

Enero - Junio 2026



Vol. LX - Núm. 1

# ESTUDIOS TRINITARIOS



SALAMANCA

# estudios trinitarios

Enero-Junio

2026

Vol. LX - Núm. 1

## SUMARIO

EDITORIAL ..... 7-10

### ESTUDIOS

AUDISIO, L. M., *La llamada en el monte: Mc 3,13-18  
como momento teofánico* ..... 13-46

DE SOUZA, W., *La defensa de la divinidad del Espíritu Santo  
en el quinto Discurso teológico de Gregorio de Nacianzo* ..... 47-87

SINGH, C. M., «*Cómo vio Moisés al Señor*». *La esperanza y  
la visio Dei en san Agustín* ..... 89-112

MEDIALDEA, A. R., *La Trinidad a la luz del Oriente cristiano:  
teología y diálogo ecuménico* ..... 113-143

BIBLIOGRAFÍA GENERAL ..... 145-169

«CÓMO VIO MOISÉS AL SEÑOR».  
LA ESPERANZA Y LA *UISIO DEI* EN SAN AGUSTÍN

«HOW MOSES SAW THE LORD».  
HOPE AND *UISIO DEI* IN SAINT AGUSTIN

**CARLOS MARCELO SINGH MESCONI**

Universidad Católica de Salta

Miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos

[csinghmesconi@ucasal.edu.ar](mailto:csinghmesconi@ucasal.edu.ar)

Orcid: 0009-0004-8222-8275

Fecha de recepción: 7 de mayo de 2026

Fecha de aceptación: 22 de junio de 2026

*Resumen:* En este estudio nos hemos de focalizar en un aspecto de la esperanza, considerada como el contexto introductorio para la comprensión de la *uisio Dei* en san Agustín. Iniciaremos nuestro itinerario postulando algunos trazos generales sobre la misma, para luego centrarnos especialmente en el *De Trinitate*, a partir de su indagación sobre la *uisio Dei* en las teofanías del Antiguo Testamento. En

particular, prestaremos atención al evento protagonizado por Moisés en Ex 33,7-23, sobre el cual Agustín advierte: «Conoció muy bien lo que veía corporalmente, y por eso suspiraba por la verdadera contemplación espiritual de Dios» (*trin.* II,16,27). Hemos de dilucidar el sentido de esta expresión, situándola en el contexto de la obra, y en vínculo con otros textos, como la *Epístola* 147.

*Palabras clave:* esperanza, *uisio Dei*, teofanía, contemplación, Moisés.

*Abstract:* In this study, we will focus on a relevant aspect of the Hope, considered as the introductory context for understanding the *uisio Dei* in Saint Augustine. Some general aspects of the Hope will be considered to start our itinerary. Then, in the following pages, we will consider especially the *De Trinitate* based on his inquiry about the *uisio Dei* in the theophanies of the Old Testament. In particular, we will pay attention to Moses in Ex 33,7-23, about whom Augustine warns: «He knew very well what he saw bodily, and that is why he longed for the true spiritual contemplation of God» (*trin.* II,16,27). We will try to elucidate the meaning of this expression, interpreting it in the context of the Work and in connection with other texts, such as the *Epistle* 147.

*Keywords:* Hope, *uisio Dei*, Theophany, Contemplation, Moses.

## 1. La esperanza, un exordio necesario

¿Puede el ser humano ver a Dios? ¿De qué manera? ¿Esta experiencia saciaría sus más profundas esperanzas? ¿Se trata de una realidad o una quimera, de una esperanza actual o solo escatológica? En el presente estudio procuraremos responder a tales interrogantes, guiados por las rutilantes enseñanzas de san Agustín. En efecto, la reflexión sobre la esperanza se halla muy presente en toda su obra. Naturalmente, su contexto habitual

se encuentra junto a la fe y la caridad<sup>1</sup>. Sin embargo, hallamos un desarrollo relevante en torno a otras temáticas, tales como el deseo, la contemplación y la perfección. Así, el deseo de ver a Dios suscita una profunda meditación sobre la esperanza, tanto como una virtud orientada hacia los bienes futuros, como una realidad ya presente en este mundo. Siguiendo esta misma dinámica, la *visio Dei* constituye por excelencia una expresión de la gloria, pero también una experiencia posible durante el tiempo de peregrinación.

Es oportuno reconocer que la misma biografía de Agustín da cuentas de constantes acontecimientos nutridos por la esperanza. Basta recorrer las páginas de sus *Confesiones* para atiborrar sus búsquedas interminables, pasando desde los maniqueos hasta los platónicos, y luego en el abrazar la fe cristiana. Asimismo, es plausible reconocer su esperanza frente a los descabros de la historia; por ejemplo, en torno a la caída de Roma<sup>2</sup> o a las invasiones de los pueblos de las estepas euroasiáticas. Esperanza puesta en jaque también ante las constantes divisiones eclesiales, a veces estiradas hasta el extremo de la violencia homicida, como en el caso de los circunceliones<sup>3</sup>. Esperanza rubricada por su pluma fecunda, de la cual hemos de recopilar algunos trazos escogidos.

---

<sup>1</sup> De manera específica en: Agustín de Hipona, *Manual de fe, esperanza y caridad, Escritos Apologéticos*, BAC, Madrid, 2011. Todas las traducciones de las obras de Agustín provienen de las ediciones de la BAC (los detalles de cada edición se publican al final del artículo en las referencias bibliográficas).

<sup>2</sup> Entre numerosos escritos podemos citar la *Carta (Ep.) 99*, escrita a finales del año 408 o comienzos del 409.

<sup>3</sup> Grupos de herejes violentos que se conformaron en el África romana durante el siglo IV y los albores del V. Los *circumcelliones*, o aquellos que merodean alrededor de las *cellae*, han sido asociados con el cristianismo donatista. Para un estudio sobre las exiguas fuentes en torno a esta temática: Raúl Serrano Madroñal, *Los circunceliones. Fanatismo religioso y descontento social en el África tardorromana*, CSIC, Madrid, 2020.

