

Trinidad en San Agustín y parentesco adánico: identidad, conocimiento y escatología

Miguel Ángel Ramírez Cordón

Universidad Complutense de Madrid

miguelramirezcordon@gmail.com



Resumen

El concepto de Trinidad permite salir del pensamiento sustancialista y poder pensar la unidad como principio de lo múltiple. Antropológicamente, hay una serie de estructuras que dependen de esa unidad. El individuo es sólo un capítulo desde el que establecer el modelo de semejanza con Dios, en este caso por medio del amor, pero en el ámbito terrenal se da también la variedad de individuos. Otra parte ineludible, sin la cual la primera queda desvalida, de buscar el principio de la unidad divina en la multiplicidad de los hombres, es en el cuerpo de la comunidad, operando aquí otro concepto, el de caridad. La conjunción de ambos términos, el amor que siente el alma cuando conoce, y el amor que siente el individuo por el prójimo, se condensa en el concepto de piedad, lo cual revela finalmente la condición relativa de la configuración humana para llegar a la unidad.

Palabras clave: alma; amor; semejanza; espíritu; comunidad

Abstract. *Trinity in Agustine and Adamic Kinship: Identity, Knowledge and Eschatology*

The concept of Trinity allows to leave behind the substantialist way of thinking and thus to conceive of unity as the principle of multiplicity. Anthropologically, there are a number of structures that depend on that unity. The individual is only one perspective from which to establish the model of likeness with God, in this case through love, but in the terrenal sphere there is also the variety of individuals. A complementary angle from where to seek the principle of divine unity in the multiplicity of men is the community, where another concept operates, namely that of charity. The conjunction of both terms, the love that the soul feels when it knows, and the love that the individual feels for his neighbor, is condensed in the concept of piety, which finally reveals the relative condition of the human configuration to attain unity.

Keywords: soul; love; likeness; spirit; community

Sumario

- | | |
|--|--|
| Introducción | 3. El problema del conocimiento humano como relación |
| 1. Analogía de atribución: modelo comunitario | Referencias bibliográficas |
| 2. Analogía de proporcionalidad: modelo del sujeto | |

Introducción

Dios es la simplicidad que se presenta como concepto límite donde se reúnen todos los contrarios, que para nosotros son contradictorios, pero que para Él se concilian en su unidad pura. El hombre sólo puede acceder al concepto de Dios partiendo de lo evidente, de lo que es primero para él. El camino del hombre para llegar a esa identidad es el de la construcción sintética a través de la diferencia.

La creación no procede de la conexión de elementos múltiples, sino de la Unidad por antonomasia que es Dios. Para nuestro entendimiento, la forma que adopta aquello que pone en curso lo múltiple de la creación debe diferir de lo que es idéntico consigo mismo. A esto segundo lo llamamos Hijo, como diferente del Padre, pero que comparte la esencia del Padre, siendo su función y desarrollo autónomo y diferente de la del Padre. El Hijo tiene la función de la prole, de la vida que nace del Padre y pone en curso una línea de factores distintos a los del Padre, pero que dependen, en el orden de los efectos, de la causa primordial del Padre como inicio de la génesis del Hijo. Aunque para nosotros ello implique distintas naturalezas poniéndose a obrar en el mundo, una como lo que genera la posibilidad de la materia en el espacio-tiempo, y otra como lo que lo hace real, en cambio nada de ello se haría visible a los ojos si no se hubiera dado la voluntad primera de una sola y única naturaleza de la que nace todo (S. Agustín, 1948: 141). Aquello que se despliega en el mundo y nos acompaña en su devenir, y que designamos como distinto del Padre bajo la nomenclatura del Hijo, nos permite entender el fenómeno de la creación, sin que deje de implicar a la identidad misma (S. Agustín, 1948: 143). Eso otro que permite establecer la igualdad de lo que difiere por naturaleza no debe ser ninguna realidad de carácter material, sino una de carácter ideal, de carácter espiritual (Brachtendorf, 2000: 64-65). Esto espiritual es aquello gracias a lo que cabe decir que el Padre y el Hijo, siendo distintos, se concilian en cambio con respecto a la esencia.

Nosotros estamos también vertebrados por el mismo Espíritu que reside en la esencia de Dios en el momento en el que encontramos en el exterior a un individuo igual a nosotros. Pero al mismo tiempo, el Espíritu no sólo nos unifica exteriormente con respecto a la esencia. También el Espíritu mismo habita en nosotros, y es con esa naturaleza espiritual que logramos identificar en el mundo, gracias a la operación de abstracción o subsunción, naturalezas que difieren y que, en cambio, resultan iguales con respecto a la esencia (S. Agustín, 1948: 151).

