

Pneumatología en Agustín

La actualidad del tema es un incentivo para su exposición. Parece que la pneumatología reclama hoy una atención especial de la teología. Pues su desarrollo no corre paralelamente al de las demás partes de la teología. Aunque no se da nunca un avance en algún sector de la teología, sin que al mismo tiempo no redunde en todo lo demás, por la estrecha trabazón que unas partes tienen con otras; sin embargo, no es menos cierto también que, según las épocas, se pone la inflexión en un aspecto más que en otro. De ahí que la pneumatología ocupe un lugar menos relevante en la teología, sobre todo occidental.

Ahora bien, puesto que la patrología contiene grandes riquezas acerca del Espíritu Santo, acudiremos a esta cantera para extraer de ella los materiales. Y dentro de la teología patristica, nos ceñiremos a algunos aspectos de la pneumatología de Agustín. Para ello, atenderemos al cuadro general, en que se inscribe la pneumatología agustiniana. Así, describiremos brevemente la dirección que toma la pneumatología de Ireneo, como testigo cualificado de la fe de la Iglesia de su tiempo. Este preámbulo nos dará acceso a la pneumatología de Agustín. No porque la pneumatología ireniana haya condicionado la agustiniana, sino únicamente porque aquélla nos da las coordenadas del pensamiento del tiempo, próximo a Agustín.

I. EL ESPIRITU SANTO Y EL HOMBRE

Sólo a través de lo que el Espíritu Santo obra en el hombre, podemos ascender a la invitación que Dios nos ha hecho en Cristo. Si hacemos un corte vertical a las diversas capas de la era patris-

tica, descubriremos que se desliza por entre ellas un filón, cuyo grosor va aumentando conforme avanza el desarrollo de la doctrina sobre la obra del Espíritu Santo en el interior del hombre.

Al parecer, podemos señalar el doble ciclo que se advierte en la pneumatología patrística: el ascendente y el descendente. El primero parte de la transformación del hombre por la presencia del Espíritu en él; de ahí se produce el ascenso del hombre a Dios. El segundo ciclo es como la consecuencia del primero al consistir en el encuentro de Dios con el mismo hombre.

Por lo que concierne al primero afirmará Ireneo que «por el Espíritu subimos al Hijo, y por el Hijo al Padre»¹. Esta formulación de Ireneo parece sintetizar su pensamiento sobre la relación personal del Espíritu Santo con el hombre. A éste le está posibilitado su ascenso espiritual al Hijo por el Espíritu. Esta ascensión, sin embargo, no es sólo el paso a otra esfera distinta de aquélla en la que se halla el hombre, sino, lo que es más, implica, en la mente de Ireneo, la transformación interior del mismo hombre. Y esta metamorfosis, que obra el Espíritu Santo, es la comunicación del don de la filiación divina. Esta es participación de la relación filial que tiene Cristo con respecto al Padre. De manera que el hombre, transido del Espíritu del Hijo de Dios, tiene una nueva relación personal con el Padre.

Antes de la comunicación del Espíritu Santo al hombre, éste no podía en modo alguno dirigirse a Dios con la intimidad que le reveló Jesús. La palabra «Abba», en el contexto religioso en que la pronuncia Cristo, es totalmente nueva para la revelación veterotestamentaria. Aunque en el judaísmo tardío no faltaba el término «Padre» para invocar a Dios, sin embargo, su sentido distaba tanto del rico significado del Nuevo Testamento, como las tinieblas se diferencian de la plena luz².

La novedad del mensaje de Jesús sobre la nueva relación del hombre con Dios se cifra precisamente en la misión del Espíritu a su interior. Pablo es plenamente consciente de la nueva era del Espíritu, instaurada por Cristo, cuando exclama en su carta a los Gálatas: «La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba!, ¡Padre!» (Gál., 4, 6). La manera de exponer Pablo la presencia del

¹ *Adv. haer.*, V 36, 2: PG 7, 1223; W. WIGAN HARVEY, *Sancti Irenaei libros quinque adversus haereses*, II, Cantabrigiae, p. 396.

² Cfr. S. VERGÉS-J. M. DALMAU, *Dios revelado por Cristo*, Madrid, BAC, 1969, p. 59.

Espíritu de Dios en el hombre parece poner al descubierto la fuente en la que bebió Ireneo al hablarnos del Espíritu por el que ascendemos al Hijo³. En efecto, Ireneo no duda en sostener que «sin la posesión del Espíritu nadie puede ver al Verbo de Dios, y sin el Hijo nadie puede llegar al Padre, ya que el conocimiento del Padre es el Hijo, y el conocimiento del Hijo de Dios se obtiene por medio del Espíritu Santo, comunicado a nosotros por el Hijo, según el beneplácito del Padre»⁴.

La irrupción del Espíritu Santo, según Pablo, nos transporta a la presencia del mismo Espíritu, en Ireneo. Este traduce en términos de «ver el Verbo de Dios» la obra de la posesión del Espíritu en el interior del hombre. Aunque en el texto no aparezca la cita de Pablo, lo mismo que la de Mateo y la de Juan, respecto a la necesidad del Espíritu Santo para llegar al Padre, aquélla sin embargo, impregna toda su temática. Así, la manifestación del Hijo es atribuida por Ireneo al Espíritu Santo, como síntesis de las afirmaciones de la Escritura sobre el particular. La línea salvífica descendente, pues, se entrecruza con la ascendente, en cuanto tenemos nuestro primer contacto con Dios, en el Espíritu, al hacernos él sentir hijos del Padre, en su propio Hijo⁵.

Pero el sentirse hijos en el Hijo del Padre, como el paralelo correspondiente a «ver al Hijo de Dios», implica la relación personal del Espíritu Santo con el hombre. Dirá Ireneo: «El ha derramado el Espíritu del Padre para unir al hombre con Dios, haciendo descender Dios su Espíritu sobre los hombres y elevando al hombre a Dios por su encarnación»⁶. Constatamos, en Ireneo, un paso notable al relacionar la intervención del Espíritu con la encarnación del Verbo. Siguiendo el hilo de oro, en el que se enhebra el pensamiento ireniano, descubrimos que el Espíritu Santo está de

³ Estudiaron el significado de la palabra "padre" en labios de Jesús y de la primitiva comunidad cristiana J. JEREMÍAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1966, pp. 38 s., y 67 s.; también W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*: "Analecta Biblica" 19 (1963), 101-280.

⁴ *Dem. Pred. Apost. 7*: ed. de L. M. FROIDEVAUX, "Sources Chrétiennes", 62 (1959), 41-42; *Adv. haer. V 36, 2*: PG 7, 1223; HARVEY, II, p. 396; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, II, París, 1928, p. 588.