Desde Casiciaco, pasando por sus primeros años de presbítero, y luego como obispo, el cultivo de la vida comunitaria fue dando lugar a distintas reflexiones espirituales, como también a normativas. Si bien tales experiencias pueden reconocerse en distintos textos, estrictamente hablando solo se conservan dos obras pertenecientes a los escritos monacales: la *Regla*<sup>4</sup> y el *Trabajo de los monjes* (400). En esta última, se refiere a su propia experiencia frente al trabajo manual: «Y, con todo, yo acepto ese trabajo, aparte del consuelo del Señor (*consolatione Domini*) por la esperanza de la vida eterna (*spe uitae aeternae*), por la esperanza de poder sacar algún fruto (*fructum*) de bien con el ejercicio de la paciencia»<sup>5</sup>. Se trata de un ejemplo de la exigua literatura monástica compuesta por el Hiponate, pero que nos advierte sobre la relación de Agustín con los trabajos sencillos. Este breve pasaje da cuenta de cómo tales actividades se convierten en una oportunidad para crecer en la perfección, a través de la paciencia o tolerancia. Como podemos contemplar, se entrelaza la esperanza escatológica con lo cotidiano, y en el medio se presenta el consuelo del Señor<sup>6</sup>. Por tanto, este primer trazo sobre la esperanza nos ofrece una expresión sobre la búsqueda de armonía entre el hoy y la eternidad, entre los pequeños

---

También: Peter Brown, *Agostino d'Ipbona*, PBE 595, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2013, pp. 230-231.

<sup>4</sup> Cf. Enrique Eguiarte, *Regla de San Agustín, estudio y exposición*, Rafael Lazcano, Madrid, 2024.

<sup>5</sup> Agustín de Hipona, *El trabajo de los monjes*, XXIX, 37.

<sup>6</sup> La consolación y la desolación aparecen con frecuencia en distintos autores místicos de los siglos IV y V. Por ejemplo, en Diadoco de Fótiçe, el consuelo introduce en el misterio de la vida espiritual. A este respecto, véase: Diadoco de Fótiçe, *Perf.*, 69. Ruiz Jurado señala que la reflexión sobre la naturaleza de los dos tipos de consolaciones y desolaciones conduce a Diadoco a algunas conclusiones aceptadas posteriormente en la teología espiritual. Para esta cuestión, consúltese: Manuel Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual: Teología, historia, práctica*, BAC, Madrid, 1994, p. 85.

esfuerzos y los frutos que se podrán cosechar, entre las fatigas de la siembra y el consuelo del Señor.

El comentario al Salmo 129 (Cartago, 412) representa una elocuente ilustración sobre la esperanza:

Oíd cómo clama del profundo la voz del pecador: *Desde el profundo clamé a ti, ¡oh Señor!; Señor, oye mi voz. Atiendan tus oídos a la voz de mi plegaria. ¿Desde dónde clama? Del profundo. ¿Quién clama? El pecador. ¿Con qué esperanza clama? Con esperanza firme, porque el que vino a perdonar los pecados dio esperanza al pecador colocado en el abismo*<sup>7</sup>.

La expresión del salmista revela una experiencia entrañable, que solo puede comprenderse desde lo más hondo del hombre, siendo el contenido de tal gemido la esperanza del perdón. Se trata del misterio del ser humano, llamado desde su hondura a dirigirse con esperanza cierta hacia la misión, que es la navegación de la vida, pero inmersos en su profundidad, en el misterio de Dios. Esa experiencia salvífica constituye una esperanza firme, que ciertamente se conjuga con la esperanza en la vida eterna:

Espera hasta la noche, hasta que termine esta vida, hasta que sobrevenga la noche a todo el género humano al fin del mundo. ¿Por qué hasta entonces? Porque después de esta noche ya no habrá esperanza, sino la posesión de la realidad (*non erit spes, sed ipsa res*), pues dice el Apóstol: *La esperanza que se ve, no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿a qué lo espera? Si lo que no vemos esperamos, con paciencia aguardamos* (Rom 8,24-25). Luego, si debemos esperar

---

<sup>7</sup> Agustín de Hipona, *Comentarios a los salmos (Ps.)*, 129,2.

pacientemente lo que no vemos (*quod non uidemus*), esperemos hasta la noche, es decir, hasta el fin de nuestra vida o del mundo<sup>8</sup>.

La salmodia recrea cada día como una parábola de la vida. Así, la noche es la muerte, pero la noche escatológica, en la esperanza, cae frente a la realidad. La dialéctica de la esperanza y la realidad se enfatiza con la espera y la visión. En el medio emerge nuevamente la paciencia, vinculada a la expectación como un sinónimo de *spes*.

En torno al 417, en Cartago, Agustín pronunció un sermón (157) dedicado a Rom 8,24-25, texto paradigmático que se refiere específicamente al aspecto soteriológico de la esperanza:

Recuerda vuestra santidad, hermanos amadísimos, que, conforme a las palabras del Apóstol, *Estamos salvados en esperanza (Spe salui facti sumus)*. *Ahora bien, la esperanza que se ve —dice— no es esperanza, pues ¿quién espera lo que ve? Si esperamos lo que no vemos, lo esperamos en la paciencia.* [...] Ellos nos dicen: «¿Dónde está lo que se os promete para después de esta vida? ¿Quién ha regresado del otro mundo y os ha indicado que es verdad lo que creéis? Ved que nosotros estamos alegres, saciados de nuestros placeres, porque esperamos algo visible; vosotros, por el contrario, os atormentáis con las torturas de la templanza, creyendo lo que no veis<sup>9</sup>.

De nuevo se resalta el vínculo de la esperanza con la paciencia. Este texto evidencia un contenido polémico, que no necesariamente encuentra contrincantes reales, pues se trata de un lugar común, incluso ya formulado por los salmos. A través de

<sup>8</sup> Agustín de Hipona, *Pf.*, 129,10.

