat* 3,8 pp. 667-668.

184. *De fid et sym* 4,7 p. 11.

185. Cf. *De fid et sym* 3,3 pp. 6-7.

partiendo de nuestra intimidad, como otra intimidad por medio de la cual aquélla se manifiesta¹⁸⁶.

Es evidente que la imagen utilizada por el presbítero de Hipona resulta todavía muy imperfecta. No explica la relación entre los nombres “Palabra” e “Hijo” de la segunda persona¹⁸⁷ ni el papel de la generación de la Palabra en el proceso de autoconocimiento de Dios. Sin embargo, aparece ya un primer apunte del que será su modelo psicológico para explicar el Misterio Trinitario¹⁸⁸. Además, por otra parte, las afirmaciones sobre la divinidad del Verbo, su permanencia en Dios y su inmutabilidad salen al paso de los problemas planteados por los arrianos respecto de la inmutabilidad de Dios y la realidad de la Encarnación y la Pasión, para negar la “verdadera” divinidad de Cristo¹⁸⁹.

6.2. LA PROCESION DEL ESPIRITU SANTO

6.2.1. Procede, no engendrado

“Así, pues, anunciada y confiada a nuestra fe la generación divina de nuestro Señor...”¹⁹⁰, pasa S. Agustín a tratar la procesión del Espíritu Santo en su comentario al artículo octavo del Credo. Unicamente se usa el verbo *procedere* para expresar el origen del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad. La procesión del Espíritu Santo es distinta de la del Hijo. En alusión a unos anónimos “doctores y grandes tratadistas de las divinas Escrituras”¹⁹¹, Agustín expone que el Espíritu Santo no ha sido “engendrado”: “Proclaman también que el Espíritu Santo no ha sido engendrado del Padre como el Hijo, pues Cristo es, en efecto, único”¹⁹². La procesión del Espíritu Santo no es, por tanto, generación, sino simplemente “procesión”.

De fide et symbolo se limita a plantear correctamente un problema que más tarde afrontará y resolverá de modo completamente original el *De Trinitate*: ¿Por qué la procesión del Espíritu Santo no es generación? Allí, tras

186. *De fid et sym* 3,4 p. 7.

187. Ver pp. 230-233.

188. Cf. S. AGUSTIN, *La fe y el símbolo*, 392 nota 7.

189. Cf. DS 126; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 216.

190. Cf. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

191. Ver nota 264.

192. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

profundizar en las propiedades personales de éste, a partir de la Escritura, S. Agustín responderá que el Espíritu Santo procede no como Verbo, sino como Amor¹⁹³.

6.2.2. Procede del Padre

En la obra que estudiamos la procesión del Espíritu Santo se caracteriza por ser “procesión del Padre”, repitiendo la fórmula del I Concilio de Constantinopla¹⁹⁴. S. Agustín insiste en esta expresión “originaria” para evitar a toda costa una interpretación diteísta contraria a la fe que pretendiera ver la existencia de dos principios de la procesión:

ni (procede) del Hijo (el Espíritu Santo), como si fuera nieto del Padre supremo; pero lo que es no lo debe a nadie sino al Padre, de quien provienen todas las cosas, para no establecer dos principios sin principio, cosa que es totalmente falsa y absurda, y que no es propia de la fe católica, sino error de ciertos herejes¹⁹⁵.

Aunque la fórmula *filioque* se remonta al s. IV, la doctrina de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo estaba ya presente en muchos de los Padres, incluidos los griegos¹⁹⁶. En algunos de los comentarios de S. Agustín al Símbolo aparecen ya indicios de tal expresión¹⁹⁷. Sin embargo, S. Agustín sólo la asumirá completamente posteriormente en *De Trinitate*, fundando en la economía su teología de la procesión eterna del Espíritu Santo del Padre y del Hijo¹⁹⁸.

Enfrentándose de nuevo con la misma dificultad que se plantea en este comentario al Credo, declarará entonces que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un único principio¹⁹⁹. Y afirmará, finalmente, que procede *principaliter* del Padre, es decir, originariamente del Padre, porque el Hijo recibe también del Padre el que proceda el Espíritu Santo de Él²⁰⁰. El

193. Cf. *De Trin* XV,27,50 pp. 938-941; A. TRAPÈ, *S. Agostino e la pneumatologia latina*, 233.

194. Cf. DS 150; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 298.

195. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

196. Entre los latinos, ya Tertuliano conocía las dos fórmulas: “a Patre per Filium”, común en Oriente y “a Patre et Filio”, usual en Occidente. Cf. *Adversus Praxean* 4,8 (citado por A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XXX).

197. Cf. *S* 212,1 p. 147; *S* 214,10 pp. 174-175.

198. Cf. *De Trin* IV,20,29 p. 384; XV,17,27 p. 892; XV,26,45 p. 928.

199. Cf. *De Trin* V,14,15 p. 424.

200. Cf. *De Trin* XV,26,47 pp. 932-934.

Padre es, por tanto, la fuente primera y el principio de toda la divinidad. Lo que precisamente quiere expresar la fórmula “procede del Padre” referida al Espíritu Santo.

6.3. NOMBRES PROPIOS EN LA TRINIDAD

La única naturaleza divina es comunicada en cada procesión de origen. La teología de las relaciones divinas, además de dar la clave para reconciliar la inmutabilidad de Dios con sus manifestaciones *ad extra* (misiones), proporciona elementos reales de distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Aunque en *De fide et symbolo* el término “persona” no es utilizado ninguna vez en un contexto trinitario y falta también un desarrollo de qué se entiende por “persona divina” considerada de modo unitario²⁰¹, el *proprium* indica las propiedades personales de cada una, expresa las relaciones mutuas entre ellas y muestra el modo particular con el que cada una se manifiesta en la historia de la salvación.

6.3.1. La primera persona

6.3.1.1. Dios Padre

Se trata del nombre bíblico que es, a su vez, un término relativo. La primera persona de la Trinidad recibe el nombre de *Pater* sobre todo cuando se distingue de la segunda²⁰², aunque en muchas ocasiones es designado simplemente con el nombre de *Deus*²⁰³.

De fide et symbolo intenta recoger lo que otros autores han dicho sobre el *proprium* del Padre y del Hijo²⁰⁴. Alternativamente aparecen las propiedades de uno y otro que, como ya se ha visto, se establecen en función de las procesiones. La primera persona se caracteriza negativamente como Padre en cuanto es *non de Filio* y *de Filio non acceperit*.

