

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Departament de Filosofia

Tesis de doctorado

Numerus et ars en San Agustín

Un análisis hermenéutico de sus textos filosóficos

Autor: Tocto Oblitas, Einer

Director: Dr. Mensa Valls, Jaume

Barcelona

2024

DEDICATORIA

A mi familia, cuya paciencia y apoyo incondicional han sido fundamentales para la realización de esta tesis.

AGRADECIMIENTOS

Manifiesto mi profunda gratitud a la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), cuya infraestructura y recursos han sido esenciales para la realización de este trabajo. Mi particular gratitud a todo el personal del Departament de Filosofia por su invaluable y significativo soporte académico.

Expreso mi reconocimiento y gratitud al Dr. Mensa Valls, Jaume, director de esta tesis, por su guía, paciencia y sabiduría a lo largo de todo este proceso. Su apoyo constante y sus valiosas enseñanzas han sido esenciales para la culminación de esta investigación.

Celebro con gratitud la influencia de mis primeros maestros de la escuela primaria y secundaria en mi querido pueblo de Yunchaco. Cuya enseñanza temprana fue el pilar fundamental en mi formación personal y académica. Agradezco a todos mis profesores de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, sin los cuales no habría sido posible iniciar esta investigación. Mi profundo agradecimiento a la Provincia Nuestra Señora de Gracia del Perú, por medio del Provincial Fr. Hernanis extendiendo mi gratitud a toda familia agustiniana. Gracias a Fr. Majail, al Prof. Rubén Ramos por su contribución para la realización de este trabajo. Agradezco de manera particular por todo el apoyo recibido a la Hna, Juana Sarmiento y a toda la familia de dominicas de Santa Rosa de Lima.

Agradezco de manera especial al Dr. Pío de Luis, OSA, miembro del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid y traductor de varias obras de San Agustín para la BAC, por sus lecciones sobre este autor y especialmente sobre las *Confesiones*, sus ideas incentivaron la investigación sobre este destacado autor en la filosofía occidental. En este mismo sentido extendiendo mi agradecimiento a mi estimado amigo Wim Sleddens, OSA, aunque ya no está entre nosotros, su entusiasmo y apoyo para animarme a realizar esta tesis sobre el autor de las *Confesiones* fueron decisivos; gracias también por sus consejos y amistad.

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a la familia Hiraoka por su apoyo incondicional, de manera especial a Yaeko, Luis y los demás integrantes de la familia, su generosidad y respaldo han sido clave en todo momento para seguir adelante con este proyecto académico.

Asimismo, me siento profundamente agradecido con toda mi familia, cuyo apoyo constante ha sido fundamental en cada paso de este viaje académico. Gracias a mis padres Paulino Tocto y Elisa Oblitas, a mis hermanos, su apoyo y ánimo constante han sido una fuente inagotable de fuerza y motivación. Extiendo un particular agradecimiento a mi querida abuela Juana Vásquez y con ella a todos los demás familiares que me han apoyado incondicionalmente.

También agradezco a mis amigos y colegas, cuya compañía y apoyo han sido esenciales durante la última parte de este viaje académico. En particular, quiero expresar mi gratitud a Paulo, Pepe, Diomer y Hans, cuyo aliento y motivación han sido un impulso adicional que me ha permitido culminar con éxito este proyecto de investigación.

ABREVIATURAS

<i>Beata u.</i>	<i>De beata uita liber unus</i>
<i>Cat. rud.</i>	<i>De catechizandis rudibus liber unus</i>
<i>Ciu. Dei</i>	<i>De ciuitate Dei libri uiginti duo</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i>
<i>c. Fort.</i>	<i>Contra Fortunatum disputatio</i>
<i>c. Adiman.</i>	<i>Contra Adimantum Manichei discipulum</i>
<i>C. ep. Man.</i>	<i>Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti liber unus</i>
<i>C. Faust.</i>	<i>Contra Faustum Manicheum libri triginta trës</i>
<i>C. Felic</i>	<i>De actis cum Felice manicheo</i>
<i>Duab. an.</i>	<i>De duabus animabus liber unus</i>
<i>Doctr. chr.</i>	<i>De doctrina christiana libri quattuor</i>
<i>En. Ps.</i>	<i>Enarrationes in psalmos</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistolae</i>
<i>F. et symb.</i>	<i>De fide et symbolo liber unus</i>
<i>Gen. adu. man.</i>	<i>De Genesi aduersus manicheos libri duo</i>
<i>Gen. litt. imp.</i>	<i>De Genesi ad litteram libri unus imperfectus</i>
<i>Gen. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i>
<i>Imm. an.</i>	<i>De immortalitate animae liber unus</i>
<i>Inst. orat.</i>	<i>Institutiones oratoriae</i>
<i>Lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio libri tres</i>
<i>Mag.</i>	<i>De magistro liber unus</i>
<i>Mus.</i>	<i>De musica libri sex</i>
<i>Mor.</i>	<i>De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo</i>
<i>Nat. b.</i>	<i>De natura boni liber unus</i>
<i>Ord.</i>	<i>De ordine libri duo</i>
<i>Retract.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>
<i>s.</i>	<i>Siglo</i>
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Sol.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo</i>
<i>Trin.</i>	<i>De trinitate libri quindecim</i>
<i>Vera rel.</i>	<i>De uera religione liber unus</i>
<i>Vita S. Aug.</i>	<i>Vita Sancti Augustini scripta a Possidio</i>
<i>Util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi liber unus</i>

Adoptado de OALA (2014)

SIGLAS

- a.C. *antes de Cristo*
BAC *Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid*
CCSL *Corpus Christianorum Series Latina*
d. C. *después de Cristo*
PL *Patrología Latina*

ÍNDICE

DEDICATORIA	2
AGRADECIMIENTOS	3
ABREVIATURAS	4
SIGLAS.....	5
ÍNDICE DE TABLAS	12
ÍNDICE DE FIGURAS.....	12
RESUMEN	13
RESUM.....	14
SUMMARY	15
INTRODUCCIÓN	16
Formulación interrogativa del problema.....	20
Objetivos	20
Justificación de la Investigación	21
Importancia de la Investigación	24
Metodología	26
Materiales de estudio	29
Esquema del estudio.....	30
PRIMERA PARTE	34
ANTECEDENTES DEL DEBATE SOBRE <i>NUMERUS ET ARS</i>	35
1.– Introducción	35
2.– Estudios afines a la formación intelectual agustiniana	36
2.1.– Karel Svoboda.....	36
2.2.– Władysław Tatarkiewicz.....	43
2.3.– Julio César Calvo Herraiz	48
3.– Estudios afines a la <i>conversio</i> de Agustín.....	52
3.1.– Antonio Espada Herrero.....	52

3.2.– Juan Pegueroles Moreno	55
3.3.– Tamara Saeteros Pérez	58
3.4.– Claudio Basevi	61
4.– Estudios afines al <i>numerus</i> y su relación con el ser	65
4.1.– Lope Cilleruelo García	65
4.2.– Víctor Díaz de Tuesta	68
4.3.– Guillermo León Correa Pavón	71
4.4.– Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira	73
4.5.– Máximo Prada Dussán	77
5.– Nuestra aproximación	80
SEGUNDA PARTE	84
CAPÍTULO I	85
PANORAMA CONTEXTUAL DE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA	85
1.– Introducción	85
2.– Romanización de los pueblos norafricanos	87
2.1.– África del norte, del dominio fenicio–púnico al romano	89
2.2.– El Imperio romano en la época agustiniana (s. IV–V d. C.)	94
2.3.– Escenario africano propiamente agustiniano	96
2.3.1.– Provincia de Numidia cirtense	97
2.3.1.1.– Tagaste, pueblo natal de Agustín	97
2.3.1.2.– Madaura	99
2.3.2.– Cartago	101
3.– Contexto cultural	104
3.1.– Helenismo greco–macedonio	104
3.2.– Helenismo romano	106
3.3.– Las escuelas filosóficas helenísticas	111
3.3.1.– Cinismo	115
3.3.2.– Epicureísmo	116
3.3.3.– Estoicismo	117
3.3.4.– Escepticismo	121
3.3.5.– Eclecticismo	122
3.3.6.– La Academia: escepticismo y eclecticismo	125
3.4.– Helenismo y tradición hebrea	129
3.4.1.– Alejandría, vértice del hebreo-helenismo	129
3.4.2.– Filón de Alejandría	132
3.4.2.1.– Filosofía helenística y sabiduría oriental	132
3.4.2.2.– El concepto de <i>Logos</i>	133

3.4.2.3.– Las ideas ejemplares	136
3.4.2.4.– La iluminación divina	138
3.4.2.5.– La belleza	142
3.4.2.6.– La alegoresis filoniana	147
3.5.– Los llamados filósofos platónicos (<i>Ciu. Dei</i> VIII, 1).....	150
Plotino [neo]platónico.....	154
Porfirio [neo]platónico.....	160
Jámblico [neo]platónico.....	164
Apuleyo, platónico.....	166
Mario Victorino [neo]platónico.....	169
4.– Helenismo y cristianismo en el África agustiniana.....	170
5.– Agustín, filósofo neoplatónico–cristiano.....	175
CAPÍTULO II.....	179
<i>HUMANITAS, VÍNCULO DE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA Y SU</i>	
CONTEXTO.....	179
1.– Introducción.....	179
2.– <i>Paideia</i> y <i>disciplina</i> como pedagogía hacia la excelencia.....	181
2.1.– Algunas consideraciones históricas.....	181
2.2.– Innovación pedagógica en el periodo clásico.....	189
2.2.1.– Los sofistas, maestros de educación y de virtud.....	189
2.2.2.– Innovaciones pedagógicas de Platón.....	191
2.2.3.– Innovaciones pedagógicas de Isócrates.....	192
2.3.– La educación clásica en el contexto helenístico.....	192
3.– La educación helenística romana.....	195
3.1.– Factores de helenización de la educación romana.....	195
3.2.– La « <i>humanitas</i> », versión latina de la « <i>παιδεία</i> ».....	199
3.2.1.– Periodo infantil (0–7 años).....	201
3.2.2.– Educación Primaria (7–12 años).....	203
3.2.3.– Educación Media (12–15 años).....	204
3.2.4.– La educación Superior (16–20 años).....	204
4.– Agustín, retrato de la disciplina helenística romana.....	205
4.1.– En las artes liberales, el <i>maior</i>	205
4.2.– Las disciplinas liberales auxilio de la filosofía.....	208
4.3.– La literatura agustiniana de carácter filosófica.....	210
5.– Descubre la causa de los errores: <i>homo sibi ipse est incognitus</i>	212
CAPÍTULO III.....	218

LA <i>CONVERSIO</i> AGUSTINIANA COMO CLAVE HERMENÉUTICA DE SU FILOSOFÍA.....	218
1.– Introducción	218
2.– La simiente cristiana en el seno familiar.....	220
3.– <i>Hortensius et exhortatio ad philosophiam</i>	222
4.– El rechazo a las <i>Sagradas Escrituras</i>	225
5.– Maniqueísmo, senda de la desemejanza ontológica.....	229
5.1.– Agustín atrapado por la dialéctica maniquea	229
5.2.– Los escritos de Manés, platos sin sustancia	232
5.3.– Una experiencia de deslizamiento escalonado hacia el no-ser.....	235
6.– La solidez de las Escrituras, fundamento de la <i>conversio</i>	238
7.– <i>La peregrinatio interior</i>	241
7.1.– <i>Verbum ipsum clamat, ut redeas (Conf. IV, 11, 16)</i>	241
7.2.– El retorno en sí	243
7.3.– De sí a la trascendencia.....	246
8.– Una renovada perspectiva ontológica	247
8.1.– Los inteligibles en la conversión agustiniana	250
8.2.– Lo inteligible es el ámbito de lo estable.....	251
TERCERA PARTE.....	265
CAPÍTULO I	266
<i>NUMERUS</i> EN LOS TEXTOS FILOSÓFICOS DE SAN AGUSTÍN	266
1.– Introducción	266
2.– Primeras conversaciones de filosofía agustiniana.....	268
2.1.– <i>Contra academicos</i> : el descubrimiento de la verdad	274
2.1.1.– Vínculos del diálogo con sus fuentes	276
2.1.2.– Se requiere un revelador de la verdad	278
2.1.2.1.– <i>Proteus, imago veritatis</i>	278
2.1.2.2.– Conviene conocer la verdad	283
2.1.2.3.– La definición de sabiduría como vía recta	287
2.1.2.4.– La adivinación en la definición de sabiduría.....	288
2.1.2.5.– <i>Katálepsis</i> estoica versus <i>epokhé</i> académica	290
2.1.2.6.– Filosofía y certeza matemática.....	294
2.1.2.7.– <i>Numerus</i> como revelador de la verdad.....	297
2.2.– <i>De beata vita</i> : con los remos de la virtud al puerto de la felicidad....	300
2.2.1.– Vínculos del diálogo con sus fuentes	301
2.2.2.– <i>Sapientia, modus animi est</i>	302

2.2.2.1.– La odisea agustiniana y el puerto de la filosofía.....	302
2.2.2.2.– <i>Modus</i> como límite.....	305
2.2.2.3.– <i>Modus</i> como virtud	309
2.2.2.4.– <i>Modus ergo animi Sapientia est</i>	313
2.3.– <i>De ordine</i> : bien y mal en el orden de la providencia	315
2.3.1.– Vínculos del diálogo con sus fuentes	316
2.3.2.– Pocos perciben la razón del orden.....	317
2.3.2.1.– El regreso del alma.....	317
2.3.2.2.– Nada sucede sin causa ni orden providente.....	320
2.3.2.3.– Dios obra por medio del orden.....	326
2.3.2.4.– El orden por el que la razón descubre a Dios.....	328
2.4.– <i>Soliloquiorum libri</i> : ser, verdad e inmortalidad	334
2.4.1.– Vínculos del diálogo con sus fuentes	334
2.4.2.– La identidad <i>numerus et ratio</i>	335
2.4.2.1.– <i>Numerus</i> : verdad, inmortalidad y ser	335
2.4.2.2.– <i>Ratio</i> : verdad, inmortalidad y ser.....	337
2.4.2.3.– <i>Ratio numerus est</i>	343
CAPÍTULO II	347
ARS EN LOS TRATADOS FILOSÓFICOS DE AGUSTÍN	347
1.– Introducción	347
2.– La razón descubridora de las artes	349
3.– <i>Ars</i> , vestigio deleitable de la razón en los sentidos.....	356
3.1.– <i>Ars recte dicendi: Grammatica</i>	359
3.2.– <i>Ars bene disputandi: Dialectica</i>	363
3.3.– <i>Ars bene dicendi: Rhetorica</i>	365
3.4.– <i>Ars modulandi peritiam: saltatio, poetica et musica</i>	368
3.5.– <i>Numerus</i> en el espacio: <i>Geometria</i>	370
3.6.– <i>Numerus</i> en el espacio y tiempo: <i>Astronomia</i>	373
3.7.– <i>Numerandi disciplina: Arithmetica</i>	374
4.– <i>Ars</i> como ciencia o imitación.....	376
5.– <i>Ars numerus est</i>	378
6.– Carácter pedagógico de las artes	390
CAPÍTULO III.....	404
EL UNIVERSO, EXPRESIÓN NUMÉRICA DEL ARTÍFICE SUPREMO.....	404
1.– Introducción	404
2.– El Artífice supremo, Uno y Trino	407

3.– Fuente de toda belleza.....	412
4.– Prototipo de toda forma existente	414
5.– La Palabra creadora.....	416
6.– <i>Tu dixiste, et facta sunt</i>	418
6.1.– <i>Creatio ex nihilo: informitas</i>	418
6.2.– <i>Vocatio</i>	421
6.3.– <i>Conversio</i>	422
6.4.– <i>Formatio</i>	425
7.– La dialéctica de los contrarios.....	428
7.1.– <i>Eternitas et tempus</i>	428
7.2.– <i>Chaos et ordine</i>	432
7.3.– <i>Tenebrae et lux</i>	434
7.4.– <i>Dies ille et eius ipse repetitur duo et tria</i>	434
8.– Las huellas del Artífice en el universo.....	438
8.1.– <i>Homo, imago Dei</i>	438
8.2.– <i>Mensura, numerus et pondus</i> (Sab. 11, 21).....	443
9.– La complacencia del Artífice	445
DISCUSIÓN	448
CONCLUSIONES	488
REFERENCIAS.....	496

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Cronología de textos agustinianos, objeto de estudio, y ediciones.....	30
Tabla 2: Algunas escuelas filosóficas de significativa influencia en Agustín	174
Tabla 3: Lugar y fecha de redacción de los primeros textos agustinianos.....	212
Tabla 4: Algunos datos relacionados con la vida de San Agustín	264

ÍNDICE DE FIGURAS

Ilustración 1: Numidia, Cartago, Roma y Milán: escenarios de Agustín.....	103
Ilustración 2: La tetractys.....	298

RESUMEN

Esta investigación analiza e interpreta los conceptos de *numerus et ars* en los textos filosóficos del joven intelectual, Agustín de Tagaste (354–430). El objetivo es descubrir el sentido de *numerus*, en orden a la constitución del *ars* en los tratados filosóficos agustinianos. Este análisis se realizó estableciendo vínculos con las influencias contextuales, haciendo una lectura transversal de dichos términos, respetando el orden cronológico de los escritos, a partir del 386 hasta el 391. Al investigar la problemática del *numerus* en Agustín, consideramos el alcance de las influencias pitagóricas, platónicas y varronianas, para descubrir el sentido del *numerus* en orden a la constitución del *ars*. El estudio es de tipo cualitativo porque describe la realidad tal cual es, sin manipular variables; estas se analizan e interpretan. La técnica utilizada es el análisis de contenido. El método es el hermenéutico, que consiste en desvelar lo que oculta el lenguaje escrito, por medio de lectura, análisis e interpretación de textos. Como instrumentos utilizamos un manual de codificación de datos, fichas de texto y fichas de resumen. Los materiales, objeto de este estudio, incluyen los diálogos de Casiciaco, de Milán, de Roma, algunos escritos en el norte de África, antes de la ordenación sacerdotal, y literatura especializada relacionada con el tema. Lo singular de la filosofía del *numerus* agustiniano radica en establecer peldaños hacia la trascendencia. La razón, sujeto de las *artes* (peldaños hacia la verdad), se descubre idéntica al *numerus*. Las manifestaciones razonables tienen al *numerus* como artífice, de aquí la simbiosis *numerus et ars*, pues, sin *numerus* no hay *ars* (*Lib. arb.* II, 16, 42). Por tanto, el *numerus*, como artífice de todo e indicador de la verdad, es el código filosófico que la razón logra interpretar porque *numerus et ratio* tienen como prototipo a la Unidad Perfecta. El *numerus* de forma pedagógica conduce a la razón hacia la trascendencia, esto es, de la multiplicidad a la unidad, de la física a la metafísica y de lo sensible a lo inteligible, donde reina la verdad, el ser, la belleza y el bien.

RESUM

Aquesta investigació analitza i interpreta els conceptes de *numerus et ars* als textos filosòfics del jove intel·lectual, Agustí de Tagaste (354–430). L'objectiu és descobrir el sentit de *numerus*, amb vista a la constitució de l'*ars* als tractats filosòfics agustinians. Aquesta anàlisi es va realitzar establint vincles amb les influències contextuais, fent una lectura transversal d'aquests termes, respectant l'ordre cronològic dels escrits, des del 386 fins al 391. A l'hora d'investigar la problemàtica del *numerus* en Agustí, cal tenir en compte l'abast de les influències pitagòriques, platòniques i varronianes, per descobrir el sentit del *numerus* en ordre a la constitució de l'*ars*. L'estudi és de tipus qualitatiu perquè descriu la realitat tal com és i, sense manipular variables, s'analitzen i interpreten. La tècnica utilitzada es l'anàlisi de contingut. El mètode és l'hermenèutic, que consisteix a desvelar el que s'amaga en el llenguatge escrit, per mitjà de la lectura, anàlisi i interpretació de textos. Com a eines, utilitzem un manual de codificació de dades, fitxes de text i fitxes de resum. Els materials, objecte d'aquest estudi, inclouen els diàlegs de *Cassiciacum*, de Milà, de Roma, alguns escrits al nord de l'Àfrica i, també, literatura especialitzada relacionada amb el tema. Allò més singular de la filosofia del *numerus* agustiniana rau en establir graus cap a la transcendència. La raó, que és subjecte de les arts (graus cap a la veritat), es descobreix idèntica al *numerus*. Les manifestacions raonables tenen el *numerus* com a artífex, d'aquí la simbiosi *numerus et ars*, perquè, sense *numerus* no hi ha *ars* (*Lib. arb.* II, 16, 42). Per tant, el *numerus*, com artífex de tot i indicador de la veritat, és el codi filosòfic que la raó aconsegueix interpretar perquè *numerus et ratio* tenen com a prototip la Unitat Perfecta. El *numerus*, de forma pedagògica, condueix la raó cap a la transcendència, és a dir, de la multiplicitat a la unitat, de la física a la metafísica i del sensible a l'intel·ligible, on regna la veritat, l'ésser, la bellesa i el bé.

SUMMARY

This research analyzes and interprets the concepts of *numerus et ars* in the philosophical texts of the young intellectual, Augustine of Tagaste (354–430). The aim is to discover the meaning of *numerus*, in relation to the constitution of *ars* in the Augustinian philosophical treatises. This analysis was carried out establishing connections with contextual influences, making a cross-reading of these terms, and taking into consideration the chronological order of the writings, from 386 to 391. In investigating the issue of *numerus* in Augustine, we consider the extent of the Pythagorean, Platonic, and Varronian influences to discover the meaning of *numerus* in relation to the constitution of *ars*. The study is qualitative because it describes reality as it is, without manipulating variables, analyzing and interpreting them. The technique used is textual content analysis. The method is hermeneutic, which consists of uncovering what is hidden by the written language, through reading, analysis and interpretation of texts. As instruments, we use a data coding manual, text cards, and summary cards. The materials, the object of this study, include the dialogues of Cassiciacum, Milan, Rome, some writings in north Africa before priestly ordination, and specialized literature related to the topic. The singularity of the Augustinian philosophy of *numerus* lies in establishing steps towards transcendence. The reason, which is the subject of the *arts* (steps towards truth), is discovered identical to *numerus*. Reasonable manifestations have *numerus* as their architect, hence the symbiosis *numerus et ars*, without *numerus* there is no *ars* (*Lib. arb.* II, 16, 42). Therefore, the *numerus*, as the architect and indicator of truth, is the philosophical code that reason is able to interpret because *numerus et ratio* have the Perfect Unity as their prototype. The *numerus* in a pedagogical form leads reason towards transcendence, that is, from multiplicity to unity, from physics to metaphysics and from the sensible to the intelligible, where truth reigns, being, the beauty and good.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación analiza e interpreta los conceptos de *numerus et ars* en los textos filosóficos de Aurelio Agustín. Los tratados del joven retórico nacido en Tagaste (354–430), autor formado en las artes liberales, destacado orador desde la formación superior en la Capital del África Proconsular, Cartago. Según las indicaciones de su amigo y biógrafo, San Posidio (*Vita S. Aug.* I), después de haber concluido la formación superior, Agustín ejerció la docencia como profesor de gramática en su tierra natal, Tagaste. Capánaga (1946: 424) señala que esto aconteció en el año 374¹ (ver tabla 4); luego, enseñó retórica en Cartago, del 375²–383; la misma materia en Roma entre el 383 y 384 y, finalmente, docente en Milán en el 384. Incluso llegó a ser orador oficial del Imperio romano, cuando la capital del Imperio era Milán, en tiempos de Valentiniano II, el año 385. Luego de ser ordenado sacerdote, fue obispo de Hipona, por esta razón es conocido, igualmente, como el hiponense o Agustín de Hipona. Procedía de familia cristiana, pero en su etapa de juventud se hizo maniqueo. Desde que se propuso seriamente abandonar el maniqueísmo en el 386, del que formaba parte, hasta su ordenación sacerdotal en el 391, escribió unos diálogos de carácter más filosóficos que sus tratados posteriores, que son de tipo teológico, apologético, pastoral e históricos.

La producción literaria de la que nos ocupamos fue realizada en diferentes localidades: Casiciaco, norte de Italia; en Milán; en Roma y algunos de los realizados en el África del norte. Es importante considerar las referencias geográficas porque en el norte de Italia el autor tuvo contacto con los textos platónicos y con intelectuales de influencia platónica que le ayudaron a dar los pasos decisivos para convertirse al cristianismo,

¹ Oroz Reta (1967: 100), sobre el inicio de la docencia en Tagaste, indica el 373.

² Oroz Reta señala el año 374.

proceso en el que tuvo papel protagónico la lectura de San Pablo de Tarso. Por eso, esos diálogos no solo reflejan las vivencias culturales y construcciones lingüísticas propias del contexto romano del autor, *la romana*, sino también de otras tradiciones culturales, como la helena y la judeocristiana.

El África agustiniana, antes de conformar las provincias romanas, formaba parte del dominio político de la civilización fenicia (814³–146⁴ a. C.), lo cual la convirtió en un escenario familiar para las culturas orientales. Durante el Imperio romano, las tradiciones judía y cristiana introdujeron nuevas influencias en ese mismo territorio⁵ sobre todo en el ámbito místico–religioso. La tradición judeocristiana hizo una contribución importante al problema del ser, esencia y existencia con su idea de la creación de la nada absoluta.

Es muy probable que Cartago, por su importancia dentro del Imperio y su ubicación geográfica, facilitara el ingreso de la evangelización apostólica y se expandiera por todo el norte de África. Sin embargo, es más factible que ese territorio fuera escenario de los primeros manuscritos latinos de la *Septuaginta* y luego de los textos del *Nuevo Testamento*. Escritos que, para el uso en las iglesias latinas, se tradujeron al latín. Por lo que se presume que la primera traducción de la *Escritura* al latín se realizó en las tierras agustinianas. Además, el norte de África es reconocido como el escenario de la primera literatura latina del cristianismo, lo cual se evidencia por una serie de sucesos que quedaron registrados.

Las actas de los mártires africanos y la presencia de intelectuales cristianos africanos, como Quintus Septimius Florens Tertullianus⁶ (155–230 d. C.), Cipriano de

³ El año 814 a. C. es la fecha probable de la fundación de Cartago y, por tanto, de la presencia fenicia en el norte africano (Serrano González, 1998; Córdova de la Cruz, 2017; Ruiz–Gálvez Priego, 2013).

⁴ En el año 146 a. C. se consuma la destrucción total de Cartago, en los enfrentamientos de las denominadas Guerras Púnicas por parte de los romanos (Serrano González, 1998). Este dato es narrado por el historiador heleno, Polibio, en sus *Historias* y por el autor romano Livio en *Ad urbe condita*. Contienda que no fueron desconocidas para Agustín, quien da cuenta de ello en la *Ciudad de Dios*.

⁵ La influencia de la cultura judeocristiana en las tierras agustinianas está marcada por la presencia de las traducciones de la *Septuaginta* y del *Nuevo Testamento* a la literatura latina desde el siglo II d. C. Pero es probable, debido a la importancia de la provincia Proconsular en la política socioeconómica del Imperio, que Cartago recibiera la visita personal de alguno de los discípulos de Cristo en el primer siglo (Roca Meliá, 1978).

⁶ Quinto Septimio Tertuliano fue uno de los primeros autores de la literatura cristiana de la segunda parte del siglo II y primera del siglo III. Prolífico escritor que influenció a su paisano Cipriano e indudablemente al cristianismo del contexto norafricano del que procede Agustín de Tagaste.

Cartago⁷ (200–258 d. C.) evidencian la recepción del *kerigma* cristiano (evangelización). De la presencia evangelizadora en la tierra natal de Agustín, Tagaste, es testimonio su propia madre, Mónica, de quien había aprendido el nombre de Cristo: «nomen Christi» (*Conf.* III, 4, 8: CCSL 27, 30). Por otro lado, el intelectual romano de procedencia cartaginesa y con significativa influencia en la vida de Agustín, fue Caius Marius Victorinus⁸ (300–382 d. C.). Victorino fue un filósofo neoplatónico, gramático y retórico, también cartaginés, convertido al cristianismo, Este orador es uno de los referentes de Agustín para la aceptación de la fe cristiana, como lo señala el mismo Agustín en sus *Confesiones*⁹. Victorino escribió comentarios a las cartas de Pablo de Tarso dirigidas a los Gálatas, Filipenses y Efesios. Y en Milán el testimonio de cristianos como Ambrosio, Simpliciano, no menos importante el testimonio personal de Ponticiano, un paisano de Agustín, que durante una visita de cortesía habló sobre el estilo de vida monacal en Egipto por medio del relato sobre la vida de San Antonio: «Antonio Aegyptio monacho» (*Conf.* VIII, 6, 14: CCSL 27, 122). Dato que tuvo gran impacto en la vida del de Tagaste (*Conf.* VIII, 7, 16–18: CCSL 27, 124).

En este contexto, la concepción filosófica del joven gramático y retórico romano, sobre el *numerus et ars* reviste de particular complejidad. En primer lugar, porque las diversas corrientes de pensamiento que le influenciaron, incluyendo la romana, la griega y la oriental, cada una tuvo su particular perspectiva filosófica (Cilleruelo, 1968). Esta problemática se complica aún más debido a que Agustín no realizó un tratado sistemático sobre ninguno de los conceptos. Además, de haber redactado toda su producción literaria en lengua latina, nos separan más de un milenio y medio desde la composición del primer diálogo en Casiciaco, titulado: *Contra academicos*, escrito en el año 386.

⁷ En el puerto de Cartago se encontraba el monumento en memoria del mártir Cipriano de Cartago. Es significativa la escena que Agustín relata sobre las lágrimas de su madre, porque ella no quería que él partiera para Roma, por lo que siguió a su hijo hasta el puerto para hacerle desistir de su viaje. Pero para poder apartarse de Mónica, su madre, Agustín tuvo que mentir diciendo que iría solamente a despedir a un amigo, mientras ella quedaba orando y llorando en un lugar, que estaba cerca de la nave, llamado la memoria de San Cipriano: «qui proximus nostrae nauis erat, memoria beati Cypriani» (*Conf.* V, 8, 15: CCSL 27, 65).

⁸ En el Foro romano se erigió un monumento, máximo reconocimiento, en honor al retórico de Roma, Mario Victorino. De tal acontecimiento también relata Agustín en sus *Confesiones* (VIII, 2, 3: CCSL 27, 115).

⁹ Avrelivs Avgvstinvs. (1981). *Confessionvm libri XIII*. In L. Verheij (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL XXVII)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii. Forma abreviada de citar: *Conf.*

Por otro lado, Agustín utilizó e interpretó conceptos propios de sus diversos contextos socioculturales, familiares, escolares y de su contexto profesional en el que le tocó vivir. Sin embargo, muchos de los cuales carecen de referencias literarias explícitamente reconocidas. Por lo tanto, se hace necesario reconstruir esos contextos para entender e interpretar su pensamiento. Esta reconstrucción la hacemos considerando los datos biográficos y autobiográficos del autor.

Con el propósito de profundizar en los aspectos menos explorados del pensamiento agustiniano, hemos realizado una revisión meticulosa de varios autores. Nuestro enfoque se ha centrado principalmente en los conceptos de *numerus* (número) y *ars* (arte). En este contexto, hemos tomado en cuenta los aportes de autores como Karel Svoboda, Władysław Tatarkiewicz y de Julio César Calvo Herraiz quienes nos han proporcionado descubrimientos sobre las fuentes de la filosofía agustiniana. Luego consideramos los estudios que se centran en la *conversio* agustiniana como clave para interpretar su filosofía. A este tema, relacionado con la interioridad, se considera un método de conocimiento agustiniano, ilustrado con elementos del número. La conversión es un itinerario histórico del cambio experimentado por Agustín que proporciona elementos esenciales para comprender sus influencias filosóficas y sus giros de pensamiento. En este ámbito hemos considerado los estudios de Antonio Espada Herrero, Joan Pegueroles Moreno, Tamara Saeteros Pérez y de Claudio Basevi. Además, de otros autores que han tratado más directamente el tema del *numerus* y el *ars* como Lope Cilleruelo García, Víctor Díaz de Tuesta, Guillermo León Correa Pavón, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira y Máximo Prada Dussán, autores que, si bien, han tratado sobre el número, el tema del arte no ha sido profundizado de manera explícita ni central. Esta realidad subraya la importancia de nuestro esfuerzo por profundizar en el aspecto del pensamiento agustiniano que ha sido poco explorado. Al examinar el conjunto de sus obras, observamos que los textos filosóficos más estudiados con respecto a nuestro tema de interés son el *De ordine* y el *De musica*. Sin embargo, sus primeros textos filosóficos han recibido menos atención. Esta circunstancia nos brinda una oportunidad para identificar el espacio que no ha sido del todo explorado o que necesita mayor atención. Lo cual nos ayuda a formular nuestro problema de investigación y determinar nuestros objetivos de estudio.

Formulación interrogativa del problema

Problema general

¿Cuál es el sentido del *numerus* en orden a la constitución del *ars* en los textos filosóficos de San Agustín, comprendidos entre 386–391?

Problemas particulares

- a) ¿Cuál es el panorama contextual con el que se vincula la filosofía agustiniana?
- b) ¿En qué sentido la escuela romana, en la que se formó Agustín, es el vínculo de su contexto cultural?
- c) ¿En qué sentido la *conversio* agustiniana puede ser clave de interpretación de su filosofía?
- d) ¿Cuál es el sentido de *numerus* en los textos filosóficos de Agustín?
- e) ¿Cuál es el sentido de *ars* en los textos filosóficos de Agustín y su relación con el número?
- f) ¿En qué sentido la concepción artística del universo agustiniano es expresión matemática de un Artífice supremo?

Objetivos

Objetivo general

Interpretar el sentido de *numerus*, en orden a la constitución de *ars* en los tratados filosóficos de San Agustín, estableciendo vínculos con las influencias contextuales a partir de una lectura de dichos conceptos en la literatura agustiniana, respetando el orden cronológico de los escritos, a partir del 386 hasta el 391.

Objetivos particulares

- a) Analizar el panorama contextual del que proviene la filosofía agustiniana.
- b) Analizar la educación escolar romana como uno de los vínculos de la filosofía agustiniana y su contexto sociocultural.
- c) Considerar la *conversio* agustiniana como una de las claves de interpretación de su filosofía del *numerus* en orden a la constitución de *ars*.
- d) Identificar los conceptos relacionados con *numerus* en los tratados filosóficos de Agustín y vincularlos con sus posibles fuentes para determinar su sentido.
- e) Analizar los conceptos afines con *ars* en los tratados filosóficos de Agustín y relacionarlos con sus posibles fuentes para entender su significado.
- f) Analizar la concepción artística del universo agustiniano como expresión matemática de un Artífice supremo.

Justificación de la Investigación

De acuerdo con Hernández, Fernández y Bautista (2010: 40), la justificación de la investigación precisa de una serie de criterios que se deben tener en cuenta, entre ellos: la conveniencia del estudio, la relevancia social, implicaciones prácticas, valor teórico y utilidad metodológica. Aunque no es posible cumplir con todos los criterios, cuanto mayor número de respuestas se contesten de modo positivo y satisfactorio, la investigación tendrá bases más sólidas para justificar su realización.

La elección del tema: la decisión de investigar sobre este tema: *Numerus et ars en San Agustín. Un análisis hermenéutico de sus textos filosóficos*, se justifica en la misma relevancia y profundidad de la reflexión agustiniana. Pues, el de Tagaste, no solamente es figura central en la historia del pensamiento occidental y de la Patrística latina, sino, también considerado el creador de la filosofía cristiana de occidente. Este estudio se concentra en la indagación de dos términos clave en las reflexiones del de Tagaste. El

número (*numerus*) y el arte (*ars*), y en el modo cómo se integran y se manifiestan en sus primeros escritos filosóficos hasta antes de su ordenación sacerdotal, que, además, son poco profundizados. Por tanto, la escasa profundización, en las investigaciones actuales, de dichos temas en la primera producción literaria de Agustín, también, justifica la elección de este tema.

Contextualización del tema: San Agustín, en el curso de su obra, afronta una vasta gama de temas que van de la filosofía a la teología, pasando por la teoría del conocimiento, el método de investigación, la ética, la estética y la antropología. Particularmente, su filosofía del número y del arte ofrece una perspectiva singular acerca de la relación entre lo divino y lo humano, lo eterno y lo temporal, la unidad y la multiplicidad, lo inteligible y lo sensible, etc. Comprender esos conceptos en su obra no solamente enriquece nuestro conocimiento sobre su pensamiento, sino también, proporciona una visión más amplia de su reflexión filosófica.

Relevancia del tema: los conceptos *numerus et ars* en San Agustín, son significativos porque esas nociones son fundamentales para entender su visión filosófica de la creatividad humana y de cómo esta, a su vez, se convierte en pasos de trascendencia en la búsqueda de la verdad que indagamos, de la belleza que contemplamos y del bien que aspiramos. San Agustín considera que el número es una manifestación de la racionalidad divina y que el arte es una expresión de la creatividad humana, inspirada en la creación divina del universo (*ex nihilo*). Analizar esos conceptos en sus textos filosóficos permite una comprensión más profunda del modo como San Agustín concibe la relación entre Dios y el mundo, y cómo esa relación se refleja en la estructura y armonía del cosmos.

Contribución al conocimiento: esta investigación contribuirá al conocimiento existente al aportar un análisis detallado y sistemático de los conceptos número (*numerus*) y arte (*ars*) en los textos filosóficos, aún poco profundizados en los textos que hemos seleccionado. Se espera que las conclusiones de este estudio aporten una ayuda a la comprensión del pensamiento agustiniano, así como en la filosofía, la pedagogía, la estética y el arte. Además de eso, ayudará a colmar algunas lagunas en la literatura actual acerca de la integración de estos conceptos en la obra agustiniana. También se espera

abrir nuevas vías para el estudio de la obra agustiniana, fomentando un mayor interés y exploración en sus textos menos profundizados.

Impacto práctico: los resultados de esta investigación podrían tener aplicaciones prácticas en la comunidad académica, proporcionando una base sólida para nuevas investigaciones sobre San Agustín. Además de ofrecer una nueva perspectiva sobre sus textos filosóficos. Este estudio podría influir en la interpretación y enseñanza del número y del arte en campos de la filosofía, la pedagogía, el arte y la teología. Por ejemplo, pueden servir como base para desarrollar programas educativos que integren la filosofía agustiniana en el *currículum* de estudios religiosos y humanísticos. Además, pueden inspirar a filósofos y pedagogos a reconsiderar la relevancia de los conceptos del número y del arte en el contexto actual.

Viabilidad del estudio: la factibilidad de esta investigación está garantizada por el acceso a la investigación, en el caso nuestro, a las fuentes primarias y secundarias relacionadas con la literatura agustiniana. Puesto que, toda la obra del autor está disponible en la página web: www.augustinus.it, que incluye versiones en latín, italiano, inglés, español, francés y alemán. La versión española es la misma que se publica en la edición impresa por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), con el apoyo de la Federación Agustiniana Española, conformada por religiosas y religiosos agustinos. Además, las obras completas de *Augustinus Hipponensis* están publicadas en: The University of Chicago Library, *Patrología Latina Database*, publicada por Chadwyck-Healey, Inc. Algunas obras de San Agustín también están en *Corpus Christianorum Series Latina* de la editorial Brepols. Además, todas estas colecciones con sus respectivas editoras, se encuentran en la biblioteca de humanidades de la UAB. En esta misma institución existe también la versión catalana de las obras de Agustín, la edición catalana de *Escriptors Cristians, Fundació Bernart Metge*. Asimismo, existe gran disponibilidad de recursos académicos y bibliográficos necesarios para realizar un análisis exhaustivo, lo que, a su vez, contribuye para la viabilidad del estudio. Por otro lado, la metodología propuesta, que incluye un abordaje hermenéutico, es adecuado para lograr los objetivos de la investigación de manera eficaz.

Importancia de la Investigación

Además de los criterios que hemos seleccionado para justificar el tema de investigación, nos parece particularmente destacar que este estudio es significativo porque permite descubrir la génesis de la filosofía agustiniana, la interioridad como método de conocimiento, la conexión estética y trascendencia, el carácter interdisciplinario del estudio y la contribución a la reflexión actual.

La génesis de la filosofía agustiniana se puede descubrir al profundizar en los primeros textos filosóficos de Agustín. Este análisis permite conectar con las posibles fuentes de su pensamiento y entender el origen de su filosofía, al mismo tiempo, nos concede comprender paulatinamente la evolución de su pensamiento. Los primeros textos de Agustín dan testimonio del inicio de su cambio de perspectiva ontológica. Gracias a la lectura de los [neo]platónicos, Agustín descubre la dimensión inteligible del número, sin la cual, el número resultaba problemático si solo tuviera una dimensión sensible (*Ep.* 3). El mundo inteligible descubierto por Platón es el ámbito de la verdad inmutable y el sensible es el objeto de los sentidos corporales (*Acad.* III, 17, 37: 20-25 CCSL). Ahora bien, si lo material es el objeto sensible, este siempre será mudable, nunca permanente; es el ámbito de la multiplicidad, por lo que, Agustín lo califica como el no-ser: «non esse» (*Ep.* 2).

La comprensión de su método de conocimiento nos permite entender el proceso del cambio de mentalidad, porque el descubrimiento de la interioridad como procedimiento de acceso a la verdad inteligible, resultó el camino decisivo para su conversión. Por ello la conversión es clave para poder comprender gran parte de su pensamiento. Con la lectura de los [neo]platónicos, Agustín descubre el gran problema de sus errores: el ser incógnito de sí mismo: «quod homo sibi ipse est incongitus» (*Ord.* I; 1, 3), concepto presente en la historia del pensamiento clásico y que Agustín lo hace actual. Si por nuestras costumbres nos dejamos guiar por los sentidos, iremos siempre en dirección opuesta a la verdad. Esta, dice Agustín, fue la experiencia que tuvo en el maniqueísmo. Por qué grados fui conducido hacia lo más profundo, ciertamente fatigado e inflamado por la falta de verdad: «Quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia ueri» (*Conf.* III, 6, 11: CCSL 27, 32). Esto fue por buscar la verdad con los sentidos, porque Tú estabas en lo más íntimo de mí mismo, indica en la misma

referencia. Por tanto, hay que buscarla con la razón, pero en el ámbito de lo inteligible (*Soliloquios*). Ámbito en el que habita la verdad, el ser y la unidad. La razón ama a la unidad, la cual nunca es una experiencia sensible: «numeros non per corporis sensus adtractos» (*Lib. arb.* II, 8, 22: CCSL 29, 251). La unidad es el principio de todos los números y estos son artífices de todas las artes. De modo que por los números podemos descubrir al artífice de todo, al Uno. Porque, si preguntas en el arte qué es lo que agrada a los que lo contemplan, te responderá el número, soy yo: «respondebit tibi numerus: Ecce sum» (*Lib. arb.* II, 16, 42: CCSL 29, 266).

La conexión estética–trascendencia: este estudio puede aportar criterios para una toma de conciencia valorativa por la belleza natural. Al concebir el universo, una obra artística, cuya hermosura se manifiesta en sus ritmos, formas y figuras, porque contienen proporciones matemáticas. Armonía que, a su vez, nos insta a descubrir la razón de nuestra existencia y a trascender hasta el artífice de toda belleza (*Lib. arb.* II, 16, 42–44). Agustín, heredero del pensamiento clásico, usa las teorías pitagórico-platónicas y helenísticas para fundamentar algunas razones de su fe cristiana. La creación del universo considerada como arte, se adapta perfectamente a la idea de la conversión ontológica, esto es, el paso del estado informe al estado actual (no-ser al ser), para Agustín no hay forma sin número (medida, número y peso). Desde la cultura antigua se comprendió que la naturaleza puede ser interpretada matemáticamente, tal como lo hizo Pitágoras, Platón, los neoplatónicos y en la literatura romana: Varrón, etc. Igualmente, para Agustín, el universo es una obra revestida de hermosura, cuyas formas están estructuradas con las leyes del número. La belleza no solo es estímulo de la contemplación sino, el reflejo de una belleza trascendente. Agustín, en un diálogo sostenido con la naturaleza y de modo poético, suplica: díganme algo de mi Creador. Y todas las criaturas, con voz unánime, respondieron: Él nos hizo: «Ipse fecit nos» (*Conf.* X, 6, 9: CCSL 27, 159). Mi mirada era la pregunta y la belleza, su respuesta. La belleza natural es similar a la voz silenciosa del universo, cuando se contempla, de algún modo se le interroga. En dicha contemplación se descubre su voz que confiesa: no me hice a mí mismo, es Dios mi Creador (*En. Ps.* 144, 13).

El aspecto interdisciplinario: el estudio es importante porque puede proporcionar criterios lógicos de percepción y juicio estético; elementos matemáticos simples para un conocimiento científico, pues, todo arte puede ser explicado racionalmente, como la

música, la danza, la misma expresión lingüística es una manifestación de formas armónicas. En este sentido, la voz es informe sin la palabra, solo cuando la forma de la palabra se adhiere al sonido informe de la voz se hace inteligible y con ciertos matices estéticos, tenemos una obra de arte como, por ejemplo, el ritmo de un poema (*Gn. litt.* V, 5, 13). La creatividad es una dimensión artística, aunque, a veces se ignore que las matemáticas sean artífices principales de las formas estéticas.

Contribución al pensamiento actual: los conceptos de *numerus et ars* tienen una relevancia significativa en el mundo contemporáneo. Las matemáticas más que en cualquier época se han vuelto indispensables en la ciencia, la tecnología y la vida cotidiana. Por otro lado, vivimos en la cultura de la imagen, de la estética digital, donde se procura la perfección, la cual recurre a las proporciones matemáticas para lograr sintonizar con lo que procuran los ojos de los espectadores. Nuestra actualidad, también, es una realidad, donde la integración de la fe y ciencia, tecnología, pedagogía, arte, estética y espiritualidad son cada vez más valorados. Curiosamente, los números resultan ser el lenguaje científico de la realidad, pero la primera aproximación es emocional, sensible y poética, lo que provoca la curiosidad del niño, y es el inicio de la creatividad de un adulto (Gardner, 1995). El número permite ilustrar de manera sencilla la dimensión sensible e inteligible, la unidad y la multiplicidad. El número es el parámetro invisible de la belleza. Además, las leyes del número están al alcance de todo ser racional. Por lo que, realizar actividades de matemáticas para hacer matemáticas sin descuidar el aprendizaje de las mismas, son condiciones necesarias para el pensamiento crítico lógico y creativo, pero, sobre todo, no excluye a los más desfavorecidos (Cagliero, et al., 2018). Lo que la tradición atribuye a Pitágoras, que el universo se constituye por números (números/universo), Agustín expresa que el arte es número (números/arte): al contemplar la belleza de un cuerpo formado se descubre que es el número quien estructura sus formas simétricas. Observa la hermosura del ritmo y se descubrirá también al número actuando temporalmente, por lo tanto, *ars numerus est* (*Lib. arb.* II, 16, 42).

Metodología

En cuanto al diseño metodológico del estudio, el tipo de investigación es básica, y según su propósito, es un estudio que se orienta a la búsqueda de conocimientos nuevos, pero sin un fin práctico inmediato (Hernández, R., Fernández, C. y Bautista, 2010), pues

se intenta conocer el sentido del *numerus*, en orden a la constitución del *ars* en los tratados filosóficos de San Agustín.

El diseño de este estudio corresponde a las investigaciones no experimentales (Hernández, R., Fernández, C. y Bautista, 2010), porque identifica, describe y analiza el contenido referente a *numerus et ars* en los tratados filosóficos de Agustín sin manipular variables.

La investigación es de naturaleza descriptiva porque se observa la realidad tal como se encuentra, «*ex post-facto*». Se exploran y se identifican los datos tal cual sucedieron y están en la realidad, los cuales serán descritos, analizados e interpretados.

Empleamos el método hermenéutico que consiste en desvelar lo que oculta el lenguaje escrito, por medio de la lectura, análisis e interpretación de textos, contrastando con los diversos acercamientos a esta temática durante la primera etapa de la actividad filosófica del autor y vinculando con las diversas fuentes del pensamiento, tratando, en la medida de lo posible, la *adaequatio intellectus ad rem* evocando su horizonte histórico del autor (Gadamer, 1998). En la interpretación hermenéutica, el investigador es parte del proceso dialéctico en el que se explora la historia del texto. Se reflexiona poniendo atención entre el texto y los esquemas de pensamiento del investigador. Se dialoga con el texto, se interroga y se extrae respuestas, se interpreta su contenido realizando un recorrido de ida y vuelta entre las partes y el todo del texto. Para lo cual se recurre a cada una de las dimensiones de la hermenéutica: lectura detenida, análisis, comprensión, interpretación, traducción y explicación de los textos (Quintana, L. y Hermida, J. 2019). Aunque es un método muy utilizado desde la antigüedad por Filón de Alejandría, Plotino, Agustín y muchísimos otros, no está exento de limitaciones, como la subjetividad del investigador, el limitado conocimiento del contexto histórico y cultural en el que se escribieron los textos, la complejidad del lenguaje. El sesgo interpretativo se mitiga mediante el análisis textual, contextual e intertextual del mismo autor, resultados que son contrastados con los estudios previos y el apoyo de los expertos. Hemos realizado un amplio análisis contextual y cultural para comprender el marco de la filosofía agustiniana. La complejidad del lenguaje es una de las grandes limitaciones; sin embargo, además de los estudios especializados y especialistas en idiomas antiguos que nos han prestado su

apoyo, en la actualidad existen muchas herramientas digitales de análisis de textos que pueden facilitarnos la comprensión de muchos textos complejos.

Aunque existen otros métodos de análisis cualitativo, como el análisis de contenido o el análisis crítico del discurso, el método hermenéutico es particularmente adecuado para nuestra investigación. Este método permite una exploración profunda de los significados y contextos subyacentes en los textos. Admite la contextualización histórica y cultural de los textos, lo cual es fundamental para comprender lo que dice el autor en su propio tiempo y lugar. Aunque la dimensión subjetiva del método es una de sus limitaciones, se puede mitigar con la triangulación de datos y la revisión exhaustiva de literatura existente, lo cual sirve para contrastar y validar las interpretaciones, además de asegurar la rigurosidad científica del estudio. Además, los estudios previos han demostrado la eficacia de dicho método en el análisis de textos. Con el uso de este método no solo esperamos clarificar los conceptos *numerus et ars* en San Agustín, sino también contribuir a una apreciación más amplia del pensamiento filosófico de este autor.

Con el fin de identificar patrones y temas relevantes para elaborar nuestro esquema de estudio, hemos utilizado la técnica de análisis de contenido. Esta técnica, basada en la hermenéutica controlada, aplica instrumentos metodológicos al discurso y se fundamenta en la deducción e inferencia. El análisis de contenido se mueve entre la dimensión objetiva y la subjetiva, permitiendo explorar lo velado y lo no aparente en los discursos (Bardin, 2002: 7). Dicha técnica usa procedimientos sistemáticos, ordenados y objetivos. En la que el investigador viene a ser el principal instrumento de investigación, puesto que, no solo identifica y analiza los datos, sino que es también un medio de obtención de los mismos (Hernández, et al., 2010). Por medio de este proceso, desarrollamos un manual de codificación previa, fichas de texto y de resumen, para textos no disponibles digitalmente. Las herramientas digitales permiten una gestión eficiente de grandes volúmenes de datos, agilizan la búsqueda de información relevante y mejoran la precisión en el análisis de textos. Sin estas herramientas, muchas tareas de investigación serían considerablemente mucho más laboriosas y consumirían mucho más tiempo si se realizaran manualmente. La implementación de software para la gestión de bibliografía, análisis de textos no solo optimiza el tiempo del investigador, sino que también asegura una mayor exactitud y coherencia en los resultados. En este trabajo se ha utilizado el organizador electrónico de bibliografía, Mendeley, para gestionar referencias y

bibliografía, generando citas y referencias bibliográficas automáticas para asegurar precisión y consistencia. La plataforma también facilita la interacción y colaboración electrónica, permitiendo el intercambio de ideas entre investigadores.

El estudio tiene como objeto analizar los conceptos de *numerus* y *ars* en los tratados filosóficos de San Agustín. Se busca comprender cómo el de Tagaste concebía y utilizaba dichos conceptos en su filosofía, y la implicancia que dichos términos tenían en el pensamiento en general. El estudio se centra en la interpretación de estos conceptos en el contexto filosófico y en cómo ellos contribuyen a la comprensión global del pensamiento agustiniano.

Materiales de estudio

Además de los textos especializados como comentarios y análisis de otros estudiosos, los materiales de nuestro estudio comprenden la selección de textos filosóficos que conforman parte del *Corpus Augustinianum*. Estos textos también se pueden catalogar como escritos del periodo laico, es decir, la producción literaria antes de la ordenación sacerdotal de Agustín. Los primeros tratados considerados filosóficos de Agustín que datan entre los años 386 al 391, clasificados por la edición BAC, que han llegado hasta nuestra actualidad y están editados en diversas ediciones, algunas de ellas se pueden ver en la tabla 1. Estos textos están referenciados por el mismo autor en su libro autobiográfico de *Retractaciones*¹⁰, obra escrita hacia el 426 con la intención de revisar el contenido de sus obras y hacer algunas correcciones: *De Academicis libri tres* (*Retract.* I, 1: CCSL 57, 7); *De beata vita liber unus* (*Retract.* I, 2: CCSL 57, 11); *De ordine libri duo* (*Retract.* I, 3: CCSL 57, 12); *Soliloquiorum libri duo* (*Retract.* I, 4: CCSL 57, 13); *De immortalitate animae liber unus* (*Retract.* I, 5: CCSL 57, 15); *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo* (*Retract.* I, 7: CCSL 57, 18); *De animae quantitate liber unus* (*Retract.* I, 8: CCSL 57, 21); *De libero arbitrio libri tres* (*Retract.* I, 9: CCSL 57, 23); *De Genesi aduersus Manicheos libri duo* (*Retract.* I, 10: CCSL 57, 29); *De música libri sex* (*Retract.* I, 11: CCSL 57, 33) y *De magistro liber unus* (*Retract.*

¹⁰ Avrelivs Avgvstinvs. (1984). *Retractationes libri II*. In A. Mutzenbecher (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL LVII)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii. En adelante citaremos con su forma abreviada: *Retract.* No todas las obras que conforman el *corpus augustinianum* están editadas por *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL)*, por lo que, algunas de ellas las citaremos de las editadas por J. P. Migne: *Patrologiae cursus completus, Series Latina (PL)*.

I, 12: CCSL 57, 36). Además, se ha consultado literatura especializada que se relaciona con el tema de nuestro estudio.

Tabla 1: Cronología de textos agustinianos, objeto de estudio, y ediciones¹¹

TÍTULO DEL TEXTO	AÑO DE REDACCIÓN	EDITORIAL/ VOL.		
		BAC	PL	CCSL
<i>De Academicis libri tres</i>	386	3	32	29
<i>De beata vita liber unus</i>	386	1	32	29
<i>De ordine libri duo</i>	386	1	32	29
<i>Soliloquiorum libri duo</i>	387	1	32	
<i>De immortalitatae animae liber unus</i>	387	39	32	
<i>De animae quantitate liber unus</i>	387–388	3	32	
<i>De musica libri sex</i>	387–391	39	32	
<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo</i>	388	4	32	
<i>De libero arbitrio libri tres</i>	388–395	3	32	29
<i>De Genesi aduersus Manicheos libri duo</i>	388–390	15	34	
<i>De magistro liber unus</i>	389	3	32	29

Fuente: elaboración basada en Capánaga (1996), BAC Tomo I, pág 384 y Pegueroles (1972: 151).

Esquema del estudio

El tema está compuesto de tres partes, cada una con sus respectivas subdivisiones:

¹¹ Los textos editados por la *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC) son bilingües (latín y castellano), tiene accesibilidad para hispanohablantes. Además, la versión impresa cuenta con introducciones y notas explicativas adicionales detalladas que ayudan a comprender los textos. Esta edición tiene también su versión online en diversos idiomas.

La desventaja que podemos señalar es que, dado que la edición BAC es ampliamente accesible, su uso genera similitudes significativas en Turnitin, incluso citando correctamente las referencias. Para mitigar ese problema citamos los textos latinos de la edición CCSL y PL. La edición CCSL no dispone todos los textos denominados filosóficos por eso recurrimos a la PL. Las referencias latinas provenientes tanto del *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL) como las de la Patrología Latina (PL), han sido seleccionadas y cotejadas a la luz edición bilingüe BAC. Las citas latinas están diferenciadas por las respectivas siglas CCSL y PL. Mientras que citas en castellano se enumeran directamente sin sigla para agilizar la lectura.

En la *primera parte* se revisa literatura especializada que antecede al debate sobre *numerus et ars*. Con el propósito de descubrir el espacio para realizar nuestra investigación. Esta parte contiene una introducción, estudios afines a las fuentes de la filosofía agustiniana, en este tema, estudiamos los aportes de Karel Svoboda, Władysław Tatarkiewicz y de Julio César Calvo Herraiz. Luego se examinan estudios afines a la *conversio* de Agustín, aquí se consideran los aportes de Antonio Espada Herrero, Joan Peguerols Moreno, Tamara Saeteros Pérez y de Claudio Basevi. Consideramos los estudios afines al *numerus* y su relación con el ser, en este tema citamos aportes de Lope Cilleruelo García, Víctor Díaz de Tuesta, Guillermo León Correa Pavón, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira y Máximo Prada Dussán. Y, por último, también damos nuestra aproximación.

La *segunda parte* consta de tres capítulos, el primero trata del *Panorama contextual de la filosofía Agustiniana*; el segundo, de la *Humanitas, vínculo de la filosofía agustiniana y su contexto*; el tercero, sobre *La conversio agustiniana como clave hermenéutica de su filosofía*. Estos temas están orientados a proporcionar elementos para hacer comprensible la lectura de los textos agustinianos. Puesto que, el pensamiento de todo autor está comprendido en un contexto espacio-temporal y cultural concretos, a un tipo de formación educativa y en consecuencia a una forma personal de expresarse.

Capítulo I: panorama contextual de la filosofía agustiniana. Tema que, a su vez, contiene los siguientes puntos: Introducción. La romanización de los pueblos norafricanos, tema que se subdivide en: El África del norte, del dominio fenicio-púnico al romano; El Imperio romano en la época agustiniana (s. IV–V d. C.); Escenario africano propiamente agustiniano, en el que se ubica la Provincia de Numidia cirtense, Tagaste, pueblo natal de Agustín; Madaura y el África Proconsular, Cartago. Por otro lado, también se trata sobre el contexto cultural, subdividido en: El helenismo greco-macedonio; el helenismo romano; Las escuelas filosóficas helenísticas: Cinismo, Epicureísmo, Escepticismo, Eclecticismo, La Academia: escepticismo y eclecticismo; Helenismo y tradición hebrea; Alejandría, vértice del hebreo-helenismo; Filón de Alejandría; Los llamados *Philosophos platonicos* (*Ciu Dei* VIII, 1). El cristianismo en el África romana y por último Agustín, filósofo neoplatónico-cristiano.

Capítulo II: Humanitas, vínculo de la filosofía agustiniana y su contexto. Este capítulo contiene: Introducción. *Paideia* griega y *disciplina* como pedagogía hacia la excelencia, dividido en: Algunas consideraciones históricas; Innovación pedagógica en el periodo clásico; La educación clásica en el contexto helenístico. Se trata también, La educación helenística romana, en este punto se consideran: Los factores de helenización de la educación romana y La «humanitas», versión latina de la «paideia». Luego, Agustín, retrato de la disciplina helenística romana, tema que a su vez desarrolla: En las artes liberales, el «maior»; Las disciplinas liberales, auxilio de la filosofía y La literatura agustiniana de carácter filosófico. Por último, Agustín descubre la causa de los errores: *homo sibi ipse est incognitus*.

Capítulo III: La conversión agustiniana como clave hermenéutica de su filosofía. El desarrollo de este capítulo comprende: Introducción. La simiente cristiana en el seno familiar. *Hortensius et exhortatio ad philosophiam*. El rechazo a las *Sagradas Escrituras*. Maniqueísmo, senda de la desemejanza ontológica, tema dividido en: Agustín atrapado por la dialéctica maniquea, Los escritos de Manés, platos sin sustancia, Una experiencia de deslizamiento escalonado hacia el no-ser. Además, se trata sobre La solidez de las Escrituras, fundamento de la conversión. *La peregrinatio interior*, en este tema se desarrolla: *Verbum ipsum clamat, ut redeas* (*Conf.* IV, 11, 16), El retorno en sí, De sí a la trascendencia. Por último, Una renovada perspectiva ontológica.

La *tercera parte* comprende también tres capítulos. El primero se titula *Numerus en los textos filosóficos de San Agustín*; el segundo, *Ars en los tratados filosóficos de San Agustín* y por último, *El universo, expresión numérica del Artífice Supremo*. En estos capítulos se desarrollan los temas centrales de la investigación.

Capítulo I: Numerus en los textos filosóficos de San Agustín, tema que comprende: Introducción. Primeras conversaciones de filosofía agustiniana, punto en que se trata: *Contra academicos*: el descubrimiento de la verdad; los vínculos del diálogo con sus fuentes; Se requiere un revelador de la verdad, como subdivisiones de este tema se desarrollan: *Proteus, imago veritatis*; conviene conocer la verdad; la definición de sabiduría como vía recta; la adivinación en la definición de sabiduría; «*Katálepsis*» estoica *versus* «*epokhé*» académica; Filosofía y certeza matemática; *Numerus* como revelador de la verdad. Luego el segundo diálogo *De beata vita*: con los remos de la virtud

al puerto de la felicidad; vínculos del diálogo con sus fuentes; *Sapientia, modus animi*, como parte de este punto se tratan: La odisea agustiniana y el puerto de la filosofía, *Modus* como límite, *Modus* como virtud, *Modus ergo animi Sapientia est*. Se continúa con el tercer diálogo *De ordine*: bien y mal en el orden de la providencia, vínculos del diálogo con sus fuentes. Pocos perciben la razón del orden, a este punto pertenecen otros temas como: El regreso del alma, Nada sucede sin causa ni orden providente, Dios obra por medio del orden, el orden por el que la razón descubre a Dios. Finalizamos esta parte con el cuarto diálogo *Soliloquiorum libri*: ser, verdad e inmortalidad. Vínculos del diálogo con sus fuentes. La identidad *numerus et ratio*, tema que se subdivide en: *Numerus*: verdad, inmortalidad y ser, *Ratio*: verdad, inmortalidad y ser, por último, *Ratio numerus est*.

Capítulo II: Ars en los tratados filosóficos de San Agustín. El segundo capítulo de la tercera parte contiene Introducción. La razón, descubridora de las artes. *Ars*, vestigio deleitable de la razón en los sentidos, dividido a su vez en: *Ars recte dicendi: Grammatica; Ars bene disputandi: Dialectica; Ars bene dicendi: Rhetorica; Ars modulandi peritiam: saltatio, poetica et musica; Numerus* en el espacio: *Geometria; Numerus* en el espacio y tiempo: *Astronomia; Numerandi disciplinam: Arithmetica. Ars* como ciencia o imitación. *Ars numerus est*. Por último, Carácter pedagógico de las artes.

Capítulo III: El universo, expresión numérica del Artífice Supremo. El tercer capítulo de esta última parte comprende: Introducción. Artífice supremo, Uno y Trino. Fuente de toda belleza. Prototipo de toda forma existente. La Palabra creadora, tema subdividido en: *Tu dixiste, et facta sunt; Creatio ex nihilo: informitas; Vocatio; Conversio; Formatio*. La dialéctica de ciertos contrarios, en el que se desarrollan los siguientes subtemas: *Eternitas et tempus; Chaos et ordine; Tenebrae et lux; Dies ille et eius ipse repetitur duo et tria*. Las huellas del Artífice en el universo, tema subdividido en: *Homo, imago Dei y Mensura, numerus et pondus*. Por último, La complacencia del Artífice.

PRIMERA PARTE

ANTECEDENTES DEL DEBATE SOBRE *NUMERUS ET ARS*

1.– Introducción

Este apartado corresponde al estado de la cuestión sobre el significado del *numerus* en la constitución del *ars* dentro de la filosofía agustiniana. En otras palabras, se centra en revisar la literatura especializada relacionada con el planteamiento del problema u objeto de estudio, así como en identificar áreas aún no exploradas. Para la elaboración de esta sección, hemos tomado como referencia el trabajo de Oriol Ponsatí Murlá (2009), especialmente su análisis en la sección de estudios previos de su tesis doctoral. Nuestro objetivo es realizar un análisis crítico de los estudios previos que están directa o indirectamente relacionados con alguna parte o con la totalidad de la problemática u objeto de estudio.

Con el propósito mencionado, reconocemos que el progreso científico y tecnológico es un instrumento que nos permite explorar diversas latitudes de nuestro planeta y, por medio del cual, descubrir la diversidad de estudios científicos que podrían estar relacionados con el tema de investigación, sin embargo, debido a limitaciones pedagógicas, de tiempo y de espacio, no es posible analizar toda la literatura desarrollada hasta la actualidad.

Por consiguiente, la reconstrucción del estado de la cuestión no pretende abarcar exhaustivamente todos los estudios y los temas relacionados con *numerus et ars* en Agustín. Más bien, se centra en examinar una problemática dentro del proceso interpretativo del pensamiento agustiniano, basándose en estudios previamente

seleccionados. Este análisis crítico podría abrir la puerta para contribuir con nuestra propia investigación.

En el desarrollo de esta parte presentaremos un panorama general de la literatura científica relacionada con los presupuestos y el tema central, clasificando la información basada en acercamientos a la filosofía agustiniana del número y del arte. Agrupamos la revisión de la literatura especializada en tres puntos, el primero relacionado con las fuentes del pensamiento filosófico de Agustín; el segundo, afín con el de *creatio* y *conversio*, conceptos que consideramos claves para entender el matiz personal que Agustín le da a su filosofía, además el concepto *creatio* está vinculado al de la *formatio* y *conversio*, y en su conjunto a un artífice. En la reflexión agustiniana, el tema de la *conversio* tiene, además, del sentido metafísico y espiritual, el ontológico, por lo que, creemos que es un concepto fundamental para comprender el sentido de muchas cuestiones filosóficas de preocupación agustiniana, entre las cuales, su teoría del número en orden a la constitución del arte, que es el tema central. También, expondremos un tercer punto sobre la relación del número con el arte.

2.– Estudios afines a la formación intelectual agustiniana

2.1.– Karel Svoboda

2.1.1.– Fuentes de la filosofía agustiniana del número

Karel Svoboda (1888 – ?), estudioso de la cultura antigua, fue profesor de filología en la Universidad de Praga, en la República Checa. Fue autor de diversos estudios sobre filosofía clásica y estética. De entre su producción intelectual tenemos: *Fuentes de las obras filosóficas de Cicerón de 1919*; *La estética de Bolzano de 1954* y una variada producción literaria redactada en diversas lenguas como checo, francés y alemán, de las que sobresale, según Altuna, su obra titulada: *L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources*. Esta obra fue publicada por la Editorial Les Belles Lettres de París (Brno, 1933). Traducida al español por Luis Rey Altuna. La traducción fue publicada en la Revista *Avgvstinvs* en 1958.

El filólogo checo señala que realiza su estudio con el objetivo de presentar las ideas agustinianas tan cabalmente como no habían sido propuestas hasta entonces. Además de vincular los problemas estéticos con el pensamiento anterior, considerando el orden cronológico de las obras agustinianas (Svoboda, 1958). Dado que es un objetivo que comprende el estudio de todas las obras de Agustín es suficientemente extenso, por lo que, dentro de su exposición hay espacio para el análisis sobre los números y el arte que el filólogo expone considerando los tratados filosóficos de Agustín.

Svoboda inicia su exposición sobre lo *bello y lo apto*¹², uno de los primeros textos agustinianos sobre estética, por referencia del mismo Agustín en sus *Confesiones*, aquello fue el título de un libro suyo, escrito en su periodo maniqueo. Por la narración¹³ que el propio Agustín hace en sus *Confesiones*, el contenido materialista refleja una reminiscencia maniquea, y por la relación de *la parte con el todo* como teoría que explica la belleza se cree que es de influencia platónica, concretamente del *Timeo*, texto que además habría influenciado al maniqueísmo.

En el libro *Contra académicos*, primer tratado del *corpus augustinianum* escrito en Casiciaco – Italia, Agustín menciona el origen común del amor a la sabiduría («philosophia») y del amor a la belleza («philocalia») (*Acad.* II, 3, 7: CCSL 29, 1-6:), en cuya referencia Svoboda cree que se hace mención al mito del *Fedro* platónico, en donde se relaciona y se coloca a un mismo nivel la «philosophia» y la «philocalia»¹⁴, conceptos que, no obstante, son anteriores a Platón y que se puede apreciar ya en un discurso del abogado, político y orador ateniense Pericles (s. V a. C.), según la referencia de Tucídides en la *Guerra del Peloponeso* II, 40 «nosotros amamos la belleza fácil de alcanzar, y filosofamos sin pereza», pero, la fábula que refiere Agustín es tomada del *Fedro*; el texto

¹² Y yo tenía unos veintiséis o veintisiete años de edad cuando escribí aquellos volúmenes, removiéndolo dentro de mí puras imágenes corpóreas que resonaban en los oídos de mi corazón: «Et eram aetate annorum fortasse viginti sex aut septem, cum illa volumina scripsi, volvens apud me corporalia figmenta obstrepentia cordis mei auribus» (*Conf.* IV, 15, 27; IV, 13, 20).

¹³ Y el alma iba por las formas corpóreas; y definía lo bello como aquello que conviene consigo mismo, mientras que lo apto, como lo que conviene a otro, lo cual definía y distinguía y confirmaba con ejemplos materiales: «et ibat animus per formas corporeas; et pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid accommodatum deceret, definiebam et distinguebam et exemplis corporeis adstruebam» (*Conf.* IV, 15, 24; IV, 13, 20).

¹⁴ En el *Banquete*, Platón señala que el amor, en general, es todo deseo de lo que es bueno y de la felicidad (*Banquete* 205d), cuyo deseo es el de poseerlo siempre, que se intenta hacer efectivo en la procreación de la belleza (*Banquete* 206a–b).

Contra académicos, afirma Svoboda, es de notoria influencia platónica y neoplatónica, puesto que, Agustín de camino a Casiciaco leyó los textos de Plotino traducidos al latín por Mario Victorino, antes de escribir su primer diálogo; esto es un testimonio expresado en sus *Confesiones*.

Luego el filólogo checo trata sobre el *orden como una categoría fundamental*, para el que se basa en el texto agustiniano *De ordine*, un diálogo también escrito en Casiciaco; de entre algunos temas que Agustín desarrolla aquí, como: *la relación de las partes con el todo; la armonía de contrastes y la providencia que gobierna el orden*, Svoboda los vincula con la *Enéada III* de Plotino, donde se sostiene que la razón es causa del orden y de la belleza, pero advierte, también, que el autor de las *Enéadas* trata temas Platónicos como la belleza y el orden cósmico presente en el *Timeo* 29A. Por otro lado, la *correspondencia entre las partes entre sí y con el todo y el pecado en el mundo* son temas que provienen del *Teeteto* 176A. La *providencia*, un tema preferido de Agustín se encuentra en *De natura deorum* de Cicerón, vinculado a la doctrina estoica; Svoboda también señala posibles vínculos con los sermones de San Ambrosio, incluso de influencia indirecta de algunos padres griegos como Basilio y Gregorio de Nacianzo. En el diálogo *De ordine*, Agustín también trata de las artes liberales, disciplinas que sirven como medios de trascendencia, Svoboda las vincula directamente con el político y escritor romano, Varrón (116 – 27 a. C.), pues, a este le gustaba hablar de los diversos grados de trascendencia, como lo hacía en *De lingua latina*. El principio que hace *dependen la belleza de la medida y la proporción* se remonta hasta el pitagorismo, pero utilizado por el platonismo, aristotelismo, estoicismo y Plotino, y presente en el tratado agustiniano *De ordine* y aparecerá también en *De quantitate animae*, 22. Svoboda cree que la influencia pitagórica en Agustín haya sido mediada por Varrón, deduce su afirmación de la referencia en *De ordine* II, 35 sobre el primer grado de la gramática como *literatio* y la costumbre de Pitágoras de no hablar a sus alumnos sobre política sino al final de sus estudios presente en *De ordine* II 54, estos datos tienen su origen en la obra perdida de Varrón llamado *Disciplinarum libri IX*, cuyo libro también sería la inspiración de las artes liberales agustinianas.

El intelectual checo refiere que en Agustín también se pueden encontrar conceptos como la utilidad de las artes liberales ya sea como base de la filosofía o como peldaño

para la ascensión hacia la trascendencia, temas que se remontan al filósofo estoico Posidonio de Apamea– Siria de mediados del siglo II al I a. C., y transmitidas en la *Epístola* 88, 24 de Séneca, también en el pensamiento de Filón expuesto en su obra *De congressu quaerendae eruditionis gratia* 11,74, obra que trata *Acerca de la reunión con el propósito de buscar conocimiento*.

Sobre la manifestación natural del número en los seres animados como por ejemplo la simetría con la que ciertas aves construyen sus nidos y el ritmo con el que las personas hablan y cantan, son una manifestación natural de los números sin ser conscientes, referidos por Agustín en *De ordine* II 49, Svoboda lo vincula a contenidos similares en la *Epístola* 121, 22 de Séneca que recoge la doctrina del estoico Posidonio; la misma teoría está en *De animal* 77 de Filón. Igualmente, sobre la estrecha sintonía que existe el cuerpo y el alma, acerca del efecto que produce la percepción de los objetos *bellos* en la vista y lo *suave* para el oído, son teorías que se pueden localizar en la escuela estoica y es posible que Agustín haya usado esas reflexiones de Posidonio por influencia de Varrón; aunque, similares conceptos sobre los grados de percepción de los sentidos superiores se pueden localizar en *De natura deorum* de Cicerón.

En cuanto a las artes liberales, dice Svoboda, que Agustín atribuye un cometido importante al número, pues de él deriva el ritmo, todas las medidas, las formas y la belleza de las cosas, también el movimiento de los cuerpos celestes en *De ordine* II, 40, 42. Considera eternas las relaciones numéricas, identifica la razón con el número, teorías que provienen del pitagorismo, cuyo posible intermediario sea, también, Varrón. Agustín tiende a identificar *razón y número*, pero el argumento para tal identificación, según Svoboda, posiblemente tenga que ver con el principio que postulaba Posidonio, recogido en *Adversus mathematicos* VII, 93 de Sexto Empírico: «se reconoce lo mismo por lo mismo, la naturaleza de todas las cosas debe ser comprendida por la razón» ahora bien, si el principio pitagórico de todo es número, y la que juzga todo es la razón, por tanto, puede ser identificada con el número; y el mismo Sexto Empírico argumenta que todas

las artes se fundamentan en la analogía¹⁵ y esta descansa en el número, por lo que, todo arte se sustenta en el número (Svoboda, 1958: 68–89).

Varrón es también la principal influencia en el libro agustiniano *De musica*, donde se muestra la relación tanto objetiva como subjetiva de los diferentes tipos de ritmos que ya se desarrollaron en la antigüedad. Estos ritmos reflejan la interpretación de Varrón, quien hablaba de una dimensión escalonada de la percepción, una idea que Agustín parece reproducir en el *De musica* VI, 13. Además, también lo expone de manera clasificadamente de arriba hacia abajo: los siguientes ritmos: los ritmos «iudiciales», los «progressores», los «occursores», los «recordables» y los «sonantes» (Svoboda, 1958: 127).

Agustín señala que el alma encuentra placer al percibir algo que está en armonía con ella. Sin embargo, la percepción puede ser agradable o desagradable y según Svoboda, el hiponense recurre a argumentos de la filosofía aristotélica, tal como se explicaba en *Sobre el alma* III, 2, 246a 30s, donde se señala que el exceso es perjudicial. Sin embargo, también incorpora la doctrina estoica, la cual sostiene que las cosas se eligen en función de su conformidad con la naturaleza y se rechazan las que son contrarias. Además parece reflejar un pasaje de Basilio, escrito en su *Hexameron* III, donde señala que la belleza del sol y de la estrella vespertina dependen de la conveniencia entre ellos y nuestra vista (Svoboda, 1958).

El arte del Creador «ex nihilo» se explica por la analogía del artesano, quien, con el auxilio de los ritmos de la razón contenidos en su arte, crea los ritmos sensibles arraigados en sus hábitos. Con los que realiza los ritmos activos, con estos últimos mueve los miembros, en los intervalos del tiempo, y fabrica, valiéndose de una materia existente, las figuras visibles que poseen los ritmos del espacio. De modo semejante, las plantas crecen de acuerdo con los ritmos del tiempo propios de sus semillas, en los ritmos del espacio, precedidos por los primeros. Lo mismo hay que decir de los animales, cuyos miembros disfrutan de una igualdad numérica evidente, expresan un ritmo natural al

¹⁵ Para referirse al concepto de proporción los griegos usaban la palabra analogía, término que procedía de logos y que Aristóteles (*Ética* a *Nicomaco* 1131a 30) lo definía como la igualdad o similitud de razones. Es también un concepto prestado del lenguaje matemático que los gramáticos alejandrinos comenzaron a usarlo como semejanza o similitud (ver Correa Pavón, 2009: 79).

caminar. Tanto las plantas como los animales tienen origen común. La tierra por ser cuerpo tiene unidad, número y orden, y el origen de todo es Dios, quien domina los números, la semejanza, la igualdad y el orden, por eso es el maestro. Los números de los elementos que se hallan en el espacio son precedidos por los números temporales y estos, a su vez, por el movimiento vital que sirve a Dios. El movimiento realizado por el artista tiene una intención específica, señalado por Agustín en *De immortalitate animae* 4; la actividad artística y el orden natural se pone en paralelo, pero la filosofía griega ya los trataba como oponentes, idea procedente posiblemente de los sofistas, tratada por el platonismo, por Aristóteles, por los estoicos, Plotino y Cicerón¹⁶. Sobre los números propios de las semillas comprende Agustín las razones seminales («λόγοι σπερματικοί») de procedencia estoica y Agustín las pudo conocer por medio de Varrón o de Plotino que trata este asunto en *Enéada* II, 4, 11; 4, 16 (Svoboda, 1958:142–144).

2.1.2.– Análisis crítico del estudio de Svoboda

El estudio que realiza el doctor Svoboda es amplio. Su extensión se debe al objetivo principal de la investigación, que incluye el estudio de todas las obras de Agustín y busca mostrar los vínculos con las fuentes del pensamiento agustiniano. Pese a la amplitud del documento, este no deja de ser detallado y meticuloso, ya que logra vincular muchas reflexiones agustinianas con las posibles fuentes de las que el hiponense pudo haberlas asimilado.

Si bien, el tema que trata Svoboda es sobre la estética agustiniana y sus fuentes como título de su investigación, sin embargo, dentro de su tema desarrolla el asunto del número y del arte y señala sus vínculos con la filosofía antigua como Pitágoras, interpretado por el platonismo, aristotelismo, el estoicismo y el neoplatonismo.

Señala el filólogo checo que las reflexiones de los primeros tratados de Agustín encuentran sus vínculos en las *Enéadas* de Plotino, en las obras de Varrón, por quienes,

¹⁶ Cicerón hace referencia a la definición de naturaleza del estoico, Zenón: «Zeno igitur natura ita definit» en la que se compara el acto de la creación artística con el arte natural. La naturaleza es como un fuego artesano que avanza metódicamente hacia la generación. La función especial de un arte es crear y engendrar. Pero la naturaleza que contiene todo, no solamente es semejante a un artesano sino es el artífice porque planea y prevé la obra que sirva a su uso y propósito en todo. Por tanto, es un acto más perfecto que el artesano (*De natura deorum* II, 22, 57-58).

adquiere teorías procedentes del pitagorismo y del estoicismo principalmente del estoico Posidonio de Siria, un intelectual que, también, tenía influencia platónica y aristotélica. Muchas reflexiones estoicas también las conoció Agustín por medio de las obras de Cicerón y de Séneca. Hay reflexiones agustinianas parecidas a las transmitidas por Sexto Empírico, pero que igualmente se remontarían al filósofo estoico, político, astrónomo Posidonio de Apamea–Siria.

Hay temas relacionados con la belleza y la unidad en Agustín, señala Svoboda, que es probable las haya asimilado de San Ambrosio y por medio de él, probablemente, algún padre griego como San Basilio, pero este también tenía influencia de la filosofía clásica y de la estoica como la que enseñaba Posidonio. Hay vínculos con la filosofía de Filón de Alejandría, intelectual judeo–helenístico de influencia neoplatónica y estoica, también influenciado por Posidonio de Siria.

En lo que se refiere a las artes liberales el principal inspirador de Agustín y señalado por Svoboda es el escritor, militar y caballero romano Marco Terencio Varrón (116 – 27 a. C) cuyas obras también están citadas por el intelectual checo como: *De lingua latina* y *Disciplinarum libri IX*.

En cuanto a la teoría sobre el que la *unidad* comunica la existencia a las cosas presente en *De ordine* II, 47, Svoboda explica que es un concepto que se encuentra en Posidonio de Apamea–Siria y en Plotino. Pero la *unidad* en Agustín tiene una connotación cristiana y clara referencia a la Trinidad, a la que el hiponense le atribuye la unidad, la igualdad y el orden: Dios es uno, la forma (el Hijo) que es igual al Padre, con el que se une en el orden (Espíritu Santo) (Svoboda, 1958:142).

Svoboda logra relacionar diferentes fuentes de presupuestos filosóficos de las reflexiones estéticas de Agustín y nos proporciona una investigación fundamental para poder analizar e interpretar el sentido filosófico del número y el arte agustiniano, como elementos tratados dentro de su investigación, sobre todo, con la exposición de la teoría del *ritmo – numerus*, en sus diferentes niveles ya sea ascendente o descendente como en su dimensión sensible e intelectual, objetiva y psicológica.

Un aspecto puntual y destacado por el estudioso checo, que luego harán otros especialistas, es que Agustín no se limitó a repetir o imitar las teorías clásicas o helenísticas, lo cual se demuestra con la explicación del *ritmo*, pues, los filósofos griegos explicaron la teoría del *numerus – ritmo* considerando «el punto de vista matemático (los pitagóricos, Aristoxeno), o desde el ángulo ético y pedagógico (Platón, Aristóteles), Agustín lo explica por la psicología y la fisiología» (Svoboda, 1958:129); este aspecto lo resaltarán también, Tatarkiewicz (2007); Cilleruelo (1968); Pegueroles (1975); Basevi (1986) y otros que estudiaremos en seguida.

2.2.– Władysław Tatarkiewicz

2.2.1.– Helenismo y judeocristianismo en la filosofía agustiniana

El filósofo polaco, Tatarkiewicz (1886 – 1980), investigador en historia de la filosofía, el arte y la estética, es autor de tres volúmenes sobre *Historia de la filosofía e Historia del arte*, también autor de otros tres volúmenes acerca de *Historia de la estética* (1960 –1967). Escribió *Historia de las seis ideas: Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia* (1975).

En el segundo volumen de la *Historia stetyki (Historia de la estética)*, traducido del polaco al español por Danuta Kurzika y publicado por Akal S. A en 1989, 2002 y 2007, se ocupa de la estética de la Alta Edad Media, en el primer capítulo se desarrolla la estética de Oriente y la de Occidente. El autor describe el contexto sociopolítico y la separación del Imperio romano en Oriente y Occidente. El autor resalta que en ambos contextos existieron dos corrientes de pensamiento marcadamente diferenciadas pero influenciadas. Por un lado, la filosofía helena y, por otro, la tradición judeo–cristiana, que no estuvo exenta de las influencias filosóficas clásicas helenas, lo cual puede apreciarse en los conceptos sobre lo *bello* y lo *bueno* introducidos en el *Génesis* de la *Septuaginta* por la traducción de los *Setenta*.

Asimismo, otros libros veterotestamentarios de origen tardío tienen la influencia de autores que conocían y utilizaban la filosofía griega, por tanto, no se descarta incluso la influencia pitagórica en el libro de la *Sabiduría* que en el verso veintiuno del capítulo

undécimo se dice que el universo está hecho con *mensura, numerus et pondus* (*Sabiduría* XI, 21), este texto aparece en el verso 20 del capítulo XI del mismo libro en la Nova Vulgata.

En el extenso estudio que el filólogo expone, destaca entre los padres latinos a San Agustín. Destaca al de Tagaste como el creador de la filosofía cristiana, conjuntamente con los Padres cristianos griegos, por lo que, la nueva filosofía, según Tatariewicz, tiene sus bases en los s. IV y V en los escritos del Hiponense y en el de los Santos Padres de lengua griega. Lo cual resulta un pensamiento con elementos de la filosofía antigua adaptados a la fe cristiana. Ahora bien, como la base doctrinal se fundamentaba en las *Sagradas Escrituras*, el origen del pensamiento agustiniano tendría un matiz helenístico grecorromano y de tradición oriental, por eso, un pensador influenciado por la filosofía antigua, la tradición judeocristiana y en cuanto al *numerus* también estuvo influenciado por la métrica latina y lo mismo aconteció con la percepción del arte.

El filósofo polaco luego de exponer la estética oriental en la que se destaca la *Sagrada Escritura*, los padres griegos de la Iglesia y del Seudo Dionisio, en un segundo punto de su tratado presenta la estética de occidente, cuyo primer autor es San Agustín, en el que, de modo compendiado presenta los datos biográficos, datos contextuales de los tiempos de Agustín y su formación helenístico–romana como vínculo con el pensamiento filosófico antiguo; para luego exponer las teorías que Agustín heredó de la cultura antigua.

Sobre la *objetividad de la belleza*, dice Tartarkiewicz que Agustín es heredero de las teorías de la antigüedad: la primera tesis sobre la belleza como cualidad de las cosas y no simple actitud humana. Sobre la *belleza de la medida y del número*, hereda una segunda tesis: hay belleza cuando hay proporción y armonía de las partes. La belleza de algo está en la mutua relación de sus partes. Pero cómo se sabe que hay adecuada relación, pues, esto lo determina la medida y donde hay medida hay número. Medida y número garantizan el orden y la unidad, también determinan la belleza. Aquí se nota la influencia pitagórica de la *proporción* y la *armonía*, que para dicha tradición tenía una dimensión matemática, pero luego con los estoicos y Cicerón adquirió, en Agustín, un sentido cualitativo, por lo que la belleza debía tener relación adecuada de partes y no era

entendida en términos matemáticos. Agustín usó estas dos teorías, la cuantitativa y la cualitativa, en cuyo matiz apareció el *ritmo* y el *contraste*. El *ritmo* también era un concepto de la antigüedad con dimensiones matemáticas, además los romanos le llamaban *numerus*, y era aplicado a la música. Agustín hizo de la teoría del *ritmo* la fuente de la belleza, para la cual tuvo que ampliar dicho concepto del ritmo percibido por los oídos al de los ojos, del cuerpo al del alma; de los fenómenos pasajeros al ritmo eterno. Sobre *la igualdad y el contraste como fuente de belleza*, Agustín asocia la belleza con la igualdad numérica, pero también reconoce su conexión con la desigualdad y el contraste. La hermosura del mundo surge de los opuestos y el orden de los siglos, de las antítesis.

La experiencia de la belleza comporta dos dimensiones, una sensible y directa y otra inteligible e indirecta y, además, para que algo provoque una admiración estética depende también de nosotros como espectadores. Por lo que, la experiencia psicológica de la belleza tiene la misma condición que la belleza, esto es, si hay ritmo en algo hermoso, tiene que haber también en la experiencia psicológica, de aquí, propone los cinco tipos de *ritmo*: *sonidos* («sonans»), *percepciones* («occurator»), *memoria* («recordabilis»), *actividades del hombre* («progressor») y *la del intelecto* («iudiciabilis») que es un ritmo innato. Según Tatarkiewicz (2007) Agustín al introducir el elemento psicológico en su teoría del ritmo se diferencia de los antiguos que como los pitagóricos lo analizaban solo desde la óptica matemática o como Platón y Aristóteles que lo hacían con la perspectiva ético-pedagógico.

El arte y la relación con la belleza también fue una teoría agustiniana de herencia filosófica antigua y como tal fundamentaba su concepto en el conocimiento, por lo que, era un privilegio del hombre. Si bien, Agustín entendía el arte en sentido amplio, como los antiguos, Agustín diferenciaba entre las actividades artesanales y el arte que busca la belleza. Para, él, el arte está ligado a la belleza porque una obra de arte tiene la capacidad de crear belleza.

2.2.2.– Análisis crítico del estudio de Tatarkiewicz

El estudioso polaco presenta una visión panorámica de la estética medieval. En la que analiza las diferentes corrientes de pensamiento que subsistían en el contexto político

del dominio romano, que entonces ya estaba dividido en el Imperio romano de oriente y el de occidente. El intelectual resalta que los autores medievales no dejaron ningún tratado de estética, no obstante, en sus obras se encuentran muchos presupuestos y conclusiones de estética. Y quienes realizaron las primeras obras monográficas de finales del siglo XIX trataron de San Agustín y Santo Tomás con temas muy puntuales y escasos. Solo después de la II Guerra Mundial se realizó un estudio que presenta globalmente la herencia del medioevo por el humanista belga, Edgar De Bruyne (1898–1959), en su *Études d'Esthétique Médiévale*, realizado en tres volúmenes y editado por la Universidad de Gante 1946, en Bélgica. Aunque, precisa, también, Tatarkiewicz que las fuentes recogidas por De Bruyne no consideran los textos concernientes a la estética oriental y cuando este trata la estética occidental inicia después de San Agustín, con todo, el estudio de Medievales de De Bruyne es considerado una referencia importante en el estudio del filólogo polaco (Tatarkiewicz, 2007: 7).

La división político–geográfica permite establecer dos aspectos de la estética medieval que se inicia en el confín de la época antigua, la estética oriental y la occidental; si bien, trata la historia de la estética en el contexto de una nueva época, sin embargo, la estética de este periodo tiene sus raíces también en periodos precedentes, el clásico y helenístico, pues, en el periodo medieval, en el que el autor sitúa a Agustín, se continúa hablando de la filosofía griega y de la tradición judía, esta teológicamente monoteísta y aquella de tradición politeísta, por lo que, doctrinal y moralmente eran contrarias, sin embargo, las influencias mutuas en el ámbito de la filosofía estética tienen su explicación con la helenización del oriente y el papel destacado del reino helenístico de Ptolomeo en Alejandría, que con el interés de contar con un texto en griego de la Ley de Moisés («Torá») para la Biblioteca de Alejandría o para que los miembros de dicho reinado procedentes de tradición judía pudiesen leer dicha ley, se solicitó la traducción de la Biblia que se conocerá como la *Septuaginta*, nombre que toma de los setenta traductores, en este acontecimiento, explica Tatarkiewicz que los científicos judíos de Alejandría (Setenta LXX) introdujeron en el libro del *Génesis* el concepto bueno–bello («καλός»).

También existen conceptos estéticos presentes en los libros de la *Sabiduría*, el *Cantar de los Cantares*, el *Eclesiastés* y el *Eclesiástico*, textos pertenecientes al *Antiguo Testamento* de la *Biblia*, pero con influencia helenística, pues, en la tradición judía no

había preocupación alguna por la estética, lo que de esta disciplina existía era diferente al estilo heleno (Tatarkiewicz, 2007: 8–9). Sin embargo, en la época medieval el acontecimiento cristiano que no solamente aceptó esta traducción, sino también, utilizó muchas categorías lingüísticas del helenismo para interpretar las *Sagradas Escrituras*, destacando aquello que se adaptaba a los datos de la revelación. Sobre la recepción de la «paideia» griega en el mundo cristiano primitivo se puede consultar una serie de conferencias dictadas por Werner Jaeger en 1960 en la Universidad de Harvard, publicadas en inglés con el título *Early Christianity and Greek Paideia* (1961) y traducido al español como *Cristianismo primitivo y paideia griega* (Jaeger, 1985). La cultura norafricana fue también escenario de ese encuentro cultural, «paideia» y cristianismo, contexto del que es heredero y en el que se destacó la figura de San Agustín como filósofo cristiano.

Tatarkiewicz al hacer un estudio extenso de la estética que abarca un largo periodo como el medieval no puede centrarse en muchos detalles de la filosofía estética de San Agustín, como el que hace Svoboda, más arriba citado, sin embargo, plantea cuestiones generales y sus posibles fuentes literarias e ideológicas. Ambos autores coinciden en las influencias de la filosofía clásica y la helenística grecorromana como la judeocristiana y ambos exponen los cinco tipos del *numerus–ritmo* agustiniano. Tatarkiewicz, sin detenerse en muchos detalles bibliográficos ni conceptuales, propone una descripción panorámica de la cuestión que hace comprensible las posibles fuentes de la filosofía y la concepción agustiniana del número, resaltando la diferencia cualitativa y cuantitativa, la primera de influencia pitagórica y la segunda de influencia romana, distinción que también se puede apreciar en el estudio de Svoboda.

Tatarkiewicz también escribió *Historia de las seis ideas: Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia* en 1975, estudio más concreto y detallado en el que hace ver la influencia de la filosofía antigua en el contexto romano para una concepción del *arte* como disciplina y como técnica, y el concepto de «*creatio ex nihilo*» como término inicialmente religioso, judeocristiano, en el que, se consideraba un acto exclusivo de la omnipotencia divina, pero que luego ha ido trasladándose a los actos humanos y traducándose como creatividad en el contexto artístico, aunque no exclusiva de esta disciplina (Tatarkiewicz, 2001).

2.3.– Julio César Calvo Herraiz

2.3.1.– Autores paganos en la formación intelectual agustiniana

Calvo Herraiz (2020) realizó un estudio de doctorado sobre *Mitología clásica y cultura pagana en la obra de San Agustín* para la Universidad Complutense de Madrid, en dicha investigación el propósito del estudio fue resaltar el protagonismo de San Agustín como transmisor de mitología clásica, así como de actor y testigo de la cultura pagana contemporánea de las últimas décadas del s. IV d. C. y primeras del s. V, por medio de su obra.

El autor desarrolla su investigación en tres apartados:

1) La obra agustiniana como fuente mitográfica; en este punto el autor explica la teología civil pagana relacionada con la política, la fabulosa con el mito y la física o natural relacionada con la filosofía, una visión tripartita de la teología pagana que recoge Agustín en *De civitate Dei* tomando como inspiración un texto de Varrón llamado *Antiquitates rerum humanorum et divinarum*, un tratado comentado por Cicerón, criticado por Séneca en su obra perdida, *De superstitione*, de la cual aparecen algunos fragmentos en la obra agustiniana. Dice Calvo que cuando Agustín trata el tema de la física o la naturaleza se deja influenciar por el pensamiento estoico contenido en las obras de Cicerón y en el mismo Varrón; por las ideas de Plotino, Porfirio, también las de su paisano Apuleyo, de este usa su libro *De deo Socratis* para tratar sobre la naturaleza de los demonios como seres intermedios. Calvo también indica que Varrón enseñaba que el origen del mito se dio en la imaginación de los pueblos, mientras Agustín las pone en los poetas y su propagación por medio de los espectáculos escenificados; además, el hiponense creía que Egipto, Babilonia y Grecia son los escenarios donde se encuentra la simiente del mito pagano. Séneca el Joven, aunque, con poca presencia en la obra agustiniana, aparecen algunos fragmentos de su crítica a la teología pagana de Varrón que corresponden a la obra perdida *De superstitione* (Calvo Herraiz, 2020: 326).

2) Cultura pagana viva en San Agustín: folclore, fiestas y religiosidad popular. En este punto, Calvo define a Agustín como heredero de la tradición pagana que le formó.