⁵ *Adv. haer. V, 36, 2*: PG 7, 1223; HARVEY, II, p. 396; S. VERGES-J. M. DALMAU, *Dios revelado por Cristo*, Madrid, BAC, 1969, p. 244.

⁶ *Adv. haer. V 1, 1*: PG 7, 1121; HARVEY, II, pp. 330-331; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, París, 1938, páginas 144-159.

tal manera en relación con el Hijo de Dios encarnado, que es comunicado por él al hombre⁷.

Por eso, la relación personal que el Espíritu Santo, dispensado por Cristo, establece con el hombre, está en la línea de su configuración con la imagen del Hijo del Padre. La primera imagen divina que el Padre esculpió en el hombre al hacerlo a su semejanza en la creación no sólo le es restituida por el Espíritu Santo, sino que le es además ennoblecida sobremanera por el mismo Espíritu; pues el Espíritu de Cristo es el que modela en el interior del hombre la imagen del Hijo para hacerlo amable al Padre. El hombre deviene así espiritual, hecho a imagen y semejanza de Dios por obra del Espíritu de Dios⁸. La modelación de la imagen de Dios en el hombre es la comunicación de la vida divina, por la que participa aquél del mismo Espíritu de Dios⁹. A través, pues, de este recorrido hemos penetrado en el sentido de «ver al Hijo, en el Espíritu Santo», que equivale, en Ireneo, a mostrarnos al Verbo, en la línea de la participación de su divinidad¹⁰.

Según veremos, Agustín coincide con la pneumatología de Ireneo, por lo que a la visión antropológica de la misma se refiere; aunque aborda dicha temática desde una perspectiva distinta. Pues bien, ateniéndonos estrictamente al movimiento del pensamiento de Agustín sobre el Espíritu Santo, parece que es preciso distinguir un doble elemento: el antropológico y el pneumatológico propiamente dicho. Ya que la imagen de Dios en el hombre tiene su sede en el interior del mismo hombre. Expondremos, pues, el concepto pneumatológico de Agustín, visto a través del prisma antropológico.

II. EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS

Agustín afirma explícitamente que el hombre es imagen de Dios; constituyendo esto el valor supremo del hombre, consciente de ello. «¡Oh Dios!, dirá él, que hiciste al hombre a tu imagen y semejanza; esto reconoce quien a sí mismo se conoce»¹¹. Para apreciar debidamente el valor de la afirmación precedente, es ne-

⁷ El contexto inmediato habla explícitamente de Jesucristo, al decir de él que "el Señor nos ha rescatado por su sangre": IRENEO, *Adv. haer.* V 1, 1: PG 7, 1121; HARVEY, II, pp. 330-331.

⁸ *Adv. haer.* V 6, 1: PG 7, 1137-1138; HARVEY, II, pp. 333-335.

⁹ *Adv. haer.* V 9, 1: PG 7, 1144; HARVEY, II, p. 342.

¹⁰ *Dem. Pred. Apost.*, 7: ed. de L. M. FROIDEVAUX, "Sources Chrétiennes", 62 (1959), p. 41-42.

cesario seguir el filón que se desliza por entre las capas, que forman la doctrina agustiniana sobre el particular. En efecto, ¿qué sentido tiene, para Agustín, el que el hombre haya sido hecho a imagen y semejanza de Dios? El mismo nos dirá, en otra parte, que «somos imagen de Dios, en cuanto somos capaces de poseerle a El mismo»¹².

Pero la respuesta de Agustín, lejos de ser definitiva, nos abre un interrogante todavía mayor. De manera que el hilo conductor de su pensamiento nos obliga a proseguir inquiriendo: ¿Qué relación hay entre la capacidad que tiene el hombre de poseer a Dios y el hecho de ser su imagen? ¿Y esta relación nace de la misma naturaleza del hombre constituido así por su Hacedor?

1. FACULTADES DEL HOMBRE E IMAGEN DE DIOS

La clave de bóveda para interpretar el concepto del santo sobre el particular parece hallarse en la siguiente cita. «Entre todos los seres, el hombre dotado de razón, de memoria y de voluntad, es el reflejo más perfecto de la perfección del Bien Supremo, la imagen de Dios»¹³. Aquí señala Agustín tres elementos naturales en el hombre: la razón, la memoria y la voluntad, como componentes de dicha imagen. Los alinea, además, en la dirección de la perfección del Bien Supremo, bajo el apelativo de «imagen de Dios». Pero nos queda ahora por saber por qué razón descubre él en dichas facultades del hombre el reflejo de la imagen divina.

Afirmará el mismo Agustín que «la mente humana es imagen de Dios precisamente porque cuando se recuerda a sí misma, cuando se entiende y cuando se ama... va hacia Dios»¹⁴. Esta

¹¹ *Sol.*, I, 14.

¹² *In Ep. Io. tr.* 8, 6; PL 35, 2039. Han estudiado este tema, F. CAYRE, *Dieu present dans la vie de l'esprit*, París, DDB, 1951; R. TREMBLAY, *La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin: "Etudes et Recherches"*, 8 (1952), 83-109; M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Münster, 1927, pp. 235-270; J. HEIJKE, "Imago Dei" in the Works of S. Augustine, en "Folia", Special Suplem., 1956.

¹³ *C. Faust. Man.*, 22, 27: PL 42, 418.

¹⁴ *De Trin.*, XV, 3, 5. J. I. ALCORTA, *La imagen de Dios en el hombre, según S. Agustín: "Augustinus"* 12 (1967), 29-38, afirma que "dado que el pensamiento de Agustín se mueve en la economía de un hombre histórico, que dialoga y responde a la palabra de Dios que le ha sido dada, es natural su empeño en indagar en el hombre los vestigios de la *imago Dei*, como expresión imperfectísima del Dios Uno y Trino", p. 31. Tam-

introspección que hace el hombre para averiguar si halla en él los vestigios de la imagen de Dios pertenece al orden natural, a tenor de las facultades mencionadas por Agustín. Más aún: él mismo nos cerciorará de ello cuando nos diga que «intentaremos someter a examen la parte más noble del alma humana, por la que se conoce a Dios, para encontrar en ella la imagen divina»¹⁵.