<sup>9</sup> Agustín de Hipona, *Sermón (S.)* 157.

la «visión» se alude a la relación entre la fe y la esperanza; también se menciona la templanza. De esta manera se va configurando un organismo de virtudes en torno a la esperanza, lo cual no es fortuito, ya que pone de manifiesto su notable importancia. Asimismo, el hecho de ser «salvados en la esperanza» enfatiza su consistencia y rol central en la soteriología. La confrontación entre la saciedad de los placeres y la labor de la templanza da lugar figurativamente a una caracterización de la esperanza: por una parte, el estar satisfecho agota toda experiencia de expectación; por el contrario, el trabajo mantiene en la vigilia de ver la paga o de recoger los frutos. Frente a las concepciones inoportunas sobre la esperanza, el santo obispo advierte:

Guardaos, pues, hermanos, de que con tales charlatanerías se corrompan vuestras costumbres, de que decaiga la esperanza, se debilite la paciencia (*euertatur spes, eneruetur patientia*), y vayáis a dar en caminos tortuosos. O mejor, manteneos con humildad y mansedumbre en los caminos rectos que os enseña el Señor, a los que se refiere el salmo: *Dirigirá a los humildes en el juicio, enseñará a los mansos sus caminos* (Sal 24,9). Si no es humilde y manso, nadie puede conservar perpetuamente la paciencia en medio de las fatigas de este mundo, sin la cual no se puede custodiar la esperanza de la vida futura (*custodiri spes futurae uitae*)<sup>10</sup>.

Luego de afirmar de manera contundente que hemos sido salvados en la esperanza, se advierte la gran responsabilidad de custodiarla. Así, se presentan dos caminos: el tortuoso y el recto, una dialéctica que implica una opción radical, fruto de un congruo discernimiento. En este sentido, se incorporan medios propicios como la paciencia, la humildad y la mansedumbre. El

---

<sup>10</sup> Agustín de Hipona, *J.* 157.

salmo nos presenta un aspecto pedagógico del discernimiento, postulando que el Señor enseñará a los mansos. Pero, al mismo tiempo, esta promesa fortalece el llamado a la humildad, ya que el custodiar la esperanza no se resuelve de manera voluntarista, sino en el seguimiento del pedagogo<sup>11</sup>.

Para finalizar esta breve miscelánea de la esperanza agustiniana, nos referimos ahora a la historia universal. En el *De civitate Dei* (427), afirma: «Mientras tanto, debemos caminar en la esperanza (*ambulemus in spe*) y ser más perfectos de día en día, dando muerte por el Espíritu a las bajas acciones (*Rom* 8,13)»<sup>12</sup>. Se destaca el vínculo de la esperanza con el camino<sup>13</sup>, lo cual sugiere una clara simbología: se trata de una virtud que impulsa al progreso, y por ello es oportuna la incorporación del tema de la perfección (sentido enfatizado por el verbo *proficío*, literalmente avanzar). Por supuesto que, tratándose de una virtud teologal, el Espíritu permanece en un sitio protagónico. Asimismo, es una virtud del paso a paso, de la cotidianidad. De esta manera, la esperanza se ubica en la gran historia de las dos ciudades, de la redención que suscita la espera definitiva del Salvador; pero también es una virtud que, en lo cotidiano, contribuye a la derrota del pecado.

---

<sup>11</sup> Como siempre, Agustín hace uso de distintas figuras retóricas, homonimia: *euertatur/eneruetur*. *Euerto* se refiere al decaer, invertir, agitar, producir disturbios; en cambio, *eneruo*, a sacar los nervios, debilitar.

<sup>12</sup> Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (*Ciu.*), XXI,15.

<sup>13</sup> Resulta elocuente la observación de san Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*: «La esperanza se llama así, porque viene a ser como el pie para caminar, como si dijéramos es pies *spes*. Su contrario es la desesperación, porque allí donde faltan los pies, no hay ninguna posibilidad de andar» (*Etym.* VIII,2). En relación al concepto de esperanza en Agustín, véase: Enrique Gómez García, «Homo uiator. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana», *Augustinus*, n.º. 178-179 (2000), pp. 383-422.

## 2. El anhelo del ser humano: la *uisio Dei*

La «visión de Dios» representa una temática de gran relevancia en la mística en general, y en el caso de Agustín deviene una materia de constante meditación<sup>14</sup>. Antes de presentar el abordaje específico, a partir del *De Trinitate*, es oportuno realizar una referencia sobre la *Carta* 147, escrita entre el 413/414 y dedicada a Paulina:

A Dios no se le ve en un lugar (*nec in loco Deus uidetur*), sino con un corazón limpio; no se le busca con los ojos corporales, ni se le circunscribe con la vista (*nec circumscibitur uisu*), ni se le sujeta con el tacto, ni se oye su voz, ni se le siente cuando pasa. Se le ve cuando se le cree ausente (*et cum absens putatur, uidetur*), o no se le ve cuando está presente. Ni siquiera todos los apóstoles veían a Cristo, y por eso dijo: *Tanto tiempo llevo con vosotros y todavía no me habéis conocido* (Jn 14,9). En efecto, quien conoció *cuál es la anchura, y la longitud, y la altura, y la profundidad, y la supereminente caridad de la ciencia de Cristo* (Ef 3,18-19), ha visto a Cristo y ha visto también al Padre. Nosotros ya no conocemos a Cristo según la carne (2Cor 5,16), sino según el espíritu<sup>15</sup>.