La cultura que Agustín había adquirido en su formación escolar y que él mismo se había encargado de transmitir en su actividad profesional, también se refleja en sus escritos. Si bien, las festividades paganas, el de Tagaste las vivió en su juventud, sin embargo, luego de su conversión se encargó de criticarlas. También cuestionó a diversas filosofías que no se adecuaban a la verdad como las costumbres que iban contra la moral cristiana, entre ellos, todos los espectáculos paganos, en cuya crítica, dice Calvo que Agustín sigue el esquema de Filón de Alejandría que reprochaba los elementos, el culto a los astros, a los dioses de la mitología, de la idolatría, y como los apologistas criticaba también las costumbres paganas. En la enseñanza de la mitología se destacaba el *gramaticus* (maestros de gramática) también como exegeta mitológico, Calvo, según sus referencias indica que en el siglo cuarto no existía todavía la educación cristiana en las escuelas, dicha formación se realizaba en el entorno familiar por medio de los cantos de himnos, sermones y estudio de la Biblia, por lo que, las artes liberales, de inspiración neoplatónica o neopitagórica, era un instrumento importante de transmisión mitológica, en ese contexto se formó Agustín, y al parecer existía también siete artes liberales dedicadas a la adivinación, ante las cuales Agustín no solo se propuso escribir siete tratados que correspondían a las siete artes liberales y que los menciona en su texto sobre la revisión de sus obras llamado *Retractationes del año 426: De grammatica, De musica, De dialectica, De rhetorica, De geometría, De arithmetica, De philosophia*, además, Agustín argumentaba que las artes de adivinación no tenían fuerza suficiente contra la formación en las disciplinas liberales (Calvo Herraiz, 2020: 179).

3) La importancia de la literatura clásica: Secuencias de autores profanos que forjaron el espíritu de San Agustín. La formación escolar romana fue el principal escenario en el que Agustín conoció gran parte de los autores grecorromanos, principalmente paganos, a través de los cuales tomó contacto con las diversas formas culturales y escuelas de pensamiento helenístico. El propio Agustín menciona en sus textos a muchos que consultó, lo cual nos permite conocer los pensadores que le influenciaron. Dichas referencias nos permiten contrastar con pensadores que destacaron en programas educativos romanos desde tiempos de Quintiliano, (Marcus Fabius Quintilianus). Reconocido poeta, retórico y pedagogo hispanorromano (s. I – II d. C.), natural de Calagurris, actual Calahorra, la Rioja-España. Este intelectual fue el primer docente romano asalariado, escribió *Instituciones Oratorias*, en cuyo texto se resaltan

algunos autores de estudio por su importancia: Virgilio y Terencio eran poetas de referencia, también Horacio; prosistas, historiadores y oradores se estudiaban en las aulas de retórica, aunque algunos no eran considerados como Livio (59 a. C. – 17 d. C.), a quien Agustín lo consultaba para conocer la historia de Roma antigua, Tito Livio escribió *Ad Vrbe condita*; Salustio era el Historiador destacado; Cicerón el orador de referencia romana. Estos también destacaron en las lecturas de Agustín, y se puede constatar en sus referencias a Virgilio, Terencio, Salustio, Cicerón y Varrón (Calvo Herraiz, 2020: 309).

Este autor encuentra que buena parte del pensamiento agustiniano proceden de fuentes clásicas, las «que se convierte en un instrumento útil para la difusión de la verdad; por ello acepta las artes liberales» (Calvo Herraiz, 2020: 17).

2.3.2.– Análisis crítico del estudio de Calvo Herraiz

Calvo Herraiz (2020), desde el primer capítulo de su exposición, muestra la influencia de Varrón en la división tripartita que Agustín utiliza para tratar sobre la teología pagana. Esta visión abarca la teología fabulosa que se relaciona con los poetas; la teología civil, que vincula a los pueblos; y la natural relacionada con la filosofía. La influencia de Varrón en la mitología, posiblemente, llega a Agustín por medio de la obra titulada: *Antiquitatis rerum humanarum et divinarum*. Dicha influencia también se remonta, probablemente, a la formación escolar romana, puesto que, el *De grammatica*, era el primer libro de las *Disciplinarum libri IX* de Varrón y constituía el primer manual escolar sobre la gramática latina (Marrou, 2004).

La segunda parte expone un panorama contextual histórico en el que se resalta la importancia de los emperadores que influyeron en la propagación del cristianismo; las diversas costumbres, creencias y festividades paganas, que formaron parte del contexto cultural romano; se menciona también una serie de festividades.

Por último, en el tercer apartado, Calvo explica la importancia de la literatura pagana, cuyos representantes están divididos en autores de menor influencia en el pensamiento agustiniano como: Tito Livio, Lucano, Horacio, Persio, Juvenal, Ovidio, Terencio y Salustio.

Calvo hace énfasis especial en los aportes de Cicerón y de Virgilio en el pensamiento agustiniano. Dedicó secciones específicas a ambos autores romanos, destaca la gran influencia de Cicerón no solamente como historiador, sino también como fuente para refutar a los paganos, inspirador filosófico y retórico, incluso en la fe de Agustín. Además, destaca la figura de Virgilio como ejemplo seguido por Agustín en ámbito de lo poético y lingüístico, cuya presencia se muestra en sus argumentos apologeticos, también como inspirador filosófico y como testimonio de la presencia divina.

Calvo Herraiz hace un estudio extenso pero documentado y detallado, teniendo en cuenta toda la obra de San Agustín, aunque con tendencia a detenerse en los escritos del periodo pastoral. Nos parece una investigación importante e interesante y relacionado con nuestro tema porque remarca la importancia de la formación educativa romana como vehículo de las fuentes clásicas en el pensamiento agustiniano. Lo cual resulta indispensable para comprender la filosofía agustiniana. Al igual que Svoboda y Tatarkiewicz, Calvo muestra los vínculos del pensamiento agustiniano con los filósofos helenos como Platón, Plotino, Porfirio, Posidonio, etc.; con los escritores romanos, destacando su importancia, como Varrón, Cicerón, Virgilio, Apuleyo, etc., y con los intelectuales influenciados por la tradición judía y cristiana como Filón de Alejandría, Tertuliano, Cipriano de Cartago, San Ambrosio, San Jerónimo, San Basilio etc.

Calvo destaca la importancia de las artes liberales en la formación intelectual de Agustín. Disciplinas que se reflejan en los esquemas del pensamiento plasmado en sus textos literarios. Señala también los vínculos con la fuente varroniana, pero en una nota suya advierte que el debate continúa siendo actual por el hecho de existir desacuerdo entre los especialistas sobre el origen de las fuentes agustinianas. Al respecto señala lo expuesto por Nello Cipriani, exprofesor del Patristicum Augustinianum de Roma, en un artículo suyo que trata sobre la fuente de las disciplinas liberales, en el libro *De ordine* agustiniano, indica que: Hadot atribuye a una fuente neoplatónica y probablemente porfiriana el estudio de las artes liberales en el *De ordine* (*Sulla fonte varroniana delle discipline liberali nel De ordine di S. Agostino*, publicado en la Revista *Augustinianum* 40(2000) 203–224); mientras que, Pizzani sostiene que los textos agustinianos *De ordine* y *De musica* son de influencia varroniana en lo referente a las artes liberales.

3.– Estudios afines a la *conversio* de Agustín

3.1.– Antonio Espada Herrero

3.1.1.– Creación y conversión en la dialéctica trinitaria

En 1968, Antonio Espada Herrero publicó, en la *Revista Estudio Agustiniano*, un artículo titulado *Introducción a la dialéctica de San Agustín (Dimensión trinitaria del ser)*, cuyo tema lo expone en cuatro puntos, relacionando la concepción del acto creador con las tres personas de la Trinidad.

Espada (1968: 55) en el tema sobre la metafísica trinitaria en los seres creados, supone la filosofía griega y la influencia judeocristiana; la adhesión agustiniana al platonismo presupone la incorporación de los conceptos de *creación, formación y ley* que modifica el problema filosófico griego sobre la *existencia, esencia y naturaleza*, pues, la existencia es una vocación a la realización de una idea. Con el concepto judeocristiano de la creación ya no cabe la concepción de un mundo de naturaleza eterna e independiente; en la concepción agustiniana, naturaleza es orden divino, ley divina y eterna. A partir de su conversión Agustín actúa guiado por la Biblia, la fe y la teología, sin embargo, desde que matiza el concepto cristiano de la creación con la filosofía de los platónicos, el problema es tanto filosófico como teológico. Crear es dar totalmente el ser sin elementos preexistentes y solo Dios puede realizar tal obra, en cambio, en la filosofía griega no había espacio para esa concepción sino solo para la emanación o la formación, en sentido de ordenamiento de algo caótico. El mundo ontológico agustiniano se despliega como lo hace el curso de la simiente en el tiempo y en el espacio de acuerdo a unos *numerus* impresos por la voluntad divina. Ese despliegue se da conforme a una dialéctica trinitaria, puesto que, el Dios Uno y Trino imprime en todas las obras la unidad y la trinidad, pues, en la génesis del ser, el acto creador corresponde al Padre, la formación al Hijo y la ordenación al Espíritu Santo. Según Espada, Agustín adopta la visión trinitaria de la teología de los padres griegos, puesto que, estos teólogos atribuían el acto de la creación al Padre, pero, por intermedio del su Hijo en el Espíritu Santo, fórmula usada por San Cirilo de Alejandría.

Espada (1968: 61) señala que la creación de la materia informe, atribuida al Padre, es un concepto que confrontaba la *materia prima* platónica o aristotélica, lo mismo que al concepto de «forma» con una nueva dimensión del concepto nada («ex nihilo»); Dios es capaz de crear de la nada absoluta la materia informe, y por ser, obra del supremo bien, lógicamente sus obras tenían que ser buenas y así contradecía el principio del mal platónico y maniqueo. La materia informe es el principio del ser creado, constituye la unidad incipiente, original y misteriosa, indeterminada, abismo tenebroso del que todo sale, es una y procede del Padre, Unidad suprema.

La formación o iluminación ontológica, atribuida al Verbo (Espada, 1968: 69), tiene que ver, con que, la materia informe es indeterminada, imperceptible, es cuasi–nada si no se relaciona con el Verbo. En la segunda persona de la Trinidad hay causalidad eficiente «Virtus Dei» y causalidad ejemplar «Sapientia Dei», dos aspectos de principio y de Verbo: es *Principio* de la materia informe juntamente con el Padre, y es el Verbo que llama hacia sí para que la criatura informe reciba su forma, aquí aparece conjuntamente la «*creatio, conversio et formatio o illuminatio*». Agustín basándose en el texto de la primera epístola paulina a los *Corintios* 1, 24¹⁷, dice Espada, que, a partir de dicho texto, Agustín nos da su nueva versión de la *imitación y participación* platónica. Sin embargo, no sin dificultades, porque Agustín tenía el peligro de confundir ciertos conceptos platónicos como el «*Nous*» con el concepto cristiano del «*Verbo*»; no obstante, dice Espada que Agustín resuelve tal problema atribuyendo a los platónicos su concepto de «*Verbo*» cristiano. El Verbo es el ejemplar divino, arquetipo que planea y ejecuta lo concebido en la mente divina, es la Forma de las formas, pero no en forma panteísta ni emanantista, sino en cuanto que antes de crear la Mente divina contempla en sí misma lo que debe hacerse y en sí halla el número, razón y medida por los cuales y según los cuales debe hacerse cada ser.

La conservación en el ser, atribuida al Espíritu (Espada, 1968: 75), ya sea en la creación de la materia informe como en la formación de cada ser actúa también la tercera persona de la Trinidad como amor del Padre y del Hijo; un tercer momento en la obra de la creación tiene que ver con el paso a la existencia temporal y espacial y la conservación

¹⁷ «*ipsis autem vocatis, Iudaei atque Graecis, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*»: pero para los que fueron llamados, judíos y helenos, Cristo es virtud y sabiduría divina (1 *Cor.* 1, 24).

en ella, a esto, Agustín le atribuye la particular obra del Espíritu Santo. Por eso indica que, hay dos motivos por los Dios tiene predilección por sus obras: la existencia y su conservación en ella. Cada ser tiene su peso («pondus») y las cosas que han salido de Dios son llevadas a él por su «pondus», por medio de una tensión o inquietud metafísica, sin que encuentren descanso, sino en Dios, que es perfección y reposo del ser, perfeccionamiento que se lleva a cabo con el auxilio del Espíritu Santo.

3.1.2.– Análisis crítico de la interpretación del P. Espada

Antonio Espada en su exposición sobre *Introducción a la dialéctica de San Agustín (Dimensión trinitaria del ser)*, presenta la relación del pensamiento agustiniano con el de procedencia platónica, neoplatónica y el matiz personal que Agustín aporta a partir de su conversión al cristianismo. La explicación trinitaria de la filosofía plotiniana sobre el origen de las cosas las asume Agustín para exponer su concepción metafísica de la realidad, pero a la luz de la doctrina cristiana de la creación, del Dios uno y Trino, y de la cristología católica, evitando el panteísmo y deslindando las diferencias entre el «nous» de la filosofía helena y el «Verbo» de la fe cristiana.

El Padre es el «*Principio sine principium omnium*», el Verbo es luz, vida y forma de toda criatura, es la «forma formarum, forma non formata omnium formatorum» (*Serm.* 117, 3: PL 38, 662), y el Espíritu Santo es Don, por el que todo ser también es una donación. Agustín toma muchas estructuras conceptuales de la filosofía griega, sin embargo, dice Espada que es marcadamente diferente y en muchos aspectos opuesto; esas diferencias se notan en la concepción del principio trinitario que no es panteísta como la platónica ni emanantista como la plotiniana.

En cuanto a la conversión y formación del ser, Espada, no lo dice directamente pero la referencia que hace en su nota 33, sugiere que hay correlato entre Agustín y Plotino, la nota dice «la conversión y la formación en la doctrina de Agustín es el correlato dialéctico de la iluminación plotiniana que ya se ve insinuada en Filón» (Pitter, J. 1937, citado por Espada, 1968: 71). Por el contrario, Pegueroles (1957) explica que en este aspecto hay mucha diferencia entre Agustín y Plotino, como estudiaremos más adelante.

Espada, si bien, no considera los primeros escritos de Agustín, porque no cita ninguno en su artículo, sin embargo, señala de modo general que en los primeros textos filosóficos Agustín muestra la influencia pitagórico–platónica en su concepción metafísica y que, incluso hay una influencia marcadamente plotiniana y errática en la explicación trinitaria de la realidad, la que se corrige conforme conoce mejor los textos bíblicos y la doctrina cristiana, dato que el mismo Agustín lo indica en sus *Confesiones* (VII, 19, 25) que inicialmente no entendía mucho sobre el misterio de la Encarnación y de la Trinidad.

3.2.– Juan Pegueroles Moreno

3.2.1.– La conversión de la materia a la forma: paso de la nada al ser

Pegueroles natural de Ripollet–Barcelona (1928–2019), fue Sacerdote Jesuita, profesor de filosofía en Sant Cugat (1961–1969), en la Facultad de Teología de Catalunya (1978–1988) y también profesor de Filosofía en la misma Facultad (1988–1999) (Martinez Porcell, 2019). Dirigió la *Revista Espiritu* desde principios del año 1979, revista en la que tiene muchos artículos publicados sobre el pensamiento agustiniano (Forment, 1999), de los cuales hemos seleccionado algunos temas relacionados con la problemática de nuestro estudio.

En 1975, publicó, en la mencionada revista, el artículo: *Notas sobre la materia informe espiritual en Plotino y en San Agustín*. Presenta en un primer punto, la materia informe en Plotino. Según el profesor Pegueroles, la generación de los seres a partir del Uno plotiniano como *principio* se realiza en dos momentos simultáneos de «exitus» y «reditus». La Inteligencia al salir («exitus») del Principio es indeterminada, pero al detenerse y convertirse («reditus») a su origen recibe el *ser* Inteligencia. El alma al salir de la Inteligencia es indeterminación mayor y recibe su determinación de *ser* alma cuando se convierte, mientras que la materia que es la última derivación del Uno, no puede convertirse a su origen y se queda en estado de indeterminación; por tanto, hay dos tipos de materia informe, la Inteligencia y el alma antes de convertirse y aquella última que pasivamente será formada por el alma y dará origen a los cuerpos. Si bien, diferentes, en

cuanto que una puede convertirse y la otra no, pero semejantes, en cuanto que, ambas son informes («informitas»), *son*, pero nada determinado.

En un segundo punto, se trata sobre *la materia informe en San Agustín*, para quien la materia y la forma son principios constitutivos de todo ser creado, el Padre crea la materia informe y el Verbo da forma a todas las realidades informes. La materia amorfa es el substrato indeterminado de la forma, al igual que en Plotino, la materia informe corporal «es», pero «no es nada», porque, aun es informe pero ya es *algo* en cuanto que es «formable»; sin embargo, hay divergencia con Plotino, cuanto Agustín trata sobre *la materia informe espiritual*, en la que, para el hiponense hay una formación necesaria y natural y otra formación plena, personal y libre; la «informitas» del ser espiritual no es ausencia de toda forma sino de la forma plena, personal, en la primera el espíritu puede conocer la verdad y el bien, en la segunda el espíritu llega progresivamente a la perfección, conoce la verdad y ama el bien; el profesor Pegueroles en la *nota final: contemplación y acción*, afirma que la antropología plotiniana es estática y teórica, no hay en él una formación segunda, no le enseña al hombre lo que debe ser, sino lo que ya es; mientras que la antropología agustiniana es dinámica y práctica. Se trata de descubrir lo que soy capaz de Dios («capax Dei») para ser lo que conozco (Pegueroles, 1975: 127–133).

El mismo prelado Jesuita, en el año 1982, también publicó en la misma Revista otro artículo sobre *La participación en la filosofía de San Agustín*; a modo de pequeña introducción, afirma que el concepto de la *participación* de procedencia platónica es un tema fundamental en la filosofía de Agustín, para quién, Dios es Ser, Verdad y Bien, del que participan todos los seres creados, y en particular el hombre, que participa del Ser para ser, de la Verdad para conocer y del Bien para amar, ser bueno y feliz; a la vez, que se plantea la siguiente cuestión: «¿Por qué San Agustín ha asumido y hecho suya la teoría platónica de la participación? Sencillamente, porque la encuentra refrendada y garantizada por la Escritura» (Pegueroles, 1982: 47).

El Ser por esencia y los seres por participación, sobre este tema, el razonamiento agustiniano parte de la comparación de la inmutabilidad divina y la mutabilidad de los seres creados, si Dios es inmutable es porque no participa sino porque *es*, por el contrario,

si el alma es mudable es evidente que participa de la Bondad, de la Verdad, y por la existencia de la Bondad absoluta es posible las bondades participadas como por la Verdad se hace posible las veracidades. El Ser supremo posee todas las perfecciones en su plenitud, de modo que es el mismo Ser, el mismo Bien, mientras que los seres que participan poseen las perfecciones, pero, solamente en parte, por eso «son» y «no-son». La misma inmutabilidad es la «ratio» de la simplicidad divina frente a los seres compuestos; el Bien simple, que es Dios, es simple porque no participa, en Dios ser y tener son idénticos; el Ser-Forma y los seres formados son dos modos de ser, afirmar que los seres están compuestos de sustancia y cualidad equivale a decir que están compuestos de materia informe y forma, mientras que, afirmar que en el Ser hay identidad de sustancia y cualidad es equivalente decir que el Ser es Forma. El Ser simple de San Agustín no es lo mismo que el Uno de Plotino, quien pone la simplicidad en el Uno y la multiplicidad en la Inteligencia; Agustín concibe a Dios como simple y múltiple a la vez (Joan Pegueroles, 1982).

1.3.2.2.- Análisis crítico de la interpretación del P. Pegueroles

Los artículos redactados por el estudioso jesuita son precisos, claros y didácticos, en ellos se muestra la clara influencia tanto de la filosofía griega y el influjo de la tradición judeocristiana por medio de la *Sagrada Escritura*. Agustín es evidentemente un seguidor de la filosofía platónica y de la plotiniana, sin embargo, a partir de su conversión la influencia oriental es determinante en el pensamiento del hiponense, usa la terminología filosófica platónica y plotiniana para dar razón de su fe cristiana. El concepto de creación es un término que marca la gran diferencia entre la filosofía griega y la judeocristiana, dato claramente asimilado en la concepción agustiniana y muy didácticamente explicado por el profesor Pegueroles. Explica el Profesor que Agustín habla de Dios cristiano y de los seres creados basado principalmente en las Escrituras como la bondad que habla el salmo 135, 4-3, la verdad en el evangelio de Juan (*Jn*, 14, 24) y «Ego Sum» del Éxodo (*Ex*. 13, 14).

Ahora bien, los textos o fuentes que usa para su investigación el estudioso jesuita son principalmente los del periodo pastoral de Agustín. Cita el *Comentario al Salmo 135*, 4-5 para hablar de la participación de los seres; el tratado sobre la *Trinidad VIII*, 3, 4-5

y un texto del *Tratado de Juan* para explicar los conceptos del Sumo Bien y Verdad de los que son partícipes los seres creados; para tratar sobre la simplicidad y la multiplicidad del ser se basa en un texto de *La ciudad de Dios* XI, 10, como se nota, son textos de exégesis y del período pastoral agustiniano, por lo que, no se considera en este estudio los textos de la primera etapa de la producción literaria agustiniana, con todo, nos es útil para tener en cuenta y comparar este aspecto de similitudes y diferencias entre la filosofía agustiniana y la de los autores referidos en la etapa laica de Agustín. Sobre todo, la clara distinción que hace sobre el asunto de la conversión entre Plotino y San Agustín. La conversión del ser es asunto tratado por Plotino en las *Enéadas*, pero antes que él ya había desarrollado el mismo tema Platón.

El tema de la conversión en sentido ontológico–espiritual y conceptos relacionados son asuntos destacadamente reflexionados por el neoplatónico Plotino, un filósofo de la escuela alejandrina (s. III d. C.), cuyas meditaciones llegaron a Agustín y hasta la actualidad gracias a unas recopilaciones de lecciones académicas hechas por su discípulo y biógrafo de Plotino, Porfirio, con el título de *Enéadas*. En dichas recopilaciones están los temas de la huida y subida del alma, el retorno, la entrada en sí, el volverse a la patria (*Enéada* I, 6, 8; asemejarse a Dios con la vista interior (*Enéada* I, 6, 8. 21–22); sin embargo, Plotino mismo se consideraba mero intérprete de las doctrinas platónicas (*Enéada* V, 1, 8. 10–14). Porque muchas de sus enseñanzas estuvieron basadas en las de Platón, en cuyos diálogos podemos encontrar temas similares, por ejemplo, sobre la *huida* (*Teeteto* 176 a–b); sobre la «subida» (*Banquete* 211b–212; *República* 514a–521b. *Fedro* 246d–248c); sobre el «regreso» (*República* VII, 521c), el «retorno» del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero, de lo que deviene a lo que es. Son temas presentes en las reflexiones de Agustín quien seguramente los leyó en Plotino o probablemente en algún diálogo platónico.

3.3.– Tamara Saeteros Pérez

3.3.1.– Amor y creatio, conversio, formatio

En el 2014, Saeteros Pérez realizó una investigación para su tesis doctoral en la Universidad de Barcelona sobre *Amor y creatio, conversio, formatio en San Agustín*, con

el objetivo de determinar la relación del amor con el fenómeno de *creatio, conversio, formatio*, considerando el *corpus Augustinianum* (p. 14), con particular atención al tratado *De Genesi ad litteram* y otros comentarios al Génesis de Agustín. A partir de dichos textos, la autora estructura la exposición de su estudio. La primera parte, en el contenido del relato de la creación del Génesis, articulado con los conceptos o esquema metafísico del ser agustiniano de *creatio, conversio, formatio*; en la segunda parte expone las figuras de esas etapas en la predicación de Agustín para, finalmente, en una tercera etapa tratar el peso ontológico del amor en la realización de la *creatio, conversio, formatio*, que configuran la naturaleza de los seres finitos.

El tema acerca del origen del universo, sobre el regreso o conversión y la formación, como ya nos han mostrado, tanto Espada Herrero, Pegueroles, más arriba citados, y ahora Saeteros señala que fueron asuntos de interés e importantes en la filosofía helena, y lo fue de suma importancia también para Agustín, quien es el heredero de las mismas preocupaciones y por las fuentes de Plotino que resaltó estos problemas, pero, a su vez, heredero de la filosofía platónica. Agustín utiliza esas categorías filosóficas para explicar la estructura metafísica de los seres creados: *creatio, conversio, formatio*; dimensiones que tienen que ver con la génesis de cada ser finito y que el hiponense los descubre en el primer libro de las *Sagradas Escrituras*, por eso su interés le llevó a escribir sobre ese constructo ontológico en sus diversos tratados: *De genesi contra manichaeos* (388–389); *De genesi ad litteram imperfectus liber* (393); *Confesiones XI–XIII* (397–401); *De genesi ad litteram* (401–414), y *De civitate Dei XI y XII* (417–418).

Su análisis de textos y su desarrollo interpretativo le lleva a la conclusión que el concepto de amor en San Agustín es un eje central sobre el que se articulan las etapas de *creatio, conversio, formatio*; por lo que, la conversión metafísica es una cuestión de amor, este es el fundamento y la causa eficiente del «*exitus reditus*» de las realidades creadas, el amor está en la base de la acción creadora y libre de Dios, en la llamada divina para la *conversio* y en la *formatio* de las creaturas (Saeteros Pérez, 2014).

3.3.2.– Análisis crítico de la interpretación de Saeteros Pérez

La investigación de Saeteros nos muestra la influencia de la filosofía helena y lo que significó para Agustín el Antiguo Testamento, después de su conversión; por un lado, como punto de diferenciación con el platonismo y el neoplatonismo y, por otro, como muestra de oposición al maniqueísmo, secta a la que pertenecía, rechazaba todo el Antiguo Testamento, por lo que, una vez convertido al cristianismo se encargó, no solo, de convertir a quienes siendo maniqueo los adoctrinó y los condujo con él, sino, también de refutar las doctrinas de la secta y una de las muestras es su interpretación exegética del *Génesis contra los maniqueos*. La conversión de Agustín implicó un alejamiento del dualismo maniqueo que planteaba dos principios opuestos, un principio del bien y otro del mal, pero también del emanatismo platónico. En su lugar, adopta el concepto judeocristiano de *creatio*, vinculado al único principio divino como causa, origen y capaz de hacer de nada absoluta todo lo que existe.

Saeteros, al igual que, Espada (1968) y Pegueroles (1975) resalta en su análisis textual la conversión ontológica, esto es, la estructura metafísica del ser finito y el proceso de formación por el que se llevó a cabo la génesis de los seres creados, a partir de la nada, por el Artífice supremo. Esta renovada perspectiva metafísica agustiniana está íntimamente relacionada con su conversión espiritual, que la autora sí la considera para diferenciarlo del platonismo y del maniqueísmo, pero no es tema fundamental en su análisis; la conversión personal de Agustín y su nueva forma de ver la realidad tiene que ver con la comprensión del misterio de la Encarnación dice Basevi (1986).

Si bien, el estudio de Saeteros considera el «corpus augustinianum», sin embargo, da más importancia a los textos exegéticos y pastorales de Agustín y menos a los filosóficos, tratados de la primera etapa de la producción literaria agustiniana; la percepción ontológica agustiniana que tiene el concepto judeocristiano de la *creatio* como elemento diferenciador de la filosofía anterior está presente desde sus primeros diálogos, también la visión tripartita del ser como reflejo del Dios cristiano.

3.4.– Claudio Basevi

3.4.1.– La conversión agustiniana como clave hermenéutica de sus obras

Claudio Basevi (1942–2018), romano de nacimiento, alumno y profesor de la Universidad de Navarra, donde hizo estudios de licenciatura y defendió su tesis doctoral sobre *Interpretación del Nuevo Testamento en San Agustín* en 1974, y una segunda, también de doctorado lo realizó en 1994 sobre *Retórica y prosa artística en San Pablo*; fue uno de los pioneros de la Edición Bíblica de Navarra. A parte de sus diversas publicaciones sobre *Sagrada Escritura*, tiene artículos sobre San Agustín de los cuales hemos seleccionado el publicado en 1986 que trata sobre la conversión de Agustín, divulgado por la revista *Scripta Theologica* de la Universidad de Navarra, titulado: *La conversión como criterio hermenéutico de las obras de San Agustín*.

Basevi (1986) inicia su estudio citando un texto de las *Confesiones* en el que Agustín escribe: «Nos hiciste Señor para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti», frase a la que se refiere como una de las más famosas de toda la historia del pensamiento y en la cual, dice Basevi, Agustín resume toda su visión del hombre como criatura de Dios, con deseos de volverse a su Creador. Inquietud humana por encontrar a Dios y las razones de su existencia. Lo cual, implica una conversión que reconozca que todo lo creado *nada es*, sin embargo, *es* por voluntad divina.

También se plantea la cuestión de la historicidad de la conversión agustiniana, al respecto se pregunta: «¿es una conversión filosófica o religiosa? Y esta conversión ¿se dio realmente en la historia personal agustiniana? O ¿no será más bien fruto de una conclusión especulativa, aunque apoyada en alguna experiencia personal?» (p. 804). Dichos cuestionamientos surgen porque, entre los diversos estudiosos de formación protestante iniciaron a conjeturar que la conversión agustiniana, tal como aparece en las *Confesiones*, no fue histórica sino una reconstrucción ideológica. Asunto que, luego, trataron también autores católicos como el historiador francés de filosofía antigua y patrística Pierre Croucelle en su *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* y el italiano Franco Bolgiani en su tema sobre *La conversione di S. Angostino*, afirman que en las *Confesiones* hay clichés literarios, dejando dudas sobre la historicidad. Croucelle

deja en suspenso la historicidad, mientras que, Bolgiani «admitió la presencia de elementos literarios, rechazando en cambio, las dudas sobre la veracidad sustancial de la narración» (p. 805).

Sin embargo, para el profesor de Navarra no hay ninguna duda de que el dato agustiniano sobre su conversión fue un suceso histórico, en el que, evidentemente, pueden confluír elementos de la historia personal, vivencias íntimas que un historiador difícilmente las puede detectar; además, es probable que, en la redacción se haga uso de algún cliché retórico, ello no le quita veracidad, dimensión, sin la cual, sería imposible entender su pensamiento. Agrega el profesor que la conversión fue un *hecho religioso*. Sin embargo, un suceso inseparable de su obra literaria que en torno al cual fue compuesta. Por tanto, la conversión resulta la clave, sin la cual, no se entiende ni su literatura ni su pensamiento.

En oposición a los que niegan la historicidad de la conversión, dice Basevi que la conversión es la que causa y organiza el pensamiento agustiniano y no el pensamiento agustiniano que inventa la conversión (p. 806). La conversión filosófica, entiende Basevi, es solo una etapa previa, porque según él, para Agustín la conversión o es religiosa o no es conversión y esto sería también una diferenciación del platonismo, porque para Agustín, Dios es el fin último del hombre y no la *memoria sui* (p. 807). Al leer el *Hortensio* de Cicerón descubre una solución gnóstica al problema de la salvación y de la verdad, mientras que, el cristianismo le ofreció una solución integral al mismo problema, resumido en la misma persona de Cristo. Análoga experiencia a la de San Pablo quien enseña que ni la Ley ni la sabiduría de los griegos daban solución a los interrogantes existenciales del hombre sino Cristo, fuerza y Sabiduría de Dios. En la conversión agustiniana se puede reconocer un aspecto filosófico, religioso, espiritual y teológico, y está marcada por el grado de aceptación del misterio cristológico.

La conversión a Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre (p. 810), después de la experiencia maniquea y de un breve periodo de escepticismo neo-académico, Agustín llegó a una idea relativamente elevada de Dios. No aceptaba la idea materialista de Tertuliano que concebía a un Dios con sustancia material que penetraba toda la creación, para Agustín fue el Dios uno y solo y verdadero, incorruptible, inviolable e incommutable

(*Conf.* VII, 1, 1), con todo, dice Basevi que la idea de Agustín constituía un panteísmo dinámico, compatible con el dualismo; que además si era el sumo Bien, el mal no podría venir de él, por lo que se tenía que plantear otro principio. Dualismo absurdo que le hace ver su amigo Nebridio, puesto que, si Dios es omnipotente, no hay espacio para otro principio. Sin embargo, la cuestión del mal sigue siendo un problema, aquí dice Basevi, tuvo que ser fundamental la predicación de San Ambrosio, y decisiva la lectura de los *platoniorum libros ex graeca lingua in latinam uersos* (pp. 811–812). En esos libros también parece insinuarse que Dios crea todo por medio de su Verbo, con lo que quedó solucionado su idea panteísta de identificar a Dios con las cosas.

Dios está presente en todo, pero por medio de su Sabiduría, de su poder, de su Verbo, con esto, afirma Basevi, se da la *conversión filosófica* de Agustín (p. 812). Y se produce su *momento joánico*, esto es, la contemplación de Dios como Verdad suprema, Verbo ordenador, orden divino y orden material tienen su punto común, el Verbo o Principio. Solución parcial, porque en los libros platónicos no encontró Agustín la noción de la Encarnación del Verbo ni la redención de los hombres, problema que se solucionará cuando lee las epístolas paulinas, en donde se narra la situación del hombre y la naturaleza de la salvación, aquí alcanza Agustín su conversión a Cristo perfecto Dios y perfecto hombre. La conversión a Cristo, Hijo Unigénito del Padre (p. 814), responde a la pregunta por quién es el hombre. Y por la que el hombre experimenta la conversión interior en la que se descubre imagen divina, con la que vincula su ser mutable con lo inmutable, y fin último. La conversión a Cristo de todo lo creado (p. 821) supone la cristianización de toda la creación.

3.4.2.– Análisis crítico de la interpretación de Basevi

El estudio que realiza el profesor de Navarra centra su interés en el texto de las *Confesiones* agustinianas cuyo tema fundamental es la conversión, en torno a la cual gira dicho argumento, no solamente en este texto autobiográfico de Agustín, sino también toda la redacción literaria que contiene el pensamiento del Doctor Africano. El tema es céntrico en los *Comentarios a los salmos*, incluso en la predicación se puede descubrir esa tensión entre la temporalidad y la eternidad, de la belleza visible a la infinita, eterna e invisible que es Dios.

Basevi explica también que el tema de la conversión es clave hermenéutica para comprender la literatura y el pensamiento agustiniano por su dimensión histórica, no por una fantasía literaria, porque quienes cuestionan la veracidad de la conversión agustiniana, también interpretan su pensamiento como una mera construcción, pero no como un dato real.

La historicidad de la conversión agustiniana le da la dimensión de veracidad a sus relatos, de lo contrario se tendría que entender como simples especulaciones intelectuales y su conversión como una retrospección literaria, esto sería como algo deseado por Agustín, pero no acontecido realmente.

El análisis del concepto de la conversión de Agustín que hace el doctor Basevi, está relacionado con la profundización agustiniana del misterio de la Encarnación. Por lo que, resulta la fuente de iluminación de su pensamiento y como principio eficiente y lógico que explica todo lo creado, un enigma que se desvela conforme Agustín comprende poco a poco el misterio de Cristo, Dios y Hombre verdadero; Hijo Único del Padre y Señor de toda la creación.

El tema de la conversión metafísica que también es un asunto que se encuentra en los textos agustinianos y estudiados por los expertos que hemos citado como Espada (1968), Pegueroles (1975) y Saeteros (2014) encuentran su complemento en la explicación que hace el profesor de Navarra quien resalta la importancia de la historicidad de la conversión religiosa de Agustín, tema transversal en el pensamiento del hiponense. Esta idea cobra sentido en la explicación de Prada Dussán (2014), quien, según sus fuentes, el misterio de la Encarnación es un argumento fundamental en la estética agustiniana, conforme avanza en la profundización de las *Escrituras*.

4.– Estudios afines al *numerus* y su relación con el ser

4.1.– Lope Cilleruelo García

4.1.1.– El sentido estético y metafísico del número agustiniano

Lope Cilleruelo García, natural de Roa de Duero, Burgos–España (1908 –1985), fue un religioso agustiniano, licenciado en teología en el Angelicum de Roma (1932); licenciado en *Sagrada Escritura* por el Instituto Biblicum de Roma (1934) y doctor en teología por la universidad Pontificia de Salamanca (1966). Fue traductor de diversas obras de Agustín, autor de libros y colaborador de diversas revistas españolas y algunas extranjeras.

En 1968, el padre agustino Lope Cilleruelo García publicó en la Revista *Estudio Agustiniano* el artículo sobre *Numerus et sapientia*, cuyo sumario muestra los puntos que desarrolla sintéticamente: Número estético y número metafísico, dos sentidos del número agustiniano, uno, como revelación del ser, un ser–valor: bello o feo y, el otro, como formación elemental del ser, valor–ser, llamado número.

El estudioso agustino explica que Agustín tomó el *numerus* de Varrón y de la literatura latina como derivación de *numerosus*, *numerositas* en sentido estético, equivalente a razonable, bello, formado, etc, de aquí su aplicación al *ritmo*, *módulo*, *compás*, *correspondencia*, *igualdad*, *numerosidad*, sin embargo, con la aceptación del platonismo el número agustiniano tendrá un sentido metafísico, se trata de una realidad que no vemos pero que sí se puede demostrar. Por tanto, número radical y número ideal tiene que ver con la influencia platónica, a partir de lo cual, Agustín habla de un número radical que se identifica con la unidad radical, esto es, con el ser mismo, pero también habla de un número ideal, esencia perfecta a cuya realización aspira el ser radical.

Agustín no solamente es platónico, sino también cristiano, por eso, intenta relacionar platonismo con el cristianismo y a veces subordina el platonismo al cristianismo, y en ese intento, vincula números con la sabiduría. Vínculo con el que logra colocar a la antropología como acceso a la ontología, en la que se descubre una *sapientia* originaria; sabiduría no solo como idea sino como fuerza o virtud capaz de conducirnos

hasta la perfección ideal, tendencia que se descubre también en el Universo, propensión verso la unidad, un proceso de perfección, una dialéctica.

Por eso, la dialéctica es el modo de existir del universo agustiniano, entre cada ser radical y su ser ideal hay un movimiento y no es un amor como pensaba Max Scheler o una idea como pensaban Platón y Aristóteles, sino es un Número, una Unidad que participa de la Verdad y del Amor, al ser partícipes de la Unidad Primaria; por lo que cada cosa lleva impresa la unidad trina que al mismo tiempo es modelo y energía, amor y verdad son funciones de la unidad (*Lib. arb.* I, 6, 15), para Agustín los números están impresos en la razón humana del mismo modo que la Ley Eterna.

Agustín reduce el número a la unidad y es a priori de la razón humana, no se conoce la unidad por experiencia, pues, esta siempre es multiplicidad, por lo que, los números son leyes apriorísticas, pues, todo número es una repetición de la unidad. El número es objetivo, accesible o presente, apriorístico y equiparado a la sabiduría (*Lib. arb.* II, 8, 24), la cual es impresa en la mente humana que permite descubrir y contemplar la verdad; de modo que número y sabiduría son instrumentos con los que el Creador rige el universo, esto es, con fortaleza (número) o con suavidad (sabiduría) según *Sabiduría* 8, 4, pero hay cierta diferencia porque la sabiduría es propia del hombre y el número es propio de las cosas, pero también del hombre. El número como primer «principium» *quo* del ser, para explicar la dialéctica, para cristianizar el número, Agustín identifica el «modus» ciceroniano y estoico con la «mensura» refiriéndolo al Hijo. Identifica a *modo* con *mensura*, esencia, forma o especie y establece el término dialéctico: *numerus* igual a *modus-especies-ordo*.

4.1.2.– Análisis crítico de la interpretación de Lope Cilleruelo

Lope Cilleruelo, destacado estudioso del pensamiento agustiniano, aborda el problema del número agustiniano consciente de la complejidad interpretativa del tema, por la ambigüedad que presenta la manera de explicar Agustín su pensamiento. Dicho asunto, indica Cilleruelo, podría tener dos sentidos, uno, estético y, otro, metafísico, pero su complejidad no se limita a la concepción agustiniana misma sino también a los matices de su influencia y los intentos agustinianos de cristianizar la filosofía del número. Las

influencias sobre el concepto del número, piensa Cilleruelo, provienen en un primer momento por intermedio de Varrón y la literatura latina, pero luego por medio del platonismo y el neoplatonismo, principalmente por medio de Plotino, de quien toma prestados los conceptos del Uno y del Bien y los explica a su manera, pero acorde a la filosofía veterotestamentaria sobre todo considerando algunos textos del libro de la *Sabiduría* y la estructura del Credo cristiano, descartando el emanatismo plotiniano y considerando el concepto creacional cristiano.

En cuanto al número, el estudioso agustiniano explica que Agustín tiene una primera influencia por medio de Varrón y las letras romanas, con lo cual, el sentido del número agustiniano es estético, tiene una función reveladora del ser. A esta primera influencia, Tatarkiewicz la identifica con la teoría cualitativa. Mientras que, cuando Agustín conoce la influencia platónica, el sentido del número agustiniano adquiere una nueva connotación, más profunda, metafísica, por lo tanto, un sentido ontológico. Esta segunda influencia el mismo (Tatarkiewicz, 2007), la relaciona con la teoría cualitativa, de procedencia pitagórica. Lope Cilleruelo no hace ninguna referencia al pitagorismo, aunque cita a Varrón, Platón y Plotino quienes tienen reminiscencias del pitagorismo, solo destaca en Agustín la influencia metafísica del número platónico.

El *Numerus* es un tema tomado por Agustín del autor romano Varrón con sus derivaciones *numerosus*, *numerositas*, que, a la vez, son sinónimos de razonable, formado, bello, lo cual, tiene un sentido estético; esto es lo que refleja el libro agustiniano *De ordine* cuando esa terminología se aplica a la música, arquitectura y otras artes. Argumento que sigue a considerar etimológicamente a *número* con *ritmo*, el cual se expresa como módulo, compás, correspondencia, igualdad, lo que equivale a medidas o intervalos temporales o espaciales; dos categorías que permiten identificar el ritmo espacial y el ritmo temporal; por un lado la disposición simétrica de una construcción arquitectónica tiene espacios iguales, por tanto, ritmo espacial; y el movimiento de la bailarina se ajusta a un compás en la que hay espacios temporales iguales y correspondientes, por tanto, un ritmo temporal y por último, en la pronunciación científica de un verso latino hay una lección de música, de numerosidad (Cilleruelo, 1968).

4.2.– Víctor Díaz de Tuesta

4.2.1.– El número como manifestación del ser

En 1968 Víctor Díaz de Tuesta, sacerdote de la Orden de San Agustín, realizó un estudio sobre *La eficacia del número, según San Agustín*; publicado en la Revista *Estudio Agustiniano* de Valladolid. En dicho estudio expone el valor constitutivo del número agustiniano, en este punto, se resalta que Agustín descubrió en las propiedades del número un elemento pedagógico propicio para conducir hacia Dios a las almas reflexivas. Explica la dimensión racional del número, en cuanto que, su sonoridad rítmica y armónica es un privilegio del hombre, de cuya eficacia numérica depende el orden material y el de las ideas del recuerdo y gracias al número, el ser se manifiesta inteligible.

En un segundo punto, expone el dinamismo platónico y estatismo aristotélico, aquí se explica la problemática del sentido de número agustiniano en relación a la formación del ser agustiniano. El de Tagaste es heredero de la teoría pitagórica y platónica del número, pero el principal intermediario en la transmisión de dichas teorías lo fue Aristóteles, quien no era muy favorable a dichas ideas y es probable que haya dejado de transmitirnos muchos detalles sobre la teoría del número. El discípulo de Platón consideraba que tanto las teorías de su maestro como las de Pitágoras, en lo referente al número, tenían ciertos problemas sin resolver, pues, precisa la explicación de la eficacia de la ontología del número para luego explicarlo como principio ejemplar y eficiente de los seres materiales y sus sucesos.

Mientras que, sobre el itinerario agustiniano de los números, el estudioso agustino, resalta que Agustín es el hombre post-platónico que captó mejor los ecos del universo en formas numéricas, armónicas y rítmicas como *signos*, ya que, adoptó las mejores ideas de la filosofía clásica, especuló sobre la precisión de los números en la constitución de las cosas y exploró la conexión entre los números y el alma que los observa. Agustín descubrió que esos números que reinan en el universo también se encuentran en el alma y los clasificó en cinco tipos: los números sonantes (físico), los progresores (pronunciación), los occursos (oyente), los recordables (memoria) y los judiciales (sensibles y racionales); en este punto se responde la cuestión del significado que en

Agustín tiene el número: el número es lo mejor y más poderoso que hay en las cosas; pareciera que le da un sentido de causa material, pero se excluye, ya que, la fuente del ser es idéntica a la del número.

Para Platón, los números eran esenciales para la existencia, eran causa directa de lo que es. Ellos aportaban orden y proporción a los elementos caóticos e indefinidos que existían previamente. El dios platónico impone orden desde el exterior, obligando a los elementos a cohesionarse y formar números armónicos, esto no es concebible para Agustín, pues, Dios crea de la nada todos los elementos iniciales. Para los griegos el «ser» sale del «no-ser» por lo que tiene un carácter sucesivo, en cuya dimensión los números pueden conferir el ser; mientras que para Agustín los números revelan la intervención divina en el mundo; por lo que, el número no es el «ser», sino la revelación del ser. Lo que es se hace perceptible a la razón por medio del número, puesto que, la razón tiene como autor al mismo Creador del número. El alma lleva idénticas marcas divinas, pero más excelentes, por eso, la sonoridad armónica resuena en el interior del alma con dimensiones ascendentes que a través del alma puede llegar a adquirir tonalidades divinas y ecos de eternidad.

En el último punto Díaz de Tuesta expone la relación de los números con su origen divino. Aquí se explica que el número recibe su nombre a partir de su unidad, el *unum*, explicación que se vale Agustín para vincularlo a la Unidad suma, al principio absoluto de todo, al Creador, Unidad perfecta.

4.2.2.– Análisis crítico de la interpretación de Víctor Díaz de Tuesta

La exposición del Padre Díaz de Tuesta sobre la *eficacia del número* va en la línea de los anteriores autores estudiados. Él presenta a la doctrina agustiniana del número como una teoría recogida del pitagorismo y del platonismo. Señala que, si bien Agustín capta lo que mejor se adecua a la tradición cristiana, se diferencia de los helenos por el concepto de la creación que marca no solo la diferencia con ellos sino también entre el Dios creador y la criatura. La filosofía helena al haber concebido una materia preexistente de dimensión eterna, el concepto crear se limitaba simplemente al ordenamiento de esa realidad preexistente, por tanto, cumple una función meramente artesanal el dios

platónico, en tal sentido los números determinan, ordenan, dan forma al ser, mientras que en la concepción agustiniana el número es la expresión del ser, el lenguaje ontológico, y el alma racional tiene capacidad de interpretar ese lenguaje porque participa de la misma impronta creadora de la suma unidad.

El ser humano posee las artes, las cuales están fundamentadas en los números racionales, estables y eternos. Estos números pueden ser comprendidos y poseídos, pero para ello es necesario dirigir la atención hacia el ámbito en donde los números existen perpetuamente. Pero, ¿Hacia qué dirección debe dirigirse el espíritu para que esos números se graben en su mente y genere en ella esa emoción que denominamos arte? (*Mus.* VI, 12, 35), por la propia interioridad pero trascender hasta Aquel que es único y Eterno y de quien proceden (Díaz de Tuesta, 1968). El alma racional que posee también los números judiciales tiene la capacidad de emitir juicios sobre la sonoridad matemática, la armonía, el ritmo y elevarse hacia su fuente divina, a la Unidad.

La dimensión del número y su identificación con el alma racional también tiene un progreso evolutivo en el pensamiento agustiniano, pues hay diferencia en ciertas ideas expresadas en los textos de Casiciaco (*Ord.* II, 18, 48), con otras ideas recogidas en el libro VI del *De musica*; en Casiciaco escribía que el alma podría ser un número *sempiterno y divino*, un reflejo de la filosofía platónica, en el libro *De musica*, dice Tuesta, hay una preocupación más cristiana del asunto, por lo que, Agustín se plantea, más bien, si los números transeúntes son producidos por otros permanentes (*Mus.* VI, 12, 32). El cambio de percepción sobre el número que Agustín manifiesta tiene que ver con el distanciamiento de ciertos aspectos de la filosofía platónica y la profundización de las Escrituras (Espada, 1968), o como dice Basevi la conversión a Cristo y sus diversas dimensiones le proporcionó nuevos elementos hermenéuticos para interpretar la realidad (Basevi, 1986), incluso nuevas categorías para fundamentar la estética agustiniana (Prada Dussán, 2014).

4.3.– Guillermo León Correa Pavón

4.3.1.– Pitagorismo y platonismo en el número y el arte agustiniano

En el 2009, Correa Pavón realizó un estudio de tesis doctoral en la Universidad de Salamanca sobre *Numerus–proportio en el De musica de San Agustín (I y VI), La tradición pitagórico–platónica*. Con el objetivo de realizar un nuevo análisis y estudio de los conceptos *Numerus–proportio en el De musica*, realizando una lectura transversal de esos conceptos en dicho tratado. También ha consultado el diálogo sobre el *De ordine* el de *Confesiones* y *De vera religione*.

La exposición de dicho estudio consta de un preámbulo en el que se trata del contexto pitagórico y neopitagórico; en un segundo punto hace un estudio de la primera parte del primer libro del *De música*: donde se presenta el arte musical como ciencia del modular bien, se hace una distinción entre el sonido musical y el gramatical, se define la música como ciencia del modular bien; en el tercer punto se explica la segunda parte del primer libro del *De musica*; en el cuarto capítulo se presenta una sinopsis del concepto *numerus* en la concepción platónica, neoplatónica y pitagórica; en el quinto capítulo se expone la interpretación del libro VI del *De música*; y finalmente un epílogo en el que se presentan las apreciaciones siguientes: «*numerus*» es el eje central sobre el que estructura el tratado *De musica* agustiniano, en los libros del uno al quinto se encuentra la definición, el arte musical como ciencia del modular bien, la diferenciación entre sonido musical y sonido poético y las proporciones matemáticas y las nociones de métrica y rítmica latina. En la primera parte del libro sexto se puede apreciar la dimensión filosófica y metafísica del «*numerus*», relacionado con la percepción del ritmo y las proporciones y los ritmos del alma, en la segunda parte del libro sexto aparece la dimensión teológica y mística del «*numerus*», el placer estético, los números eternos y las leyes eternas del número que el alma recibe de Dios (Correa Pavón, 2009).

La relación de los números y el universo de los sonidos es un descubrimiento que la tradición lo vincula al pitagorismo: «*ἁρμονία* y *ἀριθμός*, *sonus* y *numerus*» son un modo misterioso de explicar realidades armónicas, bellas y agradables que a Agustín de Tagaste no dejaron de asombrarle y eco de esa admiración es su tratado *De musica*, en

donde el norafricano enseña que toda la realidad es numerosa, incluso, el mundo pensante. El universo está construido por números. Correa Pavón (2009) indica que el tratado agustiniano *De musica* está basado en la tradición pitagórico–platónica, cuyo eje principal es el «*numerus*»; donde también se trata sobre el ritmo y la métrica latina, temas que armonizan con la percepción agustiniana del universo y la ascensión hasta la Armonía perfecta.

La teoría musical agustiniana también tiene que ver con las bases teóricas del pitagorismo, tradición en que la acústica era el eje central de la filosofía. Relacionados con esa tradición están vinculados una serie de conceptos como: «*ἀριθμός–numerus–rhythmus; modulatio; λόγος–ratio; ἀναλογία–proportio; ἄρμονία–ordo–coaptio–concentus–concordia; congruentia; convenientia; consonantia; aequalitas; symmetria; metrum*», dichos temas también están presentes en la reflexión agustiniana (Correa Pavón, 2009: 13), pero muchos de ellos Agustín también los habría aprendido en la literatura grecolatina, cuyos autores son mencionados por el mismo Agustín como: Aristóteles, Platón, Plotino, Cicerón, Varrón, Virgilio. Etc.

4.3.2.–Análisis crítico de la interpretación de Correa Pavón

El estudio realizado por Correa Pavón (2009) es interesante por el modo de su análisis contextual y textual, considera la influencia platónica, neoplatónica y pitagórica en la concepción filosófico, metafísica, teológico y mística del «*numerus*» en el tratado sobre la Música de San Agustín.

Resalta la condición indispensable del número en la formación de los sonidos musicales y poéticos. También hace ver que el número en la concepción agustiniana no se circunscribe a lo obvio, es decir a su connotación matemática, sino que tiene que ver con una ley inscrita en el interior del hombre con el que puede emitir un juicio estético.

En cuanto a la relación número y arte trata la influencia del *numerus* en las formas sonoras principalmente en el texto *De musica* y algunas referencias al diálogo agustiniano *De ordine*.

Resalta la interpretación del número pitagórico mediatizado por las exégesis platónicas y las que posteriormente hace Aristóteles de ambos autores. Por lo que, se debe considerar que hasta Agustín la filosofía pitagórica del número llegó mediatizada no solamente por los filósofos clásicos sino también por diversos autores de las escuelas helenísticas grecorromanas.

Correa Pavón vincula conceptos sobre el ritmo y el número presentes en los tratados agustinianos *De musica* y *De ordine* con textos parecidos en *De oratore*, 3, 172 de Cicerón y en *Institutiones oratoriae* 9, 4, 34 de Quintiliano, ambas autoridades latinas que trataron sobre ciertas normas para el *ars recte dicendi* (gramática) y el *ars bene dicendi* (retórica). Y sobre la *scientia bene modulandi* (música) que indudablemente se remonta hasta el pitagorismo y que se relaciona con aritmética, geometría y astronomía. La definición como ciencia lo relaciona con el romano y gramático del siglo III d. C., Censorino en su texto *De die natali*. No obstante, Correa dice que Svoboda lo relaciona con Varrón, aunque, la definición también se encuentra en Censorino: *Igitur musica est scientia bene modulandi* (Correa Pavón, 2009: 32).

4.4.– Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira

4.4.1.– El sentido estético del número

Ferreira, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco desarrolló, en el 2012, su tema de disertación doctoral sobre *Do escondido: Santo Agostinho e os limites da estética* en la Universidad de Lisboa. El estudio está compuesto de dos partes, en la primera se trata sobre la estética de San Agustín, dividida, a su vez, en cuatro capítulos, de los cuales, la segunda parte del capítulo segundo trata el asunto sobre *una estética expresada en términos matemáticos* en cuyo apartado se abordan dos temas, uno sobre *numerus, pondus et mensura* y el otro sobre *la unidad, multiplicidad y orden*; mientras que, la segunda parte se compone de tres capítulos, de los cuales, el primero trata sobre el *lugar de la estética agustiniana en la estética contemporánea*, en donde se desarrollan dos temas, por un lado, las acepciones sobre la palabra arte: *artes, ars, y Ars*, por otro, San Agustín y las artes como hoy las entendemos.

Ferreira (2012), en línea con los autores anteriormente estudiados (Svoboda, 1958; Tatarkiewicz, 2007), expresa que la estética agustiniana es receptora de las teorías neoplatónicas, y en la misma sintonía, resalta que el hiponense no se limitó a repetir las (Svoboda, 1958; Prada, 2014), sino a interpretarlas, incluso, mejorarlas; progreso que se evidencia en el concepto de «forma», que tiene que ver con la configuración de los cuerpos, en cuyas disposiciones manifiestan la belleza trascendente de la cual proceden, además de la concepción de la forma hereda otro concepto fundamental, el «numerus», que permite realizar las relaciones proporcionales, armónicas y que además hace posible la inteligibilidad y valoraciones estéticas.

La doctora Ferreira señala también que en el contexto agustiniano la teoría del número no era una novedad, porque, unos diez siglos atrás, Pitágoras había descubierto cierta relación entre el orden de los números y la frecuencia de los sonidos musicales, y se había establecido un paralelismo entre la evolución de los números y la del universo, a partir del cual, las duraciones relativas en la armonía musical eran pasibles de ser identificadas en todas las cosas, por consiguiente, se concluía que la realidad se podría expresar numéricamente.

Desde Pitágoras hasta Agustín hay un tiempo transcurrido considerable, por lo que, la tradición pitagórica le llegó principalmente matizada por la interpretación platónica y sus seguidores, la de Aristóteles, de Cicerón, de Plotino y de Terencio Varrón. Si bien, es heredero de la filosofía helenística, explica la doctora Ferreira que la teoría agustiniana de la «forma» hace una síntesis entre lo metafísico («ultimidade») y lo físico («imediato»), del mismo modo que, el «numerus» articula unidad y multiplicidad, mejorando, de este modo, los conceptos plotinianos de número inteligible y número monádico¹⁸.

La doctora Ferreira señala que de entre las primeras obras agustinianas en donde se trata sobre el número es en el *De libero arbitrio* y en *De musica* y en esta última en la que

¹⁸ «El uno (*tò en*) o mónada (*monás*) es una noción típicamente pitagórica. En *Metafísica* XIV, 3, 1091a 13, Aristóteles señala que los pitagóricos afirmaban, sin lugar a ninguna duda, que, una vez constituido el uno, ya fuese de superficies, de color, de esperma o de elementos inespecificables, lo más próximo de lo ilimitado (*apeiron*) fue atraído hacia él y limitado por el límite (*péras*); de manera que la mónada era considerada como un ser vivo que, al aspirar el *pneuma* exterior, se articulaba y crecía (*Física* IV, 6, 213b 22)» (A. G. Fernández, 2009).

se hace la diferenciación con la concepción plotiniana y la clasificación de los diversos tipos de «numerus». Los números corporales agustinianos no equivalen a los monádicos plotinianos, sino a los «sonantes», que constituyen la base jerárquica de los números afines con cualquier proceso relacionado con la sensibilidad; parte de esa jerarquía forman los «numeri occurrentes», son números de reacción del sentido exterior a estímulos sensibles; luego están los «numeri progresores» son aquellos que en ausencia de objeto o estímulo exterior actúa el alma sobre el cuerpo, por ejemplo, recitar un verso de San Ambrosio: «Deus creator omnium»; a este número le siguen los números de la memoria «numeri recordabiles», es una archivo que sirve de vínculo entre los números de reacción («occurrentes») y los de desenvolvimiento («progresores»); se señalan también a los «numeri sensuales» que tienen que ver con el placer o desagrado provocado por el movimiento del alma a las modificaciones del cuerpo producidas por la sensación; y en la cúspide de la jerarquía del proceso de percepción sensible están los «numeri iudiciales» que juzgan la legitimidad del placer o desagrado.

Agustín toma un verso del libro de la *Sabiduría* XI, 20: «medida, número y peso», tres aspectos que interpreta como bienes de los seres creados que participan del Sumo Bien que es Uno y que determina toda medida. Sabiduría que produce toda Belleza y Ley que establece todo orden. Los cuerpos sensibles con moderación de medida, igualdad de *número* y *orden* de peso, triada que también se expone como «modus, especies y ordo», características que se pueden encontrar en los seres sensibles y espirituales (*Nat. b. III*), y reflejan la Trinidad sublime, «Numerus sine numero, Pondus sine pondere, Orden estabilidad y amor»; el Dios Uno y trino se manifiesta en sus criaturas.

Los números son índices de relación entre la unidad y la multiplicidad, si bien, solo pueden ser apreciados por la razón, ellos son artífices de la «modulatio, proportio, coaptatio—harmonia, congruentia, convenientia, rhythmus, integritas, aequalitas y el mismo ordo».

Sobre el arte, la doctora Ferreira explica que dicho concepto en la literatura agustiniana describe tres aspectos, el arte como sistema de conocimientos científicos, por tanto, hace referencia a las artes liberales. Luego el arte como término traducido del griego *téchne*, sistema de conocimientos prácticos y por último el Arte concebido como

la acción divina o como el «Logos» divino, Ley del arte, modelo supremo del Artífice Supremo.

La diferenciación del concepto «ars» en el contexto agustiniano con la idea que actualmente se posee del arte radica en el término creación, «creatio». En el contexto agustiniano, *creatio* era un concepto atribuido al Artífice supremo. Sin embargo, desde el renacimiento, dicho concepto pasa a ser atribuido a la creatividad artística del hombre.

4.4.2.– Análisis crítico sobre la interpretación de Ferreira

La doctora Ferreira (2012) trata los temas sobre el número y el arte en el contexto de la reflexión estética agustiniana. Al igual que los especialistas ya citados más arriba (Svoboda, 1958; Tuesta, 1968; Tatarkiewicz, 2007; Correa Pavón, 2009) nos recuerda que la teoría del «numerus» es una herencia que se remonta hasta el periodo arcaico de la historia griega, cuyo principal representante de los números fue Pitágoras, a quien se le atribuye haber descubierto la constitución matemática de la armonía musical y del universo.

Si bien, entre Pitágoras y Agustín existieron muchos siglos de diferencia, no obstante, el hiponense recogió la tradición pitagórica por medio de Platón, Aristóteles, Cicerón, Plotino y Varrón, de quienes, la doctora indica las referencias textuales en los que se tratan temas concernientes al número pitagórico, de Cicerón cita las *Tusculanae Quaestiones* I, 17; I 10 y IV, 2; la *República* VII, 530d de Platón; el primer libro de la *Metafísica* y el segundo *Sobre el Cielo* aristotélico; el trigésimo cuarto tratado en la *Enéada* VI de Plotino, y para profundizar sobre los tratados que Agustín pudo haber leído de Plotino, la misma autora nos indica un artículo suyo en la *Revista Signum* del 2010, 11 (1) que trata *Do Belo: a estética agustiniana vista à luz das Enéadas*; también hace referencia a la obra que actualmente solo quedan fragmentos sobre *Disciplinarum libri IX* de Terencio Varrón, cuyo libro contenía asuntos sobre geometría, aritmética, astrología y música; dicho texto aparece citado por Agustín en su libro sobre el *De ordine* II, 12, 35 y en la carta 26 a su amigo y discípulo Licencio en el años 395.

Sin embargo, la filosofía agustiniana del «numerus», indica Ferreira, no solamente fue influenciada por las tradiciones grecorromanas sino también por la judeo-cristiana, concretamente por medio de ciertos textos de la *Sagradas Escritura*. La doctora cita el texto: «mensura, numerus et pondus» de *Sabiduría* 11, 20 como actualmente aparece en las Escrituras, aunque en las ediciones críticas de las obras agustinianas, el mismo texto, aparece en *Sabiduría* 11, 21; a partir de los datos bíblicos Agustín elabora una explicación propia de su visión ontológica y estética del número.

Con respecto al arte, igualmente, Agustín es heredero de la cultura grecolatina por lo que reluce en sus escritos los conceptos de arte como derivación de la *techné*, así mismo el arte como influencia de la «paideia» en la «humanitas» que Agustín las estudió y las conoció como las disciplinas liberales, en las que se formó y de las que en sus escritos tiene la intención de utilizarlas como medio de progreso espiritual. Y, por otro lado, gracias a la influencia cristiana el concepto de «creatio» (creación), que ya en la filosofía platónica se traduce como el paso del «no-ser» al «ser», de atribución exclusiva del Artífice supremo, capaz de crear algo de la nada («ex nihilo»), argumento considerado, por primera vez utilizó Teófilo de Antioquía-Siria, autor del *si II d. C*; lo cual, hace que la visión artística agustiniana tenga una dimensión bíblica teológica. Concepto que en la actualidad se traduce como creatividad, productividad, comprendiendo el sentido de originalidad ya sea en el campo artístico como en el de otras disciplinas.

La doctora Ferreira, al igual que la mayoría de especialistas citados en este apartado muestra su tendencia a explorar el problema del número y del arte agustiniano en los textos *De musica* y *De libero arbitrio*, dos textos filosóficos del periodo inicial de Agustín como escritor, pero, muy poca referencia a otros textos iniciales de la actividad literaria del joven filósofo.

4.5.– Máximo Prada Dussán

4.5.1.– La filosofía agustiniana del número y el arte musical

En el 2014 Prada Dussán realizó su estudio sobre *Filosofía de la música de San Agustín: Aproximación a partir del esquema conceptual de los números y del esquema*

conceptual de los signos, Tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid. Dicho estudio persigue dos objetivos, el uno es «mostrar que en San Agustín la teoría del signo es capaz de fundar consistente y coherentemente una filosofía de la música» y el segundo es «mostrar que la filosofía de la música es distinta e independiente de la que se erige a partir del esquema de los números» (Dussán, 2014: 54).

Se expone dicha investigación en cuatro capítulos, en el primero se trata de la música en los tratados *Sobre el orden* y *Sobre la música*, aquí se desarrolla el tema de la música en el esquema de las artes liberales, esto constituye el esquema de los números. En el capítulo segundo se reconstruye la teoría del signo en San Agustín en los textos: *De magistro*, *De doctrina christiana*, *De trinitate* y *Principia dialectica*. El capítulo tercero hace un análisis de la música según el esquema conceptual de los signos y en el capítulo cuarto se exponen las conclusiones de manera extensa. En el cual, acerca del número concluye lo siguiente: la música tiene una función anagógica, sentido platónico–místico de elevación, ascensión por medio del descubrimiento de la estructura matemática.

Esa elevación, según Prada parte de la percepción de las formas sonoras y se llega al principio último de la belleza, para lo cual, se requiere trascender la sonoridad sensible y la sensación psicológica del deleite para racionalmente descubrir la causa suprema de la hermosura. El que logre ese proceso será considerado músico. Agrega que, las leyes el número es el componente que enlaza la materialidad musical y la causa última de la hermosura. El análisis material de la música analiza las palabras y descubre sonidos y significación, en los sonidos hay ritmo y melodía, pero Agustín considera solo el ritmo, al que, por medio de la percepción de la duración temporal de la figuras métricas y razones matemáticas descubre el número rítmico.

Desvelado el vínculo matemático con el elemento material de la música se relaciona con el universo ontológico y espiritual. La unidad, que es el fundamento de la belleza, se manifiesta como multiplicidad numérica y ontológica en la distribución pitagórica de los primeros cuatro números de la *tetractys*, de modo que toda la creación en tendencia hacia la unidad, como su relación entre partes dando lugar a la armonía y las proporciones matemáticas (Prada Dussán, 2014).

4.5.2.– Análisis crítico de la interpretación de Prada Dussán

Prada Dussán hace una exposición de su tema de investigación de manera muy amplia, sin embargo, detallada. Hace un extenso análisis crítico del estatus cuestiones, luego el desarrollo del cuerpo expositivo del tema como también es amplio la exposición del resultado conclusivo de su trabajo. Es notable el dominio de la terminología filosófica y musical del autor.

Un dato importante que resalta Prada Dussán y que nos interesa también a nosotros destacar es la periodificación de la estética agustiniana que incluye la concepción del número y del arte en el desarrollo literario agustiniano; dicha periodificación tiene que ver con su experiencia maniquea, la influencia a partir de la lectura de los neoplatónicos, por lo que, los primeros diálogos filosóficos agustinianos estarían muy influenciados por esa escuela filosófica, y, un nuevo giro a partir de la influencia judeocristiana, aunque ya es notoria las referencias bíblicas en sus primeros tratados, sin embargo, se cree que mayor peso y más evidente se da a partir del año 415, cuando al tema de la *Encarnación* también se le da una función estética, según Prada, esta idea la sostiene Robert J. O'Connell en su libro *Art and Christian intelligence in St. Augustine* en el 1978 (Prada Dussán, 2014: 24).

Prada señala que es De Bruyne quien da más atención al influjo de la corriente judeocristiana en un tercer momento del pensamiento agustiniano. Lo cual refleja a las Escrituras como fuente de su estética, en ella encuentra argumentos para expresar sus ideas anteriores o incluso para reemplazarlas, una de ellas y la fundamental es el nombre de Cristo mismo como sinónimo de belleza, algo que Svoboda no había considerado.

En cuanto a la teoría del arte, también, dice Prada que De Bruyne logra descubrir algunos matices como la interpretación alegórica patrística en la que Agustín se circunscribe para plantear que el arte puede ser considerado como signo, por tanto, portador de un significado espiritual. Por ende, el arte está regido solo por el número, sino que también refleja la sublime belleza de Cristo, a través de su profunda significación. en virtud de su significación. Así, Agustín debe ser considerado como pionero de la estética semántica.

Prada también indica un artículo de David Sobrevilla publicado el 1978 acerca de la *Estética de Agustín*, en donde el autor peruano, guiado bajo las investigaciones de Svoboda y de De Bruyne, periodifica el pensamiento agustiniano en estética precristiana, período que pertenece a la experiencia agustiniana del maniqueísmo; la estética platónica–cristiana, esto es, cuando Agustín refiere el tema usando categorías neoplatónicas y por último; la estética bíblica, cuando la Biblia es fuente de nuevos conceptos para la teoría agustiniana de la estética.

En esta misma línea, dice Prada que, el detalle pasado por alto a Svoboda, de no considerar la dimensión cristiana, de nuevo, aparece un estudio del Suizo Hans Urs Von Balthasar en 1961 con el título: *Herrlichkeit: Fächer der Stile. Klerikale Stile*, en el que se plantea el acontecimiento cristiano como un suceso estético. Von Balthasar señala que la encarnación es la manifestación de belleza y plenitud divina, para este dato, Prada (2014: 23) usa la traducción al español de J. L. Albizu como *Gloria: Una estética teológica: parte segunda: formas de estilo* de 1999, Madrid: Ediciones Encuentro.

5.– Nuestra aproximación

5.1.– Síntesis del problema

Agustín comenzó a ser considerado en los debates de filosofía por su personalidad, formación en las artes liberales y el desarrollo de su profesión como parte de las mismas disciplinas, y, sobre todo, porque muchas de las influencias asimiladas de su contexto cultural, familiar, escolar y de lecturas autodidactas las dejó por escrito. Su gran producción literaria le ha valido para ser reconocido como uno de los innovadores de la filosofía cristiana occidental medieval (Władysław Tatarkiewicz, 2007), o también como testimonio fundamental entre el confín cultural de la antigüedad y la medieval, de un ocaso cultural y el resurgimiento de uno nuevo (Marrou, 1958). A parte de los debates filosóficos, el pensamiento agustiniano forma parte en discusiones hermenéuticas de diferentes disciplinas académicas como la historia, ética, moral, teología, etc. La polifacética personalidad de Agustín refleja particular sensibilidad por la expresión y contemplación de la belleza artística, natural y sobrenatural. Testimonio que manifiesta la sintonía con sus contextos socioculturales. Como señala, al respecto, Calvo en su

informe de disertación doctoral: la inmensa mayoría de la creación literaria agustiniana recoge el testimonio de sus diversos contextos sociales y refleja el «estudio de la literatura clásica, que se convierte en un instrumento útil para la difusión de la verdad; por ello acepta las artes liberales» (Calvo Herraiz, 2020: 17).

Sobre cuestiones relativas al problema del *numerus* y las teorías sobre el *ars* agustiniano entran en el debate filosófico a partir de investigaciones relacionadas con la estética y uno de los destacados estudios al respecto es el realizado por Svoboda en el 1933 sobre *L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources*, publicado por la Editorial Les Belles Letres de París. A partir de dicha investigación el *número* ha sido objeto de atención para los estudiosos que lo relacionan con la estética, con la belleza, con la música y con el arte, en general, ya sea en libros de texto, artículos científicos y tesis académicas. Destacamos como muestra algunos estudios recientes, por ejemplo, la tesis doctoral de Jenny Bai (2017), *The beauty of God in the numerical order*, en la cual sostiene que Agustín hace uso de conceptos matemáticos de procedencia pitagórica para defender su fe cristiana; puesto que, Agustín plantea que todas las leyes inmutables del número son razones dispuestas por Dios y son comunes para todos los seres racionales. Dentro del *quadrivium*, que los pitagóricos concebían como las cuatro vías hacia la trascendencia y contemplación de la belleza divina, la música surge como la única disciplina matemática que une las ciencias naturales con la ética. Por su parte, Paula Oliveira (2022), en un artículo suyo titulado: *Agostinho de Hipona: Congruência, a dinâmica do belo*, destaca la presencia de la dimensión número en la obra agustiniana desde el inicio. Presencia que se puede observar desde el libro *De pulchro et apto*, primer escrito, hasta el *De civitate Dei*, una obra de su avanzada edad. En su literatura, especialmente, la teoría estética está construida sobre la categoría matemática de la congruencia que suministra unidad y que permanece como principio estructurante del proyecto filosófico agustiniano. En otro artículo, Patricio Szychowski (2022), *Una lectura estética de la aequalitas en el De musica de Agustín de Hipona*, explica que, en el aspecto de la percepción sensorial, las dimensiones están relacionadas de manera casi simétricas, con proximidad a la igualdad. La concepción acerca del deleite determina la presencia de la igualdad teológica en el alma, la que manifiestan los números divinos. Por último, Claudio Calabrese (2020) en: *Una comprensión de la realidad en clave neoplatónica. Dos pasajes del De ordine de*

San Agustín, indica que el de Tagaste recurre al recurso del argumento estético cuando desea resolver problemas contradictorios.

Los estudios seleccionados y analizados en este capítulo nos muestran que hay un avance considerable sobre el estudio del número y del arte en Agustín. Por lo tanto, hay suficiente profundización para hacer comprensible que las teorías agustinianas sobre dichos temas provienen del contexto grecorromano y helenístico. Teorías que son utilizadas por Agustín para argumentar su búsqueda de la verdad, de la sabiduría, de la felicidad.

El análisis de los estudios especializados muestra que hay cierto espacio para nuestro estudio, en cuanto al objeto de nuestro problema, porque no hay investigaciones que aborden el número y el arte en los diálogos filosóficos de Agustín, que corresponden a los primeros tratados del «corpus agustinianum». Salvo, Svoboda que aborda toda la obra agustiniana pero el número y el arte son temas tratados dentro de la estética agustiniana. Los demás estudios, seleccionados, que han tratado las variables de nuestro problema las desarrollan considerando fundamentalmente el tratado *De ordine*, *De musica* y tratados pastorales de Agustín, textos posteriores a su ordenación sacerdotal, por lo que, descubrimos que hay textos agustinianos poco estudiados, esto nos proporciona lugar para tratar *numerus et ars* en sus tratados filosóficos, textos comprendidos entre su conversión (386/87) y su ordenación sacerdotal (391), por lo que, se puede denominar el periodo laico de Agustín.

5.2.– Nuestro planteamiento

La idea del tema: *numerus et ars* surge de la lectura del *De genesi ad literam*, aquí un texto llamó nuestra atención: el Creador hizo solo un día, Agustín toma este verso de *Génesis* 2, 4. Ese mismo día se convirtió en el segundo, en el tercero, hasta el día sétimo (*Gen. litt.* V, 1, 1). Esta idea la encontramos en otro texto de Agustín, escrito antes de su comentario al *Génesis*: si tienes dos veces uno, se llama dos, si tres, se llama tres y si tienes diez veces uno, entonces, se llama diez (*Lib. arb.* II, 8, 22). El mundo es hermoso no por ser enorme sino por la armonía de la diversidad de formas (*Gn. litt.* II, 6, 14). Si alguien pregunta quién lo instituyó o lo hizo, indague al que es hermosísimo entre todos

(*Vera rel.* XI, 21). Pero fue leyendo el segundo libro *del De libero arbitrio* donde descubrimos nuestro título casi textual: Contempla la belleza de una realidad ya formada, son los números ocupando su espacio. Observa la belleza del movimiento corporal y son los números desplazándose en el tiempo. Y si quieres indagar la causa del delite en el baile, te contestará el número, soy yo: «Quaere ergo in saltatione delectet: respondebit tibi numerus: Ecce sum» (*Lib. arb.* II, 16, 42: CCSL 29, 266). Estas lecturas nos condujeron a conjeturar que las reflexiones agustinianas sobre el número se identificaban con las del pitagorismo que sostenía el número como causa de todo lo que es. Pero Agustín no se detiene solo en el número sensible, los números que están fuera también están en el interior de cada uno y sobre la razón humana, los números inmutables (*Ep.* 3). Aquí resulta crucial el tema de los inteligibles, descubierto en el norte de Italia, con el que relaciona el número inteligible de procedencia platónica, mediada por Plotino y Porfirio. La polémica de los inteligibles está referido Porfirio en la biografía de Plotino.

El *numerus* agustiniano, profundamente entrelazado con las artes liberales, es un legado de las disciplinas romanas que emergieron del contexto heleno. Este legado fue asimilado por San Agustín de Tagaste durante su educación en la escuela romana, una institución de vital importancia en la vida de Agustín. Fue allí donde el de Tagaste se sumergió en las teorías estéticas de Varrón y en la literatura romana y se muestra como clara estructura de su filosofía del número y su relación con el arte.

Además, Agustín se familiarizó con los conceptos fundamentales del número pitagórico, pero mediado por el platonismo y los neoplatónicos que leyó antes de su conversión. Bajo la influencia de la tradición judeocristiana, Agustín llegó a identificar el número pitagórico–platónico con la ley natural.

Por lo tanto, podemos decir que el sentido estético de Varrón, el sentido ontológico y metafísico de Pitágoras y Platón, el sentido moral de influencia Ciceroniana estoica y el sentido psicológico y personal de San Agustín no solo proporcionan una explicación para la producción artística, sino que también proporcionan el criterio del juicio estético, que se traduce en una experiencia deleitable como efecto de la simbiosis entre la belleza externa y la interior. Este último se manifiesta como una armonía entre el objeto artístico y la percepción del sujeto.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO I

PANORAMA CONTEXTUAL DE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA

1.- Introducción

La construcción del conocimiento, de la manera de pensar y de la forma de actuar, esto es, la concepción filosófica y moral es el resultado de la interacción dinámica y crítica, entre el modo de ser de un individuo y sus diferentes círculos inmediatos a lo largo de su historia personal. Por eso, es que todo ser humano será el reflejo de ciertos patrones familiares, sociales, políticos y culturales concretos, los que acontecen en determinados espacios y tiempos igualmente específicos. El profesor Romano Marco Fabio Quintiliano, en sus *Instituciones oratorias (Institutiones oratoriae)*, cuando habla de la formación de los futuros oradores del Imperio, recuerda que la base de la construcción del conocimiento y de las buenas costumbres se inicia en la infancia con la proporción de buenos modelos en el entorno familiar y escolar como agentes educativos. En la infancia se imitan virtudes y vicios por eso es importante dotar el máximo empeño a la formación de cada individuo, como si, en cada infante, se tratara de formar al futuro Alejandro Magno (Quintiliano, *Inst. orat.* I, 1, 4), si bien, no todos pueden tener tutores como Aristóteles, se sabe que este lo fue de Alejandro, sin embargo, recomienda ser correctos en el hablar y también en las buenas costumbres, no obstante, haya excepciones, porque quien está inclinado al vicio, aunque con buenos maestros tenderá hacia donde está inclinado (*Inst. orat.* I, 2, 1). El conocimiento es el resumen de diversos acontecimientos sociales procesados a criterio personal.

Entre los aportes modernos, sobre la construcción del pensamiento, las ciencias sociales del siglo XX han llegado a evidenciar que el aprendizaje y la edificación de los conceptos se establecen, a lo largo de la historia personal, sobre estructuras mentales pero también con las influencias de diversas estructuras contextuales (Vygotsky, 1978). En la misma línea de este autor podemos afirmar que la sociedad humana ya sea ésta, colectiva o individualmente erige su particular forma de pensar, carácter y actitudes sobre la base de experiencias concretas de interrelaciones socioculturales, asimismo, en contextos determinados. Los discursos orales o escritos responden a escenarios espacio temporales concretos. Por tal motivo, para analizar y comprender la mentalidad de un autor, es necesario reconstruir, en la medida que sea posible, los diversos contextos, sociales, políticos, familiares, etc., y en sus respectivos tiempos y espacios, en los que se desarrolló su historia tanto sociocultural como personal, porque, las diversas circunstancias que enmarcan las situaciones vitales de la existencia se reflejan en el modo de ser, pensar y actuar.

Para tal cometido, la cronología y la geografía nos proporcionan datos referenciales que nos ubican en un tiempo preciso o relativo y el escenario geográfico, de modo que entre ambas disciplinas nos facilitan elementos sobre el cuándo y en dónde sucedieron ciertos acontecimientos (De Castro, 1850). Esas referencias espacio temporales nos permitirán sincronizar periodos históricos con las referencias biográficas de nuestro autor y comprender su pensamiento.

Aunque, cabe señalar que, si bien, es habitual segmentar cronológicamente el pasado de la humanidad en diferentes etapas, periodos o épocas, destacando distintos niveles de desarrollo y progreso humano, social, político, técnico, cultural, o también crisis sociopolíticos etc., como puntos cronológicos, sin embargo, la referencia más destacada en la segmentación periódica de la humanidad es Cristo, como punto central de fraccionamiento que señala el antes y el después de la historia de la humanidad. Ahora bien, la división cronológica en etapas, edades, o eras, tiene sus observaciones y es que, periodizar la historia de la humanidad considerando el nacimiento de Cristo como punto de referencia entre la edad antigua y el inicio de nuestra era se introdujo solamente en el sexto siglo de nuestra era, además, la idea de considerar el mismo nacimiento como punto referencial específico del antes de Cristo (a. C.) y el después de Cristo (d. C.), es una idea que se estableció en el siglo XVII de nuestra era, por lo que, tales segmentaciones son

siempre referenciales, no absolutas ni de precisión matemática (Rhodes, 2016). Esto explica, por qué los datos históricos, mientras más antiguos sean presentan mayores márgenes de error.

Considerando lo antes indicado y en términos generales podemos decir que la realidad política, social y cultural que contextualizaba el escenario geográfico en el que se circunscribe la historia personal de Agustín y, por tanto, la de su obra literaria, estuvo marcada por tres elementos característicos y destacables: romano, helenístico y judeocristiano. De un lado, el predominio político romano estuvo presente en la franja sur del mediterráneo, en cuyo contexto geográfico se encontraba su pueblo natal, de formación escolar y actividad profesional de Agustín. Y por ser parte del territorio romano, estuvo influenciado por la cultura helenística. Por último, la creciente propagación del monoteísmo oriental judeocristiano, pero con tendencia al predominio del cristianismo en todo el imperio romano es también reflejado en la vida y obra de Agustín. Si bien, son contextos muy amplios, también son elementos que constituyen interacción personal y que contribuyen a la edificación de los conocimientos, gracias a la invención de las letras, la escritura y la historia, a la que el mismo Agustín considera el modo de poder comunicarnos con los ausentes (*Ord.* II, 12, 35).

2.- Romanización de los pueblos norafricanos

La romanización de los territorios norafricanos se inició en el periodo de la República con una serie de contiendas bélicas. Consecuentemente, la provincialización de los territorios conquistados para su administración económica y política. Si bien, se inició en el periodo republicano, la romanización prosiguió durante el periodo imperial. El concepto de romanización va mucho más allá de la simple conquista, porque además de ello, significó la adecuación de las costumbres y formas de vida propias de los pueblos sometidos a un nuevo sistema político y sociocultural (Gozalbes Gravioto, 2000). Ciertamente trasciende al primer fenómeno de conquistas, y la invasión territorial, porque aparecen otros elementos como la gestión de territorios conquistados con nuevas políticas administrativas; la imposición de una cultura extranjera en los nuevos pueblos conquistados. Para cuyo propósito fue importante una serie de elementos que contribuyeron a dicha inculturación como el ejército romano, las aristocracias locales que fueron admitidas en la administración del Estado y por ello fácilmente romanizadas.

aunque más lentamente lo fueron los estamentos inferiores. La fundación de ciudades y la urbanización de las existentes fueron medios de romanización. El idioma como medio de romanización fue complejo porque el latín tuvo que competir con el idioma heleno, que perduró durante el Imperio porque era el idioma diplomático y de los intelectuales, por lo que, incluso en las escuelas se tenían que aprender, aunque poco a poco terminó imponiéndose el latín. En lo religioso, existía un sincretismo, pues, el culto a las deidades míticas y a las del emperador se extendió también por las provincias a través de ritos y sacerdotes. Para la romanización, algo imprescindible, fue el derecho a la ciudadanía que pasó de ser privilegio de unos pocos en la Urbe a las provincias (Lagos Aburto, 2006).

Sumado a lo anterior, a las provincias del norte africano se les dotó de vías de comunicación terrestres. Se construyeron canales de irrigación para poder beneficiarse de la agricultura, también de infraestructura para la administración política, la diversión y el ocio en las principales ciudades como teatros, anfiteatros, circos, termas, etc. Roma, luego de ir asimilando territorios helenísticos y con ellos tradiciones socioculturales, religiosas, políticas, etc., se convirtió también en el instrumento de propagación del helenismo en las tierras de Agustín. Puesto que, antes de la irrupción de los romanos en el norte africano estaban los bereberes, nómadas, mauros y los fenicios púnicos; además, antes de que los romanos conquistaran los reinos helenísticos, la cultura helénica había hecho lo propio con muchos pueblos de la cultura oriental del que Roma se convirtió no solo en su heredera, sino también, en vehículo de expansión en sus provincias.

Roma, como vía de correspondencia cultural, favoreció y fortificó la prosperidad de otros elementos socioculturales, por un lado, el helenismo, que tiene que ver con la cultura helénica, que conquistó culturalmente el mundo romano. Por otro, el cristianismo que si bien, diversos emperadores se empeñaron en perseguirlo, incluso, con la muerte de muchos mártires, sin embargo, el Imperio también fue conquistado por la religión judeocristiana, por lo que, así como, se habla de un helenismo romano, también se habla de un Imperio cristiano.

De estas diferentes dimensiones culturales hace eco la vida y la filosofía agustiniana. Agustín es el resultado de la compleja romanización de sus tierras. Pues en su pensamiento se notan las confluencias propias de la idiosincrasia de la cultura romana, como su idioma, costumbres familiares, sociales y culturales. También las distinguidas

influencias de las escuelas clásicas y helenísticas presentes en sus diferentes textos, y, de modo no menos influyente, la fe y moral cristiana que las vivió desde el ambiente familiar.

2.1.– África del norte, del dominio fenicio–púnico al romano

La influencia de los tirios y fenicios orientales en el norte africano es más conocida por la referencia mitológica que la histórica. Existe documentación histórica, pero de origen grecolatina, puesto que, la literatura de procedencia púnica es, prácticamente, nula. Esa ausencia documental podría estar causada por la destrucción que padeció la ciudad de Cartago en el 146 a. C., por parte de la invasión romana en el contexto de las guerras púnicas, con las que se destruyeron, también, sus fuentes literarias (Gozalbes Gravioto, 2000). Es por ello que, para llenar ese vacío documental, la reconstrucción cronológica de su fundación se ha venido elaborando sobre las noticias de autores helenos o romanos¹⁹. Datos que, sin embargo, han generado diversas propuestas teóricas para argumentar los motivos de la presencia de fenicios en el norte de África. Para explicar la presencia fenicia, una civilización destacada por el comercio y la navegación, se ha planteado la teoría de la expansión comercial y el fenómeno de la colonización del VIII a. C. Pero, como alternativa a esas dos teorías, se sostiene también que, inicialmente, la presencia tirio–fenicia en Utica, primero y luego la fundación de Cartago, tendría que ver con ciertas pugnas internas en las oligarquías fenicias, en el Mediterráneo oriental. Las que serían agravadas por situaciones políticas externas de sus vecinos asirios y egipcios que provocarían el exilio de los fenicios, quienes con la intención de regresar a Tiro, se asentaron en Utica, norte de África, pero como el retorno no aconteció como era previsto, en la colina de Birsa, próximo a Utica se fundó la nueva ciudad, Qarthadasti (Alvar Esquerra & González Wagner, 1985). Aunque, sobre el origen de las nuevas ciudades fenicio púnicas, se dijo, no obstante, que fue por cuestiones demográficas o por cuestiones de poder económico (Cayo Salustio Crispo, *Guerra de Jugurta*, 19, 1–2).

¹⁹ Según (López Castro et al, 2020: 1316-1317): «Utica fue una de las más antiguas fundaciones tirias en el Mediterráneo Occidental de acuerdo con las fuentes clásicas (Pseudo Aristóteles, *Mirabilia Auscultationes* 134, Flavio Josefo, *Contra Apion* I, 18, Velleius Paterculus I, 2, 3, Plinio el Viejo *Naturalis Historia* XVI, 216). En contra de esta tradición, las excavaciones efectuadas en Utica en los siglos XIX y primera mitad del XX, más centradas en los restos romanos, no han aportado datos arqueológicos que la confirmen. Las excavaciones de las necrópolis fenicio-púnicas ofreció dataciones no anteriores a finales del siglo VIII o comienzos del siglo VII a. C. (Cintas 1951; 1954; Colozier 1954). Medio siglo después, las excavaciones efectuadas en 2005-2007 por T. Redissi en el sector norte de Utica revelaron una ocupación de época arcaica vinculada a actividades metalúrgicas con importaciones fenicias, sardas y griegas geométricas (Ben Jerbania y Redissi 2014)»

Igualmente, en torno a la fecha de fundación hay diversas teorías y una de las más probables indica que Cartago fue fundada por los fenicios del oriente próximo en el siglo IX (814 a. C.) como la ciudad nueva o Qart Hadast (Córdova de la Cruz, 2017; Ruiz–Gálvez Priego, 2013).

Para explicar dicho origen se suma también la ficción literaria. La tradición mitológica, en consonancia con la época, explicaba el origen de las civilizaciones destacadas de modo ficticio y romántico (Lancel, 1994). Los tirio–fenicios orientales, que dan origen a la civilización cartaginesa en el norte de África occidental, tienen como protagonista a la hija del rey de Tiro, Elisa, conocida también como Dido (Tito Livio, *Década* II, VI). Historia que aparece ligada a la de Troya con Eneas, con quien, también, se intenta vincular el origen de Roma (Virgilio, *Eneida* I–V; Tito Livio, *Década* I, 1). De esta leyenda romántica Agustín hace referencia, en sus *Confesiones*, haberlas estudiado en sus tiempos escolares, incluso haber llorado por el trágico desenlace de la historia de Dido (*Conf.* I, 13, 20–21: CCSL: 27, 11–12).

Lo cierto es que, con el transcurso de los tiempos, la Ciudad Nueva se convirtió en una potencia económica y política predominante en zonas destacadas del norte africano, además, no era menos que los romanos (Tito Livio, *Década* II, VI), potenciada, posiblemente, después de la decadencia de la ciudad estado de Tiro. El poder cartaginés en el norte de África condujo por varios siglos el destino sociocultural y político de la cuenca occidental del Mediterráneo (Bravo, 1998b), hasta la presencia romana en el periodo republicano. Aristóteles destacaba el carácter de los cartagineses similar a la de los cretenses y espartanos, la bondad de sus instituciones y una de las más importantes constituciones que cita el macedonio es de los cartagineses (Aristóteles, *Política* II, 1272b, 11).

Antes de la presencia romana, el norte de África estaba habitado por poblaciones autóctonas y luego los fenicios, que instalaron sus colonias a lo largo de las costas del Mar Mediterráneo, estuvo habitado por población autóctona y los fenicios. Sobre todo, el espacio geográfico comprendido entre el desierto del Sahara y la costa del mismo mar, hacia el lado occidental de las fronteras de los reinos helénicos de Cirenaica y Egipto (Cabanes, 2002). Concretamente desde el golfo de Gabés hasta el extremo occidental de la cordillera del Atlas, se encontraba, al interior, población autóctona de origen bereber,

númidas y mauros. Además una serie de ciudades de influencia fenicio-púnica, ubicadas principalmente en zonas costeras (Cayo Salustio Crispo, *Guerra de Jugurta*, 18–20). Entre la que destacaba por su poder económico y militar, Cartago (Lancel, 1994). Sin embargo, la influencia fenicia-púnica no se limitaba únicamente al contexto norte africano, sino que también dominaba los territorios insulares de Córcega, Cerdeña y la parte occidental de la Sicilia (Tito Livio, *Década II*, VI; BOLIGRAF, 1980). Estos territorios eran vecinos a las polis («πόλεις») griegas y cercanos al territorio romano, formando una región de tres civilizaciones fronterizas. Como resultado, los conflictos entre romanos y cartagineses también afectaron a los helenos, quienes, junto con los cartagineses, fueron perdiendo el control de sus colonias en favor de los romanos.

Si la fecha de fundación de la nueva ciudad de Cartago fuera históricamente exacta, se podría afirmar que Roma era una civilización más joven en comparación con aquellas que logró imponerse en el noroeste de África y en el contexto Egeo, las cuales se remontan incluso a la Edad del bronce. Roma mantuvo diversos conflictos bélicos con estas civilizaciones, tanto en norte de África como en el contexto Egeo, a las que finalmente terminó subyugando. Tito Livio (*Década II*, VI) menciona que la huida de la reina Dido y la fundación de Cartago sucedieron solo 72 años antes de Roma. La urbe romana, según la tradición, tiene sus orígenes en la región del Lacio, un pueblo situado entre colinas, cuya fundación se atribuye a los legendarios Rómulo y Remo (Tito Livio, *Década I*, 3–4), en el año 753 a. C. Desde entonces, se estableció la monarquía con Rómulo como su primer rey. Este monarca, elegido y contaba, contaba con el respaldo de un senado consultivo y una asamblea conocida inicialmente como *comitia curiata*, que posteriormente evolucionó a la *comitia centuriata*. Estas asambleas representaban a los diferentes clanes de la ciudad, cuyos fundadores pertenecían a la tribu de los latinos. A partir del siglo VI y hasta el siglo I a. C., Roma experimentó un cambio significativo en su sistema político. En el año 509 a. C., se instaló la *Res Publica* (república), un sistema de gobierno cuyo poder supremo era ejercido conjuntamente por dos cónsules y el Senado. En caso de amenaza exterior, los cónsules podían nombrar un dictador con poderes temporales. El Senado se convirtió en un órgano representativo de la sociedad. Aunque, inicialmente estuvo conformado solo por patricios (la clase alta), con el tiempo incluyó también a los plebeyos, quienes eran los grupos menos acomodados.

Transcurridos unos siglos después de haberse instaurado la república, con nuevo sistema político romano, se propició un cambio de política exterior y se dio inicio a un periodo de conquistas territoriales. Primero en sus alrededores y posteriormente se extendió a todos los territorios helénicos y cartagineses. Acontecimientos que marcarían el dominio político romano, sin embargo, se mantuvo la continuidad del dominio cultural heleno en diferentes aspectos del nuevo poder hegemónico del Mediterráneo. Con el dominio romano en vez de suprimirse, más bien, se propagó la influencia helénica incluso, en las provincias de África del norte, donde, la influencia helenística era escasa.

Cabe considerar, que gran parte del nuevo dominio territorial romano distribuido en provincias, se estableció en escenarios geográficos helénicos o helenizados. Y una pequeña parte en territorios no helenizados, como es el caso del contexto geográfico conquistado por los tirio-fenicios orientales en el norte de África, los también conocidos como fenicio-púnicos, que con Cartago a la cabeza ofrecieron gran resistencia a las fuerzas militares romanas.

Más allá de las tradiciones apócrifas que intentaron relacionar los orígenes de las culturas mediterráneas a la mitológica ciudad de Troya, los helenos, fenicios y romanos, por diversas circunstancias, llegaron a instaurar sus fronteras en territorios vecinos. Lo cual propició que, durante el periodo republicano, romanos y cartagineses mantuvieran una serie de tratados desde mediados de siglo V hasta el siglo III a. C, sin embargo, luego se fueron resquebrajaron y tuvieron como resultado diversos enfrentamientos con consecuencias muy desfavorables para el pueblo cartaginés que terminó siendo destruido (Gómez Espelosín, 2001), situación conflictiva que afectó también a los helenos, quienes paulatinamente fueron perdiendo todos sus dominios.

A la serie de incidentes conflictivos entre romanos y cartagineses es conocida como las guerras púnicas, narradas por el autor heleno, Polibio, en sus *Historias*, desde el año 264 a. C en que se inicia la Primera Guerra Púnica hasta el 146 a. C., año en que se consuma la destrucción de Cartago. Posteriormente referido por el autor romano Tito Livio, en *Ad urbe condita* (Desde la fundación de la Ciudad). Sobre las guerras púnicas da cuenta también Agustín en *La Ciudad de Dios* (*Ciu. Dei* III, 21: CCSL 47).