Si el hombre dispone de 1) una constitución material y formal, brevemente, si posee un cuerpo y un alma, pero al mismo tiempo, 2) está conformado en su especie por las notas que lo constituyen de un modo esencial, pero también, 3) posee la capacidad de abstraer lo que de común hay en la naturaleza y en Dios mismo, entonces la estructura del ser humano se dispone en tres modos distintos o naturalezas, igual que Dios se expresa en el espacio-tiempo gracias a sus tres naturalezas. El hombre pues es hecho a *imagen y semejanza* de

la Trinidad (Silva, 2005: 210), siempre en el bien entendido que ésta no implica una pluralidad de substancias en Dios, sino una unidad (S. Agustín, 1948: 663). Esta unidad en cambio se da en dos respectos cuando hablamos del ser humano: 1) uno respecto a la posibilidad de formar una comunidad sobre la base de la diferencia de los individuos entre sí; 2) otro en torno a su naturaleza anímico-corpórea. Pero la unidad, a su vez, se despliega en una manifestación trina en cada una de sus formas, en la que afecta al conjunto de la sociedad por una parte, y la que afecta al individuo por otra.

1. Analogía de atribución: modelo comunitario

Si el hombre es una criatura terrenal, deberá desarrollarse en el curso del tiempo por medio de generaciones sucesivas (S. Agustín, 2008: 330). De entre las criaturas mudables en el tiempo, a unas las hizo Dios solitarias, y a otras, dice San Agustín, las hizo deseosas de vivir conjuntamente y en sociedad. En el caso del ser humano, continúa diciendo, lo creó de manera individual para que tuviera que vivir en estrecha compañía con sus congéneres, y no viviera desvinculado como lo hacen muchos elementos de la naturaleza, sino que tuviera que establecer una unión de la entera especie humana por «el afecto del parentesco» (S. Agustín, 2008: 338). Pero la posibilidad de establecer y «fomentar la concordia» (S. Agustín, 2008: 338-339) vino dada por la creación del hombre a partir de uno sólo de ellos en la figura de Adán. La imagen que el hombre es de la Trinidad por tanto viene dada, sobre todo, no porque el hombre suponga una pluralidad de individuos dispersos por la tierra, sino porque precisamente es una sola substancia, una unidad en Dios (S. Agustín, 1948: 663). Es gracias a la creación de sólo «uno y singular» (S. Agustín, 2008: 338) hombre que la entera especie podría mantener la noción de la identidad, y sobre esta misma idea el hombre tendiese a la unión del conjunto de los hombres en una comunidad futura.

Así, por tanto, como el Espíritu Santo supone la figura que constituye el momento culminante del concepto de Dios y transmite la naturaleza espiritual a través del Padre y del Hijo, conformando de esta forma su naturaleza sintética (Silva, 2008: 161), el hombre precisaba también de un elemento que permitiera «la unión entre los muchos» (S. Agustín, 2008: 339), y esa facultad era la del amor que pueden tener unos por otros. Se trata de la virtud de carácter comunitario que permite que la verdad asuma también su función en el ámbito de la *societas* (Arendt, 2001: 135-136). Esta virtud se llama expresamente caridad (Holte, 1962: 228-229), y consiste en que la entera especie de los hombres deseen vivir conjuntamente en torno a la verdad que se muestra como justicia cuando todos viven en la unidad del amor mutuo. El amor aquí toma la forma de las obras concretas efectuadas por los hombres, y las obras que acometen todos cuando llegan a descubrir la importancia de esta verdad se reducen a amar al prójimo (S. Agustín, 1948: 527). No puede verse a Dios directamente, pero con el amor al semejante que sí se ve en cambio carnalmente, subyace entre ambos un lazo espiritual entre todos los miembros de la

sociedad, donde lo que sí se comprueba es la efectividad misma de la caridad, y a través del amor mutuo, puede verse a su vez una manifestación esencial de Dios, el amor (Arendt, 2001: 128-129), virtud común también al alma humana (S. Agustín, 1948: 531).

