

Vol. 9
Nº 1-2 / 2006

ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de estudios de
filosofía platónica y cristiana



udp

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Vicerrectoría Académica
Universidad Diego Portales
Santiago de Chile



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

**Vicerrectoría Académica
Universidad Diego Portales
Santiago de Chile**

ΔΙΑΔΟΧΗ

Diadokhē: revista de estudios de filosofía platónica y cristiana®

ΔΙΑΔΟΧΗ es una revista editada por la Vicerrectoría Académica
de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile

Director: Óscar Velásquez
Secretario: David Morales

Consejo Editor

Antonio Arbea (Santiago)
Anneliese Meis (Santiago)
Graciela Ritacco (Buenos Aires)

Corresponsales

Fernando Navarro (Argentina)
Víctor Hugo Méndez Aguirre (México)

Consejo Asesor

Francisco García Bazán (Codirector emérito, Buenos Aires) -
Werner Beierwaltes (München) - Alberto Caturelli (Córdoba)
Annick Charles-Saget (Paris-Nanterre) - Kevin Corrigan (Saskatoon)
Miguel Cruz Hernández (Madrid) - Otto Dörr (Santiago) - John F. Finamore (Iowa)
Humberto Giannini (Santiago) - Gastón Gómez Lasa (Santiago)
Gary M. Gurtler, S.J. (Chicago) - José Montserrat i Torrents (Barcelona)
Gerard J.P. O'Daly (London) - Héctor Jorge Padrón (Mendoza)
Jean Pépin (Paris) - Roberto Radice (Milano) - Thomas M. Robinson (Toronto)
Francesco Romano (Catania) - Carlos Steel (Leuven)

La Revista *Diadokhē* se distribuye por suscripción o por canje.
Su valor para Chile es de 4.000 pesos y para el extranjero es de US\$ 20 (flete aéreo incluido).

SCIENTIA Y SAPIENTIA
ANOTACIONES CONCEPTUALES AL AGUSTINO
DE TRINITATE

Max Maureira Pacheco

Universidad de Valencia, España

Resumen

Es habitual en filosofía, a partir de Aristóteles, la distinción, que no la separación, entre acción y contemplación. Además de por el Estagirita, ella está atisbada, si bien en otros términos, en las Sagradas Escrituras, por Pablo. Agustín sistematiza estos términos, a saber, como momentos de una unidad: en Cristo (Dios-hombre), la verdad. Esta sistematización determina así una nueva manera de hablar, la cual trasluce, por su parte, la de una forma de vida, a la que se ciñe, en definitiva, un modo de pensar. A su exposición, centrada en el agustino *De Trinitate*, se dedica precisamente este trabajo.

Palabras clave: Pablo, acción, contemplación, fe.

Abstract

Since Aristotle a distinction in philosophy –which is not a separation– between action and contemplation is usual. Besides the Stagirite, it is also –although in other terms– referred to by Paul in the Holy Scriptures. Augustine systematizes both terms as moments of a unit, namely in Christ (God-man), the truth. This systematization determines likewise a new way to speak, which suggests, as far as it is concerned, a new way of life, which definitely leads to a proper way of thought. This paper, centred on the Augustine's De Trinitate, is precisely dedicated to this issue.

Key words: Paul, action, contemplation, faith.

En varios libros del *De Trinitate* –en castellano, *La Trinidad*– Agustín distingue entre *scientia* (ciencia) y *sapientia* (sabiduría).¹ El antecedente más inmediato de esta distinción está en Pablo, que escribe: “a uno se le da lenguaje de sabiduría por el Espíritu; a otro, lenguaje de ciencia según el mismo Espíritu”.² Agustín considera, a partir de aquí, que *scientia*, por una parte, es “el conocimiento de las cosas temporales y mudables, necesarias para desempeñar las funciones de esta vida”³ y que, por otra, la *sapientia* se refiere al “conocimiento intelectual de las realidades eternas”.⁴ Esta distinción paulino-agustina, en definitiva cristiana, posee, sin embargo, una unidad, a saber, en Cristo, “en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia”,⁵ luego, ¿en qué sentido es que ellas –*scientia* y *sapientia*– pese a ser distintas, están unidas indisolublemente en él? Agustín desarrolla, al

¹ En concreto, en los libros XI-XV. Aquí utilizo la siguiente edición: Agustín, San, *De Trinitate/La Trinidad*, tr. y versión castellana Luis Arias, 1985, Madrid. A efectos de confrontar las citas agustinas con los originales bíblicos, vid. Bover, José María y O’Callaghan, José (ed.) *Nuevo Testamento trilingüe*, 2001, Madrid.

² Cf. *De Trin.* XIII, 19,24, p. 636: “*Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eumdem Spiritum*” (1 Cor, 12, 8). En el original griego dice: “ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ Πνεύματος διδοται λόγος σοφίας, ἄλλο δὲ λόγος γνῶσεως κατὰ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα”. La importancia de considerar el texto original es aquí la siguiente. *Sophía* se tradujo en latín (así también Agustín), por *sapientia*, y de ahí el español sabiduría. La palabra *gnōsis*, por su parte, y en cambio, mienta un conocimiento particular, más preciso, una facultad especial de conocer, antes que una *epistémē* (en el sentido de un conocimiento, *ciencia*). De modo que la traducción latina de esta palabra por *scientia*, puede ser confusa si no se aclara el griego. La *scientia*, por de pronto, no tiene ninguna relación con la ciencia tal como la entendemos hoy, ni tampoco, en sentido griego, con un saber concreto sobre algo, como la carpintería o la zapatería. Alude, más bien, como se ha indicado, a un conocimiento singular, que poseían los gnósticos, y, por ello, ejemplarmente en alemán, Lutero no traduce *gnōsis* por ninguna palabra (alemana) que tenga la resonancia “científica” de la castellana, sino por “Erkenntnis”, mentando un conocimiento, que, por el contexto, no puede, en este caso, sino referirse a Dios (que es el *Pneûma*, el aliento, aludido en el original griego). Vid. Deutsche Bibelgesellschaft, *Die Bibel*, tr. alem. Martin Luther, 1985, Stuttgart, p. 206 (NT). Entonces, aquí basta tener la precaución de no considerar *scientia* bajo ninguna connotación científica moderna, ni –griegamente dicho– *técnica*, sino referida a un conocimiento particular, a una facultad especial de conocer, vgr. a Dios.

³ Cf. *De Trin.*, XII, 12, 17, p. 572: “*Scientia [est] cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae huius actionibus necessaria*”.

