



## Las metáforas sensoriales y el conocimiento de Dios en algunos textos de san Agustín<sup>1</sup>

*Sensory metaphors and the knowledge of God in some texts of Saint Augustine*

### Resumen

Este artículo discute el papel que juegan los sentidos corporales en la descripción del conocimiento de Dios en algunos escritos de san Agustín. Enmarcando la discusión en el contexto de la Historia de la Salvación, se revisa la doctrina de los sentidos espirituales o internos y los diferentes tipos de visiones según Agustín; doctrinas que privilegian un conocimiento de Dios que se aparta progresivamente de los sentidos corporales. No obstante, ciertos pasajes del Hiponense que relatan la experiencia de lo divino mediante descripciones sensoriales en general y gustativas en particular, llevan a postular que tanto la doctrina de los sentidos espirituales como el recurso a las metáforas sensoriales (especialmente, a la tropología del gusto) dan cuenta de una experiencia de lo divino que tiene su fundamento en la indistinción entre interno y externo y que, por lo tanto, incorpora los sentidos corporales para redefinir lo real.

### Palabras clave

Agustín de Hipona, percepción sensorial, sentidos espirituales, metáforas sensoriales, tropología del gusto

### Abstract

*This paper discusses the role of the bodily senses in the description of the knowledge of God in some writings of Saint Augustine. The doctrine of the spiritual or inner senses and the different kinds of vision according to the Bishop of Hippo is examined against the background of the Salvation History. All these doctrines favour a description of the knowledge of God which turns gradually away from the bodily senses. Nevertheless, some passages of Augustine resort to sense images in general and specifically to gustatory metaphors for narrating the experience of the divine. This leads to the conclusion that the doctrine of the inner senses as well as the resorting to sense metaphors (especially, to taste metaphoric) account for an experience of the divine whose foundation lies in the vagueness of the distinction between intern and extern, which integrates the bodily senses to redefine what is real.*

### Keywords

*Augustine of Hippo, sense perception, inner senses, sense metaphoric, taste metaphoric*

**Recepción de artículo:** 12-5-2019

**Aceptación del artículo:** 31-5-2020

1. Una versión bastante más corta de este artículo fue presentada con el nombre 'San Agustín y los sentidos. Algunas consideraciones' el día 27.11.2018 al Congreso Internacional de Estudios Agustiniados, realizado en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Lo aquí expuesto se basa en parte en mi tesis doctoral, véase Ortúzar Escudero 2016, especialmente pp. 122-149. Por sus valiosos comentarios y sugerencias, agradezco a Juan José Fuentes así como también a quienes evaluaron este texto en forma anónima.

MARÍA JOSÉ ORTÚZAR ESCUDERO  
Universidad de Chile.

Dra. en Historia Medieval por la Universität Trier, Alemania. Sus estudios abordan las diferentes teorías acerca de la percepción y su relación con el conocimiento como también el uso de metáforas sensoriales como vía de interpretación de la realidad en el Medioevo. *Así lo reflejan su tesis doctoral fue publicada como Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen* (2016), su proyecto de postdoctorado "Conocimiento y percepción en las enciclopedias del siglo XIII" (Fondecyt N°3170071) y su actual investigación sobre "Naturaleza, cuerpo viviente y percepción en textos médicos y filosóficos de los siglos XII y XIII" (Fondecyt INI N°11190842).

ORCID  



## INTRODUCCIÓN

La noción de 'sensación' o de 'experiencia sensorial' en el Medioevo suele caracterizarse como una experiencia más bien pasiva, de acuerdo con lo planteado por Aristóteles en *De anima*: los objetos de los sentidos son la causa eficiente de la percepción. Sin embargo, al menos hasta fines del siglo XII, en escritos de monjes y de canónigos regulares nos encontramos más frecuentemente con una concepción acerca de los sentidos que realza antes su actuar que su padecer.<sup>2</sup> Una de las raíces de tal concepción se encuentra en los diferentes escritos de san Agustín. Reflexiones acerca del papel que desempeñan los sentidos en el proceso cognitivo, así como también acerca de cómo opera la visión, pueden encontrarse en obras suyas como *De libero arbitrio*, *De Trinitate* y *De genesi ad litteram*. En estos escritos destaca una concepción según la cual la actividad del alma está naturalmente inclinada hacia el cuerpo y sus afecciones, y esa inclinación es condición para la que se produzca la percepción.<sup>3</sup> Numerosos pasajes de Agustín que aluden a los sentidos del cuerpo, sus funciones y su jerarquía, se centran también en el carácter activo de dichos sentidos.<sup>4</sup> Asimismo, la resistencia a las tentaciones que provienen de los sentidos caracteriza un conocido pasaje de sus *Confesiones*.<sup>5</sup>

Este artículo, sin embargo, no tiene por objeto analizar la actividad de la percepción ni las numerosas exposiciones de Agustín sobre los sentidos como llevando a cabo una operación antes activa que pasiva. Antes bien, se centra en el papel que juegan los sentidos en la descripción del conocimiento de Dios en algunos pasajes de la vasta obra del obispo de Hipona. Con este objeto, se examina primero cómo se comprenden los sentidos en el marco de la Historia de la Salvación. En segundo lugar, se da cuenta de la doctrina de los sentidos espirituales o internos y de los diferentes tipos de visiones que distinguen claramente entre una percepción externa y una interna. A continuación, se profundiza en algunos *fragmentos* de Agustín que tematizan la experiencia de lo divino recurriendo a descripciones sensoriales en general y al gusto en particular. Por último, se evalúa si acaso el recurso a las metáforas sensoriales y especialmente a la tropología del gusto debe entenderse como dando cuenta de una experiencia de lo divino que, antes que basarse en una suerte de ascenso progresivo que deja atrás los sentidos, tiene su fundamento en una *indistinción entre lo interno y lo externo*

que incorpora estos mismos sentidos para redefinir lo real.

## LOS SENTIDOS CORPORALES EN EL MARCO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La Historia de la Salvación revela el actuar de Dios en el mundo.<sup>6</sup> Este actuar comienza con la creación y termina con el establecimiento del reino de Dios, momento en el que el hombre se deleitará en la contemplación de Dios.<sup>7</sup> Tal Historia se deja ordenar básicamente en tres tiempos o estados: antes del pecado, después del pecado y después de la resurrección. Su núcleo es Cristo: con él comienza un nuevo tiempo, pues él ofrece a los hombres la redención por medio de su venida y su sacrificio.<sup>8</sup> Tras la resurrección, la Iglesia continúa la victoria de Cristo sobre los pecados y sobre la muerte – como lo formula san Agustín.<sup>9</sup> Por ello, Cristo ofrece la 'clave para la comprensión de toda esta Historia, para la comprensión de todo lo creado y escrito, pues en él todo cobra sentido y contexto'.<sup>10</sup>

En el marco de la Historia de la Salvación, la capacidad de percibir por los sentidos se entiende como una consecuencia de la expulsión del Paraíso: los hombres están sometidos a los sentidos como un signo de su apresamiento en este mundo, en la vida 'carnal' (*carnalis uita*).<sup>11</sup> Estos sentidos 'carnales' son capaces únicamente de percibir las cosas exteriores, no las divinas como antes de la caída en el pecado.