El hombre había sido creado de tal modo que debía extender por la tierra el fruto de su procreación, pero esta descendencia es en el fondo una carnal, debida al pecado y a las sucesivas faltas que cometen en la historia sagrada los descendientes de Adán, y no por tanto espiritual (S. Agustín, 2008: 447). En esta otra descendencia espiritual estaba implicada la labor de disponer convenientemente las facultades cognitivas humanas con las que poder traducir el conocimiento por las cosas particulares en el amor a la verdad, a la unidad de Dios en definitiva (Löwith, 1968: 234-235). En el conocimiento verdadero de las cosas según su esencia, y no por su particularidad mudable, se jugaba poder mantener activas las condiciones incorruptibles del cuerpo que ansía ver las cosas según su verdad. El cuerpo incorruptible se pone de acuerdo entonces con el alma incorpórea cuando ambos son capaces de contemplar «la simple sabiduría de Dios» por medio del conocimiento de la verdad de las cosas gracias a descubrir las causas y razones inmutables que se esconden detrás de cada cosa cargada de tiempo, que no es sino lo que de divino hay en ellas (S. Agustín, 2008: 296). El capítulo por tanto que abre la descendencia de Adán, debe dar paso al examen del alma como lugar donde se da la posibilidad del conocimiento espiritual.

2. Analogía de proporcionalidad: modelo del sujeto

Todos los individuos tienen una serie de facultades que ponen las almas en funcionamiento gracias al soporte del cuerpo conforme a una ley inmutable de la naturaleza preexistente en la sabiduría divina (S. Agustín, 1948: 291). Las primeras facultades humanas sobre las que se fijan los datos de la realidad son la memoria, el entendimiento y la voluntad. Son las facultades que adoptan la primera configuración trinitaria en el interior del ser humano (S. Agustín, 1948: 389). Con ellas localizamos en las cosas temporales la visión de aquello espiritual que vertebraba la totalidad de la realidad, donde lo que se revela es aquello inmortal que subyace a todo lo temporal que se encuentra aquí abajo. El ejemplo precisamente que nos sirve para no perder de vista que todo lo corporal tiene una naturaleza espiritual implícita es la compañía de Cristo en la tierra. Ese ejemplo nos permite poner la mirada en aquello inmortal que hay en el fondo de toda la materia y purificarnos por medio de todo lo temporal tras lo que, en cambio, se oculta la inmortalidad y el gozo de aquello eterno que nos apela constantemente en cada encuentro con la realidad cuando lo que intentamos no es deleitarnos en lo particular de la existencia, sino tratar de conocer lo universal (Holte, 1962: 255), lo unitario que vertebraba toda la realidad (S. Agustín, 1948: 373-375). Cristo, el Verbo, es así la figura que se sitúa como mediación necesaria que permite conciliar nuestra dualidad constitutiva con la unidad que se sitúa por encima de nosotros sólo una vez que logramos

entender la multiplicidad de la realidad según la naturaleza impresa del Verbo en la realidad, cuando habitamos por tanto en el Verbo como el término medio entre lo material y lo espiritual (S. Agustín, 1948: 325).

El individuo que renuncia a la fe en el Mediador de la vida terrena queda incapacitado para poder resucitar a una idea sólo espiritual, y queda sumido en una muerte eterna (S. Agustín, 2008: 351) que cierra toda posible esperanza en poder hallar el camino de vuelta. Es sólo reformándonos, por tanto asimilándonos todo lo más posible a Cristo, que «nos conformamos con el Hijo de Dios» (S. Agustín, 2008: 697), llegando sólo por este medio a hacernos adecuados a la inmortalidad a la que se conducen los cuerpos regidos por el espíritu. Lo que resucitará en este caso no será la carne mortal, sino nada más que el cuerpo incorruptible en el que pervive la «disposición divina» que permite que este cuerpo finito tenga la capacidad de vincular lo múltiple de la realidad con su naturaleza espiritual, ideal (S. Agustín, 2008: 711-712). Cuando el cuerpo funciona de acuerdo a la naturaleza divina infundida en los cuerpos finitos es porque el hombre consigue hacer cursar en su interior las virtudes que permiten que aflore el conocimiento científico con el que se logra vincular la finitud del mundo con la infinitud de la causa de Dios en el mundo, con lo que el hombre llega a colocarse en la senda de poder «conseguir la felicidad inmortal» (S. Agustín, 2008: 708). Estas virtudes de que dispone el alma son la fe, la esperanza y la caridad.