Y esta búsqueda de Agustín se circunscribe al alma, capaz de participar de Dios¹⁶. Pues ahí encuentra el santo el fundamento último de la imagen de Dios en el hombre. Dirá Agustín que «aun rota nuestra comunión con Dios, degradada y deforme el alma sigue siendo imagen de Dios»¹⁷. Pero al hablar así, ¿distingue o asocia Agustín el alma con las tres facultades antes enumeradas? Sus palabras no dejan lugar a duda alguna. Pues sostiene que «cuando el alma se recuerda, se comprende y se ama... descubrimos ya una trinidad... descubrimos ya la imagen de Dios»¹⁸. Ahora bien, tendido el puente entre la capacidad que tiene el hombre de poseer a Dios y su imagen divina en él, nos queda pasar por él para llegar al término del mismo. Es decir, ¿de quién es imagen el hombre?, ¿de Dios simplemente o de Dios-Trinidad? «La memoria, dirá Agustín, no recibió del mundo exterior su recuerdo, ni el entendimiento encontró fuera el objeto de su visión, a semejanza del ojo del cuerpo; ni la voluntad unió en la periferia estas dos realidades... ni el pensamiento encontró la imagen del objeto que vio fuera... unidos por la voluntad como tercer elemento... Todas estas cosas constituyen una especie de trinidad, formada por la especie cognoscible antes de su conocimiento, por el conocimiento del aprendiz, que principia a existir cuando se conoce y, en tercer lugar, por la voluntad, lazo de unión entre las dos anteriores»¹⁹.

En la dinámica, pues, del hombre halla Agustín la imagen de Dios, en cuanto misterio trinitario. Aquí no habla sólo de las facultades del hombre, consideradas en su posesión estática; es decir, en cuanto memoria, entendimiento y voluntad. Parece dar un paso hacia adelante al hacer referencia a la actualización dinámica de dichas facultades. Por otra parte, constata él que la manera

bién abordó esta temática H. FUGIER, *L'image de Dieu-centre dans les confessions*: "Rev. des étud. augustin", 1 (1955), 379-395.

¹⁵ *De Trin.*, XIV, 8, 11.

¹⁶ *De Trin.*, XIV, 8, 11.

¹⁷ *De Trin.*, XIV, 8, 11.

¹⁸ *De Trin.*, XIV, 8, 11.

¹⁹ *De Trin.*, XIV, 8, 11.

de actuar de cada facultad irradia la imagen de la Trinidad. Huelga decir que la imagen, de que habla Agustín, es totalmente analógica. Se ha de evitar, según él, «comparar esta imagen, hechura de la Trinidad... con la misma Trinidad, como si en todo fuera semejante; más bien se ha de ver en esta tenue semejanza una diferencia inmensa»²⁰. Pues bien, dentro de esta vertiente analógica nos da él una pista, que es necesario seguir para llegar adonde nos lleva el movimiento de su pensamiento. Alude Agustín a la voluntad, como lazo de unión. Veamos, pues, qué entiende él, a través de esta comparación.

2. PAPEL DE LA VOLUNTAD EN LA CONFIGURACIÓN DE LA IMAGEN.

En primer lugar, el término voluntad, hermenéuticamente considerado, aparece en el contexto inmediato de la afirmación precedente, como la vinculación del bien del conocimiento con la memoria²¹. Pero en un segundo momento especifica el mismo Agustín el significado atribuido a dicho término: «Después del propio conocimiento se contempla el recuerdo en el espejo de la memoria..., pues ciertamente desde el mismo alborear de su existencia jamás dejó de recordarse, conocerse y amarse... al volver sobre sí con el pensamiento, surge una trinidad, donde es posible ya descubrir un verbo formado del mismo pensamiento y *enlazados* ambos elementos por la *voluntad*. Allí, pues, hemos de reconocer la imagen que buscamos»²².

Pero este hallazgo de Agustín nos aboca a una pregunta ineludible: ¿Por qué la voluntad ejerce esta función copulativa, como remate de la imagen de Dios en el hombre? Ante todo es preciso anotar que Agustín se mueve únicamente en la dirección de la presencia del alma a sí misma, para que aflore así su propio conocimiento y finalice en la unión del amor. Dirá él mismo que «con relación presente, como lo está el alma para sí misma, para poder conocerse por su propio pensamiento y puedan así ambas facultades quedar vinculadas por el amor»²³. Por consiguiente, la voluntad, según el paralelismo de esta trilogía con todas las precedentes,

²⁰ *De Trin.*, XV, 20, 39.

²¹ *De Trin.*, XIV, 9, 12.

²² *De Trin.*, XIV, 11, 13.

²³ *De Trin.*, XIV, 11, 14.

tiene la función de unir, por medio del amor, las realidades antropológicas. Sin embargo, apostilla el santo a lo precedente que «esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por el hecho de conocerse, recordarse y amarse a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor»²⁴. Lo que significa que el dinamismo interno de las facultades del hombre no es imagen de la Trinidad en cuanto finaliza en el *mismo hombre*, sino en cuanto, a través de sí, puede ascender *él hasta Dios*. Es decir, el término no es el hombre, sino el mismo Dios, cuya imagen es el hombre, orientado a El. De ahí que el amor unitivo de la voluntad consta de un doble elemento: el que mira al hombre y el que a Dios se refiere. Concibe, pues, Agustín el autoconocerse, el autorecordarse y el autoamarse no cerrados, sino abiertos a Dios. Sólo en este doble sentido es el hombre imagen de la Trinidad.

II. EL AMOR DEL HOMBRE Y EL ESPIRITU SANTO

Situados ya en esta dirección del hombre, vuelto a Dios, cabe ahora preguntar lo siguiente: ¿En cuál de los elementos antropológicos pone Agustín el centro de gravedad de su afirmación sobre el hombre, imagen de Dios? En efecto, los términos analizados hasta el presente nos emplazan a cuestionar la mente del santo sobre el particular, asegurado el terreno de la voluntad, unificadora de todo el hombre, por el amor. Pues bien, parece que el amor es el elemento que confiere los contornos definitivos a la imagen de Dios en el hombre.

1. DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DEL AMOR.

Agustín procede aquí de una manera gradual cuando dice en la línea antropológica «veo en mí, cuando amo, tres elementos: yo, lo que amo y el amor. No amo el amor, sino amo al amante; porque donde no se ama, no hay amor. Luego son tres los elementos: el que ama, lo que se ama y el amor»²⁵. Aquí la trilogía gira alrededor del gozne del amor. Cuando el amor se traduce en acto al amarse uno a sí mismo «el que ama y lo que ama se identifican, como se identifican también el amor y el ser amado cuando uno

²⁴ *De Trin.*, XIV, 12, 15.

