

# PERSPECTIVA MÍSTICA DEL EROTISMO DESDE EL *QUÆRERE* *DEUM* EN LAS *CONFESIONES* DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA

Mystical Perspective of Eroticism from  
the \**Quaerere Deum*\* in the Confessions  
of Saint Augustine of Hippo

---

Estiven Valencia Marín\*

## Resumen

La búsqueda de lo divino que aparece en el cristianismo como un asunto místico, pero que surcó también a muchas otras religiones de la humanidad entre las cuales el pensamiento griego divisó en el deseo como medio imprescindible para alcanzar lo eterno, perfila ser tema de importancia para la teología agustiniana sobre todo por el inagotable propósito de un posible conocimiento de Dios. Es así como el santo de Hipona a través de térmi-

\*Licenciado en Ciencias Religiosas de la Universidad Católica de Pereira e investigador asociado de la misma institución. Licenciado en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira adscrito al grupo de investigación del Fenómeno Religioso en la línea de Filosofía y Religión, con intereses en estudios patristicos especialmente padres capadocios y apologistas griegos y la injerencia del pensamiento filosófico griego en defensa de la fe cristiana.

Como citar este artículo: Valencia, E. (2019). Perspectiva mística del erotismo desde el *QUÆRERE DEUM* en las *Confesiones* de san Agustín de Hipona. Revista *Caritas Veritatis*, 4, 53-69.

Recibido 15-04-2019 // Aprobado 25-08-2019

nos como los de luz y verdad, además de cuantiosas referencias que se presuponen son rasgos de Dios, advierten de la *visio Dei* en su célebre obra de las *Confesiones*, mediada por un deseo de Dios que traducido en amor resignifica lo erótico en su noción común de sexualidad.

**Palabras claves:** mística cristiana, ordo amoris, sexualidad humana, caridad cristiana, erotismo místico.

### **Abstract**

The search for the divine that appears in Christianity as a mystical matter, but that also crossed many other religions of humanity, among which Greek thought saw in desire an essential means to reach the eternal, is topic of importance for Augustinian theology for the unattainable purpose of a possible knowledge of God. This is how the saint of Hippo, through terms such as light and truth, as well as numerous references that are presupposed are features of God, warn of the *visio Dei* in his work of the *Confessions*, mediated by a desire of God that translated in love, resignify the erotic in its common notion of sexuality.

**Keywords:** christian mysticism, ordo amoris, human sexuality, christian charity, mystic erotism.

A consecuencia de las relaciones que el individuo establece con su entorno social y natural, las representaciones que él hace del mundo y de las experiencias vividas ultiman grosso modo el aspecto formal de toda esfera del conocimiento. Aun mejor, en su intento por comprender lo que le acontece, así como el preguntarse por sí mismo, el hombre en actitud reflexiva adopta

elementos de posible elucidación relativos a su identidad, a la vez busca patrones de conducta con el fin de orientarse en tal comprensión. Y aunque el saber sobre la identidad y el sentido de la existencia de una persona concreta resulta un modo genuino de conocimiento, es innegable la inquietud adquirida por el incompleto desvelamiento del ser dentro del mundo. Utópico o no, el conocer el mundo y la persona en su individualidad, cierto es el sentido existencial en aras de felicidad que procede de tales presupuestos.

En lo referente a la indagación por la identidad y el sentido existencial del hombre, la inclusión de la felicidad comporta un rasgo esencial en tanto esta es el fin de todo esfuerzo humano. De manera que, dada a los hombres como tendencia natural, la felicidad identificada con idearios de bienestar, plenitud, gozo, etc., equivale a estados únicos, secuela de acciones y apetencias personales que le confieren grado de subjetividad, pero al tratarse de un atributo común a los hombres el obispo Agustín le otorga universalidad (Agustín, 1974, X, 20, 29). De parecido modo al enigma del hombre en sí mismo, coexiste con la felicidad una inacabada intelección, sea por las múltiples acepciones que figuran en el concepto o por la ambivalencia práctica entre el bien querido y las acciones que conducen a tal fin, pero lo que resulta cierto para el obispo de Hipona es el posible asirse el hombre de la verdad, objeto de felicidad.