Estas virtudes con las que podemos purificar nuestro corazón y hacernos parecidos a Cristo surgen en las almas cuando la creencia se sustenta sobre la base de las cosas que se intuyen (S. Agustín, 1948: 509-511). Pero en la intuición de las cosas del mundo han de operar otras facultades cognoscitivas distintas. Las propiedades del hombre exterior, caracterizadas por los sentidos de la vista, olfato, gusto, oído y tacto, le permiten acceder precisamente a las propiedades de las cosas externas (S. Agustín, 1948: 613), pero en modo alguno puede quedar recluso en las imágenes fútiles de los objetos corpóreos, sino que debe intentar localizar en ellos la unidad indisoluble fijada en esos entes particulares. Debe valerse para ello de las facultades anímicas de la imaginación, la memoria y el pensamiento. Con la imaginación reunimos en la conciencia aquello que es común a aquellos objetos que disponen de las mismas características. A continuación, albergamos esas características comunes en la memoria, lo cual nos permite identificar los mismos objetos cada vez que topamos con ellos en el mundo gracias al concepto reservado para esa cosa que responde a las mismas notas. Finalmente, logramos entender la realidad de ese objeto conforme a la unidad de su concepto específico, y a amarlo como tal gracias al pensamiento que funciona como fuerza sintética de los momentos de la imaginación y la memoria, y que logra ascender a esa operación unificadora del pensamiento no sino gracias a la voluntad, que se presenta como facultad que dirige todo el mecanismo de construcción sintética hasta el pensamiento, permitiendo establecer la diferencia entre el sujeto que meramente ve las cosas del mundo y puede llegar a verse capturado por su encanto, y el sujeto que se alza por encima de las características meramente corpóreas y logra contemplar sus

propiedades simplemente en el plano unificador del pensamiento (S. Agustín, 1948: 645-647). Ambas fases, encargadas de ámbitos distintos, hacen en cambio *habitud* y no pueden entenderse como desvinculadas, a fin de no suprimir con ello al sujeto mismo (S. Agustín, 1948: 543). Cuando todo se dispone conforme a este modelo ideal, el cuerpo deja de lastrar al alma. Bien al contrario, la ilumina y le abre el camino a esa unidad donde el objeto de conocimiento se muestra como una sola cosa (Rego, 2001: 285 y ss.) alojada en el pensamiento que pasa a poseer ese objeto gracias a la abstracción hecha por la imaginación, y la huella dejada en el alma por la memoria, resultando no tres cosas distintas, sino una sola cosa que adopta la forma propicia del alma en la forma del concepto (S. Agustín, 1948: 625). Estas tres facultades cognitivas encuentran por tanto su paralelismo con la estructura trina de Dios, encontrándose reunidas en la unidad absoluta de Dios (S. Agustín, 2008: 308), y es por tanto sólo el alma el que puede mostrar una semejanza completa con Dios (S. Agustín, 1948: 631). Pero la semejanza del alma con Dios se hace explícita sólo cuando el alma logra saber de sí misma, una vez que logra recordarse, comprenderse y amarse a sí misma, donde se da una trinidad que actúa como imagen de Dios pero en el plano de la reflexión en el que el alma, como Dios, entiende y reconoce su propio actuar en plena libertad (S. Agustín, 1948: 789) (Brachtendorf, 2000: 241-245).

Aún queda por esclarecer cómo se puede identificar en el interior del alma este paralelismo con la unidad de Dios. El camino es poder llegar a conocer la mente como la fuente espiritual de la que procede la posibilidad del conocimiento (Rego, 2001: 499-500), y por tanto poder amar aquello que conozco (S. Agustín, 1948: 543), conocer mi conciencia misma así como conozco el resto de objetos del mundo, pues tampoco Dios deja de conocerse a sí mismo en el proceso de la Creación del mundo. Así, por tanto, es preciso reconocer que soy yo el que está conociendo las cosas, y que no es nada fuera de mis condiciones lo que me permite conocer aquello que tengo delante de mí. Tres cosas surgen de este proceso por el que logro conocerme a mí mismo: la mente que está siendo conocida, el conocimiento mismo de la conciencia, y el amor por ésta que surge como su consecuencia y que constituye en cambio una sola unidad (S. Agustín, 1948: 545). Cuando el alma se está conociendo a sí misma, entiende que esa facultad de conocer cada cosa según su unidad, puede extenderse sobre toda la realidad, y vierte esa potencia en todo lo que puede ser conocido pero, igualmente, llega a volcarse sobre sí misma como aquello que también ha quedado abierto para sí misma. En este punto, aunque el alma misma es un término absoluto con respecto a aquello que conoce, constituye en cambio una unidad con aquello que conoce y con lo que fija una relación de *habitud*, dado que lo conocido figuraba como aquello que se daba al conocimiento del alma (S. Agustín, 1948: 551). Se da así por tanto una trinidad en el producto de la conciencia según la cual la mente o la inteligencia, el conocimiento y el amor conforman una realidad relativa que conforma una unidad indisoluble dado que se coimplican, por más que cada uno de los momentos sea subsistente en sí mismo (S. Agustín, 1948: 551).