²⁵ *De Trin.*, IX, 2, 2.

se ama a sí mismo... Entonces no son dos realidades amar y ser amado, como tampoco son dos cosas diferentes el amante y el amado»²⁶. Descubre él en el acto de amarse uno a sí mismo una doble faceta: la unidad en la distinción. La unidad en cuanto que «el que ama y el amado son uno»²⁷. la distinción, porque, según él, «el amor y el objeto amado son también aquí dos realidades distintas. Amarse a sí mismo no es amar, si no se ama el amor, Una cosa es amarse a sí mismo y otra amar su amor... En consecuencia, cuando uno se ama a sí mismo, hay dos realidades en él: el amor y el objeto amado»²⁸.

Pero esta línea de la imagen trinitaria en el hombre, por el amor, presenta, a su vez, el reverso de la medalla: «parece fallar, exclamará Agustín, la sentencia que dice: dondequiera que exista el amor hay tres realidades»²⁹. Dirá el mismo Agustín más adelante que «el amor a sí mismo, ¿qué es sino un ardiente deseo de gozar de la presencia del yo?»³⁰. Sin embargo, hasta aquí no aparece sino sólo un binomio. Lo que ciertamente excluye la imagen trinitaria. Para responder, pues, de una manera satisfactoria es necesario seguir los pasos graduales de Agustín. Sostiene él que «la mente no puede amarse a sí misma si no se conoce; porque ¿cómo ama lo que ignora?»³¹. Sobre esta base establecerá él la trilogía de la imagen al descubrir que «así como son dos cosas la mente y el amor cuando aquélla se ama a sí misma, de igual modo son también como dos realidades la mente y su conocimiento cuando se conoce a sí misma. Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres realidades, y las tres constituyen una unidad; y si

²⁶ *De Trin.*, IX, 2, 2.

²⁷ *De Trin.*, IX, 2, 2.

²⁸ *De Trin.*, IX, 2, 2.

²⁹ *De Trin.*, IX, 2, 2.

³⁰ *De Trin.*, IX 2, 2. Los principales estudios sobre el particular: G. COMBES, *La charité d'après S. Augustin*, París, DDB, 1934, pp. 93 s.; E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, 1943, p. 173; M. HUFTIER, *La charité dans l'enseignement de saint Augustin*, París 1960; S. BIOLO, *La coscienza nel "de Trinitate" di S. Agostino*, Roma, Gregariana, 1969, p. 99 ss.; A. BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la beatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de S. Augustin*, París, Lethielleur, 1968; M. F. SCIACCA, *San Agustín*, Barcelona, Miracle, 1955, vers. del italiano, p. 432, estudia el itinerario de la mente de Agustín. E. DE LA PEZA, *El significado de "cor" en san Agustín*. París, 1961, p. 21; R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1956, p. 59.

³¹ *De Trin.*, IX, 3, 3.

son perfectas, son iguales»³². De esta manera, el amor, en cuanto supone un yo amante, que se conoce y se ama, es la clave de solución del descubrimiento de las tres facultades, constitutivas de la imagen trinitaria en el hombre.

Además, este amor cognoscitivo tiene el carácter de una relación singular. En efecto, «el amor y el conocimiento, dirá Agustín, no radican en el alma como en un sujeto, sino que son, lo mismo que el alma, substancia; pues aunque tengan un sentido de mutua relación, son en sí substancias»³³. El santo tiene cuidado de matizar su pensamiento sobre la naturaleza de la relación al especificarnos cuál es su sentido. «Mas nuestra relación, dirá él, es como la que existe entre dos amigos, que son dos substancias. Los amigos, en cuanto hombres, no connotan relación, sí en cuanto amigos»³⁴. El aspecto de la amistad, implicada en el amor, es lo que determina la naturaleza de la relación. Porque «aunque el que ama sea substancia..., mas el amante y el amor... entrañan, como el amigo, mutua habitud»³⁵. La conexión entre unidad y relación va adquiriendo perfiles cada vez más definidos en los escritos de Agustín, según progresa la exposición de su pensamiento. «El amor del alma que se conoce y ama radica en el alma; y la noticia del que se ama y se conoce, está en su conocimiento y en su amor; el alma, conociéndose, se ama, y amándose se conoce..., estas tres cosas inseparables; aunque cada una de ellas es substancia, todas juntas son una esencia, pues se relacionan mutuamente»³⁶.

Ahora bien, el punto de transferencia de la comparación al Espíritu Santo parece estar en la voluntad, en el aspecto de la unión por el amor. «La voluntad, unión... es algo así como una insinuación incipiente del Espíritu en aquella trinidad»³⁷. Vo-

³² *De Trin.*, IX, 4, 4.

³³ *De Trin.*, IX, 4, 7.

³⁴ *De Trin.*, IX, 4, 6.

³⁵ *De Trin.*, IX, 4, 6.

³⁶ *De Trin.*, IX, 5, 8.

³⁷ *De Trin.*, XI, 6, 10. Pueden consultarse los siguientes autores: J. A. GALINDO, *Reflexiones sobre la doctrina agustiniana acerca de la voluntad*, "Augustinus", 17 (1972), 337-355; V. CAPANAGA, *La interioridad agustiniana*, "Augustinus", 3 (1958), pp. 22 ss.; E. MARTÍNEZ, *La interioridad según san Agustín*, "Augustinus", II (1966), pp. 2-52; G. BONAFEDE, *Interiorità e immanenza*, en la obra escrita en colaboración: *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, pp. 312-318; L. STEFANINI, *Il problema delle persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo*, "Revue des études agustin.", I (1955), pp. 55-68; S. ALVAREZ, *San Agustín y los personalismos modernos*, "Augustinus", 13 (1968), pp. 37-75, sobre todo, p. 39.

luntad que, por lo demás, está en la más estrecha conexión con el amor³⁸. Por eso, Agustín asocia estrechamente la unión con el amor al hablar del Espíritu Santo. «El Espíritu Santo subsiste en esta unidad e igualdad de substancia. Ora se le llame unión... o amor de ambos; ora unidad porque es amor»³⁹. Aunque las categorías en las que Agustín vierte su pensamiento, son predominantemente estáticas, tomadas de su tiempo, sin embargo, abre él nuevos horizontes al imprimirles un dinamismo peculiar, a propósito del amor. Por eso descubre la unidad en el amor. Más aún: dirá que «esta unión es consubstancial y eterna... porque Dios es substancia y Dios es caridad»⁴⁰. La imagen trinitaria desaparece cuando la realidad la reemplaza. Pues el amor con que el hombre se ama a sí mismo nunca es consubstancial. Puede o no tenerlo frente al amor de la Trinidad, que es esencial.