Baste todo lo anterior para señalar, junto a Agustín de Hipona, el posicionamiento de la verdad como fin de la vida feliz: “la vida feliz es gozo de la verdad - *beata quippe vita est gaudium de veritate*” (Agustín, 1974, X, 23, 33), más la comprensión del medio en que el hombre se desenvuelve y lo trascendente que a él le compete supo-

ne de dos tipos de saber. En primer lugar, el saber de lo sensible o *ratio inferior* sometido a las sensaciones las cuales informan de todo lo externo al hombre que constituye el medio con el cual éste se relaciona. En segundo lugar, el saber intelectual o *ratio superior* que apropia la detección de sí mismo y las ideas universales como elementos más próximos a la verdad, en consecuencia, todo esto por un procedimiento de introspección que exige al alma apartarse de lo externo (Agustín, 1969, p. 465) que, en últimas, es reflejo de la sabiduría humana según Reinares:

La *sapientia* encierra una relación esencial con la felicidad del hombre: no es conocimiento especulativo que afecte solo al entendimiento, es actividad integral que interesa a toda el alma. Ya la *cognitio scentialis* dirige la acción al sumo bien, pero la contemplación en su último grado es el sumo bien del hombre. Por eso la contemplación de los inteligibles puros en esta vida, no se consigue por el mero ejercicio del entendimiento, exige la pureza de corazón (2004, p. 96).

Saber científico, contemplación del *summum bonum* y purificación del corazón, suponen en conjunto un proceso que propende por la asimilación de Dios como verdad absoluta; alta expresión de la felicidad para el hombre. De hecho, la *cognitio scentialis* - saber científico - que al decir del obispo hiponense guarda relación con las cosas temporales y mudables (Agustín, 2006, XII, 12, 17), tiene parte en la razón cuya función es discernir y enlazar lo que conoce (*De Ordine*, II, 11, 30), pero también es la razón la que dota el alma de capacidad para orientarse en el conocimiento de Dios.

Se trata entonces del proceso de ascenso que estima en el deslinde de la experiencia sensible la posibilidad del conocimiento divino, deslinde que se traduce en términos de purificación del sentido del alma - *sensus animæ* (Agustín, 1994, I, 6, 12). Existen coincidencias entre la descrita noción del ascenso ontológico con la de las filosofías platónica y plotiniana: contemplación de la idea de belleza (Platón, 2014, 210a-211d), del bien (*República*, VII, 517b-c; 532b) y del Uno o Bien (Plotino, 1988, VI, 7, 15; VI, 9, 7, 5-20). La verdad divina objeto inteligible e incorpóreo, procedente de intelección (Agustín, 2006, XII, 14, 23), constituye el maridaje sabiduría-felicidad condiciones de la realización del hombre (Agustín, 2009, II, 9, 26; Agustín, 1974, X, 22, 32; 23, 23).

Por lo que sigue a los tipos de saber, la razón como facultad asociada al pensamiento determina las formas de interpretar, aprehender y obrar acorde a los precedentes conceptuales que emergen de la experiencia o la intelección misma. De ahí que conceptos tales como los de alma y Dios, dados en la intimidad de la conciencia, y a los cuales el hiponense hace objetos del saber (Agustín, 1969, p.442), desbordan lo sensible y trascienden a la razón por cuanto escapan a una absoluta comprensión desde esta, mostrándose a modo de nociones inteligibles. Empero, el alma, idéntica a otras ideas inteligibles por su talante incorpóreo y eterno, depende del *summum veritatis* necesario y eterno que es Dios. Así pues, de Dios deriva todo cuanto de verdad existe (Agustín, 1969, p. 437), ora en el plano sensible ora en el inteligible; verdad que capta la mente sin ser lo inteligible productor de lo sensible (Sciacca, 1955, p. 266).