⁴ Esta definición, que sigue Agustín (cf. *De Trin.*, XII, 15, 24, p. 584), pertenece, rigurosamente, a Cicerón, quien define la sabiduría como “el conocimiento de las cosas divinas y humanas: *sapientia...est rerum divinarum et humanarum*” (cf. Cicerón, *De Officiis*, II, 2, 5).

⁵ Cf. *De Trin.*, XII, 19, 24, p. 637: “*In quo [Cristo] sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*”. La referencia agustina es a la paulina Carta a los Colosenses (Col. 2, 3).

hacerse cargo de este asunto, una particular interpretación del escrito paulino, y si ella es aquí de especial interés, se debe a su proyección. Las anotaciones agustinas rebasan, en efecto, el cristianismo. Aquí, con todo, hemos de ceñirnos a Agustín.

La relación entre *scientia* y *sapientia* está determinada pues, teológicamente, por la venida de Cristo al mundo. Que Dios devino hombre, que “el Verbo se hizo carne”,⁶ significa, a los efectos que nos interesan, que Padre e Hijo están unidos “en una sola persona [Dios-Hombre] por una liberalidad inefable de la gracia”.⁷ Cristo es, efectivamente, la gracia (la palabra) o, dice el evangelista, la gloria (hecha hombre) del “lleno de gracia y de verdad”.⁸ De modo que la verdad es dada a los hombres en el hijo de Dios. Cristo es, dicho todavía de otro modo, la gracia de Dios que, humanizada, deviene temporal, se temporaliza. Aquella, pues, la verdad, se relaciona con la *scientia*, referida a las cosas temporales y, asimismo, en la medida que Cristo es Dios, con la *sapientia*, por cuanto Dios-Hombre, “la verdad suma [que] se atribuye, y con razón, al Verbo de Dios”,⁹ queda mediada por él.¹⁰ Agustín puede concluir de aquí, por consiguiente, que “si referimos a la ciencia la gracia, y la verdad a la sabiduría, creo no estemos muy alejados de la distinción indicada [entre *scientia* y *sapientia*]”.¹¹ La distinción solo se entiende, por consiguiente, si uno advierte que en Cristo comparecen el hombre y Dios, siendo así él, Cristo, como hombre, el mediador de la verdad, presentada a los hombres, en el mismo quehacer (*scientia*), en enigma (*sapientia*). Así, por medio de Cristo (Dios-Hombre), esto es, por medio de la gracia de Dios, los hombres pueden buscar la verdad en las cosas temporales. Es decir, en lo temporal, Cristo media la verdad supratemporal, que los hombres de todos los tiempos han buscado, antes de él, como la suma verdad. Esta verdad, no obstante, nunca la pudieron conseguir, pues

⁶ Cf. Jn. 1,14: “*καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο*”. La palabra castellana “verbo” es, en un contexto teológico, usualmente la traducción del griego *lógos*, que mienta, en lo que aquí interesa, “palabra” y “razón”. Cristo es, entonces, Dios hecho palabra. La razón de esta aclaración es advertir sobre las posteriores interpretaciones filosóficas y teológicas respecto al lenguaje. Si uno se contenta con este “verbo”, esas interpretaciones no pueden entenderse de un modo adecuado. Por lo tanto, cuando aquí se refiere el “verbo”, téngase especialmente en cuenta la referencia del original griego, al lenguaje y a la razón.

⁷ *De Trin.*, XIII, 19, 24, p. 636: “*Utrumque simul in unam personam Dei et hominis ineffabili gratiae largitate*”.

⁸ *De Trin.*, XIII, 17, 22, p. 636 (Jn. 1,14).

⁹ *De Trin.*, XIII, 19, 24, p. 636: “*In rebus vero aeternis summa veritas recte tribuitur Dei Verbo*”.

¹⁰ *De Trin.*, XIII, 19, 24.

¹¹ *De Trin.*, XIII, 19, 24, p. 636: “*Si gratiam referamus ad scientiam, veritatem ad sapientiam, puto nos ab illa duarum istarum rerum distinctione, quam commendavimus, non abhorrere*”.

no encontraron el camino que les llevara a ella. Los hombres que, en cambio, conocen a Cristo, y creen en él, encuentran por medio suyo, tanto un camino práctico hacia la verdad (*scientia*), como también la mirada hacia el fin de su búsqueda, a saber, la verdad misma (*sapientia*). Agustín sugiere que esto es plausible debido a que Cristo “plantó en nuestras almas la fe de las cosas temporales” y que es quien “en las eternas nos manifiesta la verdad. Por Él caminamos hacia Él y por la ciencia nos dirigimos a la sabiduría, mas sin apartarnos de la unidad de Cristo”.¹² En suma, la ciencia conduce a los hombres a la sabiduría, en la que se les descubre la suma verdad como tal.

La distinción entre *scientia* y *sapientia*, que Agustín sigue de Pablo, constituye, pues, una comprensión cristiana de la verdad, en la que la acción (*actio*) y la contemplación (*contemplatio*) son consideradas conjuntamente a partir de aquella. Ambas son momentos de lo mismo, la verdad. Aquí se trata de aclarar, entonces, cómo se determina esta unidad, y qué se sigue de ello, tanto para el cristianismo, como también, según se ha sugerido, para su proyección, esto es, para la constitución de una tradición, a saber, de una manera de pensar.

1. SCIENTIA Y SAPIENTIA EN AGUSTÍN

En esta distinción, Agustín presupone, filosóficamente, dos conocimientos distintos, relacionados, a su vez, con momentos y actividades diferentes: *contemplatio* (contemplación) y *actio* (acción).¹³ Aquello que Agustín busca, mediante ellas, y aquello que, en este sentido, las aúna, es, de acuerdo a lo revisado, la verdad suma, que representa Cristo. Ambas, en la verdad, están juntas y, por consiguiente, solo se dejan determinar como momentos suyos. La *scientia* considera, de este modo, el momento *activo* de la misma; mientras, la *sapientia*, el *contemplativo*.

La búsqueda de la verdad se ejercita según Agustín, por tanto, mediante dos conocimientos, los cuales acercan al hombre, en definitiva, al ser más verdadero, pues, en efecto, “en la esencia de la verdad, la única que es, ser mayor equivale a ser más verdadero”.¹⁴ Agustín establece así la verdad a partir de una esencia (*substantia*), en la que comparece un ser verdadero, el más verdadero. El hombre no posee

¹² *De Trin.*, XIII, 19, 24, p. 637: “*Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non redimus*”.