Pero Agustín denominará amor al Espíritu Santo en un sentido muy peculiar. Así hallará el «porqué no existen más de tres personas en la Trinidad. Una que ama al que procede de ella; otra que ama a aquel de quien procede, y el amor. Porque si el amor no existe, ¿cómo Dios es amor?»⁴¹. Naturalmente que no se propone él demostrar racionalmente el misterio de la Trinidad. Ya que éste dejaría de ser tal en el momento en que pudiera encasillarse en los cuadros del pensamiento humano. El se apoya en la Escritura, y de aquí salta a la explicación de la comparación del amor humano al divino⁴². Por eso, la cuestión central que nos ha venido persiguiendo hasta aquí y que emerge con mayor fuerza ahora es la que versa sobre la relación entre el Espíritu Santo y el amor.

2. ¿CONNOTACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN EL AMOR?

¿Son, para Agustín, el Espíritu y el amor dos términos que se identifican? El santo habla propiamente de apropiación del amor al Espíritu Santo cuando dice: «Así como damos propiamente el nombre de sabiduría al Verbo único de Dios, aunque en sentido universal el Padre y el Espíritu Santo son sabiduría,

³⁸ *De Trin.*, VI, 6, 10.

³⁹ *De Trin.*, VI, 5, 7.

⁴⁰ *De Trin.*, VI, 5, 8.

⁴¹ *De Trin.*, VI, 5, 7.

⁴² *De Trin.*, VI, 5, 7.

así llamamos por apropiación al Espíritu Santo amor, por más que también son amor el Padre y el Hijo»⁴³. Su afirmación viene luego avalada por la Palabra de Dios. Procede, sin embargo, de una manera gradual para poner al descubierto su rico contenido. Acude ante todo al Evangelio de Juan, en donde se dice: «Amémonos mutuamente, porque el amor procede de Dios... Y todo el que ama ha nacido de Dios; el que no ama, no conoce a Dios, porque Dios es amor. Aquí llama explícitamente Dios al amor, que antes afirmaba proceder de Dios; luego el amor es Dios de Dios»⁴⁴.

Advierte, sin embargo, Agustín que también el Hijo procede del Padre. Luego la razón aducida no tiene fuerza probatoria. «Puesto que si el Hijo es nacido de Dios Padre y el Espíritu Santo procede de Dios Padre, ¿cuál de los dos es, en este pasaje, el Dios Caridad? El Padre es ciertamente Dios, pero no Dios de Dios; en consecuencia, el amor, Dios de Dios, ha de ser el Hijo o el Espíritu Santo»⁴⁵. El motivo que aporta el santo para poner de manifiesto que Juan alude aquí al Espíritu Santo se deriva del mismo contexto de la Carta joannea cuando «en los versículos siguientes, después de hablar del amor de Dios; no por el que nosotros le amamos, sino por el que El nos amó y envió a su Hijo, como víctima expiatoria por nuestros pecados... pues había definido a Dios como amor... añade: Conocemos que permanecemos en El en que nos dio de su Espíritu. Luego el Espíritu Santo hace que permanezcamos en Dios y Dios en nosotros, y ésta es obra de su amor. Por consiguiente, El es el Dios y Dios en nosotros, y ésta es obra de su amor. Por consiguiente, El es el Dios-Amor»⁴⁶.

⁴³ *De Trin.*, XV, 17, 31. Han esclarecido el punto del Espíritu Santo como amor, O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, París, "Etudes Augustiniennes", 1966, p. 220; G. COMBES, *La charité d'après s. Augustin*, París, DDB, 1934, pp. 99 ss.; A. BECKER, *o. c.*, p. 304, en donde pone de manifiesto cómo todo se unifica e integra en el amor; F. CAYRE, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, París, DDB, 1951, pp. 170 ss.; S. KOWALCZYK, *Dieu en tant que bien suprême selon l'acceptation de St. Augustin*, "Estudio agustiniano", 6 (1971), pp. 119-213.

⁴⁴ *De Trin.*, XV, 17, 31.

⁴⁵ *De Trin.*, XV, 17, 31.

⁴⁶ *De Trin.*, XV, 17, 31. Esta exégesis agustiniana es compartida por los siguientes autores: R. E. BROWN, *El Evangelio y Epístolas de san Juan*, Santander, Sal Terrae, 1965, vers. del inglés, p. 179: "El Espíritu Santo, afirma, es el amor que existe entre el Padre y el Hijo, y de este modo es el testigo ideal de nuestra unión con Dios por el amor". También D. MOL-LAT, *Primera Carta de san Juan, Biblia de Jerusalén*, Bilbao, DDB, 1967, pp. 1.630-1.631.

Agustín, pues, sintoniza con la Palabra de Dios al sostener que percibimos lo que es Dios por lo que El hace en nosotros; es decir, a través de su acción salvífica en el hombre, descubre éste la íntima manera de ser del Espíritu Santo.

La línea, pues, bíblica que sigue Agustín, se inscribe en la interpretación de los textos del Evangelista, referentes al Espíritu de amor, en relación con el hombre. La inhabitación del Espíritu Santo en el interior del hombre hace a éste entrar en comunión con Dios-Amor; ya que permanecer en el amor es equivalente a permanecer en Dios. Porque «cuando este Espíritu... se da al hombre, le inflama en amor de Dios y del prójimo, pues El es amor... Por esta causa dice Juan: Amemos a Dios, porque El nos amó primero. Y el apóstol Pablo: La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado»⁴⁷. El paralelismo, pues, total entre la caridad de Dios, infundida en nuestros corazones y la comunicación del Espíritu Santo, se inscribe en la línea de la apropiación del amor al mismo Espíritu.

Pero al atribuir Agustín el amor de una manera especial al Espíritu Santo se mueve no sólo en el plano de su obra divina en nosotros, sino también en el de su trascendencia infinita. «En consecuencia, dirá él, si Dios es amor, como la Escritura lo proclama, y el amor viene de Dios y actúa en nosotros para que Dios permanezca dentro de nosotros y nosotros en El; y sabemos esto porque nos hizo partícipes de su Espíritu, entonces este mismo Espíritu es el Dios del amor»⁴⁸. El testimonio de la Biblia sobre la obra de Dios en el interior del hombre le desvela el rostro de amor del Espíritu Santo. Dios aparece siempre en la Escritura obrando a favor del hombre. Este adivina, por la manera de actuar Dios en su vida, que El teje la trama interna de los hilos de su historia; dejándose ver entre bastidores como el Señor absoluto de su vida. Es decir, la Palabra de Dios en su autocomunicación al hombre procede de una manera funcional. Pero no es meramente funcional; sino también óptica. Aunque ésta se halla en estrecha conexión con la primera. Agustín seguirá, en esto, fielmente las directrices de la Escritura, según sus mismas palabras, cuando afirma que «entre los dones de Dios ninguno es más excelente que el amor, y el Espíritu Santo es el don más excelso de Dios, ¿qué hay más

⁴⁷ *De Trin.*, XV, 18, 31.