Ya en la filosofía platónica, la distinción entre

mundo sensible e inteligible permitió delimitar los objetos de conocimiento que corresponden a cada uno de los planos descritos. Particularmente, en una evidente teoría de conocimiento que se reparte a lo largo de las múltiples obras del obispo de Hipona, los objetos sensibles caracterizados con los conceptos de materialidad, mutabilidad y caducidad, además de los objetos inteligibles puntuados con las nociones de inmaterialidad, inmutabilidad y eternidad, tienen raigambre platónico y neoplatónico bajo consigna dualista del mundo visible y mundo cognoscible - κόσμος νοητός (Platón, 2020, 247c-e, *República*, VI, 508d, *Fedón*, 82e-83b; 78d-79a, *Timeo*, 28a-29c y Plotino, 1998, IV, 8, 7; V, 9, 7, entre otros tantos apartados). Una relación entre filosofía agustiniana y platónica o neoplatónica se conoce gracias a los testimonios del mismo Agustín de Hipona (Agustín, 1986, CX-VIII 16, 18-20, 33).

Dicho sea de paso, la distinción entre mente humana y divina: la primera, capaz de asirse con lo sensible, por medio de la razón para testificar y penetrar en la existencia del mundo corpóreo y sus fenómenos; la segunda, que estima para ideas y objetos existentes una procedencia divina cuyo saber es asequible por la fe. Ahora bien, con la distinción expuesta no es de asumir una radical escisión entre *fides et ratio*, puesto que aquella fe asumida por San Agustín como un acto de esta *ratio* que presta su asentimiento para con lo que el hombre mienta bajo caracterización de lo incorruptible e impercedero (1969, 450), posibilita el entendimiento y la contemplación de la verdad divina, cosa que la razón por sí misma se haya impedida de escrutar. Por lo pronto, el afán de conocimiento y contemplación de Dios

que se estiman por sabiduría, tienen de base una previa sensación de deseo.

En cuanto al deseo, modo originario del ser del hombre que si bien se funda en el anhelo (*appetitus*) de poseer un bien, esto es experiencia de necesidad que acontece a la falta de algo o alguien, cierto que para el mismo Agustín el objeto que determina al deseo, al amor, puede ser causante del gozo permanente o en su defecto, gozo efímero. Honores, riquezas, la complacencia en mujeres, el gusto por manjares y bebidas que al tratarse de bienes, bienes sujetos a la realidad externa del hombre, difieren sin más de la soberana hermosura incorrupta (*vehementer aestuo pulchritudinis*) que es fin del verdadero amor (Agustín, 1969, X, 17). Dicho así, el direccionamiento de la vida con el propósito de un conocimiento de Dios aparece como amor benevolente o de caridad por el cual se es feliz, contrario al concupiscente que tiene su fin en las cosas creadas por Dios, y que no son Dios (Agustín, 1969, *De Beata Vita*, IV, 34).

Se establece entonces el deseo o amor como estímulo ineludible de la búsqueda del bien, de la propia felicidad, *in stricto sensu* de Dios mismo quien porta insigne gozo, según Agustín: “vida feliz es gozar de ti, para ti, por ti - *beata vita est gaudere de te, ab te, propter te*” (Agustín, 1974, X, 22, 32), un gozo estable, permanente y seguro contrario al que ofrece los bienes de fortuna, mundanos e insaciables que obligan de continuo a ser satisfechos (1969, 555). De aquí que el amor, ora tributario de bienes terrenos o bienes trascendentes, transforma las condiciones de vida del hombre en tanto prefiguran la adquisición de felicidad o infelicidad, es decir, por inclinación a lo material y temporal se arriesga el hombre a perder estabilidad por causa de la evanescencia de tales

- *cupiditas* - empero optar hacia lo divino por *via virtutis* contrae la tenencia del bien eterno - *caritas*.

Una previa intención de gozarse en Dios comporta el impulso hacia lo trascendente según lo expuesto con anterioridad, intención o deseo de contemplación divina que es la felicidad, pero demanda depurar ideas obcecadas que oblitera el acceso a la verdad. Parte de este proceso se concentra en la arcaica creencia de una aproximación a Dios por un ejercicio taxativamente racional que amparó Agustín (Agustín, 1974, III, 3-6), acto posterior a la vida libidinal que él vivió en su adolescencia (Agustín, 1974, II, 1-2), pero aquella creencia maniquea como pesquisa exasperada de la verdad, fue también devaluada por el acercamiento al cristianismo que detentó el futuro obispo de Hipona (Agustín, 1974, V, 13-14). Con lo dicho hasta ahora, incluyendo una previa etapa de purificación y contiguo itinerario de ascenso a lo trascendente, todo so pretexto de unión con el sumo bien, lo sagrado, lo divino, descubren una eximia mística.