¹³ Vid. Lorenz, Rudolf, “Die Wissenschaftslehre Augustins”, I. y II. parte, en: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Cuarta Serie V, vol. LXVII., 1955/56, Stuttgart, pp. 30-31.

¹⁴ *De Trin.*, VIII, 1, 2, p. 425: “*In substantia quippe veritatis, quoniam sola vere est, non est maior aliqua, nisi quae verius est*”.

la verdad, no está en ella, pero se la representa y, representada en su unidad con un ser verdadero, se le aparece por medio de imágenes. La verdad, entonces, en este mostrarse, se presenta al hombre mediante su concepción, y este, en su búsqueda, explora así los senderos que han de llevarle a ella; senderos que son, precisamente, la *scientia* y la *sapientia*.

La ciencia (*scientia*) “raciocina sobre los objetos corporales que el sentido del cuerpo percibe”¹⁵ y, por ello, solo es práctica o de acción. Entonces, si este razonamiento o conocimiento está referido “al fin de un bien sumo”,¹⁶ este acontecimiento “será bueno”. Pues bien, quien garantiza que este camino no solo sea bueno, sino que esté conducido hacia el bien mayor, es Cristo, a quien los hombres pueden encontrar, esto es, conocer, por de pronto, en la *scientia*. Cristo, sin embargo, no solo es el camino hacia el ser verdadero, hacia la verdad, sino es, según se ha indicado, la verdad misma. Por consiguiente, el camino en Cristo es, igualmente, el camino en y hacia la verdad. La sabiduría (*sapientia*), que se ocupa, a diferencia de la *scientia*, de las cosas eternas e inmodificables, advierte estas mediante la razón (*ratio*), representando Cristo, en definitiva, una verdad suprema, determinada como camino (*scientia*) y como fin (*sapientia*)¹⁷.

Una filosofía (v. gr. cristiana), según Agustín, que concibe la verdad en un ser verdadero, debe ser, por tanto, de acuerdo a ello, a la vez, “científica” y “sabia”. Así puede explicar él por qué los filósofos paganos no pudieron conseguir nunca la suma sabiduría, pues ella, en lugar de buscarse de acuerdo a esta última, fue buscada, separadamente, según la sabiduría del hombre. Ahora bien, y sin embargo, tales filosofías pudieron barruntar el ser verdadero en la parte mayor del espíritu (*mens*). En consecuencia, advierte Agustín, el ser verdadero puede ser pensado racionalmente, solo que el pensamiento, para acceder a él, es preciso que vaya más allá de sí, ya que la verdad, en el espíritu, solo puede verse como una imagen. Esto es lo que aquellos filósofos no hicieron. El descubrimiento de esta verdad suprema es la que, según Agustín, ha de realizarse consecuentemente ahora, no solo *contemplativa*, sino además *activamente*, por cuanto también

¹⁵ *De Trin.*, XII, 12, 17, p. 573: “*Quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur, ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis*”.

¹⁶ *De Trin.*, XII, 12, 17, p. 573: “*Si bene [el razonar], ut eam notitiam referat ad finem summi boni*”.

¹⁷ Al considerar a Cristo como hombre, hay, pues, una coincidencia, entre él como camino y fin. Vid. Honnefelder, Ludger, “Weisheit durch den Weg der Wissenschaft”, in: Oelmüller, Willi (Hrsg.), *Philosophie und Weisheit*, 1989, Paderborn, p. 68.

en las acciones se da un “principio de bien obrar cuando el verbo es verdadero”;¹⁸ principio que ha de orientarlas.

A la *sapientia*, determinada por una actividad *contemplativa*, corresponde entonces, por su parte, el conocimiento de la mirada del ser verdadero, es decir, de Dios. A este conocimiento de las cosas eternas, Agustín relaciona la *immortalitas* (inmortalidad), respecto a la cual, para él, no basta la *contemplatio*, sino es precisa, de nuevo, también la *actio*, dado que las actividades que ella presupone son temporales y variables, además de supremamente racionales. La razón busca así la verdad, también mediante el actuar. El conocimiento de las cosas temporales, que, de acuerdo a Agustín, pertenece a la *scientia*.¹⁹ determina así, de acuerdo a lo que los hombres deben hacer (*actio*), lo necesario para conocer al ser verdadero, aquello, dicho con otras palabras, que relaciona sus acciones con la verdad.

Actio significa aquí hacer, actuar, actividades prácticas, siendo la *scientia* el conocimiento de la *mortalitas*, propia de las cosas temporales. Aunque la *contemplatio* se relaciona con la *immortalitas*, no se aleja, preciso es reiterarlo, de la *actio*, pese a ser ella una actividad temporal, es decir, mortal. O, en otras palabras, la *scientia* (ciencia) dirige el conocimiento temporal hacia el intemporal –*sapientia* (sabiduría)–, pero, como actividad humana que es, lo orienta solo temporalmente, es decir, se trata de una búsqueda temporal de lo que es intemporal e inmortal. Cristo es, para Agustín, consiguientemente, la verdad eterna que los hombres buscan en la vida temporal, en y mediante él o, dicho de otra forma, Cristo, como gracia, muestra a los hombres la *immortalitas* en la *mortalitas*, y les conduce a ella. La ciencia determina, gracias a esto, pues, la verdad suprema –inmortal– en el constitutivo quehacer (*actio*) de la *mortalitas*.

En consecuencia, actuar bien es posible en la *praxis*, porque el bien orienta el hacer mismo o, de otro modo, el hombre actúa bien, porque conoce el bien, y este conocimiento solo es posible porque se presenta ya, previamente, determinando la bondad del actuar. Que el hombre actúe bien, y que lo sepa, es posible entonces porque los hombres conocen a Cristo. Él es el bien, el bien supremo, él es la verdad y el camino a la misma, el que ha de dirigir a los hombres, por lo tanto, a la vez, a la sabiduría. Aquí, en este mundo mortal, el hombre busca, consiguientemente, el camino hacia la mirada del ser eterno (*sapientia*), mediante un quehacer particular, un actuar que, necesariamente, se relaciona con ello (*scientia*), presuponiendo esto, por cierto, un

¹⁸ *De Trin.*, XV, 11, 20, p. 731: “*Verum autem verbum est, cum de scientia bene operandi gignitur*”.

¹⁹ *De Trin.*, XII, 12, 17.

criterio para saber cuándo y cómo se actúa correctamente. La ciencia (*scientia*), que funda este quehacer, es la que lo desarrolla, determinando así un actuar compartido, un *ethos*, que decide la forma o modo de vida de los hombres reunidos en torno a la verdad, en que este se asienta. A ella, entonces, a la *scientia*, es preciso dedicarse ahora con más detenimiento.