⁴⁸ *De Trin.*, XV, 19, 37.

consecuente, pues, que el que procede de Dios y es Dios, sea también Caridad?»⁴⁹.

3. COMUNIDAD DE AMOR DEL PADRE CON EL HIJO EN EL ESPÍRITU SANTO.

Se advierte una duplicidad de niveles, salvífico y ontológico en la siguiente aserción, en la que se remonta Agustín a la misma vida intratrinitaria de Dios. Dirá así: «Y si el amor con que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre indicio es de la comunión inefable de ambos, ¿qué hay más natural que llamar propiamente amor al que es Espíritu común de los dos?»⁵⁰. Aquí encontramos de nuevo, siguiendo otro camino, el concepto de Agustín sobre el amor, como vinculante.

Pero una nueva visión queda puesta aquí de relieve: la comunión de amor que hay entre el Padre y el Hijo en el abrazo del Espíritu. Así, se comprende por qué Agustín sostenga que «no sólo el Espíritu Santo es amor en aquella Trinidad; esto lo comprende la razón y saludablemente lo cree la fe; pero por los argumentos ya aducidos no en vano se le llama propiamente Caridad. Como tampoco sólo El es en la Trinidad espíritu o santo, porque es espíritu y espíritu es el Hijo... y, sin embargo, no sin motivo se llama por apropiación Espíritu Santo... Y no sólo es el Espíritu Caridad; mas por las razones ya indicadas, se llama así por apropiación»⁵¹. Y dentro de la apropiación del amor al Espíritu Santo es lógico Agustín al apropiarse también al Espíritu Santo, en el mismo orden de cosas, la voluntad. Porque «si la voluntad de Dios es apropiable a una de las personas de la Trinidad, lo será de manera particular al Espíritu Santo, como el nombre de Caridad. Porque, ¿qué es el amor sino voluntad?»⁵². Así, llega aquí él a la conclusión de lo que antes pretendía demostrar al hacer referencia «a que cualquiera puede ver en su alma estas tres facultades naturales, instituidas por Dios, y el bien tan grande que supone poder recordar, contemplar y amar la naturaleza eterna e inmutable... descubriendo así la imagen de la Trinidad»⁵³.

⁴⁹ *De Trin.*, XV, 19, 17.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *De Trin.*, XV, 19, 37.

⁵² *De Trin.*, XV, 20, 38.

⁵³ *De Trin.*, XV, 20, 39.

Pero el punto de inserción de la comparación parece hallarse en el amor, que emana de la voluntad. «Respecto al Espíritu Santo, dice Agustín, nada hay en él que se le asemeje, fuera de nuestra voluntad, amor o dilección, que es el querer de mayor valor»⁵⁴. El amor del Espíritu Santo, pues, le indica la doble vertiente del mismo amor: la que se refiere a la misma vida de Dios y la que mira al amor al prójimo.

4. EL AMOR COMUNITARIO, RELEJO DEL AMOR DE LA TRINIDAD.

Agustín distinguirá claramente la doble significación del amor cuando diga que «la causa por la que otorga el Espíritu Santo en la tierra, después de su resurrección, y luego lo envía desde el cielo es... para significar el amor al prójimo; la segunda, desde el cielo, para indicar el amor de Dios»⁵⁵. Pero ¿en qué sentido el amor comunitario puede ser irradiación del amor trinitario? ¿Qué condiciones debe tener para realizar tal realidad? La comunión entre nosotros, en tanto refleja la «koinonía» divina, en cuanto Dios ha querido vincularnos con él. «El Padre y el Hijo han querido que tuviéramos comunión entre nosotros y con ellos, por medio de aquel que es común a los dos; por el Espíritu Santo, Dios y Don de Dios; por cuyo Don quisieron congregarnos en la unidad que ambos tienen. Pues en él nos reconciamos con la divinidad»⁵⁶. La unión, pues, entre nosotros se efectúa, según el designio divino, por el Espíritu Santo, que nos une con Dios. Pero la vinculación que el Espíritu Santo realiza en la comunidad, tiene sus características propias al emanar de la misma unidad de amor, que hay en el seno de la Trinidad. Hallamos, pues, que la línea horizontal de la unión fraterna se inscribe, a su vez, en la vertical. El amor, pues, de la comunidad cristiana es participación de la vida de Dios.

Así confesará el mismo Agustín que «es obra propia del Espíritu Santo, cooperando el Padre y el Hijo, realizar la sociedad de la unidad eclesial, porque el mismo Espíritu Santo constituye en cierto modo la sociedad del Padre y del Hijo... Pues el Espíritu Santo es poseído comunitariamente por el Padre y el Hijo, porque

⁵⁴ *De Trin.*, XV, 21, 41.

⁵⁵ *De Trin.*, XV, 26, 46.

⁵⁶ *Sermo* 71, 12, 18: PL 38, 454.

es el único Espíritu de ambos»⁵⁷. Así como la unidad íntima entre el Padre y el Hijo, como sociedad de amor, culmina en la relación de los dos a su único Espíritu, de la misma manera la comunidad eclesial alcanza su unidad por el Espíritu Santo. A través de este paralelismo, consigue Agustín poner de relieve que la unidad de la Iglesia, realizada por el Espíritu de Dios, irradia la unidad divina que el Padre tiene con el Hijo en el mismo Espíritu.

Por otra parte, la relación personal del Padre al Hijo, en el Espíritu Santo, es «una relación mutua... una inefable comunicación del Padre y del Hijo»⁵⁸, de la que participa la comunidad cristiana. Pero, ¿qué hace el Espíritu Santo en la comunidad eclesial? De la misma manera que el Espíritu Santo es la unión del Padre con el Hijo en la Trinidad, así también opera en la Iglesia su unidad interna. De ahí la presencia cohesiva del Espíritu Santo en la Iglesia.