En efecto, el descubrimiento de lo sagrado, que acontece en el ascenso de lo sensible a lo trascendente, es un conocimiento singular por el carácter sobrenatural que posee, es decir, rebasa a la razón (Reinares, 2004, p. 391) pese a que en Agustín es tácita la explicación de la experiencia mística comunicando lo que es Dios. Sin embargo, con cuestiones aun irresolutas por las cuales la mente pierde vuelo, queda oscura e inmovilizada (Agustín, 1974, V, 14, 25). Asimismo, cautivo de jactancia de ciencia (Agustín, 1974, VII, 20, 26), negocios seculares y ligado al goce carnal, entretanto aprendiz del cristianismo (Agustín, 1974, VIII, 6, 13), es manifiesto de una

mirada limitada e imperfecta de lo sagrado. Por ello, retornar a la interioridad con propósito de discernir sobre presuntas verdades arraigadas, acaece como imperativo que permite hacerse con la absoluta verdad, esto es purificar más al alma para una *visio Dei*.

Una práctica purgativa en San Agustín que parece reflejarse no sólo en una ascética que le permite sortear aquello que puede obstaculizar la aceptación de la fe cristiana, además de comprometerse con la resolución de controversias de fe que obturan la recta comprensión de Dios, pueden darse como un itinerario que dispone al hombre para la visión beatífica de lo divino. A esto se añade la profundización del deseo conveniente a dicha contemplación, sin ignorar la práctica de las virtudes la cual encarna la aprehensión de una fe que es pensada y meditada (Velasco, 2003, p. 303), lo cual descubre aquello que debe ser perseguido como fuente segura de verdad. Claro es entonces para el obispo de Hipona que el estado cambiante y la condición creatural del mundo y sus objetos no contienen a Dios (Agustín, 1974, X, 6, 9), más tal convicción sólo es descubierta por el hombre desde su interior:

La doctrina y experiencia espiritual de San Agustín está dominada por un reclamo persistente a la interioridad. El hombre vale por lo que es en su intimidad delante de Dios quien lee corazones; en el hombre interior habita la verdad, y el Espíritu Santo allí edifica el templo de Dios. Es necesario que el hombre entre en sí mismo para después elevarse y hallarse con Dios, es el hombre quien se enriquece en ser cuando aumenta el caudal del espíritu (Capánaga, 1974, 214).

Ya presto el hombre en su interioridad, allí donde se descubre la realidad del alma, todo cuanto de juicio se mienta y profiere respecto del mundo y sus fenómenos, sucede como actividad anímica. Ahora dentro de sí los recuerdos, imágenes y pensamientos que se olvidan, cambian o se ignoran, son insuficientes al decir de Agustín para hallar a Dios: “en los senos de mi memoria llena de cuantiosas riquezas, ninguna de ellas eres tú - *in recessus memoriæ meæ plena miris modis nihil eorum te esse inventi*” (Agustín, 1974, X, 40, 65), pero también pasiones, deseos y sentimientos que allí residen, se convierten en objeto de discernimiento. Examinado entonces el mundo y los pensamientos como un ejercicio de introspección, aquello que valora inmutable y eterno en su alma no procede de lo externo al hombre ni de su interior como acto de la razón, sino que se posa en él en tanto le viene más allá de sí mismo.