201. Ver nota 71.

202. Cf. *De fid et sym* 3,3 pp. 6-7; 3,4 p. 8; 4,5 p. 8; 4,6 p. 10; 9,18 pp. 20-22.

203. Cf. *De fid et sym* 2,2 pp. 5-6; 3,4 p. 7; 4,6 p. 9; 9,19 p. 24. Cf. C. EICHENSEER, *Das symbolum apostolicum*, 169.

204. Cf. *De fid et sym* 9,18 pp. 20-21.

6.3.1.2. PRINCIPIO, INGENITO

Ambos nombres derivan del lenguaje tradicional ²⁰⁵ que ha querido expresar así dos propiedades del Padre: ser el origen de la divinidad y no proceder de ningún otro. Son también términos relativos. En el caso de “Principio”, como en el de “Padre”, es claro ²⁰⁶; más oscuro resulta para “Ingénito”. Sin embargo, S. Agustín, en *De Trinitate* demostrará válidamente contra los arrianos que la negación implícita que contiene este nombre no le priva de su condición relativa puesto que de igual modo que es relativo *genitus* positivamente, lo es también *ingenitus* negativamente ²⁰⁷.

El Padre tiene como propio ser *genitor* y *principium* y es distintivo suyo que *nulli debet quidquid est* ²⁰⁸. Sólo quién creó todas las cosas por medio del Hijo ha podido engendrarlo ²⁰⁹. Así, a partir de la fórmula utilizada para expresar las propiedades del Hijo en la creación, S. Agustín concluye la necesidad de que únicamente el Padre, del que procede todo lo creado, por medio del Hijo, pueda engendrar al mismo Hijo. El Padre no ha recibido el ser de otro y es principio del Hijo. Generación eterna y creación aparecen íntimamente unidas al formular el *proprium* del Padre ²¹⁰.

Pero, además de principio de las criaturas y origen del Hijo, el Padre es “principio sin principio” igualmente del Espíritu Santo que *id quod est, nulli debere, sed Patri* ²¹¹. El nombre *principium* como propio del Padre aparece así a propósito de cada una de las otras personas ²¹² y, en suma, de toda la Trinidad porque S. Agustín llamará al Padre *totius divinitatis principium* ²¹³.

6.3.2. La segunda persona

6.3.2.1. Hijo

Es también un nombre bíblico y abiertamente relativo: el Hijo dice relación al Padre. El *proprium* de la segunda persona aparece en el mismo texto

205. Para ingénito, cf. *De Trin* XV,26,47 p. 934.

206. Cf. *De Trin* V,13,14 p. 420.

207. Cf. *De Trin* V,6,7 - V,7,8 pp. 402-408; A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, XXX-XXXI.

208. *De fid et sym* 9,18 pp. 21-22.

209. *De fid et sym* 2,3 p. 6; cf. 3,4 p. 8.

210. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 95 y 98.

211. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

212. Cf. *De ag chr* 14,16 p. 498.

213. *De Trin* IV,20,29 p. 384.

al que hemos hecho alusión al referirnos al Padre²¹⁴. Se caracteriza en base a la primera procesión. Es *genitus, de Patre, in quantum Filius est, de Patre accepit ut sit*. “Debe al Padre lo que es, incluso el hecho de ser igual y lo mismo que el Padre”²¹⁵.

El Símbolo confiesa a Jesucristo como Hijo *unicūm*²¹⁶, que es la expresión del símbolo milanés²¹⁷, o *unigenitum*²¹⁸. Este adjetivo indica que, porque es Hijo natural, de la misma substancia del Padre, es absolutamente igual al Padre²¹⁹. Si es Hijo único del Padre, y es verdadero Hijo natural, al confesar la fe en el Hijo único se está confesando al mismo tiempo su divinidad. El Hijo único no carece de nada que tenga el Padre. Todo lo que tiene el Padre, lo tiene también el Hijo (cf. Jn 16,15).

Unicus se entiende también en el sentido de que no hay otro Hijo de Dios por naturaleza. Jesucristo en cuanto Hijo natural es unigénito y no tiene hermanos. Se ha hecho primogénito llamando a los hombres a la adopción de la filiación divina. A hacerse “hijos en el Hijo”. La filiación adoptiva por la que Cristo es primogénito de muchos hermanos, ocurre siempre que los hombres se dejan iluminar renaciendo en el Espíritu por medio del bautismo. La filiación adoptiva difiere y tiene su razón de ser en la filiación natural de Cristo:

Y por esto, como es Unigénito, no tiene hermanos; pero, en tanto que es el primogénito, ha querido llamar hermano a todo aquél que, después de Él y por su primacía, renace a la gracia de Dios por la adopción como hijo, como recomienda el mandato apostólico²²⁰.

Esta explicación de Agustín adquiere especial relevancia si se tiene en cuenta que, aunque su discurso se dirige a un Concilio local, escribe en un contexto catecumenal y para unos destinatarios que van a recibir el bautismo.

Por otra parte, la glosa que recibe el calificativo *unicum* del símbolo romano apunta claramente hacia la consubstancialidad de Nicea. El desarrollo que acompaña a este artículo en *De fide et symbolo* es una buena ilustración del dato de fe apoyado en la Escritura, utilizando precisamente los textos más manejados en la controversia arriana²²¹.

214. Cf. *De fid et sym* 9,18 pp. 20-21.

215. *De fid et sym* 9,18 p. 22.

216. *De fid et sym* 3,3 p. 6; 4,6 p. 10; cf. *S* 213,3 y 7 pp. 153 y 157; *S* 214,5 pp. 168 y 169; *De sym ad cat* 2,3 pp. 661-662; *Ench* 35,10 p. 516.

217. Cf. C. EICHENSEER, *Das symbolum apostolicum*, 472.

218. *De fid et sym* 3,3 p. 6; 4,5 p. 8; 4,6 p. 10; cf. *S* 212,1 p. 146; *Ench* 41,13 p. 524.

219. Cf. *De fid et sym* 4,6 p. 10.

220. *De fid et sym* 4,6 p. 10; cf. *De fid et sym* 5,12 p. 15, donde conecta la filiación con la Resurrección de Cristo.

221. Cf. C. ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria*, 110-111.

6.3.2.2. Verbo

Nuevamente Agustín emplea un término bíblico y relativo. “Verbo” o “Palabra” dice relación a la mente o idea de la que es expresión. Es frecuente encontrar los nombres de *Filius* y *Verbum* yuxtapuestos en el contexto de la vida intratrinitaria²²². De hecho, los dos nombres se implican y refieren mutuamente: el Hijo es Hijo en cuanto que es Verbo; y el Verbo es Verbo en cuanto que es Hijo²²³. La unión de ambas denominaciones suele ir acompañada de la noción de inmutabilidad divina aplicada al Hijo, uno de los atributos propios de la divinidad que tuvo más importancia en la controversia arriana. Por tanto, el término “Verbo de Dios” es aclarado con indicaciones y referencias antisubordinacionistas que salvaguardan su divinidad²²⁴, normalmente apoyadas en citas de la Escritura.