5. EL ESPÍRITU SANTO, PRESENTE EN LA UNIDAD DE LA IGLESIA.

Compara Agustín la acción del Espíritu Santo en la Iglesia con la del alma con respecto al cuerpo. Dice así: «Lo que con relación al organismo humano es el alma, lo es el Espíritu Santo con respecto al Cuerpo de Cristo, la Iglesia; el Espíritu Santo hace en toda la Iglesia lo que el alma en todos los miembros de un mismo cuerpo»⁵⁹. Naturalmente que la comparación necesita de una serie de correctivos para que sea precisa. En efecto, el alma está unida substancialmente al cuerpo, al que informa, mientras el Espíritu Santo no lo está en la Iglesia, ya que no la informa. Por eso el Espíritu Santo no puede concebirse, a manera de una parte substancial de la Iglesia, como el alma lo es respecto al hombre. Modernamente se designa al Espíritu Santo con el apelativo de «casi» alma de la Iglesia. Con esto se expresa la presencia activa del Espíritu Santo en la Iglesia. Por eso, es preciso vivir del mismo Espíritu de Dios para mantener la unidad del amor en la concepción agustiniana⁶⁰.

⁵⁷ *Sermo* 71, 20, 33: PL 38, 463-464.

⁵⁸ *De Trin.*, V, 11, 12.

⁵⁹ *Sermo*, 267, 4. Vers. de A. DEL FUEYO, *Obras de S. Agustín, Sermones*, t. VII, ed. bilingüe, Madrid, BAC, 1950, p. 459.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶⁰ *Enarrationes in Psalmos*, 21, II, 19: "Corpus Christ. Lat.", XXXVIII

Suele echar él mano del símbolo de la túnica inconsútil de Cristo para expresar la vinculación de la Iglesia con el Espíritu Santo, dentro de la temática del amor comunitario, sito en la unidad eclesial. «Allí estaba la túnica, dice el Evangelista, tejida de arriba abajo sin costura. Luego procedía del cielo, del Padre, del Espíritu Santo. ¿Cuál es esta túnica, si no es la caridad, la caridad, la cual nadie puede dividir? ¿Cuál es esta túnica, si no es la unidad? ⁶¹. Pero, ¿por qué la unidad de la Iglesia ⁶², simbolizada por la túnica inconsútil de Cristo, es indivisible? Porque participa a la vez que reproduce la imagen de la Trinidad: la unidad, que Cristo tiene con el Padre» ⁶³.

6. LA TRILOGÍA: ESPÍRITU, UNIDAD Y AMOR.

La trilogía: unidad, amor y Espíritu, tiene una relación muy estrecha, en Agustín. En efecto, la unidad de fe va asociada, según el santo, al amor como el reverso y el anverso de la misma medalla. Más aún: como la correspondencia recíproca entre ambos. De manera que entrar en comunión con la unidad de la Iglesia es recibir el Espíritu que la anima ⁶⁴. Y la recepción del

pars X, 1, 127, 10-12. También vers. de B. MARTIN, *Obras de S. Agustín, Enarraciones sobre los salmos*, ed. bilingüe, vol. XIX, 1, Madrid, BAC, 1964, p. 220.

⁶² *Sermo* 90, 6. A. DEL FUEYO, ed. cit., p. 565. La relación entre la unidad y el amor eclesial se halla en el origen que ambos tienen en el Espíritu de Cristo.

⁶³ *Enarration. in psalm.*, 21 s. II, 19: "Corp. Christ. Latin". XXXVIII, X, 1, 127, 8-13; J. RATZINGER, *Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche: "Catholica"* 17 (1963), 165-196; S. VERGÈS, *La Iglesia, Esposa de Cristo. La encarnación del Verbo y la Iglesia en S. Agustín*, S. Cugat del Vallés, (Barcelona), 19669, p. 99; ST. GRABOWSKI, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, London, 1957, p. 460; A. LAURAS, *Deux images du Christ et de l'Eglise: "Augustinus Magist"*. Congr. Intern. August. Communicat., París, 1954, pp. 667-6675; F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, München, 1933, p. 136; 147-148.

⁶⁴ *C. Cresc. lib.*, II, XIII, 16: PL 43, 476B: "Cum ergo quisque ad Ecclesiae veniens unitatem, cum eius membris veraciter copulatur, accipit Spiritum sanctum, per quem diffunditur charitas in cordibus nostris..."; S. VERGÈS, o. c., p. 97; F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* München, 1933, p. 133. En especial B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin sur le Saint-Esprit, comme communion et source de communion: "Augustinianum"*, 12 (1972), 107-119; también Actes du Symposium organisé par l'Académie internationale des sciences religieuses, *L'Esprit Saint et l'Eglise*, París, Fayard, 1969, obra escrita en colaboración.

Espíritu Santo tiene lugar al abrazar, por amor, la unidad de la Iglesia ⁶⁵.

Dos líneas, pues, se perfilan en el pensamiento de Agustín: Las que miran al hombre, que se adhiere a la unidad de la Iglesia, y las que se refieren al Espíritu Santo, que obra la unidad de la Iglesia por el amor, con que une a los miembros entre sí y con Cristo. Por eso unidad y caridad se corresponden de tal manera, en las obras de Agustín, que no es posible poseer una sin la otra ⁶⁶.

Finalmente, la unidad y el amor de la Iglesia provienen del Espíritu Santo, como de su origen propio ⁶⁷. Pero este origen de la unidad eclesial, en el Espíritu Santo, lo concibe Agustín desde la perspectiva de la historia de la salvación de cada persona en particular: «¿Cómo se conoce, dirá él, que uno ha recibido el Espíritu Santo?: ...si ama al hermano, en él mora el Espíritu de Dios... Vea si tiene el amor de la paz y de la unidad, el amor de la Iglesia..., estamos unidos a ella en la unidad del Espíritu» ⁶⁸. Así, Agustín expone la criteriología para conocer si poseemos el Espíritu de Cristo en la unidad del amor: «¿Cómo sabemos que nos comunicó Dios su Espíritu... Pregunta a tu corazón: si está lleno de caridad, tienes el Espíritu de Dios» ⁶⁹. Ya que dirá el mismo que «el Espíritu Santo está en la caridad» ⁷⁰. Es obvio que el Espíritu Santo que es «el Amor consubstancial de la Trinidad» constituya la unidad y el amor de la misma Iglesia ⁷¹. En este sen-

⁶⁵ *Sermo*, 269, 4: PL 38, 1237C.