Pero tampoco el sujeto puede conocer de un modo inmediato, así como Dios es directamente la Sabiduría indiferenciada. El alma busca una semejanza del objeto con un producto específico de ella, el concepto, con el cual el objeto pasa a ocupar un lugar en el interior del alma. El alma conoce entonces por medio de su verbo, con el que lo conocido pasa a ser idéntico al fruto específico del alma en la forma del verbo (S. Agustín, 1948: 565-567), un verbo que procede de la naturaleza específica e ideal del alma, pero que, al mismo tiempo, logra materializarse en las palabras que pronuncia el aparato fonador del individuo, de la misma manera que el Verbo divino se hizo también carne a su vez (S. Agustín, 1948: 869). El alma se coloca así como imagen perfecta y necesaria a través de la cual encontrar ahí la semejanza más cercana de Dios y llegar así a conocerle (S. Agustín, 1948: 567) (Dolby, 1993: 250-252).

Conociéndose el alma logra descubrir su naturaleza y vivir de acuerdo a su propia condición (S. Agustín, 1948: 587). Cuando conozco por medio de esta operación de reflexión que soy, no hago sino conocerme a mí mismo, y alcanzo entonces a amarme así como amo a las cosas cuando las conozco; es decir, encuentro el vínculo que supone conectar las cosas conforme a su unidad vertebradora, de igual modo como reconozco por fin también en mí la unidad de mi conciencia cuando reflexiono sobre mí y descubro que era yo el que conocía las cosas y no otro. Ese amor con el que reconozco la unidad que subyace en cada cosa, así como el amor bajo el que se revela la unidad que vertebra mi alma igualmente bajo la forma de la conciencia, se pone «como un tercero» (S. Agustín, 2008: 308), lo cual finalmente completa la conexión trinitaria que subyace en el propio interior como conciencia (Brachtendorf, 2000: 157-159).

3. El problema del conocimiento humano como relación

La mente es incapaz de comprender la Trinidad (S. Agustín, 1948: 941), y ello es porque el hombre no puede contemplar la substancia pura sin la compañía de sus accidentes. Este corte radical que se produce entre Dios y el hombre abre, según la opinión de Cassirer, una «nueva antropología» (Cassirer, 2008: 27). Precisamente porque Dios es substancia puede desplegarse en términos de los que pueden predicarse realidades distintas a las meramente substanciales, realidades que conservan con la substancia una condición relativa. Así, sólo podemos expresar la naturaleza absoluta de Dios por cuanto está en relación con el Hijo. En este caso nos referimos a Él «según la relación (*ad aliquid*)» (S. Agustín, 1948: 401), como la que podemos decir, nosotros cargados de tiempo, que existe entre el Padre y el Hijo. El Padre en este caso se enuncia y se presenta a los ojos del hombre como lo distinto del Hijo según la relación, por más que esta relación sea consustancial a ambos y carezca de accidentes. El Padre es igual al Hijo desde el punto de vista de la substancia y no difieren mutuamente, pero cuando debemos decir primero Padre, para decir a continuación Hijo, se produce en el entendimiento una distancia entre ambos que inevitablemente desfigura la naturaleza de Dios, pero se presenta

como el único modo que tenemos de conocer a Dios; es decir, debemos expresar de Dios aquello que no es como única estrategia posible para acercarnos a Él (S. Agustín, 1948: 407).