Inicia con una clara referencia a la bienaventuranza «felices los puros, porque verán a Dios»; a partir de esta vinculación:

---

<sup>14</sup> Entre fines del siglo IV e inicios del siglo V, las visiones, y particularmente las teofanías, que hasta entonces habían sido transmitidas por los pacomianos de lengua copta como algo normal e incluso como un elemento esencial en la vida de los abades, había probablemente generado numerosas polémicas; por ejemplo, ciertas visiones del Señor abrían las puertas a todo tipo de falsos videntes. Respecto a la cuestión sobre las visiones, consúltese: Gabriel Bunge, *In Spirito e Verità. Studi sui 13 capitoli del trattato Sulla preghiera di Evagrio Pontico*, Edizioni Scritti Monastici, Praglia, 2019, p. 12.

<sup>15</sup> Agustín de Hipona, *Ep.*, 147,6,18.

visión-pureza, se profundiza el sentido espiritual de la *uisio Dei*. Deja en claro que no podemos acceder a la misma a través de los sentidos externos; es decir, con los ojos corporales. Entre las contundentes advertencias, vale la pena detenernos sobre el «circunscribir», evidenciando así el error de pretender delimitar la divinidad<sup>16</sup>. Por el contrario, la forma de experimentar la *uisio Dei* se posibilita a través de un conocimiento por medio de la fe. La incorporación de Juan 14, con el incipit «tanto tiempo», manifiesta una comprensión profunda de la esperanza, ya que se trata de una vivencia anclada en el tiempo, en su vivencia interior, pero que comporta un «todavía» que abre un horizonte de posibilidades nuevas; en definitiva, de un conocimiento que ha de permitir la visión del rostro. La cita de Ef 3,18-19 es interpretada como una recreación de la cruz y sus dimensiones<sup>17</sup>. En este contexto resulta muy significativa, pudiendo aludir a un conocimiento a través de la cruz y, en definitiva, del misterio pascual.

A continuación, siguiendo con el tema de la visión, se refiere a Jn 1,18: «Nadie ha visto jamás a Dios». Y comenta: «Lo primero se dice porque Dios es invisible por su naturaleza (*Deus natura inuisibilis est*); mientras que quienes vieron a Dios le vieron porque a quien quiere y como quiere Dios se aparece en aquella apariencia que quiere (*apparet ea specie quam uoluntas elegerit*), permaneciendo invisible la naturaleza (*natura*)»<sup>18</sup>. Agustín

---

<sup>16</sup> Una expresión que encontramos con frecuencia en la literatura mística que sentencia contra la avidez de las visiones. A este respecto, véase: Gabriel Bunge, *In Spirito e Verità*, p. 12. En cuanto al «circunscribir» la divinidad, Basilio recuerda la enseñanza del Señor a la samaritana, concluyendo que lo incorpóreo no tiene límites; y, por tanto, no es posible que quien ha oído «Espíritu» configure en su mente una naturaleza circunscrita. Cf. Basilio de Cesarea, *Spir.*, IX,22.

<sup>17</sup> En la misma carta lo explica en detalle: Agustín de Hipona, *Ep.*, 147,14,34.

<sup>18</sup> Agustín de Hipona, *Ep.*, 147,7,19.

ofrece una distinción fundamental entre *natura* y *species*: una se refiere a la esencia invisible; la otra, a una apariencia que puede hacerse ostensible. Así, *species* se puede considerar un concepto útil en la comprensión de las teofanías del AT. De esta manera, introducimos algunas definiciones que serán de beneficio para interpretar la experiencia de Moisés. De hecho, en la misma carta alude al patriarca, diciendo:

Ese anhelo de los verdaderamente piadosos, que desean ver a Dios (*quo uidere Deum cupiunt*) y se inflaman con el deseo, no mira, a mi juicio, a la forma (*speciem*) en que Dios aparece como quiere, pero que no es él, sino a aquella sustancia (*substantiam*) por la que Dios es lo que es. El santo Moisés, fiel siervo suyo, descubrió la llama de este su deseo cuando dijo a Dios, con quien *hablaba como amigo cara a cara*: *Si he hallado gracia en tu presencia, muéstrateme a ti mismo* (Ex 33,13)<sup>19</sup>.

Moisés se deja llevar por un ardiente deseo; es decir, por una fuerza interior que se proyecta en una esperanza cierta, que se ha de configurar en el contemplar la substancia. Sabemos que es invisible; sin embargo, el deseo de los piadosos no se conforma con la *species*, con la apariencia, sino con la visión de quien se presenta diciendo: «Yo soy el que soy». La verdadera piedad se guía por la *uisio Dei*, entendida como la verdadera contemplación espiritual de Dios; es decir, no se trata de un simple conformismo con lo aparente. De esta manera, se puede explicar también el pedido de Moisés<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Agustín de Hipona, *Ep.*, 147,8,20.

<sup>20</sup> Según Cipriani, la distinción entre el *modus* y la forma o *species* data de una visión inspirada por Platón y Plotino. Cf. Nello Cipriani, *La Teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, SEA, Roma, 2020, p. 109.

A continuación, nos referimos al *De Trinitate*, obra escrita entre el 400 y 416, que representa un estadio de la madurez, y como ponderó Hadot: «Es un libro que ha orientado en una manera nueva y decisiva el pensamiento teológico y filosófico de Occidente»<sup>21</sup>. La primera sección se refiere a las disputas dogmáticas, y la segunda ofrece una comprensión pedagógica, y enfatiza el vínculo con el hombre, por ejemplo, a través de la analogía psicológica. Como marco general de la visión, en el proceso del conocimiento, Agustín distingue tres elementos involucrados que se fusionan con gran unidad: el objeto visible, el acto mismo de ver y la atención de la mente<sup>22</sup>. Luego especifica la percepción de las razones eternas:

Propio es de la razón superior (*sublimioris rationis*) juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas (*secundum rationes incorporales et sempiternas*); razones que no serían inconmutables de no estar por encima de la mente humana; pero, si no añadimos algo muy nuestro (*subiungeretur aliquid nostrum*), no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos (*dimensionum atque figurarum*), según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable<sup>23</sup>.