⁶⁶ *Epist.*, 61, 2: PL 33, 229B: "Quis autem vere dicit se habere Christi caritatem, quando eius non amplectitur unitatem? Y el interrogante se convierte en afirmación positiva cuando Agustín dice: "Quis autem deseruit unitatem, violat charitatem": *Sermo* 88, XVIII, 21: PL 38, 550A. También es un texto paralelo: *In Ep. Io. tr.*, VI, III, 2: PL 35, 2020C: "Nam qui non habent charitatem, diviserunt unitatem". *Sermo* 137, 1: PL 38, 754B: "Caput est Ecclesiae, et corpus eius Ecclesia, et in eius corpore unitas membrorum et compago charitatis, tanquam sanitas existit". Agustín reconoce el influjo que él sufrió de parte de Cipriano, en este aspecto, al referirnos que "manifestum esse omnibus posse auctoritatem beati Cypriani ad retinendum vinculum pacis, nulloque modo violandam unitatis Ecclesiae saluberrimam charitatem: *De bapt. lib.*, III, I, 1: PL 43, 139A.

⁶⁷ *C. Cresc. lib.*, II, XIII, 16: PL 43, 476B.

⁶⁸ *In Io. Evang.*, VI, 10. Versión de B. MARTIN, *Obras de San Agustín*, ed. bilingüe, Madrid, BAC, 1959, vol. XVIII, p. 288.

⁶⁹ *In Ep. Io.*, VIII, 12. Vers. ibíd., p. 324.

⁷⁰ *In Ep. Io.*, VII, 6. Vers. ibíd., p. 301.

⁷¹ *In Io. Evang.*, 105, 3: PL 35, 1094. Versión de T. PRIETO, *Obras de San Agustín*, vol. XIV, 2.^a ed., Madrid, BAC, 1965, p. 496.

tido, la pneumatología agustiniana, en opinión de B. de Margerie, aventaja a la del mismo Cipriano ⁷².

Resumiendo: Agustín atisba, pues, la unión de los miembros del Cuerpo Místico entre sí por virtud del Espíritu Santo. El forma, en la tierra, la comunidad de los hijos de Dios, a semejanza de la que hay en el seno de la misma Trinidad. Este aspecto comunitario de la vida del hombre obedece al designio salvador de Dios sobre él. Su Creador ha querido salvarle, a través del amor eclesial, correspondiente a su íntima manera de ser. Por lo demás, esta dimensión comunitaria del hombre se inscribe en su misma constitución social.

Así, el hombre es imagen de la Trinidad en un doble aspecto: en su vida social y personal. Ambos aspectos se complementan de tal manera que no puede existir el uno sin el otro. Por cuanto el despliegue total del hombre comprende los dos. Sin embargo, parece que, en los escritos de Agustín, la imagen de Dios en el hombre incide de manera especial sobre las tres facultades del hombre. Tomadas éstas, sin embargo, en su orientación dinámica frente a cualquier otra concepción estática: La memoria, el entendimiento y la voluntad reciben matices posteriores, en los escritos de Agustín. En ellos atiende él primordialmente a la persona que se recuerda, se autocomprende y se ama, en la dirección centrípeta. A través de este dinamismo, se transparenta la imagen de Dios en el hombre.

Pero la cuestión central ha sido la siguiente: ¿En qué sentido el hombre es imagen de Dios? Si bien los tres elementos configuran dicha imagen divina en el hombre, con todo, parece que hay uno que emerge por encima de todos los demás. En efecto, no se puede amar sin tener el yo algún conocimiento de sí mismo. Este revertir del yo sobre sí mismo constituye el centro de gravedad de dicho amor personal. Y en el desarrollo de esta realidad estriba

⁷² B. DE MARGERIE, *La doctrine de S. Augustin sur le Saint-Esprit, comme communion et source de communion: "Augustinianum"*, 12 (1972), 107-119. Sobre la evolución de Agustín en la manera de concebir la "memoria Dei" en relación con la Trinidad, véase J. PEGUEROLES, *El fundamento del conocimiento de la verdad en San Agustín: la "memoria Dei"*: "Pensamiento", 29 (1973), 5-35. Desarrolla el aspecto del amor en Agustín, A. NYGREN, *Eros y Agape, La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona, Sagitario, 1969, vers. del alemán. Presenta sus reservas V. CAPANACA, en *Rev. étud. augustin* de 1973. Le parece que las categorías con que Nygren interpreta a Agustín no reproducen fielmente su pensamiento sobre el amor. P. AGAESSE-J. MOINGT, *Oeuvres de Saint Augustin. La Trinité: Les images*, vol. 16, 2.^a serie, París, DDB, 1955, pp. 654-656, desarrolla el aspecto del amor del Espíritu Santo.

precisamente la originalidad del pensamiento de Agustín sobre el hombre, imagen de la Trinidad. El Espíritu Santo, como la unión inefable del amor del Padre y del Hijo, queda vislumbrado en el amor del hombre a sí mismo, que comporta el reencuentro consigo mismo, en la línea de su identidad personal.

También hemos procurado poner de relieve que cuando Agustín habla del hombre, como imagen de la Trinidad, no se mueve en el terreno puramente natural, sino que presupone otra esfera. En otras palabras, no deduce él la imagen trinitaria en el hombre por raciocinio. Esto supondría la misma negación del misterio trinitario, lo que es ciertamente inconcebible, en Agustín. Sólo a la luz de la divina revelación descubre él en el hombre la imagen de la Trinidad. Imagen, por lo demás, de carácter estrictamente espiritual. Precisamente, por eso, sólo el hombre frente a otro ser inferior, puede ser imagen de Dios.

Queda, pues, de manifiesto no sólo la concepción agustiniana de la imagen trinitaria en el hombre, sino, lo que es más, la relación del Padre y del Hijo al Espíritu Santo, como a su infinito amor personal. Así la imagen de la Trinidad de Agustín no sólo es aquella que *aparece* en el hombre, sino también la que *es en sí misma*. De ahí, pues, que la doble línea ascendente y descendente se conjugue armoniosamente, en los escritos de Agustín, como en los de Ireneo.

Pero en este aspecto la prospectiva de la pneumatología de Agustín señala horizontes aún más dilatados que los irenianos; especialmente por lo que al amor se refiere. En efecto, el encuentro personal del hombre consigo mismo y con relación a los demás refleja —a la luz de la revelación— la intimidad divina del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo. Es preciso sublinear, además, en Agustín, el aspecto del Espíritu Santo como Amor substancial del Padre al Hijo. La Trinidad de Agustín parece preludiar ya la temática del Concilio Vaticano II acerca de la presencia de la Trinidad en el hombre, como revelación de la Trinidad de Dios. Pues este ángulo psicológico de la Trinidad de Agustín completa su reflexión teológica acerca de la Trinidad en sí misma considerada.

Aportó, pues, Agustín una reflexión estrictamente personal a la pneumatología, contemplada a través del prisma del amor del hombre, con todo lo que esto connota de por sí.

SALVADOR VERGÉS, S.I.

Facultad de Teología.
San Cugat del Vallés (Barcelona).