

El lugar de la *mens* en la antropología de Agustín de Hipona

Julián Ignacio López

Si la escultura griega y la romana captaron la belleza y la complejidad del exterior de la humanidad, del cuerpo, vemos que fue Agustín el primero en exponer la majestad y la tragedia, las alturas luminosas y las profundidades tenebrosas del interior de la humanidad, de la mente y del corazón.¹

Introducción

No caben dudas de que la mente (*mens*)² es un elemento clave de la antropología de Agustín de Hipona. En efecto, si bien el Hiponense siempre se mostró reacio a elaborar definiciones demasiado rígidas y estáticas, pocos pasajes de su obra revelan tanto acerca de su comprensión de la naturaleza humana como las profundas reflexiones en torno al concepto de *mens* en su obra *De Trinitate*. Naturalmente, con esto no se pretende afirmar que toda la antropología agustiniana se reduce a este concepto o está condensada en estos textos, cuya temática principal es fuertemente teológica (*Sobre la Trinidad*). Por el contrario, lo que se pretende reconocer, por un lado, es que la noción de *mens* arroja mucha luz sobre el modo en que Agustín entiende al ser humano.

Por otro lado, toda aproximación al Hiponense debe siempre tener presente la centralidad que ocupa el amor en la totalidad de su pensamiento, incluida, por supuesto, su antropología.³ En efecto, para Agustín el amor es mucho más que un aspecto de la vida humana, pues no sólo es aquello que mueve a cada persona hacia su fin, sino que también es lo que la define: “Lo que una persona ama, eso es ella. ¿Amas la tierra? Entonces eres tierra. ¿Amas a Dios? Entonces –me atreveré a decir– tú eres Dios”.⁴ Por tal motivo,

1 Stephen J. Duffy, “Antropología”, en *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, ed. Allan, D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 95.

2 Entendemos que la riqueza semántica del concepto agustiniano de *mens* es considerablemente más amplia que la correspondiente al término “mente”, motivo por el cual creemos oportuno, de aquí en adelante, hacer referencia a la mente en su versión latina original: *mens*.

3 “El amor es el hilo unificador que recorre todo el corpus de su obra. Agustín considera el amor como el centro vital de la existencia humana ‘Todos desean la felicidad.’ Duffy, “Antropología”, 90.

4 “Quia talis est quisque, qualis eius dilectio est. Terram diligis? terra eris. Deum diligis? quid dicam? deus eris? Non audeo dicere ex me, Scripturas audiamus: *Ego dixi: Dii estis, et filii Altissimi omnes* (Ps 81, 6).” *In Io. Ep.* 2. 14. PL 35. Todos los textos de Agustín en español son tomados de la colección *Obras de San Agustín*, editada por la Biblioteca de Autores Cristianos. Asimismo, se colocan al pie de página los textos latinos correspondientes, para

no quedan dudas de que para Agustín cada uno es lo que ama.⁵

Ahora bien, el Hiponense entiende perfectamente que ambas nociones, *mens* y amor, son tan centrales como complementarias en su visión del ser humano; de hecho, muchas de las reflexiones de la obra *De Trinitate* en torno a la naturaleza de la *mens* contienen múltiples referencias al amor. La pregunta es: ¿cómo se da esta relación de complementariedad? O, dicho de otro modo: ¿de qué manera se integran y convergen ambos conceptos, *mens* y amor, en la comprensión agustiniana del ser humano? Creemos que la respuesta a estos interrogantes se encuentra en el carácter dinámico e integrador que Agustín descubre en el amor, el cual, además de ser un elemento constitutivo de la *mens*, también cumple la función de integrar los otros elementos que conforman la tríada en una única realidad.

Para desarrollar esta idea, en primer lugar, se abordará el concepto agustiniano de *mens* a partir de un análisis de los textos del propio Agustín, haciendo especial hincapié en aquellos correspondientes a la obra *De Trinitate*. Luego, se buscará identificar qué lugar ocupa la *mens* en la naturaleza humana, atendiendo a importantes interrogantes como: ¿cuál es la relación entre la *mens* y sus potencias o facultades? ¿Es la *mens* lo mismo que el alma humana, o, en cambio, representa una parte de ella? ¿Por qué el concepto de *mens* se aborda en un contexto teológico? ¿Cuál es su relación con la naturaleza divina?

En segundo lugar, se buscará complementar esta aproximación a la naturaleza humana introduciendo otros textos en donde Agustín afirma fuertemente la centralidad del amor en su comprensión del ser humano. El objetivo de esta segunda sección de nuestra investigación será el de completar y clarificar la visión antropológica de Agustín complementando su estudio incisivo de la naturaleza de la *mens*, lo más sublime del alma humana⁶, con una comprensión más amplia y orgánica del ser humano, quien se mueve y se define como una unidad a través de su amor.

1. Primera sección: la *mens* en la obra *De Trinitate*

1.1. *De Trinitate*: una obra teológica

Como se lo ha dicho anteriormente, lo primero que se debe tener presente es que, tal como lo indica el título, la obra *De Trinitate* es principalmente teológica, lo cual significa que está enfocada en resolver cuestiones vinculadas con el dogma cristiano y no en desarrollar una doctrina acerca de la naturaleza del hombre, ni tampoco acerca de aquellas propiedades que lo definen como tal. En efecto, toda la analogía propuesta por Agustín entre la constitución de la *mens* y la Trinidad tiene como fin principal buscar esclarecer el misterio de la Trinidad. No obstante, esto no significa que sus

lo cual se utiliza el *Corpus Patrología Latina*.

⁵ Cf. *De div. Quaest.*, 35.

⁶ Cf. *Trin.* 15, 7, 11.

reflexiones teológicas no puedan operar de forma inversa, es decir, como iluminación de la comprensión de la *mens* humana a partir de la doctrina de la Trinidad. Por tanto, atender a esta cuestión no implica sostener que dicha obra no es útil para comprender al ser humano, sino que supone tener siempre presente que las reflexiones en torno a la naturaleza humana que puedan encontrarse en el *De Trinitate* deben interpretarse siempre en relación con la naturaleza divina, y más específicamente, con la Santísima Trinidad. Tener esto en cuenta no es otra cosa que ser fieles al espíritu de nuestro autor, pues, como bien señala Duffy, –y la obra *De Trinitate* es el mejor ejemplo de ello–, “en Agustín la filosofía, la psicología y la teología se hallan entrelazadas.”⁷

Por lo tanto, para el Hiponense el ser humano solamente puede ser comprendido adecuadamente cuando se lo coloca frente a Dios.⁸ Refiriéndose específicamente a nuestra temática, Gilson reafirma contundentemente esta idea, llegando a reconocer que, si bien puede resultar tentador, “sería peligroso aislar del problema de la Trinidad el de la *mens* con el fin de reportar el estudio sobre el alma humana.”⁹ En la misma línea, Jañez Barrio sostiene que la relación a la Trinidad es “el punto radical del cual parte Agustín para todas sus reflexiones antropológicas y desde donde adquiere unidad integradora todo su pensamiento.”¹⁰

En cualquier caso, no caben dudas de la obra *De Trinitate* es un claro ejemplo de esto, pues una de las grandes contribuciones de esta obra es precisamente la de “estudiar al hombre, imagen de Dios Trino, como medio de acercamiento al gran misterio del mismo Dios, que en su naturaleza trinitaria es el Creador del hombre y de su imagen en el hombre.”¹¹ De acuerdo con esto, puede decirse que el Hiponense aborda la cuestión de la *mens* humana en relación con la Trinidad fundamentalmente en dos sentidos: (1) por un lado, en cuanto a su proximidad ontológica, de donde se desprende que la *mens* goza de un acceso privilegiado a la Trinidad. (2) Por otro lado, en cuanto a su constitución ontológica, de donde se desprende que la *mens*, por ser imagen y semejanza de Dios, se constituye trinitariamente, en relación analógica con la constitución trinitaria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

7 Duffy, “Antropología”, 84.

8 Resulta interesante notar aquí las enormes similitudes entre esta idea agustiniana y lo afirmado célebremente por el Concilio Vaticano II en 1965 en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. (...) Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación.” (GS, 22).

9 Etienne Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín*, trans. Juan Roberto Courrèges (Buenos Aires, inédita, 1983), 206.

10 Tarsicio Jañez Barrio, “‘Ser persona’ en San Agustín. Dinamismo vital hecho de relación a imagen de la Trinidad”, *Estudio Agustiniano* 56 (2021): 452.

11 John Oldfield, “La interioridad: talante y actitud de San Agustín”, en *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Tomo I, ed. José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo (Valencia: Edicep, 2012), 217.

1.2. La proximidad de la *mens* con la naturaleza divina

Lo primero que se debe tener presente al momento de indagar la naturaleza de la *mens* es que ella representa para Agustín la parte más noble de la naturaleza humana, fundamentalmente, debido a su proximidad con la naturaleza divina. En efecto, si bien es claro que “entre todas las criaturas, los hombres son los que más cerca se hallan de Dios”,¹² Agustín sostiene que, por su nobleza o dignidad ontológica, la *mens* humana goza de un acceso privilegiado a la naturaleza divina, lo cual se fundamenta, en última instancia, en el hecho de estar constituida a imagen y semejanza de Dios. En efecto, de entre todas las imágenes de la Trinidad que pueden encontrarse en la creación, la *mens* humana, “hecha a imagen de su Creador”,¹³ representa para el Hiponense la imagen más lograda de la naturaleza divina,¹⁴ lo cual refleja una profunda proximidad entre ella y Dios. De hecho, Agustín llega incluso a afirmar que solo el alma humana es propiamente imagen de Dios: “Ciertamente, no todo lo que en la criatura ofrece semejanza con Dios se ha de llamar su imagen, sino el alma sola, a la que únicamente Él es superior.”¹⁵

En este punto es importante recordar que el pensamiento agustiniano se encuentra bien lejos de cualquier forma de panteísmo. En efecto, Agustín siempre tiene en claro que, pese a su dignidad, la *mens* no es Dios: “Aunque la mente humana no es de la misma naturaleza que Dios, no obstante, la imagen de aquella naturaleza, a la que ninguna naturaleza vence en bondad, se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de nuestra naturaleza.”¹⁶ En la misma línea, Przywara recuerda que tampoco “debemos concebir a la mente como un intermediario entre Dios y el mundo, sino como el último tramo del mundo en dirección a Dios.”¹⁷ Por último, Pieretti también sostiene que si bien existe una cierta semejanza del hombre con Dios, “no por

12 Duffy, “Antropología”, 89.

13 “...quae hominis mens est, ad eius qui eam fecit imaginem facta.” *Trin.* 14, 12, 16. PL 42.

14 En palabras de Gilson: “no hay nada en la naturaleza que no lleve alguna semejanza de la Trinidad y que no pueda, por consiguiente, ayudarnos a concebirla; sin embargo, tomada en su sentido propio, la dignidad de imagen pertenece solamente al hombre; y en el hombre, ella pertenece propiamente a su alma; y en el alma pertenece propiamente al pensamiento –*mens*– que es la parte superior y más próxima a Dios.” Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín*, 204. En cuanto a textos del propio Agustín: cf. *En. Ps.*, 42, 6; *De symbolo*, I, 2.

15 “Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est; sed illa sola qua superior ipse solus est.” *Trin.* 11, 5, 8. PL 42.

16 “Quamvis enim mens humana non sit illius naturae cuius est Deus: imago tamen naturae eius qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius.” *Trin.* 14, 8, 11. PL 42. Vale la pena recordar que existen otros textos igualmente claros respecto de este tema a lo largo de la obra de Agustín, como, por ejemplo, el siguiente: “es preciso afirmar que el alma humana no es lo que Dios es, igualmente se ha de tener por cierto que, entre todo lo creado por Dios, ella es quien más cerca de él está.” “quod ut breviter colligam, quemadmodum fatendum est, animam humanam non esse quod Deus est; ita praesumendum, nihil inter omnia quae creavit, Deo esse propinquius.” *Quant. An.* 33, 77. PL 32.