En sus primeros escritos (386-389) S. Agustín no sólo no usa *Verbum* como nombre propio, sino que hay textos en los que se observa que es omitido intencionadamente. En el período siguiente (389-397), *Verbum* no tiene un único significado: en ocasiones aparece con un significado similar a *Sapientia*; en otros casos, la identidad no se mantiene²²⁵. En *De fide et symbolo* los dos términos, “Verbo” y “Sabiduría”, son empleados junta o separadamente en tres contextos diversos: en referencia a la segunda persona de la Trinidad²²⁶, a la Encarnación²²⁷ y a la creación²²⁸. El uso más frecuente de ambos términos, fuertemente asociados en la mente de Agustín, corresponde a los dos primeros contextos. La afirmación de que la expresión no se identifica totalmente con la mente misma y la definición del Verbo como autoexpresión del Padre²²⁹ podrían sugerir la subordinación plotiniana del *nous*. Sin embargo, esta tendencia subordinacionista se mantiene difícilmente si se tienen en cuenta los pasajes referidos a la Palabra o a la Sabiduría donde se pone énfasis en la unidad²³⁰.

Para S. Agustín, como para otros autores patrísticos²³¹, el nombre *Verbum* se refiere a la segunda persona de la Trinidad en cuanto manifestación o

222. Cf. *De fid et sym* 2,3 p. 6; 3,3 p. 6; 4,5 p. 8; 4,6 p. 10; 4,8 pp. 11-12; 9,18 p. 22.

223. Cf. *De Trin* VII,2,3 p. 466.

224. Cf. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1977, 146.

225. Cf. D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 33-34.

226. Cf. *De fid et sym* 3,4 p. 7; 4,5 p. 8; 9,18 p. 22.

227. Cf. *De fid et sym* 4,6 p. 10; 4,8 p. 11; 4,10 p. 14.

228. Cf. *De fid et sym* 2,3 p. 6.

229. Cf. *De fid et sym* 3,3 p. 7.

230. Cf. *De fid et sym* 3,4 pp. 7-8, donde la identidad substancial entre el Padre y la Palabra o Sabiduría es clara (cf. D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 43-44).

231. Cf. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 137-138. El autor cita en este sentido a Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo de Lyon y Orígenes.

revelación del Padre. Se contempla, entonces, no tanto como un nombre que da a conocer el *proprium* del Hijo en la vida intratrinitaria, cuanto como una designación relacionada con la economía de la salvación²³².

De fide et symbolo comienza haciendo la distinción corriente en la tradición²³³ entre nuestra palabra humana y el Verbo de Dios, que es inmutable:

No debemos concebir esta Palabra a imagen de nuestras palabras que, pronunciadas por nuestra boca y nuestra voz, vibran en el aire y no duran más que el instante que suenan. Aquella Palabra, por el contrario, permanece inmutable, pues de ella se dice cuanto se afirma de la Sabiduría: “Permaneciendo en sí misma, renueva todas las cosas”²³⁴.

Luego sugiere la “analogía” que las aproxima:

Se llama Palabra del Padre porque el Padre se da a conocer por medio de ella. Del mismo modo que nuestras palabras tienen por efecto, cuando decimos la verdad, el manifestar nuestra alma a quien nos escucha, y son signos que revelan los secretos de nuestro corazón al entendimiento de la otra persona, así aquella Sabiduría que Dios Padre engendró –puesto que manifiesta el interior del Padre a las almas que son dignas de ello– es llamada muy oportunamente Palabra suya²³⁵.

El Hijo de Dios es engendrado como Verbo, mejor aún, es engendrado en cuanto Verbo, Palabra eterna del Padre. Y es necesariamente igual al Padre, así como las palabras humanas son signos de los conceptos. Finalmente, señala S. Agustín que la “analogía” es imperfecta, marcando toda la distancia que separa a la Palabra de Dios de nuestras palabras. Dios engendra una Palabra igual a Él mismo:

Entre nuestra interioridad y las palabras con las que nosotros nos esforzamos por revelarla hay una gran diferencia. Porque nosotros no engendramos las palabras que resuenan, sino que las producimos. Y para ello utilizamos como materia el cuerpo ya existente. Sin embargo, hay gran distancia entre nuestra interioridad y el cuerpo. Por el contrario, Dios al engendrar su Palabra, engendra lo que Él mismo es²³⁶.

En todos estos textos S. Agustín trata *Verbum* como discurso o mensaje, pero su análisis del lenguaje resulta todavía insuficiente y consecuentemente también su explicación. Solamente cuando profundice en su reflexión sobre

232. Este es también, por ejemplo, el enfoque de Atanasio (cf. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 163).

233. Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 429.

234. *De fid et sym* 3,3 pp. 6-7.

235. *De fid et sym* 3,3 p. 7.

236. *De fid et sym* 3,4 p. 7.

la noción de lenguaje y modifique su inteligencia del mismo, podrá concebir las palabras como realidades espirituales y hacer un uso plenamente satisfactorio de *Verbum* para resolver problemas teológicos²³⁷. En *De Trinitate* distingue explícitamente los conceptos de “Sabiduría” y “Palabra”. Puesto que Dios, en cuanto Dios, es sabio, “Sabiduría” se predica propiamente de las tres personas de la Trinidad. *Verbum*, en cambio, no es *Sapientia* y se atribuye relativamente a la segunda persona que es la Sabiduría engendrada²³⁸. Esta distinción existe ya, aunque de modo implícito, en sus primeros escritos²³⁹.

La Palabra de Dios es, sobre todo, la segunda persona de la Trinidad, el Verbo inmutable y eterno del Padre. La Escritura y la predicación cristiana se pueden llamar *Verbum Dei* como *Verbum Dei* se llama una persona de la Trinidad. El cómo y el por qué de esta afirmación se explica por la relación entre la Palabra de Dios y el Verbo.