Tal es el modo en que retornando al alma y examinando las actividades de esta se descubre la imagen de Dios, mas es a través del alma que el hombre asciende a Dios (Agustín, 1974, X, 7, 11), un paso de lo solo sensible a lo trascendente, de lo solo mutable y perecedero a lo inmutable e imperecedero. En otras palabras, depurada el alma de toda noción material, de todo elemento que le hace perecer, reflexiona sobre sí misma y conociéndose más tiende hacia Dios reconociéndole como su origen (Reinares, 2004, 389). Dispuesta bajo estas condiciones, al alma deviene la unión con lo sagrado, ese encuentro con Dios, encuentro o unión que llega hacerse explícito por el hiponense en tanto comunica lo que es Dios: luz inconmutable, inigualable y engeguedora (Agustín, 1974, VII, 10, 16), verdad (Agustín, 1974, X, 26, 37; 40, 65), tan cierto como la vida misma (Agustín, 1974, VII, 10, 16).

Sin embargo, en cuestión de emociones, motivaciones, pasiones, deseos, instintos, estados de ánimo, todo un complejo universo psíquico directamente relacionado con el plano afectivo se ve también implicada en la construcción de la personalidad de los individuos. De hecho, toda actitud y pensamiento, sentimiento y toda conducta precedida de deseos, instintos, emociones, etc., son respuesta a la gran variedad de situaciones en las que se haya inmiscuido el hombre, más por tratarse estas de estímulos que calan en la intimidad del ser humano cierto es que configuran la individualidad de este. Así pues, la interioridad del hombre en la que se acomoda su personalidad tiene en la sexualidad un elemento esencial a la hora de estimar no sólo atributos físicos y comportamentales de los sujetos, sino que también entraña vínculos según refiere Marías en contraste a la coexistencia inerte entre individuos (Marías, 1970, p. 164).

Al estimar, entonces, el carácter relacional de la sexualidad por cuanto el sujeto en el mundo se proyecta y refleja su realidad en los demás (Marías, 1970, p. 422), y cuyo factor afectivo es insoslayable en tanto reacción ante el bien de una cualidad atrayente que poseen otros (Wojtyla, 1969, p. 78), es notable la superación de los límites que impone la satisfacción coital en la sexualidad. Las explicaciones precedentes evocan la novedad en el planteamiento de la sexualidad cuyo rasgo unitivo, diálogo y aceptación de los otros, apertura y donación al otro, considerado todo bajo el concepto de racionalidad, otean *grosso modo* la posibilidad de planificación del individuo en la interacción, en el encuentro intersubjetivo, en la apertura a los semejantes y trascendente, en la relación yo-tú que guarece el apoyo para el crecimiento personal tal como lo sustenta el personalista Guardini:

El hombre se abre, se manifiesta. Manifiesta su rostro interior, se compromete y con ello se arriesga también. Mientras estuvo solamente como sujeto, permaneció reservado para sí, cuando como un “yo” se refirió al otro como a su “tu” surgió algo nuevo: se comprometió y se atrevió a trabar una nueva relación que puede llegar a convertirse en destino. Del mismo modo que el tú, se vio fue incitado por su parte a entrar en contacto, a comprometerse de una forma u otra: la amistad, la fidelidad, el amor, la comunidad de trabajo (1997, p. 466).

Conceptos como los de amor y amistad aquí expresos en el marco de una sexualidad cuyo rasgo de apertura se describe en la doble categorización de lo otro-inmanente y lo otro-trascendente, encierran todas las variaciones del componente afectivo del ser humano. Para efectos de interpretación, ora que el amor se trate como sentimiento sucesivo a estímulos del medio, ora causa de las actuaciones humanas en tanto anhelo o deseo, es completa realización de las posibilidades humanas, acto que explaya toda la existencia del sujeto (Wojtyla, 1969, p. 86). De esta suerte, las posibilidades de actuación de los sujetos precedidos en sentimientos y deseos que transcurren en la psiquis humana no solo calan en la parte instintiva y biológica, sino que también retratan lo sublime y virtuoso para los individuos, es el caso del amor como deseo de cosas porque apetecen a los sentidos o el deseo de bien para los demás.