Pero, cuando Dios se encarnó en Cristo, los sentidos humanos fueron capaces de percibir al Dios invisible.<sup>12</sup> Mientras Cristo permaneció en la tierra, los hombres pudieron experimentar lo divino en su condición corporal, en su cuerpo, con sus cinco sentidos. Como señala Beatrice Caseau, no solo la encarnación, sino que también la resurrección de Cristo en un cuerpo humano, permiten que los sentidos puedan ser a veces considerados como santificados y como herramientas valiosas para el conocimiento de Dios en este mundo y en el otro: son medios con los que se conoce la presencia de Dios.<sup>13</sup> Esta presencia de Dios se celebra también en la liturgia, particularmente durante el sacramento eucarístico; celebración en la cual se apela a todos los sentidos.<sup>14</sup>

2. Véase la discusión en Ortúzar Escudero 2019.

3. Respecto de la 'percepción activa' en los escritos de Agustín, véase Silva 2014a. José Filipe Silva identifica asimismo ciertos pasajes en la obra de Agustín (*De musica* VI.5, *De Trinitate* XI.5, *De Genesi ad litteram* XII.16 y *De quantitate animae* XXIII.48) como aquellos en los que autores tardomedievales se basan para sus argumentaciones acerca de una percepción activa; al respecto ver Silva 2014b.

4. Para algunos de estos pasajes, ver Ortúzar Escudero 2016, pp. 122-139.

5. Augustinus, *Confessionum Libri XIII*, X.31-33.

6. Goetz 2012, p. 287.

7. Härderlin 1987, pp. 412-413.

8. Goetz 2012, pp. 220, 232; Härderlin 1987, pp. 412-413. Respecto de dos divisiones agustinianas de la Historia de la Salvación, una como la aquí presentada y otra que considera dos fases después de la resurrección (*sub gratia e in pace*), ver Mayer 1996-2002a, cols. 276-277.

9. Gerwing y Schachten 1989, cols. 2031-2032.

10. Härderlin 1987, pp. 412-413.

11. Véase, por ejemplo, Alcuin, *Commentaria in sancti joannis evangelium*, col. 795: *Istis itaque carnalibus sensibus quinque prima hominis aetas imbuitur, necessitate naturae mortalis, qua ita post peccatum primi hominis nati sumus, ut nondum reddita luce mentis, carnalibus sensus subditi, carnalem vitam sine ulla veritatis intelligentia transeamus. Tales necesse est esse infantes et parvulos pueros, qui nondum possunt accipere rationem.*

12. Canévet 1990.

13. Caseau 2014, p. 90.

14. Véase a este respecto Caseau 2014; Palazzo 2012; 2014.

## LOS SENTIDOS ESPIRITUALES Y LOS TRES TIPOS DE VISIONES

Si bien durante la liturgia los sentidos pueden tener acceso a la presencia de lo divino, en la vida cotidiana solo los sentidos espirituales o interiores son los apropiados para la percepción de lo divino, espiritual e inmaterial. La concepción de los sentidos espirituales aparece por primera vez con Orígenes, quien intenta dar respuesta a la acusación pagana de que el Dios cristiano es antropomorfo y que los cristianos atribuyen corporalidad y sensorialidad a eventos y seres considerados generalmente como espirituales.<sup>15</sup> Por esto, la preocupación por dividir el comercio espiritual del comercio de los sentidos es fundamental para su reflexión sobre la exégesis de textos bíblicos que aluden a la percepción sensorial.<sup>16</sup> La solución de Orígenes consiste en trasladar el esquema 'percepción – órgano de los sentidos – objeto' desde el ámbito corporal al espiritual al explicar cómo 'el conocimiento de cosas incorpóreas llega al cuerpo'.<sup>17</sup> Logra así considerar que hay cinco clases de percepciones de lo divino, que corresponden a los cinco sentidos corporales.<sup>18</sup>

Pasajes similares a los de Orígenes se encuentran también en los escritos agustinianos. Al comentar el verso del salmo 104,3 'Alégrese el corazón de los que buscan al Señor' (*laetetur cor quaerentium dominum*) con referencia al ayuno en quincuagésima, el obispo afirma que para nuestro corazón Dios es luz, voz, aroma y alimento. Para nuestro corazón es la luz cuando señala 'En tu luz veremos la luz' (Vulg. Sal 35,10); es el sonido a quien decimos 'Darás gozo y alegría a mi oído' (Vulg. Sal.

50,10); es el aroma del que se dice 'Somos el buen olor de Cristo' (2 Cor 2,15). Es también alimento de aquellos que están en ayunas y que 'tienen hambre y sed de justicia' (Mt 5,6); alimento que es saboreado por todo aquel que tiene la boca sana del hombre interior.<sup>19</sup> De este 'pan venido del cielo' (Jn 6,51) se alimentan los hombres – y también de la luz y del sonido, que no se agotan ni se dividen. Como en estas líneas, en numerosas descripciones la diferenciación entre hombre exterior (*homo exterior*) y hombre interior (*homo interior*) apunta a distinguir el conocimiento sensible de las cosas externas de aquel divino de las cosas que están más allá del cuerpo.

El traspaso del dominio de los sentidos corporales a la actividad de un plano superior<sup>20</sup> y el distanciamiento de la percepción física, se descubre asimismo en la influyente doctrina agustiniana de las tres clases de visiones. En el libro duodécimo de su *De Genesi ad litteram*, el obispo de Hipona distingue – como es bien conocido – entre *visio corporalis*, *visio spiritualis* y *visio intellectualis*.<sup>21</sup> La primera *visio* se refiere a la visión corporal a través de los ojos, la *visio spiritualis* describe el género de visiones 'por el que nos representamos en el alma las imágenes de los cuerpos ausentes'<sup>22</sup> y la *visio intellectualis* aspira a la visión divina, que no requiere ninguna mediación a través de imágenes. Las últimas clases de visión se refieren a la experiencia de lo divino por parte de los hombres; si bien la visión intelectual es en esta jerarquía 'la más excelente y propia de la mente'<sup>23</sup>, no necesita de las otras dos para constituirse<sup>24</sup> y es la única que no engaña<sup>25</sup>. Arrebatado de los sentidos corporales, el hombre puede experimentar entonces lo divino – como Isaías sus visiones o Juan sus revelaciones –, pero es la visión intelectual

15. Stabile 2008, p. 291.

16. Orígenes, *Contra Celsum*, col. 750: [...] *beatos prophetas, cum divinum illum sensum assecuti essent, atque adeo divine viderent, divine audirent, divine gustarent, et olfacerent sensu, ut ita loquar, sensus experte, et fide Verbum ita tangerent, ut ejus defluviium manaret in ipsos sanitatem conferens, vidisse quae se vidisse scribunt, audiisse quae sibi audita esse dicunt, aliaque expertos esse similia, quemadmodum scribunt se libri sibi oblati comedissee initium*. Véase a este respecto Vinge 1975, pp. 26-28; Schrader 1969, pp. 99-100; Rahner 1975; Rudy 2002, pp. 17-35; McInroy 2012; Martin-De Blasi 2018, pp. 11-13.