17 Erich Przywara, *San Agustín* (Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1949), 90.

eso se puede decir que sea equiparable a Dios; más bien, es esa semejanza, cualquiera fuera ella, ha de ver el hombre también gran desemejanza.”¹⁸

Más allá de esta aclaración, lo importante es que, tal como explica Hankey, para el Obispo de Hipona “nada está tan cerca de lo divino como lo está la mente, ni hay nada mejor entre las criaturas”.¹⁹ Si bien esta idea es muy recurrente a lo largo de toda la obra del Hiponense²⁰, se encuentra particularmente presente en el tratado *De Trinitate*, por ejemplo:

En nuestra búsqueda llegamos hasta la imagen de Dios, que es el hombre, en lo que tiene de más noble sobre los animales, es decir, su razón o inteligencia y cuanto pueda enunciarse del alma racional e intelectual, siempre que pertenezca a esa realidad que llamamos mente o ánimo.²¹

Y en otro lugar:

Hemos ya de elevarnos, con las fuerzas de nuestra atención, sean las que fueren, hasta aquella soberana y altísima esencia, cuya imperfecta imagen es la mente humana, pero imagen al fin.²²

Por último:

Si nos renovamos en el espíritu de nuestra mente, el hombre nuevo se remota en el conocimiento de Dios según la imagen de su Creador; luego para nadie ofrece duda que el hombre ha sido hecho a imagen del que lo creó, pero no según el cuerpo o según una parte cualquiera de su alma, sino según su mente racional, sede del conocimiento de Dios.²³

De acuerdo con esto, resulta evidente que, para Agustín, la *mens* representante lo más sublime dentro de la naturaleza humana, lo cual no sólo significa que la *mens* no pertenece al cuerpo sino al alma, ya que en la antropo-

18 Antonio Pieretti, “Doctrina antropológica agustiniana”, en *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Tomo I, ed. José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo (Valencia: Edicep, 2012), 359.

19 Wayne J. Hankey, “Mente”, en *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, ed. Allan, D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 890.

20 Por ejemplo: *Quant. An.* 34.77; *de div. Quaest.* 51, 2; *Gn. Litt. Imp.* 16.60; *civ Dei* 10.2; 11.26

21 “...iam pervenimus ad eius imaginem, quod est homo, in eo quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intellegentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad eam rem quae mens vocatur vel animus.” *Trin.* 15, 1, 1. PL 42.

22 “Iamne igitur ascendendum est qualibuscumque intentionis viribus ad illam summam et altissimam essentiam, cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago.” *Trin.* 10, 12, 19. PL 42.

23 “Si ergo *spiritu mentis* nostrae renovamur, et ipse est novus homo *qui renovatur in agnitionem Dei secundum imaginem eius qui creavit eum*; nulli dubium est, non secundum corpus, neque secundum quamlibet animi partem, sed secundum rationalem mentem, ubi potest esse agnitio Dei.” *Trin.* 12, 7, 12. PL 42.

logía agustiniana el alma es claramente superior al cuerpo²⁴, sino también que la *mens* representa lo más elevado dentro del alma, algo que el Hiponense afirma explícitamente a lo largo de toda la obra *De Trinitate*, como por ejemplo: “encontramos no sólo la trinidad, sino la imagen de Dios en la región superior de alma, que pertenece a la contemplación de las cosas eternas.”²⁵

Ahora bien, hablar de la *mens* como “la región superior del alma” significa que hay aspectos del alma humana que no forman parte de la *mens*. En efecto, el propio Agustín sostiene que “toda mente es espíritu, pero no todo espíritu es mente”, de modo tal que “existe también un espíritu en el hombre que no es la mente, al que pertenecen las especies imaginarias de los cuerpos.”²⁶ Por lo tanto, para el Hiponense la *mens* no es el alma, sino lo más sublime dentro del alma:

Abstracción hecha del cuerpo, si pensamos sólo en el alma, la mente es una porción de ella, como la cabeza, el ojo o el rostro; pero no imaginemos estas cosas como corpóreas. La mente no es el alma, sino lo que en el alma descuella.²⁷

La *mens*, entonces, no sólo pertenece a nuestra dimensión espiritual, sino que es la parte superior de la misma. Ahora bien, antes de indagar qué es exactamente eso que en el alma descuella, resulta oportuno preguntarse cómo se entiende esta suerte de fragmentación del alma. Frente a esto es necesario recordar que, para Agustín, está claro que por ser inmaterial, el alma no tiene partes.²⁸ De modo que afirmar que la *mens* es la parte superior del alma, no debe interpretarse de forma literal, como si el alma humana efectivamente tuviese distintas partes, es decir, diversos componentes autónomos e independientes que colaboran cada uno a su modo en el funcionamiento del todo. Tal como explica Niederbacher:

Aunque Agustín distingue estos poderes y estados diferentes, él considera al alma humana como una unidad. Es *el* alma humana [*one human soul*] la que es

24 “Augustine thinks that the human soul, and especially its rational part, is superior to the body. For it is the human soul that rules the body, and it is the human soul that is created according to the image of God. Thus, it is the human soul that makes the human being close to God” (Bruno Niederbacher, “The human soul: Augustine’s case for soul-body dualism”, en: *The Cambridge companion to Augustine*, ed. David Vincent Meconi & Eleonore Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 125-126. En cuanto a textos del propio Agustín, ver: *Trin.* 15.7.11; *En Ps.* 145.4; *Quant. An.* 33.70.

25 “Et facta iam ista distributione, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam *imago Dei*” *Trin.* 12, 4, 4. PL 42.

26 “Sed quia omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est (...) Dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum.” *Trin.* 14, 16, 22. PL 42.

27 “Detracto etiam corpore, si sola anima cogitetur, aliquid eius est mens, tamquam caput eius, vel oculus, vel facies: sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur.” *Trin.* 15, 7, 11. PL 42.

28 “Speaking of ‘parts of the soul’ does not mean for Augustine that the human soul is divided. He considers the human soul to be one simple entity with different abilities or functions” (Niederbacher, “The human soul: Augustine’s case for soul-body dualism”, 132).

capaz de realizar todos estos diversos actos. Es *el* alma humana (*animus*) la que actúa en virtud de estos diversos poderes. El alma humana está presente como un todo, como una unidad.²⁹

No obstante, comprender al alma como una única realidad capaz de realizar diversos actos no implica asumir que sus funciones, operaciones y todo lo que sucede en ella tenga la misma importancia o valor. Y es precisamente a partir de esta idea que Agustín coloca la imagen de Dios no en cualquier parte del alma –como así tampoco en toda ella– sino en su parte superior, la *mens*. El Hiponense afirma esto con toda claridad en *De Trinitate*: “Cada hombre individual es imagen de Dios según la mente, no según toda la amplitud de su naturaleza, y es una persona y en su mente está la imagen de la Trinidad.”³⁰ Ahora bien, ¿Qué contiene exactamente la *mens* humana? ¿Cuáles son las características que la posicionan como la parte más noble del alma?

Tal como veremos más adelante a partir del análisis de textos agustinianos, la respuesta más precisa a esta pregunta no es otra que el reconocimiento de la constitución trinitaria de la *mens*. Tal como explica Duffy, “la mente es imagen de Dios en su capacidad para recordar, entender y amar a Dios.”³¹ Algo similar sostiene Capánaga cuando afirma que “El espíritu –como imagen de Dios–, por la luz eterna que resplandece en él, comprende una trinidad: *esse, intelligere, amare*. El ser, la verdad y el amor forman una trinidad psicológica en que se refleja la divina.”³² Más allá de esto, una primera aproximación al pensamiento agustiniano parece sugerir que la dignidad de la *mens* radica en el hecho de ser sede de la potencia intelectual, –presentada a veces como razón y otras veces como intelecto–, es decir, como sede de la capacidad de conocer la verdad. En este sentido, por ejemplo, Gilson se refiere a la *mens* como “el ojo espiritual del alma”,³³ Oldfield sostiene que el hombre interior es la verdadera imagen de la divinidad porque, entre todas las criaturas, “es la única que puede conocer a Dios”,³⁴ y Hankey afirma que lo superior y distintivo del alma humana es, precisamente, la razón:

La razón juzga las actividades de las potencias inferiores del alma. La razón, un término muy global para Agustín, es la potencia que define a lo humano,

29 Traducción del autor. “Although Augustine distinguishes these different powers and states, he considers the human soul to be one. It is the *one* human soul that is able to realize all these kinds of acts. It is the *one* human soul (*animus*) that acts in virtue of these diverse powers. The human soul is present as a whole, as a unity” (Niederbacher, “The human soul: Augustine’s case for soul-body dualism”, 127).

30 “Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente.” *Trin.* 15, 7, 11. PL 42.

31 Duffy, “Antropología”, 89.

32 Victorino Capánaga, “Introducción general”, en *Obras de San Agustín*, Vol. I (Madrid: BAC, 1979), 69.

33 Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín*, 205.

34 Oldfield, “La interioridad: talante y actitud de San Agustín”, 206.

que no sólo separa a los animales de los hombres, sino que además distingue a la mente humana del entendimiento angélico y del entendimiento divino. En la *scientia* la razón conoce lo corpóreo y proporciona la base para regirlo. Como entendimiento y *sapientia*, la mente se extiende hasta el ámbito del ser verdadero que está por encima (*Conf.* 7.9.10; *Trin.* 12).³⁵

En la misma línea, aún más importante que recopilar estos estudios es reconocer que todos ellos se encuentran firmemente asentados en numerosos textos agustinianos. En efecto, Agustín afirma claramente en distintas partes de su obra que la potencia intelectual pertenece a la parte más elevada de la naturaleza humana. A veces lo hace de forma más general, como, por ejemplo, cuando afirma que: “El alma humana posee algo de que carecen las bestias, que también tienen alma y se llaman animales. Pero ¿qué más posee el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios? El entender y el saber, el discernir el bien del mal; en esto fue hecho a imagen y semejanza de Dios.”³⁶ Otras veces, en cambio, alude explícitamente a la *mens* y a la inteligencia (o razón, según cada texto), como, por ejemplo, cuando sostiene que “lo mejor que tenemos, es decir, la mente y la inteligencia, es invisible para los ojos del cuerpo”³⁷, o bien cuando afirma, un poco más extensamente, que:

Tenemos algo en donde reside la imagen de Dios, y esto es nuestra mente y nuestra razón. Es esa mente la que invocaba la luz y la verdad de Dios. Por ella distinguimos lo justo de lo injusto; ella nos hace discernir lo verdadero de lo falso, es lo que llamamos intelecto, del cual carecen las bestias.³⁸

En cualquier caso, para Agustín es evidente que el conocimiento y la contemplación de Dios, elementos esenciales de la vida plena y feliz³⁹, se da en y por la *mens*: “¿Qué es, [se pregunta Agustín], conocer a Dios, sino con-

35 Hankey, “Mente”, 889.

36 “Sed ipsa anima humana habet aliquid quod non habent animae pecorum. Nam et pecora animam habent, et animalia vocantur: non enim vocarentur animalia nisi ab anima; et videmus quia et ipsa vivunt. Sed quid habet amplius homo, unde factus est ad imaginem Dei? Quia intellegit et sapit, quia discernit bonum a malo: in hoc factus est ad imaginem et similitudinem Dei.” *En. Ps.* 29, 2, 2. PL 36. Cf. *Serm.* 2, 2.

37 “...cum optimum nostrum, hoc est mens atque intellegentia, invisibile sit oculis corporis” *Ep.* 147, 18, 45. PL 33.