Se describe una de las funciones superiores de la razón, por medio de la cual no se limita a la apariencia, sino que busca la esencia; no porque sea visible en sí misma, sino porque actúa

<sup>21</sup> Pierre Hadot, «L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Augustin», *Studia Patristica*, vol. 6, n.º 4 (1962), pp. 409-442, esp. 409.

<sup>22</sup> Agustín de Hipona, *La Trinidad (Trin.)* XI,2,2; XI,5,9. Véase, también: John Sullivan, *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence*, The Priory Press, Dubuque, 1963, p. 95.

<sup>23</sup> Agustín de Hipona, *Trin.*, XII,2,2.

guiada por las razones incorpóreas. Por tanto, la *visio Dei* será posible a través de una visión específica, atribuida a la razón superior, y que le permite percibir lo incorpóreo y eterno<sup>24</sup>.

### 3. La esperanza de Moisés

De la generalidad de la *visio Dei*, ahora trataremos de indagar sobre el caso específico de Moisés. Ciertamente el Éxodo relata sus distintos encuentros con el Señor situados en el Horeb; por ejemplo, su vocación (cf. Ex 3,1-22) o la entrega de los Mandamientos (cf. Ex 19,16-19); sin embargo, la experiencia en torno a la Carpa del Encuentro (cf. Ex 33,7-23) representa una manifestación con una trascendencia única. San Agustín la incluye en una sección dedicada a una serie de teofanías del Antiguo Testamento, en las que analiza de manera particular

---

<sup>24</sup> Más adelante, Agustín afirma: «Escrito está: *Mientras vivimos en este mundo peregrinamos lejos de Dios, pues caminamos por fe, no por visión* (2 Cor 5,6-7). En efecto, mientras el justo vive de fe (Rom 1,17), aunque viva según el hombre interior y, apoyado en la fe temporal, tienda a la verdad y aspire a lo eterno, sin embargo, la trinidad que resulta de esta fe transitoria, de la contemplación y del amor no se puede llamar aún imagen de Dios, no sea que parezca cimentado en las cosas del tiempo lo que debe estar sobre lo eterno asentado. Nada eterno intuye la mente humana cuando contempla su propia fe (*mens quippe humana cum fidem suam videt*), mediante la cual cree lo que no ve» (Agustín de Hipona, *Trin.*, XIV,2,4). La cita de 2 Cor se presenta como una clave de interpretación. Utilizando la metáfora de la peregrinación, contraponen la fe a la visión. El objetivo es explicar la *imago Dei* a partir de la imagen trinitaria que se imprime en el alma. En este caso, no se refiere a la *imago* que se imprime como obra de la gracia, sino más bien alude a lo que seremos. Mientras tanto, existe una disimilitud, que irá menguando en este peregrinar. Así, la argumentación da lugar a una nueva contraposición entre el tiempo y la eternidad. Una visión cimentada en lo pasajero no sería capaz de alimentar una fe sincera. En cambio, la concepción del tiempo orientado hacia la esperanza escatológica ha de posibilitar un *visio Dei* en el camino.

cómo los hombres elegidos vieron a Dios<sup>25</sup>. Resulta esclarecedor considerar una reflexión introductoria del mismo Hiponate:

Hemos visto y comprobado cómo en las vetustas apariciones y formas corpóreas no se reveló el Padre solo, ni el Hijo solo, ni el Espíritu Santo solo, sino el Señor Dios, que es la Trinidad, o también alguna de las personas de la Trinidad excelsa, insinuada en el texto por ciertos indicios circunstanciales<sup>26</sup>.

Boulnois explica que, al tratar de demostrar que las teofanías no pueden reservarse a una sola persona, en este caso al Hijo, Agustín quiere así refutar la tesis arriana y establecer la igualdad de las tres personas, de las que afirmó desde el principio de su tratado que son de una misma y única sustancia<sup>27</sup>. Ahora bien, Agustín explica cómo Moisés vio a Dios:

Suele también mover (*moueri*) a muchos esta escritura: *Y habló el Señor a Moisés cara a cara, como se habla al amigo (et locutus est Dominus ad Moysen facie ad faciem sicut quis loquitur ad amicum suum)* (Ex 33,11); pues poco después dice el mismo Moisés: *Si he hallado gracia en tu presencia, muéstrate a ti mismo manifestamente, para que te vea (manifeste ut uideam te), y sea como el que halla gracia ante ti, y sepa que esta gente es tu pueblo* (Ex 33,13); y algo más adelan-

---

<sup>25</sup> En orden a reflexionar sobre la generalidad de las teofanías bíblicas, Boulnois postula algunas preguntas pertinentes: 1) ¿Quién se apareció a los patriarcas? ¿Es una persona divina o la Trinidad misma? 2) ¿Cómo se realizaron estas apariciones y, en particular, cuál es el papel que desempeñaron los ángeles? 3) ¿Se puede hablar de misiones del Hijo y del Espíritu en el Antiguo Testamento? A este respecto, consúltese: Marie-Odile Boulnois, «L'exégèse de la théophanie de Mambré dans le *De Trinitate* d'Augustin: enjeux et ruptures», en *Le De Trinitate de Saint Augustin. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, pp. 35-65, esp. 37.

<sup>26</sup> Agustín de Hipona, *Trin.*, III, prol., 3.

<sup>27</sup> Cf. Boulnois, «L'exégèse de la théophanie de Mambré», p. 37.

te Moisés dice nuevamente al Señor: *Muéstrame tu majestad* (Ex 33,18). ¿Qué significa esto? Porque en todas aquellas cosas arriba mencionadas parecía que Dios se dejaba ver en su naturaleza (*substantiam*), y de ahí la creencia de estos desgraciados en que el Hijo es visible en su esencia y no mediante la criatura, creyendo que Moisés penetraba en la nube para oír la palabra de Dios y contemplar su rostro (*eius faciem contemplatus*)<sup>28</sup>.