17. Scheerer 1995, p. 837.

18. Orígenes, *Contra Celsum*, col. 750: [...] *visus aptus ad contemplandas res corporibus praestantiores, ut cherubim et seraphim; auditus qui voces capiat alias ab iis quae in aere formantur; gustus, cui panis vivus et de coelo delapsus vitamque mundo conferens sapiat; olfactus, qui haec vel illa odoretur ex quibus Christi bonum odorem Deo Paulus se esse dicit; tactus denique, qualem habuit Joannes, qui ait se manibus Verbum vitae contrectasse*. Véase Rahner 1975, p. 113; Scheerer 1995, p. 837.

19. Augustinus, *Sermones de vetero Testamento*, Sermo 28.2: *Procul dubio singula, quae exhibentur diuersis sensibus nostris, singulos sensus delectant. Neque enim uel sonus delectat aspectum, uel color auditum. Cordi autem nostro dominus et lux est et uox est et odor est et cibus est. Et ideo omnia est, quia nihil horum est. <Et ideo nihil est> horum, quia horum omnium creator est. Est lumen cordi nostro cui dicimus: In lumine tuo uidebimus lumen. Est sonus cordi nostro cui dicimus: Auditui meo dabis exultationem et laetitiam. Est odor cordi nostro, de quo dicitur: Christi bonus odor sumus. Si autem cibus quaeritis, quia ieiunastis: Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam. De ipso autem domino Iesu Christo dictum est, quia factus est nobis iustitia et sapientia. Ecce epulae praeparatae sunt. Iustitia Christus est, nusquam deest; non a coquis praeparatur nobis, nec de transmarinis partibus ueluti poma peregrina a negotiatoribus apportatur. Cibus est quem sentit omnis qui sanas fauces habet interioris hominis. Cibus est qui se ipsum commendans ait: Ego sum panis uiuus, qui de caelo descendi (la diferencia entre cursiva y redonda sigue la distinción de la fuente original entre las citas bíblicas y el texto agustiniano). La versión Vulgata, según la cual se numeran aquí los salmos, no era la utilizada por Agustín, quien usaba la Itala o Vetus Latina.*

20. Véase Stabile 2008, p. 288.

21. McGinn 1992, pp. 253-256; Tammen 2003, p. 381.

22. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, XII.9: [...] *ex hoc ergo modo, quo appellatur in ista distinctione spiritus, secundum quem dixit apostolus: orabo spiritus, orabo autem et mente [1 Cor 14,15], ut et signa rerum formarentur in spiritu et eorum refulgeret intellectus in mente: secundum hanc, inquam, distinctionem spiritalis nunc appellauimus tale genus uisorum, quali etiam corporum absentium imagines cogitamus*.

23. *Ibidem*, XII.10: *Intellectuale autem illud excellentius, quod mentis est proprium*.

24. *Ibidem*, XII.24: [...] *item spiritalis uisio indiget intellectuali, ut diiudicetur, intellectualis autem ista spiritali inferiore non indiget. ac per hoc spiritali corporalis, intellectuali autem utraque subiecta est*.

25. *Ibidem*, XII.25: *unde in omnibus corporalibus uisus et aliorum sensuum contestatio et maxime ipsius mentis atque rationis adhibetur, ut, quod in hoc rerum genere uerum est, inueniatur quantum inueniri potest. in uisione autem spiritali, id est in corporum similitudinibus, quae spiritu uidentur, fallitur anima [...]. at uero in illis intellectualibus uisus non fallitur. aut enim intellegit, et uerum est; aut, si uerum non est, non intellegit [...]*

la que le permite ver no mediante enigmas, sino mediante la idea (*per speciem*) – es decir, directamente – hasta donde lo permite la mente humana y de acuerdo a la gracia divina; así, Dios habla a la boca de aquel a quien hizo digno de tal coloquio, pero no a la boca del cuerpo, sino a la de la mente.<sup>26</sup>

En estos ejemplos, las sensaciones son trasladadas del ámbito corporal a un ámbito interior: Agustín se refiere a las sensaciones del corazón, a los órganos de la mente. La acentuación de la interioridad, la triple categorización de las visiones y la doctrina de los sentidos espirituales privilegian entonces una experiencia de Dios que acontece más allá de los sentidos corporales humanos.

### TERMINOLOGÍA SENSORIAL, TROPOLOGÍA DEL GUSTO Y EXPERIENCIA DE LO DIVINO

Pese a lo anterior, eruditos como los mismos Orígenes y Agustín frecuentemente hacen uso de conceptos relacionados con los sentidos, sin distinguir siempre si acaso se trata de una percepción de tipo espiritual o terrenal.<sup>27</sup> Como ellos, otros escritores de la Patrística y, más tarde, del Medioevo, recurren a menudo a un vocabulario cuyo asidero último es la percepción de los sentidos exteriores – y así a una terminología ‘sensorial’ – para narrar la experiencia de lo divino. ¿Ha de entenderse siempre esta experiencia como desligándose del plano propiamente sensorial, como una experiencia que acontece más allá de los sentidos corporales del ‘hombre interior’? Revisemos algunos pasajes de Agustín con el fin de acercarnos a una respuesta.