2. EL CONOCIMIENTO DEL QUEHACER PRÁCTICO (SCIENTIA)

La *scientia*, ciencia o actividad *activa* se distingue –como se ha insistido anteriormente– de la *sapientia* o sabiduría, pero no está separada de ella. En cuanto tarea práctica, la *scientia* es la preparación y el medio para alcanzar la *sapientia*.²⁰ El quehacer, que es activo, está unido a la *contemplatio* y, como camino hacia ella, solo es posible en la medida en que los hombres participan de la verdad suprema. Luego, en cuanto imagen de Dios (*Imago Dei*),²¹ ellos están en esta, y pueden reconocer así, ya en el quehacer mismo, en la ciencia, lo divino como presencia. El Espíritu busca, de esta forma, por medio del quehacer, la sabiduría en la *praxis*. Si el hombre consigue prácticamente tal sabiduría en el alma, entonces se mantiene en el saber verdadero, en la felicidad verdadera, en la que consiste la consecución de este saber, llamada a reflejarse en sus actos.²² La verdad se manifiesta, pues, en la felicidad de los hombres. Y ella, la felicidad, la eterna felicidad, es el deseo por antonomasia en el que la *immortalitas* se presenta prácticamente a cada uno.²³ La felicidad es, en efecto, según Agustín, lo que todos los hombres buscan, aunque no todos conozcan.²⁴

La *scientia* enseña entonces a los hombres a actuar bien, orientándoles hacia la felicidad, aunque no les garantice que ella sea completa, pues actuar bien exige aún un conocimiento en base al cual se decida el bien y el mal de las actividades humanas, es decir, un conocimiento que indique al hombre no solo qué ha de hacer para actuar bien, sino, además, qué es lo que determina que sus acciones sean buenas (o

²⁰ Cf. Schmaus, Michael, *Die Psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, 1966, Münster, p. 289.

²¹ *De Trin.*, XIV, 8, 11.

²² Marcuse interpreta, debido a esto, que la felicidad en Agustín está en relación a Dios, porque en él ella es eterna y permanente. Quien tiene a Dios es eternamente feliz, pues tal felicidad, en él, deviene eterna. Cf. Marcuse, Ludwig, *Philosophie des Glücks. Von Hiob bis Freud*, 1996, Zürich, p. 130.

²³ *De Trin.*, XIV, 14, 20.

²⁴ *De Trin.*, XIII, 5, 8.

malas). A este conocimiento se consagra la *sapientia*. Así, gracias a la *scientia*, el hombre sabe qué y por qué debe realizar algo, determinado como bueno y, a la *sapientia*, qué y por qué ello es determinado de tal modo.

Que los hombres actúen en la vida temporal con el objetivo de conseguir la sabiduría suprema, en la medida en que son parte de ella, les permite conocer no solo qué decide la bondad de sus actuaciones, sino también, y por eso, qué deben hacer para conseguir la felicidad, puesto que ella está determinada por la realización de la verdad que el quehacer también concibe como fin. Así es como la búsqueda de la felicidad presupone, pues, la verdad en el actuar. La verdad es la que ilumina, de este modo, aquella búsqueda. A ella, determinada mediante la *scientia* y la *sapientia*, se debe la manifestación de un quehacer *científico* compartido, que determina una manera de vivir, unas costumbres, un carácter, característico de un *sabio* modo de vida del hombre, propio de la comunidad en la que esta concreción tiene lugar, la cristiana, la cual, mediante esta, consigue su definición y distinción.

Las actuaciones, que comparten el supuesto de estar orientadas a Dios, son, por cierto, distintivas de una comunidad que, por medio de ellas, precisamente se distingue de otras, en la medida en que sus miembros, en estas, al estar en Dios, saben entonces qué, cómo y por qué tienen que hacer algo. El conjunto de estas actividades, que consuman el bien, les acerca asimismo a la felicidad, que pueden reconocer en su propio actuar, acercándose de este modo también, a través suyo, a la eternidad: “todo el que es verdaderamente feliz o desea serlo, quiere ser inmortal”.²⁵ Así es como, en este deseo compartido, se expresa prácticamente la *immortalitas*, vale decir, la verdad, más preciso, la aspiración comunitaria a ella, determinada por los sujetos que conviven en la misma, mediante los consecuentes actos, que ejecuta cada uno.

La felicidad, de acuerdo a ello, ya no consiste aquí en lo que el hombre quiere tener, sino en querer el bien en lugar del mal.²⁶ La voluntad de actuar en Dios, es buena; la de actuar fuera de él, es mala, esto es, advierte Agustín, pecadora. Que el hombre pueda distinguir fácilmente ambas se debe a Cristo, que es quien le ha liberado del pecado.²⁷ Quien conozca, por tanto, la diferencia entre actuar bien y actuar mal, ha alcanzado un momento de la verdad, la *scientia*, en una dimensión concreta, la *actio*. Quien sabe entonces por qué debe

²⁵ *De Trin.*, p. 611: “*Immortales ... esse volunt, quicumque vere beati vel sunt vel esse cupiunt*”.

²⁶ *De Trin.*, XIII, 5, 8.

²⁷ Porque el hombre es pecador, no puede ver a Dios (*De Trin.*, XV, 28, 51). Los pecados desfiguran la imagen de Dios (*De Trin.*, XIV, 14, 18). Cristo, sin embargo, al haber resucitado, libera al hombre de los pecados (*De Trin.*, IV, 3, 6).

hacer algo, conoce no solo ello, sino también su fundamento –el bien–, así como aquello que lo determina, a saber, el ser verdadero, Dios, en quien se actúa. De manera que quien conoce el fundamento del bien, sabe de Dios y, con ello, puede no solo querer el bien, sino quererlo a sabiendas y, así, actuar bien en un sentido determinado, el cual ha de hacerle feliz. Queda claro, pues, que las buenas acciones son, de acuerdo a ello, un medio, una disposición²⁸ hacia la sabiduría suprema, donde está la verdad, la felicidad, la inmortalidad y, asimismo, que la ciencia (*scientia*), conductora de la mirada de lo eterno (*sapientia*), presupone una creencia: en Cristo.