Para S. Agustín, la Palabra de Dios es tal porque en ella está presente la verdad infinita del Verbo, por un proceso análogo a aquél por el que la persona divina del Verbo está presente en Jesucristo. Aunque se trate sólo de una analogía, el misterio de la Encarnación no es extraño al de la Palabra de Dios. La unión de la Palabra eterna con la humanidad en Cristo hace de la Palabra encarnada preeminente y únicamente verdadera Palabra de Dios. Sólo la Encarnación del Verbo permite comprender cómo una palabra “humana” es, en cambio, también “Palabra de Dios”²⁴⁰. De ahí la insatisfacción de Agustín con las palabras en general. Estas hacen un uso diverso de la idea original en la mente, dejando vía libre a la oscuridad y a la mentira:

En efecto, nosotros intentamos hacer lo mismo cuando hablamos –si tomamos cuidadosamente en consideración el deseo de nuestra voluntad–, pero no cuando mentimos, sino cuando decimos la verdad. (...) Para conseguir esto nosotros empleamos las palabras (...) para dejar traslucir lo que ocurre en nuestro interior. Sin embargo, no somos capaces de producirlo y, por tanto, la interioridad del que habla no se revela completamente, y de ahí que quede lugar para la mentira²⁴¹.

Por último, hay un pasaje en el que *Verbum*, ligado a *Sapientia* y a otras denominaciones del Hijo, se pone en relación con las criaturas:

237. Cf. D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 46.

238. Cf. *De Trin* VII,2,3 p. 466.

239. “Since the two terms were evidently not identical before 390 –‘Verbum’ was avoided at that time, while ‘Sapientia’ was used– and since they are clearly distinguished from one another by ‘De Trinitate’, it seems quite natural to suppose that they were not identical in the in-between time” (D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 47).

240. Cf. D. PIROVANO, *La parola di Dio come Incarnazione*, 77-78; D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 50.

241. *De fid et sym* 3,4 pp. 7-8.

Y puesto que Dios ha creado todas las cosas por medio de la Palabra, y a la Palabra se la llama Verdad, así como también Poder y Sabiduría de Dios y se le aplican muchos otros nombres que confían que nuestro Señor Jesucristo, en quien creemos, es nuestro Liberador y Guía, y es el Hijo de Dios, y la Palabra...²⁴².

El texto contiene una copiosa lista de nombres de Cristo tomados de la Escritura. Los títulos de *Virtus* y *Sapientia* apoyados en 1 Cor 1,24 son empleados con frecuencia por los Padres del s. IV²⁴³. S. Agustín une estos títulos a la creación *per Verbum* (Jn 1,3) para subrayar que el Verbo es también Creador, más allá de toda criatura²⁴⁴.

6.3.2.3. Imagen

La segunda persona de la Trinidad se describe también con el término bíblico de *imago*. Se trata igualmente de un término relativo: “imagen” dice relación al modelo que reproduce. También este nombre está referido a los otros dos ya vistos, en cuanto que es propio del Hijo ser imagen del Padre y propio del Verbo expresar la imagen de la mente de la cual procede.

De fide et symbolo designa como *proprium* de la segunda persona ser “imagen” (cf. Col 1,15) del Padre “en nada desemejante y absolutamente igual y sin diferencia”²⁴⁵. Lo propio del Hijo es proceder del Padre por generación, recibiendo todo de Él, de modo que es totalmente igual a la primera persona, su imagen. El nombre de *imago*, por tanto, pone el acento en la consubstancialidad.

6.3.3. LA TERCERA PERSONA

6.3.3.1. Espíritu Santo

Es el nombre que da la Escritura a la tercera persona de la Trinidad. Además, es un nombre común que se puede aplicar tanto al Padre como al

242. *De fid et sym* 2,3 p. 6.

243. Cf. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 136-137.

244. Según D. W. JOHNSON, la tensión en el pensamiento agustiniano entre revelación cristiana e iluminación neoplatónica en relación a la segunda persona de la Trinidad, quedaría recogida en la definición de Cristo como “Poder y Sabiduría de Dios” que, para Agustín, parafraseando a S. Pablo, sería “Verbo y Sabiduría de Dios” (cf. D. W. JOHNSON, *Verbum in the early Augustine*, 53).

245. *De fid et sym* 9,18 p. 21.

Hijo, como a toda la Trinidad²⁴⁶; por eso, este nombre no dice nada a propósito de las relaciones intratrinitarias.

La confesión de fe trinitaria termina con el artículo sobre el Espíritu Santo: “se añade a nuestra confesión, para completar la fe que tenemos de Dios, el Espíritu Santo, de naturaleza no inferior al Padre y al Hijo, sino, por así decirlo, consustancial y coeterno”²⁴⁷.

En su comentario, S. Agustín considera que el *proprium* del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad no aparece en la Escritura tan claramente expresado como el de las otras dos personas, y advierte que no ha sido suficientemente estudiado por los teólogos precedentes:

Por otro lado, los doctos y grandes tratadistas de las divinas Escrituras aún no han debatido acerca del Espíritu Santo tan extensa y diligentemente que pueda ser comprendido con facilidad lo que es propio de Él²⁴⁸.

Este juicio acerca del desarrollo de la doctrina sobre el Espíritu Santo motivará a S. Agustín a abordar la cuestión extensamente en varios capítulos de *De Trinitate*²⁴⁹. Conviene señalar que, como él mismo confesará²⁵⁰, se había escrito ya abundantemente sobre la divinidad del Espíritu Santo, proclamada oficialmente por el I Concilio de Constantinopla, antes del 393, y que S. Agustín, además de los autores latinos, conocía muy probablemente las traducciones latinas de algunas obras griegas²⁵¹. Sin embargo, ciertamente existía una laguna importante en torno a su propiedad personal²⁵².

De fide et symbolo trata de dar una explicación de este nombre compuesto analizando separadamente sus dos términos:

Y por esto el Espíritu se llama Santo, porque todo lo que es ratificado, es ratificado de modo permanente, y no hay duda de que la palabra “santidad” proviene de “ratificar”. (...) “Lo que ha nacido de la carne, es carne; y lo que ha naci-

246. Cf. *De Trin* V,11,12 p. 416-418.

247. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

248. *De fid et sym* 9,19 p. 22.

249. Cf. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez Saint Augustin* II: Greg 59 (1978), 393-394 nota 52; B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion*: Augustinianum 12 (1972), 113 nota 25; J. MORAN, *Las relaciones divinas según S. Agustín*: Augustinus 4 (1959), 368; A. TRAPÈ, *S. Agostino e la pneumatologia latina*, 233.

250. Cf. *De Trin* I,6,13 p. 148.

251. Rufino de Aquileya había traducido ya a ORIGENES (*De principiis*) y S. Jerónimo a DIDIMO EL CIEGO (*De Spiritu sancto*). Precisamente S. Ambrosio se inspirará en éste último para escribir su *De Spiritu sancto*. (Sobre las diversas opiniones, cf. J. MORAN, *Las relaciones divinas*, 368-371).

252. Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 486; B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin*, 113.

do del Espíritu, es espíritu”, porque “Dios es Espíritu”. Aquí se habla, en efecto, de nuestra regeneración, pero no de la carne según Adán, sino del Espíritu Santo según Cristo ²⁵³.