Tras la invasión de la región itálica, los romanos emprendieron una extensa campaña de conquistas contra los poderosos cartagineses y helenos, ambos con colonias en el sur de Italia. La ruptura de los tratados amistosos entre romanos y cartagineses desencadenó la Primera Guerra Púnica en el siglo III a. C. Este conflicto permitió a los romanos identificar las debilidades tanto de los griegos como de los cartagineses, que no solo perdieron sus colonias en el sur de Italia, la denominada Magna Grecia y Sicilia (Gómez de Caso Surriaga, 1996), pues los enfrentamientos de la llamada: *Primera Guerra Púnica* 264 – 241 a.C., marcó el inicio de pérdida de todos sus territorios para fenicios y helenos. Ambas civilizaciones fueron lentamente perdiendo su hegemonía política y territorial en sus propios territorios. Una década después los romanos invadieron la Grecia continental para enfrentar, primero a los Ilirios, posteriormente a los macedonios entre el 230–205. Sucedería lo propio con los intereses cartagineses, pese a las grandes hazañas de Aníbal, fue también perdiendo batallas y aliados en la *Segunda Guerra Púnica* entre el 218 – 201 a. C., en la península Ibérica, Italia y África. No bien finalizada esta contienda de nuevo se dio la Segunda Guerra contra los macedonios entre el 201–197 a. C., en esta misma década Roma de nuevo tuvo que intervenir contra el reino helenístico de Antíoco III entre el 192–188 a. C., y poco tiempo después nuevamente tuvo que enfrentar una tercera contienda contra los macedonios del 172–167 a. C. Cuando aún no finalizaba la tercera Guerra de Macedonia, comenzó una tercera contienda contra los cartagineses en el norte de África, lo que significó para estos la derrota final, que se dará entre 151 – 148 a. C., en la denominada *Tercera Guerra Púnica*, contienda con la que los romanos convirtieron en provincia al norte de África y la destrucción de Cartago en el año 146 a. C. (Blázquez, 2008). Según Bravo, por cuestiones política y económicas, tanto romanos y cartagineses se enfrentaron en tres contiendas bélicas en el lapso de un siglo: en Sicilia durante la Primera Guerra Púnica (264–241); en la Península Ibérica, Italia y África en la Segunda o Guerra Aníbal (218–201), por último, en la tercera Guerra Púnica (151–148), con la tercera contienda se convirtió el norte de África en provincia romana. En el año 46 a. C., fue destruida Cartago y Útica se convertirá en la nueva capital de la primera provincia de África romana desde el 146 a. C., hasta el 25 d. C. (Bravo, 1998b). Reconstruida Cartago recuperó su estatus de capital de la Provincia proconsular.

Con la pérdida de los dominios territoriales de Cartago, se iniciará una transformación política y sociocultural en la conocida África del norte, antes contexto fenicio-púnico. La más inmediata fue la división territorial en provincias, que era una

manera de administrar las regiones conquistadas por los romanos desde el periodo republicano y continuado durante el principado, salvo algunas excepciones de tipo administrativo, ya sea por la ubicación estratégica o por la situación conflictiva de sus habitantes. Con la aparición del principado en el siglo I a. C., Octavio Augusto las dotó de ciertas categorías, por lo que unas eran de tipo imperiales y otras senatoriales. El número de provincias durante la administración imperial fue variable en las regiones occidentales de la frontera con la África proconsular. Territorios que estaban conformados por los reinos nómadas y los mauros. Sin embargo, a partir del siglo III d. C., los territorios provinciales fueron organizados bajo la diócesis, de modo que, la Diócesis de África albergaba a las provincias Tripolitana que colindaba con Cyrenaica hasta el lago Tritón, Byzacen desde el Lago Tritón hasta Horrea, África Proconsular desde Horrea hasta Tabarca, Numidia cirtensis, Numidia Militana; Mauritania Sitifensis desde Ampsaga hasta Saldae en la costa, Mauritania Caesariensis desde Saldae hasta el río Malva (Bravo, 1998b, 510), mientras que Mauritania Tingitania hacía parte de la Diócesis de Hispania.

El contexto norafricano de la cuenca occidental del Mediterráneo fue notablemente multicultural. A la presencia bereber se sumó la influencia fenicia de Tiro, con Cartago como ciudad principal (Ferrer Albelda, 1996). Posteriormente, la cultura romana se impuso en la región. Sin embargo, el político romano, que ya había empezado a deteriorarse en el siglo III d. C., se agravó y finalmente colapsó en el en el siglo V. d. C.

2.2.– El Imperio romano en la época agustiniana (s. IV–V d. C.)

El inicio de lo que será la historia del Imperio romano aparece vinculado al fin de su periodo expansionista, en la batalla de «Actium», con la victoria de Octavio contra el cónsul romano, Marco Antonio, y Cleopatra VI, última emperatriz de la dinastía ptolemaica en Egipto, y como última gran conquista del periodo republicano en el año 31 a. C. (Bravo, 1989). En el 30, los romanos invadieron Alejandría y pusieron fin al reinado de Ptolomeo Cesarión. Este evento consolidó el poder de Roma bajo el mando de Cayo César Octaviano, hijo adoptivo de Julio César. Este suceso permitió a Octavio iniciar la transformación de la República, posicionándose con el primer emperador y marcando el comienzo de la era del Principado y la historia del Imperio romano (de Francisco Olmos, 2010).

El Imperio romano contó con una floreciente primera etapa, de auge político, económico y sociocultural, sin embargo, a partir del siglo III de la era cristiana, devino en un Imperio fragmentado y de crisis institucional, que se había iniciado ya con el reinado de Cómodo (180–192) y prosiguió con el reinado militar de la dinastía de los severos (193–235) y la gran anarquía del 235–268. En este contexto de crisis aparece la vida y las obras de Aurelio Agustín, quien vivió entre los siglos IV y V de nuestra era, en África del norte (Possidio, *Vida de San Agustín* I). Su vida coincide, por tanto, con el declive del predominio político e institucional del Imperio romano hasta el fin del principado en el siglo V d. C. (Casado Rigal, 2016), y que no se habría recuperado hasta la desaparición del Imperio romano de occidente. Este periodo de anarquía política, pugnas por el poder y fraccionamiento territorial del Imperio entre occidente y oriente es denominado por los especialistas como el periodo del Bajo Imperio romano o Antigüedad tardía (Bravo, 1998a; Cameron, 2001). Este periodo contrasta con el floreciente apogeo que precedió al siglo III. En contraste con la crisis sociopolítica del Bajo Imperio romano, el cristianismo experimentaba un ambiente de crecimiento, expansión y auge en todas las estancias del Imperio, incluyendo las estructuras gubernamentales.

Los datos cronológicos que enmarcan la vida de Agustín coincidieron con gobiernos inestables de algunos emperadores. Lo cual evidencia la crisis política y de la fragmentación del Imperio romano. Un ejemplo de esto es la asunción del mando imperial, en el 353 por Constancio II, quien dominó tanto Oriente y Occidente hasta el 361. Luego le sucedería por dos años de gobierno, Juliano (361–363), seguido por Joviano (363–364), Posteriormente, el poder imperial se dividió nuevamente entre Valentiniano, que gobernaba la parte occidental del Imperio y Valente, que asumió el control de la parte oriental del mismo Imperio dividido (Bravo, 1998a).

También cabe indicar que, en el mismo panorama bajo imperial pero en el contexto eclesial, dos años antes del nacimiento de Agustín, San Liberto inició a gobernar la Iglesia del 352 al 366, al que le sucedió San Dámaso I del 366 al 384, responsable de establecer el Canon de la *Sagrada Escritura* (Denzinger, 1963), y en materia de política religiosa, unas décadas antes de Agustín pero con implicancias para la ciudadanía romana, Constantino ya en el 313 había decretado la libertad de culto, por lo que, Agustín crecerá en el contexto del «Imperium Christianum» (Bravo, 1998a), por tanto, se experimentó el cese a las persecuciones de los cristianos por parte de algunas autoridades romanas,

aunque aparecieron los conflictos doctrinales y las herejías a las que el mismo Agustín se tuvo que enfrentar con debates doctrinales, sobre lo cual dejó escritos sobre los maniqueos, donatistas, pelagianos, etc.

2.3.– Escenario africano propiamente agustiniano

El escenario geográfico en el que Agustín nació, creció, se formó intelectualmente, desarrolló su vida laboral y actividad literaria, fue siempre en territorio romano. Aunque el suyo propio lo fue desde el tercer siglo antes de nuestra era, cuando Roma se apropió, en el contexto de las guerras púnicas, con el apoyo de los reinos nómadas y con la invasión de las tierras cartaginesas. Pero dicho contexto geográfico se caracterizaba por su variedad cultural y metalingüística, no solamente antecediendo a la presencia romana, sino que mantuvo su influencia durante el Bajo Imperio romano, las influencias orientales tiro fenicias y las autóctonas como la de los bereberes, comunidad a la que, los especialistas señalan, perteneció Agustín (J Oroz Reta, 1967; Papini, 1930). Cuyas características las encontraremos si nos aproximamos a los escenarios más específicos en los que transcurrieron las primeras etapas de la vida estudiantil, de profesor y escritor. Agustín las desarrolló fundamentalmente, entre, Tagaste, su tierra natal, y la de los primeros estudios escolares, Madaura, periodo de formación en gramática y retórica, ambas ciudades estaban localizadas en la provincia romana de Numidia; luego, prosiguió los estudios superiores en la capital de la vecina provincia denominada la África Proconsular, Cartago (*Conf.* I, 13, 22; II, 3, 5; III, 1,1; IV, 7, 12). Fuera del contexto norafricano pasó unos años cuando viajó a Roma para ser profesor de retórica: «ibi docere quod docebam Carthagini» (*Conf.* V, 8, 14: CCSL 27, 64) y posteriormente a Milán, en el norte de Italia, donde decidió regresar a compartir la fe de su madre, luego del retiro en Casiciaco, lugar donde inició su labor literaria como filósofo cristiano, allí encontramos los primeros tratados conocidos como los diálogos de Casiciaco.

África, durante el Bajo Imperio romano, periodo coincidente con el contexto cronológico de la vida agustiniana, topográficamente, constituía el nombre común que englobaba al conjunto de las provincias romanas localizadas en el sur Mediterráneo y al lado occidental de la Cyrenaica. La presencia romana latinizó y helenizó dicho contexto, sin embargo, la presencia latina no suprimió totalmente a las influencias lingüísticas oriental y autóctona, cuya muestra fue el entorno familiar y el mismo Agustín, ya que

descendió de la tierra de los bereberes, posteriormente de influencia fenicia desde el siglo IX a. C., (Lancel, 1994), de modo que, Agustín era un ciudadano romano pero de ascendencia bereber, posiblemente de lengua fenicio-púnica, pasado que se refleja en las memorias de su vida y escritos, sobre todo en sus *Confesiones* y en el tratado de *La Ciudad de Dios*.

Gracias a sus mismos testimonios y a las etapas del desarrollo vital del ser humano, que el mismo Agustín las conocía porque ya estaban bastante definidas en términos cronológicos y correlacionadas con las fases del crecimiento y del aprendizaje escolar, de las cuales, las primeras son conocidas por Agustín como la «infantia, pueritia et adolescentia» (Agustín, *ep.* 213; *En. Ps.* 127, 15), a las que prosigue la juventud. Periodos que los podemos contextualizar y relacionar con escenarios concretos. Así en el periodo de su infancia hasta su juventud se destacan las ciudades de su formación profesional. Tagaste y Madaura (Possidio, *Vita. S. Aug.* I), dos ciudades que hacían parte de la Provincia romana de Numidia cirtensis, actual Argelia; y la vecina África Proconsularis, cuya capital era Cartago, donde vivió su adolescencia y parte de su juventud (*Vera rel.* XXVI, 48), a donde se trasladó para continuar su formación intelectual, donde también ejerció su actividad profesional como *rhetor*; estas provincias junto con otras antes mencionadas en el siglo IV estaban bajo la designación común de África (Bravo, 1998b, 510). Si bien, el topónimo, África, después de la derrota de Cartago, era exclusivo de la provincia proconsular (Córdova de la Cruz, 2017), en el siglo IV era un término más globalizado y con razón Agustín es un ciudadano romano de la provincia norafricana de Numidia.

2.3.1.– Provincia de Numidia cirtense

2.3.1.1.– Tagaste, pueblo natal de Agustín

El primer biógrafo y amigo de Agustín, San Posidio, nos proporciona datos que tienen que ver con el lugar preciso de la procedencia de nuestro autor y algunos otros elementos contextuales histórico geográficos: «Ex provincia ergo africana, civitate Tagastensi» (*Possidio, Vita S. Aug.* I: 32).

Tagaste fue el pueblo de la infancia de Agustín, motivo por el cual, se le conoce también como Agustín de Tagaste, su nombre fue relacionado con el lugar de su nacimiento, del ambiente familiar y los primeros años de su formación escolar. Localidad que entonces hacía parte del territorio de la África romana. La tierra natal de Agustín formaba parte de la provincia romana de Numidia Cirtense, un territorio que actualmente corresponde a Souk–Ahras, en el actual país de Argelia. Esta región estaba ubicada cerca del río Mejerda, conocido en la antigüedad como Bagradas. Durante el reinado del emperador norafricano Lucius Septimius Severus Pius Pertinax Augustus (193–211), oriundo de Leptis Magna, en el África Proconsular y posiblemente de descendencia púnica–bereber, como Agustín, Tagaste se convirtió en municipio.

El municipio de Tagaste también fue el pueblo natal de algunos de sus amigos mencionado por Agustín: Evodio, joven de nuestro municipio (*Conf.* IX, 8, 17: CCSL 27, 143), es interlocutor en los diálogos de *Quantitate animae* y en *De libero arbitrio*. Alipio de Tagaste como Agustín (*Conf.* VI, 7, 11: CCSL 27, 80), Nebridio, vecino de Cartago y donde solía vivir: «patria uicina Cartahagini» (*Conf.* VI, 10, 17: CCSL 27, 85). Tagaste es posiblemente que fuera la patria de la mártir santa Crispina de los tiempos de la persecución de Diocleciano (Oroz Reta, 1967).

Por testimonio de su amigo, Posidio, se sabe que sus padres fueron cristianos, aunque, según el mismo Agustín, su madre Mónica era una fervorosa cristiana y seguramente instrumento clave en la conversión al cristianismo. De ella piensa Agustín haber heredado el dulce nombre de Cristo que habitaba desde entonces en el corazón. Este nombre, según tu misericordia, Señor, este nombre de mi salvador, tu Hijo, en el mismo seno de mi madre, mi tierno corazón ya bebía piadosamente: «hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen saluatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat» (*Conf.* III, 4, 8: CCSL 27, 30). Un gran elogio que nos hace suponer era una madre de oración y de grandes virtudes cristianas. Mientras que de su padre Patricio, el munícipe de Tagaste: patris, minicipis Tagastensis (*Conf.* III, 3, 5: CCSL 27, 10), al respecto, comenta poco y en lo que escribió de él dice que era pagano convertido al cristianismo en la última etapa de su vida.

Agustín reconoce que fue en el ámbito familiar donde se le inculcaron tanto la fe como las costumbres cristianas. En una ocasión, debido a problemas de salud, se había

previsto su bautismo (*Conf. I, 11, 17–18*); sin embargo, tras su recuperación, dicho sacramento se postergó hasta después de su conversión al catolicismo. El mismo ambiente familiar le animaba dedicarse a la composición de grandes discursos y a la persuasión retórica: «essem disertus» (*Conf. II, 3, 5: CCSL 27, 20*). Ese deseo de los padres de ver a su hijo triunfar en las artes de la elocuencia y la retórica se inició en su mismo municipio con los primeros años escolares, continuó en Madaura y culminó en Cartago.

2.3.1.2.– Madaura

Madaura estaba ubicada al sur del municipio de Tagaste, distante de este unos 30 kilómetros, también pertenecía a la provincia romana de Numidia, actual Mdaouroch en Argelia, es el lugar que indica el mismo Agustín donde realizó sus estudios de literatura y oratoria: «uicina urbe iam coeperam litteraturae atque oratorie» (*Conf. II, 3, 5: CCSL 27, 19*). En el primer siglo de nuestra era, Madaura fue anexada como colonia romana. Fue una ciudad importante por sus escuelas, pero famosa por ser la tierra natal del filósofo, platónico, Apuleyo (Agustín, *ep. CIII, 32: CCSL 31B*), importante escritor africano del periodo imperial romano en el siglo II d. C., muy conocido en el África y referido por Agustín como platónico (*Ciu. Dei VIII, 12: CCSL 47*), aunque Agustín también lo criticó por el uso de las artes de magia (*Ciu. Dei VIII, 14, 1–15, 1: CCSL 47*), se refiere a él como Apuleius, el «platonius madaurensis» que escribió *De deo Socratis* (*Ciu. Dei VIII, 14, 2: CCSL 47, 231*), su sátira más popular, *Metamorphosis* conocida también como el *Asno de Oro* (*Ciu. Dei XVIII, 18, 1: CCSL 48, 608*), *De platone et eius dogmate*, *De mundo*, una recopilación de temas del liceo aristotélico (*Ciu. Dei IV, 2: CCSL 47, 99*); se dice de Apuleyo que tuvo un romance con una señora adinerada de Sabratha, una antigua ciudad ubicada en la costa noroeste de Libia; al oeste de la antigua ciudad de Oea, actual Tripolise, circunstancia por la que lo acusaron de recurrir a las artes de magia para conquistar el amor de la señora (*Ciu. Dei VIII, 19: CCSL 47; ep. CXXXVI, 1; ep. CXXXVIII, 4, 19: CCSL 31B*). Motivo por el que Apuleyo escribió *Apologia sive por se de magia liber*.

El nombre de la ciudad de Madaura también es destacado porque la tradición ha vinculado a unos mártires cristianos ejecutados a finales del siglo II d. C. Suceso acontecido en el periodo de gobierno que correspondía a Lucio Aurelio Cómodo Antonio (180–192), segundo hijo del filósofo y político emperador Marco Aurelio (Bravo, 1998a:

92). Si bien, no hay constancia de que Cómodo fuese un emperador persecutor de los cristianos, ciertos cónsules o procónsules provinciales tenían autonomía para ejecutar edictos contra los cristianos, dictados por emperadores antecesores de Cómodo y tal, parece ser el caso de los primeros mártires del norte de África, ejecutados por el procónsul del África Proconsular, Vigelio Saturnino, que martirizó a un grupo de cristianos de *Scillium*, provincia de Numidia (Santos Yangas, 2020: 59). En la lista de emperadores persecutores de cristianos se menciona a Trajano (110–112) y Marco Aurelio antes de Cómodo y después de él a Septimio Severo (202–203).

Blanquez Pérez (2015: 44) señala que «la tradición relaciona Madaura con la aparición de los primeros mártires cristianos en África, alrededor del 180 d. C.». Sin embargo, Santos Yangas (2020: 57) sostiene que es dudable la autenticidad de estos mártires que habrían acaecido el 4 de julio del 180, unos días antes de la ejecución de los mártires de *Scillitum*, 8 ó 16 de julio del mismo año. Santos Yangas apoya su argumento en los datos de San Agustín que hace una afirmación controvertida sobre dichos mártires. Según el obispo de Hipona, dichos mártires encabezados por Nanfano, no serían testigos auténticos de la fe cristiana, sino seguidores del cisma donatista. Por lo que, los identifica con un grupo de radicales que buscaban el martirio y eran denominados los *circumcelliones*, ejecutados en el siglo IV.

La persecución era contra los que confesaban la fe en Cristo y a quienes rechazaban las imposiciones de la ideología religiosa estatal. Ciertos emperadores, como parte de su propaganda, a menudo se proclamaban de descendencia divina y exigían ser venerados como tales. Los cristianos al confesar su fe en Cristo y rechazar la adoración a los dioses paganos, incluidos a los emperadores eran vistos como amenaza al orden y estado romano, lo cual conllevó a diversas olas de persecución. El martirio cristiano es una referencia que da cuenta de la temprana presencia del cristianismo en las tierras agustinianas. Además, el compromiso profundo de su fe, que incluso, les fortalecía para dar testimonio con el martirio, sugiere que el cristianismo había estado presente y se había consolidado en la región durante un periodo significativo.

La ciudad de Madaura es también conocida por las diversas referencias que Agustín hace en sus *Confesiones*. Por el detallado conocimiento de la mitología grecolatina y la

religión pagana que Agustín da cuenta en la *Ciudad de Dios*, es posible que el de Tagaste tomara contacto con cultura mitológica en la escuela de Madaura. Seguramente aquí empezó Agustín a desarrollar la sensibilidad por el arte y la literatura. En Madaura entró en contacto con el arte literario de escritores clásicos y a despertar la curiosidad y la admiración por la belleza artística. Además de *Apuleius*, los niños estudiaban a Virgilio desde temprana edad para que instruidos desde la infancia perdure lo aprendido según la sentencia de Horacio: lo que una vez impregnado, la vasija nueva conservará su olor por mucho tiempo: «Quo semel est inbuta recens seruat odorem Testa diu» (Horacio, *Ep.* 2, 69–70 citado en: *Ciu. Dei* I, 3: CCSL 47, 3).

2.3.2.– Cartago

En tiempos de Agustín, Cartago era la capital de la provincia del África Proconsular (Agustín, *ep.* 43, 6, 17) era una ciudad cosmopolita, pese a haber sido destruida los romanos (*Ciu. Dei* I, 30). Cartago fue reconstruida de nuevo y romanizada por Augusto y llegó a ser una ciudad próspera en términos económicos, comerciales y culturales. Este esplendor se deduce no solo de los elogios con los que la describe Agustín, quien la califica de grande y famosa, celeberrima y noble, muy cercana a las regiones de ultramar (Agustín, *Ep.* 43, 3, 7), sino también por su papel crucial como semillero del cristianismo primitivo. En Cartago surgieron las primeras ediciones latinas de las *Sagradas Escrituras* (Roca Meliá, 1978), lo que subraya su importancia en el contexto religioso de la época. Además, es aquí donde se origina la primera literatura cristiana, con Tertuliano como autor destacado. Antes de él, se redactaron en latín unas actas de los primeros mártires del norte de África romana. Una serie de personalidades que no solo con su mensaje sino también con su vida ejercerá gran influencia testimonial cristiana primero en el imperio cristiano y luego en toda la cultura occidental.

Al igual que Madaura, Cartago también fue tierra de varios mártires cristianos como los doce mártires de *Escillium* del año 180 de los que Agustín hace mención en diversos sermones (*Serm.* 280, 1); Perpetua, Felicitas y compañeros martirizados (7 marzo 205) bajo el gobierno de Severo (*Serm.* 280,1; 281; 282). Thascius Caecilius Cyprianus, (200–258), clérigo, escritor, obispo y mártir de Cartago bajo la persecución de Valeriano (*Serm.* 313). El testimonio de los mártires desempeñó n papel muy destacado en el afianzamiento y expansión del cristianismo en el norte de África (Amparo Donet, 2016). Estos mártires,

al asumir el mensaje evangélico, sin renegar de su fe, se enfrentaron a las pretensiones de la ideología del Estado, al mismo tiempo, su martirio les convirtió en héroes y prototipos, no solo de imitación sino también de veneración. Este fenómeno combinados con elementos propios del helenismo grecorromano, contrastaba con las costumbres del paganismo (González Fernández, 2000) y fomentaba el crecimiento de los cristianos como consecuencia del martirio: «Crecemos en número cada vez que nos segáis: ¡semilla es la sangre de los cristianos!» (Tertvlianvs, *Apol.* 50, 13: CCSL I). Así se concretaba en hechos lo que diversos filósofos habían exhortado con palabras a soportar el dolor y la muerte, como Cicerón en su libro *Tusculanas*, Séneca en las *Fortuitas*, Diógenes, Pirrón, Calínico (Tertvlianvs, *Apol.* 50, 14: CCSL I).

La capital, Cartago, era famosa por su historia, por su situación estratégica para el intercambio comercial y cultural. Además, su fama como ciudad principal del imperio tenía que ver con su poder económico, sus centros de estudio y junto a ellos existían también diversos centros y motivos de espectáculos festivos. Las fiestas paganas eran famosas en tiempos de Tertuliano, el primero en la literatura cristiana en latín, que si bien, parece haber sido partícipe, pero al convertirse al cristianismo las rechazaba por considerarlas fuente de corrupción (Tertvlianvs, *Apol.* 38, 4; 42, 7; 44, 3: CCSL I); experiencia similar relata Agustín. Los espectáculos tenían que ver con el teatro, el mimo²⁰, pantomima, el anfiteatro, el circo, las fiestas del paganismo.

Esta experiencia de diversidad cultural, religiosa, social también tuvo que ver con la vida de Agustín porque fue en el África Proconsular, Cartago, donde las vivenció como parte de su juventud y de estudiante. Allí se hizo maniqueo y docente de retórica. Cartago era una ciudad diferente y seguramente mayor que Tagaste. Para el joven Agustín, llegado a la capital de África proconsular, a los 16 años, sería una gran novedad. Por lo que, establecerse en esa ciudad cosmopolita, realidad novedosa respecto de su tierra natal, alejado del ambiente familiar y a la del pueblo de sus primeros estudios secundarios, tuvo

²⁰ Los *mimos* eran representaciones realistas de escenas aisladas tomadas de la vida diaria. Los cuales estaban escritos en prosa. (Ver nota 23 del libro I, edición castellana de la *Poética* de Aristóteles). En tiempos de Agustín, *mimos* y *pantomimos* eran la predilección del público. «Los primeros hacían sus representaciones con el rostro al descubierto, los segundos enmascarados. El *mimo* tenía algo de guiñol: una especie de símplon con cabeza rapada y vestido compuesto de piezas multicolores [...] Ponía en escena tres personajes que jamás abandonó: marido, mujer y amante [...] Lo que contribuyó al éxito de los mimos, es a ejemplo de nuestros cantantes, tocaban temas relacionados con la política y la actualidad [...] La tendencia de los mimos era dirigir la puntería hacia los instintos más bajos, sabiendo que para la masa, era dar en blanco» (Hamman, 1989: 69–70).

que haber sido una experiencia atractiva, pero también distractora para un estudiante joven, no obstante, con todos los espectáculos que el estudiante de retórica comenta que existían en dicha ciudad, no solo llegó a concluir sus estudios, sino que los culminó de manera brillante.

La experiencia estudiantil en Cartago del joven Agustín y futuro artista fue sobresaliente. Sin embargo, como a la gran mayoría de la juventud que le agrada la diversión, parece haberse divertido también, aunque una vez convertido al cristianismo, se percibe arrepentido de ciertas cosas que debió haberlas evitado. Similar a la actitud de Tertuliano, rechaza los espectáculos teatrales y otras distracciones romanas. También se arrepiente de haber sido parte de la secta maniquea. Secta de la que, al abandonarla, se convirtió en uno de los principales opositores, como muestran sus diversos escritos.

Ilustración 1: Numidia, Cartago, Roma y Milán: escenarios de Agustín



Fuente: Bravo (1998: 645)

3.– Contexto cultural

3.1.– Helenismo greco–macedonio

El término helenismo es un concepto moderno, acuñado en el s. XX, por el historiador Johann Gustav Droysen (Rhodes, 2016). Dicho término está vinculado a la historia y el nombre de la civilización helénica. Y tiene que ver con sus influencias en nuevos territorios y pueblos conquistados, a partir del surgimiento de los macedonios. Por lo que, está asociado a la expansión e influencia sociocultural de la civilización helénica después del periodo clásico. Cronológicamente, es la última fase de una trayectoria histórica, cultural, sociopolítica, científica, artística, etc., de marca principalmente helénica hasta el nuevo dominio de la República romana, a mediados del siglo primero antes de la era cristiana, esto es, desde Alejandro Magno hasta Augusto, aunque el helenismo mantuvo su influencia y predominio, a partir de entonces, la nueva fase será conocida como el helenismo romano hasta la decadencia del Imperio.

La primera fase del helenismo estará marcada por la nueva configuración geopolítica, cuya figura fue Alejandro Magno, principal impulsor de una serie de conquistas territoriales, siguiendo la iniciativa de su padre. Alejandro Magno es el personaje que marca el límite entre el fin de un periodo histórico y el inicio de un nuevo; con las conquistas del Imperio persa, de tierras africanas por el sur y por el este, hasta el Indo, y por tanto, con el triunfo y dominio de la cultura helena en los diversos pueblos conquistados se instauraba el helenismo (Droysen, 2001). Este mismo autor considera que el inicio de dicho periodo coincide con el fallecimiento del conquistador Macedonio, Alejandro el Grande, esto es, entre el año 323 d. C., y la conquista del Reino Egipcio, último reino helenístico ocupado por los romanos en el año 31 a. C. Hay, igualmente, quienes piensan que ese periodo se iniciaría en la asunción al poder de Alejandro Magno, otros más bien, lo posponen a la Batalla de Issos en el 301 a. C., cuando tiene lugar la formación de los diversos reinos helenísticos. También se propone que dicho período se inicia ya cuando Filippo II se convierte en rey de Macedonia.

Por lo tanto, es una etapa que tiene que ver con la historia y la difusión de todo el bagaje cultural de la civilización helénica gestado en la Hélade, propiamente dicha, y sus primeras colonias, asentadas en las costas del Egeo, del Mar negro y del Mar Jónico.

Escenario que, en parte, coincide con la actual Península helénica y el Peloponeso, por otro, las conocidas islas egeas que comprendían las Cícladas y Creta, también parte del Asia Menor (Ruipérez, 1983; Sayas, 2015; Domínguez y Pascual, 2007). Los contextos en los que se asentaron las civilizaciones prehelénicas, posiblemente, se remonta el origen del idioma heleno, presente en el sistema de escritura denominado el lineal A y B, descubierto en tablillas de arcilla en el año 1900 por Arthur Evans en Creta, y se descifrado que el lineal B corresponde a un griego arcaico (Ventris & Chardwich, 1953). Este instrumento lingüístico fue fundamental para la helenización de las culturas. Tras un receso cultural, la civilización griega resurgió de un modo impresionante en el periodo arcaico s. VIII a. C., inicialmente en el ámbito de la literatura mitológica y posteriormente en la literatura filosófica, científica, médica, religiosa, entre otras. Este desarrollo se perfeccionó durante el periodo clásico, destacándose instituciones como los gimnasios, que funcionaban como centros de formación física e intelectual. Estos elementos se establecieron en los nuevos territorios ocupados por los macedonios. Desde entonces, pueblos helenizados que correspondía a: Anatolia (Turquía), Mesopotamia (Irak), Irán, Bactriana (Afganistán), Siria y Egipto (Lozano, 1993:19). En estos nuevos espacios culturales lo primero en ponerse de moda entre los pueblos conquistados fue el idioma helénico, aquí empieza el periodo del griego koiné, los espectáculos culturales, los festivales, etc.

Sin embargo, este periodo no habría sido tan significativo, si es que antes de él, la civilización helénica no hubiese logrado avances tan importantes en los diversos campos de la sociedad. La Hélade había llegado a desarrollar progresos culturales, científicos, políticos, instituciones educativas, que luego del periodo clásico le permitió ponerlos de moda en otros contextos socioculturales conquistados. Pero dicho progreso fue el resultado de muchos siglos de luchas, triunfos y derrotas, de aprendizaje y de puesta en práctica de una serie de competencias intelectuales, lingüísticas, industriales, artísticas, sociopolíticas, gestadas en las denominadas civilizaciones egeas, cuyas evidencias datan de por lo menos doce siglos antes del cristianismo.

Este variado y particular escenario geográfico, desde el periodo prehelénico hasta el clásico, fue la cuna de un, también, variado y destacado estilo de vida, de manifestaciones artísticas expresivas y arquitectónicas, de habilidades lingüísticas, matemáticas, filosóficas, etc. De sus contactos socioculturales o comerciales los helenos

aprendieron técnicas artesanales, marítimas, comerciales, la contabilidad y la escritura, pero no simplemente para imitarlas sino para perfeccionarlas, como las matemáticas que las aprendieron de los egipcios y mesopotámicos y luego las fueron perfeccionando y dotándolas de identidades propias como la geometría, la astronomía no solamente para la utilidad práctica cotidiana como la contabilidad y la administración comercial sino también para formar el juicio crítico y espiritual hasta convertirlo en las bases de la *paideia* helénica. Con los números perfeccionaron las formas artísticas sea las expresivas como la música, las constructivas, como la arquitectura, pintura y escultura. Igualmente aprendieron la técnica de la escritura de sus vecinos, los egipcios. De los fenicios aprendieron las letras de la escritura a las que agregaron las vocales y le llamaron alfabeto, que con una serie de combinaciones lograron darle forma al sonido, ponerlo por escrito y comenzaron hacer andar la historia helénica, narrada en diversos géneros literarios. Y lo mejor que supieron hacer es precisamente el haber transmitido su historia de manera artística y científicamente, empezando por los poemas homéricos, continuando con los que le imitaron luego, la gramática, la dialéctica, la filosofía y la retórica, etc.

3.2.– Helenismo romano

Con el nuevo panorama geopolítico a partir de Octavio Augusto se dio una serie de cambios de orden político, social, sin embargo, el pensamiento helenístico se mantuvo, por eso es que se habla de un periodo helenístico romano. Por lo tanto, este periodo tiene que ver con la adopción y continuación de la influencia cultural helénica durante el dominio político romano. Esta nueva fase sociocultural se inicia con el declive de todos los reinos helenísticos, último de los cuales, cambió su situación con la intervención de Octavio Augusto, primer emperador romano, por lo que, como límites cronológicos del contexto helenístico romano se pueden indicar ya sea el final del periodo republicano o el inicio del principado hasta su desaparición.

Este periodo tiene, como factor principal, la asimilación territorial mayoritariamente helenizada. En dicha anexión territorial, Roma adquiría, además, de una serie de riquezas materiales, otro tanto de riquezas culturales. Las de tipo académico como el sistema educativo, filosófico, artístico, costumbres relacionadas con el ocio y aristocráticas, también, un sistema de creencias míticas religiosas, etc. Que los fueron

manteniendo en la nueva realidad sociopolítica, asimismo, permitiendo su expansión a sociedades hasta ese momento no helenizadas como el sector africano de Agustín.

La anexión de territorios helénicos tuvo su inicio con la incursión del poder político romano con una serie de conquistas militares o diplomáticas de parte de los romanos en los reinos helenísticos tanto en el contexto occidental como en el Mediterráneo oriental, que se dio inicio en los entornos fronterizos de la urbe romana alrededor del siglo III a.C., y que finalizaron cerca de mediados del siglo I a. C. Las primeras ocupaciones territoriales de procedencia helénica por parte de los romanos estuvieron relacionadas con las colonias griegas asentadas tanto en las costas del Mar Jónico como en el Mar Tirreno, que comprendía la Magna Grecia y Sicilia. Tras un largo periodo de enemistades y diversas guerras esos territorios colonizados por fenicios y helenos pasaron a formar parte de la República romana. Sin embargo, el resto de territorios que por entonces se denominaban los reinos helenísticos vivían una serie de tensiones entre ellos, situación que les fue debilitando y permitió la intervención romana, porque, mientras en el extremo occidental mediterráneo se vivía una serie de crisis políticas y contiendas militares entre estas tres civilizaciones, en el lado oriental mediterráneo se experimentaba lo mismo pero entre los reinos helenísticos, como lo señala Polibio el enfrentamiento entre Antíoco III y Ptolomeo IV (Polibio, *Historias* V, 1–5), cuyos herederos, desde la muerte de Alejandro Magno, mantuvieron diferencias que les obligaron a recurrir a continuos enfrentamientos, situación que provocó su debilitamiento político y sociocultural, y a su vez, propició la intervención política, diplomática y militar del Senado romano, que paulatinamente se fue haciendo con el poder.

Al factor geográfico se sumó también el impacto cultural que los mismos reinos helenísticos conquistados causaron en la sociedad romana, sobre todo, durante los primeros cincuenta años del s. II a. C, cuando Roma se hizo con el poder de casi todos ellos, solo se había mantenido Egipto, que, sin embargo, iba a ser conquistado después; como consecuencia de ello la cultura griega invadió el espíritu romano, ocasionando grandes transformaciones e impulsando el origen de una nueva cultura, la grecorromana; en este contexto, resulta fundamental la helenización de la aristocracia romana, porque fue, el estrato social que absorbió las diversas riquezas y dimensiones culturales que provenían del Egeo y del oriente helenizado y lo transmitieron a la sociedad de todas sus provincias (Navarro, 2002).

Ahora bien, la aristocracia generalmente estuvo vinculada a la clase intelectual, al poder económico y poder político, y por medio de ellos se canalizaron las diferentes influencias en los demás estamentos sociales. Los intelectuales por medios de su literatura; los de clase adinerada con la educación de la prole, no solo en escuelas griegas en Roma sino también en las del contexto Egeo, mientras que, el poder político lo hizo ya sea con su declarado filohelenismo o con sus decretos legislativos.

Sin embargo, un aspecto que tuvo gran influencia y protagonismo en diversos estamentos sociales fue la política religiosa del estado, la que en oposición con el cristianismo se le denominó paganismo, solo que, una religiosidad romana, tan accesible a las influencias extranjeras, terminó adaptándose a su antagonista. Estuvo influenciada por una serie de creencia del mundo helenístico oriental, pero, con destacada simpatía por la religiosidad egipcia, la que no solo tuvo influencia en la mitología griega sino también en las creencias romanas que terminaron romanizando a los dioses egipcios, tuvieron gran apogeo hasta el siglo III que comenzó a disminuir con el progreso del cristianismo (Cumont, 1987). Política y religiosidad eran prácticamente indisociables, eran tolerantes a las divinidades de los pueblos por ellos conquistados, incluso no había dificultad alguna para incrementar el elenco con las creencias extranjeras, hasta la aparición del cristianismo que cuestionaba el politeísmo y la moral del Estado y por ello, los conflictos.

Desde las más antiguas tradiciones griegas, ciertos personajes, adquirirían cualidades divinas después de la muerte, además, de ser venerados como tales, también atribuían ciertos honores divinos al rey, cuando se elogia a Licurgo (Heródoto I, LXV). Dicha práctica imitó el estado romano cuando inició a otorgar, por decreto del Senado títulos de divinidades a sus gobernantes difuntos, como es el caso de los honores otorgados a César en su funeral, título del que se aprovechará su hijo adoptivo, Octavio Augusto, al proclamarse el «divi filius», estatus de divinidad que continuaron ostentando muchos emperadores que le sucedieron en el Imperio romano. Dicha pretensión era más ostensible en el comportamiento de los personajes populares o públicos como los héroes griegos y otros que adquirieron cierto poder. La idea de pertenecer a un linaje divino de los gobernantes y ser venerados como tales en los políticos romanos, copiaba las tradiciones helénicas y egipcias, desde antes de la instauración del Imperio, cuando el Senado romano, en vez de los elogios fúnebres a Julio César, leyó los honores humanos y divinos que le otorgaba dicha institución (Suetonio, *Vidas de los doce césares* I, 84, 2), honores

de los que se aprovecharía el futuro Augusto, como lo recordará Cicerón «qui omnia nomini debes» (Ciceron, *Philippics* XIII, 11, 25). Gayo Octavio fue hijo adoptivo de Julio César (Suetonio, *Vidas de los doce cesares* I, 2, 4; Agustín, *Ciu. Dei* III, 30: CCSL 47), que también se hará llamar César y posteriormente el sobrenombre ilustre y religioso de Augusto (Suetonio, *Vidas de los doce cesares* I, 2, 7; Agustín, *Ciu. Dei* III 30: CCSL 47), y con él la ideología de divinización de los gobernantes romanos se hizo no solo parte del título honorífico sino más popular por medio de las monedas imperiales, lo cual se refleja en las acuñadas por Augusto con la inscripción del título: «Caesar divi filius» (de Francisco Olmos, 2010; Domínguez Arrans & Aguilera Hernández, 2014). Al parecer el mismo nombre *Caesar* tenía una connotación de divinidad, porque *aesar*, en lengua etrusca, significaba dios (Suetonio, *Vidas de los doce cesares* I, 2, 97, 2). Esta imaginación o idea de filiación a un linaje divino, hasta instituir y pretender un culto imperial, se fue desarrollando posteriormente, aunque con algunas excepciones, como el sucesor inmediato de Augusto, Tiberio, que era indiferente a las deidades, tal vez porque practicaba la astrología y creía que el destino lo gobernaba el hado (Suetonio, *Vidas de los doce cesares* I, 3, 69). Sin embargo, Calígula no solo se autoproclamó de majestad divina, sino que reemplazó la cabeza de las estatuas de las divinidades más veneradas de Grecia con la suya. En ocasiones, había quienes le saludaban como el Júpiter Laciari; además, se construyó un templo, ritos, sacerdotes en honor suyo, se hizo fabricar una estatua suya de oro con la que a menudo mantenía diálogos o discusiones (Suetonio, *Vidas de los doce cesares* II, 4, 22, 2–4). La institucionalidad de los honores divinos a partir de Julio César se hará parte de la tradición de los gobernantes, a excepción de Tiberio, los sucesores usaron el título de la filiación divina para hacer un sincretismo político y religioso, unos más fanáticos que otros, como Calígula, Domiciano, el *crudelissimo* (*Ciu. Dei* V, 21: CCSL 47), o Cómodo, este último se autoproclamó como el mediador ante la máxima deidad del panteón romano, Júpiter, él se hizo llamar a sí mismo, Hércules. Junto a la idea de la filiación divina existían una serie de cultos a las deidades ancestrales, también, patrocinado por el Imperio como el culto a Mitra, Serapis, Isis o Cibeles. Sin embargo, junto a estos cultos tradicionales de procedencia persa como Mitra, greco-egipcias como Serapis e Isis, Cibeles de Anatolia, empezaron a tener mucha más influencia en el entorno del poder imperial los cultos denominados místicos de procedencia oriental, introducidos en dicho contexto por algunos miembros de las familias reales, soldados imperiales, viajeros o comerciantes, etc. Por lo que, contra el politeísmo político se iba imponiendo rápidamente el monoteísmo de procedencia

judeocristiana. Si bien, la tolerancia religiosa, que consistió en la libertad de culto de los pueblos conquistados, incluso anexando las nuevas divinidades al panteón romano, comenzó a cambiar, pues, la actitud imperial frente al monoteísmo no fue como tradicionalmente se había venido comportando, se pasó de la tolerancia religiosa a la persecución, porque la conversión y la fe en un solo Dios implicaba rechazar a la majestad imperial y una serie de costumbres y ritos, en suma, era rechazar la ideología imperial, lo que conllevó a una serie de persecuciones e incluso el martirio.

Dicha persecución sucedió contra la religión judía y contra la cristiana desde el inicio de los contactos entre romanos y hebreos, lo que luego será contra judíos y cristianos, en los dos primeros siglos del principado, sin embargo, pese a tal escenario, la cristiana terminó por convertirse en la religión oficial del Imperio romano, pero fue porque, la que, a pesar de las persecuciones y el martirio, se propagó por todas las provincias del Imperio.

Se suele indicar que el auge del cristianismo se debió al debilitamiento institucional del Imperio, por el contrario, existe una perspectiva que atribuye el florecimiento del cristianismo a su naturaleza inclusiva y universal. Esta perspectiva sostiene que el mensaje del cristianismo estaba destinado a los marginados, quienes constituyen, por lo general, la mayoría de las poblaciones.

El cristianismo surge, desde su origen dentro de un contexto de persecución, iniciado con la crucifixión de Jesús, su fundador. Sin embargo, la persecución se prolongará posteriormente a sus mismos seguidores. Esteban es el primer mártir del cristianismo (*Hech. 7, 58*), ejemplo seguido por otros como Pedro y Pablo. Porque, su credo y costumbres significaban un desafío para los intereses imperiales. Lo que contribuyó a la continuación de la persecución.

La política persecutoria contra los cristianos se institucionalizó y adquirió diferentes aspectos, manifestados en la legislación anticristiana. Este fenómeno tiene sus raíces en los tiempos de Nerón quien inicia la persecución a los cristianos después del incendio de Roma en el 64 (Bravo, 1989), continuado por otros emperadores como Trajano, Adriano, Marco Aurelio. Situación que alcanzó una nueva connotación en el siglo III, cuando los cristianos iniciaron a rechazar las costumbres imperiales que

obligaban a realizar cultos imperiales e incluso ofrecer sacrificios a los dioses y la veneración como a dios al mismo emperador (*adoratio ut deus*) si bien, el cristianismo, se predicaba como una buena noticia para los más desfavorecidos, pobres, excluidos, sin embargo, el mensaje también comenzó a influenciar en las clases más acomodadas de la sociedad romana imperial (Bravo, 1989).

Durante el siglo III, la élite gobernante romana se dividió en dos grupos ideológicamente distintos, de un lado estaba la clase gobernante tradicional, pagana y defensora de los valores e intereses de la civilización clásica grecorromana; de otro lado estaban las jerarquías eclesiásticas, cristianas y adaptadas a la nueva realidad, lo que provocó que fueran perseguidas periódicamente por los representantes del poder imperial.

La iglesia cristiana emergió con cierto poder que desafiaba no solo al politeísmo imperial sino también las costumbres. Ante el constante crecimiento de los que profesaban el monoteísmo se adoptaron una serie de medidas restrictivas por algunos gobernantes como las de Septimio Severo (193–211), emperador norafricano, contra los judíos, posteriormente Maximino Tracio (235–238) contra los cristianos, pero se fue agravando con Decio (249–251) que a inicios del 250 ordenó ofrecer sacrificios a los dioses bajo pena de confiscaciones, torturas o muerte. En el mismo sentido persecutorio aunque más sangriento sucedió con Valeriano en el 257 y en 258, sobre todo, contra la jerarquía eclesiástica (Bravo, 1989, 1998a; Gómez Espelosín, 2001).

3.3.–Las escuelas filosóficas helenísticas

Aunque el pensamiento, en general, y el filosófico, en particular, sea complejo de establecerlo dentro de un marco cronológico preciso, porque, trasciende cualquier límite temporal, a diferencia de lo que ocurre con acontecimientos históricos, políticos o sociales, que pueden ser contextualizados con cierta precisión (Long, 1984), sin embargo, convencionalmente, se ha determinado también, que, dentro del contexto marcado por la influencia expansionista greco–macedonia y posteriormente con la irrupción romana, florecieron una serie de tendencias filosóficas conocidas como las escuelas helenísticas, como formas de pensamiento o búsqueda de respuestas que les planteaba su situación histórica de crisis sociopolítica. Si bien dichas corrientes o escuelas de pensamiento respondían a una situación social específica, sus ideas, sin embargo, estuvieron

vinculadas a las de sus predecesores ya como seguidores o como opositores, por lo que, estuvieron en estrecha relación con las diversas escuelas filosóficas precedentes.

Las escuelas de pensamiento heleno, a lo largo de su evolución histórica, fueron variadas y muy diversas. Se destacaron ya sea por la temática de su estudio, por la procedencia geográfica, por los líderes intelectuales, incluso por el nombre de sus maestros como los pitagóricos o socráticos. Según Diógenes Laercio todos ellos comprenden una larga lista de intelectuales (Diógenes Laercio, *Proemio*, IX–XV): los presocráticos, conformado por Thales de Mileto, Anaximandro y Anaxímedes, referida también como la escuela jonia o milesia (Diógenes Laercio, *Proemio* IX). Los eleatas (sur de Italia): conformados por Jenófanes de Colofón, Parménides de Elea, Zenón de Elea y Meliso de Samos; luego, tenemos los académicos, los del liceo o peripatéticos, a partir de los cuales, surgieron las escuelas helenísticas (Mas Torres, 2003), sin embargo, más allá de los parámetros cronológicos, dicha pluralidad podría agruparse considerando ciertos matices y estilos afines entre sí.

La reflexión filosófica helénica, en general, se podría congregarse básicamente en tres tipos de pensamiento, destacando principalmente sus competencias, método y objeto de estudio más que una sucesión cronológica. En la primera escuela se comprenderán los milesios, eleáticos y también el Liceo aristotélico, cuya actividad filosófica se comprende como un conjunto de proyectos de investigación con el propósito de explicar ciertos fenómenos; alguno de ellos con interés de participar en la vida política. La segunda agrupación estaría conformada por los pitagóricos y la Academia platónica, con pretensiones de integrar saber y poder. La tercera escuela formada por las filosofías helenísticas que pretendía enseñar una forma de vida (Solana Dueso, 2008).

Si bien, la filosofía helenística se desarrolla como consecuencia de una nueva realidad social, esto es, de una situación de transformación sociopolítica, de conflictos, crisis de las polis, etc., sin embargo, la articulación de su pensamiento se propone con ciertos matices teóricos anteriores, que se remontan, incluso a los orígenes de la historia de la filosofía y ciencia griega, cuya génesis se remonta a Thales de Mileto como el innovador del estudio de la naturaleza en el mundo heleno (Aristóteles, *Metafísica* 983 b6–11). Tales de Mileto representa, dentro de la historia del pensamiento heleno, el punto de inflexión entre el mundo narrado en los himnos y poemas homéricos; la *Teogonía* y el

Trabajo y días de Hesíodo, así como en el de las tragedias, hacia el ámbito de la teoría científica. Este cambio implicó el avance hacia la observación, la deducción, y la explicación racional y matemática de la realidad. A partir de Tales, emergió una serie de intelectuales que siguieron su método, reflejando, aunque de modo genérico, una serie de contextos culturales que propiciaron sus formas de pensamiento de entonces.

La peculiaridad contextual geográfica helénica a la que sus habitantes supieron rentabilizar en términos de riqueza material, cultural y espiritual, brindaba modelos y competencias prácticas que seguramente incentivaron el nuevo saber racional, estos representaban el mundo de la «*téchne*», el de los «*demuiurgoi*»: los manufactureros, artesanos, y en general, los expertos del saber prácticos, los «*sophos*», cuyo grupo de especialistas aparecen en la literatura homérica (Homer, *Odisea* XVII, 380–385): Médicos, adivinos, arquitectos y aedos. Al que se suma, la organización religiosa, especialmente la misteriosa órfica, y una tercera modalidad de agrupación basada en el compañerismo («*heterías*») o la amistad («*philía*»). Tres modelos de asociaciones que apoyados en la «*empeiría*» proporcionaron unos modos de cooperación para la subsistencia y transmisión sucesiva de sus competencias prácticas mediante ciertos elementos culturales que luego fueron incorporándose y configurando lo que sería el vínculo maestro–discípulo, el que se deduce de la terminología lingüística como *diádocos* (sucesor), «*mathetes*» (discípulo), «*akroates*» (oyente), «*heteiros*» (compañero), presentes ya en la escuela milesia (Solana Dueso, 2008).

Los pitagóricos en relación con los milesios y eleáticos basan su quehacer filosófico en un proyecto de investigación, cuya competencia intelectual era fundamentalmente matemática, además basaba su asociación en la amistad («*heteiría*») y con pretensiones políticas, sin embargo a diferencia de los milesios y eleáticos, su vínculo asociativo estaba reforzado por lo ritual religioso («*tiaso*») de tipo órfico, aunque a diferencia de estos que, su sabiduría lo transmitían en formas de versos, los pitagóricos optaron por la transmisión oral. Hasta la época de Filolao en que se pone por escrito la posible doctrina de Pitágoras, se desaconsejaba la escritura, (Jámblico, *Vida pitagórica* 105) y estaban obligados al secretismo (Jámblico, *Vida pitagórica*, 72; 226) por lo que la memoria era el instrumento de aprendizaje y trasmisión (Jámblico, *Vida pitagórica* 164). A partir de Filolao se puede apreciar que el programa de estudios pitagóricos: física, matemática, astronomía y música

están relacionados. Las matemáticas eran las ideas fundamentales de la concepción pitagórica del universo (Aristóteles, *Metafísica* I, 985b, 24; 989b,30).

La figura de Sócrates resulta importante porque será la referencia intelectual de pensadores clásicos como de algunos que posteriormente representarán la filosofía helenística, ya como discípulos o como disidentes socráticos (Arroyo Osorio, 2013). Con vínculo de discípulos aparecen Platón y su academia, conocido como maestro de Aristóteles, el fundador del liceo; entre otros sucesores de Sócrates se cuentan a Aristipo y la escuela cirenaica, Euclides de Megara y los megáricos, Antístenes y los cínicos, de estos, Zenón de Citio y los estoicos (Porras Acevedo, 2011).

De esta sucesión de pensadores, agrupados en escuelas filosóficas florecientes en el contexto de las conquistas de Alejandro y la muerte de Aristóteles hasta el declive de los diadocos, como fechas convencionales, conforman la primera etapa del helenismo greco macedonio y se conocen como la escuela de los epicúreos, escépticos, estoicos, neoplatónicos. Algunas de las escuelas filosóficas tuvieron sucesores en el contexto romano ya sea en los círculos intelectuales como políticos, los más conocidos Cicerón en el periodo republicano y luego Séneca, Epícteto y Marco Aurelio en el periodo del principado, como también lo tuvo el neoplatonismo (Long, 1984; Mas Torres, 2003).

Los representantes del periodo helenístico, a diferencia de los filósofos que precedieron, son menos conocidos, no por ello menos importantes, porque ellos no solo mantuvieron el vínculo con la filosofía clásica, sino que compartieron el panorama sociopolítico y cultural en los cuales emergió el cristianismo. Alejandría tuvo un papel destacado en el encuentro entre la filosofía helénica y la religión, pero no menos significativa la presencia del Apóstol Pablo en Atenas, escenario preferido de los antiguos intelectuales, Atenas era la patria de los grandes filósofos: «Ipsa erat patria magnorum philosophorum» (*Serm.* CL, I, 2: PL 38, 808). Por tanto, la tierra de numerosas sectas filosóficas, de entre las cuales, solamente los seguidores del estoicismo y el epicureísmo entablaron disputa con el Apóstol Pablo (*Act.* 17, 18 citado en: *Serm.* 150, 4, 5), no por casualidad porque epicúreos, estoicos y cristianos buscaban la felicidad, solo que los epicúreos ponían la vida feliz en el placer del cuerpo, los estoicos en la virtud del alma y los cristianos en la gracia divina (Agustín, *Serm.* 150, 8, 9). Además, resulta particularmente importante, ya que, directa o indirectamente, contribuyeron a la lectura,

interpretación y propagación del mensaje cristiano, muestra de ello es la traducción de los libros sagrados del hebreo al griego, los escritos del nuevo Testamento realizados la mayoría en griego, la teología patristica sea la griega que la latina se apoyaron en la filosofía para la exégesis bíblica.

Al igual que en Diógenes Laercio, en los textos de Agustín, las conocidas escuelas aparecen, también, mencionadas como sectas filosóficas. Las corrientes de pensamiento por Agustín indicadas son: los académicos, además es el primer diálogo escrito contra ellos en Casiciaco, también los estoicos, cínicos, peripatéticos, platónicos (*Acad.* III, 19, 42: CCSL 29). Agustín conocía la distinción entre la antigua y la nueva academia que tenía que ver con la cuestión de la percepción planteada por Zenón, a partir del cual Arquesilao concluyó que no debía asentirse a ninguna cosa (*Acad.* II, 5, 13–6, 14: CCSL 29).

3.3.1.– Cinismo

Los cínicos fueron pensadores de la escuela helenística y planteaban la virtud como una sabiduría práctica. Su nombre proviene del griego «Kion» (perro). Antístenes natural de Atenas (446–366 a. C.), primero fue discípulo de Gorgias y luego de Sócrates, de quien aprendió a ser paciente y sereno, Antístenes fue fundador de la secta cínica (Diógenes Laercio VI, 1). Enseñó que con el estudio se puede adquirir la virtud y que es suficiente para la felicidad; también que el sabio se basta a sí mismo, que se debe vivir según las virtudes no según las leyes (Diógenes Laercio VI, 7). Laercio también destaca la gran personalidad de Antístenes. El fundador del cinismo impulsó a su discípulo, Diógenes de Sinope, a la serenidad del ánimo, y por sus influencias a Crates de Tebas hacia la continencia y a Zenón, el estoico, a la paciencia (Diógenes Laercio VI, 9), Zenón tuvo influencias de Crates. El más conocido de la escuela cínica, por su vida austera, fue Diógenes de Sinope, Turquía (412–323 a. C.), por su comportamiento y estilo de vida se ganó el apodo de perro *kyon* en griego, de ahí el nombre de cínico. A estos filósofos se sumaron otros como Mónimos de Siracusa (399–300 a. C.) esclavo de un acaudalado corinto, luego discípulo de Diógenes; Onesícrito (375–300 a. C.) (Diógenes Laercio VI, 84).

3.3.2.– Epicureísmo

Cuenta con su fundador Epicuro de Samos (341–271) (Diógenes Laercio. X, 14). Sus reuniones eran en un jardín. Fue influenciado por el platónico Pánfilo (Cicerón, *De natura deorum* I, 72; Diógenes Laercio. X, 14), sin embargo, opuesto a la Academia platónica y también al Liceo aristotélico, posiblemente por influencia de Nausífanos que era de la escuela de Demócrito (Diógenes Laercio I, 5), era una especie de sociedad de amigos (Séneca, *Ep.* VII. 11), donde cabían también mujeres y esclavos. Procuraban un cierto estilo de vida, más que, una formación académica. Aunque, dedicaban gran parte de su tiempo a la lectura de los libros del líder. En el que Epicuro parecía un maestro espiritual, custodio y pedagogo (Séneca, *Ep.* XI, 9), de aquí la frase: «obra como si Epicuro te estuviese observando» (Séneca, *Ep.* XXV, 5). Epicuro tenía aprecio por la pobreza, motivo por el cual, pensaba que es mejor actuar de acuerdo con la naturaleza y se debería evadir las adulaciones; se debería vivir según la ley natural porque no exige mucho, por el contrario, los halagos empobrecen, de aquí su reflexión, si uno vive según la naturaleza, jamás será indigente; y si uno vive de acuerdo a la opinión, jamás llegará a ser rico (Séneca, *Ep.* XVI, 7–9). Enseñaba la práctica de la virtud como criterio de felicidad y no es pobre el que tiene poco sino el que ambiciona más (Séneca, *Ep.* II, 6). Aunque es considerado el maestro del placer (Séneca, *Ep.* XVIII, 9). Para ser libres, decía que, era necesario hacerse esclavo de la filosofía (Séneca, *Ep.* VIII, 8).

Por referencias de Cicerón, escritor del siglo I a. C, se sabe que el epicureísmo y sus escritos se habían propagado por toda Italia (Cícero, *Discussões Tusculanas* IV, 6–7).

Epicuro, como escritor, parece haber tenido una gran producción literaria, mucho más que los anteriores escritores (Diógenes Laercio X, 26). Aunque su doctrina se conoce mejor por el poeta Lucrecio, Diógenes Laercio, Cicerón, Séneca y Plutarco. El epicureísmo tiene la canónica como su teoría del conocimiento.

3.3.3.– Estoicismo

En la historia del estoicismo se distinguen tres periodos. Estoicismo antiguo que va desde su fundación en el año 300 hasta el 130 a. C. El estoicismo medio del año 130 al 50 a. C. Y el estoicismo nuevo del año 50 al siglo III d. C. Los representantes del primer periodo son: el fundador, Zenón de Citio, Chipre; Cleantes de Asos, Tróade y Crisipo de Solos–Cilicia fueron representantes principales de la *Stoa* antigua. Por otro lado, Panecio de Rodas, jefe de la *Stoa* y Posidonio de Apamea representan la *Stoa* media, aspiraron a armonizar las divergencias entre la *Stoa* y la filosofía platónico-aristotélica, caracterizando a la *stoa* de cierto eclecticismo. Tanto Panecio como Posidonio fueron fundamentales instrumentos para que ingresara el estoicismo a Roma. Posidonio fue un intelectual destacado y considerado como Aristóteles, el mayor talento enciclopédico de la antigüedad. La *Stoa* nueva estuvo representada por Musonio, Séneca, Epícteto y Marco Aurelio (Capelle, 1992: 291-292).

Una de las escuelas filosóficas más influyentes del periodo helenístico, su nombre se relaciona con la *Stoa*, un pórtico ateniense donde se realizaban las reuniones. Su preocupación filosófica estaba en consonancia con su contexto y era el problema de la felicidad. Su fundador, Zenón de Citio, formado en la escuela de los cínicos, tomó elementos de dicha escuela y de la filosofía aristotélica. La teoría estoica que respondía a la cuestión de la felicidad era la adecuarse a la naturaleza y como Aristóteles haciéndolo de manera lo más racional posible porque tal es la naturaleza humana. Su filosofía se divide principalmente en Física, lógica y ética (Diógenes Laercio VII, 30–33). La lógica, a su vez, se subdividió en dialéctica y retórica; luego la cosmología lo fundaban en la teoría de Heráclito quien planteaba que el mundo estaba constituido por logos y fuego.

Hay un principio activo: Dios o la razón inmanente, esa razón contiene formas activas de todas las cosas, y otro pasivo, pero como parte de un todo unido. Los logos espermáticos («λόγοι σπερματικοί») una especie de semillas del logos que por su acción se van individualizando (Diógenes Laercio VII, 94–101). Esta es una teoría que recogieron y usaron tanto Filón de Alejandría, Plotino y el de Tagaste en sus comentarios al *Génesis* para explicar el origen y la consiguiente formación del universo a lo largo del tiempo. Por último, la ética estoica, en la que la filosofía era una forma de vida, y la

felicidad tenía que ver con la virtud de vivir según la naturaleza, pero a diferencia de los cínicos, los estoicos entendían vivir según la naturaleza que rige el Logos.

a) *Estoicismo antiguo* tiene como fundador a Zenón de Citio, Chipre (336 a. C.–264 a. C.), el nombre de la escuela está relacionado con el lugar donde funcionaba dicha escuela. Al igual que su padre, Zenón, fue un comerciante (Diógenes Laercio VII, 2; 31); era admirador de Sócrates y creía que el cínico Crates era el que más se le asemejaba, por lo que, se hizo discípulo suyo. Zenón, luego se hizo oyente de Estilpón de Megara (Diógenes Laercio VII, 2), también de Polemón.

Zenón funda su escuela hacia el 300 a. C., tras su muerte le sucede Cleantes. A este le sucede, aunque con más notoriedad, Crisipo de Solos (281–208 a. C.), quien sistematizó la doctrina estoica. El historiador de filosofía, Copleston (1994), señala, entre los seguidores de Zenón, que sobresalieron: Aristón de Quíos, Herilo de Cartago, Dionisio de Heraclea. Además, subraya el mismo historiador, que Crisipo de Solos tuvo dos sucesores: Zenón de Tarso y Diógenes de Seleucia, este último formó parte de una comitiva de embajadores de Atenas que viajó a Roma para pedir la dispensa del tributo. Diógenes, estoico, junto con Carnéades, académico escéptico, y Critolao, peripatético, en el 156 ó 155 a. C., viajó a Roma como embajador de Atenas (Mas, 2021). Embajadores filósofos que estando en Roma impartieron clases que impactaron a la juventud romana pese a las normas restrictivas que impuso Catón (Plutarco, *Catón el viejo* 22).

b) *Estoicismo medio* comprende el periodo que va del s. II al I a. C., y se diferencia del estoicismo antiguo porque se aleja del dogmatismo y tiende al eclecticismo. Además, comprende el inicio de la romanización de dicha secta. «Al círculo de los Escipiones pertenecieron políticos C. Lelio o Q. Elio, incluso filósofos como el rodio Panecio que introdujo el estoicismo en Roma, siendo Cicerón uno de sus principales continuadores» (Navarro, 2002). En este sentido, Capelle (1992) señala que por medio de Panecio y su discípulo Posidonio «la Stoa penetró victoriosamente en el mundo romano» (p. 291).

Panecio de Rodas (185–110 a. C.), fue discípulo de Crates de Malos, un filósofo estoico griego, director de la biblioteca de Pérgamo y constructor del primer orbe terráqueo, conocido también por su comentario crítico y exegético sobre Homero.

Panecio de Rodas también fue discípulo de Diógenes de Babilonia, quien a su vez fue discípulo de Crisipo de Solos, estoico. Diógenes fue importante por su aporte al escepticismo en el campo de la lengua y de la ética. Del 144 al 129 a. C. Panecio vivió en Roma, donde formó su escuela. Panecio, de formación estoica, tomó elementos del platonismo y del aristotelismo, adecuando la filosofía a la realidad romana y dando inicio a la filosofía ecléctica.

Por lo que, la propagación del estoicismo de finales de la República en Roma, tuvo que ver, muy probablemente, con la influencia de Panecio de Rodas. Aunque, este intelectual no fue maestro de Cicerón, sin embargo, tuvo gran influjo en el orador romano. Por medio del orador romano, la influencia de Panecio se hizo presente en el contexto latino. Cicerón escribió *De officiis (Sobre los deberes)* basado en la ética de Panecio. Este autor griego fue el único de los estoicos que repudiaba la astrología. Su filosofía de la naturaleza parece ser más aristotélica que la de los estoicos antiguos, en Panecio se encuentran las cuatro virtudes cardinales: Sabiduría, templanza, justicia y valor como tendencias naturales (Cicerón *De officiis* I, 11–20). También planteó la distinción de las virtudes teóricas y prácticas, tema de influencia aristotélica, pues es un tema de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (Cicerón *De officiis* I, 15; *Ética a Nicómaco* I, 1102a 23).

Posidonio, seguidor de Panecio, nació en la ciudad helenística de Apamea, Siria en el año 135 a. C., por su procedencia es conocido como Posidonio de Apamea. La fecha aproximada de fallecimiento es el año 51 a. C., pero es incierto el lugar de su deceso, se dice Roma porque visitó en varias ocasiones, o posiblemente en Rodas, donde estableció su escuela. Posidonio fue destacado filósofo estoico, además de astrónomo, geógrafo, matemático e historiador griego. Posidonio fue el discípulo más importante de Panecio de Rodas en Atenas (Copleston, 1994). Posidonio fundó una escuela estoica en Rodas, donde tuvo a Cicerón como discípulo entre el 79 y el 77. Intentó relacionar la filosofía con la historia, la geografía, la astronomía y las matemáticas. También se le considera precursor del neoplatonismo porque intentó fusionar la filosofía estoica con elementos del platonismo y el aristotelismo, característica central en el neoplatonismo. Posidonio fue activo político y desempeñó varios cargos en Rodas, aunque visitó varias veces Roma, también lo hizo como embajador en el 87 ó 86 a. C., después de su visita continuó la docencia en Rodas y su fama atrajo a su escuela en Rodas a discípulos griegos y romanos. Personajes importantes de procedencia romana que conocieron y siguieron a Posidonio

fueron Varrón, Cicerón y Pompeyo. Por medio de Posidonio se puede hablar de la influencia estoica con tendencia ecléctica en Roma.

c) *Estoicismo nuevo* estuvo representado por Musonio, Séneca, Epícteto y Marco Aurelio (Capelle, 1992: 291-292). De estos autores el más influyente en el pensamiento agustiniano fue Séneca.

Lucio Anneo Séneca (4 a. C.–65 d. C.) natural de Córdoba, provincia romana Baetica en Hispania. Marco Anneo Séneca, su padre y destacado retórico lo envió a Roma para formarse en retórica y filosofía. Dicha formación se realizó bajo la tutela de diversos profesores. Entre sus maestros tuvo a Atalo, un filósofo que le enseñó sobre la virtud y a relativizar las influencias exteriores. También tuvo como profesor a Sotion, un pitagórico del que aprendió la autodisciplina y el vegetarianismo. Además, Séneca tuvo como profesor a Papirio Fabiano (Séneca, *Sobre la brevedad de la vida* 10), un retórico influenciado por la escuela estoica-pitagórica de los Quinto Sextio (Séneca, *Sobre la ira* II, 36). Por esta razón, se dice que, fue influenciado por la filosofía de los Sextii, escuela que combinaba el estoicismo con el ascetismo, neopitagórico, un intento de introducir el elemento místico en la filosofía helenística. Para distinguirlo se le llama Séneca, el joven, mientras que a su padre se le conoce como Séneca el Viejo, famoso en Roma como profesor de retórica.

Séneca, el joven, fue tutor y consejero del tirano y persecutor de cristianos, Nerón. Este emperador ordenó a Séneca quitarse la vida y en obediencia se cortó las venas en el año 65. Séneca fue un filósofo estoico con tendencia ecléctica. Buscaba vivir según los principios estoicos de simplicidad y autodisciplina, con predominio en vida moral, el ejercicio de la virtud y la tranquilidad interior. También expresa ideas platónicas y epicúreas.

Séneca escribió ensayos, cartas y obras de teatro. Este es uno de los intelectuales que tuvo gran influencia en el pensamiento agustiniano. Existe la creencia que entre Séneca y el apóstol San Pablo llegaron a comunicarse por correspondencia epistolar. Esa leyenda, probablemente surgió por la similitud de reflexiones, como *nosotros también demostramos, que cuya recompensa no es ni palma ni corona*.

Fácil es comprender cómo pudo originarse la leyenda de una correspondencia epistolar entre Séneca y San Pablo cuando leemos en el filósofo pagano frases como esta: *Nos quoque evidencamus, quorum praemium non corona nec palma est* (Ep. 16, 4 citado en: Copleston, 1994).

3.3.4.– Escepticismo

En el s. IV a. C., se origina el escepticismo heleno y se prolonga hasta el s. III d. C. En la historia de esta tendencia filosófica, con algunas interrupciones, se distinguen algunas etapas con sus respectivos matices. Pirrón y Timón representan el escepticismo antiguo. Luego el escepticismo entra en la Academia platónica con Arcesilao (Arquesilao), con quien se da inicio lo que se suele denominar la Academia media. El escepticismo heleno llegó a su punto culminante con Carnéades, jefe de la llamada Academia nueva. Con Filón de Larisa, discípulo de Carnéades y nuevo jefe de la Academia entre el 110 al 88 a. C., se debilita el escepticismo radical. Luego con Antíoco de Ascalón, también jefe de la Academia del 88 al 68 a. C., se pasa del escepticismo al eclecticismo. Posteriormente, con el cretense Enesidemo por el año 40 a. C., se revive el pirronismo. Otro escéptico que merece atención del siglo I d. C., es Menodoto de Nicomedia, este médico y empírico desarrolló el método científico de investigación. Pero este no fue un escéptico radical. Luego en el 200 d. C. es destacada la figura de Sexto Empírico, cuyas obras son una fuente importante para conocer el escepticismo heleno (Capelle, 1992: 334-335).

a) *el escepticismo antiguo* está relacionado con Pirrón de Elis, noreste del Peloponeso (360–270 a. C.), según Diógenes Laercio, Pirrón acompañó a Alejandro Magno en la expedición a la India (IX, 61). Fue influenciado por el fundador del atomismo, Demócrito, en lo que respecta a las cualidades sensibles. Aprendió de los sofistas el tema sobre el relativismo y la epistemología de la escuela cirenaica, a partir de los cuales llegó a plantear que la inteligencia no puede conocer la esencia de las cosas (Diógenes Laercio, *proemio* 16). Como de nada se puede tener certeza, el sabio debe abstenerse de opinar; más que abstenerse sería adquirir una posición subjetivista, del parecer personal; «nada hay realmente cierto» (Diógenes Laercio, IX, 1).

3.3.5.– Eclecticismo

Los filósofos eclécticos son una serie de pensadores que combinaban tendencias de diversos filósofos (Diógenes Laercio, proemio 21). Edward Zeller considera que el eclecticismo es una característica distintiva de la filosofía griega tardía; esto comprende los últimos años del s. II a. C. y el auge de la filosofía neoplatónica. Para Zeller el eclecticismo es la tendencia de ciertos filósofos a combinar elementos de diferentes sistemas filosóficos sin elaborar una reflexión original y coherente. Para Zeller los filósofos eclécticos asumieron ideas de diferentes escuelas filosóficas de modo arbitrario y sin innovación, yuxtaponiéndolas de manera superficial. Esta falta de autenticidad y profundidad es concebida por Zeller de manera negativa, puesto que, sostiene que el eclecticismo refleja una decadencia en el rigor y creatividad filosófica (Pineda Pérez, 2014). Esta tendencia filosófica se manifiesta en el pensamiento de diferentes filósofos de diversa índole como Posidonio, Eudoro de Alejandría, Antíoco de Ascalón, Séneca, Plutarco, Dión Crisóstomo y Cicerón (Long, 1984; Pineda Pérez, 2014). En esta característica filosófica se pueden incluir a muchos otros como, por ejemplo, Potamón de Alejandría que combinaba elementos estoicos y peripatéticos. Soción de Alejandría (200–170 a.C) aceptaba la teoría pitagórica de la metempsicosis, postulaba la constitución tripartita del hombre (espíritu, alma y cuerpo) y la transmigración de las almas. Idea órfica y pitagórica, aceptada luego por Platón, Plotino y los neoplatónicos. Soción, quien trabajó como doxógrafo y biógrafo de filósofos anteriores, es probablemente una fuente importante de Diógenes Laercio. Soción fue un filósofo neopitagórico y parece haber tenido ciertas influencias en Séneca, quien en sus epístolas morales a Lucilio menciona las opiniones de Soción sobre el vegetarianismo y la migración de las almas (Séneca *Ep.* 108. 17). Posiblemente la admiración de Séneca por el pitagorismo derivó de la influencia de Soción. Por la fusión de escuelas, «En la década de los 1740, cuando el historiador alemán y ministro luterano Jacob Brucker fundó la historia de la filosofía como una disciplina filosófica, caracterizó al ahora llamado neoplatonismo como una ‘secta ecléctica’» (Catana, 2018).

De entre estos autores destacaremos solo a algunos intelectuales que tuvieron significativa influencia en la filosofía agustiniana.

Marco Terencio Varrón (116–27 a. C.)

Varrón, natural de Rieti, Italia. Fue un erudito, escritor y poeta latino, caballero romano, militar, político. Es considerado el primer enciclopedista latino. Uno de los más grandes eruditos del mundo romano; a este intelectual se le atribuye, junto con Dionisio de Tracia, el establecimiento de la lista definitiva del septenario de las *artes liberales* en la escuela romana (Marrou, 2004), que constituían el *Trivium*: Gramática, Retórica y Dialéctica y el *Quadrivium*: Aritmética, Geometría, Astronomía y Música. A Varrón se atribuye, incluso, el que habría establecido la fecha tradicional de la fundación de Roma, el 21 de abril del 753 (Bravo, 1998a).

Varrón escribió una extensa variedad de libros de diversas disciplinas, sin embargo, gran parte de su obra ha desaparecido, en la actualidad prácticamente solo quedan los títulos de sus obras. Un elenco de textos que, según Oroz Reta, se ha recuperado de una carta, también perdida, de San Jerónimo, dirigida a Paula, en dicha carta se enumeran las obras²¹ de Varrón para compararlas con las obras de Orígenes. Dos prodigiosos polígrafos de la antigüedad. Varrón fue un acaudalado romano, cuya riqueza le permitió dedicarse holgadamente al estudio sin preocupación material alguna, poseía villas de recreo en Tusculum, Cassino y Cumas, que provocaban la envidia de los triunviratos.

Al parecer Varrón fue influenciado por Posidonio de Apamea. Las influencias recogidas por parte de Varrón tuvieron que ver con cuestiones de cultura, geografía, hidrografía. Por otro lado, la simpatía varroniana por la mística del número pitagórico procede igualmente por medio de la influencia de Posidonio. Tendencia varroniana que luego también influenció en otros autores como Aulo Gelio, Macrobio y Marciano Capella (Copleston, 1994). Esa tendencia varroniana a la filosofía del número pitagórico también tuvo gran influencia en la filosofía agustiniana, la que se puede apreciar en el *De ordine*, en el *De libero arbitrio*, en el *De musica*. Además, gran parte del pensamiento agustiniano usa argumentos matemáticos pitagóricos para dar razón de su fe (Bai, 2017).

²¹ «*Saturae Menipeae libri CL; Imagines o Hebdomades libri XV; Antiquitatum rerum diuinarum libri XVI; Antiquitatum rerum humanarum libri XXV; Rerum rusticarum libri III; De lingua Latina libri XXV; Disciplinarum libri IX; Logistorico libri LXXVI; De gente populi Romani libri IV; De uita populi Romani libri IV; De antiquitate litterarum libri II, al menos; De forma philosophiae libri III; De originibus scaenicis libri III; De scaenicis actionibus libri III; Quaestiones Plautinae libri V; De comoediis Plautinis libri II, al menos; De iure ciuili libri XV; etc.*» (José Oroz Reta, 1974)

Varrón es considerado también entre los filósofos de tendencia ecléctica. Este erudito romano fue lector de numerosos autores, de diversas procedencias filosóficas como se puede constatar en su texto *De lingua latina*. Conoce a Pitágoras de Samos (*De lingua latina* V, 11; V, 31); a Zenón de Citio (*De lingua latina* V, 59), al estoico Crisipo (*De lingua latina* VI, 2); al filólogo y gramático alejandrino, Aristófanes (V, 9). Varrón fue discípulo de un gramático estoico romano, Elio Estilón (*De lingua latina* VI, 7), Elio, a su vez, fue discípulo de un destacado gramático y orador griego Dionisio de Tracia, conocido por ser el primero en sistematizar la gramática y la retórica griega, cuya obra destacada fue el *Arte Gramatical* (*Thékhne Grammatiké*), que tuvo gran influencia en la enseñanza durante la antigüedad tanto en la escuela griega como en la romana.

Varrón también fue discípulo de Antíoco de Ascalón, académico que se oponía al escepticismo de Arquesilao y Carneades y que simpatizaba con las doctrinas de Panecio y Posidonio. Antíoco de Ascalón fue un académico de tendencia ecléctica, reconcilia platonismo, aristotelismo y estoicismo. Por tanto, es evidente que por medio de Ascalón, Varrón conociera a Posidonio de Apamea, de la escuela estoica. Como veremos más adelante, en Agustín hay influencias de Posidonio y es probable que la haya conocido por medio de Varrón y otros autores romanos que también conocieron al de Apamea. Posidonio fue un prolífico escritor de diversas obras y en diversas disciplinas como filosofía, geografía, historia, matemáticas y astronomía, sin embargo, ninguna obra ha sobrevivido hasta la actualidad. Similar destino ha tenido la mayoría de obras de Varrón.

De la colección de escritos de Varrón, en la actualidad solo se conservan fragmentos de su obra *De lingua latina*. En contraste, su obra *De rerum rusticarum* se ha conservado en su totalidad. Según Marrou (2004), la obra enciclopédica sobre *Disciplinarum libri IX* de Varrón se utilizaba como un manual escolar. Estos textos destacan entre las principales fuentes de las artes liberales agustinianas.

Marco Tulio Cicerón (106–43 a. C.)

Cicerón fue el más famoso ecléctico de todos los romanos (Copleston, 1994). Fue un destacado político, orador y filósofo influenciado por las diversas escuelas helenísticas. Marco Tulio Cicerón (106–43 a. C.) de Arpino, una localidad al sur de la

Urbe, no pertenecía a la aristocracia romana, por lo que, le tocó hacer méritos propios para poder incursionar en la política romana. Fue influenciado por Fedro, filósofo epicúreo; por Filón, filósofo académico; por Diodoto, filósofo estoico; por Panecio, filósofo griego amigo de Escipión y por Lelio, este fue el que introdujo el estoicismo en Roma (Castillo, 2001). Cicerón, en Rodas escuchó lecciones de Posidonio también estoico (Copleston, 1994). El mismo Cicerón indica que fue amigo de filósofos que visitaron su casa, «íntima amistad con los más sabios hombres que siempre se han dignado honrar mi casa, así como aquellos eminentes profesores, Diodoto, Filón, Antíoco y Posidonio, por quienes fui formado y educado» (Cicerón, *De natura Deorum* I, 1, 6). Con los estoicos estuvo de acuerdo que con la virtud se puede alcanzar la felicidad, también que la perturbación era adversa de la recta razón (Cícero, *Discussões Tusculanas* IV, 6, 11; IV, 21, 47), con los estoicos concordaba también que es mejor la virtud práctica que la teórica.

Cicerón tuvo cierta tendencia al escepticismo (Cicerón, *Académicos* II, 41, 127), y «fue incapaz de refutar científicamente el escepticismo (al cual propendía viendo la oposición entre tantas escuelas y doctrinas filosóficas)» (Copleston, 1994); rechazaba el atomismo ateo y aceptaba la naturaleza como prueba de la existencia divina (Cicerón, *De natura Deorum* II, 37, 93), creía en la providencia y en la inmortalidad del alma (Cícero, *Discussões Tusculanas* I, 12, 26; I, 49, 117).

Cicerón tuvo gran influencia en la conversión y en el pensamiento agustiniano. No solamente con el texto del *Hortensio* con el que inicia su conversión filosófica, cuyo texto se estudiaba mientras se desarrollaban los diálogos de Casiciaco, sino también con otros textos del orador romano que citaremos más adelante.

3.3.6.– La Academia: escepticismo y eclecticismo

a) *la Academia* antigua antecede a la Academia escéptica. Los académicos están relacionados con la academia de Platón. A partir de este filósofo y algunos sucesores se constituye *la primera escuela académica* que se remonta al periodo clásico fundada el 388 a. C., por el mismo Platón. Conforman la academia antigua Platón y sus sucesores inmediatos como su sobrino Espeusipo, hijo de su hermana. Este siguió enseñando los dogmas de platón, parece que empezó a cobrar por sus enseñanzas; fue el primero que

investigó lo que tenían en común las matemáticas; también en publicar los proverbios misteriosos de Isócrates (Diógenes Laercio, *Espeusipo* IV, 1–2). Xenócrates de Calcedonia fue discípulo de Platón y director de la Academia después Espeusipo, Agustín lo cita como el discípulo amado de Platón (*Ciu. Dei* VIII, 12: CCSL 47), cuenta Diógenes Laercio que era mentalmente lento, por lo que su maestro, Platón, cuando lo comparaba con Aristóteles, afirmaba: «El uno necesita de aceite; el otro de freno» (Diógenes Laercio, *Jenócrates*, 1), fue un hombre honesto y austero, autor de muchos escritos en verso (Diógenes Laercio, *Jenócrates*, 5). A Xenócrates le sucedió en la dirección de la Academia un discípulo suyo, Polemón. Este era un joven que con la predicación de Jenócrates se fue convirtiendo en hombre frugal, luego aprendió a ser imperturbable ante el peligro o el trato; creía que era mejor ejercitarse en las obras más que en las especulaciones dialécticas, vivía en residencias muy austeras (Diógenes Laercio, *Polemón*, 1–2). A Polemón le sucedió en la dirección de la Academia su discípulo distinguido, Crates de Triasio. Este discípulo imitó en austeridad a su maestro. Se comenta que Arcesilao al conocerlo había afirmado: «eran como dioses» (Diógenes Laercio, *Crates* 1), Crates fue autor de muchos libros de diversas materias, pero actualmente perdidos. Crantor de Soli o Cilicia, actual Turquía, primer comentarista de las obras de Platón, fue discípulo de Jenócrates y famoso por su obra *Sobre el luto* (*Cuestiones Académicas* II, 44, 135). Cicerón señala que Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crates y Crantor se mantuvieron fieles a la doctrina de Platón (*Cuestiones Académica* I, 9, 34).

b) *la Academia escéptica o antidogmática* estaba conformada por la academia media y la nueva.

La academia media estaba representada por Arcesilao de Pitana, Eolia (315–244 a. C.). Arcesilao sucedió en la dirección de la Academia a Crates en la Academia. Con Arcesilao la Academia antigua tomará nuevas características por su rechazo al dogmatismo estoico. Arcesilao es considerado el primer instructor de la academia media, el que estableció la duda de contrariedad y el primero que resaltó el pro y el contra de una misma cosa; era asiduo lector de Homero. Arcesilao sobresalió por la práctica del método socrático que comprendía el uso de la ironía, la pregunta y la duda (Diógenes Laercio, *Arcesilao* 1–2).

La academia nueva estaba sostenida por Carnéades de Cirene (ca. 214–129 a. C.) director de la academia desde 160 al 137 a. C., estaba contra el dogmatismo académico. La filosofía de Carnéades es influenciado por la crítica a la doctrina estoica, principalmente de Crisipo, al respecto se indica que el mismo Carnéades afirmaba: «Si no hubiera habido Crisipo, no habría Carnéades» (Diógenes Laercio, IV, 1). Este autor parece no haber dejado nada escrito; tuvo muchos discípulos y el más sobresaliente fue Clitómaco (Diógenes Laercio, IV, 3), sus ideas las publicó su discípulo, Clitómaco, un cartaginés que, según Diógenes Laercio, llegó a escribir más de cuatrocientos libros, experto en tres sectas: la académica, la peripatética y la estoica (Diógenes Laercio, *Clitómaco* IV, 1–2).

c) *la Academia ecléctica*

Filón de Larisa (145–80 a. C.) fue discípulo de Clitómaco. Desde el 110 al 88 a. C., desempeñó como director de la Academia y con él inicia el debilitamiento del escepticismo (Capelle, 1992). Inició siendo escéptico y luego ecléctico, trató de descubrir lo favorable, lo constructivo, lo acertado entre lo que habían tratado las otras escuelas. Filón de Larisa viajó a Roma y es conocido por haber sido maestro de Cicerón. Esta escuela, sin caer en el escepticismo radical pirrónico, planteaba el conocimiento como probable. Agustín tiene referencias del maestro de Cicerón por medio de los textos de este intelectual romano, de quien se muestra asiduo lector en su diálogo *Contra académicos*.

A Filón de Larisa le sucede como director de la Academia, su discípulo, Antíoco de Ascalón, entre los años 88 y 68 a. C., Ascalón pasa conscientemente del escepticismo al eclecticismo (Castex, 1969; Capelle, 1992). Su importancia radica en el desarrollo del neoplatonismo posterior. Sus ideas nos han llegado principalmente por medio de las obras de Cicerón (Capelle, 1992).

El neo-escepticismo está vinculado al pirronismo, aunque, antes de Antíoco de Ascalón, la academia había mostrado tendencia al escepticismo, fue a la escuela de Pirrón más bien que a la Academia, a la que mostró como antecesora suya el nuevo escepticismo (Capelle, 1992). En el siglo I el cretense Enesidemo de Knosos (80–10 a. C.) seguidor de la Academia, pero rechazaba la influencia estoica en dicha escuela, por lo que, en

Alejandro fundó su propia escuela para enseñar el pirronismo; escribió discursos pirrónicos para fundamentar el escepticismo radical (Diógenes Laercio IX, 115–116).

Sexto Empírico fue un filósofo escéptico griego y médico que vivió entre los siglos II y III de nuestra era. No se conoce con precisión el lugar de su nacimiento, solo se sabe que vivió en Atenas, Alejandría y Roma. Los escritos de Sexto Empírico son fuente importante para conocer el pensamiento escéptico antiguo. Según Conte (2010) dos escritos que reaparecieron en la segunda mitad del siglo XVI, traducidos al latín como *Hipotiposes pirronicas* y *Adversus mathematicos* contribuyeron para el surgimiento del escepticismo moderno. En *Hipotiposes*, indica Conte, que es donde Sexto Empírico presenta las características propias del escepticismo:

Sexto inicia fazendo uma distinção entre três tipos de filosofias: as que alegam ter encontrado a verdade, como as filosofias de Aristóteles, de Epicuro, e dos estóicos; as que negam a possibilidade de encontrá-la, como a dos Acadêmicos; e as que ainda a procuram, como a escola cética. Essa distinção permite a Sexto separar a escola cética do tipo de ceticismo que floresceu, inspirado em Sócrates, na Academia de Platão. Ao afirmar que a verdade seria inapreensível, os céticos Acadêmicos, de entre os quais Clitômaco (175-110 a. C.) e Carnéades (219-129 a. C.), sustentariam, na verdade, segundo Sexto, uma forma de dogmatismo negativo. Ao contrário, a preocupação de Sexto é mostrar que os céticos pirrônicos não alegam ter descoberto a verdade nem afirmam que esta não pode ser descoberta, mas que continuam investigando. O ceticismo pirrônico, portanto, não faz nenhuma afirmação tão categórica quanto à dos Acadêmicos (Conte, 2010: 40).

Estas aclaraciones nos permiten señalar que el escepticismo que conoció San Agustín fue el originado en el periodo helenístico entre los escolarcas académicos, de procedencia platónica. Por lo que, no se debe confundir con el escepticismo pirronista de Enesidemo y de Sexto Empírico (Dolby, 2004). Es evidente, además, no solo con la sugerencia del título del primer diálogo agustiniano *De academicis* o *Contra academicos*, sino que, los argumentos van contra los de Arcesilao y Carnéades, claros representantes de la filosofía académica de tipo escéptica.

3.4.– Helenismo y tradición hebrea

3.4.1.– Alejandría, vértice del hebreo-helenismo

El periodo de la influencia greco–macedonio se extiende desde el 331 al 167 a. C., cuando, después de unificar Macedonia y Grecia, en el 334 a. C., Alejandro Magno atravesó el Helesponto para liberar las colonias griegas del Asia Menor; luego de conquistar Egipto y continuar con la derrota definitiva de Darío III, suceso que se llevó a cabo en el 331. Sin embargo, tras un corto reinado que culminó con la muerte de Alejandro en el 323 a. C, los territorios conquistados se dividieron entre sus generales de confianza, quienes, al parecer, no contentos con el reparto, mantuvieron conflictos militares desde el inicio, problemas que directa o indirectamente afectaban a la realidad del pueblo judío. Como sucedió con Laomedon que le tocó la región de Siria; a Ptolomeo Lagos, Egipto; Babilonia fue para Seleuco, sin embargo, estos dos últimos generales derrotaron a Laomedon y se dividieron Siria, de modo que Palestina quedaba en los dominios de Egipto del 321 al 198 a. C.

Ptolomeo, hijo de Lago, dio inicio a la dinastía ptolemaica, y por cuestión de descendencia, también conocida como la dinastía lágida. El centro de este reinado helenístico lo constituía Egipto, con su capital, Alejandría. Uno de los reinos helenísticos más estables y que en tiempos de Ptolomeo II, se extendía hasta Sirte, en Libia, en la zona palestina llegaba hasta Tiro–Damasco, denominada la Coele–Siria; Chipre; regiones meridionales de Asia Menor; las Cícladas (Cabanes, 2002).

La relevancia de la dinastía lágida destacó por su lugar estratégico, su estructura administrativa, política y científica que favoreció la expansión de la cultura helenística. Cuya influencia invadirá las diferentes dimensiones sociales, del que no estuvo exenta la religión, primero el judaísmo y posteriormente el cristianismo. Con esta dinastía, la influencia griega no solo conquistó territorialmente al pueblo judío, sino que culturalmente también tuvo mucha influencia en dicha sociedad, ya sea con el arte, el urbanismo, idioma. Esto no era exclusivo de la dinastía lágida, pues, sucedía también en los otros reinos helenísticos.

En Jerusalén se llegó a establecer un gimnasio, un efebo, y los jóvenes comenzaron a practicar los deportes tal como lo hacían los helenos. Lo cual llamó la atención incluso de los sacerdotes que asistían a observar dichas prácticas deportivas (Vidal Manzanares, 1993), además, el helenismo tuvo gran influencia cultural en diferentes contextos (Vidal Manzanares, 1995), ideológicamente era opuesto a la teología hebrea que difundía la obediencia al Dios Único de los patriarcas. Sea su literatura poética que sus diversas escuelas de filosofía eran eminentemente politeístas, lo cual se aprecia en los numerosos pensadores ilustres de las diversas escuelas (*Ciu. Dei VIII, 12: CCSL 47*). A pesar de todo ello, la mentalidad hebrea mantuvo su firme creencia en un solo Dios. Incluso, a pesar de una serie de persecuciones que trataron de eliminarla, esta filosofía se propagó en todo Imperio.

La influencia helenística tuvo repercusiones en las diversas dimensiones sociopolíticas, incluso religiosas. Un aspecto destacable jugó el elemento lingüístico porque se irá imponiendo el idioma heleno en detrimento del hebreo sobre todo para los que nacían fuera de la tierra prometida. Recordemos que dicho pueblo lo constituían los judíos exiliados, los que nunca salieron del pueblo de Judá, pero también los judíos dispersos fuera de la tierra prometida, denominados de la diáspora. En este contexto, desempeñó un papel trascendental la ciudad de Alejandría, no solo como centro comercial sino también como primer centro científico y cultural helenístico.

En el contexto intelectual, religioso metafísico, el helenismo fue influyente ya sea por cuestiones lingüísticas y reflexiones filosóficas como criterios hermenéuticos de la fe hebrea. También como contexto propicio y propiciador para difundir el mensaje al pueblo que estaba fuera de la patria que necesitaban mantener la memoria y tradición religiosa de sus padres. Los judíos asentados en Alejandría durante varias décadas eran parte de la diáspora y hablaban solamente griego, lo que les impedía leer la ley de Moisés escrita en hebreo. Esta necesidad llevó en 250 a. C., a su traducción de la ley del idioma hebreo al griego en Alejandría, conocida como la *Septuaginta*. Posteriormente, en el siglo II a. C., se escribió el Sirácida, también conocido el Eclesiástico o Ben Sirá. En el año 132 a. C., el nieto de Ben Sirá tradujo esta obra al griego en Alejandría.

Políticamente, el reino lágida perdió los territorios del Coele-Siria en favor de los seléucidas, con lo que Jerusalén y la comunidad judía pasaban a depender de los

seléucidas, si bien, era otro reinado helenístico, pero durante el mandato de Antioco IV, este quiso imponer por la fuerza el helenismo al pueblo judío, situación que provocó la rebelión de un grupo denominado los Macabeos, encabezada por Judas, que rechazaba la imposición de las divinidades griegas. Cuando se intentó tal situación provocó la revuelta de los macabeos en 175 a. C., luego que Judea pasó del reino helenístico egipcio al reino helenístico sirio, estos quisieron imponer el paganismo heleno, en Modín inicia la revuelta de los macabeos una Guerra que duró hasta el 142 a. C., en cuyo contexto se proclama la liberación del templo de Jerusalén.

En esta circunstancia aparece las divisiones entre grupos religiosos. Algunos con ciertos matices políticos y de nacionalismo por lo que también se les puede catalogar de mentalidades conservadoras frente a otros, menos conservadores, cuando se trataba de la lectura, interpretación y aplicación de los escritos sagrados, los cuales tenían que ver con su fe y la moral. Por tanto, dichos grupos se podían identificar por el estilo de vida que practicaban acorde con las normas que se desprendían de las exigencias de su fe.

Entre ellos tenemos a los Saduceos que era un grupo minoritario perteneciente al grupo aristocrático y político. Eran fundamentalistas, por lo que, la lectura de la *Torah* lo hacían literalmente. Rechazaban que en el Pentateuco aparecieran temas como las profecías del mesías o la inmortalidad del alma. No aceptaban más que el pentateuco (cinco libros). Y estaba en contra de toda proclamación mesiánica.

Por otro lado, los Fariseos eran una especie de hermeneutas de la *Torah*, rabinos que amplían el modo de perdón de los pecados. Creen en la resurrección y en la libre interpretación de las escrituras. Creen en la salvación terrena del mesías.

Los esenios surgieron como resultado de las diferencias internas entre los macabeos. Este grupo mesiánico también creía en el Dios de Moisés, en el Ser trascendente y personal, creador de todo lo existente. Reconoció en la presencia de Cristo, al Hijo del Creador, al Logos eterno y Sabiduría del Padre.

Los cristianos surgieron, a partir de un grupo de seguidores o discípulos de Cristo, en su mayoría de habla griega. Estos formaron comunidades, anunciaron el mensaje de su Maestro y a partir de sus escritos se habla del cristianismo. Este nuevo grupo que

fundamenta sus creencias en las tradiciones hebreas, pero a partir de la figura de Cristo, de origen y de tradiciones hebreas, surge una serie de transformaciones sociales, antropológicas, espirituales, cuyas influencias han llegado hasta nuestra realidad. Empezando con los que compusieron la primera comunidad de discípulos, casi todos dieron la vida en testimonio de su fe, otro tanto hizo una serie de cristianos en tiempos de las persecuciones romanas; y quienes empezaron a elaborar la teología, no dudaron de usar la filosofía griega para explicar y hacer más comprensible el mensaje de las *Sagradas Escrituras*. Como símbolo de ese encuentro entre la filosofía y la teología podemos nombrar a Filón de Alejandría que usó categorías filosóficas para explicar la *Septuaginta*.