En sus *Confesiones* Agustín describe la experiencia de Dios del siguiente modo: La pregunta ¿qué amo cuando te amo?, se responde así: no ama aquello que se ve con los ojos como la belleza del cuerpo, el adorno del tiempo o el blanco brillante de la luz; tampoco lo que se escucha con los oídos como las dulces melodías de todo tipo de cantilenas; no ama aquello que se huele como la fragancia de las flores, de los ungüentos y de los aromas; ni tampoco aquello que se gusta como manás y mieles; ni aquello que se siente por el tacto como los abrazos de la carne. Pero, sin embargo, relata el Hiponense, al amar a Dios ama también ‘una cierta luz y una cierta voz y un cierto olor y un cierto alimento y un cierto abrazo’ – y precisa – ‘de mi hombre interior’. Estas sensaciones,

subraya, no tienen espacio ni tiempo: resplandece al alma lo que no contiene el espacio, resuena aquello que no devasta el tiempo, perfuma lo que no se lleva el viento, sabe aquello que no se consume al comer y la unión no es disuelta por el hastío.<sup>28</sup>

Al continuar el relato de su conversión, cuando se da cuenta de que Dios estaba dentro de él, mientras él lo buscaba fuera, san Agustín también hace uso de una sucesión de impresiones sensoriales: ‘Llamaste y clamaste y rompiste mi sordera. Destellaste, resplandeciste y espantaste mi ceguera. Despediste tu perfume y tomé aliento y te respiré. Te gusté y tengo hambre y estoy sediento. También me tocaste y me encendí en tu paz’.<sup>29</sup>

La terminología que se usa en el recién citado ejemplo puede encontrarse reiteradamente. A partir de ella cristalizan motivos recurrentes, que conforman una verdadera tropología de los sentidos. Como ‘tropología de los sentidos’ se entiende aquí conexiones iteradas en las cuales los sentidos mismos, sus órganos, sus funciones o sus objetos específicos sirven como fuente para diversas metáforas. Muchas de estas metáforas se refieren a la percepción de objetos espirituales.

Si bien para la percepción de lo divino y para la escritura de tales experiencias se recurre a todos los sentidos, es la tropología del gusto la que muestra más claramente cómo sensaciones corporales pueden describir lo divino. Tal tropología se basa en la concepción de Dios como dulce, que a su vez tiene su asidero en la Biblia: comparaciones entre la palabra de Dios y la miel pueden leerse en los salmos, en los proverbios de Salomón, en el Eclesiastés, en el libro de Ezequiel y en el Apocalipsis.<sup>30</sup> El Libro de la Sabiduría (15,1; 16,20-26) profundiza la idea de acuerdo con la cual los hombres han de alimentarse con la palabra de Dios. Otros pasajes bíblicos se refieren inequívocamente a la dulzura de Dios y, al mismo tiempo, a la posibilidad de los hombres de gustarla. Se debe nombrar aquí particularmente en la Vulgata el salmo 33,9 ‘Gusten y vean cuán dulce (*suavis*) es el Señor’ y, en el Nuevo Testamento, la primera carta de Pedro (1 Pe 2,3) y la carta a los hebreos (Heb 6,5-6).

El uso de un vocabulario gustativo en la descripción de lo divino no estuvo exento de dificultades: Agustín, como también Jerónimo (347/348-419/420), advirtieron en contra de su uso en las traducciones latinas de la Biblia, dado que las palabras latinas *dulcedo* y *suavitas* pueden

26. Ibidem, XII.26: [...] *ibi uidetur claritas domini non per uisionem significantem siue corporalem, sicut uisa est in monte Sina, siue spiritalem, sicut uidit Esaias uel Iohannes in Apocalypsi, sed per speciem non per aenigmata, quantum eam capere humana mens potest, secundum adsummentis dei gratiam, ut os ad os loquatur deus ei quem dignum tali conloquio fecerit, non os corporis, sed mentis, sicut intellegendum arbitror, quod de Moyse scriptum est.* Respecto de estos tipos de visión y sus objetos, véase también Chidester 1984, pp. 44-45.

27. McInroy 2012, pp. 34-35; Lootens 2012.

28. Augustinus, *Confessionum Libri XIII*, X.6.8: *Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suauiolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam uocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non diuellit satietas. Hoc est quod amo, cum deum meum amo.* Con respecto a san Agustín, los cinco sentidos y el sentido del corazón, véase Palazzo 2014, pp. 65-69.

29. Ibidem, X.27.38: *Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.* Respecto de este pasaje, ver también Vinge 1975, p. 43. Específicamente para el significado de la ‘sinestesia simbólica’ en este décimo libro y su vinculación con la experiencia de Dios y de lo divino, ver Chidester 1984, pp. 32-37.

30. Chatillon 1957, col. 1780; para la relación entre dulzura, miel y gozo de la experiencia de Dios en los salmos, véase también Capánaga 1984, pp. 8-11.

denotar objetos opuestos.<sup>31</sup> No obstante, ambos – como muchos otros – siguieron empleando tales conceptos, e incluso haciendo valer esta misma ambivalencia. En este sentido, Cornelius Mayer constata que el uso del término *dulcedo* en las obras del obispo de Hipona es preeminentemente metafórico y que es ambivalente en este uso metafórico: en cuanto *dulcedo temporalis* denota aquellas cosas que varían y tiene por lo general una connotación negativa. Estas connotaciones se transforman en positivas, sin embargo, cuando se refieren a aquello de índole espiritual. De manera análoga, la ‘dulzura’ puede ser de este mundo o de esta vida, pero también de la sabiduría, de la verdad, de la caridad, de Dios.<sup>32</sup> Tal ambigüedad le permite a Agustín contraponer la dulzura de esta vida a la dulzura de origen divino; la dulzura que hace su entrada en la Historia de la Salvación mediante la gracia de Dios. Como narra en el comentario al salmo 74, el deleite (*delectatio*) y las delicias se transforman para todo hombre que se ha convertido a Dios: todas las delicias nuestras en esta vida aún están en las cosas, pero la esperanza en Dios es tan segura, que debe ser antepuesta a todas las delicias temporales.<sup>33</sup> Además del vínculo de la dulzura – y del deleite como el gustar efectivo de tal dulzura<sup>34</sup> – con la Historia de la Salvación, debe señalarse que en los escritos agustinianos aparece la noción de Dios como *summa dulcedo* y la de Cristo como dulce, como alimento y como pan del cielo.

Asimismo, la idea de la *fruitio Dei*, del disfrute de Dios, y su fase previa, el *gustare Deum*, juegan un papel significativo en su teología.<sup>35</sup> Aquí es preciso recordar la oposición agustiniana entre *frui* y *uti*, que distingue entre aquellas cosas que están hechas para el gozo (de las cosas eternas) y aquellas que están hechas para ser usadas. Las primeras han de desearse por sí mismas, mientras las cosas temporales pueden ser usadas para alcanzar el gozo.<sup>36</sup> Por ello, el deleitarse en las sensaciones que nos dan los sentidos corporales puede entenderse como un medio para el conocimiento de lo que está más allá del tiempo.