La fe determina entonces, como acto, el sentido de las actividades, que siempre están unidas en una remisión conjunta, a Cristo. Ellas son, en cuanto camino hacia la sabiduría, los pasos precedentes hacia una “*contemplatio aeternorum*” (contemplación eterna). Los actos que, por consiguiente, son buenos, determinan, a partir de la fe, virtudes, que se fundan en aquella.²⁹ El quehacer propio de las mismas, que se conoce como bueno, en cuanto está relacionado con Dios, es un quehacer ya dado en Dios. Que Dios esté presente en el actuar, que ya esté concebido en él, puede reconocerlo el hombre, no obstante ser mortal, no solo por su fe, sino por su pensamiento, ambos, pues este, en dicho quehacer, es como Dios mismo, a saber, trinitario.

En efecto, porque el quehacer consciente (*intelligentia*) del espíritu humano exige un conocer-en-sí,³⁰ el hombre se conoce a sí mismo de una manera determinada y actúa, según esto, en un sentido concreto. Esta actuación es, por eso, querida (*voluntas*). Y de estas actuaciones, en las que se determina el quehacer querido, el hombre se acuerda (*memoria*). Así es como, por medio de la fe, que se expresa trinitariamente en el pensamiento, el hombre determina su actuar concreto. En otras palabras, él sabe (*intelligentia*), debido a esta trinidad, no solo qué y por qué debe realizar algo, sino, además, puede acordarse de ello (*memoria*), si así lo quiere (*voluntas*).

Que el hombre, no obstante, como imagen de Dios, no es ninguna trinidad en sí, es, desde luego, un supuesto para Agustín. Pero porque el hombre toma parte en esta, la reconoce, pese a ello, en su propia estructura trinitaria, la cual se expresa también en el

²⁸ La expresión disposición es usada por Schmaus (*Disposition*), mientras Lorenz utiliza, en cambio, medio (*Mittel*). Cf. Schmaus, Michael, *ibíd.*, p. 302 y Lorenz Rudolf, *ibíd.*, II. parte, p. 247. Este último autor también está de acuerdo en que *scientia* no es el saber, sino un camino hacia él, vid. *ibíd.*, p. 213.

²⁹ Vid. más adelante el epígrafe “La fe como manifestación de y hacia Dios”.

³⁰ *De Trin.*, IX, 3, 3.

actuar.³¹ Así, este pensamiento trinitario de cada uno se reconoce a partir de una relación –entre *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*– que vuelve sobre sí misma incluso en las acciones. Esta relación interna, que aquí interesa especialmente, es la que posibilita la mirada de lo eterno. El pensamiento interno *se cogitare*, percibiéndose, puede representarse, para sí, de esta forma, el saber verdadero, en la acción y en la contemplación.

En este quehacer, pues, determinado por medio de la fe, el hombre descubre un saber *se-nosse*, que, en cuanto es trinitario, está unido a Dios. La autoconciencia actualiza este saber implícito, lo explicita, confirmando la fe en Dios. Lo que el hombre descubre entonces, en su propio actuar, es una estructura trinitaria, en la que se orienta³². Es decir, en la *praxis*, él percibe las cosas corporalmente (*intelligentia*) y la memoria fija una forma de lo percibido (*memoria*), de la que la atención del espíritu puede acordarse (*voluntas*). El hombre, no obstante, no puede reconocerse aún en ello como imagen de Dios.³³ Para esto es necesario que la sabiduría humana se acerque aún más a la divina, hasta reflejarse en ella. Solo si el espíritu se reconoce como parte de Dios, tal sabiduría puede ser verdadera, al estar en él. La verdad ha de presentarse, entonces, a su descubridor, ha de reconocerse en él, en la *mens* (espíritu).³⁴ Y este descubrimiento no es, según Agustín, una actividad cualquiera, sino la más importante del espíritu. A ello se dedica precisamente la *sapientia*, al conocimiento más insigne del hombre.

³¹ Vid. los comentarios a este párrafo de Agustín (*De Trin.*, XIV, 8, 11) en: Brachtendorf, Johannes, “Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten”, en: del mismo (Hrsg.), *Gott und sein Bild*, 2000, Paderborn, p. 163.

³² Agustín explica esta estructura, precisamente, en su *De Trinitate*. Sobre ella vuelve, no obstante, en otras de sus obras, así en su *Civitas Dei*, XI, 26. Quizás, con todo, donde con mayor claridad y concisión la explica, es en sus *Confessiones*. Anota allí: “soy alguien que sabe y que quiere. Sé que soy y qué quiero. Quiero ser y saber: *sum enim et scio et volo: sum sciens et volens, et scio esse me et velle, et volo esse et scire*”. El hombre, en cuanto se sabe “ante sí mismo”, se sabe indivisible en su ser, es decir, se sabe siendo y se quiere así o, de otra forma, es y se sabe siendo y, en esta misma medida, lo quiere.

³³ El hombre, como tal, no es imagen de Dios. Solo el espíritu es, rigurosamente, tal imagen (*De Trin.*, IX, 2, 2). Sobre ello, en detalle, vid. Brachtendorf, Johannes, “Der menschliche Geist”, *ibid.*, p. 167s.

³⁴ La *mens* es, para Agustín, la parte superior del espíritu, la *ratio superior*. Únicamente allí es posible concebir la trinidad, es decir, solo allí pueden reconocerse los hombres como imagen de Dios (*De Trin.*, XII, 4, 4).

3. EL CONOCIMIENTO DE LA MIRADA DE DIOS (SAPIENTIA)

La *sapientia* o sabiduría representa el momento sumo en la búsqueda de la verdad, aquel en que esta búsqueda de lo verdadero (de la verdad suprema), es coronada, mediante la *actio*, en la mirada de lo eterno, la *contemplatio*. La posibilidad de esta mirada tiene lugar, recuérdese, en la parte más conspicua del espíritu; es allí donde el hombre, mediante su autoconocimiento, se descubre como imagen de Dios.³⁵ Esta imagen, al pensar las cosas humanas (*scientia*) y las divinas (*sapientia*), presenta también una estructura trinitaria del pensamiento, mediante la que se vislumbra a Dios, ya que “cada trinidad [es] idéntica con Dios”.³⁶

Agustín, en sus referencias a la mirada de lo eterno, utiliza a menudo ejemplos que se relacionan con la vista, porque este sentido es “el más próximo... a la visión de la mente”,³⁷ así explica que, para entender a Dios en el espíritu, es necesaria precisamente la mirada de Dios. Si, entonces, alguien recuerda algo, esta es también una manera espiritual de mirar,³⁸ lo mismo ocurre al actuar bien; se mira, de igual modo, a Dios, ya que, quien es consciente de su actuar bien (*intelligentia*), se acuerda de ello (*memoria*) y quiere, por eso, seguir actuando así (*voluntas*).