38 “Ergo intellegimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est qua capimus iustum et iniustum; ipsa est qua discernimus verum a falso; ipsa est quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae.” *En. Ps.* 42, 6. PL 36.

39 “La moral Agustiniana se puede escribir en términos de una búsqueda incesante que debe realizar el hombre para llegar a Dios. (...) El hombre recorre un itinerario desde el conocimiento de los sensibles hasta descubrir el orden que los rige, su sentido, y hallar en la contemplación de Dios la felicidad” Jaime Iván Sánchez Gordillo, “la virtud y el orden del amor, en “La ciudad de Dios” de San Agustín.” *Augustinus* 51, no. 200-201 (2006): 158. En cuanto a textos de Agustín, véase, por ejemplo, el siguiente pasaje en donde, hablando de la vida eterna, nuestro autor afirma: “Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin.” “Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quoderit in fine sine fine.” *De Civ. Dei* 22, 30, 5. PL 41.

templarle y percibirle con la mente con toda firmeza?”⁴⁰ Naturalmente, el conocimiento y la contemplación de Dios requieren de mucha preparación y, en palabras del Hiponense, purificación. En efecto, para Agustín es claro que “para poder contemplar inefablemente lo inefable es menester purificar nuestra mente.”⁴¹ Esta cuestión de la purificación, tal como se verá más adelante, representa un importante punto de contacto entre la naturaleza de la *mens* y la centralidad del amor en la antropología agustiniana.

De acuerdo con todo lo dicho, resulta evidente que la potencia intelectual es un componente fundamental de la *mens* humana, la cual representa “la mejor parte del alma”, pues “caracteriza a lo humano y muestra su origen en Dios y su semejanza con Dios.”⁴² No obstante, lo más interesante es que, para Agustín, la potencia de la *mens* no se agota en la capacidad de conocer la verdad, sino que, además, incluye simultáneamente el querer y el recordar. En efecto, tal como explica Hankey, “para que la mente sea el *médium* en el que Dios y el hombre se encuentran, tendrá que ser más que conocer. La mente es ser interconectado, conocimiento y voluntad, o, mejor dicho, las actividades totalmente interrelacionadas y autorreflexivas del recordar, entender y amar.”⁴³ Representando sin lugar a dudas uno de los aportes antropológicos más novedosos de Agustín respecto de la tradición teológico-filosófica occidental,⁴⁴ esta afirmación nos introduce en nuestro próximo tema, a saber, la constitución y el obrar trinitarios de la *mens* humana.

1.3. La constitución trinitaria de la *mens* humana

Ahora bien, en lo que respecta al modo de ser de la *mens*, el Hiponense sostiene que, precisamente debido a su proximidad con la naturaleza divina, la *mens* también se constituye trinitariamente. En efecto, para Agustín la *mens* es la imagen más lograda de la Trinidad no solamente porque sea lo más digno y elevado dentro de la creatura más digna y elevada de la creación,⁴⁵ sino, fundamentalmente, porque también está constituida trinitariamente. En efecto, para el Hiponense la *mens*, como decíamos más arriba, no refiere únicamente a la capacidad intelectual del ser humano, sino que, además, incluye la memoria y la voluntad o capacidad de amar: “He aquí por

40 “Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspiciere, firmeque percipere?” *Trin.* 8, 4, 6. PL 42.

41 “Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit” *Trin.* 1, 1, 3. PL 42; cf. *Trin.* 4, 18, 24.

42 Hankey, “Mente”, 889. Cf. *Quant. An.* 1-2.

43 Hankey, “Mente”, 887. Algunos textos agustinianos detrás de esta idea son: *Conf.* 10, 10, 16; 13, 11, 12; *Civ Dei* 11, 26; *Trin.* 14, 8, 11.

44 Tal vez el gran aporte de Agustín sea el de comprender el entendimiento en indisoluble relación con la memoria y la voluntad, el recordar y el amar. Su filosofía en este punto es una suerte de expansión del pensamiento clásico, desarrollando una antropología más holística e integrada. Por ejemplo, respecto de Aristóteles y su teoría del intelecto.

45 En este caso hacemos referencia únicamente a los seres terrenales, excluyendo de esta afirmación todo tipo de ser constituido como espíritu puro, es decir, ángeles y arcángeles.

qué nosotros hemos siempre afirmado, que estos tres nombres: memoria, entendimiento y voluntad, insinúan una cierta trinidad en el alma.”⁴⁶ Esto no significa simplemente que la *mens* es la suma de tres facultades, pues, tal como explica Jañez Barrio a partir del *De Trinitate*:

La memoria-mens define al hombre con sus “*haec tria*”, aunque no únicamente: “Aparte de las demás cosas que la “mens” reconoce en sí misma con certeza, estudiemos sus tres facultades (*tria haec*): memoria, entendimiento y voluntad (amor).” (*Trin.* 10,11,17); jamás la persona es “*haec tria*”. Luego las tres facultades, siendo de una misma substancia que la “mens”, no agotan, sin embargo, la totalidad real de la “mens”.⁴⁷

Queda claro, entonces, que la *mens* no es una mera suma de facultades. Por lo tanto, la relación de estas tres facultades entre sí y de todas ellas con la *mens* comprendida como una única realidad es bastante más compleja de lo que parece. Tal como anticipamos, Agustín desarrolla extensamente esta cuestión en estrecha relación con la naturaleza trinitaria de Dios en su obra *De Trinitate*.

Por tal motivo, en primer lugar, resulta oportuno explicar muy sucintamente cómo se relacionan entre sí las Personas divinas, para lo cual es crucial el concepto de *circumincisión* (*perijóresis*), el cual hace referencia a una relación de interpenetración. En efecto, tal como explica González, “el principio de circumincisión, *perichoresis* o interpenetración es la base para la afirmación de que en toda acción de una Persona de la Trinidad las tres están presentes –utilizando la frase latina clásica, *opera Trinitatis ad extra indivissa sunt*.”⁴⁸ Esto significa que, sin mezclarse, disolverse ni confundirse entre sí, las tres Personas divinas están totalmente presentes la una en la otra, implicándose y refiriéndose constantemente entre sí. En consecuencia, cada una de las Personas divinas, iguales en poder y dignidad,⁴⁹ aunque son distintas entre sí están tan íntimamente ligadas que no pueden concebirse aisladamente, es decir, sin referencia a las demás. De hecho, lo que las caracteriza y distingue es, precisamente, el estar en constante referencia a las demás: el Padre es Padre por su referencia al Hijo, el cual, a su vez, es Hijo, precisamente, por su referencia al Padre. En síntesis: un solo Dios, tres Personas divinas distintas, pero profundamente interpenetradas entre sí, es decir, absolutamente presentes unas en otras; a esta relación hace referencia el concepto de *circumincisión*.

46 “Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putavimus trinitatem, memoria, intelligentia, voluntate” *Trin.* 14, 6, 8. PL 42. Citado en: Alexia Schmitt, “Asimilación de la doctrina agustiniana de la *Imago Trinitatis* en la concepción antropológica de Nicolás de Cusa”, *ETIAM*, 9, no. 10 (2015): 100.

47 Jañez Barrio, “Ser persona’ en San Agustín...”, 460.

48 Justo González, *Diccionario Manual Teológico* (Barcelona: Editorial Clie, 2010), 62-3.

49 Por ejemplo: “Tantumque esse aequalitatem in ea Trinitate, ut non solum Pater non sit maior quam Filius, quod attinet ad divinitatem, sed nec Pater et Filius simul maius aliquid sint quam Spiritus Sanctus, aut singula quaeque Persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa Trinitas.” *Trin.* 8, 1, 1. PL 42.

Si bien esta idea no es más que un pequeño fragmento de lo que representa el insondable misterio de la Trinidad en la teología dogmática, lo dicho puede resultar suficiente para comprender cómo plantea Agustín la constitución trinitaria de la *mens* humana, imagen de la Trinidad. En efecto, en algunos textos el Hiponense vincula de forma muy directa la constitución trinitaria de la *mens* con las relaciones de las Personas divinas entre sí, es decir, dentro de la Trinidad, por ejemplo: “Es, pues, cierta imagen de la Trinidad la mente, su conocimiento, hijo y verbo de sí misma, y, en tercer lugar, el amor; y estas tres cosas son una sola substancia. Ni es menor la prole cuando la mente se conoce tal como es, ni menor el amor si se ama cuanto se conoce y es.”⁵⁰ La utilización, en este caso, de palabras como “hijo”, “verbo” y “prole” son sumamente sugerentes, ya que cuentan con un potente sentido teológico en materia trinitaria.

Por lo tanto, así como Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres Personas igualmente dignas, poderosas y divinas en una sola substancia, la *mens*, su conocimiento y su amor son, dice Agustín, tres cosas distintas en una sola substancia, sin diferencias jerárquicas. Tal como explica Hankey, en la *mens* “el ser, el entendimiento y el amor no están ordenados jerárquicamente desde lo inferior a lo superior, sino que están igualados como lo están las personas de la Trinidad a las cuales corresponden.”⁵¹

Por otro lado, la dependencia que tiene la concepción de la *mens* humana de la teología trinitaria en el pensamiento agustiniano también puede percibirse en la centralidad que ocupa tanto en su antropología como en su teología la categoría de *relación*. En efecto, como veremos más adelante, para nuestro autor el ser humano también es, al igual que Dios, constitutivamente relacional, y el lugar en dónde esto se aprecia con mayor claridad es en su parte superior, es decir, su *mens*. Por lo tanto, reflejando el modo de ser de la Trinidad, sin dejar de ser una sola realidad, la *mens* consta de tres elementos, que, si bien son distintos entre sí, se fundan en una profunda relación de interpenetración o, por qué no, de analógica circumincesión.⁵² Así lo explica el propio Agustín:

Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria, como vida, razón y subs-

50 “Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles dum tantam se novit mens quanta est; nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est.” *Trin.* 9, 12, 18. PL 42.

51 Hankey, “Mente”, 890.

52 “Aunque la mente humana no es de la misma naturaleza que Dios, no obstante, la imagen de esta naturaleza suprema en bondad, se ha de buscar y encontrar en nosotros, en aquella parte mejor de nuestra naturaleza, en la propia mente. Aquí reside su “*capax et particeps Dei*”, con su triple relación o habitud constitutiva, o especie de *circumincesión* (*perijöresis*) entre: “memoria, visión y amor” - “*mens, amor et notitia eius*”. Relación de la “mens” cuyo dinamismo es inseparable de sus actividades-potencialidades con respecto a sí mismo, a otros y a Dios.” Jáñez Barrio, “Ser persona’ en San Agustín...”, 452. cf. Argimiro Turrado, “Introducción General. La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana”, en *Obras completas de San Agustín*, Vol. XXXV (Madrid: BAC, 1984), 94 ss.

tancia, es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo. En sí mismas, cada una es vida, mente y esencia. Y estas tres cosas, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, son una sola realidad. Y así, cuanto se refiere a cada una de estas cosas le doy un nombre singular, no plural, incluso cuando las considero en conjunto.⁵³

De acuerdo con esto, la *mens* para el Hiponense tiene tres facultades distintas, memoria, inteligencia y voluntad, que, si bien cumplen diversas funciones, forman una sola vida, una sola mente, una sola sustancia. Esto significa que, analógicamente, la *mens* es a la memoria, la inteligencia y la voluntad lo que la divinidad es a las Personas divinas. Es decir, así como las tres Personas divinas son una sola divinidad, memoria, inteligencia y voluntad son una sola *mens*. Por lo tanto, sin reducirse a la suma de sus facultades o potencialidades, la *mens* se constituye a partir de una relación de interpenetración entre la memoria, la inteligencia y la voluntad, lo cual confluye en una “inquebrantable unidad autorreflexiva del recordar, entender y amar.”⁵⁴ Según Hankey, esto significa que “la tríada de la memoria, el entendimiento y el amor se halla presente en cada una de las tres actividades de la mente. Así, por ejemplo, hay un conocer y un amor dentro de la memoria antes de que el conocimiento sea proyectado a la conciencia.”⁵⁵

Dicho esto, puede constatarse que la *mens* no solamente se constituye, sino que, además, opera trinitariamente. De acuerdo con Arias, “mediante estas tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad (amor), el hombre, recuerda, ama y entiende. Comprender, recordar y amar son tres actos y una misma esencia, tres relaciones distintas de una misma sustancia.”⁵⁶ En consecuencia, al funcionar conjuntamente, dichas operaciones también se implican entre sí.