Se pondera el interés que genera la experiencia de Moisés. Muchos, meditando estos versículos, se sienten movilizados y deseosos de replicar algo de este luminoso evento. En este párrafo, es plausible contemplar una bella composición sobre la esperanza: cara a cara, ilustra su cumplimiento. Lo amical del texto cualifica de manera específica esta teofanía y se refleja en el pedido de Moisés: «muéstrame tu majestad». Pasando del registro literal, nuestro mistagogo se pregunta por el significado de esta petición. La visión es posible distinguiendo la esencia de la criatura; en efecto, se puede contemplar la apariencia, visible, pero no la substancia, invisible. El tono místico parece interrumpirse abruptamente por un reclamo polémico: «estos desgraciados». Tal invectiva mantiene una línea de continuidad con la polémica arriana, caracterizada por subrayar que el Hijo se había manifestado visiblemente en las teofanías veterotestamentarias, evidenciando así su inferioridad con respecto al Padre, el único invisible<sup>29</sup>; por otra parte, habría

<sup>28</sup> Agustín de Hipona, *Trin.*, II,16,27.

<sup>29</sup> La interpretación cristológica de la teofanía que alude a la preexistencia de Cristo antes de su nacimiento humano servía así para combatir el modalismo de Fotino. Sin embargo, también se buscaba responder a otro error más peligroso: el de los arrianos, que reservan la invisibilidad al Padre, a quienes refutó afirmando que tanto la naturaleza del Padre como la del Hijo son invisibles. En estos postulados, Agustín reivindica la autoridad de Ambrosio; pero, en realidad, se observa que, a diferencia de su maestro milanés, rechaza toda validez de la lectura cristológica, y

también una cierta referencia a los *simpliciores*, que añoraban ver a Dios corporalmente, pero sin distinguir la esencia de la apariencia<sup>30</sup>; especificación que encontramos en continuidad con las epístolas citadas anteriormente. En alusión a la experiencia mística de Moisés, continúa Agustín:

Conoció muy bien lo que veía corporalmente (*corporaliter uidebat*), y por eso suspiraba por la verdadera contemplación espiritual de Dios (*et ueram uisionem Dei spiritaliter requirebat*). La voz, es cierto, era íntima y familiar, como acento de amigo que conversa con el amigo; pero ¿quién ha visto con los ojos del cuerpo (*corporeis oculis uidet*) al Dios Padre? Y ¿quién ha visto con los ojos de su carne a aquel que ya en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios, por quien fueron hechas todas las cosas? ¿Quién ha visto con los ojos del cuerpo al Espíritu de Sabiduría? (cf. Jn 1,1.3)<sup>31</sup>.

Aclara que «vio corporalmente» se trata de una verdadera teofanía, pero solo ha podido ver una apariencia divina, «las espaldas de Dios». De manera que la escena deja suspendido un suspiro de añoranza, una esperanza aún en tensión; es decir, la verdadera contemplación espiritual, la cual asume una finalidad escatológica. Se contraponen dos modos de visión *corporaliter/spiritaliter*, acompañados, al mismo tiempo, por dos formas distintas de conocer: *nosco*, referido al conocimiento especulativo, y, por otra parte, *requiro*, la búsqueda experiencial. Luego describe la voz, dando a entender que debía conformarse

---

ello con un interés antiarriano. A este respecto, consúltese: Boulnois, «L'exégèse de la théophanie de Mambré», p. 43.

<sup>30</sup> Cf. Carl W. Griffin y David L. Paulsen, «Augustine and the Corporeality of God», *Harvard Theological Review*, vol. 95, n.º 1 (2002), pp. 97-118, esp. 97.

<sup>31</sup> Agustín de Hipona, *Trin.*, II,16,27.

con esta muestra ya en sí misma de extraordinario valor. Para enfatizar la imposibilidad de ver corporalmente la esencia divina, introduce una serie de preguntas retóricas, en las que alude a cada una de las Personas de la Santísima Trinidad: el Padre, el Verbo y el Espíritu de Sabiduría. En el caso del Verbo, evidentemente se refiere a la visión previa a la Encarnación.

Con respecto a la verdadera contemplación espiritual de Dios, la que suscitó el suspiro de Moisés, en el *De Trinitate*, Agustín explica:

Esta contemplación (*contemplatio*) se nos promete (*promittitur*) como término de nuestros trabajos y plenitud eterna de nuestro gozo. *Somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es* (1Jn 3,2). Contemplaremos, cuando vivamos en la eternidad (*contemplabimur cum uiuemus in aeternum*), a aquel que dijo a su servidor Moisés: *Yo soy el que soy; esto dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros* (Ex 3,14). Y así dice Cristo: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo* (Jn 17,3)<sup>32</sup>.

La «contemplación» (θεωρία) constituyó una dimensión de gran relevancia para la filosofía helénica, y luego fue resignificada por el cristianismo<sup>33</sup>. En muchos contextos se presentó en contraposición con lo «práctico» (πρακτικός), dando lugar a

<sup>32</sup> Agustín de Hipona, *Trin.*, I,8,17.

<sup>33</sup> Durante al menos mil años, las ciudades griegas participaron en actividades religiosas fuera de su territorio enviando delegados sagrados, quienes solían llamarse «observadores», y una delegación formada por ellos o la acción de participar en una era llamada θεωρία. Para esta cuestión, véase: Ian Rutherford, *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece: A Study of Theoria and Theoroi*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 126-155.

diversas dialécticas: vida activa/vida contemplativa, oración/misión, tiempo de peregrinación/gloria. En base a este último binomio es que podemos comprender la reflexión apenas transcripta: la contemplación al término de los trabajos. En otras palabras, se trata de la *uisio Dei*, de la esperanza cumplida en la visión de la esencia divina, una instancia de plenitud y gozo. La cita de 1Jn retrata una díada análoga: somos/seremos; pero, sobre todo, a partir de la filiación. Efectivamente el tema de la *uisio Dei* atañe a la identidad, pues contemplaremos el rostro del Padre guiados por el Hijo, lo cual ha de ser posible, pues somos hijos en el Hijo. La manifestación escatológica de esta identidad posibilitará la visión beatífica.