3.4.2.– Filón de Alejandría

3.4.2.1.– Filosofía helenística y sabiduría oriental

Filón, judío intelectual de Alejandría. La fecha de su nacimiento no es precisa, se conjetura entre los años 25 a. C.–40 d. C., (Copleston, 1994: 204). Fechas que pueden variar en años menos y años más (Torallas Tovar, 2002: 25), se indica, por ejemplo, los años del 23 a. C.– 45 d. C. (Ponferrada, 1991: 219). Dichas fechas referenciales nos indican que Filón vivió en una época que abarcó tanto el nacimiento como la muerte de Cristo. Nació en Alejandría, unos años antes de Cristo, y murió, unos años después, en la capital del Imperio romano. «Filón pertenecía a una de las familias más distinguidas de Alejandría con miembros establecidos en el sistema funcional romano» (Lisi, 2010).

La ciudad de Alejandría, en Egipto, fue parte de uno de los reinos helenísticos, en que tuvo gran impacto la filosofía griega sobre la tradición hebrea. A Filón le tocó también vivir bajo los primeros emperadores romanos y fue embajador de los judíos en Roma, donde murió poco después del año 40 d. C. Fue un hebreo que mostró especial aprecio por la filosofía helénica, usa la filosofía platónica, aristotélica y estoica, posiblemente la del estoico Posidonio (Long, 1984). Filón pensaba que, al igual que en las *Sagradas Escrituras*, en la filosofía griega, se podía encontrar la verdad, seguramente por eso, sospechaba que filósofos griegos habían hecho uso de la *Sagrada Escritura*.

Filón fue un judío piadoso, que meditaba asiduamente la Biblia. Por su condición de hebreo fuera del pueblo elegido, el texto de sus meditaciones, indudablemente, era versión de los *Setenta*. De su meditación continua surgió el deseo de exponer filosóficamente los textos revelados. La *paideia* griega, con su reflexión filosófica como legado característico, llegó a impregnar todos los estamentos socioculturales del contexto romano. La ciudad cosmopolita de Alejandría albergaba ciudadanos macedonios, egipcios, persas, sirios, griegos y sobre todo judíos (Ponferrada, 1991: 219). La reflexión filosófica judía surge del contacto con otras civilizaciones y culturas. En cuyo acontecimiento resultó fundamental el trabajo de Filón, el judío alejandrino, quien procuró una conciliación de la sabiduría bíblica judía y la filosofía helena. Filón de Alejandría «produjo un sistema en el que se combinaron elementos de la tradición platónica (la teoría de las ideas), el estoicismo (doctrina del Logos) y el pensamiento oriental (seres intermediarios)» (Copleston, 1994).

Las nociones teóricas de Filón tienen que ver con su preocupación por el conocimiento de Dios. Su doctrina de la trascendencia divina se basaba en la filosofía platónica y las *Sagradas Escrituras*. Pensaba que a la trascendencia divina no se puede llegar por medio del conocimiento científico, porque la dimensión divina es inefable, pues está por encima del conocimiento humano, no obstante, se puede llegar a la Sabiduría divina por medio del éxtasis y la intuición.

3.4.2.2.– El concepto de *Logos*

Filón de Alejandría es el primero en identificar el *Logos* con la Sabiduría divina. Define al *Logos* como el principio racional y regulador de todo. El *Logos*, en la filosofía estoica, correspondía a una razón superior inmanente, mientras que, en la concepción filoniana se correspondía con el intermediario entre Dios y la creación (*De somnis* II, 184, citado en: Torallas Tovar, 2002). Si bien, no está claramente identificada la procedencia de la reflexión sobre el *Logos* filoniano, sin embargo, es muy semejante a la Palabra creadora del Salmo 33, 6: «Verbo Domini caeli facti sunt» y a la Sabiduría de *Proverbios* 8 (Chadwick, 1967, citado en Torallas Tovar, 2002). En *Proverbios* 8, 22 «Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio»: El Señor me poseía al inicio de sus caminos, antes que hiciera cosa alguna desde el principio.

Por otro lado, su teoría del *Logos*, si bien influyó en los neoplatónicos y primeros cristianos, dista bastante de la doctrina cristiana sobre la Segunda Persona de la Trinidad, es posible que en su concepción no diese cabida a la encarnación. Filón es contemporáneo de Jesús, pero no seguidor suyo. Su teoría del *Logos* comprendía dos dimensiones, por un lado, el logos en el mundo inteligible y el logos en el mundo sensible, similar al logos de la mente humana y el logos en las palabras, en este aspecto, Filón habla de dos *logoi*: *logos* interno *endiáthetos* (*ratio* o *mens*) y el *logos* pronunciado *prophorikós* (verbo, el logos expresado) (Filón, *De cherubim* 7; *De vita Mosis* I, 127, XXV). Pero era, aún más complejo, pues también comprendía: 1) el *Logos* intra-divino, 2) el cosmológico y 3) el antropológico. En el primero, el *Logos* es identificado como la causa de todo. En el plano cosmológico se manifiesta como el principio, vínculo del universo y en la dimensión antropológica se presenta como la parte rectora del alma, la *ratio, mens* (Díaz Lisboa, 2021: 35-36).

La Sabiduría que aparece en los sapienciales era explicada desde el punto de vista platónico, pues, la equiparaba a su teoría del *ejemplarismo*. El *Logos* filoniano era concebido como modelo ejemplar de la creación. Filón es considerado como el primero que utiliza la teoría de las ideas inteligibles platónicas como los pensamientos de Dios. Un tema que, en el siglo III d. C., causó polémica entre Porfirio y Plotino (Porfirio, *Vida de Plotino*, 18, 9–12). En la polémica se impuso la teoría de Plotino, similar a de Filón, por medio de su discípulo, Amelio (Porfirio, *Vida de Plotino*, 18, 15–20). Posteriormente, la misma polémica se sostuvo entre Longino, anterior maestro de Porfirio. Su antiguo maestro el reprochaba por haberse adherido a la teoría de los inteligibles Plotiniana (Porfirio, *Vida de Plotino* 20, 10ss). Volviendo a Filón, «la noción de que las ideas son análogas a los planes de la mente humana puede tratarse de una fusión de platonismo con la doctrina estoica de los *λόγοι σπερματικοί*» (Torallas Tovar, 2002: 106). También presenta al *Logos* como una manera escalonada de la manifestación de Dios. Al igual que los estoicos, pensaba que el *Logos* es principio inmanente y trascendente que rige el universo. Sin embargo, mientras Dios es el ser, la materia para Filón, al igual que para Platón es el principio negativo del no-ser, pero no en sentido de la nada, sino en cuanto opuesto al ser. El universo, para ser comprendido artísticamente, precisa de un prototipo inteligible. Para llevarlo a cabo, Dios creó las Ideas en el *Logos* divino. En su imagen divina, en su Idea primera y principal, unida a Él de forma inmediata, y la Idea que contiene a todas las ideas (*De opificio mundi* 48, 39 citado en: Ponferrada, 1991: 229).

Este mismo autor señala que Filón considera al *Logos* como intermediario entre Dios y lo creado, y que dicha teoría procede del estoicismo tardío, escuela que identificaba a Dios con una especie de alma del mundo; una idea de lo inmanente al cosmos procedente de Heráclito.

Filón como judío piadoso deseaba llegar a la contemplación divina, por tanto, era importante la virtud, la cual es un bien por el que hay que tratar de asemejarse a Dios. Es una tarea interior por lo que se desaconseja la vida pública para evitar distracciones, en este contexto, la ciencia debe desarrollarse solo si es útil para la vida interior. Se cree que tuvo mucha influencia en el pensamiento de los primeros cristianos, como también lo tuvo en el de los neoplatónicos (Copleston, 1994). La divinidad filoniana está influenciada por la filosofía platónica. Porque hay una relación particular de Dios con los hombres, en este sentido, el Dios de Filón se identifica por su benevolencia. Por su parte como en Platón, también hay un movimiento del hombre hacia Dios y el máximo principio ético y la finalidad de la vida humana es la *imitatio dei* (Lisi, 2010).

La teología del *Logos* es típicamente de la cristiandad alejandrina, la que tuvo como centro de reflexión y difusión a la escuela catequética de Alejandría. Dicha teología considera a Dios Hijo, Imagen y Sabiduría de Dios Padre. En cuya teología influenció Filón de Alejandría²² y los iniciadores del platonismo medio al definir al *Logos* como intermediario entre el Dios creador y el universo creado. Mediación que representaba el peligro de relegar al Dios Hijo al papel de un Dios menor y secundario, similar al Demiurgo o divinidad intermedia de las corrientes platónicas (Fernández, 2012). Filón se consideraba fundamentalmente un intérprete del pensamiento de Moisés, al que lo consideraba un personaje histórico. Aunque no se diferencia en esto del resto del platonismo medio, cuyos miembros también se consideraban intérpretes (Lisi, 2010).

²² «Pero debemos hablar de una filosofía filoniana. La palabra teología tiene en Filón el significado aristotélico: un saber racional de Dios. La distinción entre filosofía y teología (entendido este último término en el sentido de elucidación racional de los datos revelados teniendo como base la fe) es medieval. Para los Santos Padres no existe esta distinción; por ejemplo, el término filosofía se aplica tanto al estoicismo como al cristianismo. San Justino enseñó una filosofía cristiana y en realidad catequizaba; San Agustín llama filosofía cristiana a la explicación de las verdades de fe. Sería una falta grave de sentido histórico distinguir en Filón, contemporáneo de Cristo, una filosofía y una teología. Lo que explícitamente él distingue es la filosofía de la fe, como ya hemos visto; lo que desde el siglo XVIII llamamos teología no se distingue, en el alejandrino, de su filosofía» (Ponferrada, 1991: 224)

La figura principal de la Escuela catequética de Alejandría fue Orígenes, pero uno de los importantes inspiradores fue Filón de Alejandría, quien identifica la Sabiduría de Dios de *Proverbios* 8 con el *Logos* de los filósofos estoicos (Fernández, 2012; Ponferrada, 1991). Por otro lado, Gonzalo Fernández sostiene que el verdadero fundador de la teología del *Logos* en el seno del cristianismo es un personaje que aparece en el Nuevo Testamento de nombre Apolo. Este personaje dice Fernández es quien aparece en los *Hechos de los Apóstoles* 18, 24; *Primera Carta a los Corintios* 1, 12; 3, 6, 22; y 16, 12, y *Carta a Tito* 3, 13. De estas referencias, Fernández, deduce que se trata de un judío de Alejandría, bautizado por Juan el Bautista. Apolo se hace cristiano en Corinto por influencia de dos judíos conversos, instalados en Corinto luego de la expulsión de los judíos de Roma por Claudio I en el 49 d. C., estos dos judíos expulsados son Aquila y Priscila. Por tanto, la conversión de Apolo tendría lugar en el año 50. Una vez convertido Apolo difunde, en Corinto y luego en Éfeso, la idea de que en Cristo se halla la Sabiduría venida al mundo. Es precisamente en Éfeso donde se conocen Apolo y Evangelista Juan, quien recoge dichas enseñanzas en el prólogo de su Evangelio (*Juan* 1, 1-18) (Fernández, 2012: 182).

En las *Confesiones* VII, 9, 13, es interesante la síntesis que hace Agustín entre filosofía helenística y la teología del *Logos*. El contexto geográfico al que hace referencia es Milán y su situación personal es el de su conversión. Agustín antes de su conversión lee unos libros platónicos traducidos del griego al latín. En esos textos dice haber leído algo parecido a lo que narra el *Prólogo* del *Evangelio* de Juan: «In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum ...»: En el principio estaba el Verbo y el Verbo estaba en Dios y Dios era el Verbo.

3.4.2.3.– Las ideas ejemplares

El ejemplarismo platónico fue un tema importante en la filosofía filoniana y luego también en el pensamiento cristiano. El ejemplarismo platónico es un concepto filosófico, el cual sostiene que las ideas o formas son modelos perfectos de todas las cosas en el mundo físico, y que estas realidades sensibles solamente son imitaciones imperfectas de las ideas o formas perfectas e inteligibles. En otras palabras, las cosas en el mundo físico imitan las formas perfectas en el mundo de las ideas (ver Platón, *Timeo* 29a).

Si bien, los planteamientos de Filón se asemejan al platonismo, hay ciertas diferencias. Porque para Platón, las ideas, formas o especies subsisten separadas del demiurgo o hacedor del cosmos, sin embargo, para Filón las ideas o formas se localizan en la mente del Creador, de aquí que, Filón entiende a dichas ideas como el proyecto divino con el que realizó la formación del universo (Triviño, 1976: 27).

En el mismo sentido del judío platónico, «Agustín se pregunta cómo Dios imprimió en la materia que Él había creado las formas que estaban en su divino plan. Se trata del ‘ejemplarismo’, tema central y en la filosofía cristiana» (Espada Ferrero, 1968). San Agustín, importante filósofo cristiano, adoptó y adaptó este concepto en su filosofía. Agustín creía que Dios había creado el mundo según las formas o ideas que existían en su mente divina. Por lo tanto, todas las cosas en el mundo físico son una manifestación de estas formas divinas. Este concepto refleja el ejemplarismo en el pensamiento agustiniano. Tanto Filón como Agustín tuvieron influencia platónica, pero ambos la fueron perfeccionando. Agustín adopta ideas de autores alejandrinos, esencialmente las de Filón. Por ejemplo, mientras Platón sostenía que las formas existen en un mundo de ideas separado del mundo físico, Agustín, al igual que Filón, creía que las formas existen en la mente de Dios. Además, Agustín sostenía que los seres humanos pueden comprender estas formas divinas mediante la revelación divina, un concepto ausente en la filosofía platónica.

Al respecto Powter señala que el platonismo tuvo significativa influencia en las primeras interpretaciones cristianas de la Biblia. Dentro de las cuales, el *Génesis* tuvo destacada atención. En dicha tarea es, sin duda, San Agustín, uno de los autores cristianos que ha ejercido enorme influencia en la filosofía medieval. Pero, no siempre se ha subrayado los antecedentes exegéticos que proceden del contexto no cristiano y que podría haber aportado elementos exegéticos a los intelectuales cristianos. Y uno de estos autores no cristiano es Filón de Alejandría quien, en el primer siglo de nuestra era, escribió *De opificio mundi*. Un texto que tiene muchas similitudes comparado con algunos textos que dedicó Agustín a la interpretación del Génesis como del *De ordine* II, *Confesiones* XII y XIII y *De genesi ad litteram* I, II y IV (Powter, 2008: 44).

3.4.2.4.– La iluminación divina

En Filón de Alejandría, la iluminación divina se vincula tanto con el autoconocimiento como con el entendimiento de Dios. El modo de conocer filoniano tiene que ver con cierto encuentro. Al respecto señala Torallas que en la filosofía filoniana el encuentro se da en algún lugar, el que alegóricamente tiene tres acepciones. Para Filón puede significar un lugar físico; también, la Palabra Divina, en sentido platónico del *τόπος νοητός*, el mundo inteligible, lo espiritual, lo que no cambia, opuesto ese mundo está el *τόπος ορατός* que representa el mundo sensible y cambiante, o también el mismo Dios. Platón localizaba las ideas en algún lugar en el *ὑπερουράνιος τόπος* (*Fedro* 247c). Planteamiento al que Filón se opone argumentando que las ideas no tienen otro lugar que el *Logos* Divino (Filón, *De opificio mundi* 5, 20). Este *Logos* es el lugar del mundo inteligible. Continúa la autora señalando que esta interpretación alegórica filoniana está influenciada por la teoría aristotélica que considera a la mente humana como el lugar de las ideas (Aristóteles, *Sobre el alma* III, 4, 429a, 27-28), en este mismo sentido, la mente resulta ser el continente de las formas o estas su contenido. Ahora bien, el uso del lugar *τόπος* como una dimensión de Dios procede del judaísmo palestino, no es una concepción griega. Lo que hace Filón es fusionar la concepción judía con la aristotélica, para explicar que el *Logos* es el continente no contenido de las realidades, es el lugar al que ellas se dirigen como su refugio y que Él es espacio de sí mismo. Aristóteles define al lugar como lo que contiene lo que es del lugar y no es parte de las cosas (Aristóteles, *Física* IV, 4, 210b, 34, 211a, 3) (ver Torallas Tovar, 2002: 209-210).

Filón, señala que no es incorrecto afirmar que el lugar del *logos* es doble. Ese doble lugar se manifiesta en el nivel universal como en el de la naturaleza humana. En el plano universal, el *Logos* es la Razón divina ordenadora y estructuradora del cosmos. Esa dimensión universal está relacionada con las formas ejemplares inteligibles y arquetípicas; con las que se forjó el mundo aprehensible solo con la inteligencia. El *Logos* es el intermediario entre el mundo trascendente y el visible. Es el lugar en el que se diseñaron las normas y principios que rigen el universo. Por otro lado, está relacionado con las realidades visibles, las cuales imitan y copian a las formas ejemplares, con las que se construyó este mundo sensible. En el ser humano, una forma del *logos* reside en su interioridad, mientras que la otra se manifiesta externamente por medio de su palabra. La primera es causa de la segunda que fluye durante el acto de comunicar. La primera se

localiza en la facultad rectora del hombre, la segunda en manifestación oral, en la lengua y en el resto del aparato de la fonación (Filón, *De vita Mosis* II, 127, XXV).

«Filón usa un lenguaje que se hará tradicional entre los místicos: el *nous* o *mens* será la luz del hombre» (Fosbery, 2011). Filón encuentra en diversos textos sagrados que se hace referencia al sol. El cual entiende puede tener diversos sentidos, entre los cuales el de inteligencia. «Una vez se lo menciona como símbolo de la inteligencia humana [...] ‘y On’ o sea, la inteligencia a la que Moisés llamó ‘ciudad del sol’ (*Ex. I, 11*)» (Filón, *De somniis* 77, XIV). Además, el pasaje del *Génesis* 1, 26 hace referencia a la formación del ser humano, donde, también, se detalla que Dios lo hizo a imagen y semejanza suya. Sobre dicho complejo tema, advierte Filón que nadie debe imaginar que dicha semejanza se da en la dimensión corpórea. El concepto imagen refiere que reside en la parte superior del alma, en la mente. La inteligencia del ser humano tiene el mismo rango que el que ocupa el Soberano en el universo. La inteligencia por medio de las artes y de la ciencia descubre horizontes en diversas orientaciones, investiga la naturaleza de las cosas por mar y tierra (Filón, *De opificio mundi* 69, XXIII). En el segundo libro del *De ordine* agustiniano aparece la idea del recorrido histórico de la razón y el artífice en el descubrimiento y constitución de las artes. Disciplinas que, al mismo tiempo, constituyen sus peldaños para descubrir el sentido de su existencia.

Para Filón, la capacidad de razonar proviene de Dios y tiene como esencia algo parecido a un aliento divino. No es el aire que respiramos, sino una impresión y huella de lo divino. Al que Moisés apropiadamente la denominó imagen, poniendo en evidencia que Dios es el prototipo de la dimensión pensante nuestra, por esto, nos debemos considerar, que la forma más noble de nuestra alma es su copia o imitación (Filón, *Quod deterius, potiori insidiam solet* 83, XXIII). Por tanto, «no andará desacertado quien afirmare que la inteligencia es el sol de nuestro complejo ser» (Filón, *De posteritate Caini*, 58). La inteligencia virtuosa no se apaga, en su naturaleza está el trascender o elevarse siempre y de modo análogo, como «el sol, al elevarse, llena de luz la oscuridad del aire, del mismo modo también la virtud, una vez elevada en el alma, ilumina sus tinieblas y dispersa su espesa sombra» (Filón, *Legum alegoriae* I, 46).

Filón entiende alegóricamente que Adán representa la inteligencia y Eva la sensibilidad. Si como Adán fue creado primero, esto es, la inteligencia, al ponerse en

contacto con Eva, los sentidos, experimentó el deleite (Filón, *De cherubim* 57, XVII). «y nada tiene de extraño que le haya sucedido eso; porque tiempo hubo en que la inteligencia ni se comunicaba con la sensibilidad ni la tenía a su alcance» (*De cherubim* 58, XVIII), por lo que, la inteligencia no tenía contacto con ningún objeto exterior. «en tanto que aquella, privada de la totalidad de sus facultades sensitivas, era realmente impotente; resultando la mitad de un alma completa, al faltarle el poder mediante la cual la naturaleza ha dispuesto que sean percibidos los objetos corpóreos» (*De cherubim* 59). «Queriendo, pues, Dios proveer a ésta no sólo de la aprehensión de las cosas corpóreas sino también de la de los cuerpos sólidos, completó al alma total uniendo a la parte formada primeramente la otra sección» (*De cherubim* 60), esta segunda parte, la entiende Filón, es Eva, que simboliza la sensibilidad. Este complemento, la sensibilidad, una vez, que adquirió forma y existencia, por medio de sus partes, una especie de orificios, por lo que después indica deducimos que se refiere a los cinco sentidos, difundió «una compacta luz sobre la inteligencia, y dispersó las tinieblas; y, como si sirviera a un amo, la preparó para que de manera clara y muy nítida pudiera ver las naturalezas de las cosas corpóreas» (*De cherubim* 61, XIX). Entonces, la inteligencia como iluminada por la resplandeciente luz solar que disipa las tinieblas y se puso en contacto de modo simultáneo con toda la creación, «veía a unas, escuchaba a otras, gustaba a éstas, olía a aquéllas, tocaba a otras, y sentíase atraída hacia unas porque producían placer y retraía de otras porque le causaban dolor» (*De cherubim* 62).

En el *Pentateuco* encuentra Filón que Dios es sumamente trascendente y que en vida no pudo conocerlo ni Moisés. Sin embargo la inteligencia humana está capacitada para conocerlo, porque en la parte rectora está la razón que es la impronta o imagen de su Creador, «cierta impresión y huella del Divino poder» (Filón, *Quod deterius, potiori insidiam solet* 83, XXIII). Es un modo de participación de lo absoluto y trascendente, que al ser el germen divino conduce al alma hacia Dios. Para lograrlo hacía falta la virtud con la que nos tratamos de librar del peso del mundo sensible.

Filón asume básicamente la influencia platónica para interpretar las verdades reveladas. Aunque para Filón el fin último, la bienaventuranza perfecta del hombre, consiste en la contemplación divina, al estilo platónico, a través de la ascesis intelectual, sin embargo, la filosofía helenística queda al servicio de la revelación. Porque es en el *Pentateuco* que Filón encuentra que el Creador es quien forma al ser humano a imagen y

semejanza suya. El mismo Creador comunica el espíritu de vida, también Él mismo lo ilumina en el intelecto por su naturaleza intrínseca. La luz natural será asumida y apagada por la luz de Dios. La luz divina asumirá a la luz natural con la virtud deslumbrante de sus rayos luminosos en la contemplación y éxtasis. En la concepción filoniana, la relación del hombre con lo divino se da por la doble iluminación que proviene del Creador: la iluminación natural que tiene que ver con la razón, cuya luz superior es la *mens* o *nous*, luz que se apaga al morir porque solo queda la luz divina. Con la primera iluminación se alcanza la sabiduría y con la segunda el éxtasis. La primera es intrínseca al hombre, recibida en el acto creacional y la segunda es extrínseca, la cual requiere de la purificación y la ascesis. En la jerarquía filoniana Dios-*Logos*-hombre, la inteligencia humana puede ir ascendiendo poco a poco en la medida que se libera de las exigencias de la carne, del conocimiento sensible. Dios irradia su luz haciéndose presente en el alma. La filosofía del alejandrino tuvo gran influencia en el platonismo medio, principalmente con la cuestión místico-religiosa que fue una reflexión central. Filón facilitó el trabajo de los padres de la Iglesia en el intento de conciliar la luz de la revelación con la filosofía pagana (Fosbery, 2011: 70-74).

La luz divina también es un tema presente en la conversión de Agustín narrada en sus *Confesiones*. Seguramente Filón de Alejandría tuvo mucho que ver en la nueva forma agustiniana de acercarse a las Escrituras. Por medio de Plotino y San Ambrosio aprendió Agustín que existe una luz diferente a la del maniqueísmo. La pugna entre la Luz y las Tinieblas maniqueas se convertían en Luz con las reflexiones plotinianas que propiciaban su inicio a la trascendencia y espiritualidad de Dios. Los sermones de San Ambrosio y las Escrituras le mostrarán a Agustín que aquella Luz era el Verbo encarnado (Fosbery, 2011: 101).

El tema de la iluminación divina sorprendentemente aparece esbozado desde los primeros diálogos agustinianos de Casiciaco, luego continuado en el resto de muchas de sus obras. «La iluminación abarca tanto la verdad objetiva como el receptor de esa verdad, la mente; y que esta misma mente en que las verdades eternas son reconocidas debe ser inmortal, como aquellas lo son» (Velásquez, 2007: 227).

Filón en *De opificio mundi* VII, 29 señala que la luz es el prototipo incorpóreo de la naturaleza intelectual, del sol y de todos los astros luminosos y en otro pasaje (VIII,

30-31) agrega que la luz inteligible supera a la luz sensible, del modo como el sol supera a las tinieblas. Esa luz inteligible adquirió existencia como imagen del *Logos* divino. Estos textos encuentran paralelismo con algunos conceptos del *De magistro* 36- 46 agustiniano, donde para Agustín el Verbo encarnado es el Maestro interior que instala la verdad en el intelecto humano. El Verbo divino es luz que ilumina el intelecto humano según Agustín y en Filón se encuentra que el *Logos* divino cuya imagen irradia una luz inteligible (Powter, 2008: 46).

3.4.2.5.– La belleza

El judío platónico también habla de la belleza increada, por eso superior, trascendente y modelo de toda belleza creada. Filón considera que Moisés es el autor del relato de la creación del *Génesis* y como tal llegó a la cumbre de la filosofía y fue asistido por la revelación divina sobre diversos conocimientos de la naturaleza (*De opificio mundi* II, 8). La síntesis entre la filosofía y la revelación divina dio como resultado un relato de una belleza sublime que ningún poeta o prosista humano puede entenderlo completamente (*De opificio mundi* I, 4). Por su parte, la apreciación filoniana refleja la influencia griega. Las reflexiones bíblicas de estética en la obra filoniana tienen influencia de la filosofía pitagórica-platónica. Aunque se diferencia del platonismo por la clara separación entre la belleza increada y la creada. Idea que se opone a quienes asignaron al mundo una grandeza desmedida, considerándolo que era eterno (*De opificio mundi* II, 7). Porque esta concepción contradice la filosofía mosaica que comprendió la necesidad de una causa activa y una pasiva. La primera es la Inmaculada «Inteligencia del universo, superior a la virtud, superior a la sabiduría, superior al bien y a la belleza misma» (*De opificio mundi* II, 8). Quienes sostienen que este mundo es increado y eterno «eliminan lo más provechoso y necesario de los incentivos a la piedad, vale decir, la providencia» (*De opificio mundi* II, 9). Dios como Padre y Creador cuida lo que ha dado existencia. Al igual que un padre se preocupa por sus hijos, el artesano cuida y mantiene los productos que produce (*De opificio mundi* II, 10). Moisés comprendió que lo perceptible por los sentidos es sujeto de cambio y no permanece nunca en el mismo estado, al que le dio el nombre de *génesis* y atribuyó la eternidad a lo invisible y aprehensible por la inteligencia (*De opificio mundi* II, 12). Un argumento que aparece en Plotino y luego en Agustín (*Ep.* 2)

Filón sostiene que el orden y los números en el *Génesis* no son tanto una necesidad del Creador, sino una forma de explicar dicho relato. Con todo, Filón trata de explicar la presencia de los números en la creación. Cuyo trasfondo contiene las teorías pitagóricas, que consideraban al número como esencia de todas las cosas y sostienen que el universo está estructurado de acuerdo a leyes matemáticas, como señala Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*. Para Filón indica que Dios no necesitaba seis días para crear el universo, porque podía hacerlo todo simultáneamente. La creación simultánea es una explicación que usará también Agustín cuando explica el primer verso del *Génesis*. Con todo, aunque el Creador no lo necesite, se encuentra en la narración del *Génesis* y hace falta entenderlo y explicarlo. Filón entiende que las cosas creadas necesitan orden y este involucra al número perfecto y es el 6. El «primer número perfecto a contar desde la unidad, es igual al producto de sus factores, y, a la vez, a la suma de los mismos, siendo el 3 su mitad, el 2 su tercera parte y el 1 su sexta parte» (*De opificio mundi* III, 13). Considera Filón que el mundo es la realidad más perfecta que adquirió existencia, por lo que requería la necesidad de ser formado según el número perfecto, el 6 (*De opificio mundi* III, 14).

Filón indica que Dios, por su naturaleza Sabiente, sabía de antemano que toda copia hermosa creada era producida a partir de un modelo hermoso, las realidades sensibles fueron hechas como copias de un arquetipo y forma ejemplar aprehensible por la inteligencia (*De opificio mundi* III, 16). El estado inicial de la creación era desordenado, sin cualidades, sin vida, sin semejanzas, llena de inconsistencia, de desarmonía y de desproporción y fue transformado hacia las opuestas y más bellas características, por medio de las cuales resultó el orden, la cualidad, la vida, la semejanza, la cohesión, armonía y proporción, de modo que refleja todo cuanto es propio de la forma ejemplar más excelente (*De opificio mundi* III, 22). Texto que refleja las teorías del *Timeo* platónico 29. Cualidades que la bondad infinita de Dios otorgó a su creación, no en la medida del que lo otorga sino del que lo recibe (*De opificio mundi* IV, 23). Cuando el *Génesis* hace referencia al principio, este no debe entenderse con el sentido temporal, porque el tiempo tiene su origen con el movimiento del universo (*De opificio mundi* VII, 26, 27), esta idea también aparecerá en Agustín cuando trata sobre la génesis del tiempo.

El Creador quiso hacer partícipe de la dimensión inmortal a todas las especies, con ese fin, el Creador estableció que ellas recorrieran ciclos con retorno al punto de inicio.

Para ello dispuso que el punto inicial progresara hasta el punto final y este, de nuevo, retornara hasta su inicio. Este círculo infinito se ejemplifica en la producción de las plantas, cuyo fruto es el final del ciclo de la planta, por otro lado, el fruto que en su interior contiene la semiente, es el principio de la nueva planta (*De opificio mundi* XIII, 44).

En lo concerniente a lo creado en el día cuarto, se detiene Filón para explicar que lo hecho en ese día tiene que ver con el sentido del número cuatro que también es un número perfecto, que, a su vez, se relaciona con el número 10. En la filosofía pitagórica, el número diez, la *tetractys*, es un número sagrado que representa belleza, la armonía, la perfección y la totalidad de los números. Filón explica que el número 10 es cimiento y origen del número completo. El número 10, en acto, es lo mismo que el número 4, en potencia. Porque al sumar las unidades del 1 al 4 da como resultado 10, derivación que constituye el límite de la infinita serie de los números; además es el eje, en torno al cual giran y vuelven sobre sus pasos (*De opificio mundi* XV, 47). Tanto el número 10 como el 4 comprenden el todo, solamente que el primero, lo es en acto y el segundo en potencia (Filón, *De plantatione* XIX, 125). Aparte de eso, el número cuatro contiene la estructura de la armonía musical. Este número alberga relaciones matemáticas para producir sonidos agradables a partir de los intervalos de cuarta, de quinta y octava (*De opificio mundi* XV, 48).

Algunas características del número cuatro simbolizan para Filón las virtudes, significa la igualdad, la justicia y es signo de toda virtud. El número cuatro es el primer producto que resulta de elevar otro número al cuadrado, en este caso es el dos, porque, el uno al cuadrado es idéntico a sí mismo. Mientras que el dos elevado al cuadrado es cuatro. Ahora bien, en la figura geométrica el cuadrado presenta cuatro ángulos rectos, imagen evidente de la recta razón, la fuente interminable de las virtudes. Además, todos los lados de un cuadrado están constituidos por dimensiones iguales y la igualdad genera justicia que es, a su vez, soberana y guía de las virtudes (Filón, *De plantatione* XIX, 121-122).

El 4 es denominado el todo, puesto que comprende potencialmente todos los números desde la unidad hasta el diez, incluso, a este número. Ahora bien, que el número 4 comprende a las unidades que le preceden, es evidente; luego, ese número abarca igualmente, números consecuentes, lo cual se pueden apreciar realizando ciertos cálculos (Filón, *De plantatione* XIX, 123). Por ejemplo, al sumar 1, 2, 3, y 4 descubriremos lo que

estamos buscando. El número que sigue al cuatro, lo descubriremos en la siguiente suma: $1 + 4 = 5$; el que sigue a este en: $2 + 4 = 6$; el siguiente a este: $3 + 4 = 7$; y mediante una doble suma: $1 + 3 + 4 = 8$; luego: $2 + 3 + 4 = 9$; y, por otra parte, $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ (Filón, *De plantatione* XIX, 124).

La *tetractys* pitagórica tiene la disposición de puntos que forman un triángulo equilátero que sumados dan 10:



Esta distribución del punto en forma triangular y en cuatro filas, significa para Filón, que el punto es una entidad de una dimensión; la línea entidad de dos dimensiones; la superficie entidad de tres dimensiones, lo sólido corresponde a la cuarta categoría que surge al añadir profundidad a las tres dimensiones. (Filón, *De opificio mundi* XXXIII, 98). La línea es la extensión determinada entre dos puntos. La superficie es la extensión en dos dimensiones, resulta cuando la línea se desplaza o se ensancha. El volumen es la extensión en tres dimensiones: es la suma de la altura, longitud y la anchura. Según Filón, aquí se ha detenido la naturaleza, pues no ha producido más que tres dimensiones (Filón, *De decálogo* VII, 25). Dichas dimensiones tienen como arquetipos a los números: el inextenso punto es el 1; de la línea es el 2; de la superficie es el 3, y del volumen es el 4. La suma de estos números da 10, número que permite descubrir otras hermosuras (Filón, *De decálogo* VII, 26).

En el *Génesis* también se menciona al número 7. El séptimo fue el día después de haberse concluido la creación del universo, ese día fue dedicado al descanso del Creador. Filón enseña que el número siete tiene varias propiedades, pero una de las bellezas propias de este número y muy sagrado asunto para la reflexión es que, al ser el resultado de la adición del 3 y el 4 ostenta lo que en las realidades existentes es estable y recto por naturaleza. Filón encuentra estos números en el triángulo rectángulo, también conocido como el triángulo pitagórico, el que está construido por el 3, 4 y 5. De los cuales, el 3 y el 4 son constituyentes del 7. Los lados 3 y 4 de dicho triángulo producen el ángulo recto.

En la lectura de Filón, dicho ángulo no permite comparación, porque no puede ser más recto que otro, pues es siempre idéntico, lo que no sucede lo mismo con los otros ángulos. El triángulo rectángulo es punto de partida de las figuras, además lo esencial de dichos triángulos, el ángulo recto, está proporcionado por los elementos que constituyen el número 7, esto es, el 3 y el 4. (Filón, *De opificio mundi* XXXI, 95-XXXII, 97). Otra propiedad del 7, en la serie de número de la *tetractys*, es que, a diferencia de los otros números, el 7 ni divide ni es divisible, por esta razón los filósofos lo asimilaron a la no engendrada virgen Nice (Palas Atenea, Minerva, nacida de la cabeza de Zeus). Los pitagóricos, dice Filón, lo equipararon al soberano del universo. El fundamento es que al ser inmóvil por no engendrar ni ser engendrado y el ser inmóvil es solamente uno. Filón cita las palabras de Filolao quien habría señalado que: existe un guía y soberano de todas las cosas. Dios que es siempre uno, permanente, siempre idéntico consigo mismo (Filón, *De opificio mundi* XXXIII, 100). Filón considera que las cualidades del número siete están bien determinadas por los matemáticos y por ser un número que no es producto de la multiplicación de números menores ni es divisible, por esto, se ha considerado como el número virgen, además, está relacionado con la unidad, y es considerado «la forma ejemplar de las estrellas errantes, tal como la unidad lo es de la esfera de las fijas; porque el cielo incorpóreo, modelo del cielo visible, procede de la unidad y del siete» (Filón, *De decálogo* XXI, 102).

El 7, por tratarse de la suma del 3 y del 4, que respectivamente es el cubo y el cuadrado, comprende, a la vez, el sólido y la dimensión. Por esta razón, el 7 ocupa un lugar admirable en la naturaleza. Este simbolismo se descubre realizando un ejercicio de progresión geométrica, cuya razón es el 2 y el 1 es punto de partida. Esta progresión, señala Filón, se logra al multiplicar el 1 que es el primer término por el 2 «se halla que el tercer número a contar desde la unidad es un cuadrado, y que el cuarto es un cubo, mientras el séptimo, y número que procede de ambos, es un cuadrado y un cubo a la vez» (Filón, *De opificio mundi* XXXVI, 106). El mismo Filón indica que el tercer número en esta multiplicación, a partir de la unidad, es el 4; el cuarto número es el 8 y el séptimo número es el 64 que, a su vez, es cubo y cuadrado.

3.4.2.6.– La alegoresis filoniana

Es especialmente destacable el aporte de Filón de Alejandría con el tema particular de la alegoría como método de interpretación de la *Sagrada Escritura*. Sobre este tema Torallas hace un importante análisis en *El De somniis de Filón de Alejandría*, por lo que, destacaremos diversos textos. La autora señala que es importante tener en cuenta la distinción entre alegoría y alegoresis: «Alegoría es el hecho de dar forma a los contenidos filosóficos, ocultándolos bajo mitos. La alegoresis es la interpretación de la alegoría, es decir, el hecho de descubrir las nociones y separarlas de los símbolos que las representan» (Torallas Tovar, 2002: 56). La misma autora indica que la alegoría y la alegoresis tiene una larga historia y se remontan hasta la época arcaica. Porque esta práctica se encuentra desde algunos presocráticos con la crítica a los poetas Homero y Hesíodo. Pitágoras acusa de impiedad a Homero (Diógenes Laercio VIII, 21), Jenófanes escribió sátiras contra Homero y Hesíodo (Clemente de Alejandría. *Stromata* V, 110). La crítica a los poetas también se encuentra en los diálogos platónicos.

Torallas señala, además, que la alegoresis nace de la tentativa de quienes procuraron defender a los poetas de la crítica. Es lógico pensar que la crítica es un factor que desencadena un proceso exegético, hermenéutico, interpretativo, explicativo, aclarativo, esto es, alegoresis. Proceso que puede parangonarse a la alegoresis bíblica del judaísmo alejandrino, que tuvo que defender las Escrituras de las críticas de los paganos. También señala a una serie de intelectuales alegoristas. Como el iniciador de la interpretación alegórica en defensa de los poetas, indica a Teágenes de Regio, incluye también a Ferécides de Siro, Anaxágoras, Demócrito. Antístenes de la escuela cínica utilizó pasajes de Homero interpretados alegóricamente en favor de su moral cínica; Hércules era el pedagogo y Odiseo el ejemplo de templanza cínica. En la escuela estoica, Zenón ha visto en Homero a un filósofo estoico oculto (Torallas Tovar, 2002: 58-62).

«La alegoresis griega de Homero y Hesíodo suscitó una filiación lateral en otra civilización, provocando el nacimiento y extensión de la alegoresis bíblica en los escritos judíos y su posterior alcance a los cristianos» (Torallas Tovar, 2002: 66). Al respecto señala Gustavo Ponferrada que el método alegórico era utilizado por los profesores de gramática griega en la instrucción de niños y jóvenes considerando como base la obra de Homero, quien, pese a las críticas de Platón, siguió siendo fundamental en la *paideia*

griega. Los personajes o acontecimientos narrados en los poemas, además del sentido literal, simbolizaba una enseñanza virtuosa, representaba una lección de virtud, de prudencia, valor y justicia. Sostiene el mismo autor que dicho método se empezó a utilizar para interpretar la Biblia por los rabinos de Jerusalén y de Alejandría, incluso, después el mismo Cristo usó similar método. Sin embargo, fue Filón de Alejandría el primero en sistematizar la exégesis alegórica, lo realizó con tanta habilidad que quedó de modelo y fue usado por los santos padres orientales y, en menor grado los padres occidentales (Ponferrada, 1991: 223).

Aunque Torallas señala que los rabinos orientales fueron más conservadores que los alejandrinos. Pues, existieron dos grupos claramente diferenciados dentro del judaísmo. El de la diáspora, judíos fuera de Palestina y el rabínico, judíos de Palestina. El primero asentado en Alejandría, por tanto, con fuerte influencia helenística, mientras que el segundo se mantuvo fiel a su tradición hebrea. Esta diferencia también tiene que ver con el modo de interpretar la Escritura. La exégesis rabínica es literal y la alejandrina es alegórica. Estos dos grupos también tuvieron dos ediciones diferentes de la *Escritura*. El palestino tuvo la biblia hebrea y los alejandrinos la traducción de aquella al griego, conocida como la *Septuaginta*. A partir de este análisis se puede intuir fácilmente que Filón al ser un ciudadano de Alejandría usó la traducción de los Setenta. Además Torallas lo indica claramente que Filón usa el Pentateuco de la versión griega y no la hebrea, para el alejandrino no había problema porque consideraba que la versión de los *Setenta* se llevó a cabo por inspiración divina (Torallas Tovar, 2002: 74).

Ahora bien, ¿Motivado por qué Filón usa como método exegético, el alegórico? Filón se vio impulsado a emplear el método alegórico para interpretar las Escrituras debido a las múltiples críticas y burlas que los griegos dirigían hacia ellas. En defensa de su fe, Filón de Alejandría fue el primero en sugerir que la Biblia contiene dos niveles de significados: uno literal y otro alegórico. Para plantear esta doble dimensión, Filón sostiene que la verdad se manifiesta de varias formas, una por medio de la luz divina, pero para los seres humanos, la luz de esa verdad se proyecta como doble sombra: una representación literal y la interpretación alegórica, esto es, narración y significado simbólico subyacente (Torallas Tovar, 2002: 76).

Ponferrada explica que Filón divide la alegoría en cuatro categorías: la interpretación *física*, que revela simbólicamente las enseñanzas sobre el mundo sensible; la interpretación *humana*, que extrae del texto una enseñanza simbólica; la interpretación *espiritual* es la enseñanza simbólica sobre las realidades inteligibles y por último, la interpretación *moral* que enseña todo lo referente a la vida interior (Ponferrada, 1991: 223).

Indirectamente Filón resulta ser la solución a la exégesis agustiniana que por influencia del maniqueísmo rechazaba la Ley y los patriarcas del Antiguo Testamento. Por lo que eran considerados despreciables y con ellos sus escritos. Y precisamente, entre el 383 y el 386, Ambrosio estaba componiendo, en forma de conferencias, su *Apología* y sus Comentarios a los salmos de David. Agustín que por ese periodo llegó a Milán es posible que escuchase una parte de esas conferencias. Por lo que logró descubrir lo que precisaba. Los maniqueos cuestionaban los vicios de los profetas y patriarcas, Agustín, como seguidor de la secta, también coincidía con ellos. Y por coincidencia, Ambrosio explicaba que Dios permite a menudo que caigan, para que, cuando se levanten sean ejemplo de los demás. Muchos cayeron como David y peor que él, pero cuantos practicaron la humildad de arrepentirse y confesar sus errores. Aconteció lo mismo con Pablo, pero le bastó una palabra de amor de Cristo. Ambrosio culmina su elocuente apología con un comentario a la misericordia divina del salmo 50. Además, Agustín no solo debió escuchar los comentarios a los salmos de David, por ese tiempo 385-386, Ambrosio comentó el libro Job y Jonás; probablemente también escuchó comentarios al evangelio de San Lucas que Ambrosio inició en el 385. En la exégesis, Ambrosio tuvo como guías espirituales a Filón de Alejandría y a Orígenes. Gustaba del método alegórico, sin negar el sentido literal, que hizo la única clave para interpretar la Biblia. Y fueron importantes para desvanecer los prejuicios maniqueos que entonces molestaban a Agustín (Papini, 1930: 63–65). Hay dos elementos que luego Agustín a menudo resalta: la humildad para acercarse a los sagrados misterios y el método alegórico. De este modo, Agustín entiende que la causa de su rechazo al *Antiguo Testamento*. Junto a su falta de humildad, tenía que ver con las limitaciones de la lectura literal con el que se aproximaba a los textos sagrados. Ambas cosas son descubiertas por Agustín al escuchar las explicaciones bíblicas de modo alegórico por parte de Ambrosio. El obispo de Milán usaba el sentido alegórico como método de interpretación bíblica (*Conf.* XIII, 21, 21; 24,

37; 25, 38). Enfoque que buscaba descubrir significados profundos y espirituales más allá del sentido literal.

El método alegórico resultó fundamental en la conversión de Agustín porque le permitió cambiar su forma de leer e interpretar los textos sagrados, especialmente los del *Antiguo Testamento*. Los cuales leídos e interpretados solo en sentido literal le parecían indefendibles ante los ataques maniqueos. Por lo que, al descubrir el sentido espiritual de esos textos, lo primero que entiende es que la fe católica es razonable y defendible ante los ataques y burlas maniqueas contra la ley y los profetas (*Conf.* V, 14, 24). Agustín también señala que este modo de leer los textos proféticos y la ley de Moisés lo aprendió escuchando al obispo Ambrosio en Milán (*Conf.* V, 13, 23). De modo que, tanto la personalidad como las enseñanzas del obispo milanés tuvieron gran impacto en el joven escéptico de Tagaste (*Conf.* V, 13, 23; VI, 1, 1; VI, 2, 2; VI, 3, 3). Por tanto, Agustín conoció el método alegórico de la interpretación de las Antiguas Letras escuchando los sermones de Ambrosio (*Conf.* VI, 4, 6). San Ambrosio tuvo influencia de la escuela alejandrina. Y con el tema de la exégesis bíblica es destacada la influencia de Filón de Alejandría.

3.5.– Los llamados filósofos platónicos (*Ciu. Dei VIII, 1*)

En tiempos de San Agustín se sabía que ciertos seguidores de Platón decidieron llamarse platónicos (*Ciu. Dei VIII, 1*). A los filósofos llamados platónicos y conocidos por Agustín, la historiografía moderna los considera entre los neoplatónicos, denominación inexistente en la época de Agustín. Puesto que, en esos tiempos tampoco existió la distinción del platonismo medio ni del neoplatonismo. Por eso cuando en sus *Confesiones* indica que leyó los *platoniorum libros* (VII, 9, 13) debemos entender que se trataban de libros de intelectuales que seguían la doctrina de Platón. Por tanto, se refiere a filósofos que la historiografía moderna los denomina neoplatónicos. Entre los mencionados por Agustín se destacan Plotino, Porfirio, Jámblico, Apuleyo, Mario Victorino. Aunque el concepto platónico es más amplio y son agrupados según ciertas características filosóficas.

Entre los llamados platónicos se distinguen tres grupos, los representantes del platonismo antiguo, los del platonismo medio y los del neoplatonismo. Esta división

historiográfica es moderna (s. XVIII), cuya segmentación teórica se debe al historiador alemán y ministro luterano, Jacob Brucker. Al respecto señala Catana (2018) que la base conceptual de esta segmentación está fundamentada en el estudio de Brucker sobre *Historia critica philosophiae* (1742–67). Agrega este mismo autor que son tres los conceptos claves para dicha clasificación teórica: «sistema de filosofía»; «eclecticismo» y «sincretismo», basándose en esos términos, el historiador alemán caracterizó al platonismo medio como una forma genuina del platonismo y al neoplatonismo como falsa. Brucker delimitó cronológicamente el platonismo medio (ca. 80 a. C. al 220 d. C.) y el neoplatonismo (ca. 200 al ca. 550 d. C.).

En esta parte se destaca principalmente a los autores que Agustín los menciona como los llamados platónicos. Los demás filósofos que citaremos, lo hacemos para mantener cierta secuencia cronológica que marcó Brucker y para ayudarnos a tener cierta idea de la sucesión doctrinal en ese periodo cronológico, itinerario que puede ayudarnos a identificar las corrientes de pensamiento que influenciaron en el pensamiento agustiniano. Por este motivo, trataremos de extender nuestros comentarios de los denominados platónicos, los que en la actualidad son conocidos como neoplatónicos.

a) *Platonismo medio* (ca. 80 a. C. al 220 d. C.)

Luego de que las Academias media y nueva se inclinaran por el escepticismo y con el retorno al dogmatismo con la influencia de Antíoco de Ascalón que intentó unificar la filosofía platónica con la peripatética, no es de extrañar que el platonismo medio se caracterizara por el eclecticismo. Antíoco no fue un filósofo original, su dogmatismo está en contradicción con su propia doctrina; con todo, aunque fue intelectual de bajo nivel, tuvo influencia en el platonismo medio (Capelle, 1992). Tanto el platonismo como el neopitagorismo experimentaron la influencia de las religiones contemporáneas. El neoplatonismo se dedicó al estudio y comentarios de los diálogos de Platón, actividad que llevó a resaltar la personalidad y dichos propios del autor por lo que, como consecuencia redactaron escritos contra los peripatéticos y los estoicos; Copleston (1994: 397–401) sostiene, también, que el platonismo medio tiene una marcada tendencia al eclecticismo, aunque se consideraban intérpretes de la ortodoxia platónica, estuvieron fuertemente influenciados por las religiones contemporáneas. Entre estos filósofos tenemos: Eudoro de Alejandría (25 a. C), posible discípulo de Antíoco de Ascalón (Calveti, 1977), Eudoro

fue un filósofo que, de acuerdo con las enseñanzas del *Teeteto* 176b, planteaba que el objetivo supremo de la filosofía es lograr la mayor semejanza divina. Según él, grandes pensadores como Pitágoras, Sócrates y Platón compartían esta misma finalidad filosófica. Eudoro formuló un principio teleológico para el platonismo, derivado del enunciado: ‘tanto como podamos, seamos como Dios’. En esto creía haber encontrado una definición adecuada del objetivo que compartían Pitágoras, Sócrates y Platón, idea que demuestra el aspecto ecléctico de este filósofo. Planteó el concepto tridimensional de la divinidad: la Divinidad suprema, de la que procede un segundo ser, o díada ordenada y de esta una tercera díada ilimitada, múltiple, desordenada, oscura.

Otro intelectual destacado por Copleston con tendencias al eclecticismo y a la ortodoxia doctrinal es el autor de las célebres biografías de los grandes hombres griegos y romanos, *Plutarco*, nacido c. 45 d. C., filósofo formado en Atenas y representante del platonismo medio. Este intelectual estudió en la Academia, matemáticas y filosofía, aunque si algo marcó la vida de Plutarco fueron los múltiples viajes que realizó a lo largo de su vida, ya fueran de carácter cultural, convirtiéndolo en un gran historiador, o bien con carácter diplomático, como funcionario público. Plutarco, también conocido como Plutarco de Queronea, tras obtener la ciudadanía romana, se llamó Lucio Mestrio Plutarco. Fue historiador, filósofo y biógrafo griego del siglo I d. C. Sus obras *Moralia*, *Vidas paralelas* y *Cuestiones* han influido en pensadores como Shakespeare y Rosseau. Aunque fue un filósofo de orientación platónica que generalmente se encuadra dentro del platonismo medio, su orientación filosófica también estuvo marcada por el escepticismo de la academia media y nueva, por aspectos eclécticos, ya que, su ética incorpora elementos estoicos, peripatéticos y pitagóricos. Parece ser que su manera de concebir la unión o contemplación de Dios por medio de la intuición inmediata o meditación filosófica llevó a influenciar en la teoría del éxtasis plotiniano. De Dios depende la inefabilidad de la Belleza de la que ni los sabios pueden describir. Si bien, niega que Dios sea el causante del mal, la existencia de esto le lleva a plantear la existencia de otro principio, en el alma del mundo, si bien hay armonía y razón, también, hay un principio malo en ella. Planteó también la existencia de seres intermedios como nexo entre Dios y los hombres.

b) *Neoplatonismo* (ca. 200 al ca. 550 d. C.)

El neoplatonismo es igualmente una división terminológica moderna que tiene como antecedente histórico al neopitagorismo. En esta corriente de pensamiento también encuentran influencias del pitagorismo con sus planteamientos matemáticos y sus tendencias místicas. El neoplatonismo no está exento de las tendencias al eclecticismo, porque sus representantes también combinan elementos de la filosofía pitagórica, estoica, aristotélica y platónica.

In realtà, tracce dell'influenza di Pitagora e di quello che era concepito come il suo insegnamento si ritrovano già nell'Accademia antica di Speusippo e Senocrate, ma anche in Antioco de Ascalona e Posidonio; tuttavia fu solo a partire da Eudoro che il pitagorismo –già presente anche nel pensiero di Filone l'Ebreo– cominciò a condizionare il platonismo. Il primo a proporre un ritorno esplicito al pitagorismo fu però Moderato di Gades, per il quale Platone e i platonici erano strenui seguaci di Pitagora (Sanna, 2019: 69–70).

Por ende, ya se pueden encontrar ciertas características de neoplatonismo en las nociones platónicas desarrolladas por seguidores inmediatos de Platón. Espeusipo, por ejemplo, ya identificaba el Bien con el Uno. Jenócrates, por su parte, consideraba las ideas platónicas como números. Sin embargo, el neoplatonismo se gesta en las ideas de Ammonio Saccas (175–242 d. C.) quien mezcla las teorías matemáticas del pitagorismo con las ideas de Filón de Alejandría. Del platonismo medio adopta conceptos como los arquetipos contenidos en la mente divina. Del neopitagorismo adoptó la teoría de los números y su procedencia del Uno y de Filón adoptó su idea de *Logos* y la concepción de entes intermedios entre la divinidad y el mundo. El neoplatonismo también adoptó ideas e influencias del aristotelismo y el estoicismo.

Nicómaco de Gerasa Jordania, fue un músico y matemático neopitagórico del s. II d. C. Por influencias platónicas sostenía que antes de la formación del mundo existían las ideas, cuya naturaleza estaba constituida por números, pero esas Ideas–números existían en la mente divina no en un mundo propio, por lo que constituían los modelos, prototipos de la creación. Estructura metafísica que se comparte con el neoplatonismo y también con el cristianismo. Por medio de *Nicómaco de Gerasa* en su obra *Manual de armonía* VI se

conoce la versión más antigua y completa de los martillos pitagóricos. Dicha leyenda cuenta que Pitágoras, filósofo del siglo VI a. C., pasaba por una herrería cuando escuchó que el golpe de unos martillos producía sonidos armónicos y consonantes, al acercarse descubrió que esos martillos tenían pesos diferentes de 12, 9, 8, 6 unidades. De esos números estableció las siguientes relaciones musicales: cuarta ($3/4$) de los pesos 6 y 8. Quinta ($2/3$) de los pesos 9 y 6. Octava ($2/1$) de 12 y 6. La serie de números 6, 8, 9, 12 no fueron elegida al azar, pues el 6 es el primer número cuyas relaciones $4/3$, $3/2$, $2/1$ son enteros, dando como números el resto de los números de la serie citada 8, 9 y 12. (Garrido Domené, 2012). Aquello se explica por las siguientes operaciones $6 \times 4/3 = 8$; $6 \times 3/2 = 9$ y $6 \times 2/1 = 12$. Jámblico conoció y estudió las teorías matemáticas de Nicómaco de Gerasa (Ramos Jurado, 1997: 19-20).

Esta escuela aparece en el contexto del dominio romano, vinculada a la filosofía de Platón, a la de sus discípulos y comentaristas. Aunque se considera como principal representante a Plotino, también se relaciona a su maestro Amonio Saccas como su mentor.

Plotino [neo]platónico

Plotino es de procedencia egipcia; sobre el lugar preciso de su nacimiento no hay acuerdo, algunos autores suelen indicar que nació en Licón y otros que lo hizo en Licópolis (Copleston, 1994). Por referencias de su discípulo y biógrafo Porfirio habría nacido alrededor del año 205 d. C., en Licópolis bajo el reinado de Septimio Severo. A Plotino no le gustó revelar ni el día ni el mes de su nacimiento, tampoco le gustó invitar a nadie el día de su cumpleaños, aunque sí celebraba el de Sócrates y de Platón (Porfirio, *Vida de Plotino*, 2, 35–40).

En Alejandría, Plotino, a los 28 años de edad, decidió dedicarse a la filosofía. Después de asistir a lecciones de varios profesores, guiado por un amigo, descubrió en las clases de Amonio Sacas, lo que realmente buscaba. Plotino se hizo discípulo de Amonio ininterrumpidamente desde aquel día hasta los 38 años, por unos once años completos. Luego de haber adquirido una gran formación filosófica se interesó por conocer la filosofía que se practicaba entre los persas e hindúes, al igual que lo hicieron Pitágoras y Platón. Motivado por esa curiosidad, se sumó a la expedición del emperador

Gordiano contra los persas, uniéndose a la comitiva a la edad de 38 años. Pero asesinado Gordiano en Mesopotamia, Plotino logró escapar a Antioquía, posteriormente, a los 40 años viajó a Roma donde murió a los 66 años de edad (270 d. C) (Porfirio, *Vida de Plotino* 3, 5–20). En Roma abrió una escuela, allí gozó de la acogida de los cortesanos, del emperador Galieno y de su esposa, Salonina (Porfirio, *Vida de Plotino* 12).

Porfirio señala que Amelio, un discípulo de Plotino, se incorporó como su alumno el tercer año de la estancia de Plotino en Roma. Año que coincidía también con el tercer año de reinado de Filipo el Árabe (Porfirio, *Vida de Plotino* 3, 40). «Imperator Caesar Iulius Philippus Augustus» (244–249) (Bravo, 1998a). Esta referencia nos indica que Plotino llegó a Roma en el año 244.

Aunque Plotino es considerado un neoplatónico, él mismo solo se consideraba un lector e intérprete de las teorías platónicas (*Enéada* V, 1, 8, 10–14). No era consciente de que estaba haciendo una lectura desde su realidad y adaptada a ella de autores post-platónicos como peripatéticos, estoicos, platónicos medios y neopitagóricos. Plotino hace escasa referencia a autores contemporáneos y se basa, sobre todo, en «las enseñanzas de Platón, Aristóteles y la Estoa, pero no es ni un estoico, ni académico, ni siquiera platónico –*sensu stricto*–; es un neoplatónico» (López Eire, 1970: 70-71). Según este mismo autor, la síntesis de esas doctrinas ya se venía realizando mucho antes de la actividad intelectual de Plotino. En cuya síntesis es destacable también el pitagorismo, que por medio de Platón tuvo influencia en el helenismo. En este sentido, Posidonio de Apamea, que admiraba a Platón, lo consideraba como el que reelaboró y perfeccionó la doctrina pitagórica. Una apreciación que va en sintonía con las referencias que Aristóteles hace sobre el número pitagórico y el platónico en su *Metafísica*, y con las que reporta Diógenes Laercio. Platón encontró estos nexos en la Magna Grecia, donde conoció al matemático Arquitas de Tarento, a Filolao y a otros, de quienes adquirió, por una suma considerable de dinero, los escritos más antiguos de la escuela pitagórica (Hegel, 1995).

Porfirio conoció a Plotino y seguramente también se hizo su discípulo durante el décimo año del reinado de Galieno. Este fue coemperador con su padre Valeriano desde el 253 hasta 260, y a partir de este año hasta el 268 fue único emperador (Bravo, 1998b: 515). Agrega Porfirio que Plotino empezó a poner por escrito sus lecciones a partir del primer año del reinado de Galieno y cuando Porfirio se adhirió a su escuela, Plotino había

realizado unos 21 tratados, cuyos escritos estaban en circulación, pero entre unos pocos. Además, la circulación de los documentos era restringido y mediante un examen riguroso de los destinatarios. Por otro lado, los documentos que andaban en circulación no estaban intitulados, cada quien ponía el título que mejor le parecía (Porfirio, *Vida de Plotino* 4, 10–20). Porfirio permaneció en Roma, en la escuela de Plotino, por seis años (dato discutido), durante este sexenio y por insistencia de él y de Amelio, el autor de las *Enéadas* escribió otro bloque de tratados de temas diversos que suman 24 (Porfirio, *Vida de Plotino* 5, 60).

Transcurrido el año decimoquinto del reinado de Galieno, Porfirio se retiró a Sicilia y durante esa estancia, Plotino escribió y le envió 5 tratados (Porfirio, *Vida de Plotino* 6). Luego, durante el primer reinado de Claudio y a comienzos del segundo, antes de morir Plotino le envía 4 tratados. Estos suman en total 54 tratados (Porfirio, *Vida de Plotino* 6, 15–20).

Plotino había solicitado que se corrigieran y ordenaran sus tratados. Porfirio había prometido realizar tal encargo y siguiendo el ejemplo de Apolodoro el ateniense que había ordenado las obras del comediógrafo Epicarmo en diez tomos, y el ejemplo de Andrónico el peripatético que había distribuido por disciplinas las obras de Aristóteles y Teofrasto, Porfirio también agrupó los 54 tratados de Plotino en grupos de nueve, que resultaron las seis *Enéadas* (Porfirio, *Vida de Plotino* 24, 5–15).

Los tratados tienen dos distribuciones una cronológica y otra sistemática. La primera es el orden en el que fueron escritos por Plotino y la segunda es la realizada por Porfirio, acomodándolos de acuerdo con ciertos temas. Así la primera *Enéada* contiene temas de carácter ético (Porfirio, *Vida de Plotino* 24, 15). La segunda *Enéada* agrupa temas sobre física (Porfirio, *Vida de Plotino* 24, 35). La tercera *Enéada* continúa aún con temas cosmológicos (Porfirio, *Vida de Plotino* 24, 60). La cuarta *Enéada* agrupa temas sobre el alma (Porfirio, *Vida de Plotino* 25, 10). La quinta *Enéada* trata asuntos acerca de la Inteligencia (Porfirio, *Vida de Plotino* 25, 30) y la sexta *Enéada* trata temas referentes al Ser y al Uno. Las tres últimas *Enéadas* reflejan la perspectiva ascendente de la realidad plotiniana: Alma, Inteligencia y Uno.

Es importante señalar que ciertas cualidades como la condición de inefabilidad y grandeza de la divinidad del Antiguo Testamento son introducidas en la reflexión helenística por influencia de Filón de Alejandría. Por medio de Filón, Plotino también resaltó aspectos de la divinidad que resultan novedosos respecto a la Grecia clásica. El autor de las *Enéadas* indica que Dios es absolutamente trascendente, el Uno, superior a todo pensamiento, y a todo ser, inefable e incomprensible (*Enéada* V, 4, 1 516b–c), la Divinidad Suprema, el Uno está por encima del ser que experimentamos, es una realidad sin atributos (*Enéada* VI, 8, 9, 743e), aunque también dice que Dios es más propiamente que el Bien (*Enéada* VI 7, 38, 5).

La primera emanación del Uno es el pensamiento («nous»). En el Nous existen las ideas. El *nous* plotiniano es parecido al demiurgo platónico del *Timeo* (*Enéada* V, 9, 9). El *nous* es eterno y atemporal, porque su beatitud es posesión sempiterna. Del *nous* que es la Belleza procede el alma, similar al *Timeo* platónico. Por medio de la virtud podemos asemejarnos a Dios, tema parecido a lo que enseña *Teeteto* (176 a–b). Esto se hace con la vista interior (I, 6, 8. 21–27). Para ello, es necesario emprender un camino de huida exterior y ascensión del alma, de lo sensible a lo inteligible, por una especie de grados escalonados, para esto postula las tres hipóstasis: *alma*, *inteligencia* y *Bien* a este último se debe llegar o asemejar.

Milán fue el vértice de encuentro entre neoplatonismo y fe para Agustín, primero y de forma indirecta, por intermedio de Ambrosio, con Filón de Alejandría. La relación de Agustín con Filón radica en su indagación común por sintetizar la fe bíblica con la filosofía. Ambos intelectuales examinaron cómo armonizar la tradición judía y la reflexión filosófica. Los dos autores dejaron su impronta en la historia del pensamiento religioso y filosófico. San Agustín, como otros padres de la Iglesia, adoptó y adaptó ideas filonianas, especialmente en su reflexión sobre la trascendencia divina, el *Logos* y la ética. Por medio de San Ambrosio, asimiló el modo alegórico de interpretar las escrituras. Además, por medio de este obispo o por lecturas directas de Filón, Agustín recogió teorías del alejandrino, cuyas similitudes teóricas se aprecian en su idea de la creación genesiaca, como señala Powter (2008), en su estudio sobre *La relación según el pensamiento de San Agustín y el De Opificio mundi de Filón de Alejandría. Similitudes y diferencias*. Por otro lado, Oroz Reta (1967), en su estudio sobre *S. Agustín, el hombre–el escritor–el santo*, explica que «Agustín se vio particularmente impresionado con la explicación figurativa

que hacía San Ambrosio de muchos lugares del Antiguo Testamento». Y que especialistas en el pensamiento agustiniano han descubierto en los sermones de Ambrosio, que escuchó San Agustín, «una marcada influencia de las *Enéadas* de Plotino, y al mismo tiempo una admirable síntesis del cristianismo y del neo-platonismo» (p. 134). Síntesis que convirtió a Agustín en un neoplatónico-cristiano. Oroz Reta indica al historiador y filólogo francés, Pierre Courcelle (1912–1980), como uno de los más finos especialistas de San Agustín.

Además de los sermones de Ambrosio, influenciados por las doctrinas del neoplatónico Plotino, el mismo Agustín señala haber leído literatura platónica, por este motivo Simpliciano, también neoplatónico, le felicita. Por los análisis contextuales ya sabemos que Agustín se está refiriendo a textos de autores, que la historiografía moderna los denomina neoplatónicos, con lo que se descarta que sean textos del propio Platón. Igualmente, surge la controversia al momento de identificar al personaje que prestó dichos libros y el contenido preciso de dichos textos, porque Agustín no es explícito sobre dichos acontecimientos. Por ejemplo, el de Tagaste señala en sus *Confesiones*, me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosa soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín: «procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Plotonicorum libros ex graeca lingua in latinam uersos» (*Conf.* VII, 9, 13: CCSL 27, 101). Ahora bien, la primera controversia surge al momento de identificar al que prestó los libros, señalado solo como cierto hombre muy orgulloso «quendam hominem immanissimo typho». Pierre Courcelle (1968) señala que es Manlio Teodoro, un cónsul y autor de obras filosóficas de tipo moral, «distinguido laico cristiano-platónico» (Oroz Reta, 1967: 134). Sin embargo, sostiene Victorino Capánaga (1974), en la nota 96, que no concuerda con los elogios que hace Agustín de él en otros libros (*De beata vita* I, 1; 4), elogios de los cuales se retractará más tarde (*Retract.* I). Con todo, este personaje al que le dedica su diálogo *De beata vita*, fue un apasionado estudioso de Platón (*De beata vita* I, 4). Por su parte John J. O'Meara (1954) sostiene que es Porfirio el platónico leído por Agustín y que, además, Porfirio fue el hombre orgulloso por excelencia. Este es otro dato controvertido porque no hay acuerdo al momento de determinar al autor de los textos. Oroz (1967: 144) señala que no se sabe de qué libros se tratan. «en todo caso se trataba de alguna obra de Plotino, o de Jámblico, o de Porfirio, que el célebre rétor Mario Victorino había traducido al latín». Esto es lo que hace suponer la referencia del autor de la *Confesiones*, cuando Agustín se encontraba en Milán, en un diálogo con Simpliciano, prelado y amigo de San Ambrosio, le comenta haber leído unos

libros platónicos. Cuyos textos fueron traducidos al latín por el orador romano Mario Victorino, el *rhetor romanus* (*Conf.* VIII, 2, 3: CCSL 27, 114).

Victorino Capánaga (1974: 22), sin precisar la identidad del amigo que prestó los libros a Agustín, señala, sin embargo, que, en Milán, la doctrina neoplatónica se mantenía entre unos estudiosos católicos, en cuyos intelectuales se destacaban Ambrosio, Manlio Teodoro y Simpliciano. Sostiene Capánaga que, en aquellos tiempos, hubo interés, tanto de los que se dedicaban a la reflexión filosófica como los teólogos, para sintonizar *ratio et fides*, filosofía y teología, concretamente en la teoría del *Logos* helenístico y el cristiano. En este trabajo habría aportado una excelente labor Mario Victorino, retórico convertido al cristianismo. Por lo que, Mario Victorino debió de ser uno de los instrumentos principales para cristianizar el [neo]platonismo en el norte de Italia, por intermedio del sacerdote Simpliciano, amigo personal del orador romano. Por otro lado, entre esos intelectuales recorría una versión latina de las *Enéadas* de Plotino. A partir de lo cual y por los temas desarrollados en sus diálogos, existe la convicción de que Agustín tuvo que leer al menos algunos tratados contenidos en las *Enéadas*. Hasta la actualidad no hay acuerdo entre los estudiosos sobre el número exacto de tratados ni los temas precisos leídos por Agustín.

Con todo, sobre la referida lectura agustiniana, hay autores que precisan los tratados puntuales contenidos en diversas *Enéadas*. Por ejemplo, Granados Valdez (2020), en base a los datos de San Miguel (1954), señala que Agustín leyó de Platón una traducción incompleta realizada por Cicerón, sin embargo, sostiene que en el año 386 Agustín leyó los siguientes tratados puntuales de las *Enéadas*: *Enéada* I, 6: Sobre la belleza; *Enéada* I, 8: De dónde provienen los males; *Enéada* III, 2: Sobre la providencia, consultada más de una ocasión; *Enéada* IV, 2: Sobre la esencia del alma, libro I y *Enéada* V, 1: Sobre las tres hipóstasis principales.

Por otro lado, Cervio (2007) señala que con toda probabilidad Agustín leyó: *Enéada* I, 6: Sobre la belleza; *Enéada* I, 8: De dónde provienen los males; *Enéada* III, 2: Sobre la providencia, libro I; *Enéada* III, 3: Sobre la providencia, libro II; *Enéada* IV, 7: Sobre la inmortalidad del alma y *Enéada* V, 1. Sobre las tres hipóstasis principales.

A diferencia de Granados, Cervio omite la *Enéada* IV, 2 que trata el tema Sobre la esencia del alma, pero agrega otras dos: la *Enéada* III, 3: Sobre la providencia y la *Enéada* IV, 7: Sobre la inmortalidad del alma.

Porfirio [neo]platónico

Porfirio, nacido de una familia noble en Tiro, la primera ciudad de los antiguos fenicios (Eunapio, *Vita di Porfirio*, 1993). La fecha de su nacimiento data alrededor del año 232/33 y el de su fallecimiento el año 305 d. C., en Roma. La fecha de su nacimiento se deduce de la referencia que el mismo Porfirio hace de su llegada a Roma. El fenicio señala: «yo, Porfirio, estaba en Roma ya un poco antes de las *fiestas decenales*» (Porfirio, *Vida de Plotino* 5, 1–3). Dichas festividades consistían en las conmemoraciones solemnes para celebrar en Roma cada diez años del reinado de un emperador. También Porfirio precisa que se trata del emperador Galieno. «En el año décimo del reinado de Galieno, yo Porfirio, llegado de la Hélade» (Porfirio, *Vida de Plotino* 4, 1). Galieno inicia su reinado junto con su padre Valeriano en el año 253, por lo que, el año de la llegada a Roma de Porfirio sería el 263. Entonces Porfirio tenía 30 años a su llegada y Plotino 59 años (Porfirio, *Vida de Plotino* 4, 5), por lo que, se deduce que la fecha de su nacimiento tendría que ser el año 233.

El nombre original de Porfirio era Malco, que en su lengua fenicia significaba Rey. Esto también lo explica el mismo Porfirio. También dice que algunos helenos acusaban a Plotino de plagiar las doctrinas de Numedio. Sobre este asunto, Trifón, un estoico-platónico, hizo saber a Amelio, condiscípulo de Porfirio en la escuela de Plotino. Por este motivo Amelio, discípulo de Plotino, escribió un tratado titulado: *Sobre la diferencia doctrinal entre Plotino y Numedio*. Ese texto lo dedicó a Rey, o sea a mí, dice Porfirio. «Pues en mi lengua nativa yo me llamo Malco, que era también como se llamaba mi padre, y Malco, si uno quiere traducirlo a la lengua griega, significa *Basileús* (Rey)» (Porfirio, *Vida de Plotino* 17, 1–10).

El discípulo de Plotino afirma de sí mismo: «uno de los compañeros más allegados que tuvo Plotino fui yo, Porfirio, natural de Tiro, a quien encargó además que corrigiera sus escritos» (Porfirio, *Vida de Plotino* 7, 50). Este intelectual fue un famoso y polifacético escritor reconocido por San Agustín como el célebre filósofo fenicio (*Ciu.*

Dei VII, 25: CCSL 47). Agustín lo conoce como platónico, al respecto dice que quienes tenían afinidad con los de la academia o los peripatéticos decidieron llamarse platónicos (*Ciu. Dei VIII, 12; XII, 20, 3: CCSL 47*).

Previo a su estancia en Roma y a su adhesión a la escuela de Plotino, Porfirio estuvo en Atenas y fue formado en la educación conveniente, progresó tanto que, en poco tiempo, siendo discípulo de Longino, también ilustró a su maestro. Longino era casi una biblioteca viviente y un museo ambulante. Inicialmente, Porfirio, conforme a la ciudad de los sirios, se llamaba Malco que equivale a rey, pero Longino le puso el nombre de Porfirio, convirtiendo el apelativo en emblema real de la vestimenta, de aquí el sobrenombre purpurado (Porfirio) (Eunapio, *Vita di Porfirio*, 1993; Porfirio, *Vida de Plotino* 20, 90–95; 21, 15).

El maestro de Porfirio, Longino, un crítico literario, fue formado en Alejandría bajo la guía de Amonio Saccas y de Orígenes, filósofo neoplatónico (Porfirio, *Vida de Plotino* 20, 36), homónimo del alejandrino y autor cristiano. Según Calvo Zamora (2011:47), de los pocos datos que se tienen acerca de Longino se sabe que fue maestro de retórica en Atenas. Su fecha de nacimiento se sitúa alrededor del año 213 d. C., dato que lo hace mayor 20 años de Porfirio (año 233) y unos nueve años menor que Plotino (año 204). En la primera etapa de la formación filosófica, Longino tuvo contacto con peripatéticos, estoicos, escépticos, epicúreos, eclécticos y de platónicos medios. A partir de su adhesión a la escuela de Amonio se orienta hacia el platonismo. Al final de su formación también recibe lecciones de Orígenes, un platónico, discípulo de Amonio y condiscípulo de Plotino. Pese a tener similar formación académica que la de Plotino, con el tiempo llegaron a ser divergentes. Por sus réplicas contra Plotino, Amelio y Porfirio, se deduce que Longino se consideraba un platónico ortodoxo y que no se adhirió al neoplatonismo. Defendía siguiendo a Platón, que los inteligibles están fuera de la Inteligencia, doctrina que sostenía también Porfirio al inicio de su adhesión a la escuela de Plotino (Porfirio, *Vida de Plotino* 20, 10ss).

Porfirio al trasladarse a Roma se convirtió en discípulo de Plotino a los 30 años y el maestro tenía 59. Pero al escucharle por primera vez, dice Porfirio, que tuvo cierto despiste, por lo que, presentó una objeción por escrito, intentando demostrar que lo inteligible se encuentra fuera de la Inteligencia (Porfirio, *Vida de Plotino*, 18, 9–12). Para

solucionar esta impugnación, Plotino encargó a Amelio la lectura del mencionado escrito, y finalizada dicha lectura, sonriendo Plotino encomendó a Amelio resolverle las dudas, que confundían a Porfirio, por desconocer las nuevas argumentaciones (Porfirio, *Vida de Plotino*, 18, 12–15). Amelio era un alumno de la Toscana, Italia, quien, a la llegada de Porfirio, llevaba ya 18 años en la escuela de Plotino (Porfirio, *Vida de Plotino*, 4, 3), así que, conocía muy bien las lecciones de Plotino, por lo que, para aclarar las dudas de Porfirio, escribió un tratado largo. Sin embargo, como respuesta, Porfirio escribió una réplica; por su parte Amelio escribió una contrarréplica; entonces, dice Porfirio que, a duras penas, a la tercera comprendió y mudó de idea, luego, escribió una palinodia que la leyó en clase (Porfirio, *Vida de Plotino*, 18, 15–20). La retractación de lo que había sustentado al adherirse a la escuela de Plotino, la hizo públicamente. Los argumentos que Porfirio sostenía antes de adherirse a la escuela de Plotino tendrían que ver, probablemente las teorías platónicas de Longino, por lo que, tuvo que retractarse en clase. Retracción de la que tuvo noticia su anterior maestro, Longino. Con la cual muestra su desacuerdo:

En efecto, al amigo común de aquellos y nuestro, a Rey el tirio, que se había ejercitado no poco, también él, en la imitación de Plotino y que, aceptando a este con preferencia a la educación recibida en nuestra escuela, intentó demostrar por escrito que la teoría plotiniana de las Ideas es superior a la que es más de nuestro agrado, parecemos haberle demostrado satisfactoriamente, con refutación escrita, que no hizo bien en cantar la palinodia (Porfirio, *Vida de Plotino*, 20, 90–95).

Pese a sus diferencias teóricas con las expuestas por Plotino, Longino considera al egipcio como un autor científicamente riguroso, serio y original. Sobre las reflexiones filosóficas plotinianas, señala Longino, que Plotino «se dio a explicar los principios pitagóricos y platónicos, según me parece a mí, con mayor claridad que sus predecesores, ya que las obras de Numenio, de Cronio, de Moderato y de Trasilo están lejísimos, en rigor científico» (Porfirio, *Vida de Plotino*, 20, 70–75).

Por su parte, Porfirio también dedica grandes elogios a Plotino. En su biografía 13, 1–14, 20, resalta su facilidad de expresión y de inteligencia aguda e intuitiva, aunque, a veces, cometía errores de pronunciación que se plasmaban también en sus escritos. Plotino era un hombre sosegado y bondadoso, paciente para responder las preguntas.

Porfirio comenta que tuvo la paciencia de responderle tres días seguidos, preguntas sobre la unión del cuerpo con el alma. Plotino era un apasionado escritor, sus tratados contienen doctrinas de los estoicos y peripatéticos, está condensada la *Metafísica* de Aristóteles. Sabía todos los teoremas, los de geometría, de aritmética, de mecánica, de óptica y música. Durante las clases de Plotino se leían *Comentarios* de los platónicos Severo, de Gayo, o de Ático; o de los pitagóricos Cronio y Numenio. Pero no tomaba los comentarios sin examen ni reflexión, pues era original e independiente en sus elucubraciones, aportando en sus disquisiciones el espíritu de Amonio.

Después de permanecer un periodo de cinco o seis años en la escuela de Plotino, por motivos de salud, Porfirio se trasladó a Lilibeo en Sicilia, esto sería en el año 268. Durante su estancia en Sicilia, Porfirio escribió la *Isagoge*. Durante esta ausencia falleció Plotino en 270. Porfirio retorna a Roma, edita los tratados de Plotino en el 298, inspirado por el espíritu de Pitágoras y la mística de los números. Comprometido con su maestro para corregir y ordenar sus escritos. Labor que para Ramos Jurado et al. (2006) es comprensible el trabajo de la corrección de las *Enéadas* porque el alejandrino era descuidado con la redacción, sin embargo, hay problema con la ordenación de los tratados, porque conlleva la transformación del orden cronológico de composición en un orden sistemático. Porfirio organiza los escritos de Plotino en cincuenta y cuatro, los cuales los distribuyó en seis grupos de nueve, considerando un número perfecto (Porfirio, *Vida de Plotino* 24, 13-14). Las seis *Enéadas* comprenden, la primera, temas éticos, la segunda y tercera, los cosmológicos; la cuarta, los psicológicos; la quinta, los referentes a la Inteligencia; la Sexta, los referentes al Ser y el Uno. En cuyo sistema, se aprecia que las tres últimas *Enéadas* desarrollan temas de teología ascendente: Alma, Inteligencia y lo Uno. Este trabajo se completa con la Biografía de Plotino, a modo de introducción y la titulación de cada uno de los tratados (Ramos Jurado et al., 2006)

Porfirio realizó comentarios a las obras de Platón y Aristóteles, también escribió una obra titulada *De regressu animae*, la que Agustín parece haberla conocido y usado como imagen simbólica de su experiencia de conversión, según sus relatos autobiográficos (*Conf.* VII, 10, 16; VII, 17, 23). En el tratado sobre *Ciudad de Dios*, libro X, también expone, Agustín, una serie de enseñanzas con las que estaba de acuerdo con Porfirio como con su paisano Apuleyo, el [neo]platónico de Madaura. Porfirio escribió *Vida de Plotino* y *Vida de Pitágoras*; la *Isagoge* (Introducción a las *Categorías* de

Aristóteles); recopiló las lecciones de Plotino y las agrupó en seis *Enéadas*, de nueve cada grupo. De Porfirio se suele admitir que Agustín leyó el *De regressu animae*, la *Filosofía de los oráculos* y las *Sentencias sobre los inteligibles* (Cervio, 2007).

Jámblico [neo]platónico

Jámblico fue original de Calcis, en Celesiria (Ramos Jurado, 1991). Por ciertas discrepancias doctrinales con Porfirio el fenicio, se cuestiona que fuera su alumno, sin embargo, la opinión general es que fue discípulo de Porfirio. Ramos Jurado et al., (2006) sostienen que Porfirio, después de pasar por Cartago, regresó a Roma, donde fundó su escuela, en la que tuvo como discípulo a Jámblico de Calcis. Por su parte Jámblico (c. 245–c.325 d. C.) también fundó una escuela importante en Siria y se hizo conocido principalmente por convertir la filosofía neoplatónica racionalista tradicional de Plotino y Porfirio en una praxis mágica ritualista, motivo por el cual, el filólogo clásico irlandés, Eric Robertson Dodds (1893–1973) escribió en el 1951 *The Greeks and the irrational*, donde denominó a la obra *Sobre los misterios* de Jámblico, un manifiesto al irracionalismo (Finamore, 2013: 15). Este mismo autor sostiene que si bien Dodds tiene razón, sin embargo, en la obra de Jámblico hay también mucho más racionalismo de lo que el filólogo irlandés dio crédito. Además, el concepto de irracional en el platonismo no se inicia con Jámblico, si no que, tiene una larga tradición. Si lo irracional está relacionado con lo mágico este concepto también se encuentra en Platón cuando en su diálogo *Symposium*, Sócrates alega que cierto demonio no le permite hacer determinadas cosas. Otro ejemplo es Xenócrates, tercer director de la Academia, este platónico, se sabe por los escritos de Plutarco, que elaboró su teoría de la demonología con perspectiva geométrica. Xenócrates, siguiendo la teoría platónica del *Symposium* que los demonios son seres intermedios, relacionó a los dioses con los triángulos equiláteros, los demonios con los isósceles y los seres humanos con los escalenos. De este modo demostraba el *status* intermedio de los demonios, porque, los triángulos equiláteros poseen tres ángulos y lados iguales, los isósceles, dos ángulos y dos lados iguales, mientras que el escaleno no posee ninguno. El isósceles es intermedio porque es parcialmente semejante al divino equilátero y es parcialmente semejante al escaleno porque tiene un lado desigual. Comparten la inmortalidad con los dioses y las pasiones con los humanos (Plutarco, *De defectu oracularum* 416c 10-d5 citado: en Finamore, 2013: 17–18).

Jámblico tuvo una basta producción literaria, sin embargo, no todas sus obras de las que se tienen referencias han sobrevivido hasta nuestra actualidad.

sobre su producción literaria se tiene solo noticias de textos completos y muchos fragmentos, de su *Colección de doctrinas pitagóricas* [esta colección comprendía, aparte de *Vida pitagórica*, *Protréptico*, *Sobre la teoría general de las matemáticas*, y la *Introducción a la aritmética de Nicómaco*, tratados sobre la ciencia aritmética desde el punto de vista físico, ético y teológico, además de opúsculos sobre geometría, música y los cuerpos celestes entre los pitagóricos], de la que usual e impropriamente se conoce como *Sobre los misterios egipcios*, única obra completa, *Sobre el alma* y *Cartas*, comentarios sobre Aristóteles (*Categorías* y *Analíticos primeros*, con seguridad y probablemente *Sobre la interpretación*, *Del cielo*, *Física*), comentarios sobre Platón (*Alcibíades I*; *Fedón*, *Fedro*, *Timeo*, *Parménides*), *Teología caldea*, *Sobre los dioses*, *Sobre la apreciación oratoria*, *Contra Numedio* y *Amelio*, *Vida de Alipio*, *Sobre las estatuas*, *Sobre los símbolos*, *Sobre la Migración del alma* y *Teología platónica* (Ramos Jurado, 1997: 19–20).

Jámblico es un [neo]platónico nombrado por San Agustín, junto con Plotino y Porfirio, entre los famosos que seguían a Platón y que decidieron llamarse platónicos, en vez de académicos. «Entre estos son muy nombrados los griegos Plotino; Jámblico y Porfirio» (*Ciu. Dei* VIII, 12). Molina Ayala (2010) subraya que el testimonio de Agustín destaca el prestigio de dichos filósofos neoplatónicos. Además, considera resaltante el orden en que se nombra a Jámblico, considerando que Porfirio siendo discípulo de Plotino, debería de haber ocupado el orden de precedencia. Es posible que Jámblico ocupara un lugar preferente por ser considerado en su época muchas veces como el divino y que algunos creyeron que era de mayor importancia que Plotino, aunque esto no sea del todo cierto por la fama del egipcio en la filosofía occidental (p. 126).

Por ciertas discrepancias metodológicas y teóricas en el proceso de ascensión a la unión con lo divino y otros temas como el alma, la plegaria, el demiurgo etc, han llevado a diversos estudiosos a plantearse de si Jámblico fue realmente discípulo de Porfirio (Ramos Jurado, 1997). Estas divergencias surgen a partir del interés de leer e interpretar las teorías de Platón. En este contexto, *Parménides* es uno de sus diálogos más importantes. En dicho texto Parménides de Elea usa un método dialéctico para analizar las consecuencias de conjeturar que el Uno es o no es. Método que considera una serie de hipótesis alternativas tanto para si el Uno es o no es. Según Molina Ayala (2016) para

Porfirio y Jámblico son un grupo de nueve hipótesis de las cuales las tres primeras fueron interpretadas por Plotino, *Enéada* V, 1, en clave ontológica: la primera se refiere al Uno, la segunda a la Inteligencia y la tercera al Alma del mundo. La lectura e interpretación plotiniana de Platón influyó en los filósofos posteriores. Plotino con su método de ascenso espiritual proporcionó una vía para alcanzar la unión con lo divino. Una idea que Platón había impulsado en su diálogo *Teeteto*. El método plotiniano implica una conversión y elevación del alma, librándose del mundo material para lograr la unión con el Uno. Para lo cual se estableció una vía ascendente de purificación y de búsqueda de una serie de virtudes también escalonadas: las naturales, éticas, políticas, catárticas y las teóricas o contemplativas. A esta serie de virtudes Porfirio agregó las virtudes paradigmáticas, porque tenía el interés en destacar el carácter intelectual del ascenso a lo Uno. Por su parte, Jámblico añadió las virtudes teúrgicas, que son una serie de prácticas rituales y ceremonias sagradas para lograr la unión con lo divino.

El neoplatonismo latino. A diferencia de los filósofos neoplatónicos de procedencia y por tanto de lengua griega, con los [neo]platónicos romanos, es decir, los que tienen origen y lengua latina, ya no hay la tendencia a la filosofía especulativa, sino más bien se caracterizaron por su aspecto intelectual y por el trabajo que realizaron de traducir las obras del griego al latín.

La labor que realizaron estos traductores también marcó el destino de las influencias clásicas en el contexto latino. Los que no dominaban el griego, solo leían las traducciones. Lo que Agustín conoce de los helenos fueron traducciones. Lo cual también sirvió como vínculo para la transmisión del pensamiento antiguo a la edad media. Entre ellos se tiene a Calcidio quien, a mediados del siglo IV, tradujo el *Timeo* de Platón. Los especialistas señalan que este diálogo platónico es uno de los más influyentes. Agustín también conocía este diálogo de Platón, posiblemente por las traducciones de Calcidio o de Cicerón (*Ciu. Dei* VIII, 16, 2: CCSL 47).

Apuleyo, platónico

Apuleyo, conocido también como Lucio Apuleyo, con probable fecha de nacimiento en la década del 120 d. C., dice Lima Neto (2018), por lo que, habría coincidido con los gobiernos de Adriano (117–138) (Bravo, 1998a: 177), Antonio Pío

(138–161) y Marco Aurelio (161–180) (Bravo, 1989: 177; 213). Lima Neto señala que la fecha de nacimiento de Apuleyo se puede deducir de la referencia que hace el mismo Apuleyo, como contemporáneo del ex-cónsul Emiliano Estrabón, compañero de clases. Apuleyo hace mención a un escrito cursado por Estrabón en Cartago para erigirle una estatua a Apuleyo, en dicho escrito Emilio recordaba su amistad iniciada desde el tiempo de estudiantes. Lo cual sugiere que tenían edades próximas.

Pues tengo entendido, al cursar hace un par de días una requisitoria por escrito, mediante la cual pedía la concesión de un emplazamiento frecuentado, en donde erigirme una estatua, habló en primer lugar de nuestros lazos de amistad, que tuvieron honrosos comienzos en nuestra camaradería de estudiantes, en la escuela de unos maestros comunes (Apuleyo, *Florida* XVI, 36).

Por otro lado, Apuleyo señala en su obra *Apología sive pro se de magia* (Apuleyo, *Apología* 89, 1–7) el debate sobre la edad de su compañera Pudentila. En este punto Apuleyo responde las acusaciones de haber usado la magia para conquistar el amor de una viuda económicamente acomodada en la ciudad de Sabrata. Y uno de los puntos problemáticos era la diferencia de edad. El que acusaba alega que dicha señora tiene 60 años (*Apología* 89, 1). Apuleyo se remite al registro público donde se inscribe la fecha de nacimiento, de cuyo documento Pudentila poseía una copia en su casa (*Apología* 89, 2–3). Apuleyo indica que la diferencia entre Pudentila y él sería solo de diez años (*Apología* 89, 4). Al realizar el cálculo de los años, ella escasamente pasaba los cuarenta (*Apología* 89, 6). Por tanto, se deduce que Apuleyo tenía alrededor de 30 años al momento de responder dicho juicio. Este juicio tuvo lugar en el 159 por el procónsul Claudio Máximo (Lima Neto, 2018: 74). La tierra natal de Apuleyo fue Madaura, en la provincia romana de Numidia. Dicha ciudad fue conocida por Agustín, porque es donde fue a realizar los estudios secundarios.

Apuleyo señala haber cursado las tres etapas de su formación, en Madaura, su tierra natal, en Cartago, capital de la Provincia Proconsular y en Atenas. Primaria, lo correspondiente a las materias elementales: Aritmética, lectura y escritura, esto sería en la escuela del *litteratus*. Secundaria, lo correspondiente a la escuela del *grammaticus*, donde se iniciaban en la retórica, elocuencia, literatura y mitología clásica. Superiores, lo correspondiente a la escuela del *rhetor*, donde se mejoraban los conocimientos de

grammatica, rhetorica, dialectica, arithmetica, geometria, musica, astronomia y philosophia. Según las referencias de Lima Neto (2018: 76–77) las tres etapas de la formación de Apuleyo tendrían lugar en Madaura, Cartago y Atenas. Proceso de formación del que el mismo Apuleyo da testimonio, parafraseando las expresiones de un sabio no identificado:

‘La primera copa es para aplacar la sed; la segunda, para la alegría; la tercera, para el placer; la cuarta, para la locura’. En cambio invirtiendo los términos, la copa de las Musas, cuantas más veces se apura y cuanto más puro es su vino, tanto más ayuda a la sabiduría del alma. La primera copa, la que nos brinda el maestro de escuela, nos saca de la ignorancia; la segunda, la del gramático, nos provee de conocimientos; la tercera, la del rétor, nos proporciona las armas de la elocuencia. La mayoría se contenta con beber hasta este límite. Yo he apurado además otras copas en Atenas: la de la Poesía, henchida de imaginación creadora; la de la Geometría, de límpida transparencia; la de la Música, llena de dulzura; la de la Dialéctica, un tanto austera; y, sobre todo, la de la Filosofía universal, rebosante siempre de inagotable néctar. Empédocles, en efecto, compone poemas; Platón, diálogos; Sócrates, himnos; Epicarmo, mimos; Jenofonte, historias; Crates, sátiras. Vuestro Apuleyo abarca todos estos géneros y rinde culto a las nueve Musas con idéntico entusiasmo (Apuleyo, *Flórida* XX, 1-6)

En Atenas, Apuleyo recibió formación platónica, al mismo tiempo que recibía un curso con los peripatéticos. Lo cual caracteriza la tendencia general al eclecticismo de la filosofía helenística y romana (Marrou, 2004). En la ciudad helénica también conoció a Ponciano, hijo de su futura esposa. Apuleyo vivió en Cartago, que por entonces era una ciudad importante del Imperio. Apuleyo fue un hombre culto y estudioso de diversas disciplinas como ciencias naturales, medicina, filosofía, música, gramática, retórica y derecho. Fue un orador tanto en idioma griego como en latino. En latín escribió su obra, *La metamorfosis*, llamada también como *El asno de oro*, conocida por Agustín (*Ciu. Dei* XVIII, 18, 1). Apuleyo comenta que fue un viajero que recorrió varias provincias del Imperio a caballo. Fue aficionado a la magia, dato por el que recibe críticas de San Agustín en la *Ciudad de Dios*. Apuleyo fue acusado, en Sábratha, norte de África, de haber utilizado las artes mágicas para conquistar el amor de Pudentila, una señora hacendada y por la que tuvo que usar sus dotes de abogado para defenderse. Apuleyo es un filósofo conocido por Agustín como platónico. Importante resaltarlo porque en las *Confesiones* Agustín describe su gran afición por la mitología clásica, además Apuleyo

era conocido por su habilidad en la oratoria y su estilo literario y su novela ofrecía una mezcla de sátira, misticismo y moralidad, lo que hacía atractiva para los interesados en la literatura y filosofía. Es probable que Agustín tuviera referencias de dicho autor desde sus estudios secundarios realizados en Madaura, de cuya ciudad Apuleyo fue uno de sus ciudadanos más ilustres.

Mario Victorino [neo]platónico

También en el siglo IV, el cartaginés, Mario Victorino (290–364 d. C.), profesor de elocuencia en Roma durante el reinado de Constancio, fue un filósofo neoplatónico, convertido, en su avanzada edad, al cristianismo, escribió sobre retórica (*Conf.* VIII, 2, 3; VIII, 4, 9), escribió también sobre filosofía y métrica; tradujo del griego al latín las *Categorías* y el *De interpretatione* aristotélicos, también la *Isagoge* de Porfirio; probablemente todas las *Enéadas* de Plotino. Realizó comentarios a los *Tópicos* de Aristóteles²³ y al *De inventione* ciceroniano. Además de una serie de obras.

Mario Victorino tuvo gran influencia en la vida espiritual e intelectual de Agustín, como ejemplo de conversión referido por Simpliciano (*Conf.* VIII, 2, 5; 5, 10), y por su labor académica, gracias a sus traducciones en el periodo escolar, Agustín tuvo contacto con el pensamiento de Aristóteles; además de textos propios de Mario Victorino (*Conf.* IV, 16, 28; VII, 3, 23). Si bien no hay constancia que Agustín leyera todos los tratados plotinianos, los que llegó a leer fueron gracias a las traducciones de Mario Victorino de las *Enéadas* de Plotino, el «Platonicus philosophus», considerado semejante a su maestro (*Acad.* III, 18, 41).

²³ «Para el siglo IV d. C. de Aristóteles solo los tratados de lógica se encontraban disponibles en latín y el conocimiento de otras obras se debió al testimonio de otros. Las traducciones de las *Categorías* y *Sobre la interpretación*, de alguna *Enéadas* de Plotino y la traducción de la *Isagoge* se debieron a Mario Victorino» (Granados Valdéz, 2020: 13). En los diálogos de Casiciaco «nos ha dejado claramente impresa la enorme influencia de Cicerón, donde ha tomado las noticias precisas sobre el sistema de los académicos, la Stoa, y sobre Platón y Aristóteles, transmitidas en las páginas de Cicerón. Es en el *Hortensius*, primero, y luego en el *De amicitia*, *Academica*, *De finibus bonorum et malorum*, *De officiis*, *Tusculanae disputationes*, *De republica*, donde Agustín ha sacado el acervo de conocimientos que luego vaciará en sus obras» (Oroz Reta, 1963: 129).