Con esta distinción de deseos, algunos por ceder a necesidades biológicas y otros de los que el fin puede ser la promoción de los demás, define en últimas al amor concupiscente o benevolente (*cupiditas et caritas*) que

el mismo obispo de Hipona enuncia. Esta distinción que obedece a las preferencias humanas cede a un *ordo amoris* que el mismo hombre impone para sí en relación con las realidades de su entorno y ajustándose a lo que considera debe y no debe amarse (Arendt, 2001, p. 58) si bien lo carnal proclive de lujuria (Agustín, 1974, II, 2,2) y la neta fijación en lo sensible (Agustín, 1969, p. 662) son deleznableles porque envilecen una orientación a Dios, envilecimiento dado por un amor egocéntrico. Y, aunque la sexualidad inscrita en el ámbito biológico y conyugal por tener como su fin la procreación, según Agustín (Reinares, 2004, p. 467), la interacción con otros es también reflejo de la misma.

El orden en el amor designa las condiciones por las cuales se hace posible el conocimiento de la verdad: desear y conocer la verdad, además de distinguir lo que se debe amar. La verdad que es Dios en Agustín no solo estima el conocer la misma pues el móvil de ello, lo que le precede, es el amor, el deseo de alcanzar la verdad (Agustín, 1994, I, 10, 17). Cabe en este orden, el discernimiento de lo que se debe amar por medio de la virtud, disponiendo así de los bienes refiriéndolos al bien último: Dios (*De Civitate Dei*, 19, 10). En este caso la virtud perfila ser el orden en el amor en tanto que es por ella misma posible amar bien lo que debe amarse, y trae consigo el vivir bien (*De Civitate Dei*, 15, 22).

En términos agustinianos, el matrimonio es esencialmente una sociedad procreativa, sociedad conyugal de la que depende un nivel de organización social más elevado nada más que a causa del incremento de personas facilitado por tal, no obstante, el carácter unitivo que in-

volucra a sujetos, no sólo se estima con miras a la generación de prole sino también por el vínculo afectivo entre seres humanos que se desliga de una valoración sexual (Wojtyła, 1969, p. 120). En otras palabras, el deslinde entre sexualidad y acto procreativo, siendo esta la típica denominación de aquella y destinada también para el concepto de *erótica*, adquiere sentido más amplio bajo la visión personalista que pone en estima la condición sociable del hombre, no reducido al ámbito matrimonial, entendiendo sexualidad como forma de ser de todo sujeto de cara a las relaciones que establece con los otros.

Los escritos de San Agustín concernientes a la sexualidad y el matrimonio son una estricta defensa contra las opiniones de maniqueos y pelagianos, movimientos heterodoxos que sostienen por una parte del acto sexual y su fin que es la procreación, como también la cohabitación de los consortes, el ser un mal colosal *concubitus et nuptias prohibetis* (Agustín, 2011, *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ et de Moribus Manichæorum*, II, 18, 65), y por otra la *concupiscencia* como un bien *concupiscentia carnis bonum est*, siendo los excesos lo único que debe evitarse (Agustín, 1988, IV, 21) respectivamente. Bajo estos despropósitos, al menos por lo que se sabe de la visión agustiniana, el matrimonio y la actividad sexual ordenados a la procreación son buenas por tratarse de realidades que Dios otorga al hombre *fecunditas et nuptiarum, omnia ex Deo* (Agustín, 2007, *De Nuptiis et Concupiscentia*, II, 5), pero este contrargumento a la visión dualista maniquea en que el cuerpo como también su reproducción es obra perjudicial, encuentra censura cuando lo sexual se extravía de su plan original.

Así pues, la concupiscencia como deseo sexual exacerbado - aplica también a un deseo frenético por bienes materiales - es una enfermedad (*morbis*) (Agustín, 2007, *De Nuptiis et Concupiscentia*, II, 32, 54) que se vinculó al hombre como consecuencia de las imperfecciones adquiridas tras el suceso del pecado original.

Particular es que el concepto de *erótica* tuvo por definición el ser estadio previo al acto genital, estadio el cual coincide con la ya referida típica noción de sexualidad, pero más bien en una perspectiva mística estriba en la interpelación que los sujetos hacen de sí mismos según postula Bataille (1997, p. 33). Tal interpelación, descifrada como experiencia interna de la persona, radica en el anhelo del hombre por hallar una cima que le defina, la exploración de aquello que dé sentido a su existencia, en palabras de Zambrano es la búsqueda del paraíso dada la finitud humana que apetece de una vida plena (2012, p. 311). A este deseo, apetencia, anhelo, búsqueda del bien superior, aspiración a la verdad, a la hermosura y sabiduría en sí misma, en definitiva, amor de Dios según Agustín, se juzga por erótico a modo de inclusión de la tradición filosófica griega en la fe cristiana (Capánaga, 1974, p. 314).