“Santo” se explica con un juego de palabras: *sanctum* (santo) y *sancitum* (sancionado). El Espíritu sella o sanciona (*sancio*) la comunión del Padre y del Hijo, a la que se unen también los hombres por el bautismo de modo permanente. Por eso es Santo (*sanctus*).

Agustín se refiere nuevamente al bautismo cuando cita Jn 3,6 para aclarar el término “Espíritu”: nuestra regeneración es nuestra incorporación a Cristo en el Espíritu Santo. Aunque la frase final del texto joánico es una adición de carácter polémico que toma de Ambrosio ²⁵⁴, la explicación de Agustín, a partir de la economía, proyecta una luz singular sobre el misterio de la vida intratrinitaria.

6.3.3.2. Don

Mientras que al nombre “Espíritu Santo” le falta todo carácter relativo, sí lo tiene en cambio el nombre de “Don” porque existen el Don del Donador y el Donador del Don ²⁵⁵. La tercera persona de la Trinidad se refiere a las otras dos en cuanto que es el Don de ambas.

S. Agustín parte de la revelación de Dios en la creación ²⁵⁶ y en la Redención ²⁵⁷ donde encuentra que el Espíritu Santo es el Don del Padre y del Hijo, y de ello concluye que Él mismo, en la Trinidad, es Don!

A esta misma conclusión había llegado la exégesis anterior a él: “ellos proclaman que es un don de Dios para que no creamos que Dios da un don inferior a sí mismo” ²⁵⁸. S. Agustín recoge, por consiguiente, la tradición anterior: el Espíritu Santo es don de Dios, de naturaleza igual a la del Padre, y es Dios. En estos intérpretes de la Escritura descubre también otras dos verda-

253. *De fid et sym* 9,19 pp. 24-25.

254. S. Agustín reproduce la versión larga de Jn 3,6 que añade: “quoniam Deus Spiritus est”. Es el texto habitualmente utilizado por S. Ambrosio (*De Spiritu sancto* III,10,59-60) y en el que se apoya para acusar a los arrianos de suprimir el final en sus códices. Sin embargo, Dídimo el Ciego (*De Spiritu sancto*, 18), en quien se basa Ambrosio, no cita jamás el texto con la adición (cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 487).

255. Cf. *De Trin* V,11,12 - V,12,13 pp. 416-419

256. Cf. *De fid et sym* 9,16 p. 18.

257. Cf. *De fid et sym* 4,8 p. 11.

258. *De fid et sym* 9,19 pp. 22-23. Cf. *Ench* 37,11 p. 518; 40,12 p. 524.

des: que el Espíritu Santo no es engendrado y, en consecuencia, no es Hijo; y que todo lo que es se lo debe al Padre ²⁵⁹.

Hasta esta obra la tercera persona de la Trinidad es vista, sobre todo, como el Don por el cual el Padre y el Hijo manifiestan a las criaturas, y en particular al hombre, el amor y la bondad de Dios. A partir de ahora, S. Agustín, sin abandonar este punto de vista ²⁶⁰, se inclinará por presentar al Espíritu Santo como el amor mutuo que liga sustancialmente al Padre y al Hijo ²⁶¹.

6.3.3.3. Amor

La atribución de este nombre como propio a la tercera persona de la Trinidad representa la contribución original de *De fide et symbolo* a la teología trinitaria en general y a la pneumatología en particular ²⁶².

Otros, por su parte, han llegado a creer que el Espíritu Santo es la misma comunión y, por decirlo así, deidad del Padre y del Hijo, a la que los griegos llaman *Theóteta*; y así como el Padre es Dios y el hijo es Dios, la misma divinidad por la que están unidos, uno engendrando al Hijo y el otro estando unido al Padre, iguala al engendrado con Aquel que lo engendra; y esta divinidad, que quieren que sea concebida como amor y caridad mutuos, dicen que se llamó Espíritu Santo ²⁶³.

Sobre la identidad de estos anónimos autores a que Agustín se refiere sin citarlos, los estudiosos que han tratado la cuestión mantienen algunas discrepancias ²⁶⁴. En todo caso parece que el texto se inspira en algunas fuentes

259. Cf. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

260. Cf. *De fid et sym* 9,19 p. 24. También como "Dei munus" cf. *De fid et sym* 2,2 p. 6; *De Trin* VI, 10,11 p. 452 (donde cita a Hilario de Poitiers, *De Trin* 2,1).

261. Cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 112.

262. Cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 112-113; D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4,8.16*: Nouvelle Revue Théologique 97 (1975), 101-103; J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour*, 420; A. TRAPÈ, *S. Agostino e la pneumatologia latina*, 233.

263. *De fid et sym* 9,19 p. 23.

264. Todos los autores modernos consultados, a excepción de O. Du Roy, mencionan a Mario Victorino (*De Trinitate Hymni* I y III). Tres de ellos –J. B. Du Roy, Dideberg y Bourassa– citan también a Epifanio (*Ancoratus*, 7-8). Otros tres –O. Du Roy, Trapè y Meijering– a Ambrosio (*De Spiritu sancto* III,10,59). Bourassa considera que se trata de una doctrina basada en Ef 4,3 y ya difundida en la tradición, citando además a Atenágoras, Ireneo, Hilario y Gregorio de Nisa (cf. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez S. Augustin* I: Gregorianum 58 (1977), 711 nota 108).

anteriores²⁶⁵ y que S. Agustín reelabora elementos de la tradición presentándolos y adhiriéndose a ellos discretamente²⁶⁶.

El Espíritu Santo une al Padre y al Hijo con un vínculo de comunión que coincide con la misma deidad y esta realidad recibe también el nombre de *dilectio* y *caritas* de ambos²⁶⁷.

Más adelante *De fide et symbolo* retoma aquella intuición a propósito de dos textos paulinos de la primera epístola a los Corintios:

El hecho de que en aquella enumeración de cosas conexas entre sí, cuando se dice: “todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios”, y: “la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza del varón, Cristo, pero la Cabeza de Cristo es Dios”, no se haga ninguna mención del Espíritu Santo, dicen que es debido a que la misma causa de conexión no suele ser enumerada en la serie de cosas conexas²⁶⁸.

A causa de la insistencia creciente en el *filioque* algunos escritores cristianos habían considerado ya al Espíritu Santo como vínculo entre el Padre y el Hijo²⁶⁹, pero ninguno lo había calificado como un “vínculo de amor”. El origen de esta doctrina podría ser una síntesis entre los textos bíblicos que atribuyen la caridad al Espíritu Santo y la noción plotiniana de “copula”²⁷⁰, a la luz de Ef 4,3²⁷¹.