De este modo, la dulzura de Dios lleva a Agustín a recordar su vida en

las *Confesiones*: Por amor a Dios, se sumerge en la memoria de aquellas fealdades y corrupciones carnales que alguna vez cometió. El recuerdo se lleva a cabo con amargura, pero con el fin de que Dios sea para él dulce, de un dulzor que no engaña, de un dulzor dichoso y jubiloso – dulce que lo acoge a él, que estaba lejos, dividido y perdido.<sup>37</sup> Tras el relato de su conversión y cerca del final del libro décimo de su ‘autobiografía’, el Hiponense se dirige a Dios diciéndole que, tras recorrer el mundo exterior con el sentido y sus recuerdos con su memoria, no halló lugar seguro para su alma sino en él. Algunas veces – relata – Dios incluso lo introduce en un estado de ánimo muy excepcional, en una dulzura que desconoce y que, si se completara en él, sería algo más allá de esta vida. Pero luego vuelve a las cosas terrenales y a lo acostumbrado y llora mucho.<sup>38</sup> En estas últimas líneas, Agustín hace alusión a una experiencia de tipo místico. Precisamente el componente de inmediatez del gusto, componente que se experimenta en el ejercicio sensorial, es el que hace que este sentido sirva como ‘un excelente modelo para el contacto místico como una adhesión inmediata y no discursiva’.<sup>39</sup>

La dulzura, que en el párrafo anterior media la búsqueda de Dios por parte del hombre y luego se experimenta en el conocimiento de lo divino, es parte asimismo de una ‘pedagogía divina’. De acuerdo con tal pedagogía, los hombres primero temen a Dios y, una vez que conocen y actúan según su Hijo, pueden disfrutar de su dulzura. En este sentido puede entenderse la interpretación del salmo 30, en el que el profeta exclama ‘Cuán grande es la abundancia de tu dulzura, Señor’ (*Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine*). El profeta se admira en primer lugar de las muchas maneras en que la dulzura de Dios es abundante. Esta dulzura está escondida, sin embargo, de aquellos a quienes les es más útil temerle. Es consumada, empero, en aquellos otros que ya tienen esperanza en Dios: aquellos que ya viven según el Hijo del Hombre pueden deleitarse en dicha dulzura.<sup>40</sup> Este mismo salmo es interpretado igualmente con referencia al impío, que se pregunta dónde está la abundancia de la dulzura de Dios. Pero, aclara Agustín, ¿cómo se le ha de mostrar tal dulzura a quien perdió

31. Carruthers 2006, p. 1003.

32. Mayer 1996-2002b, col. 685.

33. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos LI-C*, In Psalmum 74.1: *Vita enim haec qualibet redundans felicitate multos fallit; Deus neminem. Quia ergo omni homini conuerso ad Deum mutatur delectatio, mutantur deliciae (non enim subtrahuntur, sed mutantur); omnes autem deliciae nostrae in hac uita, nondum sunt in re; sed ipsa spes tam certa est, ut omnibus huius saeculi deliciis praeponenda sit, sicut scriptum est: Delectare in Domino.*

34. Mayer 1996-2002a, cols. 276-277; 279-280.

35. Ziegler 1937, pp. 88-98.

36. Mayer 1996-2002a, cols. 275-276; para esta distinción aplicada a la diferencia entre ciencia (vinculada con el uso) y *sapientia* (vinculada con el gozo como un fin en sí mismo), véase Stabile 2008, pp. 336-337.

37. Augustinus, *Confessionum Libri XIII*, ll. 1.1: *Recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens uias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura, et conligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te auersus in multa euanui [...].*

38. Ibidem, X.40.65: [...] *Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod uita ista non erit. Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor [...].* Respecto de la denominación “dulzura de Dios” en las Confesiones, véase Maiberger 1985, p. 157.

39. Stabile 2008, p. 298 – en el párrafo citado, Stabile hace alusión también al tacto y al olfato.

40. Augustinus, *Enarrationes in psalmos 18-32 (Expos.)*, In Psalmum 30.1.20: *QUAM MAGNA MULTITUDO DULCEDINIS TUAE, DOMINE. Exclamat hic propheta ista cernens et mirans: “Quam multis modis copiosa est dulcedo tua, domine. QUAM ABSCONDISTI TIMENTIBUS TE. Etiam eos enim, quos emendas, multum amas; sed ne dissoluta securitate neglegentius agant, abscondis ab eis dulcedinem amoris tui, quibus utile est timere te. PERFECISTI SPERANTIBUS IN TE. Perfecisti autem hanc dulcedinem sperantibus in te; non enim subtrahis eis quod usque in finem perseueranter expectant. IN CONSPECTU FILIORUM HOMINUM. Non latet filios hominum iam non secundum Adam, sed secundum filium hominis uidentes. ABSCONDES EOS IN ABSCONDITO VULTUS TUI quam sedem perpetuam serues in abscondito notitiae tuae sperantibus in te. A CONTURBATIONE HOMINUM ut iam nullam humanam conturbationem patiantur.* En esta cita y en las siguientes, las mayúsculas y las negritas siguen la fuente original, donde las mayúsculas designan la cita bíblica propiamente tal; las negritas aquello de la cita que comenta san Agustín.

el paladar a causa de la fiebre de la iniquidad? Quien no conoce la miel, no puede apreciarla a menos que la guste. A quien no tiene el paladar del corazón para gustar de las cosas buenas no se le puede decir 'Cántenle a su nombre porque es dulce' ni tampoco 'Cuán grande es la abundancia de tu dulzura, Señor, que escondiste de aquellos que te temen'. En este punto, el Hiponense profundiza en la lógica de la pedagogía divina: el inicio de la sabiduría es el temor de Dios; y nada es más dulce que la inmortalidad de la sabiduría.<sup>41</sup> Esta dulzura, insiste, se consuma (*perficere*) solo en aquellos que tienen puesta su esperanza en Dios incluso frente a los hijos de los hombres; en aquellos que no niegan a Cristo ni con su boca ni con sus actos.<sup>42</sup> De ahí que el deleite de la dulzura por la redención o también por la gracia signifiquen la liberación del temor.<sup>43</sup> Victorino Capánaga entiende este deleite como 'la conquista completa del hombre por Dios' y como el 'desasimiento de todo lo extra divino, el arraigo en la bondad esencial'.<sup>44</sup> Esta última interpretación favorece nuevamente una comprensión de la tropología del gusto como el desasirse de la experiencia sensorial del cuerpo.