El Hiponense profundiza esta idea, sobre todo, cuando desarrolla la trinidad compuesta por la *mens*, el conocimiento y el amor. En efecto, para Agustín es claro que la capacidad de conocerse y amarse a sí misma que posee la *mens* son dos acciones que se implican mutuamente, de modo tal que cuando la *mens* se conoce y se ama a sí misma, forma con ese conocimiento y ese amor de sí una trinidad inmanente. Así, nuestro autor afirma que: “en la mente encontramos una cierta trinidad: la mente, el conocimiento por la

53 “Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia 36. Memoria quippe, quod vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intellegentia quoque et de voluntate dixerim; et intellegentia quippe et voluntas ad aliquid dicitur. Vita est autem unaquaeque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca tria haec *eo sunt unum*, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria quo ad se invicem referuntur.” *Trin.* 10, 11, 18. PL 42.

54 Hankey, “Mente”, 890.

55 Hankey, “Mente”, 887.

56 Luis Arias, “Introducción”, en *Obras de San Agustín*, Vol. V (Madrid: BAC, 1985), 40.

que se conoce a sí misma y el amor con que se ama a sí misma y a su conocimiento; y estas tres cosas son iguales entre sí, y su esencia se demuestra que es una.”⁵⁷

Por lo tanto, para Agustín las operaciones de cada una de las tres facultades de la *mens*, inteligencia (conocer), memoria (recordar) y voluntad (amar), no pueden darse de forma aislada, es decir, sin referencia a las demás. En efecto, como bien explica Duffy, en la antropología agustiniana “el intelecto no deja nunca de estar acompañado por la voluntad y por sus amores. Sin la voluntad no se llega al conocimiento. (...) el anhelar asegura que, a través del largo viaje del buscar y encontrar, el individuo avanza deseando conocimiento.”⁵⁸

La razón última de esto es que dichas operaciones no representan algo añadido a la *mens*, sino que, junto con ella, forma una única realidad relacional. En palabras del Hiponense: “El amor y el conocimiento no radican en el alma como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, substancia; pues, aunque tengan sentido de mutua relación, en sí son substancia.”⁵⁹ Esta relación de interpenetración operativa es también la que conduce a Agustín a afirmar, por ejemplo, que “ningún bien que no sea amado perfectamente, es perfectamente conocido.”⁶⁰ Si bien el Hiponense hace constante alusión a esta idea a lo largo del *De Trinitate* con expresiones como “nadie puede amar lo que en su esencia o en su cualidad ignora,”⁶¹ o “nadie ama lo que no recuerda o en absoluto ignora”⁶², existen algunos pasajes en donde dicha cuestión se aborda con mucha más profundidad. Véase, por ejemplo, el siguiente texto:

Mas, cuando la mente se conoce y se ama, subsiste la trinidad -mente, conocimiento y amor- en aquellas tres realidades, y esto sin mezcla ni confusión. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una. Y, en consecuencia, todas en todas. El alma está ciertamente en sí, pues se dice mente con relación a sí misma; pero como cognoscente, conocida o cognoscible, dice relación a su conocimiento, y con referencia al amor con que se ama se la dice amable o amada y amante. Y el conocimiento, aunque se refiera a la mente que conoce y es conocida, no obstante, con relación a sí misma se la puede llamar cognoscente y conocida; no puede ser ignorado el conocimiento por el que se conoce la mente. Y el amor, aunque se refiere a la

57 “Et in ea quaedam trinitas invenitur, id est, mens, et notitia qua se novit, et amor quo se notitiamque suam diligit; et haec tria aequalia inter se, et unius ostenduntur esse essentiae.” *Trin.* 15, 3, 5. PL 42.

58 Duffy, “Antropología”, 88. En cuanto al texto de Agustín, ver: *Trin.* 9, 12, 18 y *Conf.* 7, 10, 16.

59 “Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens; quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia.” *Trin.* 9, 4, 5. PL 42.

60 “...nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur.” *De. div. quaest.* 35, 2. PL 40.

61 “...nec quisquam potest amare quod omnino quid vel quale sit nescit...” *Trin.* 13, 5, 8. PL 42.

62 “Quia nemo diligit cuius non meminit.” *Trin.* 14, 14, 18. PL 42.

mente que ama y cuyo es el amor, sin embargo, es amor para sí con subsistencia propia; pues se ama el amor, y el amor sólo puede ser amado por el amor, es decir, por sí mismo. Y así, cada una de estas tres realidades existe en sí misma.⁶³

De esto modo, resulta evidente que para Agustín conocimiento y amor son dos realidades inseparables: “la mente que se conoce y ama está con su conocimiento en el amor, y con su amor, en su conocimiento; el amor y el conocimiento están simultáneamente en la mente que se conoce y ama.”⁶⁴ A su vez, esto significa que el conocimiento y el amor que la *mens* tiene de sí misma no se diferencian realmente de su naturaleza, pues no proceden de una realidad externa a ella.⁶⁵ Gilson desarrolla esta idea con mucha claridad y precisión conceptual cuando sostiene que:

El carácter distintivo de esta primera imagen es el de desplegarse por entero en el interior mismo de la substancia de la *mens*, anteriormente a los actos que la manifiestan. Es que lo que asegura la unidad substancial de la *mens* con su amor y su conocimiento es lo que funda, al mismo tiempo, la substancialidad del conocimiento y de su amor. Si el amor de sí mismo y el conocimiento de sí mismo estuvieran en el pensamiento como accidentes en un sujeto, el pensamiento no podría amar o conocer más que a sí mismo; ahora bien, puede amar o conocer toda otra cosa. No es, por lo tanto, un pensamiento que tendría el conocimiento o amor de sí, sino un pensamiento que, siendo substancialmente conocimiento y amor, se encuentra naturalmente, al tiempo de conocerse y amarse, esperando conocer y amar el resto. Recíprocamente, el amor y el conocimiento de sí son substancias en razón del hecho mismo de que son su substancia⁶⁶. Su espiritualidad está hecha de su consubstancialidad, y es por ello que estos tres términos forman una trinidad.⁶⁷

Por lo tanto, *mens*, conocimiento de sí y amor de sí forman una trinidad inherente a la naturaleza misma de la *mens*, es decir, no como tres elementos sustancialmente independientes, sino como componentes distintos pero pertenecientes a una única realidad. Nuevamente, la comprensión del modo de ser y relacionarse propio de las Personas divinas puede arrojar mucha luz a esta cuestión. Por otro lado, más adelante veremos cómo para

63 “At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas: mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur, quamvis et singula sint in se ipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus. Nam et mens est utique in se ipsa quoniam ad se ipsam mens dicitur; quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur; amans quoque et amata vel amabilis ad amorem referatur, quo se amat. Et notitia quamvis referatur ad mentem cognoscentem vel cognitam, tamen et ad se ipsam nota et noscens dicitur; non enim sibi est incognita notitia, qua se mens ipsa cognoscit. Et amor quamvis referatur ad mentem amantem, cuius amor est, tamen et ad se ipsum est amor, ut sit etiam in se ipso, quia et amor amatur, nec alio nisi amore amari potest, id est se ipso. Ita sunt haec singula in se ipsis.” *Trin.* 9, 5, 8. PL 42.

64 “quia mens quae se novit et amat, cum sua notitia est in amore, et cum suo amore in notitia; amor que ipse et notitia simul sunt in mente, quae se amat et novit.” *Trin.* 9, 5, 8. PL 42.

65 Cf. Jáñez Barrio, “‘Ser persona’ en San Agustín...”, 461.

66 Cf. *Trin.* 9, 4, 5.

67 Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín*, 207.

Agustín la naturaleza y la operación de la *mens* no se agota a esta relación intrínseca de conocimiento y amor propios, sino que, muy en línea con la doctrina agustiniana de la interioridad, las operaciones introspectivas de la *mens* son el anticipo de un movimiento hacia la trascendencia, es decir, hacia el encuentro con Dios.

Por último, a partir de lo dicho en este apartado resulta interesante notar que esta forma de comprender la *mens* y su funcionamiento pueden contribuir a superar de algún modo las antropologías intelectualistas. En efecto, frente a la idea según la cual lo más noble y superior del ser humano es el conocimiento, Agustín propone una antropología más holística y orgánica⁶⁸, según la cual el carácter distintivo del ser humano no se reduce a su intelectualidad, sino que se define a partir de una tríada de facultades distintas, pero igualmente relevantes y profundamente interconectadas entre sí: inteligencia, voluntad y memoria, o dicho operativamente, conocimiento, amor y recuerdo. Naturalmente, este es un tema complejo que puede explorarse con mucha más profundidad y que aquí simplemente nos limitamos a mencionar.

1.4. La *mens* como vía de acceso a Dios

De acuerdo con lo dicho, si toda creatura es una potencial vía de acceso al creador y la *mens* es lo más próximo a la divinidad, entonces ella constituye un camino privilegiado hacia Dios. En efecto, la imagen de la Trinidad en la *mens* puede entenderse o bien constitutivamente, es decir, a partir del reconocimiento de sus tres facultades –inteligencia, voluntad y memoria– o bien operativamente, es decir, a partir de sus respectivas operaciones, –conocer, amar y recordar–. Un tercer modo de abordar la cuestión es según el objeto conocido, amado y recordado por la *mens*, a partir de lo cual Agustín encuentra una estrecha relación entre la persona humana y Dios. Lejos de agotarse en el conocimiento y el amor de sí misma, la imagen de la Trinidad en la *mens* se manifiesta en todo su vigor en la capacidad de conducir a Dios:

Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por el hecho de conocerse la mente, recordarse y amarse, sino porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor. Si esto hace, vive en ella la sabiduría; de lo contrario, aunque se recuerde a sí misma, se comprenda y se ame, es una ignorante.⁶⁹

Esta referencia natural de la *mens* al Creador es sumamente importante, pues en ella se fundamenta el hecho de ser imagen de Dios. Ahora bien, el

⁶⁸ Cf. Duffy, “Antropología”, 86.

⁶⁹ “Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intellegit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intellegere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seque intellegit ac diligit, stulta est.” *Trin.* 14, 12, 15. PL 42.

hecho de ser imagen de Dios no es algo añadido accidentalmente a la *mens*, sino que es algo constitutivo de ella. Esto significa, como explica Schmitt, que “tal condición de imagen es imborrable, pues se halla en el mismo ser de la *mens* humana.”⁷⁰ Por lo tanto, puesto que toda imagen siempre proviene de un original⁷¹, la *mens* se aleja paradójicamente de su propio ser⁷² si, encerrándose sobre sí misma, se distancia de la Trinidad original, es decir, si, cerrándose a Dios, pretende comprenderse y amarse de forma autosuficiente a partir del conocimiento y el amor de sí. Lejos de cualquier forma de solipsismo, para Agustín la *mens* está llamada a trascenderse a sí misma desde su propio ser.