4.– Helenismo y cristianismo en el África agustiniana

La interrelación entre el helenismo y el cristianismo en el norte del África agustiniana es un aspecto importante que permite comprender el contexto cultural y filosófico de su tiempo. Con el análisis del concepto «helenismo», se ha establecido un contexto cronológico, en el que se comprende la difusión de la cultura griega y su avance cultural tras las conquistas de Alejandro Magno. Cuya difusión comprendió, además, de la lengua griega, la literatura, la filosofía, la religión, la ética. Por medio de la romanización, el helenismo conquistó las provincias romanas en el norte del África, principalmente por la formación escolar romana.

El origen de la presencia del cristianismo en el norte de África es desconocido. Pues, no se conoce documentación que precise con certeza quién o quiénes fueron los pioneros del cristianismo en el contexto norafricano, por lo que, ignoramos si es que fue uno de los doce discípulos de Jesús de Nazaret o algún seguidor cercano de los apóstoles que llevó la primera evangelización a las tierras agustinianas. Dato que, además, evidencia nuestro desconocimiento cuál de las ciudades norafricanas fue la que acogió por vez primera la doctrina de Jesús de Nazaret. Solo podemos suponer que tuvo que ingresar por alguna ciudad portuaria mediterránea. Por consiguiente, si desconocemos el primer agente de evangelización, y a la primera población evangelizada, ignoramos, también, el momento preciso de tal acontecimiento. Por lo que, la cristianización en dicho contexto, la tenemos que teorizar considerando otros elementos históricos.

La primera documentación literaria auténtica de procedencia norteafricana, redactada en latín, que evidencia la presencia del cristianismo, se remonta a finales del segundo siglo de nuestra era. Sin embargo, ello no quita que se pueda suponer que la primera evangelización se remonte al periodo apostólico, considerando que, por ejemplo, Cartago era una ciudad de gran importancia para el Imperio. En los inicios del cristianismo, las principales ciudades fueron visitadas por los apóstoles, donde formaron las primeras comunidades como Siria, Asia, Grecia e Italia, (Fernández Sangrador, 1985). Además, entre Roma y Cartago existía buena comunicación marítima y si no hay duda de la presencia de Pedro y Pablo en la capital del Imperio, es también probable que haya acontecido, si no, los dos apóstoles, la presencia de uno de ellos en el África Proconsular.

Por lo que, estaríamos ante la posibilidad de que la Iglesia del África romana tenga origen apostólico (Roca Meliá, 1978).

Lo que sí es constatable que de ciertas iniciativas legislativas y políticas imperiales contra el cristianismo y sus consecuencias podemos obtener algunas referencias cronológicas precisas, que nos permitan deducir una presencia cristiana cimentada y convencida de dar testimonio de su fe incluso con el martirio, como es el caso de los protomártires norteafricanos, a partir del s. II d. C. No obstante, se desconozca las particularidades del inicio de la comunidad cristiana, la convicción de dar la vida por la verdad cristiana, supone, evidentemente, un significativo proceso catequético y evangélico, el que tuvo que haber requerido tiempo.

Entre los primeros fieles cristianos norteafricanos en ser martirizados, ya de forma grupal o individual, tenemos a los mártires Scilitanos, procedentes de la ciudad de Scillitum. La fecha de su martirio se indica que fue en el año 180 d. C., dato que coincide con el inicio del gobierno del emperador Cómodo. Muy poco antes de los Scilitanos, también, se indica el martirio de unos cristianos de Madaura, Mdaurouch actual, entonces provincia romana de Numidia, en la actual Argelia. De inicios del siglo III d. C., también se conocen testimonios de cristianas y cristianos martirizados. Es reconocida la muerte de una joven madre de clase alta y su trabajadora doméstica, embarazada, quien habría dado a luz, en la cárcel, mientras se decidía su destino, se trata de Perpetua y Felicidad.

El contexto norafricano, lingüísticamente, estuvo influenciado por el fenicio-púnico, el berebere y, con la invasión romana, el latín y el griego. En el siglo I de la era cristiana, griego y latín eran las dos lenguas predominantes del Imperio romano. Además, se conoce que en la vecina civilización egipcia, helenizada desde el siglo IV a. C., antes del dominio romano, se llevó a cabo la traducción de la Torá hebrea al helénico, la que se conoce como la *Septuaginta* o versión de los setenta (LXX). Versión que posteriormente, también fue traducida al latín, pero se desconoce haya sido traducida al berebere o al fenicio-púnico. Las *Septuaginta*, conjunto de textos que forman la primera parte de lo que es Biblia cristiana. La segunda parte la Biblia se complementa con el *Nuevo Testamento*, fue escrito original y mayoritariamente en el idioma helénico, por los seguidores de Jesús en el siglo I. Textos que, tampoco se sabe hayan sido traducidos a las lenguas nativas del norte de África, sin embargo, lo estuvieron en latín a partir del siglo

II d. C., posiblemente en varias versiones latinas. Antes de la conocida *Vulgata* realizada por San Jerónimo, existía una versión conocida como la *Vetus latina*.

Ahora bien, el *Nuevo Testamento*, se sabe que, estuvo completado a fines del siglo I d. C., sin embargo, es de suponer que, la predicación del mensaje cristiano se fuese difundiendo antes de ponerse por escrito, sobre todo en las grandes ciudades del Imperio. Si Cartago fue una ciudad muy importante del Imperio, es posible que entre los primeros siglos de nuestra era llegara el mensaje evangélico al África romana del oriente helénico. Recordemos que los vecinos cirenaicos y egipcios eran ciudades helenísticas, además con población de arraigo judío hebraico desde varias generaciones, razón por la que se llevó a término la traducción de la *Torá* de lengua hebrea al idioma helénico, constituyéndose en una de las primeras interpretaciones de la *Sagrada Escritura*. Posteriormente, con la aparición del poder romano y el crecimiento del idioma latino en las provincias, también se tuvo la necesidad de traducir nuevamente la *Septuaginta* y los demás libros del *Nuevo Testamento*, escritos en griego para las gentes de ese idioma dispersos en distintas ciudades del Imperio. Cuyas primeras versiones se conoce por medio de la literatura cristiana de procedencia norteafricana, ya por las actas de sus primeros mártires ya por los escritos de Tertuliano, Cipriano y Agustín.

El contexto familiar, social y el mismo testimonio de Agustín son el reflejo de una sociedad fuertemente influenciada por la mentalidad hebreo-cristiana. Del testimonio autobiográfico de su infancia sobre la catequesis familiar se puede intuir que las exhortaciones de las escuelas hebraicas veterotestamentarias y paulinas para la transmisión de fe de padres a hijos estaba arraigada en la catequesis familiar. De las instrucciones y oraciones maternas, además de las enseñanzas de las nodrizas, heredó Agustín la fe de la Iglesia. Del ambiente familiar, el entorno social agustiniano, paisanos y amistades escolares, se deduce también que son el reflejo de un contexto eclesial.

En suma, toda la vida de Agustín es testimonio de esa fuerte influencia cristiana, ya por el deseo de ser bautizado en su temprana edad por motivo de salud (*Conf. I, 11, 17*), pero también por la curiosidad literaria, el deseo de comparar los textos sagrados con el de los clásicos, también por el impulso existencial y filosófico de conocer la verdad, cuyas meditaciones se reflejan en sus primeros tratados filosóficos que están llenos de oraciones e invocaciones a Cristo como maestro y como redentor de los pecados.

Ciertamente los estudios liberales le proporcionaron una base suficiente para elaborar una serie de ideas, incluso para convertirse al cristianismo (*Conf.* III, 4, 8), luego de un periodo como oyente en el maniqueísmo (*Conf.* III, 6, 10), ayudado por las verdades matemáticas, y las evangélicas, Agustín se adhirió a la fe cristiana de su madre.

Del origen del cristianismo en el norte de África, no se tienen suficientes evidencias, aunque se suele suponer que sería del periodo apostólico y por medio de Cartago ingresaría el cristianismo al norte de África. Por el fuerte arraigo del cristianismo y el testimonio de los mártires, se conjetura que primero habría llegado el evangelio al norte de África y luego que pasaría a Roma. Lo que es constatable que existía un fuerte arraigo del cristianismo, por el testimonio de los mártires y por el de intelectuales cristianos como por la cantidad de personalidades eclesíásticas e iglesias norafricanas testificadas por el mismo Agustín.

Agustín vivió en un contexto en el que tanto personajes sencillos e intelectuales tuvieron que dar la vida por causa de su fe en Cristo. Este contexto de martirio y sacrificio tuvo que ser de gran impacto en él, reforzando su búsqueda de la verdad. En esta búsqueda de una vida beata acorde con la verdad, descubre la virtud de la humildad como clave para acercarse a las *Sagradas Escrituras*, pero por su misma experiencia comprenderá que los sagrados misterios no son idóneos para los arrogantes sino para los humildes y para los que se hacen como niños.

Tabla 2: Algunas escuelas filosóficas de significativa influencia en Agustín

Pitagorismo

Pitágoras s. VI a. C.

Epicarmo de Megara

Alcmeón de Crotona

Hipaso de Metaponto

Filolao de Crotona (470–320) **Academia**

Arquitas de Tarento (430–360) Platón (387–347)

Espeusipo (347–388)

Escuela Peripatética

Jenócrates (338–314)

Aristóteles (384–322)

Polemón de Atenas (314–369)

Teofrasto (371–287)

Crates de Atenas (269–264)

Aristoxeno (s/f)

Crantor (s/f)

Sátiro (s/f)

Escepticismo académico

Eudemo (s/f)

Arcesilao de Pitana (315–244)

Estratón de Lámpsaco (335–269)

Carnéades de Cirene (160–129)

Andrónico de Rodas (s. I a. C.)

Clitómaco de Cartago (129–110)

Alejandro de Afrodísia (200 d. C.)

Eclecticismo académico

Filón de Larisa (110–88)

Antíoco de Ascalón (88–68 a. C.)

El eclecticismo heleno fue una característica filosófica tardía

Estoicismo

Zenón de Citio (334-262 a. C.)

Cleantes de Asos (331-232 a. C.)

Crisipo de Solos (280-207 a. C.)

Panecio de Rodas (185-109 a. C.)

Posidonio de Apamea (135-51 a- C.)

Lucio Acneo Séneca (4 a.C-65 d.C)

Hebreo-helenismo

Septuaginta (s. III y II a. C.)

Eupolemo (Historiador s. II a. C)

Artapano (s. II a. C.)

Aristóbulo (150 a. C.)

Filón de Alejandría (c. 25 a. C–40 d. C.,)

Clemente (c. 150-215 d. C.)

Orígenes (c. 185-253 d. C.)

[Neo]platonismo

Apuleyo (c. 120-170 d. C)

Amonio Saccas (175-242 d. C.)

Plotino (204-270 d. C.)

Porfirio (233-305 d. C.)

Jámblico (245-325 d. C.)

Mario victorino (290-363 d. C.)

M. Terencio Varrón (116–27 a. C.)

Marco Tulio Cicerón (106-43 a-C)

San Agustín de Tagaste 354-430

5.– Agustín, filósofo neoplatónico–cristiano

A la luz de la lista de autores que representan diversas escuelas filosóficas (tabla 2), que son diferentes corrientes de pensamiento que influenciaron en los intelectuales romanos, se puede afirmar que Agustín tuvo noticia de esas teorías filosóficas tanto a través de la educación romana (*humanitas*) como por las lecturas autodidactas. No consta que Agustín haya conocido todos los autores señalados en la tabla 2, sin embargo, directa o indirectamente muchos de ellos están mencionados ya en sus primeros diálogos de Casiciaco. Cuyos textos proporcionan elementos para argumentar que la principal influencia de la filosofía agustiniana es de tipo neoplatónica. Influencia destacada también por los especialistas citados en la primera parte de este estudio. Cabe resaltar, también, que Agustín no conoció el concepto neoplatónico, este es un término moderno (Pinheiro, 1013: 73). En su tiempo los seguidores de Platón decidieron llamarse platónicos y como tales, los conoció el de Tagaste. Por lo que, cuando dice haber leído los *platoniorum libros*, debemos entender que se trataban sobre textos de los seguidores de Platón.

La filosofía neoplatónica tiene significativa influencia de la filosofía agustiniana. ahora bien, el neoplatonismo reinterpretó las teorías de Platón. El neoplatonismo, además, recoge muchas teorías del pitagorismo, aristotelismo, estoicismo, etc. Es destacable la influencia pitagórica en la obra de Agustín (Bai, 2017), aunque con más dificultad para identificar lo propiamente pitagórico, porque no dejó nada escrito, sin embargo, por medio del platonismo, neoplatonismo y los autores romanos como Varrón, Cicerón, Séneca, Agustín conoció el pitagorismo. También por medio de Porfirio y Jámbico que escribieron sobre la tradición pitagórica.

Acorde con las características de la filosofía neoplatónica del contexto helenístico, Agustín también conoció las teorías estoicas, de hecho, los especialistas citados en la primera parte de este estudio, señalan influencias de Posidonio de Apamea. Este autor fue conocido por Varrón, Cicerón y Séneca. Agustín fue asiduo lector de la literatura romana y por medio de estos autores tuvo noticias del estoicismo y en particular de las ideas de Posidonio.

Agustín fue lector de las *Enéadas* de Plotino. También conocedor y lector de los textos de Porfirio, discípulo de Plotino. Como ya hemos explicado, Porfirio fue el recopilador de las lecciones de Plotino en Roma. Agustín también fue lector de Mario Victorino, uno de los traductores de las *Enéadas* del griego al latín, comentarista de las cartas cristianas de San Pablo.

Agustín fue lector de la *Sagrada Escritura*, antes de hacerse maniqueo y luego para su retorno al cristianismo. San Pablo fue un autor bíblico y de influencia significativa en la conversión agustiniana. La relación de Agustín con la *Sagrada Escritura* estuvo precedida de la lectura del *Hortensio*, libro que señala Agustín le invitaba a la investigación de la sabiduría, si bien, era un texto de estilo más elegante que el del bíblico, pero no contenía el nombre de Cristo. Mientras que la lectura de los platónicos, que le mostraron el camino para buscar la verdad inteligible. A la que descubre en la lectura de San Pablo y el Prólogo de Juan. Al respecto sostiene, Strefling (2007: 265) que «O encontro com o *Hortensius* conduz Agostinho a ler a *Sagrada Escritura*, o mesmo pode-se dizer de seu encontro com os *libri Platoniorum*, conforme o livro 7 das *Confissões* o conduzem à leitura de São Paulo».

También es interesante la relación que el mismo Agustín hace entre sus lecturas filosóficas y los textos sagrados. En el libro VII, 9, 13 de sus *Confesiones*, indica haber descubierto, en ciertos *platoniorum libros* traducidos del griego al latín, conceptos prácticamente idénticos a los revelados en el *Nuevo Testamento*. Y allí leí no ciertamente con estas palabras, pero absolutamente lo mismo, por muchas y múltiples razones que, *en el principio estaba el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y Dios era el Verbo*:

et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod *in principio erat Verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt* [...] (*Juan* 1, 1–14, citado en: *Conf.* VII, 9, 13: CCL 27, 101).

El estilo retórico del *Hortensio* ciceroniano era elegante y su contenido incendiaba e inflamaba el deseo de buscar y retener la Sabiduría misma, y solamente esto desanimaba mi gran fervor, que el nombre de Cristo no estaba allí: «et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebatur, quod nomem Christi non erat ibi» (*Conf.* III, 4, 8: CCSL 27, 30), el nombre

que Agustín había conocido en el seno materno. Por otro lado, la lectura de los platónicos le enseñaban a buscar la verdad inteligible e inmortal pero no le enseñaban la encarnación del Verbo, no obstante, le condujeron al denominado momento joánico, según Basevi (1986), porque dicha lectura transportará a Agustín a la contemplación de Dios como Verdad suprema, Verbo ordenador (*Juan* 1, 1–14 citado en: *Conf.* VII, 9, 13). De modo que, orden divino y orden material tienen su punto común, el Verbo o Principio, esto significaba, continua Basevi, una solución parcial porque faltaba el asunto de la Encarnación y el de la redención de los hombres en dichas lecturas. Problema que, sin embargo, se resolverá con las lecturas de las epístolas paulinas, en donde se describe la situación del hombre y la naturaleza de la salvación, aquí alcanza Agustín su conversión a Cristo perfecto Dios y perfecto hombre.

Por lo tanto, el neoplatonismo cristiano de Agustín se refleja en las síntesis de principios platónicos con los cristianos. En Agustín su filosofía se destaca por su estilo personalista que combina experiencia e introspección. Dependencia a la gracia o auxilio divino, porque la razón tiene límites y depende de la fe. La ética agustiniana está basada en las virtudes. La razón y la fe son dos formas de acceder al conocimiento inteligible. El concepto del Uno resulta fundamental tanto como el de la conversión para entender su pensamiento. Aunque el pecado tiene impacto significativo en la libertad, esta no queda anulada y con la gracia divina se puede elegir el bien sobre el mal. El concepto de creación de la nada absoluta es un término de la teología cristiana, por la que se distingue de la filosofía platónica.

Al respecto, Juárez Valero (2018: 143), señala que es evidente la influencia neoplatónica en la conversión agustiniana, la que se puede descubrir reflejada en su filosofía cristiana. Agustín de Tagaste describe al Dios de su renovada fe con ciertos atributos similares al Uno-Bien plotiniano. El Dios de Agustín es inteligible, trascendente e inmutable y fuera de Él todos los seres son mudables. Dios es, el que es, similar al Uno plotiniano. Dios contiene todas las ideas ejemplares con las que creó lo mutable. La teoría platónica las había colocado sobre el Demiurgo que ordenaba el mundo tomándolas como prototipos. Estas teorías fueron modificadas por Filón de Alejandría y las adaptó a la tradición hebrea. Filón coloca a Dios sobre las ideas, las que se ubican en la segunda hipóstasis (Sabiduría-*Logos*). Este esquema es retomado por Plotino y así lo recibe Agustín, pero el de Tagaste lo modifica para adaptarlo al dogma cristiano, por lo que, el

Uno-Bien pasa a ser el Dios Uno y trino mediante una reinterpretación e influencia cristiana. Por lo que, aunque influenciado por el neoplatonismo, Agustín no concuerda con la teoría de Plotino que coloca al Uno sobre el ser. Para Agustín Dios es el ser supremo y no hay nadie sobre Él. Agustín identifica a Dios con lo que Es. Dios es el Bien supremo y la Verdad inmutable. En la naturaleza divina del Dios agustiniano, unidad y bondad se identifican.

Estas ideas tienen concordancia con las referidas en los estudios previos de esta investigación que señalan a Agustín como un autor original, puesto que, no se limitó a leer y repetir teorías, sino a reelaborarlas reflexivamente para darle su aporte personal.

CAPÍTULO II

HUMANITAS, VÍNCULO DE LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA Y SU CONTEXTO

1.- Introducción

La lectura de los textos filosóficos de Agustín de Tagaste, comprendidos en la primera etapa de su actividad literaria, esto es, entre la preparación para su bautismo y su ordenación sacerdotal, evidencia una serie de vestigios conceptuales que nos conducen a identificar las fuentes del pensamiento agustiniano. Fuentes que tienen que ver con la configuración de su tendencia filosófica. Influencias que, como hemos indicado en el capítulo anterior, están caracterizadas como helenas, romanas y judeocristianas.

Las artes liberales constituyen un tema recurrente en el pensamiento agustiniano, como lo testifican sus textos literarios desde el principio, en unos más que en otros. Las disciplinas, en las reflexiones agustinianas, son consideradas útiles para la formación intelectual y las buenas costumbres. Las artes son el auxilio de la filosofía y peldaño para escalar hacia la trascendencia. Por eso es que, descubrir el proceso de configuración y la estructura de la formación escolar, a la que los romanos llamaban disciplinas liberales, permite conocer gran parte de las bases del pensamiento agustiniano. Análisis que, a su vez, nos aportará elementos para comprender mejor los textos agustinianos.

Agustín fue educado en las disciplinas liberales, en instituciones educativas romanas, las que, por referencias históricas sabemos estuvieron fuertemente influenciadas por las helénicas, cuya historia pedagógica se fundamentaba esencialmente en la *areté*

como expresión de excelencia, traducido en el contexto latino como *virtus*. Y como resultado tenemos la experiencia de Agustín reflejada en sus escritos.

La estructura institucional y pedagógica, sin duda, nos proporciona el proceso de formación intelectual de Agustín y con ello elementos para relacionar las fuentes que configuraron su pensamiento, el que nos facilita, a su vez, el análisis y comprensión de sus escritos.

Cabe agregar que, si bien, Agustín es el resultado final de un proceso educativo romano con influencia helénica, por eso creemos que es el retrato o el reflejo de esa pedagogía concreta, su formación intelectual tiene que ver, también, con lecturas autodidactas (*Conf.* IV, 16, 28: CCSL 27); que él mismo indica haberlas entendido, muchas veces, sin ayuda de maestro alguno. Cuando se trató acerca del «arte loquendi et disserendi, quidquid de dimensionibus figurarum et de musicis et de numeris sine magna difficultate» (*Conf.* IV, 16, 30; V, 3, 3; V, 3, 6: CCSL 27), indica, además, haber leído sobre cálculo para corroborar si las doctrinas maniqueas decían la verdad (*Conf.* V, 7, 12: CCSL 27); otros libros de los filósofos (*Conf.* VI, 5, 7), Textos del *Nuevo Testamento* (*Conf.* VIII, 9 13); libros de los platónicos (*Conf.* VII, 20, 26), entre ellos a Victorino, donde se insinúa a Dios y su Verbo (*Conf.* VIII, 2, 3), quien leía y escudriñaba la *Sagrada Escritura* (*Conf.* VIII, 2, 4).

En las referencias autobiográficas de Agustín, se pueden descubrir ciertos detalles de su formación escolar, abarcando desde su formación elemental, media hasta la superior. También se pueden identificar lecturas autodidactas que realizó. Todas esas actividades nos conducen al origen de sus fuentes helénicas, romanas y judeocristianas, las cuales contribuyeron a configurar y estructurar su pensamiento.

Por tanto, el propósito de este tema es averiguar cómo la *paideia* griega, al ser asumida en las instituciones romanas, la *humanitas* resulta el vínculo principal del pensamiento agustiniano y sus diversos contextos. Este análisis proporcionará elementos fundamentales para un examen e interpretación más concretos de los textos filosóficos agustinianos.

2.– *Paideia* y *disciplina* como pedagogía hacia la excelencia

2.1.– Algunas consideraciones históricas

El concepto de educación, que conocemos en la actualidad, en el contexto heleno estaba comprendido en el término «*paideia*». Por lo que, *paideia* («*παιδεία*») es un concepto original y distintivo helénico. Agustín indica que en la literatura latina se traducía por *disciplina*, resaltando que es aquello que se aprende con sacrificio: «Sed disciplinam, quam Graeci appellant *παιδείαν*» (*en Ps.* 17, 2: CCSL 38), palabra afín a la formación de la juventud, con la intención de crear ciudadanos que encarnen la *areté* como expresión de excelencia. Dicho concepto engloba el espíritu y la trayectoria de la civilización helénica y se expresa por medio de su mitología, poesía, religiosidad, historia, costumbres y tradiciones que resaltan el festejo pese al duelo (Palacios Arriola, 2012). «es el proceso de plasmación del hombre, tanto en cuanto individuo como en cuanto pueblo» (Vergara Moreno, 1989: 153). Ideal pedagógico de los helenos que comprende diversas dimensiones del hombre, por eso puede connotar crianza, instrucción del honor, respeto, moral, ética, corrección pedagógica, dirección espiritual, como también, el cuidado del crecimiento físico, mental y espiritual del hombre por medio de otro ya formado. Además de comprender diversas dimensiones del hombre, el ideal formativo connotaba la excelencia, «ideal pedagógico–educativo que se dibuja en la literatura y la filosofía griega clásica también era el ideal de la humanidad» (García García, 2009: 9). La *paideia* también connotaba una cuestión de prestigio y distinción social (Lima Neto, 2018). *Paideia* es un concepto que comprende diversos aspectos de la formación cultural como proceso dinámico. Dicho concepto transita prácticamente toda la historia helena pero no de manera uniforme sino que, manteniendo su esencia, va renovándose y enriqueciéndose conforme avienen nuevos contextos socioculturales y políticos durante la evolución histórica, es por eso que, para conocer o apreciar mejor la esencia del término hay que hacerlo considerando más que aisladamente, a un conjunto de términos interrelacionados como civilización, cultura, educación, literatura, etc., (Jaeger, 2017). Como hace entender, este mismo autor, la naturaleza del término «*παιδεία*» no es de fácil definición, porque es un concepto de connotación variada y amplia, aunque se ha ido circunscribiendo al ámbito de la formación pedagógica, de hecho, dicho concepto se traduce como educación (Platón, *República*, VII, 513a), por tanto, en este sentido, se habla de «*παιδεία*» en los diversos periodos y contextos helénicos y en el contexto romano

pasó a designarse como las «disciplinas», también, «humanitas». Es una precisión que hace el autor romano del siglo II d. C., Aulo Gelio, en *Noches Áticas* (XIII, 17, 1) a quienes, al parecer, relacionaban *humanitas* más con *philanthropia* que con *paideia*. Aulo Gelio indica que *humanitas* equivale a *paideia*.

El término «*παιδεία*» con sentido más específico de proceso formativo para la excelencia aparece en el contexto clásico, en la literatura platónica (Platón, *Leyes*, I, 643 a–644a; *República* VII), sin embargo, históricamente se remonta a muchos siglos antes, en los que, de modo más general se aluden a ella (Vergara Moreno, 1989). Según la opinión de estudiosos modernos se podría incluso remontar a tiempos que antecedieron a la composición de los poemas homéricos, posiblemente, hasta las civilizaciones prehelénicas como la micénica, la minoica, las Cícladas y la troyana. Si bien, de esas sociedades, en la actualidad se cuenta solo con referencias arqueológicas, sin embargo, en ellas se pueden apreciar ciertas actividades de enseñanza–aprendizaje, como el que realizaron los escribas micénicos del lineal A y los del lineal B. Ellos debieron haber recibido alguna formación técnica para poder elaborar las escrituras de las tablillas encontradas en Micenas, Pylos y Cnosos, aunque los escribas propiamente pertenecieron a la cultura egipcia (Marrou, 1985).

Sobre la educación helena, las fuentes más antiguas de su literatura son la *Ilíada* y la *Odisea*, con fecha imprecisa, del periodo arcaico helénico (VIII–V a. C), contexto en el que gran parte de la formación cultural estuvo conducido por los aedos y rapsodas itinerantes (Platón, *Ion* 541b): poetas, cantores de epopeyas (Platón, *Leyes* II 658d), de Homero se dice que era un rapsoda (Platón, *Leyes* II 658b), considerado también en boca de Sócrates, el mejor y más divino (Platón, *Ion* 530b; 532d). En este periodo, la *paideia* no debe ser entendida de modo institucionalizada porque dicha modalidad se iniciará a partir del periodo clásico, con un grupo de intelectuales llamados maestros del areté, los sofistas (Platón, *Protágoras* 349a); a ellos se les atribuye «el origen de la verdadera educación y de las bases de la pedagogía, cuando arranque una corriente de pensamiento educativo que fructificará en época clásica y helenística» (Espinosa Espinosa, 2007: 124). Sin embargo, a Homero no solamente se le atribuye la autoría de la *Ilíada* y la *Odisea* (Platón, *Hipías Menor* 363b; 365c), sino también, de ser el principal responsable de la educación de la Hélade (Platón, *República* X 606e), incluso, de occidente.

La fecha exacta de la composición de ambos textos homéricos no cuenta con datos precisos, por lo que, se suelen señalar como posibles al s. VIII a. C., VII a. C., s.VI a. C.; también se propone la época oscura (Finley, 1975). Otra de las cuestiones no resueltas es la existencia misma del autor, pero es una discusión moderna, porque, Heródoto no dudaba en señalar que Homero vivió unos 400 años antes de él (Heródoto, *Historias*, II, 53). Para Platón, la *Ilíada* y la *Odisea* fueron obras de Homero (Platón, *Hipías Menor* 363b; 365c). Aunque, en la actualidad, se discute su autoría y se conjetura la posibilidad de que sea un grupo; se cuestiona, además, la coherencia y la unidad de cada obra (Hualde, 2006). Lo cierto es que dichos textos, desde el momento de su aparición se constituyeron en fuente de educación cívica y moral de todo el pueblo heleno (Gómez, 2001); la obra de Homero influenció en diversos estilos de pensamiento heleno, poetas, filósofos, historiadores, artistas, pedagogos. Para toda Grecia, la *Ilíada* y la *Odisea* constituyeron sus textos sagrados, paragonados al de la *Biblia* (García Álvarez, 2010). Una enciclopedia pedagógica que recogía los valores de la época y los rapsodas, poetas y músicos se encargaron de difundirlo por la Hélade, luego en las escuelas era obligatorio aprenderlos de memoria (Platón, *Gorgias*, 326a).

En este conjunto de valores resalta un término relacionado y fundamental que permite englobar la «παιδεία» en los diversos periodos históricos, el *ἀρετή* (areté) expresión que se traduce como virtud «virtut davant de la impossibilitat de trovar—ne una millor intepretació designa l’excel·lència noble» (Sánchez, 2019), este concepto envuelve de modo seguro la esencia de la «παιδεία», porque además es un término que se hace presente desde la antigüedad helénica, y se constituye como el símbolo de la totalidad de la persona griega en cuanto a su calidad, clase y virtudes; en él convergen una especie de imaginario de formación para el griego de la antigüedad: la excelencia concebida como la belleza (kalos), la bondad (agathos) y lo selecto (aristos) (López Noreña, 2010).

En el contexto homérico aparece el concepto *ἀρετή* (virtud) como un don—gracia, honor, fuerza y destreza que adorna a la excelencia de una clase noble. Los textos homéricos describen el escenario de una sociedad aristocrática, beneficiada por todos los privilegios propios de la época y uno de los más destacados es el convertirse en el más valiente y poderoso guerrero. Por lo tanto, a la preparación o la instrucción para la adquisición de las habilidades guerreras tenía acceso solamente la clase aristocrática. En

este contexto la esencia de la educación era la excelencia (*ἀρετή*) de la sociedad selecta, *aristoi*. Un aspecto importante de la *ἀρετή* homérica es que, si bien, es cualidad inherente a la sociedad selecta, pues, solo los aristócratas tienen *ἀρετή*, pero, por alguna deshonra a las deidades lo podían perder. El individuo que pertenecía a esta clase desplegaba la *ἀρετή* pero no sin sacrificios, el hecho de ser parte de la sociedad aristocrática no garantizaba la excelencia, era necesario ser y parecerlo como tal. Había una obligación moral pero acompañada del sacrificio personal. Había que ser competentes. Era necesario una coherencia, esto es, si perteneces a la sociedad de los mejores hay que formarse, física y espiritualmente, para la excelencia y eso se lograba solamente con esfuerzo, aunque también con mucha complicidad de las deidades olímpicas. En este sentido la educación homérica inspiró la imitación de los paradigmas sociales, los valores de respeto a la autoridad, humildad ante las deidades, lucha por el honor, si fuese posible con la vida. «Així, Homer encaixa a la perfecció en la *paideia* i la cultura de l'Antiga Grècia, entenent *paideia* no com a “educació” o “criança” dels nens [...] sinó com a “formació de l'individu”» (Sánchez, 2019).

En el mismo periodo arcaico, aparece Hesíodo, influenciado por Homero, con el que el *Ion* platónico dice que tenían muchas cosas en común (Platón, *Ion* 531a–b; 532a). Hesíodo introdujo novedades a la *paideia* homérica, sin limitarlo a los ideales exclusivos de la aristocracia homérica, si no, democratizando el modelo y convirtiéndolo más inclusivo y por ello más igualitario y justo (*dike*). «Hesíodo usó de muchas razones para exhortarnos a la justicia» (Plutarco, *Vidas paralelas: Arístides y Catón*, II). Hesíodo, no limita la «*ἀρετή*» (*areté*) *virtus* o excelencia al restringido contexto heroico, sino lo extiende al ámbito del sacrificado y silencioso esfuerzo del artesano y trabajador heleno (Jaeger, 2017).

De Hesíodo, no se duda su existencia, aunque se ignore la fecha exacta de su nacimiento (Heródoto, *Historias*, II, 53); se presume a finales del siglo VII o inicios del VI a. C., lo que sí es claro, por sus mismas referencias, que fue hijo de un comerciante de la ciudad de Cime–Eolia y que por cuestiones económicas se trasladó a Ascra–Beocia en donde nació Hesíodo (Hesíodo, *Trabajos y días* 630–640). Tuvo un hermano, llamado Perses, con quien parece haber tenido un litigio por causa de la herencia (Hesíodo, *Trabajos y días* 10–40; 275). Caso que le habría permitido hacerse una idea de lo que significa la mala administración de la justicia (Hesíodo, *Trabajos y días* 27–41; 215–220;

260), se inicia como (*ᾠοιδός*: aedo) cantor, recitador de poemas en los campos de Helicón mientras pasteaba su rebaño, se retiene un enviado o inspirado por las musas (Hesíodo, *Trabajos y días* 22–24), fue un aedo competidor y triunfador de certámenes fúnebres de Calcis (Hesíodo, *Trabajos y días* 650–662). El contexto de formación, seguramente le proporcionó a Hesíodo una perspectiva diferente de la concepción de la virtud o la excelencia que engloba la «*παιδεία*» homérica, parece que su realidad sociocultural (Hesíodo, *Trabajos y días* 20–25), tuvo que ver con el modo de ver la dimensión esencial de «*παιδεία*» que es la idea de justicia, esto es, una concepción más democrática que su predecesor. A él se debe el concepto de «*dike*» (justicia) con naturaleza divina (Hesíodo, *Trabajos y días* 255), pero con posible participación humana, una especie de ley natural (*Trabajos y días* 275). Poque señala que a los animales se les dio la ley del más fuerte, en cambio, para el hombre, la justicia que envuelve los valores de la igualdad y la paz. Cree en la retribución divina para el que obra con justicia y castigo para los injustos (Hesíodo, *Trabajos y días* 235–250; 305). En clara oposición a la desigualdad dominante de la clase homérica. Para Hesíodo, el trabajo es una cuestión honorífica (*Trabajos y días* 310), también, es una virtud (areté) tomar el camino sacrificado (Hesíodo, *Trabajos y días* 290). «frente a la excelencia los dioses han puesto el sudor, y un camino largo y escarpado» (Platón, *República* II, 364d), posible alusión a *Trabajos y días* 787–789 de Hesíodo, aunque todos los poetas, empezando por Homero son imitadores de imágenes de la excelencia (Platón, *República* II, 600e).

Además de estos poetas que sobresalieron individualmente, en este periodo, también aparecieron modelos sociales de *paideia*, seguramente influenciados por las perspectivas aristocráticas homéricas como por el sentido de justicia de Hesíodo. En consonancia con la excelencia homérica, aparece la sociedad aristocrática cretense, guerrera y conservadora, lo mismo refleja la educación de la sociedad espartana, polis que, históricamente se destaca por su peculiaridad en periodo arcaico, además, encarna y continúa la educación caballeresca y militar del ideal homérico (Marrou, 1985), famosos militares y conocidos como los lacedemonios (Polibio, *Historias* I, 32), cretenses y lacedemonios los más aguerridos de los helenos (Plutarco, *Vidas paralelas: Filopemen y Tito Quincio*, II).

La agogé, vocablo derivado de «ágo», que significa: conducir o transportar, se usaba en el contexto espartano para designar la educación (Platón, *Leyes*, I, 645a; II,

673a), engloba la *paideia* como formación física, psíquica, atlética y cultural, que contribuyó a la configuración de la sociedad espartana, que además, respondía a un contexto sociopolítico castrense, dentro del mundo heleno, bastante particular, posiblemente de influencia egipcia (Plutarco, *Licurgo*, IV), ya sea por su misma organización, pues, la ciudad nunca fue amurallada, hecho del que se van a enorgullecer porque fue una ciudad protegida por sus mismos ciudadanos, es que era una sociedad militarizada, aunque por la ubicación geográfica de complicado acceso, posiblemente, no necesitó construir murallas. Además, socialmente estaban distribuidos u organizados por la clase dominante a la cabeza. Esta la conformaban los espartanos, varones de 30 años, con plenos derechos de ciudadanía y política. Esta clase se distinguía del resto por la apariencia física y vestimenta. Luego estaban las mujeres que se dedicaban a la formación de los hijos, si bien, no participaban en la política, sí lo hacían en ciertos certámenes de canto, de atletismo. Los periecos eran los que trabajaban en zonas infértiles y comerciantes sin derechos de ciudadanía. Seguido de los iliotas, una especie de esclavos de las clases dominantes (Lara Rufanges, 2016). Oriundos de Mesenia, suroeste del Peloponeso, estaban en Creta, Tesalia y Sicilia.

Al ser una sociedad básicamente orientada para las batallas, la educación espartana estuvo encaminada principalmente al entrenamiento extremo, pues, era una sociedad preparada para la guerra, con lo cual, priorizaba el cultivo de la fortaleza física y la agilidad atlética. Se daba particular importancia a la formación corporal, en detrimento de la formación intelectual; sin embargo, era una educación para el bien común por encima del propio, por lo que, también estaban formados para el trabajo en equipo (Plutarco, *Vidas paralelas: Licurgo* 51). En la agogé espartana, la *sophrosýne* (templanza, moderación, autocontrol) tenía un carácter social (de Lima Oliveira, 2019).

Así como la educación espartana fomentaba la estrategia militar, también inculcaba las buenas costumbres cotidianas como la disciplina, obediencia, respeto, austeridad, el sentido comunitario, solidaridad y coherencia. El espartano tenía que estar preparado para la resistencia física y mental en su máxima expresión (Plutarco, *Vida de Licurgo* 18).

El estado espartano era dueño de las instituciones, de sus componentes y de las reglas que regían a la sociedad. Por lo que, los centros de formación eran naturalmente escuelas militares. El espartano nacía destinado para la contienda militar, por lo que,

desde su nacimiento pasaba por una selección, lo que significaba que debía cumplir ciertos parámetros físicos. Esta era la primera prueba que se tenía que superar al nacer, de lo contrario, era eliminado; si el neonato superaba este difícil examen permanecía con la madre hasta los 7 años. Este era el periodo de la crianza o *atrophe*, en que las nodrizas dedicaban un cuidado especial para fortalecerlo corporal y mentalmente al niño. Por este cuidado físico y estricto se hicieron famosas y solicitadas las nodrizas lacedemonias en el resto de la Hélade (Plutarco, *Vida de Licurgo* 16).

La educación era enteramente estatal y obligatoria, tenía varias etapas que se iniciaban a los siete años, pasando por una serie de niveles que incluso continuaba durante la adultez. Era fundamentalmente física, de habilidades y destrezas de sobrevivencia, también deportivas; en el asunto de las letras, lo mínimo, posiblemente de aquí el carácter lacónico, austeros en la comunicación (Plutarco, *Vida de Licurgo* 16–22).

Como alternativa a la educación militarizada de Esparta y como innovación de los paradigmas tradicionales de la *paideia* helénica, en fecha no precisa del siglo VI a. C. Atenas, de posible origen jonio (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*: Frag. 1), representará el inicio de transición paulatina de una cultura guerrera al comienzo de un progresivo cambio cultural de escribas e intelectuales (Marrou, 2004). La sociedad dominada, tradicionalmente, por los mejores (aristócratas) inicia a democratizarse, bajo el principio de la isonomía, igualdad ante la ley, *isegoría*, libertad de palabra para todos los ciudadanos; proceso no solo lento, sino también, prolongado y con dificultades como se muestra en los diversos cambios de la Constitución ateniense, con Dracón 621 a. C., se escribieron las primeras leyes antiguas y con la constitución de Solón 591 a. C., se inicia la isonomía (democracia), a la que irán contribuyendo, legisladores como Clístenes 508 a. C., y luego el laudable y bondadoso gobierno de Pericles (461–429) (Benítez, 2005; Polibio, *Historias*, IX, 6). En este mismo contexto de progresos y cambios sociopolíticos aparece también la prosa filosófica como novedad técnica e intelectual con los primeros científicos de la naturaleza, los jonios, quienes eligieron como medio de expresión, la literatura en prosa, técnica utilizada, hasta entonces, solamente en la literatura jurídica, que recurrían a grandes inscripciones en piedra para la publicación de las leyes (Caballero, 2008). Este contexto además favoreció la innovación de la educación ateniense con tendencia también a la democratización. Esto no quería decir que todos tenían las mismas oportunidades, ya por razones económicas u otras circunstancias, solo

unos pocos eran los privilegiados (Isócrates, *Aeropagítico* 44–46); sin embargo, permitió que se convierta en el ideal de los hombre libres, a su vez, impulsó la enseñanza colectiva, fenómeno que, planteaba el cambio de la educación familiar o particular por el público y por tanto, la necesidad de «la creación y el desarrollo de las escuelas» (Marrou, 2004: 62).

En este contexto el mismo *Protágoras* Platónico relata el proceso de la educación tradicional (*Protágoras*, 325c–326a):

La enseñanza en la infancia no fue un periodo institucionalizado. Sin embargo, se recomendaba que desde que el niño aprende lo que se dice, la madre, el padre, la nodriza y el pedagogo deben ser ejemplos de buena conducta para el niño. Ellos le deben enseñar el modo de obrar y de decir, le muestran la justicia y la injusticia, lo bello y lo feo, la piedad y la impiedad (Platón, *Protágoras*, 325d).

El Maestro de letras enseña a memorizar las letras, comprensión lectora, capacitados en lectoescritura leen los poetas destacados y son obligados a aprenderlos de memoria (*Protágoras*, 325e).

Las enseñanzas que confiere la lectura y memorización de los poemas es que en ellos se encuentran exhortaciones, digresiones y elogios, encomio y elogios de los hombres virtuosos antiguos, a los que puedan imitarse y emularse (Platón, *Protágoras*, 326a).

Los citaristas se preocupan por enseñar la sensatez y que los jóvenes obren bien. Enseñan a tocar la cítara, además, los poemas de buenos poetas líricos los adaptan a la música de la cítara, con lo que van familiarizándose con los ritmos y las armonías, para que las almas de los jóvenes sean más suaves, eurítmicas (armoniosas) y equilibradas, con lo que, puedan ser útiles para el hablar y el obrar (Platón, *Protágoras*, 326a–b).

El maestro de gimnasia estaba para formar el cuerpo y sea útil para la guerra y otras acciones (Platón, *Protágoras*, 326b–c).

Aunque, completaban toda esa educación solo los más adinerados, los que tenían posibilidades económicas frecuentaban la escuela a la edad más temprana y la dejaban muy tarde (Platón, *Protágoras* 325c–326c; *Laques* 186c).

2.2.– Innovación pedagógica en el periodo clásico

2.2.1.– Los sofistas, maestros de educación y de virtud

Llegados al siglo V a. C., conocido como el siglo de Oro o también el siglo del gobierno de Pericles (Polibio, *Historias*, IX, 6), gran orador y discípulo de Anaxágoras (Platón, *Fedro* 270a, 269e; *Banquete* 215e); propulsor de la democracia ateniense, la *paideia* experimentó algunas innovaciones. Periodo en que sobresalieron grandes personalidades en diversos campos del saber, política, arte etc., en el campo de la educación sobresalieron como innovadores de la «ἀρετή» helénica, los sofistas, definido por el Hipócrates platónico como los conocedores de las cosas sabias (Platón, *Protágoras* 312c; *Laques* 197d). Algunos de estos innovadores de la pedagogía griega, en los diálogos de Platón aparecen como personajes.

La democracia como nueva concepción y configuración política cuestionaba también el sistema de la educación tradicional y exigía replanteamientos pedagógicos para adquirir nuevas competencias ciudadanas y superar la «ἀρετή» aristocrática y configurar los nuevos ideales de los ciudadanos. Los sofistas encontraron en la democracia ateniense un escenario propicio para desarrollar y poner en práctica sus métodos dialécticos y retóricos. Posiblemente en este contexto surgió la «παιδεία» como instrumento de superación de los privilegios aristocráticos.

Sin embargo, será gracias a maestros itinerantes, no por esto novedosos, porque existían ya los rapsodas como Homero y Hesíodo, los discípulos de Orfeo y Museo, los gimnastas y los músicos, también considerados sofistas disfrazados, por lo cual el arte de la sofística parecía también antiguo (Platón, *Protágoras* 316e), lo novedoso está en que iniciaron a cobrar por sus enseñanzas (Platón, *Laques* 186c; *Hippias Mayor* 282d–e), y se consideraban profesionales en hacer hablar hábilmente (Platón, *Protágoras* 312d–e), con lo que se inició una nueva forma de enseñanza–aprendizaje de la virtud en el obrar y en decir (Platón, *Protágoras* 319a).

Entre ellos, Protágoras de Abdera (485–415 a. C.) «maestro de educación y virtud, siendo el primero en considerarse digno de recibir una paga por ese motivo» (Platón, *Protágoras* 349a); maestros de la sabiduría, sensatez, valor, justicia y la piedad (Platón, *Protágoras* 349b–d), «médico de la ignorancia» (Platón, *Protágoras* 357e), famoso por su lema «el hombre es la medida de las cosas» (Platón, *Teeteto* 166a–172b; 178a–186e), fue tutor de los hijos de Pericles y al que éste le encargó la redacción de la constitución de Turios (Sayas, 2015).

Los sofistas como pensadores constituyeron una nueva forma de plantearse la filosofía, parten por las cuestiones personales y sociales, incluso la moral tradicional y la educación que hasta el siglo V a. C., se había dedicado a la enseñanza de cálculo, astronomía, geometría y la música, la gimnasia y el estudio de los clásicos, principalmente, los poemas homéricos, iniciaron a ser insuficientes para la ciencia política (Platón, *Protágoras* 318e), con ellos se planteó la cuestión de si la virtud puede ser objeto de educación (Platón, *Protágoras* 357e), porque existía la costumbre en Atenas que cuando se necesita construir algo se pide consejo a los expertos en cada materia y no se aceptaba consejo de nadie más, por influyente que fuera, mientras que para los asuntos políticos, se aceptaba la opinión de ricos, pobres, expertos e inexpertos, incluso extranjeros, lo que parecía que para dar consejo no hacía falta formarse en nada, igualmente la excelencia ciudadana no parece que pueda ser transmitida, como Pericles que no pudo transmitir a sus hijos su ciencia política (Platón, *Protágoras* 319b–e), para defender su profesión, Protágoras ilustra su respuesta con su versión del mito de Prometeo y Epimeteo que fueron los encargados de repartir a la humanidad y a los animales distintas capacidades de sobrevivencia en cualquier vicisitud, pero el hombre aún estaba desnudo y desprovisto de medios de sobrevivencia y se le dona la sabiduría profesional, pero no era suficiente para el saber político, porque no era igual para todos, mientras que, Zeus a través de Hermes, le proporcionó a todos los hombres la justicia y el sentido moral con el fin de que todos pudiesen participar en la actividad política y como tal es una virtud enseñable (Platón, *Protágoras* 320c–323d).

De esta misma tendencia emergió una gran figura que revolucionará el pensamiento heleno, además, de convertirse en el maestro de otros renombrados pensadores y fundadores de diversas escuelas. Sócrates (469–399) ateniense que no dejó nada escrito, se le conoce por los diálogos de Platón y la apología de Jenofonte. Inicialmente formado

también en la filosofía sofista, guiado por las inscripciones de Delfos *conócete a ti mismo* y *solo sé que nada sé*, con sus seguidores también usó el método dialéctico para hacer emerger las ideas de sus discípulos. No estaba muy de acuerdo que los cargos políticos sean por elección democrática porque quita la oportunidad a los mejores para acceder al gobierno. De hecho, por ese sistema democrático, con el que no estaba de acuerdo, fue condenado a muerte el 399 a. C., acusado de corromper a los jóvenes y adicionar nuevas divinidades al panteón griego (Jenofonte, *Apología de Sócrates* 19; Platón, *apología de Sócrates* 24b). Tras la muerte de Sócrates, impulsados por sus enseñanzas, florecieron una serie de escuelas como la cirenaica con Aristipo de Cirene, los megáricos con Euclides de Megara, los cínicos con Antístenes. Pero es sobre todo con Platón y Aristóteles que en el siglo IV antes de Cristo, que se puede hablar de la fundación de los primeros centros docentes superiores, la Academia (año 387 a. C.) y el Liceo (año 335 a. C.) (Solana Dueso, 2008).

2.2.2.– Innovaciones pedagógicas de Platón

Por otro lado, también son innovadoras las contribuciones pedagógicas de Platón (428–327 a. C.), aristócrata ateniense (Platón, *República*, 493c – 494e), interesado por la política y las matemáticas. Viajó por Egipto, Italia y Sicilia, en este lugar tomó contacto con el pitagorismo a través de Arquitas de Tarento. Al regreso de Sicilia fue capturado y vendido como esclavo en Egina, pero un amigo suyo pagó su rescate, el Anniceres de Cirene. Vivió en Sicilia donde escribió algunas obras hasta que llegó su muerte. Sócrates le había enseñado que detrás de las ideas de los trascendentales existía realmente algo inmutable, las que él las identificó con las ideas. Platón fundó su escuela, la Academia, tras el primer viaje a Siracusa en el año 387 d. C.

Platón escribió una serie de diálogos en los que trata diversos temas filosóficos, políticos, pedagógicos, etc. En su libro, la *República* cap VII es donde se encuentra el posible plan de formación académico como instrumento de cambio, de conversión de las tinieblas a la luz, de ascensión hacia lo inteligible, en donde se percibe la causa de la rectitud y de la belleza (Platón, *República* VII 517b–c; 518d). Platón consideró a la educación tradicional como base de su propuesta pedagógica, a la que propuso el estudio de las matemáticas, la que se subdividió en aritmética (*República* VII 522c), geometría (*República* VII 526), estereometría (*República* 528a), astronomía (*República* 528e) y

armonía (*República* VII 530d). La cual servía como base del estudio de la dialéctica (*República* VII 531d, 534b).

2.2.3.– Innovaciones pedagógicas de Isócrates

No menos importante para la historia de la educación griega y romana es la figura de Isócrates y con él, el arte retórico que se convirtió en la esencia de la educación superior, primero, en Grecia y, luego, en la educación romana (Ramírez Vidal, 2013). Isócrates, orador ateniense, hijo de Teodoro de Erquia, era de clase media y tenía esclavos que fabricaban flautas, nacido el 436–435 a. C., siete años mayor que Platón (Plutarco, *Isócrates* 836E), fue formado por la influencia sofística de Pródico de Ceos, de Gorgias de Leontinos, de Tisias de Siracusa y de Terámenes (Plutarco, *Isócrates* 836F), al igual que Platón también fundó su escuela (*Isócrates* 116–117). Se comenta que Demóstenes, el famoso orador ateniense, pretendía ser discípulo de Isócrates, pero solo tenía doscientas dracmas, que equivalía a la quinta parte de su programa isocrático, puesto que, cobraba mil dracmas (Plutarco, *Isócrates* 837E). Lo mismo que Platón, considera la educación tradicional como base de su propuesta pedagógica que es gimnasia y cultura intelectual. Recomendaba el estudio y análisis de los poetas, el estudio de la historia entre ellos a Heródoto y Tucídides. Proponía la gimnasia intelectual: heurística o arte de discutir, dialéctica. A la filosofía le otorgaba un papel secundario; tenía interés por el estudio de las letras, las matemáticas y las ciencias.

2.3.– La educación clásica en el contexto helenístico

La educación en el nuevo mundo helenístico, se entiende, a partir de las políticas conquistadoras de Alejandro Magno y lo que, luego de su muerte, constituyeron los reinos helenísticos y tiene sus bases en la ya estructurada educación helénica, con diferencia que no será exclusivo de la Grecia clásica, sino que, se expandió a los nuevos reinos helenísticos y, posteriormente, a la civilización latina.

La educación clásica, durante este periodo, continúa siendo la educación vigente del mundo mediterráneo durante el tiempo que este merezca considerarse antiguo, y con algunos cambios hasta la actualidad. Aunque el periodo helenístico configura un contexto geográfico y político diferente al de los periodos anteriores, y a pesar de las

modificaciones de estos contextos, la educación clásica propiamente dicha continuó y floreció en ese nuevo escenario (Marrou, 2004).

Después de la muerte de Aristóteles, pero gracias también a su influencia ya que tuvo como discípulo al hijo de Filipo, Alejandro Magno (Diógenes Laercio, V, 3–6) y a la de sus predecesores como Sócrates, fundamentalmente Platón, Isócrates (Diógenes Laercio, III, 6) y muchos otros del periodo anterior, en el contexto helenístico, la educación iniciará a configurarse mejor, considerando etapas de desarrollo personal y niveles de aprendizaje. En este nuevo contexto aparece bastante mejor configurada la institucionalización de la educación en niveles parecidos a los que conocemos en la actualidad como el nivel primario, secundario y superior.

Las etapas del desarrollo biológico, también, fue un tema de interés desde la antigüedad y de gran utilidad como referencia para distribuir los niveles de aprendizaje en el ámbito pedagógico. En este sentido, ya la tradición pitagórica las había dividido en cuatro periodos cronológicos de veinte años cada uno y estaban relacionadas con las cuatro estaciones del año. Por otro lado, en el campo de la medicina, Hipócrates, siguiendo un criterio numérico, estableció las etapas biológicas del hombre en periodos divisibles de siete años (Aristóteles, *Política* VII, 1335b, 17), de los cuales, el infante (παιδίον) 0–7 (Aristóteles, *Política* VII, 1336b, 7). El niño (παῖς) 7–14 (Aristóteles, *Política* VII, 1336b, 15). El adolescente o joven (μειράκιον) 14–21 (Aristóteles, *Política* VII, 1336b, 15), tres periodos reservados al aprendizaje del futuro ciudadano, tradición que posiblemente también se conocía en el Bajo Imperio romano y que, además trascendió a dicha época (García Herrero, 2004). Las primeras etapas de desarrollo y los niveles de aprendizaje desde Platón, Aristóteles, o algunos pensadores helenísticos aparecen ya interrelacionarse con los niveles y las materias de aprendizaje.

No existía la enseñanza preescolar, pero hay una serie de recomendaciones a las madres y a las nodrizas para el cuidado del παιδίον (de 0–7 años), el tiempo transcurrido desde el nacimiento hasta los siete años de edad era un periodo en el que el niño estaba al cuidado y la crianza de la madre en casa (Aristóteles, *Política* VII, 1336a–1336b).

El periodo preescolar, desde su nacimiento hasta que vaya a la escuela, el niño debería estar al cuidado, atención y protección de la madre, como a la adaptación de los

diversos ambientes considerando su futuro. Si bien, a los cinco años aún deben estar exentos de aprendizajes y trabajos no adecuados a su edad y condición, a esa edad, sin embargo, de las historias y mitos que deben escuchar los niños, es el inspector de niños el que debe ocuparse (Aristóteles, *Política* VII, 1336a; Platón, *Leyes* VII 793d–e). Hasta los siete años, en casa se debe aprender además los buenos modales y prohibirse ciertos espectáculos (Aristóteles, *Política*, VII, 1336b). Los dos últimos años de este periodo, el niño debería ir familiarizándose con enseñanzas que después tendrá que aprender (Aristóteles, *Política* VII, 1336b, 15). Sin embargo, educación entendida como la formación intelectual, cívica, artística, científica se iniciaba después de los siete años, a partir de entonces, cada nivel de estudios estaba cubierto por un orden establecido de enseñantes especializados en determinada materia, para el primario estaba el *γραμματιστής*; para el nivel secundario el *γραμματικός* y para el nivel superior estaba el *σοφιστής* o *ρητορ*.

La escuela primaria, en el periodo helenístico, era instaurada en diversas regiones de los reinos para la enseñanza y aprendizaje de las primeras letras y números, a cuyo lugar o centro de estudios se le denominaba (*διδασκαλείον*/ escuela); en el que el maestro guía del aprendizaje conocido como (*διδάσκαλος*/ maestro o instructor), también era conocido como el *γραμματιστής* era el encargado de enseñar a leer, escribir y contar en el primer nivel, también el *γραμματοδιδάσκαλος*. El programa de estos primeros estudios era, en términos generales, iniciarse en la lectura, escritura y cálculo, el método era básicamente memorístico (Marrou, 1985). A este nivel, el *παῖς* (niño), comenzaba a asistir desde los 7 a 14 años, Aristóteles dice, hasta la pubertad (Aristóteles, *Política* VII, 1336b, 15).

Los estudios en el nivel secundario comprendían materias de tipos literarios y científicos, una vez aprendido a leer, escribir y operaciones básicas de cálculo en el periodo anterior. El especialista de impartir los conocimientos de las técnicas literarias era el gramático o experto en gramática (*γραμματικός*), también el filólogo o amante de las palabras (*φιλόλογος*) o también crítico de arte, literatura (*κριτικός*) cuyo objetivo principal era enseñar a los poetas y escritores clásicos (Marrou, 2004). Entre los poetas se destacaban «Homero, luego Hesíodo, teatro, oradores, prosa» (216–217). Junto a los estudios literarios también estaban las ciencias matemáticas clasificadas en aritmética, geometría, música y astronomía.

Enseñanza superior impartía retórica y filosofía: El sofista o maestros de retórica y filosofía (*σοφιστής*) y el orador o retórico (*ρητορ*). En este contexto es donde aparece el *trivium* y el *quadrivium* que configuraron las conocidas siete artes liberales, que gran influencia llegaron a tener en el periodo romano y la edad media. Lista establecida en el s. I a. C., entre Dionisio de Tracia y Varrón, aunque sus autores de las diversas materias se remontan al periodo arcaico y clásico (Marrou, 2004), porque, se indica que fue Arquitas quien estableció, el estudio de las ciencias matemáticas en cuatro especialidades, conocido como el *quadrivium*, conformado por la aritmética, geometría, música y astronomía, como la base de una educación liberal, que tuvo éxito no solo en periodos antiguos sino hasta nuestros días. Junto al *quadrivium*, las otras tres especialidades que hacían parte de las disciplinas liberales, la constituían la gramática, la retórica y dialéctica de Zenón (Boyer, 2007).

3.– La educación helenística romana

3.1.– Factores de helenización de la educación romana

La influencia de la *paideia* griega en el contexto latino se puede atribuir a una serie de factores significativos. Uno de los más importantes es el factor geográfico. Desde los albores de la fundación romana, la cercanía geográfica entre Grecia y Roma facilitó un intercambio cultural constante. Este intercambio cultural se intensificó aún más con las conquistas romanas de territorios griegos. Lo que llevó a una adaptación de las costumbres griegas por parte de los romanos.

Además, el avance pedagógico, científico y literario que caracterizó al sistema educativo de la civilización griega tuvo un impacto profundo en la aristocracia romana. Los campos del conocimiento teórico y práctico se vieron enriquecidos por las contribuciones griegas, lo que, a su vez, influyó en la literatura romana. En resumen, la *paideia* griega dejó huella indeleble en la sociedad y cultura romanas, evidenciando la continuidad y la adaptación de las tradiciones griegas en el contexto latino.

Las etapas de la historia política romana se configuran desde su origen, posiblemente desde el siglo VIII – VI a. C., en periodo monárquico; entre los siglos VI– I a. C., el republicano y el Imperio romano desde el I a. C.–V d. C. Esta periodificación

nos proporciona una visión panorámica de la influencia griega en la romana, como veremos más adelante. Sin embargo, una percepción más precisa de la influencia directa de la educación griega en la romana, se puede apreciar, si consideramos la siguiente periodificación: un primer periodo que abarca a la monarquía y parte de la República romana (s. VIII–III a. C.), segundo periodo comprendido entre las Guerras Púnicas y el reinado de los antoninos (s. III a. C. – II d. C.) y el correspondiente al Bajo Imperio romano (de León Lázaro, 2013).

En cualquiera de las periodificaciones, directa o indirectamente, la civilización latina no estuvo exenta de la influencia helénica, ya sea por medio de los etruscos asentados en la zona central de Italia, en donde hay claras influencias griegas, al menos eso parece indicar la inscripción más antigua (s. VII a. C.) del alfabeto etrusco en la Tabula di Marcigliana, localizada en el Museo arqueológico de Firenze. Se sabe también que de ellos tomaron los latinos el alfabeto (Marrou, 2004). Por otro lado, desde el siglo VIII, mientras la civilización latina gestaba su origen, la helena iniciaba a colonizar sus alrededores, y Cumas es una de las primeras colonias, posiblemente del 750 a. C., y luego colonizaron la parte sur de Italia denominada Mega Hellás (Magna Grecia) y Sicilia fueron parte de las colonizaciones comerciales helénicas desde el siglo VIII hasta el VI a. C. (Gómez Espelosín, 2001). Aunque, la parte occidental de Sicilia estaba colonizada por los cartagineses, fenicios, marinos comerciantes, establecidos en diversas colonias a lo largo de las costas norafricanas desde el siglo IX (Córdova de la Cruz, 2017), sin embargo, la evidente influencia sociocultural la ejerció la helénica, ya sea porque territorialmente, la civilización latina inició su desarrollo rodeada por aquella, pero de manera más directa fue, a partir de las guerras púnicas, cuando los romanos inician a conquistar las colonias griegas para luego continuar con la Grecia continental, pero es en este contexto, cuando la civilización helénica estaba en su cumbre cultural, conocido como el periodo clásico, se impuso culturalmente de manera más evidente. Hegemonía cultural reconocida por el principal poeta lírico y satírico del mundo latino, Quinto Horacio Flaco²⁴ (65 a. C.– 8 d. C.).

²⁴ Grecia fue conquistada por el salvaje conquistador e introdujo las artes en el salvaje Lacio: «Graecia capta ferum uictorem cepit et artes intulit agresti Latio» (Q. Horatius Flaccus, *Ep.* II, 1, 155).

El factor de prestigio cultural helénico surgió por el progreso científico, cultural, gracias al sistema educativo. La cultura griega había alcanzado gran prestigio en el contexto egeo y fuera de él, con la intervención de Alejandro Magno y continuada por los diadocos, los romanos fueron conscientes de ello, pero también descubrieron que el progreso socio cultural y científico fue gracias a la *paideia*.

Todo el sistema educativo, ya sea el sistema pedagógico como el metodológico, que había encumbrado al helenismo pasaron a ser parte de los dominios latinos con la intervención romana en los reinos helenísticos. Con el que, si bien, logró el dominio político en todas las soberanías helenísticas, el Estado romano continuó siendo de hecho un estado cultural y lingüísticamente helénico. Porque, no solamente se adquirieron territorios, sino que, con ellos, se anexó estados, ciudades helénicas y helenizadas, asimismo, estructuras urbanizadas, costumbres socioculturales, instituciones políticas y educativas, escuelas filosóficas y costumbres religiosas que poética y filosóficamente fueron elaboradas durante muchos siglos de historia. Los romanos no solo toleraron tal situación, sino que también la promovieron en las provincias que no provenían de influencia helenística como las del norte de África, la patria de Agustín.

Además, hacia Roma confluían frecuentemente embajadores de diversas partes del mundo helenístico. Embajadores que eran notorios intelectuales de diversa índole, entre los que se destacan: el filósofo académico Carnéades, natural de Cirene, director de la academia platónica, luego, por influencia de Hegésimo, antecesor en la academia en Pérgamo, Carnéades fundó la tercera academia, aceptaba el escepticismo, y el probabilismo; el estoico Diógenes y el peripatético Critolao (Mas, 2021). Además de algunos que se trasladaron para vivir en Roma como el historiador Polibio o el filósofo Panecio de Rodas, maestro estoico medio, vivió en Roma entre el 144 y 129 a. C., donde introdujo elementos del platonismo y el aristotelismo, filósofo destacado e influyente en Cicerón principalmente en su tratado *De officiis (Sobre los deberes)*. Con la intervención de Roma en el Asia Menor muchos intelectuales acudieron a la urbe para obtener refugio y lograron formar numerosas escuelas de retórica y filosofía en la capital del nuevo Imperio.

Sumado a ese proceso de helenización en Roma también contribuyeron significativamente, junto a la gran acogida que ofreció la población romana, el

filohelenismo destacado de personalidades de la aristocracia y de las élites gubernamentales romanas. Estos mostraron aprecio no solamente por las destacadas técnicas artísticas, la idiosincrasia, costumbres, etc., sino que también comenzaron a adoptar el idioma de los helenos como una lengua diplomática y como signo distintivo de la alta sociedad. De modo que la influencia helénica inundaba prácticamente todas las dimensiones sociopolíticas y por medio de la lengua y las instituciones educativas los estratos gubernamentales e intelectuales.

Los helenos, en Roma, desempeñaron un papel de influencia significativa en la educación y la cultura. Un dato destacable de la influencia helénica en la realidad romana fue por medio del arte literario. El primer profesor reconocido de literatura latina fue el griego llamado Livio Andrónico. Quien fue llevado de Tarento a Roma como esclavo, donde se convirtió en el primer docente de latín, pero de origen griego. Además, fue el primer traductor al latín de la *Odisea* homérica. Portador de los géneros literarios griegos en roma como poesía épica, tragedia, comedia y la lírica. Lo cual fue el inicio de un camino que luego transitarían Plauto, Horacio, Catulo, Virgilio (Abascal Sobrino, 2019; de León Lázaro, 2013; Marrou, 2004).

En el ámbito religioso también adoptaron el panteón helénico, sus ritos, ceremonias y en consecuencia su interés por las representaciones escultóricas.

En el ámbito urbanístico, arquitectura doméstica y pública, ritos fúnebres, hábitos, formas de vestir, formas de memoriales y de propios decretos senatoriales, acuñación de la moneda, ciencia, tecnología fueron enteramente importación helénica (Gómez Espelosín, 2001).

Aunque, no todo lo que era heleno significaba la excelencia o provocaba admiración de los romanos, pues, existían ciertas costumbres a las que los sectores más tradicionales de la sociedad romana rechazaban por considerarlas inapropiadas para la formación de la juventud romana porque contradecían sus patrones de virilidad (Catón el censor), y por otro lado, rechazaban que los helenos mostrasen cierto orgullo por su cultura y desprecio por sus conquistadores, al considerarlos inferiores. Actitud heredada posiblemente desde Aristóteles, pues, consideraba bárbaro a todo el que no hablase griego. No obstante, los mismos que rechazaban ciertas modas helénicas terminaban por adoptar otras, como es

el caso del mismo Catón, considerado el creador de la prosa latina, siguió modelos de la literatura helenística. El que se mostró claramente filo helenístico fue Cicerón, aunque defendía que su idioma no era inferior al heleno.

En la Urbe romana también mostraban ciertas intolerancias. no se toleraba. Había cierto recelo con los que mostraban preferencias helenísticas como a los propios helenos por sus hábitos y costumbres practicados. Juvenal (*Sátiras*, III, 78) de *graeculus* se le tildaba al romano que mostraba preferencias por lo helénico, mientras que a los helenos se les tildaba de perezosos, exceso refinado, desinteresados, charlatanes y amantes de las fiestas, mentirosos y desconfiables, eran los levitas (superficiales) frente a los gravitas (austeros) romanos.

También prohibieron, con decretos senatoriales, ciertas prácticas que consideraron nocivas para su sociedad. Por ejemplo, rechazaron el culto a Baco con un decreto del senado en el 186 a. C., prohibieron ciertas costumbres sexuales en los Simposia, y expulsaron a epicúreos en 173 a. C., como también lo hicieron con retóricos en el 161 a. C. (Gómez Espelosín, 2001).

Pero, es bastante evidente que Grecia expandió su cultura helenística en el Imperio romano y a través del mismo Imperio.

3.2.– La «*humanitas*», versión latina de la «*παιδεία*»

Humanitas es la traducción, la adaptación, como también la adopción de lo que comprendía el concepto *παιδεία* en el contexto helenístico al idioma latino en el nuevo contexto romano. Lo cual, no quiere decir que la civilización romana no tuviera una pedagogía propia, todo lo contrario, sin embargo, en cierto sentido de su historia Roma se vio influenciada y por ello conducida a adoptar la metodología, pedagógica e institucional helénicas (Marrou, 2004). Roma había conquistado militarmente a Grecia, pero esta lo había hecho culturalmente (Horacio, *Ep.* II, 1, 156); Ejemplos evidenciables fueron las escuelas romanas como imitación de los modelos helenos. En este sentido, de León Lázaro (2013) sostiene que las instituciones educativas romanas, en términos generales, no fueron muy diferentes de las helenísticas, de las que, más bien, fueron su adaptación y prolongación, a tal punto que la educación romana era bilingüe, puesto que

se estudiaba el latín y el griego. De esto son ejemplos autores del contexto norafricano como Apuleyo que era un orador bilingüe, Mario Victorino, traductor de obras griegas, como también lo señalan Quintiliano (*Inst. orat.* I, 1, 3), y la experiencia escolar bilingüe de Agustín, donde muestra su odio a las letras griegas: «Quid autem erat causae, cur graecas litteras oderam...» (*Conf.* I, 13, 20: CCSL 27, 11) en el bajo Imperio romano. Aunque es un periodo en el que comienza a ponerse en desuso el griego por el auge de la latinización.

Sabemos por los estudiosos Jaeger y Marrou que advierten la complejidad del concepto *παιδεία*, el cual adquiere dimensiones mucho más amplias que la circunscrita a la formación del niño, sino que era la base de la educación que confería al ciudadano el carácter humano, le dotaba de aptitudes para el ejercicio de sus deberes. Si bien, fue Isócrates el primero en darle la dimensión humanista a la *παιδεία*, y bajo las dimensiones de dicho concepto se encontraban un considerable proceso de formación en gimnasia, gramática, retórica, poesía, música, matemática y filosofía, bajo estas características, esa concepción de la *παιδεία* se transmitió por medio de los estoicos al contexto romano (Jaeger, 2017) y fueron Varrón y Cicerón los encargados de traducir *παιδεία* por *humanitas* (Marrou, 2004).

Si bien, el concepto *humanitas* es la translación de *παιδεία*, y, por lo tanto, la versión latina de un complejo concepto helénico, por lo que, se considera a la *humanitas* como imagen, imitación, inspiración, copia y continuación de la *παιδεία*, sin embargo, en toda, lectura o traducción lingüística, cave la dimensión interpretativa, en la que pueden intervenir también elementos del intérprete, en este caso elementos propios de la civilización romana. Roma, en muchos aspectos esenciales fue espejo de Grecia, sin embargo, la *educatio* romana tuvo elementos diferentes de la helénica, la *paideia* inspiró a la *educatio*, sin embargo, no son conceptos unívocos. El concepto *educatio*, en el contexto romano, comprendía el concepto de crianza, la formación física y la educación en las buenas costumbres al niño en el seno familiar; se extendía a la a formación moral y cultural en el escenario de la *schola* y la vida pública, en este amplio contexto se impartía educación y disciplina o educación y doctrina a los niños que equivaldría a la *trophé kai paideia* helena. Al respecto, sostiene Casado Rigal (2019), que Varrón para referirse a la *educatio* usaba una serie de analogías: «Educit obstetrix, educat nutrix, instituit paedagogus, docet magister» (parte la comadrona; cría la nodriza; aconseja el

pedagogo y enseña el maestro), pero fue Cicerón, en la línea de Isócrates, que ideó la concepción *humanitas* en la versión latina del concepto *παιδεία* (Casado Rigal, 2016; Jaeger, 2017; Marrou, 2004).

La influencia helena en la romana se puede apreciar al comparar el concepto *paideia* con el término *humanitas*, en el contexto romano este concepto es el reflejo de cierta terminología usada en contexto institucional de la educación griega. La influencia helenística de la educación determinará gran parte de la trayectoria pedagógica romana desde antes del Imperio, durante el Imperio romano hasta su decaimiento, sistema que estaba estructurado en tres niveles que en nuestro sistema se traduce como nivel primario o elemental, entonces, *Ludus litterarius*, la enseñanza media o nivel secundario dirigido por el *grammaticus* y el tercer nivel conocido como superior estaba regentado por el *rhetor* u *orator* (de León Lázaro, 2013). Tres niveles de escolarización que aparecieron en épocas y contextos cronológicos diferentes, la más antigua es la escuela primaria de la que se tiene referencias desde el siglo VII o VI, mientras que la educación secundaria aparece mucho después en el siglo III y la educación superior solo a partir del siglo I todos antes de nuestra era (Marrou, 2004). Durante el Bajo Imperio romano, si bien, institucionalmente se mantienen, pero será de gran influencia la expansión del cristianismo, que además será determinante en el destino social como en el de las instituciones del que no fueron ajenas las escuelas romanas, es un dato que cobra importancia, sobre todo en la educación familiar dirigida a los niños, y testigo de ellos es la experiencia de Agustín de Tagaste quien abogaba por la cristianización de las escuelas.

3.2.1.– Periodo infantil (0–7 años)

Este periodo de la infancia, sea en el contexto heleno que romano, comprendía las edades que iban de cero a los seis o siete años (0–7 años), el cual estaba reservado al seno familiar, no estaba aún institucionalizado tal como actualmente se comprende, sin embargo, ello no quería decir que estaba fuera de la preocupación de las autoridades políticas. Se tienen noticias desde el periodo arcaico y en el contexto espartano y cretense la preocupación por la educación física de las mujeres con el fin de que al convertirse en madres tuvieran hijos saludables y fuertes físicamente con el fin de ser útiles para las contiendas bélicas de la polis, de cuyo contexto también se conoce que eran mujeres (nodrizas) quienes cuidaban a los infantes con una serie de hábitos para fortalecerles física

y mentalmente a los infantes desde su nacimiento (Plutarco, *Vidas paralelas: Licurgo y Numa XVI; Camilo, V; Lisandro y Sila XXVIII*).

En el contexto romano este periodo también estuvo reservado al ámbito familiar en cuyo cuidado del párvulo o infante tenía papel destacado el del *pater* y la *mater* familia, sea para el cuidado físico, salud y la iniciación del conocimiento de las tradiciones ancestrales «mos maiorum» (Cicerón, *República V, 1*; de León Lázaro, 2013), la diferencia con la helénica es que, en el romano, este periodo no se fiaba al cuidado de los esclavos, lo que sí aparece es la figura de la nodriza, testimoniado por Agustín en sus *Confesiones*.

Del inicio de este periodo no se posee el mínimo recuerdo, todo lo que se puede conjeturar depende del testimonio de los padres, de las nodrizas. Los padres son los formadores en el tiempo, pero Dios es el formador sin tiempo y en el tiempo con cuidados misericordiosos y providentes de los que ni la madre ni las nodrizas son capaces de proporcionarlos (*Conf. I, 6, 7*). Es un periodo en el que se puede tener conciencia de uno mismo observando el comportamiento de otros infantes, y también a tener vagos recuerdos del comportamiento infantil (*Conf. I, 6, 8; I, 7, 11*).

La importancia de la educación familiar, aparte de transmitir las tradiciones ancestrales, es la preocupación por la educación moral de los niños porque los futuros oradores no solo debían hablar bien sino ser éticamente correctos, además lo que los infantes aprenden mal es complicado reeducarlos (Quintiliano, *Inst. orat. I, 1, 2*). Asimismo, lo que se aprende bien en la infancia es una ganancia para la juventud (Quintiliano, *Inst. orat. I, 1, 4*). La responsabilidad del padre en la formación de los hijos, debería ser tan grande y con tanto cuidado como si en cada niño se tuviera que educar al futuro Alejandro Magno (Quintiliano, *Inst. orat. I, 1, 4*). El niño es el germen de muchas esperanzas que si con la edad se esfuma no será por falta de ingenio sino de cuidado (Quintiliano, *Inst. orat. I, 1, 1*).

La contribución de ambos progenitores era importante para la educación de los hijos. Quintiliano destaca el modelo de Cornelia, la madre de los Gracos, era una mujer ejemplar en la educación de sus hijos, con cualidades que debía poseer una madre romana (Quintiliano, *Inst. orat. I, 1, 2*). En la formación de los niños y niñas también era

importante el aporte de los *ayos* y las *ayas*, encargados del cuidado de los niños. Ellos deben ser de buenas costumbres y conversaciones constructivas, pues el niño de lo que escucha habla y las primeras contaminaciones son difíciles de quitarlos, pues al respecto, cuenta Diógenes Babilonio que Alejandro aprendió ciertos vicios de su ayo, Leonides, que le acompañaron hasta el trono (Quintiliano, *Inst. orat.* I, 1, 1). Si en el contexto familiar no hay quien pueda ejercer de pedagogo es necesario un maestro que sea de buena pronunciación (Quintiliano, *Inst. orat.* I, 1, 2), es un periodo que debe ir formándose el entendimiento y también las buenas costumbres (Quintiliano, *Inst. orat.* I, 1, 4).

3.2.2.– Educación Primaria (7–12 años)

De los 7 a los 12 años de edad era la etapa de la vida en que las niñas y los niños romanos se iniciaban en los estudios de las primeras letras y los números básicos, en lectura y escritura del abecedario y combinaciones de letras y vocales, aquellas primeras letras, donde se aprende a leer y escribir y contar: «ubi legere et scribere et numerare discitur» (*Conf.* I, 13, 20: CCSL 27, 11), bajo la guía del *litterator* (el que enseña las letras), también llamado el *primus magister* (primer maestro) o *magister ludi* (maestro de escuela) (*Conf.* I, 13, 20: CCSL 27), posible referencia de Agustín a estos enseñantes que se distinguían por su manto de «paenulatorum magistrorum» (*Conf.* I, 16 25: CCSL 27, 14), un manto distintivo de los *primi magistri*.

En cuanto al idioma, el niño debía aprender primero el idioma griego y luego el latín, porque el griego requiere de más esfuerzo, puesto que, se usa menos que el latín, este se aprendía, aunque no se deseara, pues, era más usado entre las familias (Quintiliano, *Inst. orat.* I, 1, 3). Esto explicaría el rechazo que Agustín tenía por la lengua griega. Este es el periodo de la *pueritia* en que el estudio de las *litteras* resultaba odioso por razón desconocida pese a ser útiles para aprender a leer cuanto hay escrito y escribir cuanto se desee, no menos pesado y odioso era el estudio de las letras griegas «cur grecas litteras oderam» (*Conf.* I, 12, 19–13, 20: CCSL 27, 10–11).

El estudio de las letras se debía iniciar a los siete años, pero no había impedimento si es que, se pudiera comenzar antes para que ninguna etapa esté ociosa (Quintiliano, *Inst. orat.* I, 1, 4), Quintiliano critica que se enseñara a nombrar las letras del abecedario siguiendo su orden como en sentido inverso y se obvie enseñar las formas de las letras

para ayudar a la memorización, que destaca el juego de letras elaboradas en marfil porque ayuda a ser observadas y manipuladas por los niños; para tener una caligrafía buena, se recomendaba grabar las letras en una tablilla para seguir sus formas (Quintiliano, *Inst. orat.* I, 1, 4). El silabeo debe repetirse más de una vez, no solo, para la memorización, sino que cuando llegue el momento de la lectura se unan sílabas y se formen palabras y posteriormente oraciones sin titubear ni detenerse. Evitar de aprender las palabras vulgares, mejor apréndase la interpretación de las palabras desconocidas y como modelo propóngase versos constructivos que le vayas formando en las buenas costumbres.

El testimonio de la experiencia escolar de Agustín evidencia que en su tiempo el programa de enseñanza–aprendizaje del *magister ludi* era sencillo, además no existen referencias que indiquen la existencia de otras materias en el programa pedagógico de entonces más que la lectura, la escritura y cálculo recitado y el estudio bilingüe (*Conf.* I, 14, 23).

3.2.3.– Educación Media (12–15 años)

Concluida la formación en el nivel primario se continuaba con la etapa de formación media, a partir de este nivel, generalmente, asistían los hijos de los aristócratas o clases adineradas. Las edades comprendían a partir de los 12 a los 15 años de edad. En este nivel intermedio se dedicaban al estudio teórico del lenguaje, estudio y análisis de los autores clásicos, imprescindible Homero (*Conf.* I, 14, 23: CCSL 27, 12–13), de entre los latinos a Virgilio, Terencio, Salustio y Cicerón, además, filología latina, métrica, caligrafía y estaba impartido por el *grammaticus*, enseñante del que Agustín guarda agradables recuerdos de sus clases de latín (*Conf.* I, 13, 20: CCSL 27, 11). Pero no así de otras materias por considerarlas erróneas y fantasiosas, cuando describe la condición de las escuelas dice de cuyas puertas se cubrían con telas o cortinas no tanto para ocultar su secreto cuanto para cubrir el error (*Conf.* I, 13, 22).

3.2.4.– La educación Superior (16–20 años)

Comprendía el tercer y último nivel de formación, a cuya etapa de formación se asistían a partir de 16 a los 20 años. Estaba integrada por cátedras latinas y griegas, impartidas por el *rhetor* u *orator*.

Agustín para realizar sus estudios de retórica tuvo que trasladarse a Cartago, en cuya escuela, comenta él mismo, había llegado a ser un destacado estudiante del que se regocijaba y enorgullecía. Y ya había llegado a ser el mayor en la escuela de retórica y gozaba soberbiamente y me hinchaba orgulloso de ello «Et maior iam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam typho» (*Conf.* III, 3, 6: CCSL 27, 29). Mientras estudiaba los libros de elocuencia, cumpliendo el programa escolar, encontró un texto ciceroniano, de elocuencia admirable, que le exhortaba a la filosofía, titulado el *Hortensio* (*Conf.* III, 4, 7: CCSL 27, 30).

La educación de Agustín no se circunscribió al programa escolar, tenía el gusto por la lectura, pero también grandes capacidades para entender muchas cosas por sí solo, «quod omnes libros artium, quas liberales uocant, [...] per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui» (*Conf.* IV, 16, 30: CCSL 27, 55). De modo que, el estudio en las artes liberales era complementado por su lectura personal.

Por consiguiente, podemos decir que identificar el esquema de las artes liberales grecorromana como programa de formación que se completaba con la educación superior de Agustín, es uno de los presupuestos para poder comprender el pensamiento agustiniano, puesto que, es un tema recurrente tanto en sus textos filosóficos como en sus reflexiones autobiográficas, lo que nos lleva a constatar que la formación en las artes que llamaban liberales fue determinante en sus formas o estructuras de pensamiento y, por tanto, en su estilo de expresión literaria, por lo que, en términos generales el *Quadrivium* que tiene que ver con los números y el *Trivium* con las letras serán también la estructura básica para la profundización de nuestro tema.

4.– Agustín, retrato de la disciplina helenística romana

4.1.– En las artes liberales, el *maior*

El perfil de todo ideal ciudadano, que aspira a la excelencia, se comienza a diseñar en la escuela doméstica, la familia, ya sea a nivel de conocimientos científicos que de las buenas costumbres, a lo que Aristóteles denominó lo ético y dianoético (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1102b, 35; 1139a), clasificadas en *tekhne* (arte), *episteme* (ciencia), *phronesis* (prudencia), *sophia* (sabiduría) y *nous* (entendimiento) (*Ética a Nicómaco*

1102b, 35). La familia es la receptora, al mismo tiempo, la portavoz entre sus miembros, de unos valores e ideales de la sociedad a la que pertenece, valores e ideales que, al mismo tiempo, dan cuenta de una imagen particular a la que se irán configurando los nuevos miembros o futuros ciudadanos. La de Agustín, encarnaba lo propio de una cultura norafricana helenizada gracias a la mediación romana desde tiempos republicanos, entonces, de cultura puramente pagana, pero en tiempos del Bajo Imperio romano, también bajo la influencia de las tradiciones orientales, principalmente el cristianismo. Dos tendencias claramente opuestas, que Agustín las tenía como modelos entre sus padres: su madre era cristiana y su padre, pagano.

Tiene razón Quintiliano cuando observa que para diseñar el perfil del orador perfecto, que exigía la sociedad romana, se tenía que empezar desde la infancia y los principales responsables de ello, estaban en el entorno familiar más cercano, ya sean los padres o quienes estén a su cuidado y luego los maestros, pero no solamente educándoles en todas las habilidades lingüísticas posibles, sino también en las buenas costumbres, porque, lo bueno, que en la temprana edad, se aprenda, será de gran utilidad para el futuro, pero con igual, desventaja, los vicios que se adquieran en la infancia pueden repetirse durante toda la existencia (Quintiliano, *Inst. orat.* I, 1, 2; I, 2, 2; I, 4, 1; I, 8). A todo esto, Agustín es un buen ejemplo y, por su mismo testimonio, sabemos lo significativo que resultó para él, no solo el cuidado que recibió de su madre y las nodrizas, sino también, la educación cristiana y la fe que le inculcó su madre, de ella había recibido el primer mensaje del cristianismo sobre la vida eterna, de la sabiduría divina, etc.

Es probable que las familias norafricanas supiesen las recomendaciones del destacado profesor romano, Quintiliano, y si no, la de Agustín tenía claro la exigencia de sus responsabilidades con la educación, puesto que, bajo su responsabilidad, Agustín fue formado en las disciplinas que se llaman liberales, indica Posidio: «omnibus videlicet disciplinis imbutus, quas liberales vocant» (*Possidio, Vita S. Aug.* I: PL 32).

Así que, bajo esa responsabilidad asistió a la escuela para aprender las primeras letras, memorizando, luego diseñando sus formas, para luego componer palabras, oraciones y también, leer, contar, etc. Aunque las primeras debían aprenderse jugando, no estaban exentas de exigencias y castigos, este ha sido un método pedagógico que ha durado mucho tiempo después de Agustín. Además, en el Bajo Imperio la educación aún

era bilingüe y parece ser que el idioma heleno no le era ni fácil ni agradable de aprender: «Nam illas primas, ubi legere et scribere et numerare discitur, non minus onerosas poenalesque habebam quam omnes graecas» (*Conf.* I, 13, 20: CCSL 27, 11), al respecto dice Quintiniano, es que en su tiempo la gran mayoría hablaba latín así que este era más fácil porque se aprendía con más facilidad. Agustín tiene mejores recuerdos de su experiencia en la escuela de gramática.

Para los estudios superiores, si bien Patricio, el padre, no contaba con recursos económicos para cubrir los gastos de su formación, no le faltaba, sin embargo, la ilusión por ver a su hijo triunfar como *diserto*: experto en derecho romano (*Conf.* II, 3, 5: CCSL 27, 20). Deseo paterno que fue cumplido gracias a la ayuda de un paisano Romaniano, quien le financió los estudios en la escuela de retórica en Cartago, en la que, como producto de todo el proceso de estudios iniciados en la escuela de su ciudad, Tagaste, luego en Madaura, y finalmente en Cartago había llegado a ser el Mejor: «maior iam eran in schola rhetoris et gaudebam» (*Conf.* III, 3, 6: CCSL 27, 29).

La excelencia era el propósito fundamental de la educación griega, primero, y la romana, luego. La preocupación por formar al hombre para alcanzar la excelencia, término que en educación helena tenía como base la *areté* y la virtud en el contexto romano, esto significaría llegar a ser el mejor, Agustín como estudiante de retórica dice que llegó a ser destacado.

Sin embargo, el éxito de Agustín como estudiante encaminado a la excelencia dependió de lo que el programa escolar le proporcionó, pero también, contaba con dotes intelectuales que le permitían mejorar sus habilidades retóricas, pues, él mismo nos lo confirma, que aprendió por cuenta propia y sin ayuda de maestro, todo cuanto leyó «de arte loquendi et disserendi, quidquid de dimensionibus figurarum et de musicis et numeris sine magna difficultate nullo hominum tradente intelli» (*Conf.* IV, 16, 30: CCSL 27, 55).

4.2.– Las disciplinas liberales auxilio de la filosofía

Culminada la etapa de formación en las artes liberales, Agustín se dedicó al ejercicio de la docencia, luego de culminar sus estudios en Cartago. En el 374 ejerce su primera actividad docente de gramática en Tagaste; sin embargo, al año siguiente, 375, regresa de nuevo a Cartago, donde enseñó retórica. En el 383 fue profesor de elocuencia en Roma y un año después en el 384 lo hará en Milán. Al respecto su amigo y biógrafo, Posidio señala:

En efecto, enseñó primero gramática en su ciudad, y posteriormente enseñó retórica en Cartago, Capital del África. Sucesivamente, en ultramar, en la ciudad de Roma, y Milán, donde estaba constituida la corte del emperador Valentiniano el Menor (Traducción nuestra).

Nam et grammaticam prius in sua civitate, et rhetoricam in Africae capite Carthagine postea docuit. Consequenti etiam tempore tratis mare in urbe Roma, et apud Mediolanum, ubi tune imperatoris Valentiniani minoris comitatus fuerat constitutus (*Possidio, Vita S. Aug. I: PL 32, 35*).

En Milán, recuerda Agustín, que tuvo que pronunciar un elogio al emperador, movido por la necesidad económica y los honores, tenía que proferir una serie de mentiras. Como me preparase para recitar los elogios al emperador, en los que había que mentir mucho: «cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentiter» (*Conf. VI, 6, 9: CCSL 27, 79*), sin embargo, también hubo una serie de circunstancias que permitieron realizar actividades significativas que ocasionaron el retorno al catolicismo, en cuyo suceso tuvo influencia el encuentro con Ambrosio (*Conf. V, 13, 23; VI, 3, 3*) y asistir a escuchar los sermones de San Ambrosio, obispo de Milán, quien aclaraba ciertas dudas que el maniqueísmo le había planteado, como la moralidad de los antiguos patriarcas (*Conf. III, 7, 13*).

En el año 386 Agustín señala haber leído unos textos de influencia platónica, por el mismo tiempo medita los textos del Apóstol Pablo, también tuvo un diálogo con Simpliciano, sacerdote milanés y amigo de Ambrosio. «Pergere ad Simplicianum» (*Conf. VIII, 1, 1: CCSL 27, 113*). Pues, me encaminé hacia Simpliciano padre en la gracia bautismal del entonces obispo Ambrosio: «Perrexi ergo ad Simplicianum, patrem in

accipienda graatia tunc episcopi Ambrosii». (*Conf.* VIII, 2, 3–5: CCSL 27, 114). Simpliciano es quien le comenta a Agustín la historia de la conversión del retórico romano, Mario Victorino.

Acontece la conversión del huerto de Casiciaco, en este lugar y hacia setiembre del mismo año inicia su actividad literaria como catecúmeno. Un año después, 387, Agustín regresa de su retiro en Casiciaco hacia Milán y recibe el bautismo cristiano por San Ambrosio, proseguirá su vida como sacerdote 391 y Obispo 395 en África.

Los sermones de Ambrosio le proporcionaron elementos hermenéuticos para poder leer el *Antiguo Testamento* y despejar una serie de acusaciones que el maniqueísmo planteaba al cristianismo sobre la moralidad de sus autores como la naturaleza divina del mensaje, etc. La vida de Ambrosio le hacía releer su historia personal como la dificultad del celibato. Y como él, la vida venerable de Simpliciano, la de Mario Victorino y la vida de San Antonio. Junto al testimonio pastoral de Ambrosio, también fue iluminador la lectura de los neoplatónicos, unos libros traducidos al latín por Mario Victorino, entre los cuales, probablemente haya leído las *Enéadas* de Plotino. Tanto Ambrosio con la explicación espiritual como la filosofía de Plotino, que es de influencia platónica, le ayudaron a superar el materialismo filosófico. Las doctrinas platónicas adecuadas a las enseñanzas católicas le ayudaron a superar al dualismo maniqueo que planteaba un principio del bien y otro del mal. Seguramente de Plotino aprendió que el mal es ausencia del bien.

La actividad filosófica agustiniana tendrá los matices del neoplatonismo y la influencia del cristianismo pero, las artes liberales para él son indispensables auxiliadoras para la formación del espíritu y para su elevación contemplativa, siempre que estén bien encaminadas, porque para un esclavo de malas inclinaciones, le serían inútiles (*Conf.* IV, 16, 30). Tal situación lo ilustra con el ejemplo de un amigo, Fermín, aunque era instruido en las disciplinas liberales y la elocuencia, sin embargo, era constantemente inclinado a las bagatelas del horóscopo (*Conf.* VIII, 6, 8; VIII, 6, 9). Las artes liberales también eran criterio de formación cultural, para juzgar a un hombre sabio, útil no solo para las contiendas dialécticas sino también para la predicación pastoral, religiosa. Al respecto de Fausto dice ser un hombre ayuno de las artes liberales, pese al lenguaje florido y deleitable; solo sabía algo de gramática. Fausto había leído algunas oraciones de Cicerón

y algunos que otro libro de Séneca, algunos fragmentos de poetas y los libros de la secta: «aliquas Tulianas orationes et paucissimos Senecae libros et nonnulla poetarum et suae sectae» (*Conf.* V, 6, 11: CCSL 27, 62). Sin embargo, de Ambrosio dice tenía un lenguaje menos festivo que el de Fausto pero más erudito (*Conf.* V, 13, 23). Igualmente de Mario Victorino resalta como expertísimo en las artes liberales, maestro de senadores, distinguido con una estatua suya en el Foro romano (*Conf.* VIII, 2, 3). La metodología memorística de la escuela romana servía para retener lo que de las artes liberales se aprendían (*Conf.* X, 9, 16). Las disciplinas liberales pertenecen, por así decirlo, a la propiedad del espíritu: «disciplinas ad possessionem quantum nostri animi pertinere» (*Acad.* I, 7, 20: CCSL 29: 30), las disciplinas liberales son indispensables para la actividad filosófica. Ellas son las conductoras a la hermosa faz de la verdad (*Sol.* II, 20, 35). Son la medicina contra las opiniones para el conocimiento del hombre: «liberalibus medicant disciplinis» (*Ord.* I, 1, 3: CCSL 29, 90), las disciplinas liberales y la virtud se juntan con el entendimiento por la filosofía: «disciplinis et uirtutem formosae copulantur intellectui per philosophiam» (*Ord.* I, 8, 24: CCSL 29, 101), por lo que son indispensables (*Ord.* II, 5, 15: CCSL 29), son escalas del conocimiento científico (*Ord.* II, 13, 38: CCSL 29), elevan el espíritu hacia la trascendencia (*Ord.* II, 16, 44: CCSL 29). Las artes liberales las interiorizamos de modo que en la dialéctica aflora de nuestro interior (*Imm. an.* IV, 6). Agustín señala que una persona instruida en las artes liberales, que deseaba hacerse cristiano, era casi seguro que hubiese leído las *Escrituras* y libros cristianos (*Cat. rud.* VIII, 12: CCSL 46).

4.3.– La literatura agustiniana de carácter filosófica

Culminada la etapa de profesor de retórica, se dedicó también a la actividad literaria, en Casiciaco, primero, luego en Milán, Roma, Tagaste e Hipona, en África del norte.

En el pequeño círculo de Casiciaco, conformado por amigos, discípulos y familiares, acorde con las escuelas de su tiempo, inicia su actividad literaria principalmente filosófica, en su primera etapa que se puede enmarcar cronológicamente, entre los años 386–389, extendiéndose hasta el año 91, que es cuando culmina el texto *De libero arbitrio*. Período cronológico en el que Agustín escribe también otros textos.

«Como ejemplo de obras filosóficas, no implicadas en la teología, hemos de mencionar los siguientes diálogos de San Agustín: *Contra academicos*; *De immortalitate animae*; *De quantitate animae*; *de Musica*. En cierto sentido también: *Soliloquia*; *De uita beata*; *De magistro*; *De libero arbitrio*» (Eborowicz, 1971: 389).

El título de cada tratado revela las principales preocupaciones agustinianas, productos de su contexto, porque son temas que tienen sintonía con las reflexiones filosóficas helenísticas con el que el joven retórico estaba familiarizado y también con la del cristianismo con la que iniciaba a familiarizarse, sobre todo con la nueva lectura del *Antiguo Testamento*, con atención principal al *Génesis*, del que, escribió diversos textos contra los maniqueos.