En las interpretaciones de diversos salmos, la dulzura es atribuida frecuentemente a Cristo. En la exégesis del ya mencionado salmo 33 en sus *Sermones al pueblo*, Agustín expone que Cristo se volvió dulce para los hombres, pues él es el Redentor. El hombre, en cambio, era amargo en sí mismo, cuando él era soberbio.<sup>45</sup> El obispo de Hipona también glosa en sus *Comentarios sobre los salmos* el salmo 134,3 'Cántenle a su nombre porque es dulce' (*psallite nomini ejus, quoniam suave*) con referencia a Cristo. Dios – explica – no es solo bueno, sino también dulce. Los hombres pueden gustar la dulzura de Dios, pues Dios les

dio a los hombres la facultad de gustar. Antes de la Encarnación era para los hombres muy difícil gustar la dulzura de Dios: Dios estaba muy alto, y el hombre yacía por el contrario en lo más bajo. Por esto, Cristo se volvió el mediador entre Dios y hombre, de manera que el hombre a través del Hombre pudiera alcanzar a Dios. Y a causa de esto Cristo es también dulce.<sup>46</sup> El atributo 'dulce' designa aquí no la bondad de Dios, sino la función de Cristo como mediador entre Dios y hombre.<sup>47</sup> Al hombre, que hasta entonces era amargo, se le ofrece la dulzura de Cristo. En tanto él gusta esta dulzura, puede experimentar a Dios.

## LA TROPOLOGÍA DEL GUSTO Y LA REDEFINICIÓN DE LO REAL

Tras este recorrido, atañe preguntarnos si el uso que hace Agustín de los sentidos y en especial de la experiencia de la dulzura en la descripción del conocimiento de Dios refleja su propio conocimiento de lo divino – como pareciera en los pasajes citados de las *Confesiones* – o corresponde más bien a un recurso de índole propiamente retórica y pedagógica – como puede interpretarse al leer sus sermones y comentarios.

Se ha observado en varias ocasiones que, a diferencia de otros relatos de conversión, como el de Pablo en los *Hechos de los apóstoles*, la conversión de Agustín no es un evento repentino, sino un proceso paulatino. Este proceso comienza con una preocupación de orden intelectual y existencial y culmina con el descubrimiento de la doctrina

41. Augustinus, *Enarrationes in psalmos 18-32 (Sermones)*, In Psalmum 30.3.6: Et ut commendaret ipsa bona futuri saeculi hominibus, quos iubet tolerare non amare praesentia, exclamavit et addidit: **QUAM MULTA MULTITUDO DULCEDINIS TUAE, DOMINE**. Hic homo impius si dicat: 'Ubi est ista multitudo dulcedinis?' respondebo: 'Quomodo tibi ostendam multitudinem huius dulcedinis, qui palatum de febre iniquitatis perdidisti? Mel si non nossetis quam bene saperet, non amaretis nisi gustassetis. Palatum cordis non habes ad haec bona gustanda; quid tibi faciam, quomodo ostendam?' Non est cui dicere: Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus. **QUAM MULTA MULTITUDO DULCEDINIS TUAE, DOMINE, QUAM ABSCONDISTI TIMENTIBUS TE**. Quid est abscondisti illis? servasti illis, non negasti, ut soli ad eam perveniant (bonum est enim quod iustis et impiis non potest esse commune) et timendo perveniant. Quamdiu enim adhuc timent, nondum et ipsi pervenerunt; sed credunt se perventuros et a timore incipiunt. Nihil enim dulcius est immortalitate sapientiae, sed initium sapientiae timor Domini, **QUAM ABSCONDISTI TIMENTIBUS TE**.

42. *Ibidem*, In Psalmum 30.3.7: **PERFECISTI AUTEM SPERANTIBUS IN TE IN CONSPECTU FILIORUM HOMINUM**. Non: 'Perfecisti in conspectu filiorum hominum', sed: **SPERANTIBUS IN TE IN CONSPECTU FILIORUM HOMINUM**, id est eis perfecisti dulcedinem tuam, qui sperant in te in conspectu filiorum hominum [...] Ergo si speras in dominum, coram hominibus spera, ne forte abscondas ipsam spem tuam in corde tuo et timeas confiteri, cum tibi pro crimine obiciatur quia Christianus es? [...] Quomodo vivit in corde tuo, sic habitet in ore tuo, quia non sine causa signum suum Christus in frontibus figi voluit tamquam in sede pudoris, ne Christi opprobrio Christianus erubescat. Hoc ergo in conspectu hominum si feceris, si inde coram hominibus non erubueris, si in conspectu filiorum hominum nec ore nec factis Christum negaveris, spera tibi perfici dulcedinem Dei. Véase también *Ibidem*, 30.3.8: [...] **ABSCONDIT EOS**, inquit. Ubi? **IN ABSCONDITO VULTUS TUI. A CONTURBATIONE HOMINUM**. Ibi enim non conturbantur, cum absconduntur; in abscondito vultus tui non conturbantur. Putas est quisquam felix in hoc mundo, ut cum coeperit audire opprobria hominum, propter quod Christo servit, fugiat ad deum corde et incipiat spem habere in dulcedine ipsius et a conturbatione hominum, a quibus audit opprobria, intret in vultum dei cum conscientia sua? - intret plane, sed si habeat cum quo intret, id est si non sit onerosa ipsa conscientia, si non illi faciat sarcinam grandem ad angustam ianuam [...].

43. Capánaga 1934, pp. 306-307.

44. *Ibidem*, p. 313.

45. Augustinus, *Sermones ad populum*, col. 794: Jam uide dulcedinem, gusta, sapiat tibi: audi Psalmum, Gustate et uidete quoniam suavis est Dominus. Factus est tibi suavis, quia liberavit te. Amarus tibi fuisti, cum praesumeres in te. Bibe dulcedinem, accipe pignus tanti horrei.

46. Augustinus, *Enarrationes in psalmos 101-150*, In Psalmum 134.5: **Psallite nomini eius, quoniam suavis est**. Forte esset bonus et suavis non esset, si tibi non daret posse gustare. Talem autem se praebuit hominibus ut etiam panem de caelo miserit (Joh 6:52-51), et filium suum aequalem, qui hoc est quod ipse, dederit hominem faciendum et pro hominibus occidendum, ut per hoc quod tu es, gustes quod non es. Multum enim ad te erat gustare suavitatem dei, quia remota erat illa et nimis alta, tu autem nimis abiectus et in imo iacens. In magna ista separatione missus est mediator [...] Deus factus est homo, ut hominem sequendo, quod potes, ad deum peruenias, quod non poteris. Ipse est mediator, inde factus est suavis. Véase Capánaga 1984, p. 26; Fulton 2006, pp. 177; 182.

47. Sobre Cristo, 'manjar suave y nutricio de tantas almas', 'manjar de un nuevo gusto y sabor al paladar de los hombres', es entendido como Mediador en los comentarios a los salmos de Agustín, véase Capánaga 1984, pp. 25-26.

de la gracia.<sup>48</sup> La escena de la conversión revela, como señala Claudio Basevi, en primer lugar, 'la aceptación de la Encarnación'. Aceptar el misterio de la divinidad y de la humanidad de Cristo le permite a Agustín a la vez valorar la creación material y reconocer los límites de la sabiduría humana.<sup>49</sup> Amar a Cristo, entonces, es amar su humanidad y, por consiguiente, también la creación que se manifiesta en ella. Por esta razón, es posible postular que el paso individual de Agustín hacia la interioridad, hacia el hombre interior, requiere abarcar las sensaciones corporales, propiamente humanas. Estas son en cierto modo transformadas, pero no superadas; son incorporadas y no dejadas atrás.