Una vez que ha presentado la opinión, S. Agustín pasa a recordar y comentar brevemente sus fundamentos escriturísticos. En primer lugar cita Rm 5,5, texto que invoca con frecuencia en sus primeros escritos polémicos²⁷², que revela la acción santificadora del Espíritu y que, por cuanto interpreta el nombre de “don” como caridad de Dios, permite afirmar que el Amor de Dios es el Espíritu Santo. Recorriendo la obra del Espíritu en la economía de la salvación, afirma que por la obra de amor del Espíritu no sólo nos reconciliamos

265. En contra de esta opinión, cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 486-487, que considera que se trata de una ficción literaria de la que se sirve Agustín para proponer su propia teoría, A. TRAPÈ, *Introduzione alla Trinità*, LV, se inclina por la hipótesis de Du Roy aunque con reservas.

266. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 101-104; contrariamente, B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin*, 108 y 113; C. EICHENSEER, *Das symbolum apostolicum*, 354.

267. Cf. *De Trin* XV,17,27 p. 892.

268. *De fid et sym* 9,19 p. 25.

269. Cf. S. EPIFANIO, *L'Ancora de la fede*, 7,1. Trad. Int. y notas de C. Riggi (Collana di Testi Patristici 9), Roma 1977, 46-47; MARIO VICTORINO, *De Trinitate Hymni* I,3 y III,138 (citado por J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour*, 418 nota 16).

270. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 104-105.

271. Cf. *De Trin* VI,9,10 p. 450.

272. Cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 110; A. M. LA BONNARDIERE, *Le verset paulinien Rm 5,5*, 657-665.

con Dios, sino que también recibimos la filiación divina, por la que ya no somos esclavos sino libres para poder llamar a Dios “Abba, Padre” (cf. Rm 8,15). Además, el Espíritu conduce a la Verdad (cf. Jn 16,13) y se llama Don y Amor, porque nos une a la comunión de amor del Padre y del Hijo de modo permanente ²⁷³.

Luego cita el final de la versión larga de Jn 3,6c (cf. Jn 4,24) que define a Dios como Espíritu:

Por todo lo cual, ellos señalan que si en este texto se hace mención del Espíritu Santo al decir que “Dios es Espíritu”, no se ha dicho que el Espíritu es Dios, sino que “Dios es Espíritu”, dando a entender con esta palabra que se llama Dios a la misma deidad del Padre y del Hijo, que es el Espíritu Santo ²⁷⁴.

Este texto es alegado como prueba de que Dios, es decir, la divinidad es Espíritu. Se subraya que la Escritura no dice “el Espíritu es Dios” lo que probaría únicamente la divinidad del Espíritu Santo ²⁷⁵. Más tarde, S. Agustín extenderá la frase a toda la Trinidad ²⁷⁶ insistiendo en que el Espíritu toma como propios los nombres comunes a las tres personas, precisamente porque es el Espíritu común de las otras dos ²⁷⁷.

Seguidamente, S. Agustín expone la plena revelación al hombre de la naturaleza íntima de Dios, condensada en la fórmula joánica “Dios es Amor” (1 Jn 4,8.16) que cita por primera vez en toda su obra ²⁷⁸:

A esto se añade otro testimonio por el que el apóstol Juan dice que “Dios es Amor”. En efecto, tampoco dice aquí: el Amor es Dios, sino “Dios es Amor”, para que la misma deidad sea entendida como Amor ²⁷⁹.

Parece confirmado que se trata de una cita que S. Agustín no toma de los autores que conoce porque, antes de él, 1 Jn 4,8.16 no había sido citado nunca en una perspectiva pneumatológica aplicando el texto al Espíritu Santo como lo hace *De fide et symbolo* ²⁸⁰. Como en sus primeros escritos S. Agustín tra-

273. Cf. *De fid et sym* 9,19 pp. 23-24.

274. *De fid et sym* 9,19 p. 25. Diversamente, cf. *S 215,8* p. 184.

275. O. Du Roy ve en este texto el influjo de AMBROSIO (*De Spiritu sancto* III,10,59) que Agustín reinterpreta (cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 486-487).

276. Cf. *De Trin* V,11,12 p. 416; XV,19,37 p. 910.

277. Cf. J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour*, 418 nota 17.

278. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 98 nota 6; 101 y 232 nota 82. En toda la obra de Agustín la frase de S. Juan aparece en 58 ocasiones. Como en la epístola, se refiere tanto a 1 Jn 4,8 (9 veces) como a 1 Jn 4,16 (15 veces). Pero lo más frecuente (34 veces) es que se presente como una máxima aislada sin precisar si se trata de uno u otro versículo, como ocurre en *De fide et symbolo* (cf. en la obra citada p. 99).

279. *De fid et sym* 9,19 p. 25.

280. Entre los autores que S. Agustín ha podido conocer la emplean: Novaciano (1 vez), Hilario (1 vez), Ambrosio (9 veces) y Rufino de Aquileya (13 veces). Ninguno atribuye el versículo al Espíritu Santo (cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 102-103).

duce *agape* por *dilectio* aunque usa indistintamente en su comentario *dilectio* y *caritas* que aparecen como sinónimos²⁸¹. En cambio, no considera todavía idénticos los términos *Deus* y *dilectio* precisando, paralelamente a lo apuntado sobre Jn 4,24, que el evangelista no escribe “el Amor es Dios”, sino “Dios es Amor”. Al tratar conjuntamente el versículo del evangelio y el de la epístola observa que decir *Dilectio Deus est* sólo prueba la divinidad del Espíritu Santo, mientras que *Deus Dilectio est* destaca que el Amor se afirma de la deidad. En ambas expresiones la forma verbal “es” resulta ambigua. No establece un enunciado de identidad. Si fuera así las aseveraciones se podrían invertir permutando el sujeto y el predicado. Sin embargo, como advierte Agustín, interesa que quede aclarado que el sujeto del Amor es Dios Espíritu Santo, la divinidad del Padre y del Hijo.

El término Amor –e igualmente el término Espíritu– se atribuye a la tercera persona de la Trinidad en sentido propio pero no exclusivo porque genéricamente puede decirse también tanto del Padre como del Hijo. Esto lo distingue fuertemente de los nombres propios de la primera y segunda personas que no tienen un uso común. De ahí su singularidad.

En *De fide et symbolo*, intentando conciliar la aparente contradicción entre la primera epístola de Juan y la epístola a los Romanos, S. Agustín no sólo dice que “Dios es Amor” (1 Jn 4,8.16), sino que afirma también que ese Amor es “de Dios” (Rm 5,5). Siguiendo a S. Juan muestra que el Dios Amor es la fuente y el origen de la caridad en el hombre. Pero la manera en que comprende la naturaleza y el papel que desempeña el Espíritu Santo es peculiarmente suyo. Su concepción, desde el punto de vista de la Escritura, depende más de S. Pablo que de S. Juan que, en modo alguno, atribuye directamente la caridad al Espíritu Santo²⁸².