Agustín inició a escribir sus diálogos en Casiciaco, a fines del año 386, por esa razón, sus primeros textos son conocidos también como los diálogos de Casiciaco. El primer libro que trata argumentos para rebatir las cuestiones de los filósofos escépticos de la academia, de aquí el nombre *Contra academicos* escrito en 386, en el mismo año escribió *De beata uita*, cuyo tema está relacionado con el anterior, puesto que, la sabiduría que está relacionada con la verdad tiene que ver con la felicidad, esto es, la búsqueda de la verdad no es condición suficiente para la felicidad, sino el poder encontrarla y poseerla, argumentos contra el escepticismo que creía en la imposibilidad del conocimiento o en la mera probabilidad de encontrar la verdad. El libro *De ordine* también fue escrito en el año 386, es un texto que gira en torno al orden universal de las cosas para lo cual debe existir una razón suprema como causa eficiente. Y el último de los libros escritos en el huerto de Casiciaco en el 87 es *Soliloquios (Soliloquiorum libri)*, es un texto también filosófico que plantea el conocimiento del hombre y de Dios, sin embargo, es un texto que muestra más cercanía con la influencia paulina. En su estancia en Milán en el año 387, se escribió un texto llamado *De immortalitate animae*. Luego, dos escritos en Roma entre el 387–388 *De quantitate animae* y se inició a escribir *De libero arbitrio*, en el año 388, y finalizado en el año 395, en el norte de África, donde realizó la mayor producción literaria pero los que interesan para nuestro estudio es el libro *De musica* iniciado en el 387 en Roma y finalizado en el año 391 en Tagaste y el año 389 se escribió *De magistro*.

Tabla 3: Lugar y fecha de redacción de los primeros textos agustinianos

TÍTULO DEL TEXTO	AÑO	LUGAR
<i>De Academicis libri tres</i>	386	Casiciaco
<i>De beata vita liber unus</i>	386	Casiciaco
<i>De ordine libri duo</i>	386	Casiciaco
<i>Soliloquiorum libri duo</i>	387	Casiciaco
<i>De immortalitate animae liber unus</i>	387	Milán
<i>De musica</i> (se inició a escribir)	387	Milán
<i>Grammatica</i> (perdido)	387	Milán
<i>Rhetorica</i> (perdido)	387	Milán
<i>Geometria</i> (perdido)	387	Milán
<i>Arithmetica</i> (perdido)	387	Milán
<i>Philosophia</i> (perdido)	387	Milán
<i>De animae quantitate liber unus</i>	388	Roma
<i>De libero arbitrio</i> (libro I)	388	Roma
<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo</i>	388	Roma
<i>De Genesi aduersus Manicheos libri duo</i>	388	Tagaste
<i>De musica</i> (termina de escribir)	389	Tagaste
<i>De magistro liber unus</i>	389	Tagaste
<i>De libero arbitrio</i> (libros II y III)	391/395	Hipona

Fuente: *Retractaciones* (I, 1–12) y Oroz Reta (1967: 100)

5.– Descubre la causa de los errores: *homo sibi ipse est incognitus*

En su texto autobiográfico, *Confesiones*, escrito mucho después de sus primeros textos filosóficos, Agustín relee e interpreta su salida de Cartago rumbo a Roma y Milán como guiado por la providencia divina. Él considera como una intervención providente el hecho de ser persuadido para viajar a Roma y probar a ejercer la docencia tal como la venía haciendo en Cartago, en esta ciudad ejercía la profesión de docente de retórica (*Conf.* V, 8, 14). Aun cuando tuvo que engañar a Mónica, su madre, para poder desprenderse de ella y emprender su marcha. La razón de su viaje, más que el dinero y el prestigio, fue el haber escuchado que los estudiantes en Roma eran más tranquilos que

los de Cartago. Los estudiantes cartagineses eran indisciplinados, lo que causaba sufrimiento a Agustín y el deseo de abandonarlos. A esta experiencia docente, Agustín interpreta que Dios le ponía sufrimientos en la escuela cartaginesa con el fin de sacarlo, mientras que, le proponía deleites en Roma para atraerlo. Aunque el verdadero motivo solo Dios sabe cuál fue para que incluso engañando a su madre salga de Cartago y vaya a Roma (*Conf. V, 8, 15*).

Cuando Agustín llega a la ciudad de Roma, es hospedado por un maniqueo, cuya identidad no revela. A su llegada cae enfermo y mientras convalece repasa las doctrinas materialistas que enseñaba el maniqueísmo (*Conf. V, 10, 18*), como por ejemplo que la sustancia del mal la entendían como corpórea, la cual se desprendía del postulado de un principio del mal opuesto al del bien (*Conf. V, 10, 20*). En este mismo contexto vino la idea de la duda académica como una de las más sensatas, dudaba de la encarnación del Hijo y que naciera de una Virgen (*Conf. V, 10, 18*). Aunque también, empieza a dudar de los cuestionamientos del maniqueísmo contra las *Escrituras* (*Conf. V, 11, 21*). Por otro lado, una vez superada la enfermedad, en Roma inició a reunir a jóvenes para hacerles saber su deseo de enseñarles retórica. Luego de su experiencia como docente en Roma, pronto se dio cuenta que los romanos eran morosos y se cambiaban de escuela para no pagar (*Conf. V, 12, 22*). Así que cuando, desde Milán, llegó a Roma una solicitud requiriendo profesores de retórica, Agustín, por medio de los maniqueos, pidió participar en la selección personal para postular a dicha cátedra en Milán, entonces, capital del Imperio (*Conf. V, 13, 23*).

En sus *Confesiones*, también señala, Agustín que su viaje y la estancia en el norte de Italia resultó significativa para él, porque arribado a Milán visitó al famoso y piadoso obispo Ambrosio. Prelado al que Agustín empezó a tenerle aprecio no como doctor de la verdad, la cual desconfiaba encontrarla en la Iglesia católica, sino porque fue afable y por el paternal recibimiento. Sin saber que sería uno de los artífices del notable cambio de mentalidad agustiniana, de quien aprendió principios de hermenéutica bíblica como el método alegórico y la lectura espiritual de las *Sagradas Letras*. «Aprendeu concretamente a exegese alegórica, que Ambrosio havia aprendido, por sua vez, dos escritos de Orígenes» (Strefling, 2007: 267). Gracias a la influencia de Ambrosio, Agustín dejó de cuestionar a las *Escrituras* creyendo que eran absurdas (*Conf. VI, 11, 18*). Debido a que Ambrosio en sus sermones repetía un verso de la Carta segunda del Apóstol Pablo a los

Corintios 3, 6, que lo enseñaba como una especie de regla: *la letra mata y el espíritu vivifica* (*Conf.* VI, 4, 6).

En Milán, también dice Agustín que se dirigió a Simpliciano (*Conf.* VIII, 1, 1), amigo de Ambrosio, a quien le cuenta su historia personal, además, de haber leído los textos platónicos, traducidos por Mario Victorino, famoso entre los oradores del Imperio, convertido al cristianismo al final de su existencia. Simpliciano felicitó a Agustín por haber leído esos libros y no otros llenos de engaños, además el amigo de Ambrosio le comenta haber conocido a Mario Victorino personalmente cuando estuvo en Roma. Simpliciano también le explica a Agustín, que luego de leer las *Sagradas Escrituras* y de escudriñar todos los escritos cristianos se convirtió Victorino (*Conf.* VIII, 2, 3–4). Simpliciano comentó al de Tagaste que durante el gobierno de Juliano se promulgó la ley que prohibía enseñar literatura y oratoria a los cristianos y para acatar dicha disposición Victorino abandonó la escuela (*Conf.* VIII, 5, 10).

En Milán, Agustín y Alipio tuvieron la visita de un paisano: «ad nos domum unit ad me et Alypium Ponticianus». La visita fue hecha por Ponticiano, un funcionario imperial, de procedencia norafricana. Este ilustre visitante observó que en la mesa había un códice, al cual lo tomó y con grata sorpresa descubrió que se trataba de los textos del apóstol San Pablo y sonriendo expresó su alegría por tal descubrimiento, pues señaló también que él era cristiano. Agustín le manifiesta a su visita que esos textos ocupan su máxima atención. Ponticiano tomando la palabra les comenta sobre la historia personal de San Antonio, un monje egipcio, cuyo nombre y estilo de vida, dice Agustín, eran desconocidos para ellos (*Conf.* VIII, 6, 14: CCSL 27, 121). También les manifestó de la vida y costumbres en los monasterios, datos también desconocidos, pero, entonces, al enterarse comenzaron hacer efecto en la vida de Agustín (*Conf.* VIII, 6, 15–7, 16: CCSL 27, 122-123). Con cuyos relatos, sentía Agustín, que se carcomía interiormente, mientras, Ponticiano daba por culminada su plática, el motivo por el que fue a visitarles y se despidió. Pero, yo dirigiéndome hacia mí mismo. ¿Qué cosas no me reproché?: «abiit ille, et ego ad me. Quae non in me dixi?» (*Conf.* VIII, 7, 18: CCSL 27, 124).

Después de esto surge la crisis del jardín, relata Agustín que mientras permanecía bajo la sombra de una higuera percibió una voz infantil que le exhortaba: «Tolle lege, tolle lege». Interpretando que se trataba de un mensaje divino se levantó de donde se había

apartado para estar solo y se dirigió hacia el códice que había quedado en la mesa para leer lo primero que encontrara al abrirlo. Pues, escuché comentar de San Antonio que amonestado por una lectura que descubrió por casualidad e interpretada como dicha para sí, decía: Ve, vende tus posesiones, dáselas a los necesitados y obtendrás el reino de los celestes, y luego ven y sígueme. De modo que apresurado regresó y abrió el códice, lo tomó, lo abrió y en silencio leía lo que corresponde a lo escrito en la *Carta a los Romanos* (13, 13) no en comilonas y borracheras, no en alcobas y desenfrenos, no en riñas y celos, sino revístanse del Señor Jesucristo y no hagan provisión para las concupiscencias de la carne: «Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiiis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis prouidentiam ne feceritis in concupiscentiis» (citado en *Conf.* VIII, 12, 29: CCSL 27, 131).

Acerca de la escena del huerto y sobre la misteriosa voz infantil que provenía de la casa vecina y que Agustín refiere que la oyó, comenta Basevi que no son, sino la cumbre de un sin número de acontecimientos providenciales (Basevi 1986: 809). Sobre este mismo asunto Kijewska (1994: 70) habla sobre la *conversión del intelecto*. Descubrimiento que tiene lugar en el acontecimiento del huerto de Milán. Este autor explica que en este suceso se puede apreciar que la voluntad humana no es automática, porque ella no sigue inmediatamente al bien conocido, como querían Sócrates y Platón. Sobre esa misma escena y relacionando la lectura de los platónicos y la de San Pablo que llevan a la conversión de Agustín, Troncoso sostiene lo siguiente:

siguiendo el hilo conductor de sus lecturas, queda meridianamente cuando acontece la revelación de la filosofía platónica; que se podría resumir como el reconocimiento racional del principio metafísico de lo divino, que es algo puramente espiritual e inteligible, y es descubrimiento de la razón platónica lo que le hace reconocer que ‘Esa luz estaba dentro y yo fuera’ (Agustín, *Conf.* VII, 7, 11, citado en: Troncoso, 2016: 5)

Por eso, Agustín tiene motivos para considerar de providente su viaje a Roma, luego a Milán, porque en esa ciudad, mientras ejercía la docencia, leyó los libros de los platónicos²⁵, unas traducciones latinas: «Platoniorum libros ex graeca lingua in latinum

²⁵ El problema de la identidad de los textos llamados por Agustín: «platoniorum libros ex graeca lingua in latinum versos» (*Conf.* VII, 9, 13; 20, 26) en dónde precisamente descubriría el tema de la interioridad. En de *Beata uita* I, 4 dice Agustín: Leí algunos poquísimos libros de Platón: «Lectis autem Platonis paucissimis

Uersos» (*Conf.* VII, 9, 13: CCSL 27, 101), conoció a Simpliciano, platónico y amigo de Mario Victorino, también platónico. Asistió a los sermones de San Ambrosio quien le ilustró sobre la dimensión espiritual antropológica, en la cual el hombre es *imago Dei*. En este contexto descubrirá el asunto de la interioridad. Un tema que ilustra Agustín con diversas imágenes como la máxima socrática: conócete a ti mismo. Cuya falta de ejercicio lo denomina como la máxima causa del error, esto es, el desconocimiento de sí mismo (*Ord.* I, 1, 3). Método, camino, senda hacia el *unum*. Método que le permite vincular filosofía con su fe cristiana, por eso, señala Basevi que la conversión agustiniana es sobre todo cristiana. Esto no quita que su progreso espiritual se haga con presupuestos filosóficos como: El regreso del alma (Platón, Plotino y Porfirio). El retorno a casa (Lectura del *Génesis* y la del Evangelio de Mateo). El retorno a la patria (*La odisea* homérica). De aquí la superioridad de la razón sobre los sentidos, la razón tiene como

libris», por el contenido de las referencias agustinianas se trata de Plotino. Pero el problema continúa porque la referencia agustiniana de las *Confesiones*, por un lado, es incompleta, esto es, no precisa qué libros exactamente leyó, por otro lado, solo indica que se trata de las traducciones de Mario Victorino, pero este autor realizó varias traducciones de autores diversos. Agustín, en sus *Confesiones*, señala que en una conversación con Simpliciano le comentó haber leído unos textos de los platónicos: «libros platonicorum», que Victorino, orador de Roma, había traducido a la lengua latina (*Conf.* VIII, 2, 3). Sin embargo, en las traducciones de Victorino constan la *Isagoge* o *Introducción* de Porfirio, las *Enéadas* de Plotino e incluso *Las diez Categorías* de Aristóteles, por ser discípulo de Platón, también estaría en la categoría de los platónicos, aunque, dicho texto aristotélico fue leído por Agustín durante la formación escolar (*Conf.* IV, 16, 28). Pedro Cervio (2007), en su trabajo de investigación doctoral sobre *La interioridad en los primeros diálogos de San Agustín*, centra su investigación en los dos autores helenísticos del siglo III d. C., Plotino y Porfirio, esto es, maestro y discípulo. El debate está en que, si la influencia sobre dicho método Agustín la recibe solo de uno de los autores o de ambos, esto es, si solo Plotino, o solo Porfirio, o de ambos autores a la vez. Porfirio, además de la *Isagoge* también escribió un texto sobre el *De regressu animae*. Por esta razón, el tema de la interioridad, Agustín, pudo haberlo leído en ambos autores para luego hacerlo suyo, porque el de Tagaste no se limitó a copiar, sino que le impone su impronta personal, señala Cervio. El material recibido de influencia neoplatónica es sometido a revisión y sintetizado a la luz del dogma cristiano (p. 128). En la nota 2 este autor hace una síntesis de lo que serían los temas asimilados por Agustín de influencia plotiniana que con toda probabilidad leyó Agustín en las *Enéadas*: «*Sobre la belleza* (1.6), *Cuáles son y de dónde vienen los males* (1.8), *Sobre la providencia* (3.2-3), *Sobre la inmortalidad del alma* (4.7) y *Sobre las tres hipóstasis originarias* (5.5). Además, es muy posible que haya leído los tratados: *La sustancia del alma* (4.1), *Qué significa que el Ser uno e idéntico está todo entero en todas partes* (6.4-5) y *Sobre el Bien y el Uno* (6.9). En cuanto a Porfirio se suele aceptar que leyó el *De regressu animae*, *La filosofía de los oráculos* y las *Sentencias sobre los inteligibles*» (p. 127). Por su parte, Granados Valdez (2020: 17) considera, entre los «platonicorum libros», a las *Categorías* y *Sobre la interpretación* de Aristóteles, textos que junto con algunas *Enéadas* de Plotino y la *Isagoge* de Porfirio fueron traducidos por Victorino. Prosigue este autor, señalando que «Agustín no leyó de Platón más que el *Timeo*, en una traducción incompleta de Cicerón, y durante mucho tiempo se ha sostenido que esos libros de los platónicos fueron las *Enéadas* de Plotino. Aquellas de las cuales se tiene noticia que leyó el Obispo de Hipona fueron la *Enéada* I, 6, titulada ‘De la Belleza’ y leída en el 386; la *Enéada* III, 2, llamada ‘De la providencia’, consultada más de una ocasión; la *Enéada* IV, 2, o ‘De la esencia del alma’, leída en el 386; la *Enéada* IV, 3, titulada ‘Cuestiones sobre el alma’, citada en *La Ciudad de Dios*, aunque también aparece en el *De trinitate*, así que la consultó en el 400 y en el 416; la *Enéada* V, 1, o ‘De las tres hipóstasis’, en 386; y la *Enéada* V, 6, o ‘Que el Uno no piensa’, revisada alrededor del 416». Granados indica confrontar estos datos con el texto de San Miguel, J. R. *De Plotino a San Agustín. El conocimiento en San Agustín y en Neoplatonismo*. AVGVSTINVS, Madrid, 1964, pp. 31-44. Dentro de los «platonicorum libros» considera también conocido por Agustín al *De regressu animae* de Porfirio.

objeto la unidad y los sentidos la multiplicidad (teoría pitagórica/platónica) y el posible engaño (discusión académica y estoica). El interior es espiritual, semejante y vestigio divino. Por la costumbre de vivir fuera de nosotros mismos, desprenderse de los sentidos para concentrarse en el interior tiene dificultades, por eso, la especie de odisea agustiniana porque es un asunto complicado por el hábito y la distracción de los espectáculos que los sentidos ofrecen, que son como los distractores de navegantes, los que muchas veces conducen al naufragio, tema tratado en *De beata vita*. El conózcame a mí, conózcate a ti planteado en los *Soliloquios*. Para Agustín el gran problema para conocer la verdad, la dificultad de no poder trascender y percibir la belleza y el orden del universo tendrá que ver con el ser incógnitos para nosotros mismos señalado en *De ordinde*.

La mayor causa de los errores es, que el hombre sea incógnito para sí mismo. Sin embargo, para conocerse a sí mismo, es necesario alejarse de los sentidos y centrar la mente en uno mismo, manteniéndola allí. Lo cual solo alcanzan aquellos que curan las heridas de ciertas opiniones, infligidas por el curso de la vida cotidiana, ya sea a través de la soledad o mediante la medicina de las artes liberales (Traducción nuestra).

Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis. (*Ord. I, 1, 3*).

Agustín tiene un gran aprecio por las artes liberales como instrumentos para trascender hacia la verdad inmutable, pero solo a partir de la lectura de los platónicos y neoplatónicos logra superar el materialismo maniqueo, porque, Agustín reconoce que de Platón aprendió a diferenciar el mundo sensible e inteligible y que es una filosofía acorde con las doctrinas cristianas. A partir de entonces las artes liberales sirven de peldaños, al modo varroniano, para avanzar hacia el puerto el puerto de la imperturbabilidad filosófica, que es el mismo amor a la sabiduría, noción de la que empezó a tener como prioridad con la lectura del *Hortensio* ciceroniano.

CAPÍTULO III

LA *CONVERSIO* AGUSTINIANA COMO CLAVE HERMENÉUTICA DE SU FILOSOFÍA

1.– Introducción

La *conversio* agustiniana está documentada por el mismo Agustín. Es un relato en el que el protagonista da testimonio de su trayectoria de vida. En cuyo itinerario podemos descubrir ciertos cambios intelectuales y morales del protagonista, primero de tipo filosófico y luego de tipo religioso.

Los cambios de pensamiento, que el mismo Agustín resalta, tienen que ver con su actitud frente a la filosofía provocada por un texto ciceroniano llamado *Hortensio*. El mismo Agustín señala que la lectura de ese libro le indujo el deseo de investigar la sabiduría inteligible, trascendente y eterna. Tuvo un periodo de exploración de esa sabiduría ponderando la razón en detrimento de la fe como mejor instrumento para su búsqueda, método que concordaba con los parámetros de la secta maniquea. Sin embargo, insatisfecho con la perspectiva ontológica que el maniqueísmo le presentaba, comenzó a desinteresarse por este tipo de argumentación y forma de ver la realidad.

Todavía dubitativo sobre cómo explicar sus exigencias existenciales tuvo la tentación de encaminarse en el escepticismo académico, filosofía que planteaba la incapacidad de la razón para conocer la verdad.

Antes de que Agustín, decidiera volverse cristiano tuvo que lidiar entre estas dos formas de aproximarse a la verdad, una más mitológica que racional, la del maniqueísmo y el escepticismo que limitaba a la razón en su búsqueda de la verdad, restringiendo su

capacidad de conocimiento racional a la mera probabilidad. En estas circunstancias aparece el cristianismo, donde descubre la interioridad como método de investigación, la lectura espiritual de las escrituras como alternativa al literalismo maniqueo, el argumento de *Auctoritas* y el de razón para acceder hacia la verdad. Por tanto, para mí es cosa cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo: «Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discere» (*Acad.* III, 20, 43: CCSL 29, 61).

Sin embargo, la *conversio* será un proceso que se dio por pasos, como el retorno a la lectura de la Sagrada Escritura ayudado por expertos (*Conf.* V, 11, 21), la lectura de los autores llamados platónicos en su viaje a Milán, en los que descubre el método de la interioridad como camino a la verdad trascendente; los fundamentos bíblicos y las prédicas del obispo de Milán que le facilitaron un nuevo procedimiento de lectura de las Escrituras y con ello, la esperanza de conocer la Sabiduría cuyas características, en parte, tenían que ver con lo que narraba el *Hortensio*. De modo que, será en el cristianismo donde encontrará la Sabiduría que anduvo buscando, motivado por la exhortación ciceroniana. Esta experiencia le impulsó un retorno a la fe que profesaba su madre Mónica, quien ya le había enseñado que esa sabiduría se hizo presente a la humanidad en el Cristo, Hijo de Dios, creador, formador, y conductor del universo. Con el que se diferencia, en cuanto a su naturaleza, sin embargo, se muestra a través de él porque cada criatura es huella de su Creador. Será el Cristo paulino decisivo en la *conversio* agustiniana, porque le presentaba a un Dios trascendente pero también cercano, el Dios hecho hombre, fundamento de la humildad (*Conf.* VII, 20, 26).

Se ha cuestionado si la conversión de Agustín es histórica o mero relato retórico. Según el mismo Agustín, su relato es un sacrificio de auténtica confesión de la verdad. Toma el sacrificio de mis confesiones de la mano de mi lengua, que formaste y estimulaste para confesar tu nombre: «Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo» (*Conf.* V, 1, 1: CCSL 27, 57). Aunque, siendo un destacado estudiante de retórica y gran polemista dialéctico, no podrían estar exentos también de retórica sus textos, sin embargo, el desarrollo de su exposición interior describe momentos precisos que permiten identificar datos históricos, factores, personajes que influenciaron y configuraron la personalidad de Agustín. Sin temor a que los lectores se puedan reír de sus *Confesiones*, afirma: «sed tamen talis eram»: pero, realmente, así era yo (*Conf.* V, 10, 20 CCSL 27, 69), a partir de esos factores

también podemos entender sea ciertos cambios de mentalidad y morales, los que resultan claves de análisis e interpretación del pensamiento agustiniano plasmado en sus textos.

Por tanto, este capítulo intentará responder ¿En qué sentido la conversión agustiniana puede ser clave de interpretación de su filosofía? Cuyo propósito conlleva analizar el sentido en que el cambio de mentalidad agustiniana le proporcionó una renovada perspectiva ontológica. Para tal propósito, conviene analizar el proceso histórico de la conversión agustiniana que lo condujo a una nueva forma de ver la realidad.

2.– La simiente cristiana en el seno familiar

Aurelio Agustín nació el 13 de noviembre del 354 en la pequeña ciudad de Tagaste (ver tabla 4), Numidia, provincia romana ubicada al norte del África (*Possidio, Vita S. Aug.* 1), territorio que pertenece a la actual Souk Ahras en Argelia. Su madre Mónica, mujer cristiana, primera maestra e instrumento providente (*Conf.* II, 3, 7), fue la encargada de transmitirle el dulce nombre de Cristo «hoc nomen secundum miresicordiam tuam, domine, hoc nomem salvatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum» (*Conf.* III, 4, 8: CCSL 27, 30). Su padre Patricio, único de la familia no creyente, «nisi pater solus» (*Conf.* I, 11, 18: CCSL 27, 10), era funcionario municipal: «de numero curialium parentibus» (*Possidio, Vita S. Aug.* 1: PL 32, 35), «municipis Tagastensis» (*Conf.* II, 3, 5: CCSL 27, 19), convertido también por influencia de Mónica (*Conf.* II, 3, 6), aunque, como tal, disfrutó poco, puesto que, se hizo creyente al final de su existencia. Suceso que, recuerda haber ocurrido cuando Agustín tenía 17 años, porque comenta también que acaeció dos años antes de haberse animado el deseo por la inmortalidad de la sabiduría, advertido por la lectura del texto Ciceroniano cuyo contenido exhortaba hacia el amor a la sabiduría «et vocantur Hortensius» (*Conf.* III, 4, 7: CCSL 27, 30). Además, formaban parte de la familia de Agustín su hermana Perpetua, de la que habla poco y su hermano Navigio (*Conf.* IX, 11, 27: CCSL 27; *Beata u.* I, 6: CCSL 29; *Ord.* I, 2, 5: CCSL 29).

Posidio, amigo y biógrafo de nuestro autor, destaca que Agustín, además de proceder de familia cristiana, fue formado en todas las disciplinas, las, asimismo, llamadas liberales: «omnibus videlicet disciplinis imbutus, quas liberalis vocant» (*Vita S.*

Aug., I: PL 32, 35). De las que el mismo Agustín comparte haberlas padecido por sus exigencias metodológicas y también haber disfrutado de sus beneficios, (*Conf.* I, 10, 16) y, a las que hace referencia como: disciplina, ejercicio de las artes. Las que, además, las considera como instrumentos necesarios para la actividad ética y filosófica.

Agustín inició su formación en las primeras letras (*primae litterae*) en Tagaste, su tierra natal. Si él hubiera comenzado a los 7 años, como era habitual el inicio escolar en el Imperio romano, entonces, en el año 361 habría empezado sus estudios de letras, seguramente, latinas y griegas, en la institución llamada *ludus litterarius*. Donde se aprendía a leer, escribir y contar: «ubi legere et scribere et numerare discitur» bajo la guía del maestro denominado *primi magistri* (*Conf.* I, 13, 20: CCSL 27, 11).

En el año 367, Agustín, por motivos escolares dejó el ambiente familiar y viajó hasta Madaura, una ciudad vecina, en la que estudió gramática, bajo la guía del profesor de gramática o de los llamados gramáticos: *grammatici uocatur* (*Conf.* I, 13, 20: CCSL 27, 11); estudios que por falta de recursos económicos fueron interrumpidos, por ese motivo, se vio obligado volver a la casa paterna.

En el año 370, por los motivos antes indicados tuvo que volver a Tagaste y pasar unas vacaciones forzadas, eso ocurrió cuando tenía 16 años de edad «anno illo sexto decimo aetatis carnis mea» (*Conf.* II, 2, 4: CCSL 27, 19); año en que se tuvieron que interrumpir los estudios: «anno quidem illo intermissa erant studia mea, dum mihi reducto a Madauris» (*Conf.* II, 3, 5: CCSL 27, 19). Aunque, el deseo de los padres era que continuara con la formación intelectual. Sin embargo, mientras acontecían las vacaciones forzadas por la necesidad, se planeaba, entonces, el futuro viaje para continuar los estudios en la Capital Proconsular. Según el mismo Agustín, más por la animosidad de su padre que por los bienes que poseía. Por cuyo gesto se ganó el aplauso de los vecinos, puesto que, muchos padres, incluso, teniendo posibilidades económicas no tenían tanta preocupación por la educación de sus hijos (*Conf.* II, 3, 5).

En el año 371, gracias a las buenas intenciones del padre, Patricio, de ver a su hijo triunfar en el arte de la elocuencia y la retórica, se hizo realidad la continuación de los estudios en otra ciudad, por la generosidad financiera de Romaniano, paisano y amigo de Agustín (*Conf.* VI, 14, 24: CCSL 27). Con dicha ayuda se hizo efectivo su viaje a la

capital de la provincia Proconsular, Cartago, para realizar los estudios superiores. Durante dichos estudios en Cartago, Agustín sufrió la pérdida de su padre, Patricio. En ese mismo periodo, nació su hijo, Adeodato. Aún en el contexto estudiantil, sucederán dos hechos en su juventud pero importantes para su vida posterior, que el mismo Agustín se encarga de resaltarlos por ser relevantes y que tendrán que ver con su vida filosófica y cristiana: por un lado, la lectura de un libro titulado *Hortensius*, que exhortaba a la filosofía (*Conf.* III, 4, 7), lectura que tuvo lugar cuando tenía 19 años: «undeicesimo anno aetatis meae lecto Ciceronis *Hortensio*» (*Conf.* VIII, 7, 17: CCSL 27, 124) y, por otro, su adhesión al maniqueísmo como oyente (*Conf.* III, 6, 10), cuando tenía la misma edad y que, en cuya secta se mantuvo por nueve años, hasta los 28 años, dice el mismo Agustín: «ab undeicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentis» (*Conf.* IV, 1, 1: CCSL 27, 40). Ambos sucesos resultan importantes porque nos permiten entender ya sea el estilo de vida como las características de su pensamiento que se reflejará en sus escritos.

3.– *Hortensius et exhortatio ad philosophiam*

En el año 373, posiblemente último curso de superior en la capital africana de entonces, aconteció el descubrimiento del libro del orador romano, Marco Tulio Cicerón, titulado, *Hortensius* (*Conf.* III, 4, 7). Un texto que sirvió de referencia constante en la filosofía y metafísica del joven retórico desde su estancia en la escuela de Cartago y que por el impacto intelectual que le causó, en sus diálogos los tuvo siempre presente (*Acad.* III, 4, 7: CCSL 29: 39, 54), además, fue la lectura que le animó a dedicarse a la filosofía (*Beata u.* I, 4: CCSL 29), a explicar su idea de la felicidad (*Beata u.* II, 10: CCSL 29).

Agustín, aparte de precisar que encontró ese libro cuando tenía 19 años, también nos indica que dicho suceso tuvo lugar cuando seguía el desarrollo de su programa escolar (*Conf.* IV, 1, 1), al ser una escuela romana, es de suponer que ese programa tenía que ver con las pautas programáticas para la formación de los futuros retóricos sugeridas por el también retórico y pedagogo, hispanorromano, Marcus Fabius Quintilianus (s. I d. C), en su tratado *Institutiones oratoriae*. Este texto recoge el testimonio de una carta que Tito Livio envió a su hijo, en la que se recomendaba leer siempre a los mejores autores (Quintiliano, *Inst. orat.* II, 6, 1), y entre ellos estaban Demóstenes y Cicerón, como

principales, y si se tuviese que continuar leyendo, se sugería que fueran parecidos a estos autores (Quintiliano, *Inst. orat.* X,1, 4).

La cualidad del texto ciceroniano es igualmente destacada por el propio Agustín, tanto el estilo literario, que no dejaba indiferente a quienes lo conocían, como el contenido que, sin embargo, pocos lo habían advertido. El *Hortensius* ciceroniano no ha subsistido hasta la actualidad, por lo que, verificar sea su estilo que contenido serán imposibles, aunque, se podría suponer considerando la imagen destacada de su autor. Marco Tulio Cicerón «imitó la energía de Demóstenes, la afluencia de Platón y la dulzura de Isócrates» (Quintiliano, *Inst. orat.* X, 1, 6). «fue M. Tulio Cicerón, singular maestro en la oratoria» (*Inst. orat.* III, 1, 2), «orador perfecto» (*Inst. orat.* XII, 1, 2); «en la posteridad ha conseguido que el nombre de Cicerón no se tenga por nombre de hombre, sino de elocuencia» (*Inst. orat.* X, 1, 6).

La lectura de ese texto, para Agustín significó un replanteamiento existencial y un perfilamiento de sus aspiraciones, además de sentirse exhortado a un nuevo estilo de vida, experimentó un cambio afectivo, de aspiraciones y el despertar del amor a aun tipo de sabiduría que parece desconocía hasta entonces (*Conf.* III, 4, 7–8). Antes de relatar la experiencia que le produjo la exhortación del *Hortensio*, Agustín advierte que él ya había llegado a ser un destacado y sobresaliente estudiante, el mejor, entre sus compañeros en la escuela de retórica. Experiencia académica, de la que, además, indica, se sentía orgulloso, pues, le agradaban los halagos de sus compañeros, con los que incluso había hecho amistad. Cuyo grupo, también, comenta haber mantenido ciertas reservas porque no aceptaba del todo el comportamiento burlesco con el que actuaban sus integrantes (*Conf.* III, 1,1–3, 6). Y a juicio del joven retórico, el *Hortensio* era un libro impresionante, de un estilo incomparable (*Conf.* III, 5, 9), cuya elegancia era manifiesta a sus lectores «cuius linguam fere omnes mirantur» (*Conf.* III, 4, 7: CCSL 27, 30). Ahora bien, Agustín, ya advirtió de que no estaba interesado en el estilo literario del texto, sino del contenido, Agustín precisa, además de modo explícito y reiterativo, que no era el estilo elocuente el que le interesaba, sino lo que contenía «sed quod loquebatur persuaserat», el contenido era, entonces, lo que descubrió ser aprovechable y por ello lo que le importaba (*Conf.* III, 4, 7: CCSL 27, 30).

Si bien, no se detalla mucho de lo que contenía el texto ciceroniano, se indica, suficientemente, lo substancial como para comprender el revuelo causado por las páginas literarias del famoso orador de la República en el futuro filósofo cristiano del Imperio, de procedencia norteafricana e igualmente futuro orador y gramático. dice Agustín: «Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam, et uocatur Hortensius» (*Conf.* III, 4, 7: CCSL 27, 30). El libro, llamado *Hortensio* y perdido en el transcurso de la historia, contenía una persuasiva exhortación a la filosofía, y la acción del ardiente deseo de transportarse hasta la sabiduría tiene un nombre preciso dado por los helenos, «Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam» (*Conf.* III, 4, 8: CCSL 27, 30).

Luego de este compendio agustiniano del texto ciceroniano, vendrá una serie de consecuencias producidas por la deleitable exhortación de las majestuosas letras de Marco Tulio Cicerón. Los primeros efectos que se manifiestan incitados por la persuasiva y agradable exhortación literaria contenida en el *Hortensio* son de tipo afectivas y espirituales.

Aquel indiscutible texto transformó mis afectos y hacia ti mismo, Señor, se orientaron mis plegarias, tanto mis votos como mis deseos se hicieron otros. De repente envileció toda mi vana esperanza y con increíble exaltación del corazón deseaba la inmortalidad de la sabiduría; y comencé a levantarme para regresar hacia ti (Traducción nuestra)

Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas, et uota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis uana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem (*Conf.* III, 4, 7: CCSL 27, 30).

Con este cambio de mentalidad provocado por la lectura del *Hortensio*, Agustín pone en práctica dos acciones: la lectura de la Biblia, probablemente, el Antiguo Testamento y se adhiere al maniqueísmo. Hechos que parecen contradecir, el también, referido dato de conversión que el mismo autor resalta: comencé a levantarme para regresar hacia ti: «et surgere coeperam, ut ad te redirem» (*Conf.* III, 4, 7: CCSL 27, 30). Y es que, del desinterés puramente formal con el que se lee a Cicerón, surge el deseo de aplicar el ánimo a la lectura de las sagradas letras, pero estas resultaron, sin embargo, desilusionantes comparadas con el estilo literario de Cicerón (*Conf.* III, 5, 9). Sumando a ello, Agustín se hace oyente en la secta de los maniqueos desde los 19 años hasta los 28

años. Ese cambio del aspecto interior, afectivo, del cambio de aspiraciones y de la relativización de la vanidad, y su camino hacia el Señor; es cuestionado por parecer más retórico que histórico, puesto que, habría cierta contradicción, el que se ve, no solo en lo que sucederá después de la lectura del referido libro, pues se hace maniqueo, cuyos integrantes son acusados, por él mismo, no solamente de deformación doctrinal, sino también, de significar para él, el deslizamiento moral, en que comenta haber fluctuado entre el ser y el no-ser.

Lo evidente es que, Agustín no leyó una única vez el *Hortensius*, lo demuestran las diversas referencias en sus diálogos, por lo que, dicha lectura tuvo una clara influencia no solo intelectual sino también ético-moral, que se puede constatar en su literatura, desde sus primeros tratados de Casiciaco, y mucho más evidente en el periodo de catecumenado y su acercamiento a la persona de San Ambrosio en Milán, personaje clave en el retorno a casa, figura literaria evangélica de la conversión narrado en el Evangelio de San Lucas., XV, 11–32, «et surgere coeperam, ut ad te redire» (citado en: *Conf.* III, 4, 7: CCSL 27, 30). Recurso literario no solamente tratado en sus *Confesiones* sino también, referido en otros textos del mismo autor (*Conf.* III, 6, 11; ver *Serm.* 96; *Serm.* 112 y *Serm.* 330). Aunque esta figura del retorno interior y de peregrinación hacia Dios, entendidos como el proceso de *conversio*, *metanoia*, es un recurso literario metafísico y religioso presente en el neoplatonismo con clara procedencia de la filosofía platónica: «volverse del alma desde un día nocturno hasta un verdadero; o sea, de un camino de ascenso a lo que es, camino al que correctamente llamamos filosofía» (Platón, *República* VII 521c; 518c), al que Agustín leyó, posiblemente, por medio de los escritos Plotino y Porfirio, discípulo de Plotino y organizador de las *Enéadas*.

4.– El rechazo a las *Sagradas Escrituras*

El rechazo a las *Sagradas Escrituras* (*Conf.* III, 5, 9), por parte de Agustín, surge como consecuencia de compararlas con la literatura ciceroniana (*Conf.* III, 4, 7). El contexto de dicho evento continúa siendo el del periodo escolar en Cartago y en su etapa de juventud, cuando transcurrían los diecinueve años, en el 373 d. C. Testimonio relatado en el libro III, 5, 9 de las *Confesiones*, después de todo el fervor interior provocado por la filosofía ciceroniana, ya despertado en él, la pasión por la sabiduría inmortal, además de reiteradas advertencias de no estar interesado en el estilo y derrumbadas todas las

aspiraciones de vanidad, es decir, un Agustín, supuestamente, renovado y transformado, decidido a buscar la sabiduría y a descubrir el dulce nombre de Cristo, único acontecimiento no escrito en las páginas del orador y legislador romano (*Conf.* III, 4, 8); con toda una serie de propósitos y transformación interior se propuso leer las *Sagradas Escrituras*, pero sorprendentemente serán recusadas por una cuestión de estilo, al tratar de parangonar a la incomparable majestuosidad literaria de Marco Tulio Cicerón (*Conf.* III, 5, 9), Agustín justifica este rechazo echando la culpa a la soberbia con la que se aproximó a tal cometido, porque esos sagrados misterios están reservados solamente para humildes y sencillos.

Aunque, hay quienes discuten la clara o aparente contradicción en esta actitud, considerando su conversión como una cuestión más retórica que histórica (Asiedu, 2000). Y es que, siguiendo el esquema de su testimonio, en seguida pasará a relatar su adhesión al maniqueísmo (*Conf.* III, 6, 10) y, en la secta, los seguidores no eran precisamente ejemplos de humildad ni de sencillez.

Sin embargo, tal contradicción podría explicarse considerando párrafos anteriores a la del rechazo de las Escrituras, y es que, Agustín tenía claro lo que deseaba, pero no muy claro el cómo ni dónde encontrar lo que procuraba. Despertó interiormente el amor a la sabiduría inmortal, la sabiduría que está junto al Padre, esto es, Cristo, el Hijo de Dios, ausente en el *Hortensio*. Ahora bien, amor a la sabiduría es filosofía en el idioma griego, pero filosofías existían y de estilo variado en ese entonces, entre ellas falsas, que San Pablo ya había advertido tener cuidado. Sin embargo, dice Agustín haber desconocido ese consejo. También señala que deseaba encontrar esa sabiduría donde fuere y se aproximó a los seguidores de Manés (*Conf.* III, 4, 8).

Las primeras versiones latinas de las *Sagradas Escrituras*, actualmente conocidas como Antiguo y Nuevo Testamento, tienen su composición ya en los inicios del cristianismo. Del Antiguo Testamento, ya existía la versión griega conocida como la *Septuaginta* (*Doctr. chr.* IV, 7, 15: CCSL 32, 127), una versión traducida del idioma oriental hebreo al idioma griego en Alejandría por los Setenta (LXX), mientras que, el Nuevo Testamento, la mayor parte del elenco de libros fue originalmente escrito en griego, y luego traducidos al latín, por lo que, recomienda Agustín, estudiar el idioma original de los textos sagrados y también el griego, para acceder al sentido propio de las

Escrituras, si alguna duda ha generado la infinita variedad de intérpretes latinos: «si quam dubitationem attulerit latinorum interpretum infinita uarietas» (*Doctr. chr.* II, 11, 16: CCSL 32, 42), mucho antes de la versión latina llamada la *Vulgata*, trabajo encargado por el Papa San Dámaso a San Jerónimo en el año 382 (Denzinger 84), existía la *Vetus latina*, no tenía una edición uniforme, y la calidad de los libros variaban, por ciertas inidicaciones que da Agustín parece que existían varias versiones latinas de las escrituras, aun no oficiales. Sin embargo, el elenco de libros canónicos ya estaba claro, de cuyo Canon hace referencia también Agustín (*Doctr. chr.* II, 8 13: CCSL 32, 39–40).

En el relato de la historia personal de Agustín, que se comprende dentro del concepto conversión, tiene que ver la disputa por los textos canónicos. Reporta una serie de sucesos a partir de la lectura del *Hortensio*, en ese texto inicia la historia de una búsqueda de la Sabiduría. En las páginas del texto ciceroniano, Agustín, no solo encontró una *exhortationem ad philosophiam* sino también unas páginas que le impulsaban hacia ella, por tanto, despertaron la nostalgia de la sabiduría eterna (*Conf.* III, 4, 7), de la sabiduría que está junto a Dios: «aput te est enim sapientia» (*Iob*, XII, 16) y que él lo identificó con aquel dulce nombre que misericordiosamente lo había adquirido del seno materno, y que las majestuosas páginas de Tulio no las mencionaban y era el salvador, el Hijo de Dios, Cristo (*Conf.* III, 4, 8), por tanto, a partir de entonces será a él, al que buscará sin importar filosofía o secta.

La literatura ciceroniana, sin embargo, seguirá siendo de gran influencia en el pensamiento agustiniano, por ello protagonista en diversos momentos claves de su existencia. En el intento inicial de aplicar el ánimo al estudio en los textos sagrados y el consecuente rechazo de las mismas por parte de Agustín, como él mismo lo explica, queda claro que, en dicho episodio destaca, de un lado, la actitud presuntuosa y soberbia del joven retórico, y de la parte de las Escrituras, la simplicidad de estilo y en consecuencia la dificultad de acceder a su contenido.

Sin embargo, el vaivén de la vida de Agustín, tendrá que ver con su modo de acercarse a las *Sagradas Escrituras*, apartarse de ellas significó aceptar otras, pero que, no le daban consistencia intelectual, tampoco moral. Y es que, en tiempos de Agustín se encontraba una secta maniquea que discrepaba con el catolicismo la composición del elenco que formaba el canon de las *Sagradas Escrituras*. Por tanto, uno de los aspectos más

destacados de la controversia maniquea, que el mismo Agustín lo refiere, tiene que ver con las diferencias que ambas iglesias mantenían respecto de la autenticidad de los textos sagrados que constituían dicho elenco. He tratado suficientemente, a mi parecer, en otros libros sobre el modo de rebatir los ataques que, con tanta impiedad como ineptitud, dirigen los maniqueos contra la Ley o Viejo Testamento (*Mor.* I, 1, 2). Los maniqueos tenían sus propios textos inspirados y estaban conformados por los escritos de Manés, algunos libros del Nuevo Testamento y algunos libros, considerados por la Iglesia Católica, apócrifos, mientras que, rechazaban totalmente el Antiguo Testamento; textos que sin embargo eran parte de las *Sagradas Escrituras* del catolicismo, porque la Iglesia Católica desde sus orígenes enseña como sagrados una serie de textos, agrupados en Antiguo y Nuevo Testamento. Que en la época de Agustín parece ser que no existía una única lista de textos sagrados sino diversas, seguramente, con algunas variantes, lo podemos deducir del texto agustiniano *De doctrina christiana* que recomienda algunos criterios de discernimiento para conocer las Escrituras canónicas: uno de los criterios era que se debía anteponer como canónicos aquellos textos que eran admitidos por todas las iglesias católicas a otros que no eran aceptados en algunas iglesias. Un segundo criterio tenía que ver con la autoridad de la iglesia, esto es, si algunos textos no eran admitidos por algunas iglesias, se tenía que evaluar la seriedad y la autoridad del grupo eclesial, por lo que se recomendaba guiarse por la iglesia que tiene más autoridad. Pero si fuera el caso que los textos fueran aceptados por muchas iglesias y otros por las más autorizadas, se debe considerar ambos criterios con similar autoridad (*Doctr. chr.* II, 8, 12: CCSL 32).

Sin embargo, lo del estilo sobresale en cuanto que antes de acercarse a las *Sagradas Escrituras* ya era un destacado estudiante y por consiguiente contaba con los criterios y las técnicas de la elocuencia retórica para analizar lo que leía, según él mismo, sobre todo, el estilo o superficie más que el interior, contenido y misterios de las Sagradas Letras. Si la lectura del *Hortensio* le proporcionó una sabiduría metafísica con estilo elegante y elocuente pero carente de la eficacia de la humildad de las Letras sagradas, le despertó el deseo de buscar la Sabiduría, pero no se planteó el tipo de método. En esas circunstancias las *Sagradas Escrituras* de la Iglesia Católica le proporcionaron una experiencia totalmente desilusionante, por encontrarla, comparado con la elocuencia clásica, un lenguaje sin estilo, sencillo o vulgar.

Es posible que la cuestión del estilo retórico fuera solamente un pretexto. Aunque por

influencia de Mónica, su madre, que era católica, podría haber motivado a Agustín leer las Escrituras, no es absurdo pensar que los maniqueos hayan influenciado en la elección de los textos bíblicos que debió leer, directa o indirectamente, pues ellos eran unos dialécticos belicosos también públicos y sabían escoger los textos para atacar a los católicos o para justificar sus teorías. Tretas que les descubre Agustín siendo maniqueo, y posteriormente les rebate en sus disputas sobre la problemática de la formación de las Escrituras.

5.– Maniqueísmo, senda de la desemejanza ontológica

5.1.– Agustín atrapado por la dialéctica maniquea

El maniqueísmo era una congregación propagandista de sus ideas, si bien, se dirigía a los menos doctos también atrapaba a incautos doctos como es el caso de Agustín, y a ignorantes o necios etc. Los maniqueos eran hábiles para elegir a quienes podían engañar. Lograban atrapar tanto a gente instruida como a incautos (*Gen. man.* I, 1, 1). Eran competidores dialécticos bien entrenados por lo que les era fácil doblegar a cristianos poco preparados, pero también tenían éxito con los doctos, que eran incautos o desprovistos de las armas maniqueas. Las discusiones eran preparadas y provocadas por ellos con una serie de dilemas que confundían al inexperto.

Un ejemplo de ello se podría ver en el libro III de las *Confesiones* sobre temas fundamentales que preocupaban a Agustín pero que ignoraba «Nescebam enim aliud»: el problema de la génesis del mal y el asunto de la imagen divina en el hombre, tema que, si se leía desde la perspectiva antropológica, como lo planteaban los maniqueos, resultaba un Dios limitado por formas humanas; al mismo tiempo que cuestionaban la moral de los autores veterotestamentarios. Sin embargo, el problema de ignorar dichos asuntos, dice Agustín, le obligaba a asentir a necios engañadores: «ut suffragarer stultis deceptoribus», cuando ellos, los maniqueos, planteaban la procedencia del mal «cum a me quaerent, unde malum», si Dios estaría limitado por una forma corpórea: «utrum forma corpórea deus finiretur», o si se debía estimar por justos a quienes tenían varias mujeres al mismo tiempo y matan a los hombres y sacrificaban animales (*Conf.* III, 7, 12: CCSL 27, 33), esto en alusión a los patriarcas y profetas, sobre todo a Moisés, como se puede ver en el

debate contra Fausto (*C. Faust.* XIV, 1). En la misma referencia recalca su ignorancia por dichos temas, sin embargo, eran asuntos que perturbaban su existencia y creyó que los maniqueos le estaban conduciendo por buen camino, pero en vez de ir hacia la verdad le estaban alejando de ella y sin la verdad estaba en la senda de la nada: *omnino non est*. Pues, apartándome de la verdad, me parecía ir tras ella, porque no había conocido que el mal no es sino privación del bien hasta la misma nada: «et recedens a ueritate ire in eam mihi uidebar, quia non noueram malum non esse nisi priuationem boni usque ad quo omnino non est» (*Conf.* III, 7, 12: CCSL 27, 33).

Además, los seguidores de Manés se presentaban como los verdaderos cristianos, lectores del Apóstol Pablo, pero con interpretaciones distorsionadas de sus cartas por lo que Agustín, posteriormente, les acusará de cubrir sus fábulas con el nombre de Cristo (*Gen. man.* I, 2, 3), también anunciaban el nombre de Jesús pero era más para atraer a personas desprevenidas, cual cebo dulce con que se atrapa a los que buscaban a Cristo (*C. Faust.* XXII, 13) y, por otro lado, despreciaban la fe católica considerándola irracional y ellos prometían dar razón de muchas cuestiones metafísicas (*Util. cred.* VII, 17), además parecían bien entrenados porque hacían promesas que causaban gozo (*Util. cred.* IX, 2). Dos eran los puntos fuertes de sus debates para atrapar incautos: la censura de la Escrituras sobre todo el Antiguo testamento y otra la práctica de la castidad y la continencia (*Mor.* I, 1, 2), que llamaba la atención, incluso, de los letrados.

Agustín deseaba encontrar la verdad, pero no se planteó el cómo ni dónde descubrirla, buscaba la sabiduría y no los triunfos materiales, sin embargo, parece que no le desagradaron del todo, era habituado a los triunfos retóricos y no será casualidad que en busca de la sabiduría tenga la ocasión para continuarlos. Aunque no eran los aplausos el motivo de su búsqueda, pero parece que era una oportunidad para seguir cultivando ese tipo de éxitos dentro de los maniqueos (*Util. cred.* 6, 13), pues, veía que su elocuencia era más rica y más fina cuando se trataba de refutar los errores de los demás que segura y firme en la exposición de las doctrinas propias (*Util. cred.* 1, 2), él, personalmente, lo experimentará, según explica en su texto *De duabus animabus contra manicheos*: una dañina victoria, casi siempre alcanzaba, en mis disputas con cristianos ignorantes: «noxia victoria pene mihi semper in disputationibus proveniebat disserendi cum christianis imperitis» (*Duab. an.* IX, 11: PL 42: 102).

A parte de esas seductoras disputas dialécticas también destacaba la propuesta maniquea al presentarse como más atractiva que la fe inculcada en la infancia por ser considerada, ésta, una fe que se antepone a la razón. Los maniqueos criticaban a los católicos de aceptar la fe sin cuestionarla. Lo cual significaba para ellos una forma de limitar a la razón en su búsqueda de la verdad (*Util. cred.* 1, 2). El maniqueísmo presumía de ser una fe adaptada para intelectuales y que con razonamientos podía llegar a la verdad y salir del error. Ellos consideraban un error que los católicos basaran su credo en la fe. En lugar del miedo supersticioso y una fe sin razón, los maniqueos ofrecían una argumentación lógica, que se basaba en el debate y la clarificación de la verdad (*Util. cred.* 1, 2). Por tanto, ante una fe irracional, como se le consideraba a la católica, sometida a la autoridad de la fe, considerada supersticiosa y cuentos para mayores, le atraían mucho más una fe libre y racional, como la que proponía el maniqueísmo. Además, ofrecían promesas atractivas para un joven apasionado por la verdad, arrogante y charlatán aprendido en los debates escolares, como era el caso de Agustín. Comenta el joven retórico que cuando los descubrió, comenzó a despreciar la fe de su madre considerándola cuentos para mayores, mientras que inflamado de deseo por descubrir la genuina verdad auténtica, prometida, para calmar en ella la sed de sabiduría (*Util. cred.* 1, 2).

Pero dicho método fue sólo una habilidad artificiosa, pues, el mismo Agustín los describirá como perspicaces cazadores, sutiles tramposos, que saben desplegar sus redes, saben arrastrar a sus presas a callejones sin salida y usan alimentos suaves y atractivos para abatir a ingenuos o distraídos. Los maniqueos hacían con los incautos como los astutos cazadores de aves, que colocaban sus trampas ligadas al lado de las fuentes de agua para atrapar avecillas sedientas. Y para que su sed les haga caer en sus trampas, cubrían las aguas de las inmediaciones o se servían de artefactos para ahuyentarlas de los alrededores (*Util. cred.* 1, 2).

Con elocuentes discursos, ponen todo empeño y ahínco para arrastrar a su error, tanto a los doctos como a los indoctos, y al prometerles la verdad intentan con todas sus fuerzas apartarlos de ella (*Gen. man.* I, 1, 1). Agustín y algunos amigos entraron en la secta maniquea y quedaron atrapados en sus redes por esto, porque prometían, llevar hasta Dios, incluso liberarlos de todo error y por un ejercicio estrictamente racional (*Util. cred.* 1, 2). Los maniqueos confesaban que Cristo es Dios y ponían en su trampa este como alimento suavísimo, para capturar a los que, incluso, eran cristianos (*C. Faust.* XXII, 13).

5.2.– Los escritos de Manés, platos sin sustancia

Usando una figura que narra Proverbios 7, 19, Agustín, se refiere a la naturaleza de las creencias y las doctrinas enseñadas por el maniqueísmo, como los platos sin sustancia con los que se le alimentaba. Si bien, los maniqueos enseñaban en nombre de Cristo y del Espíritu Santo, sin embargo, eran solo unos charlatanes que usaban el nombre cristiano para mentir; decían proclamar la verdad sin embargo decían falsedad incluso sobre la verdad de Dios y del mundo creado, del que, no obstante, los filósofos sí descubrieron muchas verdades, las cuales, cree Agustín haberlas desaprovechado para poder remontarse hasta la suma bondad y hermosura de todas las hermosuras: «mi pater, summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium» (*Conf.* III, 6, 10: CCSL 27, 31). Y no solo en la contemplación de la creación y en las verdades filosóficas se podía descubrir la divinidad, sino también, en el mismo interior desde donde suspiraba por Él y solo resonaban falsedades en torno suyo ya de palabras o en los voluminosos libros que enseñaban adorar no al Creador sino a las criaturas, por hermosas que sean no dejaban de ser criaturas. Estas eran las vasijas, en que, a mí hambriento de ti, me servían en tu lugar, el sol y la luna, obras hermosas, sin embargo, obras tuyas, no tú y ni si quiera las principales: «illa eran fercula, in quibus mihi esurienti te inferebatur pro te sol et luna, pulchra opera tua, sed tamen opera tua, non tu, nec ipsa prima» (*Conf.* III, 6, 10: CCSL 27, 31).

Manés, el fundador de la secta, se consideraba y fue considerado por sus seguidores como apóstol de Jesucristo y como el paráclito y, como tal, se había atribuido la misión de revelar toda la verdad prometida por Jesucristo. La tarea de dicho paráclito la habría llevado a cabo con la predicación y escritos. Era celoso de la verdad que enseñaba; deseoso de evitar cualquier tipo de falsificaciones e interpolaciones de los textos sagrados, llegó a considerar que sucedió dichas falsificaciones cuando se trató de dar testimonio por escrito de la vida y los hechos de Jesucristo, cuyo ejemplo son los libros del Nuevo Testamento.

El mismo Manés se encargó de escribir lo que enseñaba. Luego sus seguidores, tales escritos custodiaban no sólo con esmero sino con veneración. (*Conf.* III, 6, 10), Los pergaminos eran hermosos y lujosamente encuadrados en piel (*C. Faust.* XIII, 18). Sus códices eran muchos, voluminosos y de gran valor (*C. Faust.* XIII, 6). Dichos escritos obviamente eran considerados inspirados, pues, según ellos, por Manés hablaba el

Espíritu Santo (*C. ep. Man.* XIV). Aparte de otorgarle origen divino, creían que tienen una fuerza santificante, su autoridad es paragonada a la del Apóstol (*C. Secund.* 1). Porque los seguidores de Manés consideraban a este como un apóstol de Jesucristo. Consta en el libro primero de las actas, en que discuten Agustín, obispo, contra Félix, el maniqueo. En el debate, Agustín presenta un códice llamado *El fundamento*. Invita a Félix a reconocer la autenticidad del texto, es decir, como escrito por Manés. Félix reconoce como tal dicho texto, y luego el mismo Agustín le invita a leer dicho libro. Félix tomó y leyó: «Manicheus apostolus Jesu Christi providentia Dei Patris», esto es, Maniqueo apóstol de Jesucristo por providencia de Dios Padre. El obispo le replica, primero, has reconocido que el códice pertenece a tu fundador, ahora muéstranos cómo tu fundador resulta ser el apóstol de Jesucristo, porque en ninguna parte de los evangelios aparece tal nombramiento. Por otro lado, los *Hechos* señalan a Matías como el reemplazo de Judas y Pablo de Tarso elegido por la voz divina. Félix evade la respuesta y se remite a un texto del evangelista Juan 16, 13: sobre la promesa de Cristo de enviar al Espíritu Santo para conducir a la verdad (*C. Felic.* I, 1).

Los escritos de Manés eran considerados, dentro de la secta, auténticos y de inspiración divina antes que los textos del Antiguo Testamento, los que eran vistos como apócrifos y aquellos divinos, puesto que, eran escritos por el paráclito maniqueo. En relación con esos escritos, se mencionan cinco tratados de Manés, conocido como los cinco *auctores* o cinco fuentes, que fueron confiscados al maniqueo Félix y que originaron el famoso debate entre él y Agustín. Aunque, al tratar de profundizar en los detalles, la información disponible es limitada, ya que solo se conocen dos de esos cinco autores: La *Carta del Fundamento* y *El Tesoro*. La *Carta del Fundamento*, según Agustín, fue un texto muy conocido (*C. ep. Man.* 25).

Los maniqueos consideraban apócrifos a todos los pasajes del *Antiguo Testamento* (*C. Faust.* IV, 1) y aceptaban, pero no en su totalidad, el *Nuevo Testamento*. Hacían parte de sus textos sagrados, además de los libros de Manes, parte de sus escrituras los *Evangelios* y las cartas, pero, excluían los *Hechos de los Apóstoles*, la *Carta a los hebreos* y algunos pasajes que ellos consideraban interpolados (*Mor.* I, 19, 61; *Util. cred.* 6, 13; *C. Faust.* XI, 1). Y todo lo que no estuviese contenido en esos libros no era digno de ser observado ni tampoco venerado y lo mismo sucedía con los autores ya sean estos patriarcas o profetas, como lo confiesa Agustín: ciego reprendía a los piadosos patriarcas

que no solo usaban el presente como se los mandaba e inspiraba Dios, sino que también, preanunciaban el futuro según les revelaba Dios: «Et reprehendebam caecus pios patres non solum, sicut deus iuberet atque inspiraret, utentes praesentibus, uerum quoque, sicut deus reuelaret, futura praenuntiantes» (*Conf.* III, 7, 14: CCSL 27, 34). Los maniqueos rechazaban enteramente al Antiguo Testamento, porque consideraban tanto al autor divino, a los hagiógrafos, patriarcas o profetas, protagonistas de la antigua historia de salvación, solo era considerados dignos de escribir mentiras. Fausto, el maniqueo, los consideraba relatores de torpezas, inmorales y falsos (*C. Faust.* XV, 1; XX, 1).

Rechazaban a los autores del Antiguo testamento porque no los consideraban que eran modelos de moralidad y por consiguiente debían ser purgados junto con sus libros. Tenían un rechazo total tanto a los escritos como a sus autores del *Antiguo Testamento* y por tanto, mandaban condenar autores y textos, púrguese el nombre de los profetas de esa fama que no merecen, devuélvase a la gravedad y severidad de los patriarcas su autoridad (*c. Faust.* 22, 3).

Rechazaban todos los pasajes de ese *Antiguo Testamento*, según sus criterios, excluían textos del *Nuevo Testamento* porque consideraban interpolados y apócrifos (*C. Faust.* 16, 1). A los primeros capítulos del Génesis, los consideraban apócrifos y particularmente grotescos y parecen apropiados para la llamada Ley de Moisés, supuestamente dictada por el príncipe de las tinieblas y del odio (*C. Faust.* 14, 1).

Al Dios que presenta el *Antiguo Testamento* lo consideraban totalmente opuesto al del *Nuevo*. El *Antiguo Testamento* presenta un Dios diferente y confrontado al del *Nuevo Testamento* y adorar a ese dios es negar al Dios creador y bueno. Acusaban a los católicos de interpretar mal la ley y los profetar y por eso adoran a un dios equivocado, a uno cruel y sanguinario. Lejos y completamente diferente a lo que ustedes entienden la Ley y los Profetas lo interpretamos nosotros: «Longe prorsus aliter quam putatis Lex et Prophetiae intelliguntur a nobis» (*Mor.* I, 10, 16: PL 32). A partir de su interpretación diferente de la Ley, los maniqueos creían adorar a un dios diferente al católico.

Con respecto al mensaje que propone el *Antiguo Testamento* hacían el siguiente razonamiento: la herencia y la naturaleza de lo que se promete es puramente material, puesto que se ofrece la tierra a los cananeos y a quienes cumplen ciertas normas. Lo cual,

en la lógica del obispo maniqueo, Fausto, se explica que la importancia de un testamento tiene que ver con el tipo de la herencia y con el hecho de ser heredero de la misma. Y quien rechace la herencia lo hará también con el testamento. Según los maniqueos, tanto el *Antiguo* como el *Nuevo* prometen herencias contrapuestas. La naturaleza que promete el *Antiguo Testamento* no se puede comparar a lo que se promete en el *Nuevo Testamento*, en este se promete el reino de Dios y la vida eterna, mientras que lo que promete el *Antiguo* es cosa tal que aún si se la regalasen causaría fastidio (*C. Faust.* IV, 1).

El maniqueo se considera un vaso vacío, liberado de lo antiguo para aceptar lo nuevo. Estar llenos de algo significa estar saturados y sin capacidad receptiva y, por consiguiente, hay que rechazar todo lo que exceda su capacidad; eso es lo que sucede con los que aceptan solo el *Antiguo Testamento*. Los judíos, acaparados por Moisés y saciados con el *Antiguo Testamento*, rechazaron el Nuevo, y nosotros, prevenidos por Cristo y llenos del *Nuevo*, rechazamos el Antiguo (*C. Faust.* XV, 1). Los católicos, según los maniqueos, no están llenos ni de uno ni de otro, por el hecho de que dos sustancias diferentes se rechazan mutuamente. En los católicos el uno con el otro no se llena, sino que se corrompe, puesto que vasos a medias nunca se llenan con contenidos de distinta naturaleza (*C. Faust.* XV, 1). Pero en caso de que se puedan mezclar se llama adulterar, es como tratar de agregar hiel sobre miel, agua sobre el vino, en este caso, no se habla de llenar, sino de adulterar. He aquí el motivo por el que no aceptamos el *Antiguo Testamento* (*C. Faust.* XV, 1).

La iglesia maniquea se consideraba la esposa fiel del Cristo pobre y rico al mismo tiempo. Ella, a diferencia de la católica rechaza las riquezas de otros amantes humildes, hace ascos de los regalos del *Antiguo Testamento* y de su autor, y, guardiana diligentísima de su fama, sólo acepta cartas de su esposo (*C. Faust.* XV, 1), mientras que la católica, cual virgen lasciva, sin pudor alguno, goza con los regalos y cartas de un varón que no es el suyo. El Dios de los hebreos es como el amante y corruptor de vuestro pudor, (*C. Faust.* XV, 1). Además, en el *Antiguo Testamento* no se escribe nada sobre Cristo y si hay algo no sirve de nada.

5.3.– Una experiencia de deslizamiento escalonado hacia el no-ser

El periodo de militancia maniquea, como oyente, el mismo Agustín calcula, en el libro IV de sus *Confesiones*, que fue un periodo de nueve años: «per idem tempus

annorum nouem» esto es desde los 19 años: «ad undeuicessimo» hasta cumplidos los 28 años: «ad duodetricessimum». Este periodo es descrito por Agustín como una cadena de experiencias de seducción y de mentiras, primero fue seducido por los maniqueos pero también seductor de nuevos adeptos: «seducebamur et seducebamus», lo que es lo mismo: engañados y engañadores «falsi atque falentes», todo lo cual se llevaba a cabo en dos ambientes, pública y privadamente; públicamente con las doctrinas de las artes liberales y privadamente bajo el falso nombre de religión, donde más bien eran supersticiosos y en los debates públicos soberbios, persiguiendo los aplausos del teatro: «theatricos aplausos», los certámenes de poesía: «contentiosa carmina», los espectáculos: «spectaculorum nugae» y la concupiscencia: «intemperantia libidinum» (*Conf. IV, 1, 1: CCSL 27, 40*).

Este periodo, marcado por la lectura ciceroniana y como quiera que haya sucedido, esa experiencia desilusionante y consiguientemente de rechazo a las *Sagradas Escrituras* significará el inicio de un escalonado alejamiento de la verdad hasta la tenebrosa oscuridad, uno de los términos con los que se refiere a su estilo de vida en su etapa maniquea, en la que fue a militar como novicio, facilitado también, según él, por la ligereza de la juventud (*Conf. III, 3, 6; III, 4, 7*), por estar en la edad carente de prudencia (*Duab. an. IX, 11*). En esa circunstancia de inmadurez, pero motivado por buscar la Sabiduría, fue a encontrarse con los maniqueos, a quienes los describe como fantasiosos (*Conf. III, 6, 10*), aunque pretendían decir verdad (*Conf. III, 6, 10*). Por el modo como se expresa Agustín, parece haber experimentado el sin sentido existencial: «Et ambulabam per tenebras et lubricum et quaerebam te foris a me» (*Conf. VI, 1, 1: CCSL 27, 73*), a tal punto, incluso, de padecer la desconfianza de conocer la verdad: «et ueneram in profundum maris et diffidebam desperabam de inuentione ueri» (*Conf. VI, 1, 1: CCSL 27, 73*). Porque la vida extraviándose por causa de una elección voluntaria del que la creó, de cuya gracia disfrutaba y deseando, en contra de los preceptos divinos, deleitarse de los cuerpos, tiende hacia la nada: uergit ad nihilum (*Vera rel. XI, 21: CCSL 32, 200*).

¡Cuán lejos estabas de aquellos mis fantasmas imaginarios, fantasmas de cuerpos que no han existido jamás!, en cuya comparación son más reales las imágenes de los cuerpos existentes: «Quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt! Quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis certiora corpora, quae tamen non es» (*Conf. III, 6, 10: CCSL 27, 31*). El dinamismo del

hombre apartado de Dios, lo concibe Agustín como un proceso de exteriorización, ausencia de Dios, degradación; rumbo fuera del lugar correcto, con un trayecto y fin inciertos. Todo ello se inicia con la transgresión de las normas supremas. Al no encontrar cómo saciarse en sí mismo se va buscando fuera de sí.

Por cuáles peldaños o pasos fui conducido hacia lo más profundo del abismo, ciertamente lleno de fatiga e inflamado por la carencia de verdad: «Quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia ueri» (*Conf.* III, 6, 11: CCSL 27, 32). Falta de verdad que tendrá que ver con el modo con el que se la procuraba, puesto que, en el mismo párrafo, se indica: por buscarte no con la inteligencia sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo íntimo mío: «non secundum intellectum mentis, [...], sed secundum sensum carnis quaererem. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (*Conf.* III, 6, 11: CCSL 27, 33; ver *Serm.* 96; *Serm.* 112; *Serm.* 330). Buscar con los sentidos de la carne equivaldría a un conocimiento superficial y con poco discernimiento crítico y, por tanto, aceptar ciertas narraciones maniqueas, que Agustín las califica de fábulas, como doctrina de fe. Sin embargo, al percatarse de que era engañado, compara las fábulas maniqueas con las que enseñaban los poetas y gramáticos.

¡Cuánto mejores eran las fábulas de los gramáticos y poetas que todos aquellos engaños!» «Quanto enim meliores grammaticorum et poetarum fabellae quam illa decipula» (*Conf.* III, 6, 11: CCSL 27, 32). Lo peor de las doctrinas maniqueas era que se enseñaban como la verdad y, por tanto, se obligaban a creer como tal. En este sentido los versos y la poesía se podían practicar y escuchar con agrado, convertirlos, incluso, en vianda agradable, sin que afecte nada más que al placer de los sentidos; por eso, en cuanto al *vuelo de Medea* [Tragedia de Eurípides], dice Agustín, si bien, lo recitaba, no lo afirmaba; si gustaba de oírlo, no lo creía, pero aquellas cosas las creí: «uolantem autem Medeam etsi cantabam, non adserebam, etsi cantari audiebam, non credebam: illa autem credidi» (*Conf.* III, 6, 11: CCSL 27, 32).

En su lamento lejos de la casa del Padre, Agustín se compara al Hijo en situación de necesidad profunda: «Vbi ergo mihi tunc eras et quam longe?»: ¿Dónde, pues, estabas entonces para mí? Agustín, sin embargo, se da cuenta de que es él, quien se ha alejado de la casa paterna: «Et longe peregrinabar ads te exclusus et a siliquis porcorum, quos de

siliquis pascebam»: peregrinaba lejos de ti y privado hasta de las bellotas de los puercos que apacentaba (*Conf.* III, 6, 11: CCSL 27, 32). Un destino opuesto a la verdad que buscaba y que le prometían los maniqueos. En general una degradación descendente hasta llegar a la necesidad de la vida o la deformidad inteligible en cuanto se prefiera una vida apartada de la Sabiduría.

La militancia maniquea, la refiere Agustín como una experiencia de tal negatividad que lo describe casi como decadencia ontológica, como un deslizamiento escalonado del ser al no-ser, puesto que, alejándome de la verdad, me parecía que iba hacia ella, porque no sabía que el mal no es más que privación del bien hasta llegar a la misma nada: «Quibus rerum ignarus perturbabar et recedens a ueritate ire in eam mihi uidebar, quia non noueram malum non esse nisi priuationem boni usque ad quod omnino non est» (*Conf.* III, 7, 12: CCSL 27, 33). Por eso, quien camina en dirección opuesta al Ser se dirige hacia la nada o el *non esse*. Alejarse de la verdad implica también desligarse del propio ser, es emprender el camino hacia la apariencia (*non esse*). De modo que el hombre alejado de su patria, perdido en lo parcial, relativo e intrascendente suspira, en su interior, por lo *unum, totus, perfectus*. Vive en contradicción y sin descanso, en sí mismo, mientras no retorne a Dios, su fuente primordial. De este modo me carcomía por dentro y me confundía vehementemente con pudor horrible. ¿Qué cosas no dije contra mí? ¿Con qué azotes de sentencias no flagelé mi alma para que me siguiese a mí que me esforzaba por ir tras tuyo?: «Quae non in me dixi? Quibus sententiarum uerberibus non flagellau animam meam, ut sequeritur me conantem post te ire?»: (*Conf.* VIII, 7, 18: CCSL 27, 124).

6.– La solidez de las Escrituras, fundamento de la *conversio*

El entusiasmo vivido, durante nueve años de experiencia maniquea, nos proporciona la certeza que hasta no descubrir que las *Escrituras* tienen consistencias irrefutables, y que hay otros métodos fuera del maniqueísmo para entenderlas, no habría sido suficiente descubrir las falsedades de Manés; el tiempo que vivió como maniqueo se identificó plenamente con las ideas y actitudes de los seguidores del maniqueísmo. Por lo que, al poco tiempo de su conversión uno de los temas importantes en sus meditaciones fueron las cuestiones de los textos inspirados y su interpretación, de lo cual, dan cuenta sus escritos contra los maniqueos y los debates públicos contra sus simpatizantes como

Félix, Fausto y Adimanto.

Para hacerse maniqueo, seguramente, Agustín no encontró muchos impedimentos, salvo la oposición de su madre, sin embargo, la superación de dicha experiencia no fue tan fácil, puesto que, no bastó descubrir los errores del maniqueísmo, sino que pasó por cierta crisis del escepticismo, en la que para superarla tuvo gran importancia las polémicas bíblicas de las *Escrituras* Católicas. Es ilustrativo un episodio que recuerda haber acontecido en Cartago. Cuando él estaba en Roma y antes de viajar al norte de Italia, dice que le llamó la atención los argumentos con los que defendía las *Sagradas Escrituras* un tal Elpidio, un católico citado por Agustín, pero no da mayor detalle de quién era ni cuáles fueron los argumentos del debate, lo único que resalta es que Elpidio polemizó contra unos maniqueos y sus argumentos eran difíciles de ser rebatidos, mientras que la de los maniqueos eran argumentos superficiales (*Conf. V, 11, 21*).

Entre la desilusión de la fe maniquea y el escepticismo académico que surgió ante la imposibilidad de encontrar la verdad, tuvo un papel primordial la cuestión de la solidez de las *Sagradas Escrituras*, porque se da cuenta que los maniqueos son más hábiles criticando o acusando que defendiendo sus propias doctrinas. Las cuales, en privado, intentaban resolverlas, pero con argumentos nada sólidos. Hecho que le pudo hacer sospechar que es más bien una cuestión de método interpretativo que falta de solidez del contenido bíblico. Y lo comprenderá cuando tuvo la ocasión de viajar al norte de Italia para un concurso de retórica, mientras estuvo en la ciudad de Milán asistía para escuchar los sermones de Ambrosio, obispo de Milán, al que inicialmente, parece ser Agustín asistía, pero atraído por la fama del prelado, a quien califica como el famoso entre los mejores de la tierra. «Et ueni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum» (*Conf. V, 13, 23: CCSL 27, 70*).

A Ambrosio, hombre famoso y piadoso, dice Agustín que comenzó a tenerle aprecio por lo acogedor que se mostró con él, pero no le tenía simpatía por ser el doctor de la verdad, pues, había iniciado a pensar que la verdad tampoco la podría encontrar en la Iglesia católica: «Et eum amare coepi primo quidem non tamquam doctore ueri, quod ecclesia tua prorsus desperabam, sed tamquam hominem benignum in me» (*Conf. V, 13, 23: CCSL 27, 70*). De nuevo indica que al principio iba a escuchar los sermones del obispo de Milán, pero lo hacía con la intención de examinar si su fama de predicar

concordaba con el grado de su fama: «Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conueniret famae suae an maior minorue proflueret» (*Conf. V, 13, 23: CCSL 27, 70*).

Agustín, sin esconder sus preferencias retóricas, de las que no tuvo buenas experiencias y de las que piensa que por sí solas no son suficientes para enseñar la verdad, esta vez no se percató que junto con ella se le servía también la verdad. Porque Agustín no solo examinaba al Obispo respecto de su fama, sino también comparaba la elocuencia de Ambrosio con la de Fausto, obispo maniqueo, pero afirma Agustín que entre uno y otro no había comparación (*nulla comparatio*), en cuanto al contenido, si bien, los sermones de Fausto eran más festivos que los de Ambrosio, sin embargo, los de este eran más eruditos y enseñaban la salud eterna (*Conf. V, 13, 23: CCSL 27*).

Lo curioso es que por sus preferencias retóricas despreció la sencillez de las Escrituras, cuando estaba en la etapa de la juventud, y luego de haber pasado por la experiencia desagradable de ser engañado y también engañador; por ello, considera su profesión como el arte de engañar y reacio ante la elocuencia de Fausto de la que sentenciaba que el lenguaje florido no es suficiente para decir la verdad. No obstante, toda esa experiencia, con la misma actitud inicial, cuando rechazó la *Escritura* por asuntos de estilo, se acercó a escuchar los discursos de Ambrosio en Milán, los que, comparado con los de Fausto tenían un contenido más consistente, aunque menos florido, sin embargo, anunciaban la verdad y con ello empezó a tener un nuevo concepto de la ley y los profetas.

En el relato de sus *Confesiones*, Agustín describe su actitud ante los sermones de Ambrosio. Asistía a ellos no para aprender lo que el obispo decía sino para apreciar cómo lo decía. Esto era como un vano cuidado que había quedado en él, reconoce Agustín, porque había llegado a la desilusión de encontrar el camino que condujera a la verdad. Sin embargo, junto con las agradables palabras del prelado milanés venían también los asuntos que había aprendido a despreciar en el maniqueísmo. Pero al no poder separar lo que se decía con elocuencia, al mismo tiempo, entraba en el recuerdo de Agustín las cosas que se decían con verdad. A partir de esos sermones, Agustín empezó a darse cuenta que la fe católica podía ser defendible, lo mismo aconteció con los misterios del *Antiguo Testamento*, que interpretados a la letra daban muerte, sin embargo, leídos en sentido espiritual podía ser defendido ante quienes se reían de la ley y los profetas (*Conf. V, 14,*

24: CCSL 27).

7.– *La peregrinatio interior*

7.1.– *Verbum ipsum clamat, ut redeas (Conf. IV, 11, 16)*

Aún en el contexto de los nueve años de la experiencia maniquea, junto con unos amigos Alipio, Romaniano, Honorato, Nebridio, y alguno más del que no dice su nombre, pero habla de su fallecimiento, aún joven, recuerda Agustín, haber vivido una situación de mentira y engaño sobre todo guiados por él, por lo que se considera un guía espiritual, pero sin la concepción de un Dios verdadero, y como tal solo podía conducirlos y conducirse hacia el precipicio, ¿Qué soy yo, pues, sin ti, sino un guía hacia el precipicio?: «*Quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceptis?*» (*Conf. IV, 1, 1: CCSL 27, 40*). Todavía maniqueo, luego de concluir sus estudios superiores, Agustín se dedicó a enseñar gramática en Tagaste y retórica en Cartago. En aquellos años enseñaba el arte de la retórica y víctima de la codicia vendía una victoriosa locuacidad: «*Docebam in illis annis artem rhetoricam et uictoriosa loquacitatem uictus cupiditate uendebam*» (*Conf. IV, 2, 2: CCSL 27, 40*), pero, era con el propósito de obtener buenos discípulos y, además, con el deseo de que estos la usasen para defender alguna vez a una causa y no contra la vida del inocente: les enseñaba el engaño sin engañar: «*et eos sine dolo docebam dolos*» (*Conf. IV, 2, 2: CCSL 27, 40*).

Aparte del maniqueísmo en la tierra de Agustín se practicaba la adivinación y la magia. Agustín cuenta también esas experiencias. En una ocasión cuando participaba en certámenes de poesía, en alguna ocasión, se le propuso practicar las artes de magia para salir vencedor, propuesta que comenta haberla rechazado (*Conf. IV, 2, 3: CCSL 27*). Sin embargo, él mismo también explica que le agradaba ser un asiduo consultor de los adivinadores llamados «*mathematicos*» (*Conf. IV, 3, 4: CCSL 27, 41*); igualmente los libros de los genetlíacos: «*genethliacorum*» (*Conf. IV, 3, 5: CCSL 27, 42*), los llamados genetlíacos eran los astrólogos o adivinadores, también, llamados matemáticos: «*mahematici oucantur*» (*Doctr. chr. II, 21, 32: CCSL 32, 55*). Arte al que le impulsó la curiosidad ya que muchas cosas que los astrólogos predecían sucedían en la realidad y del que no desistió fácilmente, pese a que un estudioso de Hipócrates le amonestó

amigablemente que no perdiese el tiempo, porque todo era mentira, pues, él ya las había estudiado con la intención de vivir de tal arte, pero desistió porque descubrió que eran mentiras, incluso su amigo Nebridio se burlaba de los adivinadores (*Conf. IV, 3, 5*).

Toda esa experiencia que se describe como ausencia, desorientación, alejamiento, desorden, intranquilidad tiene su origen en el libre albedrío del hombre, porque solo el que hace ejercicio de esa facultad, puede aceptar o rechazar un encuentro con el Artífice del universo, «deus, qui fecit caelum et terram» (*Conf. IV, 9, 14: CCSL 27, 47*), cuya actitud de rechazo o «advertisio deum» se puede deducir en el contenido de esta afirmación: ninguno te pierde, sino el que se aleja, y porque huye: «Te nemo amittit, nisi qui dimittit, et quia dimittit» (*Conf. IV, 9, 14: CCSL 27, 47*).

Sin embargo, resurgir, retornar, regresar, levantarse para volver a la casa del padre tiene que ver con la intervención divina, por un lado, el impulso de la voluntad y, por otro, el auxilio divino; lo cual se resume en un verso del salmo 118, 142: Dios de las virtudes, conviértenos y muéstranos tu rostro y seremos salvos: «Deus uirtutum, conuerte nos et ostende faciem tuam, et salui erimus»; porque fuera de él, solamente habrá dolor (*Conf. IV, 10, 15: CCSL 27, 48*), consciente de esto, Agustín se exhorta a sí mismo a dejar la vanidad y a escuchar que el mismo Verbo clama el regreso, la conversión, cuando dice: Y oye tú: el mismo Verbo grita para que regreses, y porque hay lugar de descanso imperturbable donde el amor no es abandonado: «Audi et tu: uerbum ipsum clamat, ut redeas, et ibi est locus quietis imperturbabilis, ubi non deseritur amor» (*Conf. IV, 11, 16: CCSL 27, 48*).

La elocuencia con la que el mismo Verbo clama el regreso de sus criaturas es única, eterna e inmutable, pero para poder ser comprensible se hizo pedagógicamente manifiesta de diversas formas, ya en la historia de la salvación, su encarnación, vida, pasión, muerte y resurrección. Como Artífice de todo lo que existe, también dejó vestigios elocuentes de su Ser, capaz de interpelar todas las conciencias sin excusa ninguna.

No cesa ni calla de alabarte toda tu creación, ni el espíritu de cada hombre convertido a ti, ni animales ni seres inanimados por la consideración de los que la contemplan, para elevarse hacia ti desde la laxitud de nuestra alma apoyada en tu creación, y inclinándose

hacia ti que hiciste esto admirable: y donde hay reparación y verdadera fortaleza (Traducción nuestra).

Non cessat nec tacet laudes tuas universa creatura tua, nec spiritus omnis per os conuersum ad te nec animalia nec corporalia per os considerantium ea, ut exsurgat in te a lassitudine anima nostra innitens eis, quae fecisti, et transiens ad te, qui fecisti haec mirabiliter: et ibi refectio et uera fortitudo (*Conf.* V, 1, 1: CCSL 27, 57).

7.2.– El retorno en sí

Y amonestado a volver a mi propio ser, entré en mi interior conducido por ti, y lo pude porque te hiciste mi ayuda. Entré y contemplé con el ojo de mi alma, por encima del mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, la luz inmutable (Traducción nuestra).

Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem inconmutabilem (*Conf.* VII, 10, 16: CCSL 27, 103)

Agustín explica que muchas veces los sentidos se convierten en distractores presentándonos bienes relativos, pasajeros, hasta placenteros, usurpando la competencia de la razón que es la más capacitada para conocer la verdad. Agustín haciendo un examen de conciencia a la luz de la historia de la salvación y la historia del Hijo Pródigo, comprende haber tenido la misma actitud, pues despreciando lo que somos, lo que tenemos nos puede llevar también al desprecio de Dios, al desprecio de sí mismo, hasta llegar a la relatividad sensorial, de aquí que el hombre necesite un retorno de manera inversa, por el mismo camino que se alejó de Dios, al lugar de su origen (*Conf.* VII, 17, 23). Para renovarse a imagen del Hombre nuevo. «Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem [...] eum qui secundum Deum creatus est, in iustitia et sanctitate veritatis»: renovaos en el espíritu de vuestra mente y revestíos del hombre nuevo, [...] en el que fue creado según Dios, en justicia y en santidad de verdad (Carta de Pablo a los *Efesios* 4, 23–24 citado en: *Gen. litt.* VI, 26, 37: PL 34, 354).

Guiado por ti, se puede entender la luz interior por las que el Verbo se hace manifiesto de diversas maneras, por un lado la instrucción interior del Verbo a través de los hallazgos de los filósofos y que a la luz de dichos descubrimientos pudo comprobar que todo lo que inventó Manés no era la verdad, ni siquiera se podía paragonar a las fábulas, en

consecuencia eran viandas sin contenido e inútiles para ser el alimento del alma, sin embargo, esa hambre no se podía saciar sumergido en lo aparente, pero para poder encontrar lo que buscaba era necesaria la Luz que disipa las tinieblas para aclarar el camino de retorno y de reencuentro.

Mas en aquel tiempo, examinados los textos de los Platónicos, luego, exhortado a indagar la verdad inteligible, descubrí las cosas invisibles tuyas por medio de las que fueron hechas y experimenté repulsión, lo cual, por las tinieblas de mi alma no se me permitía comparar, quedé cierto que existes y que eres infinito, pero, sin difundirte por lugares finitos ni infinitos y que eres verdaderamente y que siempre fuiste idéntico a sí mismo, y no te mueves de ninguna parte a otra ni te mudas accidentalmente (Traducción nuestra).

Sed tunc lectis Platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem inuisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer, certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos infinitosue diffundi et uere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter (*Conf.* VII, 20, 26: CCSL 27, 109).

Por otro lado, estando en Roma, empezó a darse cuenta de la solidez de las *Escrituras* y su autenticidad para transmitir la verdad, rechazada por él mismo y el maniqueísmo, fue también una ayuda manifiesta del auxilio divino. Además de darse cuenta que son difíciles de refutar a no ser con argumentos artificiosos o retóricos como el de los maniqueos, las *Escrituras* eran fuente de conocimiento y sabiduría divina. Pero será en Milán, amonestado por el saber filosófico, sobre todo el platonismo, y el modo ambrosiano de leer, interpretar y explicar las *Sagradas Letras* que le indicarán el dónde buscar la verdad trascendente y el camino seguro para encontrar la sabiduría que inicialmente procuraba animado por la lectura del *Hortensio* de Cicerón. Esa sabiduría la descubre con el retorno a sí mismo hasta la experiencia mística: Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no tan común y visible a toda carne, ni otra cuasi de la misma especie mayor, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. Ella no era esto, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas (*Conf.* VII, 10, 16).

Agustín descubre que la razón tiene una capacidad tal que no sólo es competente de discernir y reconocerse como una naturaleza mudable sino también de elevarse y reconocer sobre ella algo superior por ser inmutable y como tal no puede ser otra que la naturaleza divina. La naturaleza de su Creador por quien fue hecha a imagen y semejanza, por lo tanto, es en el interior donde mejor se puede encontrar un vestigio de su artífice, por ello el camino para descubrirlo es retornando de lo exterior al interior de sí mismo.

Si bien Dios que no está limitado por partes ni espacios, sin embargo, tiene que ser reconocido dentro de un orden jerárquico superior al de la razón de quien es su Artífice. Pues, ni estaba sobre mi mente, como el óleo sobre el agua, ni como el cielo sobre la tierra, sino más alto, porque me hizo, y yo más bajo, porque fui hecho por él: «Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea» (*Conf. VII, 10, 16: CCSL 27, 103*).

Ciertamente la razón es superior a los seres inertes que carecen de vida, al mismo tiempo al de los animales que carecen de entendimiento y superior además a los mismos sentidos del cuerpo más no mayor ni igual que a la eternidad inmutable por la que el alma suspira. «O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas! Tu es deus meus»: ¡Oh eterna verdad y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios (*Conf. VII, 10, 16: CCSL 27, 103*). Reconocer y respetar esa jerarquía es saludable para el ordenamiento interior.

Existe una estrecha relación entre el encuentro con Dios y el autoconocimiento. El materialismo maniqueo había conducido a Agustín a desconocer al Dios trascendente y a desconocerse a sí mismo. Solo ayudado por la filosofía platónica, las *Escrituras* y la fe de la Iglesia superará una serie de los prejuicios maniqueos contra el catolicismo. Para Agustín, descubrir al Dios trascendente y personal significó encontrar la luz inmutable que ilumina la oscuridad interior. Porque, cuanto más clara sea nuestra idea de lo divino, más aguda será nuestra percepción de nosotros mismos. A medida que nos acerquemos más a él, nuestra mirada interior se volverá más auténtica y revelará quiénes somos realmente, lo que no sucederá si vivimos intelectual y moralmente apartados de Él. Tú eres mi Dios; suspiro por ti día y noche, y cuando te conocí por vez primera, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi mirada, irradiando sobre mí con violencia, y temblé de

amor y de horror (*Conf.* VII, 10, 16).

Sin embargo, no se mide en kilómetros la distancia que nos separamos, cuando nos alejamos de Dios sino por la forma que tenemos, ciertamente, el pecado es el que aleja al hombre de Dios y sus consecuencias la deforman, y no se forma si es que no vuelve la mirada hacia Él. Así describe su experiencia Agustín, y descubrí que me hallaba lejos de ti en una región de la desemejanza, como si escuchara tu voz desde lo alto: Yo soy el alimento de los grandes: crece y me comerás. Ni tú me transformarás en ti como al alimento de tu carne, sino que tú te mudarás en mí: «Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me» (*Conf.* VII, 10, 16: CCSL 27, 104). El alma da forma al cuerpo y Dios, al alma, por lo que lejos de Él hay solamente informidad, tinieblas, abismo e inseguridad.

7.3.—De sí a la trascendencia

Así como el hombre se aleja de su Artífice por grados escalonados hacia el mundo de las tinieblas (*tenebris*), de la informidad (*informitas*), de la desemejanza (*dissimilitudo*), y del cuasi no-ser (*nos esse*), por tanto, una situación de intranquilidad por la ausencia de paz, de inseguridad por la ausencia de lo absoluto, de ignorancia por la privación de la verdad; así también, tanto el retorno a sí mismo como a su trascendencia de sí se hace de modo escalonado (*Conf.* VII, 17, 23). Citando a *Isaías* 46, 8 «Redite, praeuaricatores, ad cor», en el interior se encuentra el peldaño que nos conduce a descubrir y contemplar a nuestro Artífice (*Conf.* VI, 12, 18, CCSL 27, 49). Hacedor de todas las cosas (*Conf.* II, 5, 10). Vuelvan, pues, prevaricadores, al corazón y adhiéranse a él, que es vuestro Hacedor (*Conf.* IV, 12, 18). Algunos filósofos de este siglo también descubrieron que Dios es una especie de vida eterna, inmutable, inteligible, inteligente, sabia y hacedora de sabios: «Deum esse quamdam vitam aeternam, immutabilem, intellegibilem, intellegentem, sapientem, sapientes facentem, nonnulli etiam huius saeculi philosophi viderunt» (*Serm.* 141, 1). La senda de la interioridad es la vía que nos transporta de lo mudable a lo incommutable y al encuentro con lo que es (*Conf.* VII, 17, 23). De lo sensible a lo inteligible, de lo múltiple a la unidad.

Es ilustrador un texto de sus *Confesiones* en el libro X, 6, 8–10, en el que expresa con conciencia cierta y sin incertidumbre el objeto de un amor auténtico y que se distingue

de toda belleza, resplandor o aroma en la creación, porque es el cielo y la tierra, y, cuanto en ellos se contiene que no cesan de advertirlo que te ame: «Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique minhi dicunt, ut te ame» (*Conf.* X, 6, 8: CCSL 27, 158). Mas esta cierta belleza, cierta luz y fragancia que se ama «Et quid est hoc» (*Conf.* X, 6, 9: CCSL 27, 159), donde averiguamos para saber ¿qué es esto?, pues, en todas las formas de existencia que el universo contiene, pero tanto la tierra y todo lo que ella contiene responden «non somus Deus tuus», se engaña Anaxímedes cuando afirmaba que el aire es el principio de todas las cosas (*Ciu. Dei* VIII, 2: CCSL 47), por tanto, todas las creaturas del universo proclaman la existencia de su Artífice. Y exclamaron con grande voz: él nos hizo: «et exclamauerum voce magna: ‘Ipse fecit nos’» (*Conf.* X, 6, 9: CCSL 27, 159); pues, se contempla tus realidades invisibles a través de la inteligencia de tu creación: «Tunc uero inuisibilia tua, per ea quae facta sunt; intellecta conspexi» (*Conf.* VII, 17, 23: CCSL 27, 107). A modo de súplica pronuncia Agustín lo siguiente: ¡Oh casa luminosa y hermosa, he amado tu belleza, y el lugar donde mora la gloria de mi Señor, tu hacedor y tu poseedor! (*Salm.* 25, 8). Por Ti suspire mi peregrinación, y díganle al que te hizo a ti que también me posea a mí en ti, porque también me ha hecho a mí. Erré como oveja perdida (*Salm.* 117, 176); más espero ser transportado a ti en los hombros de mi pastor, tu estructurador (*Lc.* 15, 5) (*Conf.* XII, 15, 21).

8.– Una renovada perspectiva ontológica

El *Hortensio* ciceroniano fue un texto que despertó el deseo de la sabiduría en Agustín, mientras realizaba su formación profesional. El de Tagaste realizaba sus estudios de retórica en la escuela superior de Cartago, durante el cual, a los diecinueve años de edad (*Beata u.* I, 4; *Conf.* VIII, 7, 16), descubre y lee ese libro, reconocido por muchos la elegancia del estilo retórico, pero no así su contenido. El referido texto exhortaba a procurar la sabiduría inmortal y trascendente. Debió de ser significativo que en Casiciaco, era usado como manual de estudio por los interlocutores de Agustín (*Acad.* I, 1, 4; III, 4, 7). El *Hortensio* recogía ideas de las escuelas filosóficas (*Conf.* III, 5). Entre las cuales, las teorías escépticas de procedencia académica. Esa escuela filosófica era pesimista sobre la capacidad de la razón para encontrar la verdad (*Acad.* III, 14, 31). Sentencia que en las conversaciones de Agustín se vincula al autor griego Carnéades (*Acad.* I, 3, 7). Con las ideas de esta escuela simpatizaba Cicerón, por las que luego también sería criticado por Agustín (*Acad.* II, 1, 1: CCSL 29, 18). Esos planteamientos académicos fueron

iniciados por Arquesilao de Pitane, Eólia (Turquía actual) y continuados por Carnéades de Cirene, Libia. Ambos discrepaban con la antigua academia y discutían el dogmatismo estoico (*Acad.* III, 7, 15-16: CCSL 29, 43-44).

Ahora bien, Agustín, después de su experiencia maniquea, descrita como camino hacia el *non esse*, evaluó a la corriente escéptica académica como la más prudente de las escuelas, probablemente haciendo eco del parecer de Epicuro. Este autor calificaba de locos a los estoicos, pero de moderados y prudentes a los académicos, cuyos representantes, respectivamente, eran Zenón y Arquesilao (*Acad.* III, 7, 16). Arquesilao le discutía a Zenón su teoría de la percepción, contra la cual, enseñaba la imposibilidad de alcanzar la verdad. Por eso enseñó que nada puede percibirse: «Hoc et ego, inquit Arcesilas, uideo nihil percipi» (*Acad.* III, 9, 21: CCSL 29, 46).

Sin embargo, para Agustín resultó significativa la lectura de los libros platónicos, decisiva, Porfirio, Plotino y las cartas de San Pablo; las conversaciones con los neoplatónicos cristianos durante su estancia en el norte de Italia, porque le proporcionarán elementos para derribar el materialismo maniqueo y evitar la tentación del escepticismo. En el contexto milanés descubrirá, Agustín, que la razón está capacitada para encontrar la verdad, solo hace falta saber el cómo y dónde no buscarla como indica en sus *Soliloquios*.

Recordemos que, en sus *Confesiones*, Agustín describe su experiencia maniquea como un escalonado distanciamiento hacia la nada, y es que, al apartarse de la verdad, no sabía que el mal es privación del bien hasta llegar al no-ser (*Conf.* III, 7, 12). Itinerario de degradación ontológica que hace entender que la antítesis de la verdad es el *non esse* (lo falso), además que verdad y ser se relacionan; igualmente lo opuesto del bien es el *non esse* (el mal). Reflexión que se hace comprensible considerando lo que dice en su *Epístola 2*, escrita en Casiciaco el 386/387 y dirigida a Zenobio. En esta carta señala que lo que percibe el sentido corporal es todo lo que no permanece del mismo modo ni un instante temporal, sino que fluye y carece de presente, en pocas palabras es el *non esse* (*Ep.* 2, 1). Por el contrario, el objeto de la razón es todo lo permanente, lo inmutable, lo que siempre es, por tanto, lo que subsiste (el *esse*). De modo que, en el norte de Italia, Agustín descubriría, tanto, el modo cómo buscar la verdad (método) y también el dónde encontrarla, lo cual se relaciona con su comprensión de lo que es y su opuesto, esto es, el

esse y el *non esse* (ser y no-ser) y su relación con lo inteligible y lo sensible. Distinción que también abarca a los números.