Agustín – proponemos – incorpora las sensaciones corporales, resignificándolas, para poder aprehender el misterio de lo divino. Por ello, es solo consecuente que ofrezca a su audiencia una experiencia de lo divino que incluye tales sensaciones. El acento en la dulzura de Cristo y en la amargura de la vida vacía de gracia se condice con su énfasis cristológico: el conocimiento de Dios no se da sino a través de quien es también Hijo del Hombre. La tropología del gusto es, por cierto, también una herramienta de la pedagogía divina, que busca en último término que los hombres busquen el gozo eterno más allá de los placeres de la vida terrenal. Pero este recurso pedagógico y retórico tiene su fundamento último en la experiencia individual del Hiponense.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos reconsiderar la idea de que la percepción de las cosas espirituales, en especial de su dulzura, se refiere exclusivamente a la interioridad y se expresa – como en el libro décimo de las *Confesiones* – como una experiencia que conduce desde fuera hacia dentro.<sup>50</sup> Esto, pese a que el mismo Agustín parece confirmar esta última interpretación en sus *Retractaciones*, en las que lamenta que en algunos de sus escritos no ha distinguido entre 'los sentidos del cuerpo mortal' y los 'sentidos de la mente' – como ha destacado Matthew Lootens.<sup>51</sup>

En muchos casos, sin embargo, parece ser precisamente la indistinción entre los sentidos corporales y los del hombre interior lo que permite que la tropología de los sentidos cobre su significado pleno. En el recurso a los sentidos espirituales, así como en el uso de las metáforas de los sentidos se apela, en primer lugar, a la capacidad sensitiva de los hombres mientras leen la escritura o meditan sobre ella. Así, la evocación sensorial del sabor del pan, del olor dulce del ungüento, del tacto de las vestiduras de Cristo lleva al hombre a la inmersión gradual en una nueva realidad. Este proceso no debe considerarse necesariamente como un desligarse progresivamente de los sentidos externos para lograr un ascenso hacia lo inteligible o sumergirse en la interioridad. La apelación a todos los sentidos para describir a Dios en las *Confesiones*, el relato de la experiencia de lo dulce en este mismo libro, las múltiples descripciones de Cristo como dulce e incluso la codificación de la Historia de la Salvación en términos de dulzura y gozo nos llevan a una lectura alternativa: Antes que alejarse de los sentidos, los sentidos mismos se constituyen en herramientas que posibilitan un

proceso que no considera oposiciones comunes como adentro / afuera o naturaleza / espíritu.

Niklaus Largier señala en este sentido que dicho proceso significa para el hombre que lo vive una suerte de 'de-naturalización de los sentidos' y, al mismo tiempo, una nueva determinación de estos.<sup>52</sup> Este mismo autor indica que la doctrina de los sentidos espirituales 'no tiene como punto de partida una psicología de las capacidades, sino una de la aisthesis, esto es, de la experiencia sensorial como un hecho de la conciencia con respecto al mundo, pero también con respecto a la Escritura'.<sup>53</sup> Los sentidos espirituales desligan al hombre de su vínculo con una realidad uniforme, que existe fuera de él. El rompimiento con esa realidad uniforme le permite una nueva definición de la realidad. Largier afirma además que esto acercaría al hombre a aquella situación anterior al pecado original, en la que los sentidos no estaban confinados a la vida carnal. Idealmente, entonces, este hombre puede experimentar a Dios y al mundo tal como lo experimentaron en un principio Adán y Eva.<sup>54</sup>

No obstante, el análisis realizado aquí nos hace ampliar la interpretación de Largier respecto de los sentidos espirituales. No son solo estos sentidos, sino quizás más aún las metáforas sensoriales – en particular, las que conciernen al gusto – las que van conformando una nueva aisthesis. Esta nueva experiencia sensorial puede pensarse como un alejarse de la 'naturaleza' de los sentidos, pero puede entenderse también como un hundirse en ellos gradualmente. Lo que se recupera no es la experiencia de los primeros padres. Es una nueva experiencia de lo divino posibilitada desde la gracia, que se debe a su vez al hecho fundamental de la Historia de la Salvación: la Encarnación. Desde la Encarnación, san Agustín y el resto de los seres humanos pueden incorporar los sentidos corporales, adecuados para la percepción de las cosas materiales, para acercarse a través de la humanidad de Cristo al conocimiento de Dios trino. De ahí que haya que percibir primero los objetos materiales de los sentidos – la luz, el sonido, el perfume, el alimento, el abrazo – para conocer también aquello que por definición se les escapa, aquello que está más allá del espacio y del tiempo, que no se consume y que es fuente inagotable de deleite.

48. Madec 1986-1994, col. 1282; Basevi 1986.

49. Basevi 1986, pp. 810; 814.

50. Mayer 1996-2002b, cols. 685-686.

51. Lootens 2012, p. 57.

52. Largier 2005, pp. 399-400; véase además Largier 2009, p. 960.

53. Largier 2005, p. 398.

54. Véase al respecto el comentario a la doctrina de Orígenes en Largier 2003, pp. 8-9.

## BIBLIOGRAFÍA

## Fuentes primarias

- Alcuinus, *Commentaria in sancti joannis evangelium* (Patrologia Latina; 100), Paris, Migne, 1851, cols. 133-1008.
- Augustinus, *Sermones ad populum. Classis I. De Scripturis* (Patrologia Latina; 38), Paris, Migne, 1845, cols. 23-994.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. Joseph Zycha (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 28), Praga / Viena / Leipzig, Tetsky, 1894.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos LI-C*, ed. D. Eligius Dekkers y Johannes Fraipont (Corpus Christianorum Series Latina; 39), Turnhout, Brepols, 1956.
- Augustinus, *Sermones de vetero Testamento*, ed. Cyril Lambot (Corpus Christianorum Series Latina; 41), Turnhout, Brepols, 1961.
- Augustinus, *Confessionum Libri XIII*, ed. Lucas Verheijen (Corpus Christianorum Series Latina; 27), Turnhout, Brepols, 1990.
- Augustinus, *Enarrationes in psalmos 101-150. Vol. IV: Enarrationes in psalmos 134-140*, ed. Franco Gori (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 95/4), Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002.
- Augustinus, *Enarrationes in psalmos 1-50. Pars 1A: Enarrationes in Psalmos 18-32 (Expos.)*, ed. Clemens Weidmann (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 93/1A), Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003.
- Augustinus, *Enarrationes in psalmos 1-50. Pars 1B: Enarrationes in Psalmos 18-32 (Sermones)*, ed. Clemens Weidmann (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 93/1B), Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011.
- Origenes, *Contra Celsum* (Patrologia Graeca; 11), Paris, Migne, 1914, cols. 642-1631.