Esta primera interpretación de 1 Jn 4,8.16 que Agustín ofrece sobre el misterio de Dios-Caridad o del Espíritu Santo como Amor del Padre y del Hijo, reaparecerá, desarrollada y enriquecida, en el libro VI de *De Trinitate*²⁸³, y subsistiendo simultáneamente con otras dos interpretaciones del texto joánico que aparecerán sucesivamente en el resto de la obra agustiniana²⁸⁴.

281. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 99.

282. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 106-107; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 219-220; 261-264.

283. Cf. *De Trin* VI,5,7 p. 444.

284. La segunda, que descubre la presencia dinámica de Dios en la caridad fraterna, en el *Tractatus in epistolam Ioannis* en plena polémica antidonatista. Y la última, que afirma que la caridad es la presencia gratuita de Dios en el interior del hombre, en torno al Concilio de Cartago del 418 contra los pelagianos (cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 100).

S. Agustín no sólo presenta y desarrolla esta teología del Espíritu Santo. También la defiende contra una grave objeción: decir que el Espíritu Santo es la comunión de Amor del Padre y del Hijo significa reducirlo a ser su accidente, incurriendo así en el error de semiarrianos y macedonianos.

Contradicen esta opinión los que creen que esa comunión que llamamos deidad o amor o caridad, no es una substancia; al contrario, quieren que el Espíritu Santo les sea explicado según una substancia, sin entender que no hubiera podido decirse de otro modo “Dios es Amor” si el Amor no fuera substancia²⁸⁵.

Ningún dato permite identificar a estos adversarios anónimos a los que Agustín se refiere²⁸⁶, pero es precisamente el empleo del texto joánico el que crea la dificultad. *Substantia* puede indicar a la vez la persona y la naturaleza del Espíritu Santo. De ahí la ambigüedad y la objeción²⁸⁷.

Agustín defiende su concepción acusando a los que ponen tal dificultad de alinearse con el maniqueísmo²⁸⁸:

En realidad se guían por la condición de las cosas temporales; porque cuando dos cuerpos se unen en cópula (...) la misma copulación no es cuerpo, puesto que, separados los cuerpos que habían estado copulados, no queda cópula alguna...²⁸⁹.

Estos se representan a Dios como un cuerpo y no pueden concebir el Espíritu como “unión substancial” del Padre y del Hijo porque lo imaginan al modo de un tercer cuerpo que reúne a los dos primeros.

Agustín responde que hay que purificar el corazón para entender que “en la substancia de Dios no se da que allí una cosa sea la substancia, otra lo que se añade a la substancia, sin ser substancia; sino que todo lo que allí puede entenderse es substancia”²⁹⁰. En Dios no hay accidente, Él es substancia solamente. En la substancia divina no hay un vínculo añadido a la substancia, sino que el mismo vínculo es substancial. Al concebir al Espíritu Santo como el “vínculo sustancial”, S. Agustín está representándose la Trinidad como una comunión (=relación) de Amor constituida en su misma sustancia por las relaciones interpersonales²⁹¹. “Entonces, el Espíritu Santo es cuanto es co-

285. *De fid et sym* 9,20 pp. 25-26.

286. Contrariamente, E. P. MEIJERING, *Augustine: 'De fide et symbolo'*, 131 que identifica aquí a los anomeos, arrianos radicales.

287. Cf. D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 103; ver pp. 35-37 y nota 92.

288. Cf. B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin*, 118.

289. *De fid et sym* 9,20 p. 26.

290. *De fid et sym* 9,20 p. 26.

291. Cf. F. CAVALLERA, *Les premières formules*, 112; J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour*, 419; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, 431; D. DIDEBERG, *Esprit Saint et Charité*, 101.

mún al Padre y al Hijo... Es la misma comunión consustancial y coeterna”²⁹². El origen de la teología de las relaciones trinitarias, que Agustín elaborará en los libros V - VII de *De Trinitate*, es esta profunda intuición de Dios como sustancialmente Amor²⁹³. Además, con la doctrina agustiniana del Amor personal y consustancial atribuido al Espíritu Santo se desarrolla plenamente la consustancialidad nicena, superando al mismo tiempo toda interpretación modalista extrema de la Trinidad²⁹⁴.

7. CONCLUSIONES

1.- La hermenéutica agustiniana del Credo trata de explicitar la fe de la Iglesia, recogida en sus fórmulas dogmáticas, con la autoridad de la Escritura. La filosofía neoplatónica, cuyo influjo se deja sentir en ciertas fases del discurso trinitario, tiene un valor auxiliar y propedeúico siempre al servicio de una mejor inteligencia del dato revelado.

2.- El símbolo que S. Agustín conoce y comenta es el símbolo bautismal de su Iglesia, considerado en el II Concilio de Cartago (390) como símbolo de todas las iglesias locales de Africa, aun cuando este concilio y el Concilio de Hipona (393) se adhirieron al credo niceno. Este símbolo, con pequeñas variantes, coincide esencialmente con el Símbolo Apostólico.

3.- *De fide et symbolo* muestra claramente la recepción de Nicea en cuanto a la consubstancialidad del Padre y del Hijo; aporta ya los primeros elementos de la reflexión ulterior sobre el “cómo” de la generación del Verbo; y, además, llena la laguna que había dejado el Concilio de Nicea sobre el Espíritu Santo, extendiendo la consubstancialidad a la tercera persona de la Trinidad.

4.- Considerando el contexto inmediato de la doctrina trinitaria contenida en esta obra, se advierte un triple interés en el tratamiento que S. Agustín da a la misma en su comentario:

a) Hay un interés *epistemológico* por articular *lumen rationis* y *lumen fidei* y, dentro de esta última, *intellectus fidei* y *auditus fidei*, es decir, la especulación teológica y el dato positivo de fe plasmado en el Credo.

292. *De Trin* VI,5,7 p. 442.

293. Cf. J. B. DU ROY, *L'expérience de l'amour*, 420.

294. Cf. B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin*, 118.

b) Aun siguiendo el esquema horizontal tripartito de la confesión de fe bautismal, Agustín cuida la consideración de la Trinidad *in se* mostrando un interés *sistemático* por conciliar *oikonomia* y *theologia*.

c) Encontramos también la motivación *pastoral*, propia del ambiente catecumenal al que va dirigida la exposición, por llegar a una síntesis entre ortodoxia y ortopraxis, entre la adhesión a la fe y la fe vivida.