En una tercera carta, escrita en Casiciaco 387, por Agustín y dirigida a su amigo Nebridio (*Conf.* IV, 3, 6), reflexiona sobre la distinción del número sensible y el número inteligible. Según Aristóteles, los pitagóricos identificaban el número con la realidad sensible (*Metafísica* A5 987b, 25). Si bien, no hay noticias de que Agustín leyera dicho texto aristotélico, sin embargo, esa identificación intrínseca para el hiponense resultaba problemática. Dificultad que le resolvía el planteamiento platónico que consideraba al número matemático independiente de la realidad sensible (*Ep.* 3, 2), teoría que coincide con lo que refiere, también Aristóteles: «Platón, afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles» (*Metafísica* A5 987b, 15). Agustín observa que, un cuerpo sensible tiene la propiedad de dividirse infinitamente, pero está imposibilitado para hacer lo contrario. Propiedad que, sin embargo, posee el número inteligible, puesto que, se multiplica hasta el infinito. Agustín señala a Platón como el gran descubridor de las dos realidades, el sensible y el inteligible (*Acad.* III, 17, 37), en cuya distinción, también cabe el resultado de un número inteligible: «..intellegibilium numerorum necesse est » (*Acad.* III, 11, 25: CCSL 29, 49). Por eso señala el mismo Agustín, probablemente, los filósofos relacionaron la riqueza con lo inteligible, puesto que, es amar lo que no puede menguar y sería como multiplicarse siempre, mientras que, pobreza es ser siempre menos, como la propiedad de los cuerpos sensibles. Puesto que, no hay mayor pobreza que ser siempre menos y no hay mayor riqueza que ser siempre más. Y quien entiende esto, nada ama tanto como la *mónada*, gracias a la cual se aman a los otros números (*Ep.* 3, 2). Para Fernández (2009), el uno o la *mónada* es un concepto típicamente pitagórico.

Ahora bien, si todo lo que es objeto de los sentidos corporales es mudable porque pertenece al ámbito del no-ser (*Ep.* 2), por consiguiente, la ley inmutable del número (*numerus*) no puede ser percibida por nuestros sentidos corporales; sin embargo, es captada por cualquier mente inteligente y porque es una e inmutable, además por pertenecer al ámbito de lo inteligible y a lo que es (*Lib. arb.* II, 8, 20). El *unum*, que hace referencia a la unidad, la singularidad, la simplicidad y la indivisibilidad, no es una experiencia sensible, sino inteligible. Al respecto también señala que los geómetras definían el punto como el signo sin partes ni dimensiones (Sexto Empírico, *Contra los*

Profesores III, 19). El *unum* (*mónada*) para el pitagorismo era el principio de todos los números y luego de las formas geométricas (*Metafísica* A, 5), Sexto Empírico describe el modo que se explicaba el sentido en que el número resulta principio del sistema numérico y de las figuras geométricas:

la unidad subyace como principio productor de la constitución de los demás números, y la díada es productora de longitud. Pues, así como al hablar de los principios geométricos, mostramos primero qué es el punto y después de él qué es la línea, que es la longitud sin anchura, del mismo modo en el caso que nos ocupa la unidad ocupa el lugar del punto y la díada el lugar de la línea, que es longitud sin anchura y la longitud; pues el pensamiento, al concebirla, se traslada de un lugar a otro, y esto es la línea. Y la tríada está situada sobre la anchura y la superficie; pues el pensamiento se traslada de un lugar a otro [y de nuevo a otro diferente], y cuando a la distancia longitudinal se añade la distancia a lo ancho se está concibiendo la superficie. Pero si uno imagina una cuarta unidad que se añade a la tríada, es decir, un cuarto signo, surge la pirámide, una figura y cuerpo sólido, pues tiene longitud, anchura, y profundidad; de tal forma que la razón del cuerpo está contenida en número cuaternario (Sexto Empírico, *Contra los Profesores* IV, 4–5).

Para Agustín, el número (*numerus*) habita en el ámbito de lo inteligible. Esto se puede ver en el texto *De libero arbitrio*, donde señala que los números no son percibidos por los sentidos, si consideramos que cada número recibe su denominación en virtud del número de veces que contiene al *unum*. Ahora bien, si el objeto de los sentidos es lo mutable (*non esse*), el objeto de la razón es lo inmutable (el *esse*), lo mismo acontece con los números, la razón ama la unidad y los sentidos la multiplicidad. La unidad es inteligible, no sensible porque no es corpórea y tampoco los números que se generan de él: «numeros non per corporis sensus adtractos» (*Lib. arb.* II, 8, 22: CCSL 29, 251). Por tanto, el *esse* pertenece a lo inteligible como el uno, lo inmutable, lo bueno y verdadero. Porque la verdad para ser tal debe permanecer siempre y no puede estar en lo mutable. A esto se refiere cuando en *Soliloquios* advierte dónde no buscar la verdad.

8.1.– Los inteligibles en la conversión agustiniana

La lectura del *Hortensio* ciceroniano había incentivado a Agustín buscar la sabiduría trascendente, la que por influencia platónica se identifica con la belleza. Anhele

que lo condujo a leer la Sagrada Escritura de los católicos. En su viaje a Milán, descubre los platónicos. Fundamental el tema de los inteligibles, descubierto por Platón, analizado por Filón de Alejandría, el primero en afirmar que lo inteligible está en la mente divina y luego discutido por Porfirio, Plotino y Longino en Roma (Porfirio, *Vida de Plotino*, 18, 9–15). En este contexto, resulta significativo para Agustín la lectura de los platónicos que son los que le conducen a leer San Pablo, en quien descubre el tema de la encarnación, tema ausente en los platónicos. En San Pablo logra vincular la Sabiduría que no pudo encontrar en el maniqueísmo con el Hijo de Dios, al que San Juan lo presenta denominándose el *Ego sum veritas*. Los sermones de San Ambrosio le habían persuadido a practicar una lectura espiritual de las *Sagradas Escrituras* y en ellas, sobre todo en el *Génesis*, texto rechazado por el maniqueísmo, descubre que la imagen de Dios en el interior del hombre es una realidad espiritual y, por lo que, se podía, con propiedad, decir que el hombre es creado a imagen y semejanza de su Creador, pero en su dimensión interior, no en lo corporal como enseñaban los maniqueos.

8.2.– Lo inteligible es el ámbito de lo estable

La distinción entre las dimensiones inteligible y sensible es un presupuesto novedoso en la filosofía de Agustín, descubierto en Milán. Este descubrimiento resultó una luz en su proceso de conversión y, para nosotros, una clave para entender una serie de problemas existenciales que aturdían al de Tagaste. Temas que podemos resumir en el de la sabiduría, verdad y la falsedad; el bien y el mal, lo inmutable y lo mutable, todo ello se puede resumir en el ser y no-ser. Asuntos recogidos en sus textos filosóficos, iniciados a escribirse en Casiciaco. Con estas novedades se comprende que Agustín, en Casiciaco, inaugura su reflexión filosófica exponiendo que no debemos desconfiar de encontrar la verdad porque ella se encuentra dedicándose a la filosofía, y quien se aparta de los sentidos conoce el número inteligible. Y no se debe caer en dogmatismo a no ser que se descubra una verdad indiscutible como la suma de los cuatro primeros números que hacen diez. Suma que muestra una verdad cierta y evidente como preludeo de algo, incluso, más evidente que esos números (*Acad. II*, 3, 9).

El maniqueísmo fue la experiencia agustiniana de decadencia ontológica. Un movimiento ontológico hacia la nada. Situación de deformación espiritual, porque donde no se aprende la verdad se llena del vicio, que es lo mismo estar llenos de la nada se dice

en *De beata vita*. Una vida maniquea privada de la verdad, a donde fue motivado por la retórica de Cicerón (*Conf.* III, 4, 7). Dice que rechazó la fe su madre por la imprudencia de la juventud (*Duab. an.* IX. 11), y por los engaños y fábulas maniqueas (*Mor.* I, 1, 2), atraído por el modo que aprovechaban el nombre de Cristo, pues, lo usaban cual cebo dulce con que se atrapa a los que le buscaban (*C. Faust.* XXII, 13), cual astutos cazadores (*Util. cred.* 1, 2). Estas fueron las circunstancias que le indujeron a rechazar las Escrituras (*Conf.* III, 5, 9). Pero reconoce Agustín que la lectura de los libros platónicos le amonestó a buscar la verdad inteligible (*Conf.* VII, 20, 26).

8.2.1.– La verdad subsiste en lo inteligible

El diálogo *Contra académicos*, Agustín señala que la verdad está en el ámbito de lo inteligible, por tanto, como Plotino señala que pertenece al ámbito del ser, del bien, de lo inmutable. La definición agustiniana de la verdad como lo que es, lo subsistente, lo permanente, hace entender que no pertenece al ámbito de lo mudable. Para Agustín, la verdad siempre es y se contrapone al *non esse*. Esta dicotomía entre *esse* y *non esse* resulta fundamental para abordar el problema de la verdad desde una perspectiva gnoseológica en su primer diálogo. Además, muchos otros conceptos filosóficos agustinianos se enmarcan entre la antítesis: ser y no-ser. Como opuesto del bien está el mal, pues el bien siempre es, mientras que, el mal que es privación del bien, por tanto, no-es. Por el hecho de no ser nada, el mal no se aprende. No hay aprendizaje de algo que no-es, sostiene Evodio, interlocutor de Agustín (*Lib. arb.* I, 2, 4). Al respecto, Plotino decía que del Bien dependen todas las cosas y es principio de todos los que lo desean. El Bien no carece de nada, es autosuficiente, no es necesitado, es medida y límite de todas las cosas. Por el Bien todas las cosas son bellas, porque él mismo es superbello y está más allá de lo sensible porque reina en lo inteligible (*Enéadas* I, 8, 2, 1-5). Estas reflexiones, como veremos más adelante, aparecen en de *Beata vita* cuando habla del *summo modus*, como principio sin principio, medida sin medido de todo, por tanto, autosuficiente, eterno. También de la Sabiduría habla como el modus, medida, forma del alma. La virtud como lo que es y el vicio como lo que no-es.

Agustín, al comprender que la verdad está en el ámbito de lo inteligible, señala que el maniqueísmo tenía un serio obstáculo en su intento por descubrirla, porque la indagaba en el ámbito del no-ser. Este impedimento estaba relacionado con su visión materialista

de sus planteamientos contra la fe católica. En la cosmovisión maniquea, el mal tenía su propio principio, opuesto al principio del bien. De modo que su filosofía sobre dicho problema partía de la pluralidad como principio. Lo que sería propio del ámbito sensible y no del inteligible. Esto hacía que el maniqueísmo concibiera a Dios de modo materialista, como una proyección antropológica. Sobre el mal, no entendían que era privación del bien, así como el olvido, no es algo, sino privación de memoria (*Conf.* XVI, 24). Platino señala que el mal no puede estar en el ámbito del ser. (*Enéada* I, 8, 3)

En el ámbito de lo inteligible, también descubre Agustín que se debe buscar a lo que permanece, lo simple, lo único, lo bueno, al ser que trasciende lo sensible. De modo que la pluralidad solo se da en el ámbito de lo material. Y si algo se opone al ser es la nada. En este sentido, el mal se explica como la ausencia del bien trascendente. En ese ámbito que trasciende lo corpóreo también se encuentra la Verdad, la Sabiduría, la Belleza y solo por la teoría de la participación platónica se habla de las pluralidades en el ámbito sensible y lo que no participa, se opone por carecer de ser. Estos temas se tratarán en los textos de Casiciaco. En *Contra académicos*, se explica que las verdades dependen de una Verdad trascendente. En *De beata vita*, la Sabiduría es el bien supremo, medida y forma del alma. En *De ordine* aparece la Unidad perfecta como principio de todo lo existente. Temas compendiados en la oración con la que inicia los *Soliloquios* I, 1–6. Donde queda superado el problema del doble principio maniqueo, porque el Dios único es trascendente y omnipotente, creador de todos los bienes, pero no de los males (*Sol.* I, 1, 2). No te conocía, Dios, en figura de cuerpo humano, desde el momento que comencé a escuchar acerca de la sabiduría; siempre he evitado: y me alegraba de descubrirlo en la fe de nuestra madre espiritual, tu católica (*Conf.* VII, 1, 1).

8.2.2.– La virtud es y el vicio no es

A la luz de la *Enéada* I, 8, donde trata sobre lo que *es* y lo que *no-es*, podemos entender la vida de Agustín, descrita en ambiente maniqueo, como una experiencia existencial de continuo descenso ontológico–moral. Por estos grados fui descendiendo a las profundidades del infierno, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad: «Quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia ueri» (*Conf.* III, 6, 11: CCSL 27, 32), como decaimiento escalonado del ser hacia el no–ser. Y qué lejos peregrinaba fuera de ti, privado hasta de las bellotas de los cerdos con las que los

apacentaba: «Et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam» (*Conf. III, 6, 11: CCSL 27, 32*). Para Plotino el ser está más allá del mal. Por lo que, si el mal existiese, existiría entre los no-seres. Pero este no-ser no es algo absoluto, en el sentido de Parménides. Este no-ser es todo lo sensible y cuantas afecciones se originan en el ámbito de lo sensible (Plotino, *Enéada I, 3, 1-10*). Ya hemos visto que este argumento aparece en la carta 2 de Agustín dirigida a Zenobio y también encontraremos dicho argumento relacionado con el método de la interioridad en sus textos filosóficos.

En de *Beata vita* se discute el objeto de la vida beata. El bien deseado, para poder ser plenamente felices, requiere ciertas condiciones: debe de tener la posibilidad de ser poseído, luego, una vez poseído, debe tener la posibilidad de ser que algo que no pueda perderse contra la voluntad; por lo tanto, tiene que ser necesariamente algo permanente, eterno e inmutable. De ahí que se discuta que el objeto de deseo del sabio, para que sea sabio y feliz, es la verdad. Consecuentemente, todo el que es sabio es feliz. Pero para que el sabio sea realmente feliz el objeto que persigue y desea poseerlo debe de permanecer siempre y la verdad es lo que permanece. Porque si no permanece el objeto de su deseo no hay como sea feliz; porque tendría que vivir con el temor de perderlo. Entonces, el objeto de amor del que desea ser sabio es la verdad, que permanece siempre. La cual no se puede perder contra su voluntad. Pues, apartarse de la verdad, parece que se camina hacia ella, porque ignoraba, dice Agustín, que el mal es la privación del bien hasta llegar a la misma nada (*Conf. III, 7, 12*). En de *Beata vita* también se explica que quien no posee la verdad se llena de vicios, que es sinónimo de nada, por eso entra en la región de la desmedida. Un estado de inestabilidad parecido al descrito por Plotino, quien dice que si bien no es ámbito de la nada absoluta:

es la región de la sinmedida en comparación con la medida, ilimitado en comparación con el límite, informe en comparación con lo conformativo, siempre indigente en comparación con los autosuficiente, siempre indeterminado, absolutamente inestable, omnipasible, insaciado, penuria absoluta (*Enéada I, 8, 3, 10-15*).

Agustín que relee su historia personal en sus *Confesiones* y algunos aspectos se puede entender a la luz de los textos plotinianos. Agustín entiende que, sin la verdad, vivía en el ámbito del materialismo. De aquí que él entiende un problema buscar la verdad con los sentidos, porque a estos les corresponde lo sensible, los cuerpos. Sobre este mismo

asunto también, Plotino señala que, en el ámbito de lo corpóreo, de lo sensible, la materialidad no tiene modo que poseer el ser «como para que pudiera de ese modo tener parte en el bien, sino que su ser es solo de nombre, hasta el punto de que se pueda decir con verdad que su ser es no-ser» (*Enéada* I, 8, 5, 10).

8.2.3.– De la belleza sensible a la inteligible

Trascender de lo sensible a lo inteligible es un tema presente en las reflexiones de Agustín. En el norte de Italia se propuso escribir unos textos sobre las artes liberales para sirviesen a este fin. En la dedicatoria que Agustín hace a Teodoro en el *De beata vita* (I, 1) señala que se logra arribar al puerto de la filosofía por medio del procedimiento dialéctico de la razón y la voluntad. Se comprende trascender el ámbito de lo sensible para llegar al lugar seguro y estable de lo inteligible. En el *De beata vita* también se hace alusión a las tempestades marítimas que pueden causar una serie de naufragos, sin embargo, una vez dispersados por las aguas, no todos responden de la misma manera para regresar al puerto. Como analizaremos más adelante, Agustín clasifica en tres tipos de hombres, según sus posibles respuestas. Curiosamente este asunto también puede relacionarse con la *Enéada* I, 3, donde Plotino trata sobre la dialéctica. Plotino sostiene que la meta de todo hombre es el bien. A cuya meta hay dos pasos que realizar. a) partir de las cosas de aquí abajo hacia lo inteligible y b) llegados a la región de lo inteligible es preciso continuar a la cima (*Enéada* I, 3, 1–15). Para este viaje hay tres tipos de postulantes: el músico, el enamorado y filósofo.

El músico suele embelesarse ante las bellezas. Reacciona ante los sonidos y bellezas presentes en ellos. Por cierta virtud de su arte, rehúye a ciertos sonidos discordantes y percibe la falta de unidad en los cantos y ritmos. Sin embargo, le atrae lo que está bien acompasado y lo bien configurado (*Enéada* I, 3, 1, 20–25). Debe trascender todo esto, prescindiendo la materialidad de las cosas en que realizan las proporciones y las razones para llegar a la belleza venida sobre ellas, porque el objeto de embeleso del músico es la armonía inteligible presente en ellas (*Enéada* I, 3, 1, 30). El enamorado está deslumbrado de las bellezas sensibles. A este se le debe conducir de la belleza particular a la universal, proponiéndole actividades bellas e incorpóreas para que se habitúe. Por el ejemplo, el arte de las ciencias, de las virtudes. Luego enseñarle que se remonte de las virtudes a la Inteligencia, al Ser, una vez allá recorrer

la etapa superior del viaje (*Enéada I, 3, 2, 1–10*). El filósofo que está provisto de alas mejor que los anteriores, está encaminado hacia lo alto. Le hace falta las matemáticas para habituarlo a la intuición de lo incorpóreo y a la fe su existencia. Hay que conducirlo a la perfección de las virtudes. Y tras las matemáticas se le debe impartir lecciones de dialéctica y convertirlo en dialectico consumado (*Enéada I, 3, 3, 1–15*). Y ¿qué es la dialéctica? la capacidad de análisis y síntesis. La dialéctica discute del Bien del no-bien, qué es lo eterno y lo que no es tal (*Enéada I, 3, 4, 1, 20*).

8.2.4.– El deleite estético y los sentidos

En *De ordine*, Agustín señala que el deleite de la razón está mediatizado por dos sentidos: los ojos y los oídos, un tema platónico relacionado con el pitagorismo. Estos temas los analizaremos más adelante. Aquí solo señalamos para relacionar con algunas similitudes en las reflexiones plotinianas. Plotino también decía que la belleza se da en el ámbito de la vista en el del oído. Ye tiene que ver con las combinaciones de palabras y en toda clase de música donde hay melodías y ritmo (*Enéada I, 6, 1, 1–5*). Ahora bien, en la belleza sensible ¿cuál es la causa de su atractivo? La proporción de una parte con otras y con el conjunto, por tanto, bien proporcionadas y bien medidas (*Enéada I, 6, 1, 20–40*). Jesús Igal señala que es una teoría de procedencia estoica. Según esa teoría solo compuesto sería bello. A lo cual cuestiona Plotino, ¿cómo podrían ser bellas las virtudes que son simples? Las virtudes embellecen el alma, pero cómo se puede ver que sean proporcionadas (*Enéada I, 6, 1, 45–50*).

Ahora bien, ¿qué es lo que atrae en la belleza? Cuando el alma contempla la belleza sensible comprende, acoge y se produce sintonía, sin embargo, si ve algo feo, el alma se repliega, reniega, disiente, porque no encuentra sintonía con ella. La explicación plotiniana es que el alma por naturaleza procede de la Esencia, por tanto, cuando descubre algo de sus huellas o de su estirpe, se alegra y se emociona y tiene remembranza de sí y de los suyos (*Enéada I, 6, 2, 1–10*). Para Agustín, hay deleite cuando hay sintonía entre la belleza sensible y la interior, gracias a los números inmutables, que juzgan la correspondencia que hay entre el alma y lo sensible. Un tema tratado por Agustín en *De ordine, De musica*. Pero por el acto de la creación en que el hombre fue hecho a imagen y semejanza participa de la Armonía trascendente, como se puede ver en *De vera religione*, en los comentarios al *Génesis* y en las *Confesiones*.

Por la interpretación espiritual de las Escrituras, Agustín retoma la lectura del Antiguo testamento y es allí donde se redescubre imagen del Ser trascendente e inmutable, imagen de la Sabiduría del Padre. La naturaleza espiritual del alma es un tema presente en los diálogos de Casiciaco, mejor reflexionado en el monólogo de los *Soliloquios*. Sobre el tema también se discute en *De immortalitate animae* y en *De quantitate animae*. Por su naturaleza el alma es semejante a Dios, aunque no de la misma sustancia, Él habita de modo particular en el alma. A partir de la naturaleza espiritual del alma, Agustín puede tratar sobre el retorno a sí mismo como vía de conocimiento hasta el Dios trascendente, donde se renueva incluso la forma de ver la realidad. Un tema también plotiniano (*Eneada* I, 6, 8, 1–20)

Y luego vi debajo tuyo y percibí que las demás cosas ni del todo son ni del todo no son: efectivamente son porque proceden de ti, sin embargo, no son, porque no son lo que eres tú. Realmente, es solo lo que permaneces incommutabile. Sin embargo, para mí adherirme a Dios es el bien, porque si no permanezco en él, ni en mí mismo podré, sin embargo, él permaneciendo en sí mismo renueva todo y Señor mío eres, porque no necesitas de mis bienes (Traducción nuestra).

Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod incommunicabiliter manet. Mihi autem inhaerere deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero. Ille autem in se manens innouat omnia; et dominus meus es, quoniam bonorum meorum non eges (*Conf.* VII, 11, 17: CCSL 27, 104).

Es un texto que deja clara y distinguida la relación ontológica entre el Ser Supremo y de toda la realidad que existe, cuyo ser es porque participa de la providencia divina, superando la idea maniquea de otorgarle naturaleza divina al sol y la luna, o al platonismo y neoplatonismo que planteaban el panteísmo.

8.2.5.– El mal es privación del bien en el alma

No sabía que el mal es privación del bien hasta llegar al no-ser (*Conf.* III, 7, 12). Asunto que puede relacionarse también con Plotino, quien sostenía que el bien es como la forma y el mal un modo de privación (*Enéada* I, 6, 1, 15–20). Para Plotino, el mal no participa del bien, que es trascendente, sin embargo, como es privación y carencia de bien, vuelve semejante a sí a todo el que tome contacto con el mal (*Enéada* I, 6, 4, 20). El alma

para se mantenga pura tiene que mantenerse inclinada a la Inteligencia y de espaldas a la materia y por tanto no se aproxima a lo indeterminado y falta de medida. Por el contrario, el alma que no permanece en la inteligencia se colma de indeterminación y no ve sino tinieblas y se contagia de materia, al ver que no ve (*Enéada* I, 6, 4, 25–30). Ahora bien, si el mal es privación, el mal existirá en el sujeto privado de forma. Por tanto, si hay mal en el alma, la privación del bien que ella padece es el vicio y el mal (*Enéada* I, 6, 11, 1–10). Quien sube por medio a la virtud a la Belleza, baja por el vicio y se encuentra con el mal (*Enéada* I, 6, 13, 10–15). Estas reflexiones plotinianas se encuentran en las *Confesiones* de Agustín en *De beata vita* y más detenidamente en *De libero arbitrio*.

Agustín atribuye a Dios trascendente la causa que le dio tranquilidad a su necesidad y lo guió para relativizar su vanidad. Una vez desvanecida la locura, indica que despertó en ÉL y le vio de otra manera infinita, pero esta visión no procedía de carne (*Conf.* VII, 14, 20). Confesar la trascendencia divina y descubrir que el mal es la ausencia del bien, no era suficiente para resolver este misterioso problema. Pero confesar la bondad divina, lo plantea Agustín como una necesidad para poder entender racionalmente el misterio del mal, que por cierto se experimenta en el mundo y el pecado en el hombre.

Sobre dicho asunto se discute estando en Roma, de regreso a tierras norafricanas. En esa ciudad inicia a escribir el *De libero arbitrio*, un texto compuesto de tres libros. El primero escrito en Roma, los otros dos realizados en Tagaste e Hipona. El interlocutor de Agustín, Evodio le plantea la pregunta por el origen del mal y si Dios podría ser su autor. Agustín que ya ha explicado en sus diálogos anteriores que Dios es sumamente bueno, no ve cómo un ser de naturaleza tal pueda ser causa del mal. De modo que, si se confiesa que Dios es bueno y no es lícito pensar lo contrario, tampoco se le puede atribuir la autoría de los males.

Antes de averiguar el origen del mal, se debería entender su naturaleza. El cual se divide en dos tipos: los males que se hacen y los males que se padecen. Para intentar resolver esta doble dimensión del mal, conduce a Agustín a precisar otros atributos divinos. Dios es sumamente bueno y también es justo, un dato de fe innegable y por el que se entiende que retribuye a cada uno según sus méritos. También es un acto de fe que Dios es providente por lo que regula todo lo que acontece en el mundo (*Lib. arb.* I, 1, 1). Este es un acto de fe y hay que mantenerlo, el argumento de la fe es también novedoso en

el pensamiento agustiniano respecto del maniqueísmo que rechazaba el sometimiento de la razón a la fe. Porque el profeta Isaías dice que si no creemos no entenderemos: «*Nisi credideritis, non intellegitis*» (Is. 7, 9, citado en: *Lib. arb.* I, 2, 4: CCSL 29, 213). Con el argumento de la providencia divina Agustín descarta que Dios sea autor de los males que cada hombre hace. Y Dios que es justo y providente castiga dichos males, sin embargo, no lo haría si es que las malas acciones no tuvieran su origen en la libertad humana. Esto es otra novedad respecto del maniqueísmo, que enseñaba la existencia de un principio del mal, y se eximía al hombre de la responsabilidad de sus actos, porque era una fuerza externa la que actuaba e impulsaba hacer el mal.

Continúa la discusión, pero ahora Evodio plantea, si el pecado puede ser una cuestión de aprendizaje y si fuera así de quién lo aprendimos. Agustín argumenta que la disciplina es un bien y que por medio de ella se aprende lo bueno. Por la disciplina no se aprende el mal porque disciplina es un bien y ella proviene de *discendo*, en todo caso podría venir de apartarse de ella que contiene el bien. Si se aprende sería para evitarlo (*Lib. arb.* I, 1, 2). Pero Evodio, insiste en considerarlo como aprendizaje y sugiere la posibilidad de la existencia de otra disciplina que podría contener el mal para enseñarse y esta debería tener un autor. Agustín pregunta a Evodio si considera a la inteligencia como un bien, a la cual responde que es un gran bien por el que aprende. Agustín dice que si la inteligencia es un bien lo que ella aprende es igualmente el bien. No hay una disciplina alterna ni maestro alguno que enseñe el mal (*Lib. arb.* I, 1, 3). Entonces ¿cuál es el origen del mal?, insiste Evodio. Agustín reconoce que fue una cuestión que a él también le atormentaba y fue uno de los motivos por los cuales fue a caer bajo el peso de las fábulas maniqueas. Ficciones de las que no habría sido posible desligarse sin el socorro de la gracia, tema estudiado en la conversión agustiniana, tampoco le hubiera sido posible entender el misterio del mal. Sin embargo, acepta Agustín que, al confesar que hay un único y solo Dios del que proceden todas las cosas, turba nuestro ánimo la estrecha relación que existe entre Dios y el alma pecadora (*Lib. arb.* I, 2, 4).

Antes de abordar la causa del mal, se precisa lo que significa obrar mal. Algo es malo porque la ley lo prohíbe, consulta Agustín y Evodio responde que algo es malo no por estar prohibido por la ley, sino que por ser algo malo, la ley lo prohíbe (*Lib. arb.* I, 3, 6). Para que un acto esté catalogado como malo y que la ley castigue debería tener una causa intrínseca al que lo realiza. Del intercambio de preguntas y respuestas entre Agustín

y Evodio se concluye que la libidine es una causa intrínseca y el origen de todos los males (*Lib. arb.* I, 3, 6–8). La libidine también se denomina concupiscencia (*Lib. arb.* I, 4, 9). La concupiscencia que es un deseo desordenado puede llevar a la voluntad a apartarse de su bien supremo deseado y procurar bienes aparentes, que la ley castiga. Ahora bien, la ley temporal, siendo justa, puede modificarse, pero es justa si es que está fundada en la ley eterna. (*Lib. arb.* I, 6, 14–15). Mientras que la ley, razón suprema, a la que se debe obedecer siempre, que premia a los que hacen el bien y castiga a los que hacen el mal. Esta ley, la llevamos impresa en nuestra alma y es la que garantiza el orden interior y a la que deben conformarse las leyes temporales (*Lib. arb.* I, 6, 15).

El ordenamiento interior del ser humano consigo mismo está regulado por la ley eterna, lo prueba el saber convivir en comunidad y la distinción entre vivir y saber que se vive. Ahora bien, las bestias que no tienen razón, son domadas por el ser humano al cual obedecen. Y evidentemente, por más que alguna sea más fuerte o por su instinto de crueldad nunca dominará al hombre, porque el hombre por la razón o la inteligencia es superior a las bestias (*Lib. arb.* I, 7, 16), de aquí que, *scire* es percibir por la razón, por lo que además saber que vive, no así las bestias, aunque son vivientes. De modo que, es más digno el que tiene ciencia de la vida que las bestias que no la tienen (*Lib. arb.* I, 7, 17). Si la razón le hace superior a los animales, ella debe prevalecer sobre el resto de elementos con los que está constituido el ser humano, esto es estar en perfecto orden (*Lib. arb.* I, 8, 18). Existen elementos comunes entre los inteligentes y los menos inteligentes, además con las plantas y animales. Las plantas se alimentan, crecen y se reproducen. Los animales, además de todo eso, tienen sentidos iguales o más agudos que los nuestros, asimismo, somos del mismo género. Solamente que, todas las actividades de los animales se reducen a la búsqueda del placer y a evitar el malestar. En las personas está el deseo de dominar, de la vanagloria, pero no por esto es mejor que las bestias, sino cuando todas las concupiscencias están subordinadas a la razón, es cuando se dice que está perfectamente ordenado. Cuando la razón domina los movimientos irracionales del alma, entonces es cuando se aprecia que hay un orden en el dominio de las facultades del ser humano, el dominio es de quien corresponde, lo cual hace a la luz de la ley eterna (*Lib. arb.* I, 8, 18), este ordenamiento es señal de sabiduría (*Lib. arb.* I, 9, 19). Sabiduría es el dominio de la mente sobre las pasiones (*Lib. arb.* I, 10, 20) y si sucede lo contrario es digno de castigo (*Lib. arb.* I, 11–12, 24).

Con la buena voluntad se elige una vida feliz o una miserable, pero esto no es solo una cuestión teórica, hace falta poner en práctica una serie de virtudes. La prudencia, que es el discernimiento de las cosas que debemos apetecer y de las cosas que debemos evitar. La fortaleza, que consiste en el desprendimiento de las realidades que causan incomodidad y el desapego de aquellas cosas cuya posesión no está bajo nuestro control. La templanza es la que modera el deseo de lo que se apetece desordenadamente. La justicia es la virtud que obliga dar a cada uno lo suyo (*Lib. arb.* I, 13, 27). Aspecto que tampoco era importante en el maniqueísmo debido a su cosmovisión dualista. El ser humano no era responsable de sus acciones.

Tanto en los diálogos de Casiciaco, como en los de Milán y Roma, de forma impresionante, Agustín logra discutir, resolver y replantear una serie de cuestiones que estando en el maniqueísmo eran impensables. Agustín se descubre engañado por el maniqueísmo y como él, los que le acompañaron, seguramente influenciados por el mismo Agustín. Ahora se siente en deber de evitar que otros caigan en las redes del maniqueísmo, para esto Agustín dedicó parte de su tiempo a profundizar, defender y polemizar con quienes atacaban los fundamentos de la fe católica. Entre sus principales contendores dialécticos estaban los maniqueos, estos censuraban el Dios del Antiguo Testamento. Agustín, que había llevado seguidores consigo al maniqueísmo, se encarga de hacerles volver al catolicismo o al menos rebatir los argumentos maniqueos con contiendas públicas y con escritos.

De retorno al norte del África, en Roma en el 388, escribió dos libros, uno sobre las costumbres de la Iglesia católica y otro sobre las costumbres de los maniqueos: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo* (*Retract.* I, 7, 1: CCSL 57, 18), y luego ya instalado, de nuevo, en el África entre el 388–390 escribió otros dos sobre el *Génesis contra los Maniqueos*. «Iam vero in Africa constitutus, scripsi duos libros contra Manichaeos» (*Retract.* I, 10, 1: CCSL 57, 29), y posteriormente, muchos otros textos de la literatura agustiniana hacen referencia directa o indirecta a diversas polémicas maniqueas. Haciendo uso de lo aprendido en el norte de Italia es defensor de las Escrituras que como maniqueo rechazó. Son destacables los conceptos de *esse* y *non esse* como presupuesto importante también para leer las *Escrituras* y defender su fe.

Agustín influenciado por el platonismo, usa el concepto de los inteligibles para argumentar sostener que es el ámbito de la simplicidad contra el dualismo maniqueo. Para argumentar su nueva perspectiva ontológica en contra de la dialéctica maniquea, Agustín, parte con presupuestos exegéticos ignorados por el maniqueísmo y, por tanto, con elementos hermenéuticos rechazados totalmente y opuestos a la secta, los que tienen que ver con darle precedencia a la autoridad sobre la razón (*Gen. litt. imp.* I, 1; *Mor.* I, 25, 47), y la aceptación de que las *Sagradas Escrituras* está conformada por el Antiguo y el Nuevo Testamento y todas sus partes son de inspiración divina (*Gen. litt.* I, 1, 1), por tanto, forman una unidad interpretativa, que permite una lectura explicativa recurriendo a otros textos contenidos en sí misma, que, en sentido de sabiduría o principio, hay diversos. Las sagradas letras, además, pueden ser interpretadas considerando el sentido histórico, alegórico, analógico y etiológico (*Gen. litt. imp.* II, 5).

Pero Agustín también acude a argumentos de razón lógica para sostener que el universo mismo es testimonio de algo superior a sí mismo, porque no es artífice de su existencia, pues, su situación cambiante sugiere la necesidad de un principio sin principio; además, la condición mudable de la realidad da testimonio que no depende de sí misma, es decir, no tiene ni la capacidad ni la naturaleza para darse la existencia. Sin embargo, los vestigios de cierta hermosura, bondad y ser hacen clara referencia al Ser que es hermoso, bueno y ser en plenitud, del cual se es por participación y que es su Creador o Principio (*Conf.* XI, 4, 6).

La noción de creación enseñado por la Iglesia católica y profesado en su bautismo, le permitió a Agustín discernir poco a poco la trascendencia del Creador respecto de su criatura, pues, tú eres el único sobre todas las cosas, Dios excelso: «cum tu sis unus super omnia deus excelsus» (*Conf.* II, 6, 13: CCSL 27, 23), y por consiguiente, también comprender la naturaleza de la acción divina (*Conf.* I, 4, 4), porque él, lo que es y lo que hace se identifican, con tu grandeza y tu belleza eres lo mismo: «cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis» (*Conf.* IV, 16, 29: CCSL 27, 54); voluntad y poder es lo mismo, no es mayor ni menor uno del otro, porque tu voluntad no es mayor que tu poder. Pero lo sería en caso de que tú pudieras ser mayor que tú, puesto que la voluntad y el poder de Dios se identifican: «quia uoluntas tua non est maior quam potentia tua. Esset autem maior, si te ipso tu ipse maior esses: uoluntas enim et potentia dei deus ipse est» (*Conf.* VII, 4, 6: CCSL 27, 95).

El concepto de creación de la nada tiene siempre por sujeto a Dios, y es clave diferenciadora de ambas naturalezas, de la creada y la eterna, porque la grandeza y la hermosura de los cuerpos no dejan de ser corporales (*Conf. IV, 16, 29*), el concepto crear o hacer en el principio nos evidencia el origen y la naturaleza propia de la criatura. He aquí que el cielo y la tierra existen, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian: «*Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque uariantur*» (*Conf. XI, 4, 6: CCSL 27, 197*), cuya realidad nos refiere a otra infinitamente superior, de la cual, sólo en cuanto son hechos participan, porque las cosas son extremadamente buenas, pero no con la misma bondad divina, pues, no proceden por generación sino por la creación de la nada. Por esta razón, no son iguales ni al que las hizo ni al Hijo (*Gen. man. I, 2, 4*). Tú eres, Señor, el que los hiciste (*Conf. XI, 4, 6*), pero no como lo eres tú, el Creador (*Conf. XI, 4, 6*), por tanto, permite no confundirlas entre ellas como creían los maniqueos que el sol y la luna eran parte de la sustancia divina (*Conf. III, 6, 10; Beata u. IV*). Con lo cual se puede afirmar, entonces, que el mundo no es coeterno como Dios porque no es de la misma eternidad. Él es el creador de todo y también de los tiempos y aunque a este se llamen tiempos eternos no lo son como Él es. En consecuencia, si el mundo no es eterno, el tiempo que inicia con él tampoco lo es.

Tabla 4: Algunos datos relacionados con la vida de San Agustín

FECHAS	AUTORES	DATOS
270	Muere Plotino	Fin del material de la <i>Enéadas</i> .
300 hacia	Calcidio	Traduce el Timeo.
304	Muere Porfirio	La <i>Enéadas</i> en su redacción actual.
304 hacia	Amelius	Recopila la enseñanza oral de Porfirio
353 antes	Mario Victorino	Traduce la <i>Enéadas</i> al latín (texto perdido)
353	Mario Victorino	Conversión
354	San Agustín	Nace en Tagaste el 13 de noviembre
367	San Agustín	Va a Madaura a estudiar gramática
370	San Agustín	Año de vacaciones en Tagaste
371	San Agustín	Prosigue los estudios en Cartago
373	San Agustín	Lee el <i>Hortensius</i> de Cicerón y de adhiere al maniqueísmo (Conf. III, 4, 7)
374-382	San Agustín	Utiliza los matemáticos (Conf. IV, 3, 4)
374	San Agustín	Lectura de Aristóteles: <i>Decem Categorías</i> (Conf. IV, 16, 28)
374	San Agustín	Vuelve a Tagaste y enseña retórica
375	San Agustín	Ayudado por Romaniano se establece en Cartago y abre la escuela de retórica
382	Fausto	paucicimos Senacae libros (Conf. V, 6, 12)
383	San Agustín	Embarca para Roma como profesor de elocuencia
383	San Agustín	Philosophos quos academicos appellant (Conf. V, 10, 19)
384	San Agustín	Pasa a Milán con el mismo fin y escucha los sermones de San Ambrosio
385	San Agustín	Pronuncia el panegírico del emperador Valentiniano II
385	San Agustín	Prefiere los filósofos a los maniqueos (Conf. IV, 14, 25)
385	San Agustín	Quosdam platoniorum libros ex graeca lingua un latinum versos (Conf. VII, 9, 13)
386	San Agustín	Lee San Pablo, entrevista con Simpliciano y Ponticiano. Conversión en el huerto.
386	San Agustín	Se retira a Casiciaco, con su madre y amigos (hacia setiembre).
386	San Agustín	Escribe <i>Contra academicos</i>
386	San Agustín	Idem <i>De beata vita</i>
386	San Agustín	Idem <i>De ordine</i>
386/7	San Agustín	Idem <i>Soliloquia</i>
387	San Agustín	Vuelve a Milán, y de San Ambrosio recibe el bautismo (24-25 abril).
387	San Agustín	Escribe <i>De immortalitate animae</i>
387	San Agustín	Inició a escribir el <i>De musica</i>
388	San Agustín	Retorna a Roma
388	San Agustín	Escribe <i>De animae quantitate</i>
388	San Agustín	Ibidem <i>De libero arbitrio</i> (primer libro)
388	San Agustín	Idibem <i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum</i>
388	San Agustín	Parte al África y se detiene en Cartago.
388	San Agustín	Funda el primer monasterio agustiniano en Tagaste, donde permanece tres años.
388	San Agustín	Escribe <i>De genesi adversus Manicheos</i>
388	San Agustín	Concluye <i>De musica</i>
388	San Agustín	Escribe <i>De magistro</i>
391	Valerio	Agustín es ordenado sacerdote en Hipona, donde funda el segundo monasterio
391	San Agustín	Termina <i>De libero arbitrio</i> (libros II y III)

Fuente: Cruz Hernández (1986: 24) y Capánaga (1996: 378) BAC, Tomo I.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO I

NUMERUS EN LOS TEXTOS FILOSÓFICOS DE SAN AGUSTÍN

1.- Introducción

En este primer capítulo de la tercera parte, dedicado al estudio del concepto de *numerus* en los tratados de filosofía agustiniana, se pretende identificar los conceptos afines al *numerus* en las disquisiciones filosóficas de Agustín, relacionarlos con sus posibles fuentes y determinar su sentido. Este análisis forma parte del tema central de nuestra investigación.

Para lograr el propósito arriba indicado hemos considerado como textos de análisis los denominados *Diálogos de Casiciaco*, cuatro tratados agustinianos que reciben dicha denominación por el escenario en el que se llevaron a cabo. Casiciaco fue una villa ubicada cerca Milán, norte de Italia, cuya propiedad ostentaba Verecundo, amigo de Agustín: «Villa familiarissimi nostri Verecundi» (*Ord.* I, 2, 5: CCSL 29; *Conf.* IX, 3, 5), un ciudadano y gramático milanés: «Mediolanensi et ciui et grammatico» (*Conf.* VIII, 6, 13: CCSL 27, 121). Agustín llegó al norte de Italia procedente de la ciudad de Roma. Del norte de África se había dirigido primero a Roma, donde fue profesor de retórica (*Conf.* V, 12, 22), y donde, comenta Agustín, le vino a la mente la filosofía de los académicos, quienes dudaban de todo: «philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant» (*Conf.* V, 10, 19: CCSL 27, 68). De Roma, por influencia de unos amigos maniqueos, se desplazó a Milán para participar en un concurso como orador del emperador, en Milán llegó a ser catedrático (*Conf.* V, 13, 23), pero por motivos de salud abandonó dicha actividad, y se retiró a Casiciaco cerca de Milán. Mónica, su

madre, llegó para estar con él, y por eso ella también es integrante de las conversaciones filosóficas, junto con Adeodato, hijo de Agustín; Navigio, hermano de Agustín; los primos de este: Lastidiano y Rústico; y su amigo Alipio, y los dos jóvenes: Licencio y Trigeccio. De las primeras conversaciones en Casiciaco, indica el propio Agustín en su libro *Retractaciones*, que escribió cuatro textos: *Contra academicos*; *De beata uita*; *De ordine* y *soliloquiorum libri*²⁶ (*Retract.* I, 1–4: CCSL 57, 7–13).

Los denominados diálogos de Casiciaco, cronológicamente, se localizan en el periodo de la conversión agustiniana, preparación para el bautismo. En el caso de Agustín, un proceso de abandono del maniqueísmo, secta de la que formó parte desde su estancia de estudios superiores en Cartago. También la superación de cierta crisis escéptica venciendo a los Académicos y adhesión al platonismo (*Ep.* 1), que aparecía como obstáculo para encontrar la verdad (*Beat u.* I, 4; *Conf.* VI, 1, 1). En cuyo auxilio apareció la lectura de los libros platónicos traducidos del griego al latín: «platoniorum libros ex graeca lingua in latinum versos» (*Conf.* VII, 9, 13: CCSL 29, 101). Textos que le proporcionaron elementos para discernir entre lo sensible y lo inteligible (*Ep.* 2 y 3). Dichas lecturas aparecían también como guías para iluminar la senda hacia la búsqueda de la sabiduría trascendente que le venía exhortando el *Hortensius* ciceroniano. No menos importante fue el pequeño círculo de intelectuales platónicos cristianos en Milán. Agustín resalta los sabios consejos del también neoplatónico, Simpliciano, sacerdote milanés amigo de Mario Victorino. Este también fue un neoplatónico convertido al cristianismo, de quien Agustín había leído sus traducciones y escritos. En este círculo es importante Ambrosio, obispo de la capital del Imperio romano, a cuyos sermones acudía Agustín como oyente, y en los que descubrió la alegoría como método de interpretación bíblica.

A través de estos datos proporcionados por el autor de los *Diálogos*, junto con el análisis contextual, el estudio de su formación profesional y el examen del proceso de su conversión, podemos conocer las influencias culturales presentes en el pensamiento agustiniano y sus preferencias literarias. En términos generales, estas influencias reflejan el predominio de la filosofía pitagórica, platónica, neoplatónica y la judeocristiana.

²⁶ Forma abreviada de citar: *Acad.*, *Beata u.*, *Ord.*, y *Sol.*

Sin embargo, la lectura detenida de los diálogos refleja también el trasfondo de otras fuentes de influencia intelectual, lo que hace necesario, igualmente, un análisis detenido de cada texto para determinar el significado que adquiere el *numerus* en las conversaciones agustinianas. Por eso, en el esquema de esta parte, consideramos los elementos que se vinculan a las posibles fuentes de cada diálogo, el objetivo y los conceptos relacionados con el *numerus* en cada texto.

2.– Primeras conversaciones de filosofía agustiniana

El carácter dialógico de los textos filosóficos de Agustín se distingue por una serie de preguntas y respuestas, cuya finalidad es enseñar o aprender (*Mag. I*, 1). Dicho aspecto dialógico presenta un desafío en términos de coherencia debido a la variedad de temas abordados y a la falta de estructura clara. Su estilo literario se plasmó por escrito a través de un taquígrafo. Los diálogos agustinianos son evidencias de sus vínculos culturales con sus predecesores intelectuales. Una de las influencias destacadas es la recibida por parte del filósofo, escritor y político romano, Cicerón, quien tuvo un impacto significativo desde su etapa escolar agustiniana. El orador romano fue uno de los más importantes intelectuales de la escuela romana, según el parecer del profesor Quintiliano (*Inst. orat.* X, 1, 4), lo cual se refleja en la experiencia filosófica de Agustín. Junto al famoso orador, otros intelectuales romanos que también tuvieron destacada influencia en su pensamiento fueron Varrón, Apuleyo, Virgilio, Séneca, entre otros.

El género *sermo*—*conversación* (*diálogo*) como concepto y como praxis intelectual, filosófica y literaria proviene tal cual, de la cultura griega, por ello, su conceptualización se remonta hasta ella. Esto es, la definición del término *diálogo* también se circunscribe en ese amplio contexto que Jaeger le otorga a la *paideia* (Jaeger, 2017) y, de modo particular, con Sócrates nace como una propuesta pedagógica, como indica el profesor Síveres: «La práctica del diálogo, vinculada a la formación personal conceptual, está insertada en la *Paideia* griega y, desde entonces, viene acompañando de una forma o de otra, los proyectos educativos»²⁷ (Síveres, 2022: 40). En este contexto aparece el diálogo como habilidad didáctica socrática y como reflexión filosófica literaria en los diálogos platónicos, que también tenían un fin pedagógico. Con Platón, adquirió la constitución

²⁷ A prática do diálogo, vinculada à formação pessoal conceitual, está inserida na *Paideia* grega e, desde então, vem acompanhando de uma forma ou de outra, os projetos educativos (Síveres, 2022: 40).

académica por el lugar donde instituyó su magisterio filosófico (Platón, *República* VII). Esta práctica filosófica y literaria influyó en los intelectuales romanos, entre ellos, en Agustín de Tagaste, como evidencia en su pedagogía del diálogo desarrollada en el *De magistro*.

El precedente histórico más conocido de los diálogos agustinianos se remonta hasta las conversaciones socráticas. Agustín en la *Ciudad de Dios* describe así a Sócrates, el filósofo ateniense: «magister Platonis» (*Ciu. Dei* VIII, 2: CCSL 47), el primero en aplicar la filosofía a corregir la moral «ad corrigendos componendosque mores» en vez de la física, aplicando el ánimo a algo cierto y claro (*Ciu. Dei* VIII, 3: CCSL 47). Aunque fue un intelectual que no dejó nada escrito, sin embargo después de su muerte, en la primera parte del siglo IV a. C, apareció una serie de escritos haciendo referencia a sus diálogos (Rossetti, 2005), hay una serie de especialistas que siguiendo una tradición referida por Diógenes Laercio, le atribuyen a Platón la autoría de los diálogos filosóficos en su modo escrito, constituido de preguntas y respuestas en torno a la filosofía y a la política (Candiotta, 2010; Capuccino, 20013; Rossetti, 2005). Indica Agustín que, si bien Sócrates dejó muchos discípulos de su filosofía: «reliquit plurimus suae philosophiae sectatores» cuyo interés estaba en el estudio de las discusiones morales: «moralium disceptatione», donde el tema fue el sumo bien: «summo bonum» por el cual un hombre puede llegar a ser feliz: «quo fieri homo beatus potest», solamente que dentro de los seguidores socráticos no hubo acuerdo sobre el sumo bien, Aristipo, por ejemplo, dijo que es el *placer*; otros, la *virtud*, entre ellos Antístenes (*Ciu. Dei* VIII, 3: CCSL 47), en esta misma referencia Agustín indica que entre estos socráticos el más sobresaliente y que oscureció a los demás fue Platón, quien unió la filosofía activa de Sócrates y la contemplativa de Pitágoras para proponer la suya en tres partes: la filosofía moral, que comprende las buenas costumbres; la filosofía natural que pertenece al ejercicio contemplativo y la filosofía racional que distingue lo verdadero de lo falso: Esta división tripartita de la filosofía platónica la podemos encontrar en Cicerón²⁸ (*Cuestiones Académicas* I, 5, 19). Dice Agustín que por el aprecio que le tenía Platón a su maestro, hizo a Sócrates interlocutor casi de todos sus diálogos: «magistrum Socratem singulariter diligebat, eum

²⁸ Pues, ya fue aceptado por Platón, el triple modo de filosofar: uno sobre la vida y las costumbres, otro sobre la naturaleza y las cosas ocultas, el tercero sobre el disertar y juzgar qué sea verdadero; qué, falso; qué, correcto o incorrecto en el discurso; qué, coherente; qué, contradictorio (Cicerón. *Cuestiones Académicas* I, 5, 19).

loquentem fere in omnibus sermonibus suis faciens»; aunque esa costumbre de hacerle partícipes de los diálogos a su maestro, hace complejo distinguir lo que realmente pertenece a Platón (*Ciu. Dei* VIII, 4: CCSL 47).

Los «*logoi Sokratikoi*» surgieron como alternativa o crítica a la pedagogía de los sofistas, que se autodenominaban los especialistas de la enseñanza de la *areté* (*virtus*), Sócrates en cambio fue el que se confesaba ignorante, sin embargo, con su estilo interrogativo irónico hacía sentir ignorantes a sus interlocutores, pero con la condición de ayudarles a descubrir lo que llevaban dentro de sí (*mayéutica*), a esto se lo denomina el arte de dar a luz (Platón, *Teeteto* 1871, 150c). Esta sensación de ignorancia es expresada por Menón, un interlocutor en el diálogo platónico del mismo nombre, le dice a Sócrates «había oído yo, antes de encontrarme contigo, que no haces otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás» (Platón, *Menón* 79e–80a). Con el objetivo no de adoctrinar sino de descubrir la verdad: como lo demuestran las respuestas matemáticas de uno que ocasionalmente es invitado al diálogo (*Menón* 81e–85b). Sobre la condición de los personajes que participan en los diálogos socráticos, Candiotta concluye en un estudio de investigación que:

dall'analisi dei personaggi è emerso che ciò che determina l'atteggiamento socratico. L'esito del dialogo e la finalità platonica è la particolare biografia del personaggio più che la sua disposizione nei confronti del dialogo o il suo appartenere ad una particolare categoria sociale. Questo ha permesso di considerare il metodo socratico come un metodo che va ad incidere sulla persona in carne ed ossa, sul suo stile di vita e sui suoi obiettivi e non come un metodo universale adattabile a chiunque²⁹ (Candiotta, 2010: 267).

El concepto de diálogo («*διάλογος*») se compone de «*διά*» que significa «por medio de o a través de» (Siveres, 2022), y de *logos* («*λογος*») que significa verbo, palabra, razón, discurso, cálculo, medida, ley. Por consiguiente, el concepto compuesto griego «*διάλογος*» tiene su equivalente en latín como *dialogus -i* o como *sermo -nis*. Ambos

²⁹ del análisis de los personajes ha emergido que lo que determina la actitud socrática, el éxito del diálogo y la finalidad platónica es la particular biografía del personaje más que su disposición hacia el diálogo o su pertenencia a una categoría social. Esto ha emergido al considerar el método socrático como un método que va a incidir en la persona de carne y hueso, en su estilo de vida y en sus objetivos y no como un método universal adaptable a todo el mundo (Traducción nuestra).

términos hacen referencia a la conversación o diálogo oral y tratados escritos, como se puede leer en unas cartas agustinianas del 410 aproximadamente, allí para hacer referencia a los tratados ciceronianos, usa el término latino «*dialogus*»: «*dialogorum Tullianorum*» (*Ep.* 117 y 118, 3; 2, 11: CCSL 31B).

Sin embargo, en los primeros escritos agustinianos aparece principalmente «*sermo*» con el sentido de conversación, discurso o exposición, discusión escrita, al igual que en los diálogos de Cicerón. En las *Cuestiones Académicas* de Cicerón aparece «*sermo*» con el sentido de lenguaje sencillo e informal o poco artístico: «*vulgari sermone disputant*» (*Cuestiones Académicas* I, 2, 5), para describir y comparar las prácticas académicas de la gimnasia platónica con las del Liceo aristotélico: aquellos solían conversar «*sermone habere soliti*», los seguidores de Aristóteles discutían caminando: «*disputabant inambulantes in Lycio*» (*Cuestiones Académicas* I, 4, 17); en otros textos de este mismo autor también aparece «*sermones*» con el sentido de conversaciones orales³⁰.

Cicerón también usaba «*sermones*» en sentido de diálogos o discursos escritos. Aquí, en casi todos los diálogos que se escribieron para quienes los escucharon, se registran de forma variada y copiosa: «*Hic in omnibus fere sermonibus*» (*Cuestiones Académicas* I, 4, 16). Además, el sentido de «*sermones*» entendido como tratados o diálogos escritos aparece, en Cicerón, en la referencia que hace a los diálogos platónicos (*Cuestiones Académicas* II, 23, 74). Marco Terencio Varrón tenía una obra titulada *De sermone latino*; otra *De utilitate sermonis*, y en *De lingua latina* define «*sermo*» como conversación y lo relaciona con «*series*» que significa enlazar, por tanto, es trabar, encadenar palabras entre dos personas (Varrón, *La lengua latina* VI, 64).

Agustín ha sido lector de ambos autores latinos; de Varrón, destaca su erudición y de Cicerón, su admiración por el estilo retórico. Por lo tanto, en el ámbito literario, estos dos intelectuales fueron sus influencias más próximas desde el contexto escolar agustiniano. Estas influencias se reflejan, incluso, en el uso preferente de «*sermo*» para referirse a diálogo–conversación oral o escrita, que «*dialogus*» para referirse a lo mismo. Citamos algunos ejemplos en los que Agustín usa *sermo* como término común para

³⁰ Cicerón, *Cuestiones Académica* I, 11, 40; II, 2, 6; II, 4, 10; II, 6, 18; II, 13, 42; II, 17, 57; II, 48, 147.

referirse a conversación, misiva, epístola, o discurso escrito, exposición o de razonamiento:

«Sermo» como sinónimo de *conversación* o plática es el sentido que se mantiene en la actualidad, y que también tenía en el contexto agustiniano. Conversábamos muchas y variadas cosas: «nos multa variaque sermonicantibus»; se unió a nuestra conversación: «et nostro se miscere sermoni» (*Acad.* I, 4, 10: CCSL 29, 9); como si en verdad en vuestro discurso o diálogo la sabiduría tolerara algún adversario: «in sermone uestro aduersarium sapientia pateretur» (*Acad.* I, 6, 16: CCSL 29, 12); si les place, se cierra esta discusión: «iam, si placet, sermo iste claudatur» (*Acad.* I, 9, 25: CCSL 29, 17). Con el sentido de conversación también aparecen muchos otros textos³¹.

«Sermo» se designa también al *discurso escrito*. Antes de hacer una pausa e indicar que se han dedicado a otras actividades, se hace la referencia a un sermón escrito; después de la discusión anterior, que añadimos al primer libro «Post pristinum sermonem, quem in primum librum contulimus»: (*Acad.* II, 4, 10: CCSL 29, 23). En este sentido se puede ver otras referencias³².

«Sermo» en sentido de *exposición (expositio)* o *exhortación* aparece cuando Licencio recuerda las teorías académicas; como también lo dijiste tú, Licencio en ese discurso: «Licenti, illo sermone dissertum est» (*Acad.* II, 5, 11: CCSL 29). También cuando Agustín desea hacer una observación como introducir este discurso: «istum sermonem inferendum» (*Acad.* III, 1, 1: CCSL 29, 35). Cuando indica Agustín que el

³¹ Cuando Agustín describe a Romaniano como el más atento a las pláticas filosóficas, por eso cuando le invita de nuevo a dedicarse al estudio de la filosofía, desde Casiciaco, le recuerda: ¿quién más atento en nuestras conversaciones? «in sermonibus nostris vigilantior?» (*Acad.* II, 2, 3: CCSL 29). *Sermo* con sentido de conversación o diálogo aparece en diversos textos de Agustín (*Ord.* II, 7, 16); «multumque sermocinati sunt»: y muchos que conversaron (*Acad.* II, 9, 23: CCSL 29). «Nostrum processisse sermonem» nuestro diálogo ha progresado (*Acad.* II, 10, 24: CCSL 29). Conversación agradable (*Acad.* III, 6, 13: CCSL 29); hablan entre ellos: «sermone inter se agebant» (*Beata u.* II, 7; *Beat u.* IV, 36). Con el mismo sentido también aparece en (*Ord.* II, 2, 7; II, 3, 8; 5, 17; 7, 20; 7, 21; 10, 29; 11, 30; 11, 31; 11, 45: CCSL 29). Conversar solo, *soliloquios* (*Sol.* II, 7, 14). El tratado de *De magistro* habla de los diversos elementos que componen el diálogo y todos ellos tienen un sentido de conducir al descubrimiento de la verdad. *Sermo* con significado de una plática agradable aparece en *De animae quantitate* (*An. quant.* XXVIII, 55; XXXI, 63; XXXII, 67; 68; XXXVI, 81).

³² *Sermo* también aparece con el sentido de texto escrito (*Acad.* II, 7, 18: CCSL 29); «sermonem quem secundum liber continet»: cuando después de aquel discurso contenido en el segundo libro (*Acad.* III, 1, 1: CCSL 29). Como sentido de mensaje escrito: «sermo iste mittatur» (*Ord.* I, 7, 20; II, 10, 29: CCSL 29). Discusiones sucesivas y articuladas conforman una disciplina: «ipsa successio sermonum in ordinem inseret disciplinae» (*Ord.* I, 9, 27: CCSL 29).

método interrogativo es preferido al estilo discursivo como moderador del discurso «moderatoremq̄ue sermonis mei esse uolui» (*Acad.* III, 7, 15: CCSL 29); en este sentido hay también otros textos³³.

«Sermo» también aparece con el sentido de razonamiento o argumentación contra los académicos, cuando pide a sus interlocutores defender sus demostraciones: «nostrum sermonem contra illa inuicta defendere» (*Acad.* III, 20, 45: CCSL 29, 61). Descubrimiento razonando: «sermocinando invenerimus» (*Mag.* VII, 19: PL 32), larguísimo razonamiento: «longissimi sermonis» (*Mor.* I, 6, 9: PL 32); en sentido de razonamiento o consejo «quo illis sermone suadendum sit» (*Mor.* I, 6, 10: PL 32), las disputas impías no se comparan con las discusiones de los hombres muy doctos: «doctissimorumque hominum sermonibus» (*Mor.* I, 10, 16: PL 32).

«Sermo» aparece en Agustín para referirse a las predicaciones del obispo de Milán, Ambrosio (*Conf.* VI, 3, 4), precisamente él mismo resalta que por medio de esos sermones pudo descubrir el camino para conocer a Dios: «et aliquando in sermonibus tuis, cum Deo cogitatur» (*Beata u.* I, 5: CCSL 29). Admonición discursiva del docente: «post admonitionem sermocinantes» (*Mag.* XIV, 45: PL 32).

«Sermo» como sentencia o calificación peyorativa, para referirse a los académicos como enfermos epilépticos: «qui hesterno sermone vulgari quidem et male latino» ayer se definió con el vocablo vulgar (*Beata u.* III, 20: CCSL 29).

Por lo tanto, «sermo» es el término latino usado preferentemente por Agustín, antes que su sinónimo latino «dialogus». *Sermo* se usa para referirse a conversaciones, pláticas o diálogos, ya sean orales o escritos. Sin embargo, en la lengua castellana se prefiere el término «diálogo» para referirse a los escritos filosóficos de Agustín redactados en forma de conversaciones (*sermones*). Como se hace con los diálogos platónicos y con los de

³³ Cuando no se quiere entender que el sabio habita en uno mismo, el discurso ya no iría contra los académicos sino contra sus interlocutores: «sermone alio disseremus» (*Acad.* III, 14, 31: CCSL 29). Exposición final «sermonis finem» (*Acad.* III, 20, 44: CCSL 29); diálogo culminado con agrado (*Acad.* III, 20, 45); se deleitó con este diálogo: «in hoc sermone delectaverit» (*An. quant.* XXXII, 66: PL 32). En sentido de intervención discursiva «nova inspiratione sermonem» (*Ord.* I, 5, 14; 7, 19: CCSL 29); en el mismo sentido aparece en *De magistro* (*Mag.* VII, 20: PL 32), palabra proferida de memoria: «cum aut sermo memoriae mandatus» (*Mag.* XIII, 42: PL 32), también se podría definir como charla, cuando Agustín solicita el parecer a su interlocutor, pero ahora me gustaría que me dijeras lo que piensas de todo mi discurso: «Sed iam mihi dicas velim, quid de hoc toto meo sermone sentias» (*Mag.* XIV, 46: PL 32).

Cicerón. En la actualidad el término *sermones* se usa preferentemente para referirse a las predicaciones eclesiásticas.

Ahora bien, ¿cuál podría ser el sentido o la finalidad del diálogo en el pensamiento de Agustín? Esta inquietud encuentra su respuesta en el diálogo que Agustín sostiene con su hijo Adeodato en el texto *De magistro*, escrito en Tagaste en el año 389. El diálogo es un ejercicio significativo que, de manera escalonada, transporta de los signos percibidos a los significados y, con la ayuda divina, al descubrimiento de la verdad (*Mag.* 8, 21). Porque el signo conduce a nuestro espíritu a la realidad significada, por contraste natural se afirma o se niega lo que se dialoga (*Mag.* 8, 21).

2.1.– *Contra academicos*³⁴: el descubrimiento de la verdad

Contra academicos es un diálogo escrito en el año 386, en *Cassiciacum*, norte de Italia. El texto está dividido en tres libros. Participan en las conversaciones (*sermonibus*):

Agustín, de treinta y tres años de edad, retórico de profesión, decidido a abandonar el maniqueísmo y en proceso de preparación para el bautismo en la Iglesia Católica, afrontando problemas con la filosofía escéptica que profesaba la escuela *académica*, interviene en el diálogo para exponer dicha doctrina y refutarla.

Alipio, amigo y contemporáneo de Agustín, en alguna parte del diálogo actúa como moderador o juez de las discusiones, explicando el origen de la escuela *académica media* y la *academia nueva* (*Acad.* II, 5, 13–II, 6, 15).

Navigio es hermano de Agustín, su intervención en los diálogos es muy escasa, solo una vez para coincidir con la tesis de Licencio (*Acad.* I, 2, 5).

³⁴ Nota sobre el título del primer diálogo. La edición catalana de Escriptors Cristians, Fundació Bernart Metge, titula *Dels Acadèmics* (*De Academicis*). La razón es, según Batalla (1991), que los códices del siglo IX, los más antiguos, lo intitulan *Academicorum libri* y no *Contra academicos*, en ese sentido está el *Codex Parisinus*, el *Codex Remensis* i el *Codex Harleianus*. Según el mismo Batalla, Agustín muestra cierta duda intitular su primera obra, al momento de hacer sus revisiones (*Retractationes I, I, I*), donde el hiponense escribe: *contra vel de Academicis primum scripsi*: libro contra o acerca de los Académicos. Para que Batalla use la traducción *Dels Acadèmics* lo fundamenta en que, si bien, es una crítica a la epistemología académica, sería exagerar considerarlo una obra polémica contra dicha epistemología.

El joven Licencio es hijo de Romaniano (*Acad.* I, 9, 25). Su padre fue bienhechor de Agustín para llevar a cabo sus estudios en Cartago. Cuando era adolescente pobre y emigrante por causa de mis estudios, tú me alojaste (*Acad.* II, 2, 3), a Romaniano dedica el libro. Licencio era amante de la poesía (*Acad.* II, 3, 7), en los momentos libres se dedicaba a recitar versos de Virgilio, de quien, en Casiciaco disponían de unos textos suyos. Licencio tenía gran preocupación por la métrica (*Acad.* II, 4, 10). Licencio defiende la filosofía académica ciceroniana en todas las intervenciones del primer libro, sin embargo, a medida que avanzan las conversaciones, su perspectiva cambia y se ve influenciada por los argumentos presentados durante el avance de las conversaciones.

Trigecio es contemporáneo de Licencio, opositor a la filosofía académica y, también lector de Virgilio.

El objetivo de estos interlocutores agustinianos en Casiciaco fue discutir los postulados escépticos de la escuela académica, cuyo contenido se puede resumir en tres teorías³⁵. La primera postula que el hombre no puede encontrar la verdad: «homo uerum inuenire non possit» (*Acad.* II, 9, 23: CCSL 29, 30). La segunda, que nada se puede percibir: «Nihil posse percipi» (*Acad.* III, 10, 22: CCSL 29, 47); y la tercera, que nadie debe asentir a ninguna cosa: «nulli rei debere assentiri» (*Acad.* III, 10, 22: CCSL 29, 47). Además de discutir esos argumentos, pretenden demostrar que el hombre está capacitado para conocer la verdad. Porque el que haya alcanzado descubrirla puede calificarse de hombre sabio y feliz. Esto está en contra de las teorías *académicas*, que proponían la sabiduría y la beatitud como un camino de búsqueda constante, aunque sin necesariamente alcanzar la verdad.

El método que se usa en estas conversaciones es el de preguntas y respuestas, al estilo socrático, conocido y puesto en práctica por Cicerón después de haber dejado la fatiga de la abogacía y de senador: «cum defensionem laboribus et senatoriisque» (Cícero, *Discussões Tusculanas* I, 1, 1), se dedicó a la filosofía haciendo uso del método antiguo y socrático de argumentar contra la opinión de otro: «vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi» (Cícero, *Discussões Tusculanas* I, 4, 8). Al igual que el

³⁵ Paredes Martín, M. (1990) «1) No existe una percepción verdadera; 2) Nada puede ser conocido 3) En consecuencia, a nada se debe dar asentimiento». En: El significado metódico de la búsqueda de la certeza en «Contra Academicos». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 17.

método socrático, Agustín hace uso de los ejemplos como técnica, repitiendo conceptos en las conversaciones para conducir a sus interlocutores de lo sensible a lo inteligible, al estilo platónico, de la multiplicidad a la unidad, de la dispersión a la interioridad, donde habita la verdad. Con la misma intencionalidad del ateniense de hacer descubrir la verdad a cada uno de sus interlocutores, a ambos les es necesario partir de evidencias ciertas, el «solo sé que nada sé» para ironizar con la sabiduría de los sofistas, mientras que para Agustín las verdades matemáticas, no solo son ciertas y evidentes, sino que son eternas e inmutables, ya sea que las podamos percibir o no, incluso aunque nos equivoquemos al percibir las.

2.1.1.– Vínculos del diálogo con sus fuentes

Con el título de este primer diálogo agustiniano, *Contra academicos*, se hace referencia a una de las diversas escuelas filosóficas, afianzada en Roma por un grupo de pensadores de procedencia griega que ostentaba la representación de la Nueva Academia (*Acad.* II, 5, 13–6, 15; III, 17, 37: CCSL 29), cuyo representante sobresaliente, jefe y autor fue Carneades: «Ob hoc dicitur Carneades etiam tertiae Academiae princeps atque auctor fuisse» (*Acad.* III, 18, 40: CCSL 29, 59), filósofo bastante recurrente en este diálogo. Agustín hace referencia expresa a Carneades para indicar su origen griego (*Acad.* I, 3, 7); cuando examina los planteamientos académicos (*Acad.* II, 1, 1); para exponer la doctrina académica que postulaba la incapacidad del hombre para adquirir la ciencia de las cosas en lo tocante a la filosofía (*Acad.* II, 4, 11: CCSL 29, 24); al enemigo vencido (*Acad.* II, 12, 27; III, 10, 22-23: CCSL 29); en una hipotética contienda dialéctica con todos los representantes de la academia, su respuesta es predecible, si se le preguntara qué piensa Carneades, respondería que *duda*: «Quaeratur de Carneade, quid senseat. Dubitare se dicet» (*Acad.* III, 8, 17: CCSL 29, 44). Para refutar una de las objeciones académicas que sostenía que nada puede percibirse, Agustín insta a Carneades a explicar cómo se percibe si un hombre o una hormiga. Carneades argumentará que desconoce si es hombre u hormiga: «Carneades, dicturus es nescire..?» (*Acad.* III, 10, 22: CCSL 29, 47). No obstante, Agustín describe a Carneades como el hombre más inteligente de quienes le precedieron (*Acad.* III, 17, 39: CCSL 29, 58) y que derivó su doctrina de Platón (*Acad.* III, 18, 40: CCSL 29, 59). Cicerón ofrece un análisis histórico sobre la génesis de la doctrina de Carneades (*Cuestiones Académicas* I, 12, 43; II, 23, 74).

Además, el título del diálogo agustiniano, *Contra academicos*, puede relacionarse con su principal inspirador filosófico, Marco Tulio Cicerón (106–43 a. C), quien escribió unos diálogos posiblemente inspirados en los platónicos, entre los cuales, sobre *Cuestiones Académicas*, donde expone principalmente la teoría del conocimiento académico. Cicerón era admirador de Carnéades (Pimentel, 1990).

Cicerón aparece recurrentemente en el texto agustiniano, especialmente por su famoso libro *Hortensio*, que, como vimos en el tema de la conversión de Agustín, fue fundamental para impulsar al joven estudiante en la búsqueda de la sabiduría inmortal. Ahora en el huerto de Casiciaco, el *Hortensio* se presenta como manual de estudio para los jóvenes tertulianos y como incentivo para dedicarse a la filosofía (*Acad.* I, 1, 4). Además, Agustín cita a Cicerón porque el intelectual romano sostenía cierto probabilismo. Cicerón señala que, a diferencia de Demócrito, quien negaba la existencia de la verdad, él no la niega, sino que sostenía que no podía percibirse (*Cuestiones Académicas* II, 23, 73).

La necesidad de las definiciones y etimologías que exige Agustín en sus diálogos, lo hace, ya sea como el moderador que pide constantemente a sus tertulianos o como exponente, son reflejos de su profesión de gramático y orador dialéctico. Sin embargo, la explicación se puede encontrar en Cicerón quien indica que fue una práctica de las escuelas filosóficas, peripatéticos, estoicos, etc. Estos consideraban a las nociones y razonamientos del alma fundamento de la ciencia que parte desde Platón con la *idea-specie* (*Cuestiones Académicas* I, 8, 30). La *idea* platónica la traduce Cicerón por *specie* «idean appellat ille, nos speciem» (Cícero, *Discussões Tusculanas* I, 24, 58).

Agustín en su primer diálogo, *Contra academicos*, refleja la influencia de la filosofía platónica, también hace mención expresa de Platón (*Acad.* II, 6, 14; III, 9, 18: CCSL 29), para resaltar su predilección por Sócrates, su maestro. Agustín también destaca la relación doctrinal entre Platón y el pitagorismo, al respecto dice que Platón aprendió muchas cosas de Pitágoras: «a Pythagoreis etiam multa dedicisse». Resalta a Platón como el descubridor de los dos mundos, el uno inteligible donde habita la verdad y el mundo sensible donde habita lo que está hecho a imagen de la verdad: «itaque illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum» (*Acad.* III, 17, 37: CCSL 29, 57). Por otro lado, de Pitágoras dice que, después de haber sido convencido por las reflexiones

de Ferécides de Siria, creía que el alma es inmortal y que emprendió largos viajes para escuchar a un gran número de sabios (*Acad.* III, 17, 37). Los pitagóricos afirmaban que todo tiene su inicio en los números y en las matemáticas: «Pythagorei ex numeris et mathematicorum initiis proficisci volunt omnia», mientras que Platón considera que el mundo fue hecho eterno por un dios, de una materia que recibe en sí todas las formas (*Cuestiones Académicas* II, 37, 118). Y con respecto al número aparece como verdad evidente la suma de los primeros cuatro números (*Acad.* II, 3, 9) y como verdad inmutable los números inteligibles platónicos (*Acad.* III, 11, 25).

2.1.2.– Se requiere un revelador de la verdad

2.1.2.1.– Proteus, imago veritatis

M^a Macri (2019) señala que Proteo, una divinidad marina, durante la historia ha sufrido diversas interpretaciones de tipo racional o alegórico desde su aparición en la primera versión escrita en el canto IV de la *Odisea* homérica. La misma autora señala que dicho mito aparece también en el periodo clásico citado en los diálogos platónicos, indica que aparece en *Eutrifón* 15d, también hay referencias en el *Ion* 541e y en *Eutidemo* 288b. Además, este personaje mitológico también fue un recurso literario en la Edad Media y el Renacimiento.

También encontramos referencias sobre el mito de Proteo en la literatura de Virgilio (*Geórgicas* IV, 388–528). Probablemente Alipio y Agustín conocían esta versión en la literatura latina. Además, existía una versión más antigua en la literatura griega, la de Homero. La escuela romana era bilingüe y Homero era un autor leído por Agustín, de modo que, es muy probable que conociera el relato de la *Odisea* desde sus estudios escolares. Ambos relatos tienen sus matices particulares, aunque los recursos didácticos utilizados en la conversación de Alipio y Agustín, en *Contra academicos*, pueden identificarse en ambos autores. No obstante, citaremos el canto IV de la *Odisea* de Homero por su antigüedad, porque estamos seguros de que fue un autor conocido por Agustín.

Homero cuenta la historia de Menelao, rey de Esparta, que regresaba de Troya después de rescatar a su esposa Helena. Pero durante su viaje queda atrapado en la Isla de Faros, que dista un día de Egipto. Por eso, Menelao se lamenta, pues a Egipto deseaba regresar, pero le retenían los dioses, porque había olvidado hacer las ofrendas perfectas y eso no le perdonan (IV, 350), mientras los soldados se quedaban sin víveres y sin fuerzas, de repente, aparece una diosa con deseos de prestarle auxilio. Ella era Idotea, la hija de Proteo, el anciano del Mar (IV, 360–365). Menelao comenta que caminaba solo, mientras sus soldados se dedicaban a la pesca para paliar el hambre que era terrible. Entonces Idotea, dirigiéndose hacia Menelao, le cuestiona diciendo: ¿Acaso eres necio o enfermo mental, o acaso lo haces adrede porque te gusta gozar del sufrimiento? (IV, 370). Menelao responde que no está por propia voluntad atrapado en la isla; señala ser consciente de que ha ofendido a alguna divinidad, pero no sabe exactamente en qué ni a quién, y agrega: dímelo tú, que los dioses lo saben todo. Idotea interviene para ofrecerle su auxilio y el plan que se debe seguir: Primeramente, la diosa Idotea explica las costumbres cotidianas del dios marino. Señala que el dios Proteo, inmortal, viejo del océano, conocido también como egipcio pasea por la orilla del mar. Agrega, la diosa, que Poseidón lo considera su súbdito, y es el padre que lo ha engendrado. Luego, Idotea advierte a Menelao que, si es capaz de atraparlo y dominarlo, dicho anciano sin duda le aclarará si su camino será largo o corto y la manera de su regreso (IV, 380–390).

Menelao le sugiere a Idotea que imagine una treta o una trampa contra el profeta del mar, porque, continúa Menelao, no sea que al verme vaya a escapar, puesto que no es fácil que un mortal pueda vencer a un dios (IV, 395). A dicho pedido, la diosa responde que le explicará detalladamente cómo debe proceder.

La diosa Idotea le cuenta a Menelao que el sabio del mar sale de las aguas al mediodía. Una vez fuera, el profeta se dirige hacia las cuevas para descansar, y lo hace rodeado de un rebaño de focas. Agrega la diosa, hasta ese lugar te guiaré en la madrugada. Tú te pondrás en el lugar donde suele acostarse el anciano, antes que él aparezca, contigo lleva a tres soldados valerosos para que te acompañen. Además, le instruye sobre las manías del anciano: al llegar a la cueva, cuenta primero todas las focas una por una y luego se acuesta, similar a lo que hace un pastor de ovejas. Entonces, cuando lo vean dormido, es el momento de atraparlo, pero tienen que usar toda su fuerza para que no se les pueda escapar. Porque es capaz de transformarse en diversos animales que se arrastran por el suelo, en

hoguera, agua o lo que sea. Ustedes no lo deben soltar hasta que vuelva a tener la misma figura, con la que se acostó a dormir y solo cuando les empiece a hablar deben soltarlo y preguntarle qué dios es el que les persigue y cuál es el modo para regresar a su destino (IV, 394–420).

El relato homérico continúa, sin embargo, es suficiente lo citado para identificar los elementos que usan en la conversación Alipio y Agustín. La idea de Alipio de solicitar un auxilio divino como indicador de la verdad, surge por la necesidad de descubrir y poseer la verdad, pero que fuese clara y evidente, la que no pudiese ser cuestionada por nadie, ni arrebatada por ninguna circunstancia, tal como acontecía con Proteo. Profeta que no sería capturado sin la indicación de una divinidad (*Acad.* III, 5, 11).

De hecho, en el relato homérico, Menelao se siente incapaz de atrapar al viejo del mar por su condición de divinidad que es superior a la capacidad de un mortal (*Odisea* IV, 395). Por eso hace falta el auxilio divino, que en el mito está personificado en la diosa Idotea. Esta diosa por súplica de Menelao es la que le muestra los hábitos del anciano y cómo debe atraparlo; le advierte de la naturaleza escurridiza y metamórfica del profeta del mar, dicho anciano sabe todo, pero no le agrada tener que revelar lo que conoce, lo cual revela solo si es capturado, pero luego de una serie de transformaciones (*Odisea* IV, 394–420).

A ese auxilio divino hace referencia Alipio en el diálogo con Agustín en *Contra academicos*. Agustín en respuesta a Alipio se centra en la figura del escurridizo Proteo, figura que es usada para ilustrar como alegoría de la verdad. La que no puede ser encontrada ni poseída si es que se busca con los sentidos (*Acad.* III, 6, 13). Por tanto, la imagen simbólica de *Proteus* aparece como recurso pedagógico para ilustrar y hacer comprensible la dificultad de conocer la verdad si por la costumbre de los sentidos nos dejamos seducir por ellos, que intentan usurpar las facultades de la razón.

El auxilio divino es un tema recurrente en la literatura griega. Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, los dioses intervienen en asuntos de los humanos, ya sea en los triunfos o en las derrotas. Las Musas son las principales inspiradoras de la creación poética en la literatura griega. Los poetas se sienten particularmente asistidos por ellas para contar sus historias o relatar sus epopeyas. Después de Homero, Hesíodo es otro gran

poeta épico de la Grecia Antigua, consciente de haber sido inspirado por las Musas. Agustín, que estuvo familiarizado con la literatura clásica, conocía esta asistencia divina en el contexto poético. Tanto que, en el primer diálogo *Contra academicos*, cuando se discute si la sabiduría de los adivinos tiene su base en las artes liberales, concluyen que no; sin embargo, Trigeccio no cuestiona la sabiduría de los poetas porque ellos tienen una asistencia particular. Pues creo que sobre los vates (poetas profetas) nada puedo prestar atención, que hablan con mente ajena: «Nam de uatibus nihil mihi puto esse laborandum, qui mente loquuntur aliena» (*Acad.* I, 7, 19: CCSL 29, 14). En el tercer diálogo, incluso el mismo Agustín, a uno de sus interlocutores que le gustaba leer sobre métrica, lo señala como el iluminado por su musa (*Ord.* I, 3, 6). Licencio recitaba los amores de Píramo, un relato de la obra *Metamorfosis* de Ovidio, poeta romano. Por su parte, Licencio llama a lo que lee, el canto de las musas (*Ord.* I, 3, 9). Vinculado a la música aparecen las musas, cuando Agustín habla de la armonía que impresiona a los ojos, porque se sienten halagados por los movimientos rítmicos, el ánimo capta la agradable significación de dichos movimientos. Significado que, sin embargo, se capta mejor con los oídos, en el canto suave que impresiona al sentido cuando oímos, por ejemplo, un verso de Virgilio³⁶, pero solo los bellos pensamientos ingresan en la mente. La música se encuentra entre el sentido corpóreo y el intelecto debido a su capacidad para causar efecto sensorial como recuerdo intelectual. Esto lo intenta explicar Agustín recurriendo al origen mitológico de las musas y su relación con la música, como una forma de valoración de la inspiración poética y la música como don divino. Los sonidos musicales se desvanecen en el tiempo, pero dejan su impresión en la memoria. La razón dio licencia a los poetas para forjar mitos, se pensó que las Musas son hijas de Júpiter y de la Memoria, por eso, es que la música, una disciplina sensual e intelectual, se llama música (*Ord.* II, 11, 41).

Esta tradición de la inspiración divina también se encuentra relacionada con la historia del personaje principal del pitagorismo. Pues se atribuye a una asistencia divina especial que Pitágoras tuvo para descubrir la ciencia armónica y las proporciones matemáticas en la música. Esto es un dato referido por Jámblico (*Vida pitagórica* 115-

³⁶ «Quid tantum oceano properent se tingere soles Hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet?»: ¿Por qué los soles invernales tienen tanta prisa por sumergirse en el océano o qué retrasan las noches lentas? (*Geólicas* II, 480-481, citado en: *Ord.* II, 1, 34).

116). Según la *Ciudad de Dios*, Agustín conocía a este autor y conocía también que la doctrina de Pitágoras era considerada casi divina (*Ord. II, 20, 53*).

Refiriéndonos al mito de Proteo, ¿qué enseñanza se rescata de la ficción de esta imagen mitológica? La figura escurridiza del dios mitológico, Proteo, sirve, sobre todo, para resaltar lo complicado que resulta rebatir los argumentos académicos y salir triunfadores por haber conquistado la verdad, porque la verdad misma resulta escurridiza. Ante esa dificultad, Alipio tiene la ocurrencia de plantear la necesidad de un revelador de la verdad, intervención casi divina que se vincula con el concepto de *numerus* en el texto *De ordine II, 15, 12*.

La imagen mitológica está evocada en *Contra academicos* por el interlocutor de Agustín. El contexto en el que se expone es en la sensación de inseguridad que tiene Alipio para declararse conquistador invencible de la verdad. Porque los académicos por vencidos que parezcan tienen ingenio para sacar sutiles argumentos y luego continuar con su escepticismo y, por tanto, de nuevo se les esfuma la verdad. Proteo, el dios marino, por su negativa a revelar lo que sabía y, sobre todo, por su naturaleza cambiante era muy difícil de asir, por su fácil mutabilidad, a no ser por la revelación de alguna divinidad (*Acad. III, 5, 11*). Agustín comparte la acertada imagen alegórica de Proteo y la consiguiente necesidad de una fuerza reveladora, evocada por su amigo. Por lo que, al inicio de su intervención plantea también esa misma necesidad, cuando dice: quién puede mostrar la verdad: «*Quis autem uerum possit ostendere*», haciendo alusión a la figura mitológica propuesta por su amigo, para luego explicar que, aunque es una figura ficticia de los poetas, Proteo sostiene y representa el papel de la verdad, a la que nadie captura fácilmente, si es que, engañado por las apariencias, no se libera de sus lazos para detenerla (*Acad. III, 6, 13: CCSL 29, 42*).

Este procedimiento agustiniano es un ejemplo de lo que Calvo Herraiz expone en las conclusiones de su tesis de doctorado: «Gran parte de la producción literaria de San Agustín nace del estudio de la literatura clásica, que se convierte en un instrumento útil para la difusión de la verdad» (Calvo Herraiz, 2020: 17). Y es que, la verdad fue el asunto que le seducía desde su juventud y con deseo de aclarar cuestiones que aún no tenía resueltas, Agustín inaugura, con el tema de la verdad, su trayectoria literaria, en su etapa de catecumenado, preparación para el bautismo en el norte de Italia, Milán. Aunque ya

había escrito un libro, según sus *Confesiones*, *De pulchro et apto*, «aetate uiginti sex aut septem», a los 26 ó 27 años de edad que coincide con su etapa maniquea (*Conf.* IV, 15, 27: CCSL 27, 53). Ahora, en su nueva faceta filosófica, inicia sus reflexiones discutiéndole a los *Academicos* que el hombre sí es capaz de descubrir y poseer la *verdad* a pesar de las dificultades que pueda suponer para alcanzarla.

Sin embargo, Alipio y Agustín, amigos y compañeros en el maniqueísmo, después de varias discusiones filosóficas sobre la verdad, toman conciencia de que la verdad sigue siendo un problema complejo. Por eso, es que en el libro tercero de *Contra academicos* (III, 5, 11–6, 13: CCSL 29, 41–42) se recurre a la necesidad de un auxiliador, pues la verdad resulta aún una realidad escurridiza, similar al dios mitológico metamorfoseo y escurridizo, *Proteus*, por lo que, para saber dónde y cómo descubrirlo, se hacía necesaria una intervención divina y reveladora.

El uso de la mitología grecolatina aparece en el contexto del diálogo de Casiciaco, con el deseo de hacer consciente al círculo agustiniano de la dificultad del problema sobre la verdad y el modo como podría solucionarse. Esto sugiere la influencia de los estudios en la escuela romana. En ella se enseñaba mitología tanto griega como latina. Por la aclaración que se hace a los interlocutores jóvenes, es evidente que no todos conocían el mito de Proteo. Este mito se encuentra en Homero y en Virgilio. Proteo aparece en Homero (Homer, *Odisea* IV, 360–400) y también en Virgilio (Virgilio, *Geórgicas* IV, 389–529; *Aeneidos* XI, 262), así que, es muy probable que, tanto Alipio como su amigo Agustín, lo hayan leído en ambos autores, porque, el poeta heleno y el romano eran estudiados en la escuela romana. Licencio también hará referencia a dicho mito más adelante en un poema que aparece en la carta 26 escrita por Agustín en el 394 a Licencio (*Ep.* 26, 6).

2.1.2.2.– Conviene conocer la verdad

El texto *Contra academicos* inicia dando cuenta de la costumbre de los intelectuales romanos, la que consistía en dedicar sus escritos a alguien. En su caso, Agustín lo dedica a su amigo y bienhechor, Romaniano (*Acad.* I, 1ss). En el tratado se describe el escenario campestre en el que se encuentran y el entusiasmo con el que los jóvenes le dedican al estudio del «*Hortensius liber Ciceronis*», un texto que les ha ganado para la filosofía. Se

comenta, además, que la primera contienda la habían protagonizado Trigeccio y Licencio, este último, hijo de Romaniano (*Acad.* I, 1, 4). Recordamos que Trigeccio será opositor a la doctrina académica y Licencio defensor de ella.

Para luego dar cuenta de un nuevo itinerario intelectual agustiniano, discutirle a Carnéades, incluso a Cicerón, que se puede encontrar la verdad. Agustín, por su experiencia personal, sabía la dificultad del asunto de la verdad. También, por sus lecturas ciceronianas, seguramente, conocía la opinión de los antiguos como Demócrito, que la verdad se esconde en lo profundo: «Democritus, in profundo veritatem esse demersam» (Cicerón, *Cuestiones Académicas* I, 12, 45). Por lo que, la dificultosa aventura por ir en búsqueda de la verdad se inicia desafiando al escepticismo. Además, conscientes que de la verdad dependen otros asuntos como la felicidad y la sabiduría. Agustín consulta a sus interlocutores: ¿si dudan que es conveniente conocer la verdad?, ninguno duda. Y agrega: sin alcanzar la verdad ¿se puede ser feliz o se hace indispensable el conocimiento de la verdad? Alipio se exime de tomar parte en las respuestas e interviene Trigeccio para exponer una definición clásica y universal del deseo de ser felices: «beati certe esse uolumus» (*Acad.* I, 2, 5: CCSL 29, 6). Similar reflexión aparece en *De vita beata*, Séneca le dice a su hermano Gallio (Galeón) todos quieren ser felices: «omnes beate uolunt» (Seneca, *De vita beata* I, 1). Sin embargo, a su reflexión, añade Trigeccio una consecuencia práctica: si podemos ser felices sin la verdad, tampoco sería necesaria investigarla (*Acad.* I, 2, 5). Algo parecido, escribe Séneca a Lucilio; dice al respecto, si la vida feliz no necesita de algún bien para ser tal, por sí misma sería vida perfecta y en sí misma muy feliz (*Epístola* 85, 20).

Cuando Agustín insiste con la misma pregunta sobre la necesidad de la verdad para ser felices, Licencio, en cambio, responde que se puede ser feliz, con la condición de que se continúe investigando la verdad: «possumus, inquit, si uerum quaeramus» (*Acad.* I, 2, 5). Navigio, el hermano de Agustín, concuerda con esa afirmación. Argumento que va en la línea académica, pero es una sentencia atribuida a Cicerón por Licencio (*Acad.* I, 3, 7). Probablemente leído en las *Cuestiones Académicas* de Cicerón, donde aparece como simpatizante de las doctrinas de Carnéades, el representante académico, predecesor de Filón, Antíoco y Aristo en la Academia nueva, y por medio de estos académicos Cicerón conoció las doctrinas de Arcesilao y de Carnéades (Cicerón, *Cuestiones Académicas* II, 23, 78; 30, 98; 32, 102; 44, 137).

Con el propósito de continuar con la cuestión anterior, Trigeccio sugiere se precise en qué consiste la vida feliz: «quid sit beata uita» (*Acad.* I, 2, 5). Agustín interviene con una pregunta: ¿no te parece que es vivir conforme a lo mejor que hay en el hombre?, esto es, vivir según la mente o razón: «mens aut rario» (*Acad.* I, 2, 5). Terminología que procede de la antropología platónica (Platón, *Timeo* 89d), de la que trata Filón de Alejandría y luego los neoplatónicos. En *De trinitate* Agustín dice que la mente racional, purificada, se debe a la contemplación de las cosas eternas y las que aún no lo están, a las cosas temporales por la fe: «Mens autem rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis; sic purganda, temporalibus fidem» (*Trin.* IV, 18, 24; 21, 31); pero la *mens* también puede identificarse, en Agustín, con el *anima, spiritus* (*Trin.* IX, 2, 2). Aunque la *mens* también aparece como la que contiene a la razón y la inteligencia (*Ciu. Dei Dei.* II, 2).

En (*Acad.* I, 3, 7–9) debaten, principalmente, los dos jóvenes. Se expone un intercambio de objeciones entre Licencio y Trigeccio sobre la felicidad y su dependencia de la verdad. Licencio cuestiona que quien busca la verdad, aunque no la encuentre, por qué no podría ser feliz. Trigeccio argumenta que el sabio debe ser perfecto y quien continúa buscando y no ha encontrado la verdad, no hay cómo lo sea. Licencio evoca un argumento de autoridad para preguntar si su afirmación está fundamentada en todos los sabios de la antigüedad. Trigeccio dice que no en todos. Licencio le consulta si considera sabio a Carnéades, Trigeccio responde que no es griego para conocerlo; y ¿crees que Cicerón es sabio? Trigeccio le responde que sí. Entonces, Licencio cita un texto atribuido a Cicerón: feliz es el hombre que busca la verdad, incluso aunque no la haya conseguido: «Ciceroni nostro beatum esse, qui ueritatem inuestigat, etiamsi ad eius inuentionem non ualeat peruenire» (*Acad.* I, 3, 7: CCSL 29, 7), de ese modo, iniciaba el *Hortensius* de Cicerón, cuyo texto era manual de estudio en Casiciaco. En otro lugar del texto ciceroniano, la felicidad aparece relacionada con el sabio. El mismo orador romano indica que ni a los maestros comunes ni a los viejos maestros como Aristóteles, Espeusipo, Xenócrates, Polemón, que a pesar de una serie de males, que perturban la existencia, igual, dicen el sabio siempre es feliz: «idem dicant semper beatum esse sapientem» (Cícero, *Discussões Tusculanas* V, 10, 30).

Al escuchar aquella afirmación (*Acad.* I, 3, 7) que provenía de la autoridad de Cicerón, Trigeccio se justifica argumentando que, aunque aquel sea un sabio, no es posible

aceptar todas sus opiniones. Licencio, sin embargo, insiste con las argumentaciones de Cicerón, como vimos más arriba, van en la línea académica. Con esta, argumenta que para no incurrir en error no se debe asentir nada y que el hombre es feliz investigando la verdad. Además, si Agustín ya argumentó que el hombre feliz debe vivir según la razón, por tanto, pregunta Licencio: ¿no vive según la razón quien busca bien la verdad?

Licencio cambia de tema y pregunta: ¿qué es el error? (*Acad.* I, 4, 10). Trigeccio, declarado antiacadémico, define el error en contra de las afirmaciones ciceronianas defendidas por Licencio. Trigeccio dice que yerra quien siempre busca y nunca encuentra. Luego, manteniendo su razonamiento, le pide a Licencio que argumente cómo errando se puede ser feliz o cómo el que siempre investiga la verdad, sin hallarla, no yerra. Licencio, defensor de los argumentos académicos de Cicerón, dice que el hombre feliz no puede errar y tampoco yerra el que investiga porque lo hace con buen método. A lo que replica Trigeccio: para no errar investiga, pero el hecho de investigar a nadie se le exime del error. Agustín interviene para pedirles que es mejor definir lo que es el error. Trigeccio, yendo en su misma línea, dice: errar es andar buscando sin alcanzar lo que busca.

Al día siguiente, que se retoman los diálogos (*Acad.* I, 4, 11–12), Licencio toma la palabra para dar su definición del error y defender su punto de vista, que va de nuevo en la línea de Cicerón, que también está de algún modo relacionado con la doctrina de Carnéades. «Error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio», Licencio dice error es para mí la aprobación de lo falso por lo verdadero, y agrega que eso no sucede con quien nada asiente, porque no yerra. Además, feliz es el que vive en serenidad como esa especie de retiro espiritual que están viviendo en Casiciaco; vivimos, pues, con gran tranquilidad espiritual: «Viximus enim magna mentis tranquillitate»; lo cual considera como vivir según la razón: *secundum illam diuinam partem animi uiuentes*; luego la búsqueda de la verdad puede sintonizar con la felicidad. Y defiende que buscar sin encontrar no es errar, en contra de Trigeccio. Licencio introduce como ejemplo el viajero que va a Alejandría por un camino recto, pero no llega a su destino porque fallece, y concluye, este no tendría por qué no ser feliz, aunque no alcance su objetivo.