## Literatura Secundaria

- Basevi, Claudio, "La conversión como criterio hermenéutico de las obras de San Agustín", en *Scripta theologica* 18/3 (1986), pp. 803-826.
- Canévet, Mariette, "Sens spirituel", en Marcel Viller (ed.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, 17 vols., vol. 14, Paris, Beauchesne, 1990, cols. 598-617.
- Capánaga, Víctor, "El gozo de la redención", en *Religión y Cultura* 28 (1934), pp. 161-176.
- Capánaga, Víctor, "El néctar de los salmos en San Agustín", en *Augustinus* 28 (1984), pp. 5-32.
- Carruthers, Mary, "Sweetness", en *Speculum* 81 (2006), pp. 999-1013.
- Caseau, Beatrice, "The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation", en Newhauser, Richard (ed.), *A Cultural History of the Senses*, London, Bloomsbury, 2014, pp. 89-110.
- Chatillon, Jean, "Dulcedo, Dulcedo Dei", en Marcel Viller (ed.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, 17 vols., vol. III, Paris, Beauchesne, 1957, cols. 1777-1795.
- Chidester, David, "Symbolism and the Senses in Saint Augustine", en *Religion* 14 (1984), pp. 31-51.
- Fulton, Rachel, " 'Taste and see that the Lord is sweet'. The Flavor of God in Monastic West", en *The Journal of Religion* 86 (2006), pp. 169-204.
- Gerwing, Manfred y Schachten, Winfried, Artículo "Heilsplan, -sgeschichte", en Norbert Angermann, Robert-Henri Bautier y Robert Auty (eds.), *Lexikon des Mittelalters*, vol. 6, München y Zürich, Artemis & Winkler, 1989, col. 2031.
- Goetz, Hans-Werner, *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Parte 1, vol. 2: II. Die materielle Schöpfung. Kosmos und Welt; III. Die Welt als Heilsgeschehen*, Berlin y Boston, de Gruyter, 2012.



## BIBLIOGRAFÍA

- Härderlin, Alf, "Monastische Theologie – eine ‚praktische‘ Theologie vor der Scholastik", en *Zeitschrift für katholische Theologie* 109 (1987), pp. 400-415.
- Largier, Niklaus, "Inner Senses – Outer Senses", en Ingrid Kasten y Stephen Jaeger (eds.), *Codierung von Emotionen im Mittelalter – Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Berlin y New York, de Gruyter, 2003, pp. 3-15.
- Largier, Niklaus, "Präsenzeffekte. Die Animation der Sinne und die Phänomenologie der Versuchung", en *Poetica* 37 (2005), pp. 393-412.
- Largier, Niklaus, "Die Phänomenologie rhetorischer Effekte und die Kontrolle religiöser Kommunikation", en Peter Strohschneider (ed.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, de Gruyter, 2009, pp. 953-968.
- Madec, Goulven, Artículo "conuersio", en Cornelius Mayer (ed.), *Augustinus Lexikon*, Vol. 1, Basel, Schwabe, 1986-1994, cols. 1281-1292.
- Maiberger, Paul, "Zur 'Dulcedo Dei' im Alten Testament", en *Trierer Theologische Zeitschrift* 94 (2009), pp. 143-157.
- Martin-De Blassi, Fernando, "San Agustín y los sentidos espirituales: el caso de la visión interior", en *Teología y Vida* 59/1 (2018), pp. 9-32.
- Mayer, Cornelius, Artículo "delectatio", en Cornelius Mayer (ed.), *Augustinus Lexikon*, Vol. 2, Basel, Schwabe, 1996-2002a, cols. 267-285.
- Mayer, Cornelius, Artículo "dulcedo", en Cornelius Mayer (ed.), *Augustinus Lexikon*, Vol. 2, Basel, Schwabe, 1996-2002b, cols. 684-687.
- McGinn, Bernard, *Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1992.
- McInroy, Mark J., "Origen of Alexandria", en Paul L. Gavrilyuk y Sarah Coakley (eds.), *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 20-35.
- Lootens, Matthew R., "Augustine", en Paul L. Gavrilyuk y Sarah Coakley (eds.), *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 56-70.
- Ortúzar Escudero, María José, *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung*, Stuttgart, Hiersemann, 2016.
- Ortúzar Escudero, María José, "El actuar y los cinco sentidos en escritos del siglo XII", en *Pasado Abierto* 9 (2019), pp. 14-33.
- Palazzo, Éric, "Les Cinq Sens au Moyen Âge. État de la Question et Perspective de Recherche", en *Cahiers de Civilisation Médiévale* 55 (2012), pp. 339-366.
- Palazzo, Éric, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014.
- Rahner, Karl, "Die ‚geistlichen Sinne‘ nach Origenes", en Karl Rahner (ed.), *Schriften zur Theologie, Vol. 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich, Einsiedeln y Köln, Benzinger, pp. 111-136. / Aparecido originalmente como: "Le Début d'une Doctrine des Cinq Sens Spirituels chez Origène", en *Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (1932), pp. 113-145.
- Rudy, Gordon, *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, New York, Routledge, 2002.
- Scheerer, Eckart, "Sinne", en Joachim Ritter, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., vol. IX, Basel, Schwabe, 1995, cols. 824-870.
- Schrader, Ludwig, *Sinne und Sinnesverknüpfungen. Studien und Materialien zur Vorgeschichte der Synästhesie und zur Bewertung der Sinne in der italienischen, spanischen und französischen Literatur*, Heidelberg, C. Winter, 1969.
- Silva, José Filipe, "Augustine on Active Perception", en José F. Silva y Mikko Yrjönsuuri, (eds.), *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, Cham, Springer International Publishing, 2014a, pp. 79-98.
- Silva, José Filipe, "Medieval Theories of Active Perception. An Overview", en José F. Silva y Mikko Yrjönsuuri, (eds.), *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, Cham, Springer International Publishing, 2014b, pp. 117-146.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Stabile, Giorgio, "Sapor-sapientia. Tatto e gusto tra cultura agraria, medicina e mistica", en Claudio Leonardi and Francesco Santi (eds.), *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Florence, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 287-344.
- Tammen, Silke, "Wahrnehmung. Sehen und Bildwahrnehmung im Mittelalter", en Ulrich Pfisterer (ed.), *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*, Stuttgart y Weimar, Metzler, 2003, pp. 380-385
- Vinge, Louise, *The Five Senses. Studies in a Literary Tradition*, Lund, LiberLäromedel, 1975.
- Ziegler, Joseph, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster, Aschendorff, 1937.