Esta idea es la misma que aparece en el corazón de la doctrina agustiniana de la interioridad.⁷³ En efecto, para el Hiponense es claro que el sentido último de volver sobre uno mismo es, precisamente, la trascendencia. Si bien Agustín afirma esto en diversos textos⁷⁴, existe un célebre pasaje de la obra *De Vera Religione* que vale la pena recordar: “No vayas fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón.”⁷⁵

Para Gilson la cercanía entre la naturaleza y el funcionamiento de la *mens* y la doctrina de la interioridad es tan estrecha que llega a afirmar sin problemas que “la *mens* es el mismo hombre interior.”⁷⁶ Esta asociación, también presente en otros autores⁷⁷, tiene fundamento en diversos textos

70 Schmitt, “Asimilación de la doctrina agustiniana...”, 94. La autora hace pie aquí en el siguiente texto de Gilson: “Porque el hombre ha sido creado *ad imaginem*, su semejanza divina está inscrita en su ser como propiedad imborrable. Esta imagen de Dios puede estar deformada en nosotros por el pecado y debe allí ser reformada por la gracia, pero nunca podrá perderse, puesto que no es necesariamente una participación actual de Dios por el alma, sino la posibilidad siempre abierta de esta participación.” Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1949) 289-290.

71 Cf. Schmitt, “Asimilación de la doctrina agustiniana...”, 91.

72 Tal como explica Przywara, para la *mens* “apoyarse en sí misma, como en medio, es resbalar hacia lo bestial e inferior”. Erich Przywara, *San Agustín*, 90.

73 En esta oportunidad solamente nos limitamos a mencionar este gran tema dentro del pensamiento de Agustín, tomando la interioridad en un sentido muy amplio. Si bien existe mucha bibliografía al respecto, para mayor detalle sobre esta cuestión se recomienda el trabajo de Oldfield, “La interioridad: talante y actitud de San Agustín”, en donde se comienza por reconocer que “la noción de interioridad abarca un horizonte amplio de conceptos tanto filosóficos como teológicos, tanto psicológicos como espirituales” (197).

74 Véase, por ejemplo: *Conf.* 12, 16, 23; 10, 3, 3; *De lib. arb.* 2, 16, 42.

75 “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantes animam te transcendere.” *De ver. Rel.* 39, 72. PL 34.

76 Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín*, 207. Agustín desarrolla esta relación con más detalle en el libro XII del *De Trinitate*, sobre todo en los capítulos 1 y 2.

77 Véase, por ejemplo, los trabajos ya referidos de Oldfield y, sobre todo, de Duffy, según quien “el origen de la antropología de Agustín se halla en su profundo análisis de la interioridad, en su inmersión en las profundidades del corazón y de la mente en sus niveles conscientes e incluso inconscientes.” Duffy, “Antropología”, 84. En la misma línea, Hankey

agustinianos, en donde el Hiponense vincula la imagen de Dios, propia de la *mens*, con el hombre interior, por ejemplo: “Regresa junto a tu corazón. Porque allí está la imagen de Dios, mira allí qué sientes de Dios quizás; en el hombre interior habita Cristo, y en el hombre interior eres renovado a imagen de Dios; en su imagen conoce a su autor.”⁷⁸ En cualquier caso, la idea es bien clara: “tan solo en la interioridad del sí mismo podemos descubrir la trascendencia; el camino hacia lo interior es el camino hacia lo superior.”⁷⁹

Dicho esto, esta dinámica de introspección-trascendencia, propia del hombre interior, permite volver sobre el carácter relacional de la *mens*. Tal como se mencionó más arriba, reflejando análogamente las relaciones subsistentes de las Personas divinas, la *mens* existe y opera a partir de la categoría de relación. Ahora bien, dado que la *mens* es una creatura y no el Creador, su naturaleza relacional se encuentra, antes que todo, anclada en Dios.⁸⁰ Es precisamente esta referencia constitutiva y operativa a Dios la que permite luego la aparición de las relaciones *ad intra* de la *mens*, es decir, aquellas que, como se mencionaba más arriba, se dan entre las facultades (inteligencia, voluntad y memoria) y sus respectivas operaciones (conocer, amar y recordar). Al mismo tiempo, dado que la *mens* es la parte superior del ser humano, su constitución relacional puede trasladarse por participación a toda la naturaleza humana. Esto significa que, tal como explica Jañez Barrio a partir de un análisis sobre la memoria, toda la persona humana es relacional:

La interioridad humana se despliega, según Agustín, como *intentio*, i.e., tensión, movimiento ideal hacia una realidad trascendente. Lo cual quiere decir que el hombre en su esencia, más que ser la memoria que de sí tiene, atestigua que es sobre todo “ser relación y en relación” porque tiene, no en sí sino en otro, el fundamento ontológico propio⁸¹. Esta realidad relacional se configura en el hombre como persona por la “mens-memoria”. La memoria es la *mens*, es el verdadero sí mismo.⁸²

De acuerdo con esto, las operaciones que la *mens* ejecuta intrínsecamente, es decir, en referencia a sí misma, a saber, conocerse, amarse y recordarse, son el camino hacia la autotrascendencia, es decir, hacia el conocimiento, el amor y el recuerdo de Dios. En efecto, el Creador ya se manifiesta en la mirada que la *mens* tiene de sí misma: “El alma se recuerda, se comprende

sostiene que “La mente inmortal define al hombre, y es (y, por tanto, Agustín encuentra que él mismo es) una infinitud terriblemente fascinante en la que él está inmerso (cf. *Conf.* 10, 17, 26).” Hankey, “Mente”, 886. Por último, Romano Guardini también sostiene que en cierto punto “la teoría de la interioridad se convierte en teoría del espíritu y los valores eternos.” Romano Guardini, *La conversión de San Agustín* (Buenos Aires: Agape 2008), 42. 78 “Redi ad cor; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renouaris ad imaginem Dei 14, in imagine sua cognosce auctorem eius.” *In Io. ev.* 18, 10. PL 35.

79 Duffy, “Antropología”, 88.

80 Cf. Hankey, “Mente”, 888.

81 Pieretti, “Doctrina antropológica agustiniana”, 356.

82 Jañez Barrio, “‘Ser persona’ en San Agustín...”, 459.

y se ama: si esto vemos, vemos ya una trinidad; aún no vemos a Dios, pero sí una imagen de Dios.”⁸³ Naturalmente, esta imagen se vuelve más nítida a medida que la introspección de la *mens* se va perfeccionando y purificando. Esto significa que “la relación con Dios y con todo lo demás está contenida en el verdadero conocimiento de sí mismo”⁸⁴; un conocimiento que, como decíamos más arriba, es inseparable del amor, lo cual nos conduce a afirmar con Pieretti que “gozar de Dios, en cuanto expresa la relación ontológica que une al hombre con Dios, constituye también el principio que lo impulsa a trascenderse a sí mismo.”⁸⁵

Por lo tanto, resulta evidente que para el Doctor de Hipona existe una estrecha relación entre el amor y el conocimiento que la *mens* tiene respecto de sí misma y el amor y el conocimiento de Dios.⁸⁶ Si bien nos hemos detenido más en los actos de conocimiento y de amor, vale la pena mencionar que esta relación también se evidencia en la memoria, tercera facultad de la *mens*. En efecto, para Agustín “la memoria revela la acción de Dios dentro de nosotros y sirve como de lazo cognitivo que nos une a nuestras historias personales, y a ellas y a nosotros con Dios.”⁸⁷ En cualquier caso, lo que interesa aquí es el carácter referencial o de dependencia de la *mens* respecto de Dios, el cual Hankey sintetiza muy bien de la siguiente manera:

La mente humana es mudable y temporal, pero –para su estructura y operación– depende esencialmente de la Verdad inmutable y eterna, y está creada de tal manera que, al recordarse, entenderse y amarse a sí misma y al recordar, entender y amar todo lo demás, termina propiamente en el y por medio del ser, conocer y amar divino.⁸⁸

Naturalmente, esta dependencia de la *mens* respecto de Dios se manifiesta operativamente a través del conocimiento y el amor del Bien y la Verdad, que, en última instancia, son la misma realidad: Dios. Por lo tanto, la *mens* se acerca a Dios cuando, conociéndose y amándose a sí misma, descubre en ella el bien y la verdad, que son imagen del Bien y la Verdad Sumos. Nuevamente, introspección y trascendencia se implican mutuamente. Como bien explica Sciacca:

El alma se encuentra a sí misma en la posesión de la Verdad o del Bien, que es Dios. La Verdad es el Bien y el Bien es la Verdad: verdad del entendimiento y verdad de la voluntad son una sola e idéntica verdad. El alma busca la Verdad y el Bien y, buscándola, la ama; y amándola, se ama también a sí misma con ver-

83 “Ecce ergo mens meminit sui, intellegit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei.” *Trin.* 14, 8, 11. PL 42.

84 Hankey, “Mente”, 886.

85 Pieretti, “Doctrina antropológica agustiniana”, 341.

86 “El conocer a Dios y el conocernos a nosotros mismos son cosas que se hallan indisolublemente unidas.” Hankey, “Mente”, 886.

87 Oldfield, “La interioridad: talante y actitud de San Agustín”, 212.

88 Hankey, “Mente”, 888. Algunos textos agustinianos detrás de esta idea son *Conf.* 11.3 y buena parte del capítulo 15 del *De Trinitate*.

dadero amor. Quien ama a Dios no puede no amarse a sí mismo.⁸⁹

Por último, es interesante notar que el reconocimiento de esta estrecha relación entre Dios y las profundidades del ser humano estuvo siempre presente en Agustín, quien desde el mismísimo comienzo de su itinerario intelectual ya sostenía en sus *Soliloquios* que lo único que deseaba era “conocer a Dios y al alma.”⁹⁰ Compartimos aquí la intuición de Pieretti, para quien esta declaración significa “poder conocer el principio y fundamento del hombre y lo que de modo peculiar lo distingue de cualquier otro ser.”⁹¹ De acuerdo con lo dicho, puede afirmarse que este camino de búsqueda culmina en el *De Trinitate*, en donde la respuesta a la mencionada cuestión, tal como venimos analizando, se condensa en la constitución y el obrar de la *mens*.

1.5. Primera recapitulación

Recapitulando lo analizado en esta sección, en primer lugar, hemos identificado la *mens* como lo más sublime y distintivo de la naturaleza humana. La *mens* no es el alma, la cual es claramente superior al cuerpo según la antropología agustiniana, sino aquello que en ella descuella. Asimismo, por su elevada dignidad, fundada en el hecho de ser la imagen más lograda de la Trinidad, la *mens* es reconocida como lo más próximo a Dios de entre las creaturas de este mundo.

En segundo lugar, analizamos la constitución y el modo de obrar trinitarios propio de la *mens*. Nuevamente, por ser imagen de Dios, la *mens* se compone de tres facultades distintas, pero íntimamente entrelazadas entre sí: entendimiento, voluntad y memoria. Al igual que sucede con las Personas divinas, estas facultades son distintas en su carácter relacional, pero no substancialmente, pues todas ellas no forman sino una sola realidad o, en palabras de Agustín, “una vida, una mente, una esencia.”⁹²

En tercer lugar, expusimos cómo esta constitución trinitaria de la *mens* da lugar a otras trinitades vinculadas con sus operaciones. Así, veíamos que las acciones de conocer, amar y recordar, también son propias de la *mens* y, al igual que sus facultades, funcionan conjuntamente. En este punto analizamos con más detalle la relación entre el conocimiento y el amor, mostrando cómo conocer y amar son en la *mens* como dos caras de la misma moneda, es decir, distintas entre sí, pero conformantes de una única realidad: “cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor, y cuando la mente se conoce hay también dos realidades, la mente y su conocimiento. Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales.”⁹³

89 Michelle Federico Sciacca, *San Agustín* (Barcelona: Luis Miracle, 1955), 151.

90 “A. – *Deum et animam scire cupio. R. – Nihilne plus? A. – Nihil omnino. Sol. 1, 2, 7. PL 32.*

91 Pieretti, “Doctrina antropológica agustiniana”, 331.

92 “quo una vita, una mens, una essentia.” *Trin.* 10, 11, 18. PL 42.