Que la trinidad en el actuar suponga ya la presencia de Dios no quiere decir, sin embargo, que el hombre, como criatura que es, pueda comprenderla correctamente. La trinidad divina, en la que Dios consiste, el hombre solo puede contemplarla en su espíritu, como en un espejo (*speculum*). En el espíritu es donde se presenta, pues, esta aprehensible imagen de Dios. La trinidad precisa entonces, para ser concebida, una actividad, sobre todo, interna. Así, en su autoconocimiento, el hombre descubre esta actividad trinitaria interior, la cual se realiza en el pensamiento. El pensamiento, pues, que se relaciona consigo mismo, descubre, de este modo, una forma (*intelligentia*), que se conserva en la memoria (*memoria*), en la que ambas están deliberadamente unidas (*voluntas*). Así pues, el hombre reconoce con ello, en la parte más eminente de su

³⁵ Cf. Brachtendorf, Johannes, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in “De Trinitate”*, 2000, Hamburg, pp. 203-204.

³⁶ Kreuzer sostiene, a partir de esto, que la doctrina agustina de la trinidad es un pensamiento de relación y Schindler advierte que, exactamente en esta relación trinitaria, es donde está presente Dios. Cf. Kreuzer, Johann, *Augustinus*, 1995, Frankfurt-New York, p. 92 –de donde tomo la cita– y Schindler, Alfred, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, 1965, Tübingen, p. 213.

³⁷ *De Trin.*, XI, 1,1, p. 519: “*Is enim sensus corporis maxime excellit*”.

³⁸ Vid. Schindler, Alfred, *ibid.*, p. 208.

espíritu, esta trinidad interna en la que está la imagen de Dios, la cual, empero, no constituye aún la mirada de Dios mismo.

La mirada de Dios no es, efectivamente, ningún acto inmediato y, por eso, no puede tratarse en ella, sin más, de un acto sencillo, sino que es un proceso que el hombre ha de aprender. Mediante este, por consiguiente, él solo puede conseguir una imagen de Dios (no la mirada divina misma), representada en su espíritu, en el que, no obstante, no se presenta la trinidad divina, sino la humana. Aquí, en ella, el hombre encuentra, como criatura, un saber implícito, que se explicita en el mismo pensamiento.³⁹ La *sapientia* (sabiduría) posibilita así que, indirectamente, el hombre conozca la trinidad divina. Esta mirada del espíritu ya no es corporal y, por ello, según Agustín, es más difícil, pues no se realiza con los “ojos del cuerpo”, sino “por medio de espejo en enigma, sin embargo, entonces, cara a cara”,⁴⁰ y es que si “la visión fuera fácil, el nombre de *enigma* no se encontraría en este lugar”.⁴¹

A Dios, el hombre no puede mirarle con sus ojos temporales. Agustín sugiere que, pese a ello, pueda representárselo a través del pensamiento, que es “una especie de visión del alma”.⁴² El pensamiento puede concebir entonces algo que el hombre todavía no conoce, que todavía no “ve”; para ello dispone de imágenes que simbolizan lo desconocido, las cuales se manifiestan mediante signos que los hombres, como criaturas mortales, pueden pensar. Qué muestra la imagen, les pertenece, pero, ¿de dónde viene ella?, ¿no hay una fuente de todos los signos? o, de otra forma, ¿cómo explicar el origen de las imágenes de lo desconocido en el pensamiento?

La mirada del pensamiento, en un símil que destaca varias veces Agustín, es muy parecida a la mirada del saber (*visioni scientiae*).⁴³ Las palabras, como las imágenes, son signos del pensamiento. Aquello que ellas mientan, es algo que el hombre sabe y, por tanto, si descubre en las palabras lo que sabe, es decir, en las imágenes, “entonces [ello] es verbo verdadero y verdad, cual puede el hombre desear; pues lo que está en la verdad se encuentra en el verbo, y lo que en ella no existe, en

³⁹ *De Trin.*, VIII, 6, 9.

⁴⁰ Agustín reproduce la cita según la versión latina, en *De Trin.*, XV, 8, 14, pp. 718-719: “*videmus...per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (1 Cor. 13, 12). La traducción, que he modificado mínimamente en la versión que uso, es la que sigue: “como en un espejo y en enigmas, entonces veremos cara a cara”.

⁴¹ *De Trin.*, XV, 9, 16, p. 723: “*Nomen quippe hic non sonaret aenigmati, si esset facilitas visionis*”.

⁴² *De Trin.*, XV, 9, 16, p. 723: “*Quandoquidem cogitatio visio est animi quaedam*”.

⁴³ *De Trin.*, XV, 11, 20.

él no se encuentra”.⁴⁴ Dios no es imagen de la verdad, sino la verdad misma, la cual, entonces, los hombres solo pueden conocer por medio de imágenes.

Mientras “la ciencia [*scientia*] de Dios es su misma sabiduría [*sapientia*]; la sabiduría, su misma esencia o sustancia”.⁴⁵ La de los hombres, en cambio, es “amisible y se puede volver a recuperar, pues para nosotros no es una misma cosa el ser y el conocer o saber: podemos existir sin saberlo, y no siempre conocemos ni sabemos las cosas que una vez aprendimos”.⁴⁶ Dicho de otra manera, en Dios, “ser y saber es... una misma cosa”;⁴⁷ mientras en el hombre “el ser y el saber no se identifican”.⁴⁸ Dios es, en definitiva, una “incomutable y eterna sustancia”,⁴⁹ en la que la *scientia* y la *sapientia* están juntas, en un solo elemento –la verdad–, que es suprema. El saber, en cuanto signo del pensamiento, refleja algo sobre lo que, no obstante, no dice nada, a saber, lo que está implícito en él, aquello que decide la verdad, reflejada en él mismo. Esto, pues, la verdad, es lo que el espíritu solo puede ver en un espejo. En ello consiste la mirada de Dios, en reconocer la verdad en el espejo. La *sapientia* consigue acercarse, en suma, en un nuevo momento, a la verdad, pero en otra dimensión: la *contemplatio*, sin llegar nunca, no obstante, a confundirse con ella.