A continuación, el autor nos remite nuevamente a Moisés, y se refiere también a un momento originario: su vocación, su llamada a ser libertador del pueblo. Lo revelador de este fragmento es cómo el Hiponate realiza una lectura tipológica de Moisés, a partir de la categoría del envío. Se conjuga la revelación del nombre divino con la misión de darlo a conocer. La vida eterna se convierte en el telón de fondo que enfatiza sin ambages la presentación de una esperanza cumplida. En realidad nos sitúa en la vida donde solo queda el amor. Regresamos a la narración de la teofanía en torno a la Carpa del Encuentro (cf. Ex 33,7-23). Así continúa analizando la *uisio Dei*:

¿Qué significan, pues, aquellas palabras: *Muéstrateme a ti mismo manifestamente para que te vea* (Ex 33,11-23), sino: *Muéstrame tu esencia (ostende mihi substantiam tuam)*? Si Moisés no hubiera pronunciado estas palabras, serían estos mentecatos disculpables cuando, movidos por las palabras y hechos mencionados, opinan que la substancia divina se manifestó a Moisés; pero al demostrarse aquí de una manera convincente que ni aun al que lo deseaba (*desideranti*) con tanto ardor le fue concedido, ¿quién se atreverá a sentenciar que, bajo las referidas apariencias (*formas*),

se reveló la esencia de Dios a los ojos de los mortales, y no la criatura obediente al Señor?<sup>34</sup>.

Mantiene el tono polémico y la reafirmación sobre la imposibilidad de ver la substancia divina. La reprensión de Agustín no se refiere, en primer lugar, a una disquisición filosófica, sino a una lectura incorrecta de la Escritura. Las palabras y hechos revelados son interpretados bajo la sombra de lo ilusorio. De nuevo, nos invita a considerar el deseo lleno de ardor y la distinción entre los simples mortales y Moisés, conceptuado como la criatura obediente al Señor. Para algunos puede resultar contrastante combinar el deseo con la obediencia. Sin embargo, ambos conceptos tienen que ver con la esperanza, en la que se conjuga un factor por cumplirse y otro actual que predispone al sujeto en la paciencia. En este caso, la obediencia es lo que denota un cumplimiento actual: Moisés ha escuchado la voz, pero el deseo ardiente lo debe motivar a aguardar la verdadera contemplación, el cumplimiento de la esperanza escatológica.

En cuanto al deseo de Moisés, por una parte, se trata de un mecanismo inherente a la esperanza y, por otra, estamos ante una temática de gran relieve para el pensamiento agustiniano. Así, se limita a publicar el final del texto en cuestión:

El Señor dice después a Moisés: *No podrás ver mi rostro y vivir, porque no verá hombre alguno mi faz y vivirá. Y dijo el Señor: He aquí un lugar cabe mí; tú estarás sobre la roca y al pasar mi gloria te pondré en una hendidura de la roca y te cubriré mientras paso con mi mano, y retiraré mi mano y entonces verás mis espaldas; mas mi rostro no lo verás (Ex 33,20-23)*<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Agustín de Hipona, *Trin.*, II,16,27.

<sup>35</sup> Agustín de Hipona, *Trin.*, II,16,28.

Moisés no podrá ver el rostro, es decir, la substancia divina; pero sí sus espaldas, es decir, una forma corpórea. Es verdaderamente piadoso. Por ello, su deseo será saciado solo al finalizar sus trabajos, en la vida eterna. Para profundizar acerca de la verdadera contemplación espiritual, en el *De Trinitate* enuncia:

Quando lleguemos a dicha contemplación (*ad illius contemplationem peruenerimus*) no anhelaremos (*quaeremus*) otra cosa. Ahora, privados de esa vista, vivimos del gozo esperanzado (*gaudium nostrum in spe est*). *La esperanza que se ve, ya no es esperanza. ¿Cómo esperar lo que uno ve? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos* (Rom 8,24-25) *hasta que el rey descansa en su lecho* (Cant 1,11). Entonces tendrá cumplimiento la Escritura: *Hartura de alegrías en tu presencia* (Sal 15,11). Este gozo apagará nuestros deseos. Se nos mostrará el Padre, y esto basta. Bien lo entendía Felipe cuando dijo al Señor: *Muéstranos al Padre y nos basta* (Jn 14,8). Entonces aún no comprendía que podía decir también: *Señor, muéstratenos a ti mismo y nos basta*. Con el fin de abrir a la verdad su entendimiento, respondió el Señor: *¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? Felipe, el que me ha visto a mí, vio al Padre* (Jn 14,9). Mas, como deseaba el Señor que Felipe le viese por fe antes de contemplarle por visión, prosiguió diciendo: *¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?* (Jn 14,10). *Mientras vivimos en el cuerpo, peregrinamos ausentes del Señor, pues caminamos por fe y no por visión* (2Cor 5,6-7)<sup>36</sup>.

Se trata de un excelente cierre para nuestro recorrido, evidenciando la dinámica entre la peregrinación actual y la vida eterna. En cuanto a la situación del hombre en la tierra, le cabe vivir del gozo esperanzado, una constatación optimista que

---

<sup>36</sup> Agustín de Hipona, *Trin.*, I,8,17.

en realidad se convierte en una justa imagen de la esperanza. Esta virtud se asocia al «gozo» (*gaudium*), que está ya presente mientras caminamos por la fe. El uso de *quaero* y *requiro* cualifica nuestro peregrinar con un compromiso de búsqueda, que habla directamente del perfil de la esperanza, una virtud que nos mueve a ser exploradores, a indagar para atisbar los horizontes de sentido que lleven a la saciedad. Así, la esperanza será colmada, cumplida, cuando el gozo sea pleno, llegando a la visión definitiva.