93 “Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam

Por último, profundizamos la relación existente entre las operaciones de la *mens* y Dios, analizando cómo el conocimiento y el amor que la *mens* tiene de sí son un punto de partida introspectivo que conducen a la trascendencia, es decir, al encuentro con Dios. En efecto, tal como explica acertadamente Hankey, para Agustín “el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de Dios no se separan nunca.”⁹⁴ Esta afirmación respecto del conocimiento, claro está, también debe realizarse respecto del amor, el cual, como decíamos, es inseparable del conocer. En cualquier caso, el punto interesante a destacar aquí es la referencia constitutiva a Dios propia de la *mens*, es decir, la convicción de que, pese a su dignidad, la *mens* no está encerrada en sí misma, sino que se encuentra en profunda relación con su Creador. Su funcionamiento consiste en conocerse y amarse a sí misma para luego poder, desde allí, trascenderse a sí misma y llegar a su fundamento y razón de ser: Dios.

2. La antropología Agustiniana a la luz del amor

2.1 La centralidad del amor en el pensamiento de Agustín de Hipona

Si bien no caben dudas de que las reflexiones en torno a la *mens* son centrales para comprender la antropología agustiniana, también es cierto que existe una enorme cantidad de textos que adoptan un abordaje, al menos a primera vista, muy distinto a la pregunta por la naturaleza humana; son todos aquellos textos que definen o caracterizan al hombre a partir del amor. ¿Cómo se compatibilizan estas dos aproximaciones al insondable misterio de la naturaleza humana? En esta segunda sección intentaremos dar, al menos parcialmente, una respuesta a esta pregunta.

Lo primero a tener en cuenta respecto de este punto es que, tal como se dijo al comienzo de esta investigación, el amor es una categoría central en Agustín, al punto que puede con toda legitimidad ser considerada la clave de interpretación de todo su pensamiento, yendo desde la gnoseología⁹⁵, la

sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt.” *Trin.* 9, 4, 4. PL 42.

94 Hankey, “Mente”, 890.

95 “Probamus etiam ipsum inducere in omnem veritatem: quia non intratur in veritatem nisi per caritatem.” *C. Faust.* 32, 18. PL 42.

ética⁹⁶ y la interpretación de las pasiones⁹⁷ hasta la cosmología⁹⁸, la política⁹⁹ y la hermenéutica.¹⁰⁰ Naturalmente, la antropología agustiniana también está atravesada por el amor. En efecto, para el Hiponense el amor no solo mueve al ser humano¹⁰¹, sino que, además, lo define, pues cada uno es lo que ama.¹⁰² Tal como sostiene Hannah Arendt, para Agustín “uno es como sea su amor. Quien no ama ni desea en absoluto, es en rigor nadie.”¹⁰³ Por lo tanto, para Agustín amar es ser, y todo ser humano no sólo se entiende por sus amores, sino que es lo que ama. La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿cómo se relaciona esta comprensión del ser humano a partir de su amor con el reconocimiento de la *mens* como lo más elevado y distintivo de la persona humana?

96 Son realmente muchísimos los textos que se podrían citar aquí, por ejemplo: “Quamquam et in hac vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est: id eligere, prudentia est: nullis inde averti molestiis, fortitudo est; nullis illecebris, temperantia est: nulla superbia, iustitia est.” *Ep.* 155, 4, 13. PL 33; “Fortis res est dilectio. Ipsa est virtus nostra; quia si in illa non fuerimus, nihil prodest quidquid aliud habuerimus.” *En. In Ps.* 121, 10. PL 37; “Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.” *In Io. Ep.* 7, 8.

97 “No carecen de valor las luchas de Agustín en este período [conversión] como elemento experimental para la construcción de su teoría pasionológica. En ellas hizo un nuevo descubrimiento o, al menos, lo perfeccionó y determinó con más exactitud: el del valor del amor como elemento trascendental de las pasiones.” Salvador Cuesta, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín: estudio sobre dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto filosófico Luis Vives), 227.

98 “Para Agustín, lo mismo que para el neoplatonismo, hay una jerarquía y un orden de los seres, hay un «ordo rerum». El principio originario causativo, de este «ordo» es el amor.” Ramiro Flórez, “Reflexiones sobre el ‘ordo amoris’”, *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 3 (1962): 142. En la misma línea, Cuesta sostiene que “se puede legítimamente hablar de una concepción agustiniana del mundo a través del amor.” Salvador Cuesta, “La concepción agustiniana del mundo a través del amor”, *Augustinus Magister* I (1954): 348.

99 “Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in seipsa, haec in Domino gloriatur.” *De civ. Dei*, 14, 28. PL 41.

100 “Non autem praecipit Scriptura nisi caritatem (...) aritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum.” *De Doct. Christ.* 3, 10, 14; 10,16. PL 34. Para un estudio más profundo sobre la centralidad del amor en la hermenéutica agustiniana, cfr. Biviana Unger Parra, “La caridad como criterio hermenéutico: una aproximación a la comprensión de la unidad del *De doctrina christiana* de San Agustín”, *Universitas Philosophica* 64 (2015): 329-341.

101 “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus.” *Conf.* 13, 9, 10. PL 32.

102 Cf. *De div. Quaest.* 35.

103 Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2001), 36.

2.2. La relación *mens*-amor en la antropología agustiniana

La respuesta a la pregunta del apartado anterior se fundamenta en el carácter holístico de la antropología agustiniana, según la cual aquello que define y distingue al ser humano no es un elemento en particular, sino un conjunto de facultades y operaciones profundamente interpenetradas entre sí, cuyo funcionamiento integral conforman una unidad. Dicha unidad, como vimos, es la *mens*, dentro de la cual se encuentra el amor. En efecto, tal como explica Duffy, “para Agustín la voluntad no significa una parte de la psique, sino que es la psique, la persona, en cuanto agente moral. La voluntad es la que elige y actúa. Todas las elecciones y actos nacen del deseo, del apetito, y, por tanto, se hallan enraizados en el amor.”¹⁰⁴

El Hiponense es todavía más explícito en este punto, afirmando que “la mente y el amor son un espíritu, no dos espíritus; una esencia, no dos esencias,”¹⁰⁵ lo cual no significa, claro está, que *mens* y amor sean lo mismo. El modo más claro de evidenciar esto es reconociendo que la *mens* puede amar cosas fuera de sí misma, algo que también sucede con el conocimiento. Así lo explica el propio Agustín:

La mente puede amar otras cosas fuera de sí con el mismo amor con que se ama a sí misma. Y, del mismo modo, la mente no se conoce solamente a sí misma, sino otras muchas cosas. Luego el amor y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, substancia; pues, aunque tenga un sentido de mutua relación, en sí son substancia.¹⁰⁶

De acuerdo con esto, el amor no es un accidente de la *mens*, pero tampoco es algo completamente autónomo respecto de ella. Si bien son realidades realmente distintas, existe entre el amor y la *mens* una relación de circumincisión, en donde cada una está totalmente presente en la otra, pues, como vimos, el amor forma parte de una de las trinitades que conforman la *mens*. En efecto, “cuando la mente se conoce y se ama, subsiste la trinidad –mente, conocimiento y amor– en aquellas tres realidades, y esto sin mezcla ni confusión. Y si bien cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente todas se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una.”¹⁰⁷ De esta forma, la *mens* “se ama toda, se conoce toda y conoce todo su amor, y ama todo su conocimiento cuando estas tres realidades son perfectas con relación a sí mismas.”¹⁰⁸

104 Duffy, “Antropología”, 93.

105 “Neque tamen amor et mens duo spiritus, sed unus spiritus; nec essentiae duae, sed una” *Trin.* 9, 2, 2. PL 42.

106 “Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud praeter se. Item non se solam cognoscit mens, sed et alia multa. Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens; quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia.” *Trin.* 9, 4, 5. PL 42.

107 “At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas: mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur, quamvis et singula sint in se ipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis.” *Trin.* 9, 5, 8. PL 42.

108 “...cum se totam mens amat, et totam novit, et totum amorem suum novit, totamque

Así, aunque la distinción entre la *mens* y el amor es real, ambas realidades no pueden darse separadamente. De acuerdo con esto, al menos en cuanto a la comprensión que tiene e intenta transmitir de la cuestión, Agustín parece inclinarse por una distinción de relación, lo cual lo ubica muy próximo a la idea de relación subsistente,¹⁰⁹ propia de la teología trinitaria más elaborada. No obstante, debe decirse que el Hiponense no siempre logra expresar esto con óptima precisión terminológica. En efecto, en el libro IX del *De Trinitate* nos encontramos con textos dedicados a esta cuestión que, al menos a primera vista, parecen contradictorios. Así, por un lado, Agustín afirma:

No veo cómo aquellas tres realidades [mente, conocimiento y amor] no sean de una misma substancia, sobre todo cuando la mente se conoce y se ama, y se compenetran de tal suerte estas tres cosas que el alma no es conocida ni amada por otro. Luego es necesario que estas tres cosas sean de una misma substancia; pues de existir en mezcla informe, no serían ya tres ni podrían relacionarse entre sí.¹¹⁰

Por otro lado, algunas líneas más adelante, el Hiponense sostiene que:

El alma está ciertamente en sí, pues se dice mente con relación a sí misma; pero como cognoscente, conocida o cognoscible, dice relación a su conocimiento, y con referencia al amor con que se ama se la dice amable o amada y amante. (...) Y el amor, aunque se refiere a la mente que ama y cuyo es el amor, sin embargo, es amor para sí con subsistencia propia; pues se ama el amor, y el amor sólo puede ser amado por el amor, es decir, por sí mismo. Y así, cada una de estas tres realidades existe en sí misma.¹¹¹

La complejidad de la cuestión es evidente: mientras que el primer texto afirma claramente que las tres cosas son de una misma substancia, en el segundo texto se dice explícitamente que las tres realidades existen en sí mismas, con subsistencia propia. La clave para resolver este problema consiste en percatarse de que, a la par que reflexiona sobre esta cuestión, Agustín está elaborando la terminología requerida para sistematizar dicha

amat notitiam suam, quando tria ista ad se ipsa perfecta sunt.” *Trin.* 9, 5, 8. PL 42.

109 “Hasta tal punto son constituyentes de la *mens*, que *haec tria* [*mens*, intelecto, amor], en sí mismas consideradas, son juntamente con la *mens* una y única substancia (subsistencia), o relación subsistente, i.e., una persona.” Jáñez Barrio, “‘Ser persona’ en San Agustín...”, 481.

110 “Quomodo autem illa tria non sint eiusdem essentiae, non video; cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit; atque ita sint haec tria, ut non alteri alicui rerum mens vel amata vel nota sit. Unius ergo eiusdemque essentiae necesse est haec tria sint; et ideo si tamquam commixtione confusa essent, nullo modo essent tria, nec referri ad invicem possent.” *Trin.* 9, 4, 7. PL 42.

111 “Nam et mens est utique in se ipsa quoniam ad se ipsam mens dicitur; quamvis noscens, vel nota, vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur; amans quoque et amata vel amabilis ad amorem referatur, quo se amat. (...) Et amor quamvis referatur ad mentem amantem, cuius amor est, tamen et ad se ipsum est amor, ut sit etiam in se ipso, quia et amor amatur, nec alio nisi amore amari potest, id est se ipso. Ita sunt haec singula in se ipsis.” *Trin.* 9, 5, 8. PL 42.

reflexión. En otras palabras, nuestro autor no dispone de un léxico teológico ordenado y sistematizado para expresar sus ideas con precisión, sino que, por el contrario, debe desarrollarlo a la par de sus reflexiones.