Pero mantener exclusivamente la esperanza en poder aspirar alguna vez a aquella suprema felicidad, no es en modo alguno ninguna felicidad. Más bien, el que soporta tormentos con la esperanza de ser dichoso en el futuro, debe ser el más desgraciado sobre la tierra (S. Agustín, 1948: 721). Debe ser posible alcanzar un conocimiento pleno de la idea de Dios, y el único modo de comprender a Dios de un modo positivo es asemejarnos todo lo más posible a Dios. Por nuestra imperfección, no podemos aspirar más que a eso, a ser *imagen* de Dios. Sólo podemos por tanto imitar al Creador dentro de las posibilidades que marcan nuestras facultades, dentro de las cuales las más cercanas a Dios son el alma y nuestra capacidad de amar, de poner todo en relación y entrar en contacto por el amor con todo aquello tanto que difiere de nosotros como con aquello semejante a nosotros (Gómez, 1972: 109-110). Se dice así: *Reformaos por la renovación de la mente* (S. Agustín, 1948: 495). Al mismo tiempo, nos movemos en un mundo que requiere de nuestra acción, somos desde que nacemos arrastrados irresistiblemente a movernos, a realizar determinadas acciones en nuestro entorno. Sólo en función a aquellas operaciones que llevamos a cabo ponemos nuestra alma en funcionamiento, y por tanto sólo en el terreno en el que se dan acciones concretas puede haber ciencia. Pero igualmente en el ámbito de las acciones se dan aquellos acercamientos que realizamos con respecto a aquellos individuos que nos acompañan durante el curso de nuestra vida. No se da menos en este círculo acciones de otro tipo conformes a su vez, en este caso, a un saber práctico que nos puede conducir o no a un buen vivir, que no es en todo caso sino una vida que se desarrolla guiada por el espíritu, una vida que siente, pero que porque siente actúa, y porque actúa «comprende todas las cosas» (S. Agustín, 1948: 841). Este conjunto de acciones apropiadas en cada momento es lo que se llama *theosébeia*; es decir, piedad, y sólo actuando piadosamente; esto es, actuando correctamente tanto en el espacio que tiene que ver con el conocimiento apropiado de los objetos, como las acciones que acometemos en el conjunto de la sociedad en el que nos movemos, *seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es*, como afirmaba San Juan (S. Agustín, 1948: 687).

Referencias bibliográficas

Obras de San Agustín

SAN AGUSTÍN (1948). *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: B.A.C.
— (2008). *La Ciudad de Dios*. México D.F.: Editorial Porrúa.

Obras de carácter secundario

ARENDET, Hannah (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro.

- BRACHTENDORF, Johannes (2000). *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in «De Trinitate»*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- CASSIRER, Ernst (2008). *Antropología filosófica*. México D.F.: F.C.E.
- DOLBY MÚGICA, María del Carmen (1993). *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín*. Pamplona: EUNSA.
- GÓMEZ PÉREZ, Rafael (1972). *La ley eterna en la historia. Sociedad y derecho según San Agustín*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- HOLTE, Ragnar (1962). *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes.
- LÖWITH, Karl (1968). *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar.
- REGO, Francisco (2001). *La relación del alma con el cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Gladius.
- SILVA ROSA, José María (2005). «Na verdade, vês a Trindade se vês o amor». En: *Santo Agostinho O Homem, Deus e a Cidade*. Fátima: Centro de Formação e Cultura, 203-222.
- (2008). «Santo Agostinho: o fascínio do Deus-Trindade». En: *Santíssima Trindade: Pai, Filho, Espírito Santo...* Fátima: Santuário de Fátima, 147-171.

Miguel Ángel Ramírez Cordón, nacido en Madrid, empieza su formación universitaria estudiando Historia en la Universidad Complutense de Madrid. Desde bien temprano comienza a interesarse, al hilo de problemas de carácter historiográfico, por la filosofía. Accediendo al segundo ciclo de la licenciatura, pasa a simultanear estudios de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, acabando ambas carreras en el mismo año, y a continuación inicia estudios de Antropología Social y Cultural, esta vez por la UNED. Al acabar estos estudios, accede finalmente al Máster en Estudios Avanzados en Filosofía ofertado por la Universidad Complutense de Madrid, después de lo cual inicia en el Departamento de Historia de la Filosofía, bajo dirección de José Luis Villacañas y Ana Carrasco-Conde, una tesis sobre *El concepto de Existenz y las estructuras antropológicas en la filosofía positiva de F.W.J. Schelling*.

Miguel Ángel Ramírez Cordón was born in Madrid, where he studied a degree in History at Universidad Complutense de Madrid. He became interested in philosophy from an early age, due to questions of historiographical nature, to which he now devotes much of his time. After accessing the second cycle of the bachelor's degree, he studied Theory of Literature and Comparative Literature, finishing both courses in the same year; the following year he began studies in Social and Cultural Anthropology, this time at UNED. At the end of these studies, he eventually started the Master's Degree in Advanced Studies in Philosophy offered by the Universidad Complutense de Madrid. Once concluded, he started his thesis at the Department of History of Philosophy under the direction of José Luis Villacañas and Ana Carrasco-Conde, on *The concept of Existenz and the anthropological structures in the positive philosophy of FWJ Schelling*.