En conclusión, la anterior deducción respecto del amor a Dios como asunto erótico, en tanto es Él objeto de deseo, puede parecer un tanto pretenciosa sobre todo en el empleo del concepto de sexualidad como relación con el otro, en este caso un otro divino. Sin embargo, el interés de Agustín por la contemplación divina ascendiendo de la fuerza natural al Creador (Agustín, 1974, X, 6, 8; 8, 12), es un movimiento del interior de la conciencia sin intervención de los cuerpos el cual es una efusión

mística (Bataille, 1997, p. 252), efusión o ímpetu del alma que se traduce por erótica. En definitiva, existen muchos rasgos de la sexualidad humana que no involucran precisamente lo genital, asimismo resulta posible integrar un horizonte teológico al fenómeno erótico con sus netas implicaciones afectivas y unitivas que no se reducen a sólo dimensiones biológicas, por tanto, hay cabida a una resignificación de lo erótico.

## **Bibliografía**

- Agustín, S. (1994). *Soliloquios*. (trad. V. Capànaga). BAC.
- Agustín, S. (1974). *Las Confesiones*. Edición Bilingüe de Ángel Vega. Tomo II. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín, S. (2006). *La Trinidad*. (trad. L. Arias). BAC.
- Agustín, S. (1969). *Escritos Filosóficos (1)*. (trad. V. Capànaga). BAC.
- Agustín, S. (1986). *Cartas (1)*. (trad. L. Cillervelo). BAC.
- Agustín, S. (2009). *Obras Filosóficas (2)*. (trad. V. Capànaga). BAC.
- Agustín, S. (2019). *La Ciudad de Dios (2)*. (trad. S. Santamaria y M. Fuertes). BAC.
- Agustín, S. (2007). *Tratados Morales*. (trad. L. Cillervelo). BAC.
- Agustín, S. (1985). *Réplica a Juliano (libros IV -VI)*. (trad. L. Arias). BAC.
- Arendt, H. (2001). *El Concepto de Amor en San Agustín* (trad. A. Serrano). Ediciones Encuentro.
- Bataille, G. (1997). *El Erotismo*. Traducción de Marie Sazán (Primera Edición). Tusquets Editores S.A.

- Capánaga, V. (1974). *San Agustín de Hipona*. Maestro de la Conversión Cristiana. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guardini, R. (1997). *La Existencia del Cristiano*. Teología de la Existencia. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Marías, J. (1970). *Antropología Metafísica*. Estructura Empírica de la Vida Humana. Editorial Revista de Occidente.
- Platón. (2014). *El Banquete*. (trad. M. Martínez). Gredos.
- Platón. (2020). *Diálogos IV. República*. (trad. C. Eggers). Gredos.
- Platón. (2020). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. (trad. C. García, M. Matínez, E. Lledo, L. Cuenca, J. Navarro). Gredos.
- Plotino. (1998). *Enéadas V - VI*. (trad. J. Igal, R. Carmona, J Navarro). Gredos.
- Reinares, T. (2004). *La Filosofía de Agustín de Hipona*. Síntesis de su Pensamiento. Editorial Avgvstinvs.
- Sciacca, M. (1955). *San Agustín*. Traducción de Ulpiano Álvarez. Primera Edición. Editorial Luis Miracle.
- Velasco, J. (2003). *El Fenómeno Místico* (Segunda Edición). Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos.
- Wojtyła, K. (1969). *Amor y Responsabilidad*. Estudio de Moral Sexual. (trad. A. Segarra). Editorial Razón y Fe.
- Zambrano, M. (2012). *El Hombre y lo Divino* (Segunda Edición, Sexta Reimpresión). Fondo de Cultura Económica.