No obstante, si miramos las ideas que están detrás de estos textos (y de toda la obra *De Trinitate*), el pensamiento del Hiponense se encuentra muy alineado, como decíamos, con la idea de la relación subsistente, la cual surge fundamentalmente de la teología trinitaria. En efecto, teniendo esto presente, puede decirse que en el primer texto Agustín pone el foco en la unidad de la *mens*, que en teología trinitaria sería la divinidad, mientras que en el segundo texto el Hiponense fija su mirada en el carácter relacional y, si se quiere, distintivo de cada elemento de la trinidad conformada por la *mens*, el conocimiento y el amor, que en teología trinitaria serían las Personas divinas. Así, aunque la precisión terminológica del texto no sea ideal, Agustín sostiene que los tres elementos de la trinidad (*mens*, conocimiento, amor) pertenecen a una misma realidad, pero se distinguen por el modo en que se relacionan entre sí.

2.3. Dos ideas para comprender la primacía del amor

Ahora bien, reconocer que el amor o la capacidad de amar del ser humano reside en la *mens* es solamente el primer paso. Si el amor no ocupa un lugar privilegiado, ontológicamente hablando, dentro de la *mens*, ¿por qué, como vimos, Agustín hace tanto hincapié en el amor al momento de definir al ser humano? Si bien no pretendemos brindar una explicación exhaustiva de la cuestión, creemos que existen dos ideas clave que permiten elaborar un principio de respuesta a este interrogante.

En primer lugar, la primacía del amor puede estar asociada a su dinamicidad, es decir, a su capacidad de impulso. Tal como veíamos más arriba, si bien todas las operaciones de la *mens* funcionan de forma conjunta, el amor es el que mueve al ser humano y lo hace estar donde existencialmente está: “Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado.”¹¹² Esto significa que el grado de perfeccionamiento o, dicho en clave teológica, de cercanía con Dios, que cada persona tiene depende, en última instancia, de su amor, pues, como bien explica Duffy, “la calidad del amor es lo único que colma la medida de una persona.”¹¹³

De acá se desprende también la importancia que Agustín le asigna a la necesidad de ordenar y purificar el amor, pues de él depende el ser de cada persona. En efecto, para el Hiponense las buenas intenciones, los pensamientos nobles e incluso el conocimiento (puramente intelectual) de la verdad son valiosos pero insuficientes para obtener una vida plena si no están acompañados de un amor puro, maduro y ordenado. El ejemplo más paradigmático del conocimiento sin amor es para Agustín el de los demonios:

112 “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.” *Conf.* 13, 9, 10. PL 32.

113 Duffy, “Antropología”, 90.

“Si conocemos, amemos, pues el conocimiento sin la caridad no salva. (...) Si quieres confesar [a Dios] y no amarle, comenzarás a parecerse a los demonios.”¹¹⁴ Por lo tanto, el amor es lo que realmente transforma al amante en lo que ama,¹¹⁵ motivo por el cual la purificación y el perfeccionamiento del amor redundan necesariamente en una purificación y un perfeccionamiento del amante. A fin de cuentas, “con el deseo bueno, nos elevamos a Dios; y con el deseo malo nos precipitamos abajo.”¹¹⁶

Naturalmente, esta idea también está presente en el *De Trinitate*. En efecto, para que la *mens* pueda conocerse y amarse plenamente, camino a través del cual llega a Dios, debe reinar en ella un amor de perfección,¹¹⁷ es decir, un amor puro y ordenado. En otras palabras, el impulso que mueve a la *mens* hacia su perfeccionamiento es el amor, pues, como bien explica Hankey, “el “sí-mismo” humano y su destino están determinados por el nivel de realidad hacia la cual la mente se vuelve a sí misma en el amor por el cual se mueve.”¹¹⁸

Como ya hemos dicho reiteradas veces, pese a esta suerte de preeminencia, el amor es inseparable del conocimiento, ya que “la visión es la realización de lo que el amor busca” y, al mismo tiempo, “el amor está percibiendo constantemente.”¹¹⁹ La clave, por tanto, está en sostener simultáneamente ambas cosas, a saber, la mutua implicancia entre conocer y amar y la preeminencia del amor. Sciacca integra muy bien ambas ideas cuando explica el desarrollo de la vida interior de la siguiente manera:

La investigación de la verdad, la filosofía, presupone y exige la buena voluntad. No pide poco, sino más bien algo difícil y penoso para el hombre. En efecto, la verdad se manifiesta a aquel *qui bene vivit, bene orat, bene studet*. Es preciso darse a la verdad, abandonarse a la misma; es decir, se necesita tener fe en Dios y abandonarse a él con todas las fuerzas. La verdad no puede venir del exterior, de los razonamientos ajenos, sino del interior, de la transformación que seamos capaces de realizar en nosotros, de tal modo que modifique nuestra interior disposición, por lo tanto, la búsqueda de la verdad implica un solo acto de razón, pero también, esencialmente, una determinación de la voluntad, el asentimiento pleno a la plena búsqueda, que es al mismo tiempo acto racional y voluntario: acto de amor total.¹²⁰

Tal como indica el texto, si bien el conocimiento de la verdad y el amor al bien son dos acciones que se dan conjuntamente, existe cierta preeminencia

114 “Si cognovimus, amemus: nam cognitio sine caritate non salvos fecit (...). Si confiteri vultis et non amare, incipitis daemonibus similes esse.” *In Io. Ep.* 2, 8. PL 35.

115 Esta idea es muy recurrente en el pensamiento de Agustín. Simplemente para citar un ejemplo: “Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est; fit ut sic amatum quod aeternum est, aeternitate animum afficiat.” *De div. Quaest.*, 35, 2. PL 40.

116 “Omnis amor aut ascendit, aut descendit. Desiderio enim bono levamur ad Deum, et desiderio malo ad ima praecipitamus.” *En. Ps.* 122, 1. PL 37.

117 Cf. *Trin.* 9, 4, 7.

118 Hankey, “Mente”, 889. En Agustín, véase: *Conf.* 12. 9. 9 ss; 13. 9. 10.

119 Hankey, “Mente”, 886. En Agustín, véase: *Trin.* 8. 4. 6; 11. 6. 10.

120 Sciacca, *San Agustín*, 149-150.

de la segunda respecto de la primera, ya que la verdad sólo se manifiesta a quien vive bien (*qui bene vivit*), es decir, a quien es movido por un amor ordenado. Vale la pena notar que esta idea se apoya en un principio que aquí se encuentra implícito, a saber, que la búsqueda de la verdad supone que sea deseada como un bien, o incluso más, como el “sumo bien.”¹²¹ Más allá de esta aclaración, lo importante aquí es sostener ambas ideas en simultáneo, lo cual solamente es posible si se asume una antropología holística e integral, como la que propone Agustín. Resulta oportuno notar que este modo de interpretar la relación entre el conocimiento, el amor y la vida interior, todo lo cual forma parte del funcionamiento de la *mens*, permite evitar tanto el intelectualismo como el voluntarismo.

En segundo lugar, la primacía del amor en la antropología agustiniana en general y en la constitución de la *mens* en particular puede estar asociada al modo más propio de ser de Dios, el cual es, precisamente, el amor. En efecto, comentando la primera carta de Juan¹²² Agustín sostiene “ved ya que obrar contra el amor es obrar contra Dios. (...) ¿Cómo que no pecas contra Dios, si pecas contra el amor? *Dios es amor*.”¹²³ Por lo tanto, si el ser humano, y fundamentalmente la *mens*, son constitutivamente a imagen de Dios, resulta lógico pensar que el amor ocupará un lugar privilegiado en la conceptualización tanto del ser humano como de la *mens*.

Ahora bien, ¿cómo es posible afirmar que “Dios es amor” cuando la teología trinitaria reconoce en la naturaleza divina tres Personas, que, si bien son igualmente dignas y poderosas, ¿son distintas entre sí? La pregunta es igualmente válida en términos antropológicos: ¿cómo es posible afirmar que el ser humano es su amor cuando sabemos que su dimensión más sublime y que lo hace ser lo que es, la *mens*, está constituida trinitariamente, siendo el amor uno de los elementos de esa trinidad?

La respuesta a estos interrogantes, creemos, se haya en el carácter integrador del amor. En efecto, el amor tiene la capacidad de unir e integrar al amante con el amado, sin que esto signifique una fusión despersonalizante, en donde el amante dejaría de ser quien es para transformarse completamente en el amado. A través de la integración y la unión, el amor permite un profundo intercambio entre el amante y el amado, en donde, introduciéndose en una transformación enriquecedora, ambos se entregan y se reciben mutuamente. En uno de sus diálogos filosóficos Agustín aplica esta lógica del amor a la amistad, afirmando: “Los que se aman, ¿buscan otra cosa más que la unión? Y cuanto más se unen, son más amigos. (...) ¿Qué busca también el amor, sino adherirse al que ama y, si es posible, fundirse con él? La grande fuerza del deleite proviene cabalmente de la mucha unión con que se traban entre sí los amantes.”¹²⁴

121 Cf. *De Lib. Arb.* II.

122 “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor.” 1 Jn 4, 8.

123 “Quomodo non peccas in Deum, quando in dilectionem peccas? *Deus dilectio est.*” *In Io. Ep.* 7, 5. PL 35.

124 “Amici quid aliud quam unum esse conantur? Et quanto magis unum, tanto magis

De la misma manera, la aplicación de esta idea en teología trinitaria no es otra cosa que la circumincesión, según la cual, como se dijo, cada Persona divina se entrega completamente a las demás al mismo tiempo que las recibe dentro de sí, sin que esto implique una pérdida de la propia identidad. Esta entrega recíproca de las Personas divinas, generadora de una profunda relación de interpenetración, es lo más propio y distintivo de la divinidad. Por lo tanto, si dicho movimiento de entrega y recepción es propio del amor, se comprende entonces por qué, según la teología cristiana, Dios es amor, pues Él es fundamentalmente la unidad conformada por la entrega total de las Personas divinas entre sí.

Como es de esperar, por ser imagen de Dios el ser humano, y, sobre todo, la *mens*, no son ajenos a esta lógica, la cual se manifiesta tanto hacia afuera como hacia adentro de la naturaleza humana. En efecto, para el Hiponense amar a Dios no es otra cosa que zambullirse en esta relación de interpenetración: “Para que podamos amar a Dios, hemos de dejar que Él more en nosotros, que Él nos mueva, que Él nos inflame y que nos impulse a amarle.”¹²⁵ Ahora bien, para poder amar a Dios correctamente, es decir, con la caridad, que es el amor divino, primero es necesario volver sobre uno mismo, es decir, desarrollar la vida interior: “Si quieres poseer la caridad, búscate a ti y encuéntrate a ti mismo. La misma caridad habla por mediación de la sabiduría y te dice algo para que no te asuste aquello. Date a ti mismo.”¹²⁶ Como veíamos, este proceso no es otra cosa que el conocimiento y el amor de sí propio de la *mens*, parte superior del alma humana en donde reside la capacidad de conocer y de amar.

Por lo tanto, el fundamento de la comprensión agustiniana del ser humano a partir del amor es el hecho de ser creado a imagen Dios, quien es, fundamentalmente, amor, pues lo más propio de Él es la recíproca entrega de las Personas divinas entre sí, lo cual solamente es posible gracias a la dinámica de circumincesión causada por el amor. Al mismo tiempo, dado que la *mens* es la parte superior del alma, sede privilegiada de la imagen de Dios, puede decirse que, a pesar de estar constituida trinitariamente, existe también en ella cierta preeminencia del amor, el cual funciona no solo como uno de los elementos de su trinidad constitutiva, análogo a lo que sería el Espíritu Santo en la Santísima Trinidad, sino también como factor de unión entre las facultades y operaciones de la *mens*, permitiendo el mutuo intercambio e integrando a todas ellas en una unidad indivisible.

amici sunt. (...) Quid amor omnis? nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit? Voluptas ipsa non ob aliud delectat vehementius, nisi quod amantia sese corpora in unum coguntur.” *De Ordine* 2, 18, 48. PL 32.