5.- S. Agustín ha constatado la dificultad del lenguaje humano para expresar el Misterio de la Trinidad. Pero, lejos de refugiarse en un escepticismo lingüístico, no sólo no renuncia a emplear las vías apofática y katafática –la teología negativa y la analogía– para hablar de Dios, sino que intenta también el “lenguaje” de la mística. Junto al discurso bíblico y dogmático, apunta también un discurso místico.

6.- Cuando emplea imágenes o símiles tomados del mundo creado, que ayudan a ilustrar el Misterio trinitario, lo hace con suma cautela, advirtiendo siempre que, más que de analogías imperfectas, habría que hablar propiamente de simples ejemplos en los que lo equívoco supera ampliamente toda semejanza.

7.- En relación con la terminología utilizada, hay que distinguir dos grupos de textos:

a) Unos de *origen teológico* que exponen la doctrina en frases breves próximas al enunciado mismo del Credo. Algunas recuerdan claramente las fórmulas nicenas. En otros casos, reproducen citas bíblicas, a veces con un breve desarrollo, que son especialmente abundantes cuando la argumentación tiene carácter polémico.

b) Otros, sin emplear un vocabulario técnico, se valen de los *recursos ordinarios del lenguaje* para precisar el contenido de los diversos aspectos del Misterio. Destaca, en particular, la utilización de los neutros latinos de adjetivos y pronombres para indicar la naturaleza divina, y de sus formas masculinas para referirse a las personas.

8.- Como resultado de su exégesis de los textos bíblicos más manejados en las controversias trinitarias de los primeros siglos –Deut 6,4; Prov 8,22; Jn 1,1.3; 10,30; 14,9.28; 1 Cor 1,24; Col 1,15; etc.–, S. Agustín se sitúa en la línea de la tradición monarquiana moderada o eclesiástica, rechazando las posturas heterodoxas extremas tanto subordinacionistas como modalistas.

9.- No es cierto, como algunos han pretendido, que S. Agustín sacrifique el aspecto histórico-salvífico del Misterio trinitario. Metodológicamente su teología parte de las misiones (Trinidad económica) para ascender después a las procesiones (Trinidad inmanente). Al considerar las manifestaciones de la

Trinidad en la obra de la creación y de la Redención, su insistencia en la intervención diferenciada de las tres personas es puesta de relieve con una intensidad no inferior a la que dedica a destacar la unidad inseparable de la acción divina.

10.- En la trayectoria de la historia de la salvación, que sigue para exponer la doctrina de la fe, S. Agustín advierte y subraya la centralidad de Cristo. En relación al Misterio de la Encarnación, distingue claramente entre la acción y el término de la acción. Afirma que toda la Trinidad interviene para que el Verbo adquiriera la condición humana; pero, al mismo tiempo, que solamente la persona del Verbo se encarna. Carece, por tanto, de todo fundamento la tesis que hace remontar a S. Agustín la posibilidad de la encarnación de cualquiera de las tres personas.

11.- Las procesiones divinas, sobre todo la generación del Verbo, reciben un tratamiento considerable. El desarrollo doctrinal de la exposición insiste principalmente en dos puntos:

a) Presentar al Padre, origen de la divinidad, como principio de las procesiones.

b) Afirmar tajantemente, para evitar cualquier equívoco, la igualdad de naturaleza del Hijo y del Espíritu Santo respecto del Padre.

12.- La primera procesión está cualificada como generación natural *de Patre*, y de ahí se deducen sus notas características: divinidad, consubstancialidad, eternidad e inmutabilidad.

13.- La segunda recibe el nombre de “procesión”, que lo distingue de la primera, para la que no se usa. Se diferencia tanto de la creación como de la generación, y se caracteriza por ser también *de Patre*, consubstancial y coeterna.

14.- Tanto respecto de la generación del Verbo como de la procesión del Espíritu Santo, la orientación del discurso es marcadamente antiherética, teniendo presentes, básicamente, los errores de la doctrina arriana en sus diversas manifestaciones o tendencias. Para hacer frente a los mismos, en el desarrollo de la primera procesión, es frecuente el recurso, sin citarlo, a afirmaciones concretas del símbolo y de los anatemas del Concilio de Nicea, así como a pasajes de la Escritura.

15.- Aunque no especula sobre lo que constituye la “persona” en la Trinidad, ni aparece este término en un contexto trinitario, *De fide et symbolo* plantea los nombres propios de cada persona de un modo temático:

a) El *proprium* de la *primera persona*, como el de la segunda, se considera fundamentalmente en referencia a la primera procesión –“Padre”–, aun cuando es también “Principio” de la segunda procesión.

b) Junto a la designación de la *segunda persona* como “Hijo”, aparecen otros dos nombres personales: “Verbo” e “Imagen”.

c) La *tercera persona*, además del nombre bíblico de “Espíritu Santo”, recibe el nombre de “Don”, atestiguado por la tradición, y el de “Amor”, según la teoría que avanza S. Agustín apoyándose en la opinión de algunos.

16.- Además de constatar la existencia de una tradición pneumatológica en la Iglesia occidental, la aportación original de S. Agustín a la pneumatología precedente es precisamente esta doctrina del Espíritu Santo como comunión de Amor, que desarrollará ampliamente *De Trinitate* y que aparece ya aquí esbozada en tres importantes intuiciones fundadas en su primitiva exégesis de 1 Jn 4,8.16:

a) El Espíritu Santo une al Padre y al Hijo con un vínculo sustancial que coincide con la misma deidad.

b) El Espíritu Santo es un vínculo de Amor.

c) El Espíritu Santo es Amor subsistente.

17.- En su comentario al Credo queda patente la preocupación de S. Agustín por presentar el nexo entre la acción histórico-salvífica de la Trinidad y la vida de la Trinidad eterna. Si se tiene en cuenta este reiterado interés soteriológico, así como la insistencia en la igualdad de las personas en la unidad de la substancia divina y en el reconocimiento explícito del Padre como *Principium* de la vida divina –que excluye una naturaleza divina abstracta como una especie de cuaternidad anterior al Padre–, hay que concluir que la teología trinitaria de S. Agustín en *De fide et symbolo* representa la tradición común de la Iglesia tanto latina como griega.

18.- Ciertamente, S. Agustín deja también el sello personal de su teología en la consideración del Misterio trinitario: la doctrina de las relaciones divinas, la analogía psicológica y su pneumatología aparecen ya indicadas en esta obra, todavía más como insinuaciones embrionarias que como sólidos planteamientos, y tendrán un relevante influjo en la teología trinitaria occidental posterior a él.