La experiencia de Felipe se asemeja a la petición de Moisés. Es la exteriorización de un deseo profundo que puede saciar; pero que solo ha de ser posible en la vida eterna. Mientras tanto, la esperanza se va fraguando entre el gozo, la paciencia, el deseo y el ser hijos. Así, en el *Sermón* 21, Agustín se refiere al gozo escatológico: «Entonces tendrá lugar el regocijo grande y perfecto; entonces el gozo será pleno (*plenum gaudium*), cuando no sea ya la esperanza la que nos amante (*spes lactat*), sino la realidad misma la que nos nutra (*res nutrit*) (cf. 1Cor 3,2)»<sup>37</sup>. El gozo final es la *uisio Dei*, la *res*; mientras tanto, la esperanza se convierte en una madre que nutre con paciencia. También se puede percibir la dialéctica paulina entre la leche materna y el alimento sólido (cf. Hb 4,14); en este caso, la simbología aludiría a la esperanza como la madre que alimenta durante el tiempo de la peregrinación, y a la adultez, entendida como perfección, el alimento de la vida eterna: la verdadera contemplación espiritual del rostro de Dios.

---

<sup>37</sup> Agustín de Hipona, *S.*, 21.

#### 4. Conclusión

En definitiva, en el tiempo de la peregrinación terrena nos encaminamos hacia la consumación del gozo pleno. Esa meta, o más bien esa patria, anima cada paso, da sentido a nuestras pisadas y respiración. Pero sabemos que caminamos en la fe y no en la visión. Por tanto, la *uisio Dei* se convierte en la expresión de una esperanza cumplida, de la fidelidad de Dios, que responde al deseo más profundo; pero que, al mismo tiempo, manifiesta una limitación: no podemos ver la esencia divina en el presente. La contemplación con los ojos corporales se vincula a la apariencia (*species* o *forma*), y de manera eminente en las teofanías bíblicas.

La esperanza nos educa en la mansedumbre y en la humildad. Si bien experimentamos el deseo ardiente de ver el rostro de Dios, la esperanza nos anima a encontrar signos visibles de su amor en el camino de la vida. Al mismo tiempo, nos previene sobre la tentación de circunscribir lo divino a nuestras formas. La reflexión profunda de Agustín sobre la *uisio Dei* y la esperanza puede suscitar una vivencia más consciente de lo que sí estamos en condiciones de contemplar con paciencia, constancia, dejándonos enseñar por esta madre tierna y nutrir por su alimento de vida eterna.

En esta presentación hemos procurado «dar razones de nuestra esperanza» de la mano de Agustín, como mistagogo en la peregrinación hacia la *uisio Dei*. Para reflexionar teológicamente sobre esta virtud nos hemos centrado en testimonios, en perfiles existenciales que han clamado desde lo profundo hacia el Señor, y han sido escuchados. Por supuesto, me refiero a Agustín y eminentemente a Moisés. Como podemos advertir, la esperanza ha animado a estos amigos de Dios en las tramas más borrascosas de sus vidas, evidenciando que no se trata de una ilusión, sino del deseo ardiente que mueve desde lo profundo, que da el ímpetu para transformar la realidad.

## Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. *Cartas*. BAC, Madrid, 1986 (abr. *ep.*).
- Agustín de Hipona. *Cartas*. BAC, Madrid, 1987 (abr. *ep.*).
- Agustín de Hipona. «Comentarios a los salmos». En *Escritos homiléticos*. BAC, Madrid, 1967 (abr. *en. Ps.*).
- Agustín de Hipona. «El trabajo de los monjes». En *Escritos morales*. BAC, Madrid, 2007.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. BAC, Madrid, 2019 (abr. *ciu.*).
- Agustín de Hipona. *La Trinidad*. BAC, Madrid, 2006 (abr. *trin.*).
- Agustín de Hipona. «Manual de fe, esperanza y caridad». En *Escritos apologéticos*. BAC, Madrid, 2011.
- Agustín de Hipona. *Sermones*. BAC, Madrid, 2014 (abr. *s.*).
- Agustín de Hipona. *Sermones*. BAC, Madrid, 2015 (abr. *s.*).
- Basilio de Cesarea. *De Spiritu Sancto* Sources Chrétiennes, Paris, 2019 (abr. *Spir.*).
- Boulnois, M.-O. «L'exégèse de la théophanie de Mambré dans le De Trinitate d'Augustin: enjeux et ruptures». En *Le De Trinitate de Saint Augustin. Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, pp. 35-65.
- Brown, P. *Agostino d'Ipbona*. PBE, Torino, 2013.
- Bunge, G. *In Spirito e Verità. Studi sui 13 capitoli del trattato Sulla preghiera di Evagrio Pontico*. Edizioni Scritti Monastici, Paglia, 2019.
- Cipriani, N. *La Teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*. SEA, Roma, 2020.
- Diadoco de Fódice. *Obras completas*. Biblioteca de Patrística, Madrid, 1999 (abr. *perf.*).

- Eguiarte, E. *Regla de san Agustín: estudio y exposición*. Editorial Rafael Lazcano, Madrid, 2024.
- Griffin, C. W. y Paulsen, D. L. «Augustine and the Corporeality of God». *Harvard Theological Review*, vol. 95, n.º 1 (2002), pp. 97-118.
- Gómez García, E. «Homo viator: Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana». *Augustinus*, vol. 45, n.º 178-179 (2000), pp. 383-422.
- Hadot, P. «L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Augustin». *Studia Patristica*, vol. 6, n.º 4 (1962), p. 409-442.
- Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. BAC, Madrid, 2024.
- Ruiz Jurado, M. *El discernimiento espiritual. Teología, historia, práctica*. BAC, Madrid, 1994.
- Rutherford, I. *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece: A Study of Theōriā and Theōroi*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Serrano Madroñal, R. *Los circunceliones: Fanatismo religioso y descontento social en el África tardorromana*. CSIC, Madrid, 2020.
- Sullivan, J. *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence*. The Priory Press, Dubuque, 1963.