125 “Ut ergo ames Deum, habitet in te Deus, et amet se de te; id est, ad amorem suum moveat te, accendat te, illuminet te, excitet te.” *Serm.* 128, 2. 4. PL 38.

126 “Si vis autem habere caritatem, quaere te, et inveni te. Quid enim times dare te, ne consumas te? Immo si non te dederis, perdis te. Ipsa caritas per Sapientiam loquitur, et dicit tibi aliquid, unde non expavescas quod dictum est: “Da te ipsum” (Cf. Prov. 23, 26).” *Serm.* 34, 7. PL 38.

Conclusión

Habiendo llegado al final de nuestra investigación, lo primero que debe decirse es que somos bien conscientes de que lo dicho representa solamente una aproximación a la comprensión agustiniana del ser humano a partir del concepto de *mens*. Siempre habrá mucho más por decir acerca de la *mens* y su lugar en la antropología de Agustín. A fin de cuentas, “¿qué océano es más profundo que la mente y el corazón del hombre?”¹²⁷. Dicho esto, creemos oportuno concluir este estudio recopilando tanto las ideas principales como las cuestiones abiertas, aquí meramente enunciadas pero que luego podrán ser exploradas en futuras investigaciones.

En la primera sección de nuestra investigación intentamos conceptualizar con la mayor profundidad posible el concepto de *mens*. De este estudio hemos extraído tres grandes ideas. (1) La *mens* es la parte más sublime del alma humana, motivo por el cual, de entre las creaturas, es lo más próximo a Dios. Asimismo, lo que la convierte en lo mejor de la naturaleza humana, fundamentando así su inigualable cercanía con Dios es, precisamente, el hecho de ser la imagen más lograda de la Trinidad. (2) Esta imagen de la Dios se refleja en la *mens* tanto en su constitución ontológica, pues ella se conforma a partir de tres facultades igualmente importantes, a saber, la inteligencia, la voluntad y la memoria, como en sus operaciones, pues ella también forma una trinidad junto con capacidad de conocer y amar, tanto a sí misma como a todo lo demás, especialmente a Dios. (3) También por ser imagen de Dios, esta constitución trinitaria propia de la *mens* no se agota en sí misma, sino que, por su misma naturaleza, se encuentra siempre en apertura y movimiento hacia Dios. Esto significa que los procesos de autoconocimiento y amor de sí encarnados por la *mens*, propios del desarrollo de la vida interior, son el primer paso para la autotrascendencia, pues conducen al conocimiento y el amor de Dios. Así, en su forma de ser y operar la *mens* manifiesta una relación de apertura e incluso dependencia respecto de Dios, pues todo lo que hace *ad intra*, propio de la interioridad, conduce a la trascendencia.

La principal cuestión para seguir explorando en futuras investigaciones en relación con esta sección tiene que ver con lo que hemos llamado la antropología holística de Agustín. En efecto, hemos sugerido que, al ser lo más distintivo del ser humano, la *mens* comprendida trinitariamente permite superar las antropologías intelectualistas del pensamiento clásico, de acuerdo con las cuales lo propio del ser humano es solamente su intelecto. Dado que la *mens* es una trinidad compuesta por la inteligencia, la voluntad y la memoria, la antropología agustiniana amplía y complementa las intuiciones clásicas respecto de la naturaleza del hombre, pues conserva la relevancia del intelecto, pero lo comprende en relación con otras facultades igualmente dignas e importantes en la conformación de la persona humana. Si bien

¹²⁷ Duffy, “Antropología”, 84.

esto podría (y debería) profundizarse más, podríamos decir que para Agustín el ser humano no es su inteligencia, es decir, no se define por ella, sino por su *mens*, dentro de la cual se encuentra el intelecto en íntima relación con otras dos facultades, a saber, la voluntad y la memoria.

En la segunda sección de nuestra investigación buscamos complementar estas reflexiones en torno a la *mens* con aquellos textos en donde Agustín define al hombre a partir del amor. Luego de presentar rápidamente la centralidad que ocupa el amor en todo el pensamiento agustiniano, sugerimos dos ideas que pueden explicar por qué, si bien lo más sublime y distintivo del ser humano es la *mens*, el Hiponense reconoce una clara preeminencia del amor en su visión antropológica.

Por un lado, asociamos la predominancia del amor a su carácter dinámico. En efecto, dado que el amor es lo que, metafísicamente hablando, conduce al ser humano de un lugar a otro y lo transforma realmente, pues lo vuelve semejante a aquello que ama, se entiende por qué los actos de amor tienen cierta preeminencia, incluso dentro de la *mens*. No obstante, también notamos que en este punto la principal dificultad radica en no perder de vista que, pese a esta predominancia, el amor no opera aisladamente, sino que siempre se da junto al conocimiento. Amor y conocimiento son inseparables. Conservar simultáneamente ambas ideas representa una dificultad análoga a la que se encuentra en el corazón de la teología trinitaria, de acuerdo con la cual Dios es, simultáneamente, uno y trino.

En línea con esto, también asociamos la preeminencia del amor al modo de ser más propio de Dios, el cual, según la teología cristiana, es el amor. El fundamento último de esta idea es el carácter integrador del amor, el cual representa un elemento clave de nuestra hipótesis de trabajo. En efecto, lo característico del amor es unir al amado y el amante en una dinámica de recíproca entrega y recepción, en donde, sin perder la propia identidad, ambos se enriquecen mutuamente. Esta dinámica es la que se da, precisamente, entre las Personas divinas, lo cual representa lo más propio y distintivo de Dios. Por tal motivo, la teología cristiana exclama: “Dios es amor”.

Por ser la imagen más lograda de la Trinidad, la *mens* se constituye y opera con la misma lógica: tres facultades que, sin dejar de ser distintas, se encuentran totalmente presentes unas en otras y forman, conjuntamente, una unidad. Por lo tanto, Así como en Dios el amor puede interpretarse, o bien asociado a una de las Personas divinas, el Espíritu Santo, o bien como el elemento predominante que une e integra a todas las Personas en un todo orgánico, la divinidad, en la *mens* el amor también puede interpretarse o bien como uno de los elementos que, junto con el conocimiento, la constituyen trinitariamente, o bien como el elemento predominante que permite la interacción de todas las operaciones y facultades de la *mens*, garantizando su integración en una única realidad.

Nuevamente, el desafío aquí radica en lograr que las dos interpretaciones posibles del amor en relación con la *mens* no se anulen entre sí, es decir, que el reconocimiento de una de ellas no sea a costa de la negación de la otra.

Sin lugar a dudas, la interacción entre ambas lecturas del amor, en estrecha relación con la dinámica intra-trinitaria de Dios, representa otro de los grandes temas a explorar en futuras investigaciones.

Bibliografía

- AA.VV., Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.
- AA.VV., Documentos del Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, Ciudad del Vaticano, 1965, disponible en: <https://www.vatican.va/archive>
- Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, edición bilingüe:
- Tomo I (1989): Soliloquios (*Sol.*)
 - Tomo II (1974): Confesiones (*Conf.*)
 - Tomo III (1947): La dimensión del alma (*Quant. An.*); El libre albedrío (*De lib. Arb.*)
 - Tomo IV (1948): De la verdadera religión (*De Ver. Rel.*)
 - Tomo V (2006): La Trinidad (*Trin.*)
 - Tomo VII (1981): Sermones 1-50 (*Serm.*)
 - Tomo Xia (1953): Cartas 124-187 (*Ep.*)
 - Tomo XIII-XIV (2009): Tratados sobre el Evangelio de San Juan (*In Io. Ev.*)
 - Tomo XV (1957): La Doctrina Cristiana (*de Doc. Christ.*); Del Génesis a la letra, incompleto (*Gn. Litt. Imp.*).
 - Tomos XVI-XVII (2009): La Ciudad de Dios (*Civ. Dei*)
 - Tomo XVIII (2003): Tratados sobre la Primera Carta de San Juan (*In Io. Ep.*)
 - Tomo XIX-XXII (1966): Comentarios a los salmos (*En. Ps.*)
 - Tomo XXIII-XXVI (2015): Sermones 117-396 (*Serm.*)
 - Tomo XXXI (1993): Réplica a Fausto, el maniqueo (*Contra Faustum*).
 - Tomo XXXIX (1995): Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles (*De Symbolo*)
 - Tomo XL (1995): Ochenta y tres cuestiones diversas (*De Div. Quaest.*)
- Arias, L. "Introducción". En *Obras de San Agustín*, Vol. V, 3-113. Madrid: BAC, 1985.
- Capánaga V. "Introducción general". En *Obras de San Agustín*, Vol. I, 3-292. Madrid: BAC, 1979.
- Trans. *Pensamientos de San Agustín: el hombre, Dios y el Dios-hombre*. Madrid: BAC Minor, 1989.
- Cuesta, S. "La concepción agustiniana del mundo a través del amor", *Augustinus Magister* I (1954): 347– 356.
- *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín: estudio sobre dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto filosófico Luis Vives, 1947.

- Duffy, S. J. “Antropología”. En *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, editado por Allan D. Fitzgerald, 84-95. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Flórez, R. “Reflexiones sobre el ‘ordo amoris’”, *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 3 (1962): 137-168.
- Gilson, E. *Introduction à l’étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1949.
- *Introducción al pensamiento de San Agustín*. Traducido por Juan Roberto Courrèges. Buenos Aires: Inédita, 1983.
- González, J. *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: Editorial Clie, 2010.
- Guardini, R. *La conversión de San Agustín*. Buenos Aires: Agape, 2008.
- Hankey, W. J. “Mente”. En *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*, editado por Allan D. Fitzgerald, 886-892. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Arendt, H. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- Jáñez Barrio, T. “‘Ser persona’ en San Agustín. Dinamismo vital hecho de relación a imagen de la Trinidad”. *Estudio Agustiniano* 56, (2021): 451-485.
- Niederbacher, B. “The human soul: Augustine’s case for soul-body dualism”. En: *The Cambridge companion to Augustine*, editado por David Vincent Meconi & Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Oldfield, J. “La interioridad: talante y actitud de San Agustín”. En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Tomo I, editado por José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo, 197-260. Valencia: Edicep, 2012.
- Pieretti, A. “Doctrina antropológica agustiniana”. En *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, Tomo I, editado por José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo, 331-404. Valencia: Edicep, 2012.
- Przywara, E. *San Agustín*. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1949.
- Sánchez Gordillo, J. I. “La virtud y el orden del amor, en “La ciudad de Dios” de San Agustín”. *Augustinus* 51, no. 200-201 (2006): 123-186.
- Schmitt, A. “Asimilación de la doctrina agustiniana de la *Imago Trinitatis* en la concepción antropológica de Nicolás de Cusa”. *ETIAM* 9, no. 10 (2015): 85-109.
- Sciacca, M. F. *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle, 1955.
- Tonna-Barthet, A., trans. *Kempis Agustiniano. San Agustín, Nos hiciste señor para ti*. Madrid: BAC Minor, 2010.
- Turrado, A. “Introducción General. La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana”. En *Obras de San Agustín*, Vol. XXXV. Madrid: BAC, 1984.
- Unger Parra, B. “La caridad como criterio hermenéutico: una aproximación a la comprensión de la unidad del *De doctrina christiana* de San Agustín”. *Universitas Philosophica* 64 (2015): 329-341.