La verdad se “avista” de este modo especial en la *sapientia*, es decir, de una forma que deviene particular, en relación a la *scientia*. Agustín reitera así que la verdad se refiere tanto a la contemplación (*contemplatio*), como a la acción (*actio*), a las buenas acciones. El bien supremo, hacia el que se endereza la mirada, está determinado de antemano por el actuar. La palabra de Dios –Cristo–, que es la gracia de Dios, orienta la realización de la verdad en las acciones, revelándose en ellas y, en la medida en que esto ocurre, estas últimas son buenas. Si no estuviesen orientadas de este modo, los hombres no podrían saber, según se ha indicado, qué distingue a una buena acción de una que no lo es.⁵⁰ La orientación de las acciones, determinada por Cristo, les conduce entonces hacia la verdad; en ellas está él, es decir, él se muestra a

⁴⁴ *De Trin.*, XV, 11, 20, p. 731: “...*tunc est verum verbum, et veritas, qualis exspectatur ab homine, ut quod est in ista, hoc sit et in illo; quod non est in ista, non sit et in illo*”.

⁴⁵ *De Trin.*, XV, 13, 22, p. 739: “*Quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia*”.

⁴⁶ *De Trin.*, XIV, 13, 22, p. 740: “*Nostra vero scientia in rebus plurimis propterea et amisibilis est et receptibilis, quia non hoc est nobis esse quod scire vel sapere: quoniam esse possumus, etiam si nesciamus, neque sapiamus ea quae aliunde didicimus*”.

⁴⁷ *De Trin.*, XV, 14, 23, p. 740: “*Nosse enim et esse ibi unum est*”

⁴⁸ *De Trin.*, XV, 15, 24, p. 743: “*Quia non hoc est nobis esse, quod est nosse*”.

⁴⁹ *De Trin.*, XV, 16, 26, p. 747: “...*ipsa ibi aeterna est immutabilisque substantia*”.

⁵⁰ *De Trin.*, XV, 11, 20.

los hombres, mostrándose con ello la verdad hecha palabra, verbo. En él, dicho de otra forma, se realiza externamente la verdad. Cristo es el devenir de la verdad, revelada internamente a los hombres.

Quien actúa bien (*actio*), se acerca, por tanto, externamente a la verdad, y posibilita con ello, asimismo, una contemplación interna de su imagen (*contemplatio*). La *scientia* es, en este sentido, el camino externo hacia la *sapientia*. Quien, a su vez, alcanza la mirada de Dios, desde luego puede, por ello, actuar mejor. *Scientia* y *sapientia* son, por consiguiente, los momentos de la verdad, revelada y realizada, activa y contemplativamente.

Pero puesto que el pensamiento no puede concebir la verdad sin imágenes –y aquí hay que advertir que incluso Dios, como simple palabra, es concebido mediante una imagen, esto es, como un signo del pensamiento que concibe a la verdad– el hombre necesita, tanto en el actuar como en la contemplación, una ayuda, para poder hacer suyos el ser verdadero y su saber. La fe y la ciencia de la piedad (*pietatisque doctrina*) constituyen, según Agustín, esta ayuda.⁵¹ Solo por medio de ella es posible ver la grandeza de Dios y ser “transformados [entonces] en la imagen misma”.⁵²

4. LA FE COMO MANIFESTACIÓN DE Y HACIA DIOS

La *scientia* y la *sapientia* presuponen entonces la fe en Cristo para conseguir la verdad. Quien ama a Dios, ama la verdad, porque la verdad está en lo verdadero, es decir, en Dios mismo. El amor de Dios, que es la verdad, el ser verdadero, es, por consiguiente, el auténtico objetivo de la filosofía.⁵³ La *scientia* y la *sapientia* son momentos de este amor (*caritas*) y, con ello, de la verdad, que se manifiesta al hombre en una unidad que puede reconocer en Dios.

⁵¹ La piedad es, según Agustín, la verdadera sabiduría, a saber, aquella de acuerdo a Dios. En griego, ello (piedad) se dice *theosébeia* y esto es lo traducido en latín por *pietas*. Pero Agustín piensa que es más adecuado traducirlo como *Dei cultus* (*De Trin.*, XIV, 1, 1, p. 644). La verdadera sabiduría consiste, por lo tanto, en un culto a Dios, en un *Dei cultus*. El culto a Dios es, pues, el acto piadoso por antonomasia, la ley más elemental de un creyente. La piedad, en este sentido, es para Agustín, tal como se lee en Job (cf. *Job*, 28,28), la auténtica sabiduría (*De Trin.*, XII, 14, 22), pues el culto a Dios es una ley que ha de guardarse, para evitar el “temor del Señor”. Andar “en vida temeroso de Dios” es, traduce también Fray Luis de León, lo propio de un sabio. Cf. León, Fray Luis de, *Obras completas*, 1951, Madrid, p. 1184.

⁵² *De Trin.*, XV, 11, 20, p. 732: “*In eandem imaginem transformemur*”. Las referencias agustinas son a la 2 Cor 3,18.

⁵³ Cf. Schmaus, Michael, *ibíd.*, p. 306.

En el bien que el hombre realiza, del cual es consciente (*intelligentia*) y por eso quiere (*voluntas*), se expresa entonces el amor a Dios, presentado aquí en las acciones, no solo mediante un recuerdo de otras (*memoria*), que también fueron buenas, sino en ellas mismas, comparadas, en su realización. En esta trinidad –*intelligentia, memoria, voluntas*– el hombre reconoce, en definitiva, su amor a lo verdadero, a la verdad, a lo divino.⁵⁴ En el amor a Dios se da también, pues, la estructura trinitaria –necesaria para conseguir el saber verdadero– que el hombre reconoce en sí mismo, de forma paradigmática, en su pensamiento. Esta trinitaria relación interna, que tiene lugar en lo más profundo del espíritu, es la que posibilita la consumación de la verdad y, así, la felicidad suprema. La mayor transformación del hombre está determinada, por tanto, por un volverse sobre sí mismo, que es el auténtico camino para encontrar la verdad.⁵⁵ El hombre reconoce con ello no solo esta, sino la realización de ella en sus propias acciones. El espíritu hace suya así la mirada de Dios, se la apropia, tanto en la *actio*, como en la *contemplatio*, siendo por medio de ambas que se ve posibilitada entonces una *contemplatio aeternorum*. Un pensamiento autorreferente, que se desarrolla por medio de la fe en *actio* y *contemplatio*, en lo más profundo, esto es, en lo más interno del espíritu, consigue en Dios, en consecuencia, la verdad y, al mismo tiempo, la justificación de lo verdadero respecto a Dios, así como un aprendizaje de y en el actuar bien.

La felicidad, que es lo que todos los hombres quieren, donde reconocen la *immortalitas*, presupone, pues, la fe en Dios.⁵⁶ Quien encuentre aquella, debe reconocer que cree en él. Este reconocimiento es, con todo, un acto interno, privado. En efecto, el hombre que busca la felicidad en la vida eterna, tiene que aprehenderla de modo íntimo. A estos efectos, él posee las sagradas escrituras,⁵⁷ que es donde Cristo se revela, donde enseña la mirada de Dios, con lo cual, mediante ellas, esta mirada encuentra su posibilidad.

Porque la fe es un acto interno, incluso, el más interno, el más íntimo, el más profundo de cada uno, el resultado no puede ser sino una tarea individual en la que uno, no obstante, se encuentra y reconoce con otros. Así pues, lo bueno de las cosas temporales, es decir, de las acciones humanas, depende de la fe de cada uno, pues ellas son buenas, y en ellas se reconoce la verdad, mediante la fe. Las acciones, orientadas en su decisión por un pensamiento trinitario, expresan lo divino, cuya determinación se concreta a la luz de la *auctoritas* de las escrituras. El

⁵⁴ *De Trin.*, IX, 12, 18.

⁵⁵ Cf. Agustín, *De vera religione*, 1948, Madrid, 39, 72.

⁵⁶ *De Trin.*, XIII, 3, 6

⁵⁷ *De Trin.*, XV, 14, 6.

hombre vislumbra, conforme a ello, en la *auctoritas* sagrada, el camino de un no saber a un saber,⁵⁸ en el que él puede reconocerse, por medio de la *memoria*, como alguien que actúa bien (*intelligentia*) y, con ello, querer (*voluntas*) las correspondientes acciones –como concreción de la *intelligentia*. El amor de Dios, de esta forma, se ve confirmado por tal quehacer. La imagen de Dios se reconoce en él y los presupuestos, para verle en este, se cumplen en el reconocimiento de los mismos.

En la vida eterna no hay camino a y de Dios y, por ello, no hay ninguna imagen, sino Dios y el hombre están solos, cara a cara, y la verdad es ella misma para sí. El ser y el saber de él son indistinguibles. La vida humana es, por eso, sencillamente, el camino de los hombres hacia la vida eterna, hacia donde, en definitiva, les conducen la *scientia* y la *sapientia*. La verdad suprema, así iluminada, es la que ellos encuentran en la revelación de Cristo, al que, por medio de la fe, pueden encontrar en el actuar y en la mirada a Dios. La vida en Cristo supone, visto lo anterior, que la ciencia (*scientia*) está en relación a las cosas divinas, es decir, a la sabiduría (*sapientia*) y, por eso, el hombre intenta, a lo largo de ella, aunarlas: “una y otra son patrimonio del alma, única imagen de Dios”.⁵⁹ En Cristo se consuma la coincidencia que los hombres buscan en la Tierra, esto es, la verdad, que se muestra en él como camino y fin. La verdad, en suma, acontece y se revela en Cristo, en cuanto ciencia, como camino, y, en cuanto sabiduría, como fin, en la fe. Los cristianos pueden, por medio de ésta, buscar y encontrar la verdad, mientras los paganos, en cambio, han estado, se mantienen y se mantendrán sin ella, según Agustín, en una búsqueda permanente.⁶⁰

En esta reconstrucción religiosa de su propio camino, la verdad es la determinación de sí misma, y Agustín, al remitir al hombre sobre sí, abre los senderos para que este, en su interioridad, reconozca lo verdaderamente divino, la verdad sin más, la verdad para sí misma (ser), en las cosas humanas (*scientia*) y en las divinas (*sapientia*) (saber). Así, pues, el verbo, la palabra, el *logos*, revelado en el interior del hombre, determina además, exteriormente, una forma de vida, un modo de ser, un *ethos*, el de todos aquellos que viven en él.

⁵⁸ Así puede unir Agustín, según Lorenz, la fe en Cristo a su iglesia. Cf. Lorenz, Rudolf, *ibíd.*, II parte, p. 224.

⁵⁹ *De Trin.*, XII, 10, 17, p. 724: “*Simul enim utrumque mentis est unius, et imago Dei una*”. Cf. igualmente XV, 15, 25.

⁶⁰ *De Trin.*, XII, 15, 24.

BIBLIOGRAFÍA

Libros:

- Agustín, San, *La Trinidad*, edición bilingüe. Luis Arias, 1985, Madrid.
La Verdadera Religión, edición bilingüe. Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta, Herminio Rodríguez, 1948, Madrid.
Confesiones, trad. castellana Olegario García de la Fuente, 1986, Madrid.
La Ciudad de Dios, trad. castellana José Cayetano Díaz de Beyral, 1933, Madrid.
 Brachtendorf, Johannes, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in "De Trinitate"*, 2000, Hamburg.
 Cicerón, *De Officiis/Von den Pflichten*, latín/alemán Harald Marklin, 1991, Frankfurt am Main-Leipzig.
 Horn, Christoph, *Augustinus*, 1994, München.
 Kreuzer, Johann, *Augustinus*, 1995, Frankfurt-New York.
 León, Fray Luis de, *Obras completas*, 1951, Madrid.
 Marcuse, Ludwig, *Philosophie des Glücks. Von Hiob bis Freud*, 1996, Zürich.
 Plotin, *Schriften*, tr. alemana, Richard Harder, 1. Bd., 1956, Hamburg.
 Schindler, Alfred, *Wort und Analogie in Augustinus Trinitätslehre*, 1965, Tübingen.
 Schmaus, Michael, *Die Psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, 1966, Münster.

Artículos

- Bien, Günther, "Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie, Wissenschaft und Weisheit", en: Oelmüller, Willi (Hrsg.), *Philosophie und Weisheit*, 1989, Paderborn.
 Brachtendorf, Johannes, "Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten", en: del mismo (Hrsg.), *Gott und sein Bild*, 2000, Paderborn.
 Honnefelder, Ludger, "Weisheit durch den Weg der Wissenschaft", en: Oelmüller, Willi (Hrsg.), *Philosophie und Weisheit*, 1989, Paderborn.
 Lorenz, Rudolf, "Die Wissenschaftslehre Augustins", I. y II. Teil en: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Cuarta Serie V, LXVII. Bd. 1955/56, Stuttgart.

Varios:

- Bover, José María y O'Callaghan, José (ed.) *Nuevo Testamento trilingüe*, 2001, Madrid.
 Deutsche Bibelgesellschaft, *Die Bibel*, tr. alemana Martin Luther, reimpr. 1985, Stuttgart.
 Lexikon für Theologie und Kirche, 10. Bd., 2001, Freiburg-Basel-Rom-Wien.