2.1.2.3.– La definición de sabiduría como vía recta

Trigecio plantea a Licencio una reflexión sobre la sabiduría, relacionada con una definición ciceroniana de la misma. Le pregunta si está de acuerdo en que la sabiduría es el camino recto de la vida: «Dasne, inquit, sapientiam rectam uiam esse uitae?» (*Acad.* I, 5, 13: CCSL 29, 11). Esta misma idea de Cicerón está expresada junto con su interés por dedicarse al conocimiento de las artes, que pertenecen al camino recto de vivir, con razón y estudio de la disciplina y de la sabiduría, que se llama filosofía: «quae ad rectam vivendi uiam pertinerent, ratio et disciplinae estudio sapientiae, quae philosophia dicitur» (Cícero, *Discussões Tusculanas* I, 1).

Luego de escuchar la definición de sabiduría propuesta por Trigecio como el camino recto de la vida, Licencio la califica de absurda y se ríe. Licencio, con una pregunta retórica, cuestiona a Trigecio: ¿no es acaso la muerte la antítesis de la vida? Licencio argumenta que un viajero que vive en constante esfuerzo por eludir la muerte, no es un sabio. Licencio ilustra su punto de vista con un ejemplo: si un viajero decide evitar un atajo, habiendo escuchado que está lleno de ladrones, y opta por el camino seguro para esquivar la muerte, a esto no se le llama sabiduría. Trigecio, entonces, ofrece una nueva definición: la sabiduría es el camino recto que conduce a la verdad: «Sapientia est uia recta, quae ad ueritatem ducat» (*Acad.* I, 5, 14: CCSL 29, 11).

Esto también es refutable, indica Licencio, porque es similar a lo que dice Virgilio en la *Eneida*: cuando la madre le dijo a Eneas: Así que prosigue, y, por donde te lleva el camino, dirige tus pasos: «*Perge, modo, et qua te ducit uia dirige gressum*» (Virgilio, *Aeneidos* I, 401, citado en: *Acad.* I, 5, 14: CCSL 29, 11); ciertamente él llegó a su destino, imagen de la verdad, pero poniendo los pies donde tú llamas sabiduría.

Licencio, simpatizante de la doctrina académica, aprovecha la definición propuesta por Trigecio para defender, una vez más, el postulado ciceroniano de influencia académica. La defensa de tipo académico de Licencio contra Trigecio es: quien transita el camino, se adentra en la sabiduría, y quien se adentra en la sabiduría, inevitablemente alcanza la verdadera sabiduría. Por tanto, será sabio el que haya buscado perfectamente la verdad, aunque aún no haya llegado a ella: «*sapiens igitur erit ille, qui perfecte quaesierit ueritatem, etiamsi ad eam nondum peruenerit*» (*Acad.* I, 5, 14: CCSL 29, 12).

Por lo tanto, la más acertada definición del sendero hacia la verdad es la meticulosa búsqueda de esta. Quien emprenda este camino alcanzará la sabiduría, y ningún sabio es miserable. Todo hombre o es miserable o es feliz. Luego, no es tanto el descubrimiento de la verdad lo que lo hará feliz, sino la búsqueda misma de la verdad: «Et nemo sapiens miser; omnis autem homo aut miser aut beatus: beatum igitur faciet non tantum inuenio, sed ipsa per se inuestigatio ueritatis» (*Acad.* I, 5, 14: CCSL 29, 12). Séneca sostenía una perspectiva similar sobre la búsqueda de la sabiduría y su íntima conexión con la felicidad: «El bien supremo ni decrece ni aumenta; conserva su medida cualquiera que sea el comportamiento de la fortuna. Ora haya alcanzado el sabio una larga ancianidad, ora haya fallecido antes de alcanzarla» (Séneca, *Ep.* 74, 26).

2.1.2.4.– La adivinación en la definición de sabiduría

Se continúa la discusión sobre la sabiduría (*Acad.* I, 6, 16), ahora con la intervención de Agustín, quien antes señala que va a dar una definición que no es suya sino de los antiguos. Se manifiesta sorprendido por el hecho de que no la recuerden, dado que no es la primera vez que la oyen. Agustín dice que la sabiduría es el conocimiento de las cosas humanas y divinas: «*sapientiam esse rerum humanarum diuinarumque scientiam*» (*Acad.* I, 6, 16: CCSL 29, 12). Definición de sabiduría que se encuentra en las *Discussões Tusculanas*. Aquí Cicerón, la propone como búsqueda de equilibrio virtuoso entre las pasiones, temores, codicias e imitación de las divinas: la sabiduría es el conocimiento y la comprensión de las cosas divinas y humanas: «*sapientiam esse rerum diuinarum et humanarum scientiam cognitionemque*» (Cícero, *Discussões Tusculanas* IV, 26, 57; V, 3, 7). Sabiduría de donde se extrae, para que se imite lo divino y se conduzca toda cosa humana por medio de una virtud o fuerza inferior (*Discussões Tusculanas* IV, 26, 57). Similar a la referencia agustiniana aparece también en otro texto ciceroniano, pero en el contexto de la primera virtud que llama *sophia* y la prudencia que los griegos llaman *phronesis* (sabiduría práctica o prudencia). La sabiduría, que he llamado la principal, es la ciencia de las cosas divinas y humanas: «*sapientia, quam principem dixi, rerum est diuinarum et humanarum scientia*» (*De officiis* I, 43), esa sabiduría comprende la sociedad de los dioses y la de los hombres.

Los interlocutores de Agustín, aunque las habían olvidado, conocían estas referencias. Además, Licencio interviene con la curiosidad de saber si en la nueva

definición, propuesta por Agustín, cabe el arte del mago Albicerio, un adivino cartaginés, que respondía cosas maravillosas y ciertas. Por ciertas sugerencias que hace Licencio parece que Agustín mandó consultarle cuando en casa se perdió una cuchara. El adivino acertó indicando dónde y quien la tenía, igualmente sucedió con otros casos (*Acad.* I, 6, 17–18). Estos datos reflejan unas prácticas en la antigüedad romana de las que no fue ajeno a Agustín, él mismo comenta que no cesaba de consultarlos: «quos mathematicos uocant, plane consulere non desistebam» (*Conf.* IV, 3, 4: CCSL 27, 41), del cual luego se reprochará así mismo e indica que era un vicio aprendido de los caldeos. Por esta razón también amonestará a Porfirio, de impiedad mayor que la del platónico Apuleyo (*Ciu. Dei* VIII, 19; X, 27). Según referencias de Varrón, dice Agustín, la magia tiene origen persa, la usó Numa Pompilio y también Pitágoras (*Ciu. Dei* VII, 35) Además, Cicerón comenta que Panecio, uno de los representantes principales del estoicismo, criticaba a los de su escuela que no pusieran en duda las respuestas de los oráculos, sueños y vaticinios (*Cuestiones Académicas* II, 33, 107). Por lo que, no parece casualidad la curiosidad de Licencio por averiguar el arte del vaticinio si es que está dentro de los sabios.

Interviene Trigecio para contradecir lo explicado por Licencio. Yo no llamo ciencia a aquello en lo que quien la profesa se equivoca. La ciencia no solo consiste en cosas comprendidas, sino en cosas comprendidas de tal manera que nunca se puede errar en ellas ni vacilar ante cualquier objeción (*Acad.* I, 7, 19); por consiguiente, el adivino cartaginés, opina Trigecio, no podría llamarse sabio porque decía también muchas falsedades; y lo mismo sucede con los arúspices, augures y astrólogos (*Acad.* I, 7, 19); ellos eran, explica Cicerón, las artes de las conjeturas a las que los estoicos le daban mucho crédito y juzgaban muy ciertas las respuestas que daban los arúspices, pronósticos, oráculos, sueños y vaticinios (*Cuestiones Académicas* II, 33, 107).

En esta discusión también se trató sobre los poetas. Se creía que los poetas tenían inspiraciones sobrenaturales, por eso Trigecio se abstiene de opinar de ellos porque tienen otro tipo de inspiración (*Acad.* I, 7, 19); Trigecio coloca entre la ciencia de las cosas humanas a las virtudes cardinales: «lumen prudentiae, temperantiae decus, fortitudines robur, iustitiae sanctitatem» (*Acad.* I, 7, 20: CCSL 29, 14), las que Albicerio parece no practicaba, además de sabio no tenía nada porque no sabría enseñar ni métrica, menos gramática, música o geometría (*Acad.* I, 7, 21). Asimismo, se agrega que el adivino tampoco conocía las cosas divinas, porque ni se conocía así mismo (*Acad.* I, 8, 22). Sin

embargo, Licencio creía que el adivino cartaginés conocía las cosas divinas, y al igual que Trigecio dice que la virtud en el hombre es cosa divina (*Acad.* I, 8, 22).

Ante estas apreciaciones, aprovecha Trigecio para preguntar a Licencio: ¿Aceptas que Albicerio conocía la verdad? Lo acepto, responde Licencio. Entonces, se sigue que él era mejor que tu sabio: «Melior igitur tuo sapiente», y prosigue Trigecio, porque el verdaderísimo y secretísimo Dios rara vez se alcanza con la mente y nunca con los sentidos. Licencio argumenta que es una verdad diferente a la que busca el sabio. Por lo tanto, Trigecio ensaya una mejora a la definición citada de Cicerón (*Discussões Tusculanas* IV, 26, 57; V, 3, 7; *De officiis* I, 43): si la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas, pero de las cosas que pertenecen a la vida feliz: «si sapientiam rerum humanarum diuinarumque scientiam dicamus, sed earum, quae ad beatam uitam pertineant» (*Acad.* I, 8, 23: CCSL 29, 16). Licencio replica que la sabiduría no solamente abarca la ciencia, sino también la indagación de la realidades divinas y humanas; la primera implica a Dios y la segunda a la investigación del hombre, por aquel es bendito Dios, y por este, feliz el hombre: «Illa igitur deus, hac autem homo est»; y explicando la definición ciceroniana de sabiduría como ciencia de las cosas divinas y humanas (*Discussões Tusculanas* IV, 26, 57; V, 3, 7; *De officiis* I, 43), agrega, Licencio que por investigar es sabio y por ser sabio, feliz: «nam hoc ipso, quo quaerit, sapiens est, et quo sapiens, eo beatus» (*Acad.* I, 8, 23: CCSL 29, 16).

2.1.2.5.– *Katálepsis estoica versus epokhé académica*

Los postulados de la doctrina académica a la que se alude constantemente en las conversaciones de la primera parte por los dos jóvenes se exponen en la segunda parte del texto agustiniano, *Contra academicos*. Los argumentos discutidos en la primera parte del libro, en torno a una sentencia atribuida a Cicerón (*Acad.* I, 3, 7) y defendida constantemente por Licencio en la disputa sostenida con Trigecio, contienen conceptos de la nueva academia, probablemente leídos en el *Hortensio*, porque este texto hacía un análisis crítico de las diversas escuelas filosóficas (*Conf.* III, 4, 8), además, el mismo Cicerón se confiesa simpatizante de la filosofía académica en otros escritos; lo cual, se evidencia en un significativo diálogo que sostiene Cicerón con dos amigos suyos, Catulo y Hortensio en la villa de Túsculo, en cuyo diálogo se muestra la simpatía de Cicerón por

la filosofía de Carnéades. Catulo toma la palabra para aclarar que su parecer va en la línea de su padre la cual cree que es la de Carnéades, y agrega:

considero que nada puede percibirse, y estimo que el sabio asentirá a lo no percibido, esto es opinará, pero tal manera que entienda que él opina y sepa que nada hay que pueda aprehenderse y percibirse; por lo cual, aunque [des]apruebo aquella *epokhé* de todas las cosas, asiento con vehemencia aquella otra sentencia: que nada hay que pueda percibirse. [Cicerón] Tengo tu sentencia – dije– y no la rechazo mucho; pero, finalmente, ¿qué te parece Hortensio? Entonces este, riendo: Que debe eliminarse. Te tengo –dije–, pues esa sentencia es propia de la Academia (Cicerón, *Cuestiones Académicas* II, 48, 148)

Ahora bien, volviendo al texto de Agustín, en la segunda parte del diálogo el mismo autor expone las controversias de la Nueva Academia que es similar a lo expuesto por Cicerón: Pues a los Académicos les cautivó sustentar que el hombre no puede alcanzar la ciencia de las cosas pertenecientes a la filosofía, pues, en otros aspectos, Carnéades no se interesaba: «Nam et Academicis placuit nec homini scientiam posse contingere earum duntaxat rerum, quae ad philosophiam pertinent» (*Acad.* II, 5, 11: CCSL 29, 24). Carnéades fue el cuarto representante de la Academia después de Arcesilao, de quien tomó las disputas contra el dogmatismo estoico de Zenón y de Crisipo (*Cuestiones Académicas* II, 4, 12). Los estoicos sostenían la evidencia de las percepciones (*Katálepsis*) (*Cuestiones Académicas* II, 6, 17), mientras que los académicos sostenían la suspensión del asentimiento (*epokhé*), porque según Arcesilao y Carnéades nada podía percibirse (*Cuestiones Académicas* II, 20, 60). Si el sabio alguna vez asiente, opinará alguna vez; así que nunca opina, luego nunca asentirá a nada, este era un silogismo que aprobaba Arcesilao; aunque Carnéades afirmaba que el sabio alguna vez asiente (*Cuestiones Académicas* II, 21, 69). Carnéades fue un filósofo que cuestionaba con mucha dedicación las teorías de los filósofos estoicos (*Discussões Tuscolanas* V, 29, 83; V, 30)

De las doctrinas académicas, lo que le parece sorprendente y contradictorio a Agustín es que el hombre sea incapaz de alcanzar la ciencia, sin embargo, es posible que un hombre pueda ser sabio, con la condición de que se dedique enteramente a la investigación de la verdad. De donde se deriva que el sabio no da su asentimiento a ninguna cosa: puesto que necesariamente yerra: «Ex quo confici, ut nulli etiam rei sapiens

adsentiat; erret enim necesse est» (*Acad.* II, 5, 11: CCSL 29, 24). Lo cual es prohibido para un sabio, si asiente cosas inciertas (*Acad.* II, 5, 11).

El modo como se llega a estas afirmaciones, en el caso de Cicerón, se explica en las *Cuestiones Académicas*. Él parte de la postura radical de Demócrito, que negaba la existencia de la verdad, alude a ciertos dogmáticos que creían saberlo todo, de los cuales exceptúa a Sócrates, que solo afirmaba que sabe que no sabe nada y exime de dogmatismo también a los diálogos platónicos, Cicerón se considera menos radical que Demócrito porque no negamos, dice, que existe lo verdadero, lo que negamos es que pueda percibirse (*Katálepsis*). Demócrito niega la existencia de lo verdadero y afirma que los sentidos no son oscuros sino tenebrosos. En la misma sintonía, dice Cicerón, escribió en verso, el alumno de Demócrito, Metrodoro de Quíos en su libro que trata sobre la *naturaleza*, no sabemos si es que sabemos algo o si es que nada sabemos, además, si no sabemos, ni, absolutamente, si existe alguna cosa o si nada existe (*Cuestiones Académicas* II, 23, 73). Esto se entiende que va en concordancia con Demócrito y en contra de la ignorancia que confiesa Sócrates. El rechazo a los que dicen saber, siendo que no puede saberse nada, también lo manifestaron Parménides y Jenófanes. Aunque de este rechazo seguro que habrían exceptuado a Sócrates, que aseguró que solo sabía que no sabe nada, y Platón, quien, si no hubiera estado de acuerdo con la ironía de su maestro, no habría escrito numerosos diálogos (*Cuestiones Académicas* II, 23, 74). Sin embargo, cuando Arcesilao apareció con el deseo de buscar la verdad, discutió contra Zenón. Señala Cicerón que, a diferencia de sus predecesores, Arcesilao argumentó que el hombre no puede opinar nada, según él, no solo es posible suspender el juicio, sino que es una necesidad para ser sabio: «nec solum posse sed ita necesse esse sapienti» (*Cuestiones Académicas* II, 24, 77).

La oposición académica debatió el asunto de la percepción de la verdad que proponía en su definición Zenón, fundador del estoicismo. Zenón argumentaba que puede percibirse como verdadero, lo que es impreso en el alma, de donde el objeto se origina, y no puede venir de donde no es: «qui ait id uerum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset» (*Acad.* II, 5, 11: CCSL 29, 24). Sobre la confrontación entre estoicos y académicos Cicerón ensaya un diálogo ficticio entre Arcesilao y Zenón. Arcesilao podría haber preguntado a Zenón qué sucedería si el sabio no pudiera percibir nada y si opinar no fuera propio del sabio. Zenón respondería que el sabio no emitiría ninguna opinión, ya que es posible percibir algo, lo

que se conoce como *katálepsis* (*Cuestiones Académicas* II, 24, 77). Agrega Agustín que, Zenón argumentaba que lo verdadero puede ser comprendido a través de ciertos signos, que lo falso no puede tener (*Acad.* II, 5, 11). Arcesilao se involucró en disputas para demostrar que ninguna representación puede ser considerada verdadera, ya que una representación falsa puede parecer igual (*Cuestiones Académicas* II, 24, 77). Esta es la única disputa que aún permanece; porque lo que respecta a que el sabio a ninguna cosa asentirá, en nada pertenecía a esa controversia; lo que, según Cicerón se decía es que, podía no percibirse nada, sin embargo, opinar, era admitido por Carnéades, sin embargo, lo que Cicerón deduce de los testimonios brindados por Clitómaco es que más que admitido fue discutido por Carnéades (*Cuestiones Académicas* II, 24, 78).

Crisipo, sucesor de Cleantes en la escuela estoica, había reunido argumentos contra los sentidos, la experiencia y la razón, y con dichos argumentos, según lamentan los mismos estoicos, armó a Carnéades para desafiar a los estoicos (*Cuestiones Académicas* II, 27, 88). Esto es precisamente a lo que se refiere Agustín cuando dice que se produjeron ciertas discrepancias entre los filósofos, sobre el engaño de los sentidos, de ahí los sueños y la locura, de ahí las falacias y los polisilogismos que usaron en defensa de su causa. De Zenón también habían aprendido, los académicos, que no hay cosa más despreciable que la opinión, con esto, dedujeron que, si nada puede percibirse y la opinión es lo más bajo, entonces, el sabio no debe asentir a nada: «si nihil percipi posset et esset opinatio turpissima, nihil unquam sapiens approbaret» (*Acad.* II, 5, 11: CCSL 29, 24). Agustín deduce de dichos argumentos académicos, en *Acad.* II, 5, 12, unas consecuencias lógicas y prácticas. Quien no aprueba nada, igualmente no deberá hacer nada. Por lo que, el académico aparecía como exento de obligaciones, destinado a una somnolencia continua. Para rectificar este problema introdujeron el uso de cierta probabilidad, que llaman verosimilitud. Sin embargo, por la oscuridad en la que se encuentra la verdad, lo más adecuado para el sabio académico era no asentir a nada.

Como complemento de esta exposición, seguidamente en el libro (*Acad.* II, 6, 14), interviene Alipio para explicar la diferencia entre la Nueva y la Antigua Academia. Doctrinalmente no agrega nada nuevo a lo que Agustín ya expuso, pero sí aclara los representantes de la academia. Más adelante se señala que Carneades fue el que introdujo los términos «*verisimile*» (probable) en el escepticismo académico (*Acad.* III, 18, 40: CCSL 29).

2.1.2.6.– Filosofía y certeza matemática

Ante los argumentos estoicos y académicos, Agustín actúa con prudencia. En la controversia anterior, él observa dos problemas que obstaculizan la aprehensión de la verdad y requieren dos soluciones para superar esos obstáculos. Esta propuesta se la hace saber a su amigo y bienhechor Romaniano a modo de exhortación (*Acad.* II, 1, 1–II, 3, 9). Le explica que hay dos vicios o dificultades que impiden la aprehensión segura de la verdad: por un lado, superar la desesperación de no encontrarla; por otro lado, evitar la presunción de haberla alcanzado. Se entiende que Agustín se posiciona entre el escepticismo académico y el dogmatismo estoico, intentando mostrarse prudente ante su bienhechor porque sabe que la moderación es cosa divina (*Acad.* II, 3, 9). Para estos dos vicios, le explica Agustín, hay dos soluciones posibles respectivamente: la filosofía y la certeza matemática (*Acad.* II, 3, 8).

En la exhortación que hace Agustín a Romaniano, Agustín empieza criticando a los académicos por su exigencia de la ciencia, pero sin importar de encontrarla: si tan necesaria es la disciplina y la ciencia de la sabiduría que vacío no puede estar el sabio, lo fuera tanto que se hallara cuando se investiga. Esto fue un modo de pensar de los académicos válido para su tiempo, aunque, igualmente hubiera sido válido que ese tiempo hubiese sido sepultado junto con Carnéades y Cicerón. Las diversas dificultades de la vida, la flojera, pereza, terquedad, o la desesperación de no encontrar la verdad se ocasionan porque la estrella de la sabiduría no brilla en el interior como el sol material a los ojos sensibles, y es un error muy común, la falsa opinión de haber encontrado la verdad. Esto provoca que no se investigue con entusiasmo, lo cual hace que la ciencia sea patrimonio de pocos. Por eso, los académicos que son hombres preparados parecen invencibles (*Acad.* II, 1, 1).

La filosofía, como una estancia segura y deleitable, es un estilo de vida a la que Agustín invita a su amigo Romaniano a aventurarse. Aunque sea necesario enfrentar las tempestades de la fortuna, se puede resistir con las virtudes como remos. Sin embargo, es fundamental implorar con devoción el auxilio divino, a la Sabiduría, que es el Hijo de Dios, para que la dedicación al estudio de la sabiduría continúe y nadie impida alcanzar el seguro y placentero puerto de la filosofía (*Acad.* II, 1, 1). En la dedicatoria que Agustín hace del diálogo a Romaniano, en la primera parte, aparece también la virtud, las

tempestades y el puerto de la sabiduría, los reveses del viento de la fortuna, la necesidad de la providencia divina para hacer que Romaniano retorne a sí mismo como principio del camino hacia la libertad (*Acad.* I, 1, 1).

Filosofía y sabiduría aparecen como puerto dulce y deleitable en las ideas del mismo Agustín (*Acad.* I, 1, 1 y II, 1, 1), también en las de Trigeccio, quien refiriéndose a la sabiduría interroga: ¿de qué palabra la naturaleza quiso tener una noción más clara que la de la sabiduría? Pero no sé cómo cuando la idea misma ha salido de nuestra mente como si fuera de un puerto y las palabras se han tendido como velas, inmediatamente se producirán mil naufragios de calumnias (*Acad.* I, 5, 15).

La cultura mitológica que poseía Agustín también le proporcionaba ejemplos para ilustrar el papel de los sentidos corporales y la necesidad de la fortuna en caso de que faltara algún sentido del cuerpo: sin la ayuda de un navío, un vehículo, o incluso una fuerza oculta arcana, nadie puede cruzar el mar Egeo, ni siquiera con el mero anhelo de alcanzar su destino y abandonar las embarcaciones. De manera análoga, quien aspira a arribar al puerto de la sabiduría (*ad sapientiam portum*) enfrenta desafíos semejantes. Como si quisiera alcanzar lo más firme y tranquilo; solo que, si fuera ciego y sordo, no le sería posible y dependería de la fortuna para llegar a su fin; pero una vez conseguido su término ciertas cosas concernientes a su bienestar corporal ya no las necesitaría para ser sabio (*Acad.* III, 2, 3).

Séneca hace diferenciación entre la sabiduría y filosofía: «La sabiduría es el bien consumado de la mente humana; la filosofía es amor y anhelo de la sabiduría: esta tiende al objetivo al que aquella ha llegado» (Séneca, *Ep.* 89, 4); «la filosofía hace la ruta, se dirige hacia la sabiduría» (Séneca, *Ep.* 89, 6). Las definiciones de Alipio y de Agustín son muy parecidas a las de Séneca: Alipio indica que se diferencia porque el sabio posee las cosas como hábito, mientras que el estudioso las tiene en el ardor del deseo y Agustín dice que el uno conoce la sabiduría y el otro desea conocerla (*Acad.* III, 3, 5).

Séneca señala que hay diversas maneras de dividir la filosofía, pero los «maestros más autorizados y numerosos la clasifican en tres: moral, natural y lógica, la primera configura el alma; la segunda investiga la naturaleza; la tercera define la propiedad de los vocablos» (Séneca, *Ep.* 89, 9). El cometido de la filosofía «es descubrir la verdad sobre

las cosas divinas y humanas» (Séneca, *Ep.* 90, 3), similar a la definición ciceroniana de sabiduría, que más arriba se analizó.

Y no hay ciencia de cosas falsas, es una evidencia universal, incluso para el académico (*Acad.* III, 4, 10). Esto significa que el sabio conoce la verdad, porque la única diferencia entre el sabio y el aspirante es que el filósofo ama la sabiduría, mientras que el sabio ya la posee. Sin embargo, ninguno puede tener la sabiduría en su mente sin haberla estudiado antes. Quien no conoce nada, nada puede aprender, y lo falso no puede ser conocido por nadie. Por consiguiente, la verdad es conocida por el sabio, porque posee en su ánimo la disciplina o el hábito de la sabiduría (*Acad.* III, 3, 5).

Si de lo falso no hay ciencia, incluso para el académico, el sabio debería conocer la verdad, por tanto, Agustín plantea la pregunta: ¿el académico es sabio? Y le insiste a Alipio responderle. Alipio evita ser categórico en su respuesta, consciente de que los académicos consideran muy improbable la verdadera percepción y creen que no se debe aceptar nada sin cuestionarlo, y otros artificios de probabilidad para no darse por vencidos con los argumentos de Agustín, por lo que, convendría mejor verse como cierto espejo en aquel Proteo, que era capturado donde menos se esperaba y que sus seguidores no lo habrían capturado nunca a no ser por la indicación de alguna divinidad. Si obtenemos esa ayuda divina, dice Alipio, y se digna revelarnos la verdad que se nos oculta, también admitiré que los académicos, aunque no lo deseen, han sido superados (*Acad.* III, 5, 11).

Pero Agustín insiste en que con sus argumentos los académicos tienen solo lo imposible por defensa, pues si algo les queda será lo que pretenden: a nada se debe prestar asentimiento, porque ellos también reconocen que el sabio posee la sabiduría, pero consideran que es más prudente no dar su asentimiento a nada sin cuestionarlo. No dicen que eso lo saben, pero eso es lo mismo que lo que sabe el necio. Agustín defiende que, si debemos afirmar algo, ese algo tiene que ser la verdad. Además, añade en su contra que no es probable que el sabio no conozca nada. Si ellos aceptaran esto, estarían obligados a concluir que la sabiduría no es nada o que el sabio carece de ella (*Acad.* III, 2, 12).

Eso es una certeza dialéctica, insiste Agustín, a las que se pueden añadir otras, como, por ejemplo: si hay cuatro elementos en el mundo, no se puede afirmar que hay cinco; si el sol es uno, no puede haber dos; un alma única no puede ser mortal e inmortal

al mismo tiempo; no se puede ser feliz e infeliz simultáneamente; lo que percibo o es un cuerpo o no lo es (*Acad.* III, 13, 29). Aunque la dialéctica agustiniana parece haber descubierto la verdad, con todo Agustín recuerda la necesidad de un revelador de la verdad: «*Quis autem uerum possit ostendere*» (*Acad.* III, 6, 13: CCSL 29, 42).

2.1.2.7.– *Numerus* como revelador de la verdad

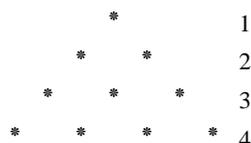
La necesidad de un divino revelador para mostrar la verdad al hombre que Alipio había evocado no representa una duda para Agustín, sino la muestra de la coincidencia de una amistad religiosa entre ambos. Agustín se siente victorioso con su argumentación lógica contra los académicos y aprovecha su entusiasmo para resaltar el espíritu, aunque dubitativo pero religioso, de Alipio con el que había evocado un divino revelador como signo común de amistad (*Acad.* III, 3, 5). Diógenes Laercio recoge referencias sobre lo que significaba la amistad para Pitágoras. Este fue el primero en proclamar que, entre amigos, todas las cosas deben ser comunes (VIII, 6); que la amistad es una igualdad armónica (VIII, 21); y a Posidonio, estoico y maestro de Cicerón, Diógenes Laercio le atribuye la siguiente idea: «solo en los sabios existe la amistad y esta es la comunión o cubicación entre amigos» (Diógenes Laercio VII, 86).

Agustín, entre elogios a su amigo, señala que ninguna otra proposición ha sido tan placentera, tan solemne, tan verosímil, y, contamos con el favor divino, ninguna tan auténtica. El Proteo que has mencionado, con sublime elevación de espíritu y exquisita intención, es la mejor clase de filosofía. Agustín aprovecha la imagen de Proteo, más bien, para explicar que será imposible capturarlo para quien no se desligue de las falsas apariencias, porque hay imágenes que, por costumbre de las cosas corporales, que a través de los sentidos usamos para las necesidades de la vida, intentan engañarnos, incluso cuando la verdad se sostiene, y por así decirlo, se sostiene en nuestras manos (*Acad.* III, 6, 13).

Sin embargo, para evitar cualquier exaltación o presunción de haber encontrado la verdad, es necesario haber adquirido conocimientos ciertos e irrefutables como la suma de los cuatro primeros números que hacen diez; «*unum duo tria, quattuor simul collecta in summam fieri decem*» (*Acad.* II, 3, 9: CCSL 29, 23). 1, 2, 3, 4 = 10. Sobre los diversos significados que tiene cada número y las diversas combinaciones matemáticas que se

pueden generar a partir de estos cuatro números lo explica Filón de Alejandría (*De opificio mundi*, XV, 47; 48; XXXIII, 98; *De plantatione* XIX, 121-124). Este número pitagórico tuvo que conocerlo Agustín desde su tiempo escolar, por medio de Varrón y otros intelectuales romanos.

Ilustración 2: La tetractys



Fuente: Sexto Empírico, *Contra los profesores* IV, 3ss.

Estos números comprendían la esencia de la matemática y de la filosofía del pitagorismo. Los cuatro primeros números configuraban las proporciones armónicas. Jámblico señala que, entre los pitagóricos, los denominados *acusmata*, los recién iniciados, oyentes de las lecciones, se practicaba una serie de preguntas y respuestas, entre las destacadas eran: ¿Qué es el oráculo de Delfos?: La *tetractys*, lo que además se define como el canto *armónico* de las sirenas. ¿Qué es lo más sabio?: el *número* y lo más hermoso era la *armonía*. ¿Lo más valioso?: la felicidad (Jámblico, *Vida pitagórica*, 18, 82). Todas las cosas son semejantes al número; el número perfecto es la causa y fuente de la naturaleza, pero este número, por sus características especiales, se llama *Tetractys*. Según Sexto Empírico, se llamaba *Tetractys* al número diez. A este número lo conforman los primeros cuatro números, porque la suma de uno, dos, tres y cuatro resulta diez, resultando el número más perfecto, ya que, al alcanzarlo, se retorna a la unidad. Si el universo está gobernado armónicamente, esa armonía es un sistema de tres concordancias: la *cuarta*, la *quinta* y la *octava*, cuyas proporciones concordantes se encuentran en los cuatro primeros números (Sexto Empírico, *Contra los profesores*, IV, 3–7). La *Tetractys* era la verdad suprema para los pitagóricos. Pitágoras de Samos (s. VI a. C.), al que se le atribuyen tanto el nombre de matemáticas como el de filosofía (Jámblico, *Vida pitagórica*, 12, 58; Agustín, *Ciu. Dei* VIII, 2; XVIII, 25; *Trin.* XIV, 1, 3).

Agustín señala que esos números muestran verdades claras y evidentes, sin embargo, argumenta, ya desde los inicios del proceso de su conversión, la existencia de

verdades que pueden ser más evidentes que la de los números y pueden descubrirse dedicándose a la filosofía.

Pero también, no desconfíen que en la filosofía se pueda encontrar la verdad o que de ninguna manera pueda ser conocida. Pues, créanme o más bien al que dijo: busquen y encontrarán (*Mt. 7, 7*), ni desesperarse por ese conocimiento, que en el futuro será más evidente que esos números (Traducción nuestra).

Sed item caute, ne uos in philosophia ueritatem aut non cognituros aut nullo modo ita posse cognosci arbitremini. Nam mihi credite, uel potius illi credite, qui ait: *Quaerite et inuenietis* (*Mt. 7, 7*), nec cognitionem desperandam esse et manifestiorem futuram, quam sunt illi numeri (*Acad. II, 3, 9: CCSL 29, 23*).

La suma atribuida a la escuela pitagórica resulta significativa no solo porque es para Agustín una verdad cierta y evidente, sino también porque es el esquema matemático fundamental en el sistema de pensamiento de dicha escuela. Aunque aquí no se hace ninguna mención directa al pitagorismo ni a Pitágoras, sí se hace mención en otro lado del mismo diálogo, indicando ciertos vínculos filosóficos entre Ferécides, maestro de Pitágoras, y la influencia del de Samos en la filosofía de Platón (*Acad. III, 17, 37*). Por tanto, también en el de Tagaste, lo cual se puede ver en su obra *De musica*, Agustín analiza sistemáticamente las relaciones existentes entre los cuatro primeros números pitagóricos: 1, 2, 3, y 4 ($1/1$, $1/2$, $2/3$, $3/4$). De dichas razones numéricas, Agustín concluye que esas relaciones no solo constituyen la armonía de los intervalos de tonos y ritmos musicales, sino que también forman el principio del mundo creado (Bai, 2017: 224). Dichos números son el trasfondo matemático de la armonía musical, y distribuidos en proporciones, generan ciertos tipos de tonos: $1/1$: unísono, un sonido igual a otro. $1/2$: octava, un sonido es el doble de otro. $2/3$: quinta, relación musical agradable. $3/4$: cuarta, relación musical agradable. Agustín elogió tanto a Pitágoras que después se retractó porque dice que también tiene errores su doctrina, la cual creía casi divina (*Ord. II, 20, 53*).

En tiempos de Agustín, se acusaba a Jesús de haber copiado a Platón, un asunto del que se ocupó Ambrosio en resolver. Lo que parece más probable, señala Agustín, es que Platón haya copiado las doctrinas hebreas, en lugar de lo contrario, porque Platón estuvo en Egipto en tiempos del Profeta Jeremías, por lo que es más factible que tanto Pitágoras como Platón tomaran la doctrina de los hebreos (*Doctr. chr. II, 28, 43*).

En el libro tercero de *Contra academicos* se insiste en la necesidad de conocer la verdad como condición imprescindible, no solo para ser sabios, sino también para ser felices. Sin embargo, se recalca el escepticismo académico y aquí surge el problema de las limitaciones de los sentidos. Con la siguiente cuestión: ¿De dónde, dice, conoces este mundo, si los sentidos son engañados: «Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensus falluntur?» (*Acad.* III, 11, 24: CCSL 29, 48). Lo mismo se cuestiona: ¿Si duermes, existe este mundo que ves?: «si dormis, mundus est iste quem vides?» (*Acad.* III, 11, 25: CCSL 29, 49). Lo que es evidente dice Agustín es que pertenece a las percepciones producidas en el sueño y en la demencia, y que tres por tres son nueve y el cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero, aun cuando ronque todo el género humano: «nam ter terna nouem esse et quadratum intellegibilium numerorum necesse est uel genere humano stertente sit verum» (*Acad.* III, 11, 25: CCSL 29, 49). Ahora bien, lo que perciben los sentidos, no tiene por qué ser necesariamente falso, pues, sería falso si, por ejemplo, los ojos vieran recto el remo introducido en el agua, porque habiendo una causa no advertida que ellos debieron percibir, pues, se les podría acusar de dar una información falsa (*Acad.* III, 11, 26: CCSL 29, 50). Una discusión similar, incluso con el ejemplo del remo, se encuentra en Cicerón (*Cuestiones Académicas* II, 6, 17–7, 19).

Por tanto, para Agustín la verdad se encuentra dedicándose a la filosofía, la cual conduce hacia el mundo inteligible, objeto de la razón, y no al mundo sensible, objeto de los sentidos, ámbito de los cuerpos, infinitamente divisibles. Con la mirada interior se accede al ámbito incorpóreo y con ello al número inteligible que crece infinitamente pero no decrece infinitamente, no se divide más allá de la *mónada*. En cambio, el número sensible es la cantidad de lo corpóreo, se divide infinitamente pero no puede crecer infinitamente, y es posible que por este motivo los filósofos pusieron la pobreza en lo sensible, mientras que la riqueza en lo inteligible; pues qué mayor pobreza que poder ser siempre menos y qué mayor riqueza que crecer cuanto se desee. Quien comprenda estos números, nada se ama tanto como la *mónada*, pues gracias a ella se aman los otros números (Agustín, *Ep.* 3, 2).

2.2.– De beata vita: con los remos de la virtud al puerto de la felicidad

En la misma comarca de Casiciaco tuvo lugar el segundo diálogo agustiniano titulado *De beata vita*. El diálogo reporta tres discusiones en tres días (*Beata u.* II, 7; IV,

23), realizadas en tres días, a partir del 13 de noviembre, cumpleaños de Agustín: «Idivus Nouembribus mihi natalis diez erat» (*Beata u.* I, 6; II, 10. CCSL 29, 68). Sucedió que escribí el libro sobre la *Vida feliz*, no después de los libros sobre los *Académicos*, sino entre ellos. Porque surgió con motivo de mi cumpleaños y se completó, por así decirlo, con la discusión de tres días: «Librum de beata uita, non post libros de Academicis, sed inter illos ut scriberem contigit. Ex occasione quippe ortus est diei natalis mei et tridui disputatione completus» (*Retract.* I, 2: CCSL 57, 11).

Antes de iniciar la exposición de los temas de discusión, Agustín menciona a todos los presentes en el diálogo: Mónica, madre nuestra, Navigio hermano de Agustín, Trigeccio y Licencio, discípulos suyos; además, Lastidiano y Rústico, primos hermanos suyos que no habían pasado por la escuela de gramática, pero para la naturaleza de los temas era útil su sentido común. Adeodato, hijo de Agustín: Nostra mater, Nauigius frater meus, Trygetius et Licentius ciues et discipuli mei; nec Lartidinum et Rusticum consobrinos meus ...Adeodatus filius meus: (*Beata u.* I, 6 CCSL 29, 68).

El objetivo del *De beata vita* lo explica también Agustín en su libro *Retractaciones* I, 2: «In quo libro constitit inter nos, qui simul quaerebamus, non esse beatam uitam, nisi perfectam cognitionem dei»: en dicho libro quedó establecido entre nosotros, que juntos buscábamos, que no hay vida feliz sino en el conocimiento perfecto de Dios.

2.2.1.– Vínculos del diálogo con sus fuentes

De beata vita es el segundo texto agustiniano iniciado a escribirse en Casiciaco. Es un diálogo llevado a cabo durante el desarrollo de las discusiones *Contra academicos*. El mismo Agustín señala que se inició el día de su cumpleaños y tuvo lugar en tres días (*Retract.* I, 2; *Beata u.* I, 6), esos días fueron el 13, 14, y 15 de noviembre del 386. El título y su contenido reflejan que son la profundización de algunas cuestiones ya discutidas en *Contra academicos*; como la vida beata y su relación con la verdad y de esta con la sabiduría. Además, se hace alusión expresa a la filosofía académica. Es una realidad práctica que, quien no posee lo que desea, no es dichoso. Además, los académicos no poseen la verdad, no hay como sean sabios, porque no poseen lo que desean. Mas nadie es sabio sin ser feliz, por tanto, el Académico no es sabio: «At nemo sapiens nisi beatus: sapiens igitur Academicus non est» (*Beata u.* II, 14: CCSL 29, 73).

El debate filosófico sobre el sumo bien como objeto de la vida es una discusión que se remonta, según el mismo Agustín, hasta el contexto socrático, donde el filósofo ateniense se interesó por el debate de las discusiones morales. El centro principal de sus conversaciones fue el sumo bien, por el cual un hombre puede llegar a ser feliz: «quo fieri homo beatus potest». Solamente que siempre hubo diverso parecer sobre dicho bien, para algunos era el *placer* y para otros, la *virtus* (*Ciu. Dei* VIII, 3: CCSL 47). En *Contra academicos* aparece una reseña de la génesis doctrinal de las diversas escuelas, que es probable la haya tomado de Cicerón, ya sea del *Hortensio* o de *Cuestiones Académicas*; por lo que, suponemos que las discusiones agustinianas tienen en mente el postulado de dichas escuelas. En *De beata vita* aparecen también referencias a las doctrinas de los apóstoles Pablo y Juan.

El título del diálogo agustiniano, *De beata vita*, tiene su precedencia en una obra escrita por Séneca (4 a. C. – 65 d. C.), de similar denominación: *De vita beata*; además, el asunto de la vida beata es tratado también en la correspondencia de este mismo autor. También en las *Discussões Tusculanas* de Cicerón y en el *Hortensio*, que está expresamente referido en el diálogo por Agustín.

2.2.2.– *Sapientia, modus animi est*

2.2.2.1.– La odisea agustiniana y el puerto de la filosofía

Al puerto de la filosofía, que es la región de la vida feliz, se llega por un procedimiento dialéctico de la razón y la fuerza de la voluntad. Porque cuando hay una serie de tempestades, al puerto retornan solo unos pocos. Las tempestades marítimas dispersan a los navegantes en todas las direcciones, pierden el rumbo y el destino (*Beata u.* I, 1). Por tal circunstancia, cada navegante queda con su horizonte totalmente incierto. De esa dispersión y su consecuente capacidad de reacción, Agustín clasifica en tres tipos de hombres, según sus posibles respuestas a dicho acontecimiento: 1) Los que, llegados a la claridad mental, con mínimo esfuerzo y auxilio de los remos³⁷ navegan hacia una ruta

³⁷ Según Mirtha Rodríguez (2011: 13) el uso de los remos, en los diálogos platónicos, simbolizaban la segunda navegación, esta tenía que ver, cuando la fuerza natural no era favorable para movilizar la embarcación. La misma autora dice que era conocido en la antigua terminología marinera el concepto de segunda navegación. La cual, sucedía cuando al desaparecer el viento, quedaban inmóviles las velas, por

cercana y se refugian en ese sosegado puerto, en el que colocan una bandera con el fin de convertirse en signo de ayuda para los demás. 2) El segundo tipo es opuesto al anterior y son quienes engañados por la bonanza del tiempo se aventuran en alta mar, se alejan de su patria y hasta se olvidan de ella. Si a estos, por casualidad, las circunstancias les son favorables se hunden en la profundidad de la miseria debido a que, engreídos, se dejan seducir por los deleites y los honores. Este tipo de navegantes necesita una fuerte tempestad para volver a la alegría sólida del puerto. Y a los que no se alejaron mucho, no hace falta una fuerte tempestad para volver a la patria y son como los que de alguna manera buscaron consuelo en la lectura de los libros eruditos y, al interactuar con ellos, descubrieron un despertar similar al arribar a un puerto seguro, de donde no los desarraiga ningún elogio ni promesa del mar radiante. 3) Existe una categoría intermedia entre los dos tipos mencionados anteriormente. Son aquellos que, al llegar a la adolescencia o tras haber navegado extensamente por el mar, perciben señales de advertencia y en medio de la tempestad recuerdan la dulce patria y sin tardar o extraviarse, inician el regreso o, engañados por ciertos elogios, permanecen perdidos durante mucho tiempo, pese a las tempestades; sin embargo, alguna calamidad o borrasca desbarata sus planes y les hace suspirar por la patria (*Beata u. I*, 1–2).

Pues, todos estos hombres, que por cualquier modo son conducidos a la región de la vida feliz, han de evitar una inmensa montaña que se erige ante el puerto (*Beata u. I*, 3). Esto se puede explicar con una frase ya conocida que expone Trigeccio cuando discute con Licencio en el primer libro de *Contra academicos*: «*beati certe esse uolumus*» (*Acad. I*, 2, 5). Solamente que, al no saber el camino, cómo, ni el destino dónde se encuentra la felicidad, resultan obstáculos más que montañosos para descubrir el objetivo.

Agustín, en la dedicatoria de este diálogo a Teodoro Manlio, solicita a este que le identifique con algún tipo de los navegantes naufragados. Recibe este libro, amigo Teodoro, y dime en qué tipo de hombre me encuentro. Le narra también su experiencia

lo que, se tenía que recurrir a los remos. Por eso, en la idea platónica la primera navegación simboliza el recorrido que hace la filosofía impulsada por el viento, con una dinámica natural. Mientras que la segunda navegación representa el aporte de la fuerza, despertada por la ausencia de la fuerza natural para emprender la primera navegación. La segunda navegación, continúa Rodríguez, será posible si es que se despliega todo aquello que se dispone lógicamente y analíticamente para tal fin. La primera navegación depende de elementos naturales y se sostiene por la fuerza natural, mientras que, la segunda, es dinamizada por el anhelo de alcanzar un destino dictado por la necesidad. De esta dinámica se colige que la fuerza motriz que mueve a los remos no reside en ellos mismos, sino que proviene de una causa principal teleológica, que mueve a los logos y que este mismo los ha dispuesto para su causa final en el alma toda.

con el *Hortensio*, el maniqueísmo y su actual situación como arribado en un puerto tranquilo (*Beata u.* I, 4–5). No tenemos constancia de si la solicitud de Agustín tuvo respuesta por parte de Teodoro, y con qué tipo de hombre lo haya comparado. Pero por la odisea de la vida agustiniana, descrita en su *conversión*, tema de la segunda parte de este estudio, es claro que él mismo Agustín se habría ubicado en el segundo tipo de hombres, que poco más arriba menciona.

La odisea agustiniana aquí, en el primer libro *De beata vita*, parece hacer referencia a todas las vicisitudes y naufragios de su vida desde la adolescencia (*Conf.* VIII, 1, 17) hasta su estancia en Casiciaco, donde se ha retirado para dedicarse a las reflexiones filosóficas. Pero la figura literaria usada en el prólogo del *De beata vita* surge porque también él tuvo la experiencia de navegante marino en su contexto geográfico, y por sus experiencias conoce las dificultades que implica una travesía marítima para llegar al destino. Las tormentas que provocan la necesidad del guía natural o sobrenatural para conducirlo al puerto, donde se experimenta la sensación de seguridad y la alegría de haber finalizado el viaje, cuando se pisa la tierra firme. La experiencia marítima de Agustín es obtenida en su contexto norteafricano y el más próximo es el que tuvo que realizar para salir del norte de África hacia Roma y Milán. Y también tiene experiencias literarias leídas en los textos de Virgilio sobre la historia de los fundadores de Cartago, por otro lado, los poemas homéricos, la *Iliada* y la *Odisea*. En este sentido alegórico, Tanca escribe un artículo en que vincula a Homero y Plotino en el Prólogo del *De Beata Vita* (Tanca, 2017). Plotino usa la alegoría del retorno a la patria de Ulises (*Enéada* I 6, 8, 16–21; V 9, 1, 20–21), tema que aparece en el poema homérico (*Iliada* II, 140), seguramente Agustín conocía ambas fuentes, pero por ciertos elementos comunes en el diálogo *De beata vita* se refiere a Plotino, como el no dejarse avasallar por los sentidos, las bellezas exteriores (*Enéada* V 1, 8, 5–15), sino retirarse en sí mismo y contemplar la belleza, método de interioridad (*Enéada* V 1, 9, 5–10); el tema de la virtud como medio de transformación (*Enéada* V 1, 9, 14–16), y también en Platón (*Teeteto* 176a–b).

De beata vita se escribe dentro de una pausa hecha en el diálogo *Contra académicos*, por eso, hay muchos aspectos coincidentes en el aventurado viaje hacia el puerto de la filosofía. El punto común es que ambos libros son dedicados, el primero a Romaniano y el segundo a Teodoro Manlio. Por ello, ambos textos dedicatorios serán escritos en otro momento del respectivo diálogo. Es decir, una vez completados los textos

de cada diálogo. Por tanto, lo expuesto son reflexiones agustinianas que reflejan lo que él sabía intelectualmente y la dificultad que ha causado encontrar la verdad en el primer diálogo y la felicidad que es la consecuencia de la verdad en el segundo diálogo. Además, es la experiencia de vida personal agustiniana, desde que tiene interés por la verdad, descrita en sus *Confesiones*. En todas esas experiencias se puede apreciar que el de Tagaste navega con los vientos en contra, con la fortuna que no le acompaña para viajar sin peligro, por eso la odisea agustiniana es una experiencia llena de obstáculos, como la de todo navegante, no obstante, todos están capacitados para dirigirse hacia el puerto de la filosofía como región de la felicidad. Porque, todos son atraídos hacia el puerto de la tranquilidad, un deseo universal, que todo ser humano se plantea, aunque, no todos saben el camino, el método. Plotino dice que la mirada interior es común pero no todos la usan (*Enéada* V 1, 8, 25).

2.2.2.2.– *Modus como límite*

Agustín consulta a sus interlocutores si consideran indiscutible que estemos constituidos por alma y cuerpo: «Manifestum uobis uidetur ex anima et corpore nos esse compositos?» (*Beata u.* II, 7: CCSL 29, 68). Para la mayoría era evidente, no así para el hermano de Agustín, Navigio, a quien fue necesario explicarle que el ser humano está constituido por alma y cuerpo. El neoplatonismo tenía una concepción negativa del cuerpo, pues, seguían la línea doctrinal del pitagorismo y del platonismo que tenían una visión dual y yuxtapuesta del hombre, para ellos el cuerpo era una cárcel, pero no así, para Agustín que acepta la doctrina católica de la creación de la nada, obra de un Dios sumamente bueno.

Solo una cosa me conmueve de las realidades corpóreas, dice Agustín, que ellas son divisibles infinitamente, sin embargo, no hay modo que suceda con ellas, lo contrario. Observación que resultaba problemática. Sin embargo, logra resolverla con el descubrimiento de la potencia contraria del número inteligible: el cual crece infinitamente, pero no decrece infinitamente: «numerus ille intellegibilis infinite crescit, non tamen infinite minuitur» (Agustín, *Ep.* 3, 2). Ciertamente, son realidades disímiles porque se comportan diferente. Agustín elogia al cuerpo por su congruencia de partes. Es del mismo parecer que Plotino, quien señala que todo cuerpo que tiene forma, posee medida y número (Plotino, *Enéada* II, 4, 30; V, 15–20). ¿Qué alabamos en el cuerpo?, se

cuestiona Agustín. No veo más que belleza. ¿Qué es la hermosura del cuerpo? Proporción de partes con cierta suavidad de color: «qui laudator in corpore? Nihil aliud uideo quam pulchritudinem. qui est corporis pulchritudo? Congruentia partium cum quadam coloris suavitate» (Agustín, *Ep.* 3, 4). Una idea que se puede comparar con una reflexión ciceroniana: «la belleza del cuerpo con la adaptada composición de los miembros mueve los ojos, y deleita por esto mismo, porque todas las partes conciertan entre sí» (Cicerón, *De officiis* I, 28).

Una vez aclarado a todos los integrantes del diálogo que el hombre es cuerpo y alma, cuestiona Agustín: ¿El alimento para cuál de esas dimensiones se procura? Ante las dudas del grupo, de nuevo Agustín pregunta: ¿Les parece que el alimento pertenece a esa parte que vemos crecer y fortalecerse?: «Videtur, inquam, uobis ad eam partem cibum pertinere, quam cibo crescere robustioremque fieri uidemus?» (*Beata u.* II, 7: CCSL 29, 69). Todos asintieron, a excepción de Trigecio, quien cuestionó: ¿Cuál sería la razón por la que no he crecido proporcionalmente al apetito que experimento? Esta objeción la utiliza Agustín para explicar que todos los cuerpos tienen su *modus* (medida o límite) establecido por la naturaleza: «Modum, inquam, suum a natura constitutum habent omnia corpora» (*Beata u.* II, 7: CCSL 29, 69) y más allá de dicha medida no pueden avanzar. Sin embargo, esa medida (*modus*) sería menor si les faltara la comida. El concepto *modus* proviene de medida dice en otro texto (*Mus.* I, 2, 2; 2, 3). Sobre los diversos significados del concepto *modus* aparece en el *De officiis* de Cicerón.

Tanto la pregunta que hace Trigecio como la respuesta de Agustín parecen ser espontáneas, sin embargo, el alimento de los cuerpos vegetales y animales es un tema bastante reflexionado por Cicerón en su libro titulado *Sobre la naturaleza de los dioses*. En dicho texto se advierte que el tipo de alimento puede influir sobre la agudeza mental (Cicerón, *De natura deorum* II, 16, 43); el alimento influye en los estados de ánimo (*De natura deorum* II, 23, 59); el alimento influye en el crecimiento, modelo y desenvolvimiento de las semillas (*De natura deorum* II, 32, 81; 33, 83).

Agustín sostiene que, así como el cuerpo tiene un *modus/medida* establecida y el alimento contribuye para alcanzar su forma determinada, del mismo modo el alma debería tener su propio alimento que le proporcione su *modus*. Por eso, ¿qué se puede decir del alma?, cuestiona Agustín, ¿Será que también tiene sus propios alimentos?, ¿No les parece

que la ciencia es su manjar?: «Quid ergo anima? inquam; nullane habet alimenta propria? an eius esca scientia uobis uidetur?» (*Beata u.* II, 8: CCSL 29, 69). Efectivamente, comenta Mónica, su madre, no creo en otra cosa que en la comprensión y el conocimiento del alma: «nulla re alia credo ali animam quam intellectu rerum atque scientia» (*Beata u.* II, 8: CCSL 29, 69). Es por esto que las almas de los sabios parecen más ricas que la de los que nunca fueron educados en las disciplinas ni las artes liberales, que están como ayunas y hambrientas. Ya se dijo anteriormente que lo sensible decrece, mientras que lo inteligible crece infinitamente, lo cual también indica la pobreza y la riqueza, porque pobreza es decrecer y riqueza crecer (Agustín, *Ep.* 3, 2).

Interviene Trigezio y relaciona nescio con vicio, señala que quienes están vacíos de sabiduría, tienen las almas atiborradas de vicios y maldad: «Plenos, inquit, Trygetius, et illorum animos esse arbitror, sed uitii atque nequitia» (*Beata u.* II, 8: CCSL 29, 70). Comenta Agustín, de hecho, la misma maldad (*nequitiam*) los antiguos la denominaron la madre de todos los vicios, porque no tiene valor, ya que, es nada (*nihil est*). Sin embargo, se llama frugalidad a la virtud contraria del vicio: «ipsam nequitiam matrem omnium uitiorum ex eo, quod nec quicquam sit, id est ex eo, quod nihil sit [...] Cui uitio quae contraria uirtus est, frugalitas nominatur» (*Beata u.* II, 8: CCSL 29, 70). En las *Discussões Tusculanas* aparece la definición de Cicerón sobre la frugalidad que, según él, proviene de fruto, el cual es el mejor producto de la tierra e iniquidad de lo que se dice nada: «frugalitas, ut opinor, a fruge, qua nihil melius e terra, nequitia [...] ex quo nihili dicitur» (III, 8, 18). Sobre el término *fruges* también aparece en Varrón (*La lengua latina*, V, 37; 104).

Esta idea de *nihil est*, es lo que Plotino, en términos matemáticos-metafísicos, denomina lo sin medida, ilimitado si se compara con lo limitado, lo sin forma comparado con lo formado, lo indigente en contraste con lo autosuficiente, inestable, insatisfecho, penuria absoluta (*Enéada* I, 8, 10–15), lo sin medida aparece asociado al vicio, a la ignorancia en el alma (*Enéada* I, 8, 35–40). Ideas que aparecen en las *Confesiones* de Agustín para referirse a sí mismo como el que anduvo en un camino hacia el *no-ser*. De aquí se comprende la deformidad en la que dice se experimentaba cuando estuvo lejos de la verdad, en la etapa maniquea y por eso el deseo del regreso del alma. La desmedida en sentido de sin virtud; lo informe en sentido de ignorante, alejado de la verdad; deforme por falta de sabiduría. A quien le falta la verdad, le falta la luz, la virtud, la sabiduría y,

por tanto, es indigente porque está lleno de vicio, esto es nada, porque el vicio es nada (*nihil est*).

El interés de continuar identificando el alimento del alma conduce a Agustín a proponer el tema de la *beatitud*, un asunto relacionado con la verdad y también tratado ya en *Contra academicos*. Una problemática presente en la filosofía clásica y un tema bastante reflexionado por Cicerón y Séneca. ¿Todos queremos ser felices?: «*Beatos esse nos uolumus?*» (*Beata u.* II, 10: CCSL 29, 70), pregunta Agustín y todos sus interlocutores en Casiciaco, a una sola voz asintieron. Este acuerdo unánime en la búsqueda de la felicidad, igualmente, lo expresa Séneca a su hermano Galión. Todos desean ser felices, pero el problema está en discernir cuál es el objeto de la felicidad, pues, en esto igualmente todos nos encontramos en tinieblas porque si se toma el camino equivocado, la velocidad misma es un problema porque se aleja (Séneca, *Sobre la vida feliz* 1). Esta imagen del camino es usada por Agustín en una carta a Nectario de fecha probable 409 ó 410, todos deseamos ser felices, sin embargo, no todos podemos; no habría error en el camino si nada se desease o siempre se adquiriese la verdad anhelada (Agustín, *Ep.* 104, 4, 12). El deseo de la felicidad es un deseo universal, es una verdad que nadie refuta. Todos deseamos ser felices, esto es una verdad incuestionable que ni los académicos que dudaban de todo, si damos crédito a Marco Tulio, ellos, los académicos, también se ven obligados a confesar que la felicidad es un deseo universal y es la única verdad sin margen para la duda y deseada por todos.

En *Contra academicos* se trata ya de las diversas escuelas filosóficas y sus variados planteamientos para indicar el camino de la felicidad. Aunque sus planteamientos van direccionados contra los académicos. Se puede percibir en las preguntas que Agustín hace para examinar a sus interlocutores: ¿Es feliz el que no tiene lo que desea? o ¿Feliz es el que tiene todo lo que desea? Interviene la madre de Agustín y responde: si lo que desea son bienes, será feliz, pero si lo que desea son males, será miserable. Esta respuesta de Mónica agradó a Agustín, porque la relacionaba con un párrafo del *Hortensio* de Cicerón (*Beata u.* II, 10: CCSL 29, 71).

Este problema de la duda por identificar el camino lo explicará después en su tratado *Sobre la Trinidad*. Hay una voluntad de todos de poseer la felicidad, pero sobre esa misma felicidad hay gran variedad de voluntades. Agustín critica directamente a Cicerón que

dudaba de todo junto con los académicos, pero no lo hizo cuando planteó la voluntad unánime de la felicidad, e irónicamente se pregunta: ¿Será tan falso, que ni si quiera el académico Cicerón lo dudó, quien en el diálogo del *Hortensio* comienza con estas palabras: ¿Ciertamente todos queremos ser felices?: «Beati certe, inquit, omnes esse volumus?» (*Hortensio* citado en: *Trin.* XIII, 4, 7).

2.2.2.3.– *Modus como virtud*

Una vez convencidos los interlocutores del diálogo de que nadie será plenamente feliz si carece de lo que anhela, de igual modo, tampoco el que posee todo a la medida de su afán, se resuelve indagar qué condiciones debe tener eso que el hombre anhela para ser feliz: «Quid ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit?» (*Beata u.* II, 11: CCSL 29, 71).

Lo que se ama ha de permanecer siempre (*semper manens*), para luego no temer de perderlo, porque, el que puede perder lo que ama, no puede vivir libre de temor. Por lo que, se concluye que: si alguien desea ser feliz, tendrá que procurar lo que siempre permanece y no puede ser arrebatado por ninguna violencia de la fortuna: «quod semper manet nec ulla saeuiente fortuna eripi potest» (*Beata u.* II, 11: CCSL 29, 72). Condiciones que solo puede cumplir la verdad que es siempre, según ya estudiamos en *Contra académicos*. La cual, Agustín encuentra en Pablo y Juan que se identifica con el Hijo de Dios y este es igual al Padre. Por lo que, se aviene que todo el que posee a Dios es feliz, porque solo Él *semper manet* (*Beata u.* II, 11). Interviene Mónica y explica que, aun poseyendo seguridad de no perder los bienes materiales, eso no significa que pueda saciarse con ellos, y es tanto más infeliz cuanto es más indigente: «Ergo et eo miser, quo semper est indignus» (*Beata u.* II, 11: CCSL 29, 72), similar argumento se repite en otros textos (*Mor.* I, 27, 53; *Lib. arb.* I, 6, 15).

Es verdad que todo indigente es desdichado y, también es verdad, que todo desdichado se indigente: «quod omnis egens miser sit, ita sit uerum, quod modo miser egeat» (*Beata u.* III, 22: CCSL 29, 77). Ahora bien, ¿habrá diferencia entre el indigente que no tiene nada y el que tiene todo, pero teme perder sus bienes? La diferencia sería que el que tiene todo solo teme perder sus bienes, porque no es un indigente, y, entonces, se seguirá que este ¿no será un desdichado? (*Beata u.* IV, 24–25). Observa Mónica que

el indigente es el necesitado de algo, ese es el pobre, pero el que es esclavo del temor es igualmente el necesitado de sabiduría, e igualmente un pobre, solamente que no se le conoce como tal (*Beata u. III, 27: CCSL 29*). Por tanto, si todo hombre falto de sabiduría es un indigente, mientras que, el que la posee de nada carece, entonces, se sigue que todo necio es desgraciado y todo desgraciado necio (*Beata u. IV, 28: CCSL 29*). ¿Pero qué es no tener sabiduría?: «Quid est, inquam, sapientiam non habeat?». ¿No es lo mismo que tener ignorancia?: «habere stultitiam?» (*Beata u. IV, 29: CCSL 29, 81*). Pero tener necesidad es casi lo mismo que decir tener nada, tener el no-tener. Sobre este asunto ya se hizo referencia al inicio de las discusiones, porque se dijo que «nequitia», maldad, se deriva de «necquidquam», lo que es nada, lo que es opuesto a frugalidad, que viene de fruto (*Beata u. IV, 30: CCSL 29*). Ahora bien, el contrario de indigencia sería riqueza. Salustio sostuvo que el contrario pobreza es la opulencia, sin embargo, Licencio cree que el contrario de pobreza es plenitud, conceptos opuestos con los que concuerda Agustín, porque obviamente son contrarios, pues, al igual que el concepto *nequitia* se equipara al *nihil est* y el de frugalidad, a lo que es. Apparent illa duo, esse et non esse (ser y no-ser). En ellos se observa la oposición, del mismo modo, indigencia es la misma estulticia y la sabiduría será la plenitud: «et, si egestas est ipsa stultitia, plenitudo erit sapientia» (*Beata u. IV, 31: CCSL 29, 82*).

Pero también, Agustín resalta que los antiguos llamaron a la *frugalitas* como la madre de todas las virtudes y opuesta al *non esse* (ignorancia) y considerando esa idea Cicerón equipara frugalidad a moderación y templanza, y la más excelente virtud (*Beata u. IV, 31*). Cicerón explica que el término es de procedencia griega y tiene que ver con el concepto de *sophrosyne*, el cual se relaciona con moderado. Además, Cicerón suele llamarlo templanza o moderación y a veces modestia, pero no está seguro si lo correcto sería llamarlo frugalidad y que en el contexto tendría que ver con inocencia, abstinencia. La inocencia es un estado tal del espíritu que no hace mal a nadie y también la frugalidad contiene las demás virtudes. Cicerón ilustra su explicación con la figura de un tal Lucio Pisonis, hijo de Numa, cónsul y orador romano, fue apodado el *Frugi* porque era de buen proceder, sensato, sobrio, honesto, frugal y honrado; pues él nunca huyó por miedo, que es indolencia; ni devolvió ocultamente la consignación por avaricia, que es injusticia; ni hizo mal por temeridad, lo cual es idiotez, por eso se le llamaba el *sobrio* y con ello la frugalidad incorporó tres virtudes: templanza, justicia, prudencia y la propia frugalidad sería la cuarta virtud, esta gobierna los movimientos del espíritu y mantiene la constancia

moderadora en cualquier circunstancia, haciendo frente a la sensualidad; el vicio contrario de ella es inequidad (*nequitia*–*maldad*) (*Discussões Tusculanas* III, 8, 16–17; 20, 48).

Con esta terminología, los conceptos agustinianos tienen plena sintonía. Al igual que para Cicerón, Agustín explica que *nequitia* proviene de la esterilidad, porque la que fluye es la nada, que se diluye, se disuelve y siempre caduca y se pierde. Por lo tanto, a ciertos hombres se les llama también perdidos: «Ideo tales homines etiam perditos dicimus» (*Beata u.* II, 8: CCSL 29, 70). Mientras que virtud se equipara a lo productivo, florecimiento, por ello también se la identifica con la belleza (*pulcherrima*) y por eso su presencia decora, adorna, embellece el alma a cuyo cometido ayuda la filosofía, esta medica los espíritus, elimina preocupaciones inútiles, libera de las ambiciones y aleja los temores (*Discussões Tusculanas* II, 4, 11). Cicerón compara la productividad de un campo cultivado con uno que no lo es, el primero será productivo mientras que el segundo, no; ahora bien, no todos los espíritus cultivados producen fruto, pero menos productivos serían sin cultivarlos, pues, un espíritu es estéril sin la filosofía, porque esta arranca los vicios de raíz y prepara el espíritu para las semillas que fructificarán luego (*Discussões Tusculanas* II, 5, 13). Para Agustín adquirir una vida de virtud supone riesgos y sacrificios, porque es una vía que se transita con muchas dificultades, peligros, distracciones. Es una odisea con tempestades y vientos contrarios que solo se vencen con los remos de todas las virtudes: «remis qualiumqumque uirtutum» (*Acad.* II, 1, 1). Debido a estos obstáculos, no fácil para todos llegar al puerto de la filosofía (*Acad.* II, 5, 11; III, 14, 30; *Beata u.* I, 1; 3; 4). Pero por encima de todas esas dificultades está el sumo Dios, Virtud y Sabiduría, el Hijo de Dios, que puede proveer vientos favorables (*Acad.* II, 1, 1).

Contra el vicio que es nada, esterilidad, deformidad, necesidad, está claro que se contrapone la fuerza de la voluntad y en Agustín la virtud aparece como contraria al no-ser (*nequitia*) porque demuestra cierta permanencia, firmeza, es lo que es, cuya parte principal y bellísima es la vida virtuosa. La virtud es algo, si permanece, si es constante, si siempre es tal como es la virtud, cuya gran parte y la más hermosa es la templanza y la frugalidad: «Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est uirtus. Cuius magna pars est atque pulcherrima, quae temperantia et frugalitas dicitur» (*Beata u.* II, 8. CCSL 29, 70). Aquí cobra importancia la distinción de cuerpo y alma que hace Agustín para iniciar a plantear el tema de la felicidad, porque la indigencia que impide la felicidad

tiene que ver con la ignorancia, porque el sujeto de la vida feliz es el alma y no el cuerpo, que siempre es indigente (*Beata u. IV, 25*).

La máxima y más deplorable es carecer de sabiduría (*Beata u. IV, 25*). La estulticia es contraria a la sabiduría, así todo hombre no feliz es infeliz, el no muerto vive, y el no necio es sabio (*Beata u. IV, 28*). En este sentido, el que no es indigente es bienaventurado y sabio (*Beata u. IV, 30*). El que no es estéril es fructífero y por eso Cicerón habla de frugalidad, a cuya virtud excelente le agregó la moderación y la templanza, dos nombres dignos de resaltarse (*Beata u. IV, 31*).

Agustín relaciona el concepto de *medida* con la modestia o moderación, porque esta proviene de *modus* (*medida*) y templanza de *temperies*: «Modestia utique dicta est a modo et a temperie temperantia» (*Beata u. IV, 32: CCSL 29, 83*). El concepto *modus* es también un término que se encuentra en las reflexiones ciceronianas. Cicerón señala que, en el contexto griego, *modus* se relaciona con el orden del tiempo y la oportunidad de las cosas. Los griegos usaban el concepto *eutaxia*, pero no en el sentido de modestia, que, a su vez, comprende moderación, cuya palabra contiene *modus*. *Eutaxia* comprendía la conservación del orden. Lo que los latinos entendían por modestia, los estoicos la definieron como el conocimiento de aquellas cosas que se han de hacer o decir en su debido lugar (*De officiis I, 40*).

En las reflexiones de Agustín se reflejan las influencias estoicas, para él, en la virtud de la moderación y templanza, hay medida precisa (*modus*), pues allí ni sobra ni falta, por esto se habla de plenitud, mejor concepto que el término abundancia, porque, este concepto connota cierta afluencia y desbordamiento, por tanto, falta de moderación o medida, pues, lo desmedido y lo incompleto carecen de medida (*modus*), en tal sentido, tanto el opulento como el pobre se muestran indigentes, por el contrario, la plenitud es sabiduría (*Beata u. IV, 32*); y el sapiente posee a Dios y disfruta del que siempre permanece: «sapiens amplectitur deum eoque perfruitur, qui semper manet» (*Ord. II, 2, 6; 8, 25: CCSL 29, 110*).

2.2.2.4.– *Modus ergo animi Sapientia est*

Agustín introduce una nueva definición de sabiduría que tiene que ver con *plenitud*, para oponerlo al concepto de *indigencia* que significa pobreza, necesidad, infirmitad. Mientras que, plenitud se puede entender como formación o *perfección* en el sentido contrario de deformación del alma por los vicios que son signos de ausencia de medidas, exceso, desmesura. La *Sapientia* es la medida del alma: «Modus ergo animi sapientia est» (*Beata u. IV, 32: CCSL 29, 83*), puesto que es opuesta a la estulticia, porque, la estulticia es sinónimo de pobreza y la pobreza es opuesta a la plenitud.

Si la sabiduría es la plenitud: «Sapientia igitur plenitudo», en la plenitud hay medida justa, luego, la medida (*modus*) del alma está en la sabiduría. La medida del alma es la sabiduría. Todo lo que hay de exceso en el alma, es lo que excede a la medida y es por causa de la lujuria, la ambición, la soberbia. El alma se restringe con la avaricia, el miedo, la tristeza, la codicia y en todos los vicios se muestra pobreza (*Beata u. IV, 33: CCSL 29*). Al respecto, hay un texto en Cicerón con el que se podría relacionarse la idea agustiniana de la *perfección*: indica que la cultura previene de los errores, la mente se vuelve perfecta, esto es, absoluta razón, que es idéntica a la virtud: «fit perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem virtus» (*Discussões Tusculanas V, 13, 39*).

Para Agustín es feliz el hombre sabio, virtuoso, que tiene moderación. Esto es poseer la sabiduría (*Beata u. IV, 34: CCSL 29*). Cicerón también relaciona la plenitud con la felicidad, puesto que considera que es feliz quien nada le falta. Lo que en su especie ha sido pleno, perfecto y acumulado es propio de la virtud, y quienes posean la virtud son felices. Y si todo bien es aquello a lo que nada le falta, y lo que se ha completado y acumulado en su género, y eso es propiedad de la virtud, seguramente todos son felices por la posesión de la virtud: «certe omnes virtutis composte beati sunt» (*Discussões Tusculanas V, 13, 39*).

Séneca se cuestiona: «¿la virtud es suficiente para vivir con felicidad? La perfecta y divina ¿cómo no va ser suficiente, es más, a sobrar?» (*Sobre la vida feliz 16, 3*). El concepto de virtud divina, la encuentra Agustín en San Pablo personificada en el Hijo de Dios como la Virtud y Sabiduría (*Acad. II, 1, 1*).

Luego Agustín descubre argumentos evangélicos para relacionar, sabiduría con verdad. Agustín relaciona la sabiduría con la misma divinidad: «Quae est autem dicenda sapientia nisi quae dei sapientia est?» (*Beata u. IV, 34: CCSL 29, 84*). Y sabemos por *auctoritate divina* que el Hijo de Dios es la Sabiduría. Y por la misma autoridad también se conoce que la Sabiduría de Dios es la Verdad, pues él mismo dijo: «*ego sum ueritas*» (Juan, 14, 6 citado en: *Beata u. IV, 34: CCSL 29, 84*).

Para que la Verdad sea, procede por alguna Medida suprema, del que procede y en que se convierte perfecta. Esta Medida suprema es por sí misma, no impuesta por otra: porque si es Medida suprema por la Medida suprema, es por sí misma Medida. Pero también es necesaria la Suma Medida para que sea la Verdadera Medida. Así pues, como la Verdad es generada por la Medida, del mismo modo la Medida es conocida en la Verdad. Por tanto, nunca hubo Verdad sin Medida ni Medida sin Verdad. ¿Quién es el Hijo de Dios? Está dicho: la Verdad. ¿Quién es el que no tiene padre, sino la Suma Medida? Por consiguiente, el que viniere a la suprema Medida por la Verdad, es feliz. Esto es poseer a Dios, esto es disfrutar de Dios (Traducción nuestra).

Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta conuertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur; si enim summus modus per summum modum modus est, per se ipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est, ut uerus modus sit. Vt igitur ueritas modo gignitur, ita modus ueritate cognoscitur. Neque igitur ueritas sine modo neque modus sine ueritate umquam fuit. Quis est dei filius? dictum est: ueritas. Quis est, qui non habet patrem? Quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per ueritatem uenerit, beatus est. Hoc est animis deum habere, id est deo fruit. (*Beata u. IV, 34: CCSL 29, 84*).

Plotino dice que las virtudes cívicas hacen ordenados, ponen medida a los apetitos y a las pasiones y cuando se impone esas medidas en el alma, son semejantes a la Medida trascendente (*Enéada I, 2, 15*). Agrega Plotino que Platón concibe otro tipo de virtudes que llama purificaciones y son las que tienen que ver con el deslinde de las pasiones. Porque el alma, al estar unida al cuerpo, se ha hecho partícipe de sus pasiones y de las opiniones en todo. Sin embargo, se hará buena y poseedora de la virtud si actúa a solas con lo que la hace inteligente y sabia, porque si es la razón y la inteligencia las que gobiernan el cuerpo sin oposición de este, entonces se actuará con justicia. Inmunizarse de las pasiones es asemejarse a Dios, porque lo divino es puro y

quien lo imita posee sabiduría (*Enéada* I, 2, 3, 10–20). Esto mismo se comprende en la odisea agustiniana, donde al puerto de la sabiduría se llega con los remos de las virtudes, porque las tempestades de las pasiones y la seducción de los sentidos muchas veces hacen perder el rumbo del destino.

La idea platónica de dios como medida tiene que ver con que es principio, fin y medio de todas las cosas. A este lo acompaña la diosa justicia, que castiga al que falta a la ley. El que desea ser feliz tiene que aferrarse a la justicia divina, obedecer humilde y ordenado (Platón, *Leyes* IV 715e–716a).

Ahora bien, el virtuoso, el que es prudente, ¿qué es lo que debe hacer o pensar y evitar? Primeramente, concebirse entre el grupo de los que seguirán a dios, y luego considerar lo que le agrada a dios: «que lo semejante ama a lo semejante si es medurado, pero que las cosas que carecen de medida no se aman entre sí ni a las mesuradas. Para nosotros el dios debería ser la medida de todas las cosas» (Platón, *Leyes* IV 716b). Esta idea parece estar contra Protágoras, pues el mismo Platón dice que es mejor a que sea el hombre la medida.

2.3.– *De ordine*: bien y mal en el orden de la providencia

El diálogo *De ordine*, tercer texto, realizado en la villa de Verecundo (*villam familiarissimi verecundi*), huerto del amigo de Agustín, lugar donde se retiró para dedicarse ad *philosophiam*, después de sus problemas de salud y de dejar la cátedra en Milán (*Ord.* I, 2, 5: CCSL 29, 91). Por el mismo tiempo en que fueron escritos acerca de los *Académicos*, escribí dos libros sobre el *Orden*: «Per idem tempus, inter illos qui de Academicis scripti sunt, duos etiam libros de Ordine scripsi» (*Retract.* I, 3: CCSL 57, 12). En las discusiones agustinianas participaban Alipio, Navigio, Licencio, este era apasionado de la poesía (*Ord.* I, 2, 5; I, 8, 21: CCSL 29), Trigecio, estudioso de historia y Mónica, la madre de Agustín.

El objetivo inicial de este diálogo fue tratar sobre el gran problema de si el orden de la providencia contiene todo el bien y el mal. Sin embargo, dice Agustín, cuando vio que era una cuestión difícil de entender y más aún conseguir que la comprendiesen,

disputando, con aquellos con quienes la trataba, prefirió hablar del orden en el saber y cómo se puede progresar desde las cosas corpóreas hacia las inteligibles (*Retract.* I, 3).

Es importante la consideración que Agustín tiene de la capacidad intelectual de sus interlocutores, lo cual evidencia el realismo de los diálogos. También es comparable al interés que Sócrates mostraba por la historia personal de sus interlocutores (Candiotta, 2010).

2.3.1.– Vínculos del diálogo con sus fuentes

En Casiciaco tenían a disposición unos libros: «Et iam in libris nonnihil habebamus» (*Ord.* I, 2, 5: CCSL 29). No dice de qué libros se trataban, pero seguro que habría de historia, materia de la que era apasionado Trigeccio, de poesía, y por los diálogos anteriores se puede saber que tenían unos libros de Virgilio (*Ord.* I, 8, 26: CCSL 29) y el *Hortensio* de Cicerón.

Varrón aparece citado para explicar la infancia o el nacimiento de las artes liberales (*Ord.* II, 12, 35: CCSL 29, 127). Agustín lo cita también para sugerir la tradición pitagórica que reservaba sus enseñanzas sobre el modo de gobernar para un grupo selecto de seguidores (*Ord.* II, 20, 54: CCSL 29, 136).

Sobre Pitágoras, seguramente Agustín tenía referencias desde la formación escolar por medio de Varrón (*Ord.* II, 20, 54), de Cicerón (*Discussões Tusculanas* I, 8, 20), de Séneca (Séneca, *epístolas* 90, 6; 108, 17–19) y de Quintiliano (*Institutiones oratoriae* I, 8).

Agustín conocía la tradición que señalaba a Ferécides como el maestro de Pitágoras, del que además habría heredado la doctrina sobre la inmortalidad del alma (*Acad.* III, 17, 37). Una referencia que, probablemente, Agustín conoció por medio de Cicerón, quien hace mención de la tradición pitagórica que se vincula a Ferécides de Siria (*Discussões Tusculanas* I, 15, 38). También aparecen en Cicerón algunas referencias sobre Pitágoras y su filosofía del número.

Cicerón señala que la inmortalidad del alma, que Platón enseñaba en sus diálogos, la adquirió de Pitágoras en Italia a donde fue para aprender de sus teorías (*Discussões Tusculanas* I, 16, 39). Estos argumentos aparecen en este diálogo agustiniano (*De ordine*), pero también, se hace similar referencia en el primer diálogo (*Acad.* III, 17, 37).

En el epílogo y exhortación a la vida honesta del segundo libro del *De ordine*, en un pequeño diálogo entre Alipio y Agustín, se hace referencia a Pitágoras y su venerable disciplina, considerada casi divina por parte de Alipio (*Ord.* II, 20, 53). Y luego, cuando interviene Agustín, le responde: por alguna razón oculta, te ha venido a la memoria Pitágoras, porque me había olvidado de una reflexión suya muy interesante, si ha de darse crédito a lo escrito por Varrón, y ¿quién no creerá a Varrón?: «quamvis Varronis quis non credat?». Aquí nos sugiere Agustín dónde leyó sobre Pitágoras y también elogia a dicho filósofo. Resalta la forma misteriosa de transmitir su doctrina a la comunidad pitagórica y la idea de reservar su doctrina sobre el gobierno a personas selectas. Ideas también transmitidas por Varrón (*Ord.* II, 20, 54).

2.3.2.– Pocos perciben la razón del orden

2.3.2.1.– El regreso del alma

En la dedicatoria de este diálogo al poeta y amigo Zenobio (*Ep.* 2 y 117), Agustín redacta una reflexión sobre la providencia y el orden, temas que probablemente conocía por medio de Séneca, quien escribió un libro con el mismo nombre *De providencia*. Sin embargo, sobre ese mismo tema y sobre el orden hay muchos textos en Cicerón de las reflexiones del estoicismo, el platonismo y Plotino. De este neoplatónico se dice que Agustín consultó más de una vez el tema de la *Enéada* III, 2 sobre la providencia (Granados Valdez, 2020). Sobre el mismo tema hay también otros tratados y Cervio (2007) indica que Agustín leyó con probabilidad la *Enéada* III, 2: Sobre la providencia, libro I y *Enéada* III, 3: Sobre la providencia, libro II. Agustín describe dos problemas relacionados con el orden: el primero es el problema de la percepción del orden y el otro, la comunicación del mismo.

La primera dificultad que Agustín indica a su amigo es: alcanzar el orden de las cosas, Zenobio, y mantener el propio de cada uno³⁸, y lo que todavía es más, sobre la universalidad con el que este mundo es moderado y gobernado, o es muy difícil juzgar o muy raro para los hombres depender: «Ordinem rerum, Zenobi, cum sequi ac tenere cuique proprium tum uero uniuersalitatís» (*Ord. I, 1, 1: CCSL 29: 89*).

El segundo inconveniente, Agustín lo describe como un problema de acceso a la razón del orden universal, el cual a su vez, lo relaciona con cuestiones intelectuales o morales, a esto, se añade que, aunque, alguien pueda acceder a estas cosas, eso no ayuda a descubrir un auditorio digno para tan divinas y oscuras cuestiones, ya sea por mérito de su vida o por el ejercicio de su erudición: «uel uitae merito uel habitu quodam eruditionis inueniat» (*Ord. I, 1, 1: CCSL 29: 89*). Esta problemática parece semejante a la ya planteada por Platón (*Timeo 28c*), quien, en otro lado, por la dificultad, recomienda, incluso, no preocuparse por descubrir la divinidad (Platón, *Leyes VII, 821a*), textos que son criticados por Cicerón (*De natura deorum I, 12, 30*).

Además de esos problemas antes indicados, identifica que hay un problema principal que incapacita descubrir que, en el universo hay un orden establecido en el que cabe también el desorden, pero no como deformidad inherente a las cosas, sino como elemento contribuyente al embellecimiento y armonía del universo. Cuya causa principal de la incapacidad de percibir las leyes que rigen el orden universal es que el hombre se desconoce a sí mismo: «Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus» (*Ord. I, 1, 3: CCSL 29, 90*). Este es un principio metodológico, relacionado con una exhortación de bienvenida o consejo inscrito en el Templo de Delfos: «conócete a ti mismo» (Platón, *Cármides 165a*), «y de nada demasiado» (Platón, *Protágoras 343b*). Plotino indica que dedicarse a cuestiones del alma resulta un argumento central porque su estudio nos brinda conocimientos en ambas direcciones: en asuntos de la que el alma es principio y en los principios de los que proviene el alma. Además, se obedecería a lo

³⁸ Sobre el orden propio del ser humano profundiza Agustín en *De libero arbitrio I, 8, 18*. El autor explica que hay un orden en la naturaleza de los seres. Por ejemplo, hay seres que existen, como las piedras. Hay otros seres que existen y viven, como las plantas. Hay seres que existen, viven y sienten, como los animales, con quienes compartimos género y que algunos pueden tener los sentidos más agudos que los nuestros. Sin embargo, ninguno de ellos entiende que existe y que vive. Por este motivo el hombre está en un orden superior de todos ellos, y por más feroces que sean algunos animales, ninguno domina al hombre, sino que es, al contrario. Pero también, hay un orden en el mismo hombre, al ser de cuerpo y alma es un ser pasional y en lo más sublime de sí tiene a la razón. Entonces será un hombre ordenado cuando actúe de acuerdo con la razón y no según las pasiones.

que se exhorta a conocernos a nosotros mismos. Por otro lado, si agrada investigar otros asuntos es necesario conocer al sujeto que indaga (*Enéada* IV, 3, 1, 1–10).

La máxima ‘conócete a ti mismo’ va dirigida a quienes, por razón de su propia multiplicidad, cargan con la tarea de numerarse a sí mismos y enterarse de cuántas y cuáles cosas son ellos mismos, y siéndolas, no tienen conocimiento de todas, o de ninguna, ni cual es el elemento dominante y con cual se identifica su propio yo (*Enéada* VI, 7, 41, 20).

Agustín, dice que el conocimiento de sí, requiere de la gran necesidad del hábito de renunciar a lo sensible y recoger su mente, ánimo o voluntad, en sí mismo y concentrándose en sí mismo: «magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in se ipsum colligendi atque in se ipso retinendi» (*Ord.* I, 1, 3: CCSL 29, 90). Un tipo de conocimiento que se puede conseguir retirándose en soledad o con la medicina de las artes liberales. Pues, el alma vuelta a sí misma comprende cuál es la belleza del universo, que, de hecho, recibe nombre de *uno*: «Ita enim sibi animus redditus, quae sit pulchritudo universitatis, intelligit, quae profecto ab uno cognominata est» (*Ord.* I, 2: CCSL 29, 90). *Pulchritudo* que no se manifiesta a las almas desparramadas en lo externo, sino a las que logran desapegarse de las multiplicidades, que abarcan los sentidos: «Multitudinem [...] quae sensus attingit» (*Ord.* I, 2: CCSL 29, 90). El tema de la belleza también se relaciona con Plotino, cuyo tratado se encuentra en la *Enéada* I, 6: Sobre la belleza (Granados Valdez, 2020; Cervio, 2007).

La capacidad racional es propia de todo ser humano, sin embargo, rarísimo género de hombres puede hacer uso de ella (*Ord.* II, 11, 31). Esto tiene que ver con lo que significa la dificultad u odisea del regreso del alma, que por una serie de implicancias conlleva el desconocimiento de sí mismo (*Ord.* I, 1, 3). No por otra razón, sino porque habiendo progresado en estos asuntos de los sentidos, es difícil volverse a sí mismo: «non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progressu redire in semet ipsum cuique difficile est» (*Ord.* II, 11, 30: CCSL 29, 124). Plotino dice que la mirada interior es común pero no todos la usan (*Enéada* V, 1, 8, 25). Y Platón señala que, quien se ejercita en el aprendizaje y se adiestra en los pensamientos verdaderos, inmortales, divinos, y si logra alcanzar la verdad, en cuanto es posible a la condición humana, participa de la inmortalidad (*Timeo* 90b–c). Incluso en la contemplación de la naturaleza se eleva el

ánimo. Por eso, los temas de los denominados físicos no se deben desechar, pues la reflexión y la contemplación de la naturaleza actúan como sustento esencial de las almas y de las mentes: a través de ellas nos elevamos, como si creciéramos en estatura y desde lo alto observamos las cosas humanas (*Cuestiones Académicas* 41, 127). Además, el hombre por una cuestión especial tiene el privilegio de estar en un punto intermedio en el orden de los seres. La centralidad del alma como punto de partida, resulta primordial para el conocimiento de uno mismo. También, por estar en el punto céntrico del ordenamiento universal tiene el privilegio de conocer el mundo inteligible y el sensible, «como está situada en el medio, percibe ambas cosas de seres» (*Enéada* IV, 7, 3, 10).

Agustín ilustra la teoría de la interioridad con un ejemplo de geometría. Además, la relaciona con la filosofía del indigente o pobre, quien, en intento de abarcar en exceso, demuestra que, en el ámbito sensible, abarcar más no es sinónimo de ganancia o riqueza:

Porque como en un círculo, no importa cuán grande sea, hay un punto hacia el cual convergen todas las cosas, que los geómetras llaman centro, y aunque, todo el circuito pueda cortarse en innumerables partes, sin embargo, no hay más que aquel uno (centro), por el que los demás quedan igualmente distanciados, y por el cual gobierna sobre todos, por así decirlo, por cierto, derecho de igualdad. Pero si deseas salir hacia alguna parte, cuando vayas en pos de más cosas, más se pierden todas: de ese modo la mente esparcida fuera de sí misma, se distrae por cierta inmensidad, y es aplastada por la verdadera mendicidad, cuando su naturaleza la obliga a buscar por todas partes y la multitud no permite encontrarla (Traducción nuestra).

Vt enim in circulo quantumvis amplo unum est medium quo cuncta conuergunt, quod *centrum* geometrae uocant, et quamuis totius ambitus partes innumerabiliter secari queant, nihil tamen est praeter illud unum, quo cetera pariliter dimetiantur et quo omnibus quasi quodam aequalitatis iure dominetur, hinc uero in quamlibet partem si egredi uelis, eo amittuntur omnia, quo in plurima pergitur, sic animus a se ipse fusus immensitate quadam diuerberatur et uera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere et multitudo invenire non sinit (*Ord.* I, 2, 3: CCSL 29, 90).

2.3.2.2.– Nada sucede sin causa ni orden providente

Después de cada jornada de conversaciones en Casiciaco, Agustín comenta que se mantenía en vela hasta muy tarde meditando todo tipo de cuestiones que a la mente se le

venía. De repente, una noche, puso atención a un ruido no regular que provenía de una corriente de agua cercana a la casa, en la que descansaban Licencio, Trigecio y él. Al descubrir que Licencio estaba despierto, le consulta: has notado, Licencio, pues veo que tu musa ha encendido la luz para inspirarte, ¿cómo suena inconstantemente este canal?: «quomodo canalis iste inconstanter sonet?» (*Ord. I, 3, 6: CCSL 29, 92*). Para Licencio no era novedad: «mihi hoc non est nouum», pero no le había causado admiración. Al advertir, luego Agustín, que Trigecio también estaba despierto les planteó la pregunta a ambos, ¿Cuál, les parece, la causa de la alternancia de este sonido?: «Quidnam uobis, inquam, uidetur esse causae quod sit alternat hic sonus?» (*Ord. I, 3, 7: CCSL 29, 92*). Licencio aludió a unas causas naturales, como el de la caída de las hojas de los árboles que estaban alrededor. Aunque a Agustín le pareció probable, no obstante, observó la falta de admiración de Licencio, por parecerle entretenido en la poesía. En su Calíope, le dice Agustín, ella era la musa de la voz hermosa, divinidad de la poesía épica y de la elocuencia; hija de Zeus y Mnemosine. La más importante de las musas, pues asiste a los venerables reyes (Hesíodo, *Teogonía* 75). Es cierto, pero tu admiración me motiva a hacerlo le responde, Licencio.

Agustín aprovecha el momento para plantear la causa que origina la admiración filosófica, ¿no es acaso algo insólito acontecido fuera del orden manifiesto de las causas?: «nisi res insolita praeter manifestum causarum ordinem?», para júbilo de Agustín, Licencio responde: concedo que sea el orden manifiesto, pero no admito que suceda algo fuera del orden: «Praeter manifestum, inquit, accipio; nam praeter ordinem nihil mihi fieri uidetur» (*Ord. I, 3, 8: CCSL 29, 92*). Argumentos que provocan emoción y en forma de halago, Agustín le dice: «longo interuallo trascendit Heliconem»; una especie de comparación con Hesíodo, que se sintió inspirado por las musas en las laderas de Helicón (*Teogonía* 22–24); pero cuando Licencio le pide un poco de tranquilidad para dedicarse a otras cosas, Agustín manifiesta su desacuerdo por el entusiasmo que el joven mostraba por la poesía, y temía que le apartase de la dedicación a la filosofía, por lo que, con tono de irritación le hace saber que le desagrada escucharlo pronunciar y cantar versos de todo tipo de métrica, porque con ello, levanta entre él y la verdad un muro más fuerte que la que había entre los enamorados de su fábula que entonaba, pues, aquél recitaba la fábula de Píramo y Tisbe (Ovidio, *Metamorphosis* IV, 55 citado en: *Ord. I, 3, 8: CCSL 29, 93*). Pero Licencio responde que sigue firme su interés por la filosofía y por la búsqueda de la verdad.

Agustín retoma la reflexión sobre el orden e insiste con lo que acontece con ese canal de agua, que por ser obra humana puede pertenecer al orden: *potest ad ordinem pertinere*; pero el que las hojas caigan sobre él y produzcan ese fenómeno que causa admiración, por qué no podríamos pensar que fue hecho por la casualidad: «non casu potius factum putabimus» (*Ord. I, 4, 11: CCSL 29, 94*). A lo que Licencio replica, señalando que para quien observa con serenidad, nada puede suceder sin causa: «serenissime intuenti nihil posse fieri sine causa» (*Ord. I, 4, 11: CCSL 29, 94*). Argumento que concuerda con lo señalado por Cicerón, quien le atribuye al estoico Cleantes, pues, movimiento, belleza y orden del universo no pueden ser efecto o consecuencia del azar, sino gobernados por una mente (*Sobre la naturaleza de los dioses II, 5, 13–15*). El orden y la regularidad del universo no pueden ser unos hechos casuales, porque el azar es amante de la variedad y aborrece la regularidad (*Sobre la naturaleza de los dioses II, 16, 43*).

Agustín insiste en buscar explicaciones sobre la utilidad de los árboles que no dan fruto. Trigecio observa que no solo son útiles por sus frutos, sino también por otras bondades. Licencio, sin embargo, sugiere que sería mejor si Agustín explica cómo puede acontecer algo sin causa precedente: «quomodo aliquid fiat, quod non causa praecesserit» (*Ord. I, 5, 12: CCSL 29, 95*). Luego el mismo joven poeta exclama: ¿Quién negará, Dios grande, que tú lo administras con orden?: «Quis neget, deus magne, inquit, te cuncta ordine administrare?». Es satisfactorio saber que nada se hace, nada se engendra sin una causa que lo haya generado y lo haya conducido: «Satis est nihil fieri, nihil gigni quod, non aliqua causa genuerit ac mouerit» (*Ord. I, 5, 14: CCSL 29, 96*). El concepto de una causa suprema ya se explicaba desde el periodo presocrático. Por ejemplo, Anaxímenes consideró que el aire es infinito, pero que de él nacían las cosas finitas, al inicio, estaban mezcladas y luego fueron ordenadas por una Mente Divina. Jenófanes, otro presocrático, dijo que el mundo es uno, sempiterno y esférico. Platón argumentó que el mundo es eterno, hecho por un dios y formado en una materia. Los pitagóricos dijeron que todo tiene su origen en los números y en los principios matemáticos (*Cuestiones Académicas II, 37, 118*). Diógenes Laercio cita una obra de Alejandro, *Sucesiones de los filósofos*, donde se dice que este autor había encontrado en los escritos pitagóricos:

que el principio de todas las cosas es la unidad, y que de esta procede la dualidad, que es indefinida y depende, como materia, de la unidad que la causa. Así, la numeración

proviene de la unidad y de la dualidad indefinida. De los números provienen los puntos; de estos, las líneas; de las líneas, las figuras planas; de las figuras planas, las sólidas, y de estas, los cuerpos sólidos, de los cuales constan los cuatro elementos, y de ellos se engendra el mundo animado, intelectual, esférico (*Vida de los filósofos más ilustres* VIII, 15).

Este tipo de datos que se atribuyen a los pitagóricos, Agustín los conocía, porque en una *carta* escrita a Nebridio desde Casiciaco a inicios del 387, menciona la *mónada* como origen de los números (*Ep.* 3, 2). Teoría que podemos encontrar en Varrón, quien explica sobre la unidad y la multiplicidad, *mónada* y *diada*, procedentes de la escuela pitagórica. Pitágoras de Samos dice que los principios de todas las cosas son binarios, tales como finito e infinito, bien y mal, vida y muerte, día y noche: Pythagoras Samio ait rerum initia esse bina ut finitum et infinitum, bonum et malum, vitam et mortem, diem et noctem. (Marco Terencio Varrón, *De lingua latina* V, 1), texto conocido por Agustín. Al respecto Plotino señala que, el cosmos sensible es menos uno que la Razón del cosmos; así que será más múltiple y la oposición será mayor, mayor el deseo de vivir de cada ser y mayor su pasión por la unidad (*Enéada* III, 2, 17, 1–5). Se podría explicar que la razón, como principio ordenador suprasensible, es una. Por el contrario, lo sensible, por la falta de unidad, contiene más oposición y contradicción. Esto se puede explicar por la teoría pitagórica del número. Licencio alineándose con el concepto de lo suprasensible, argumenta que al orden no hay nada contrario, y si hubiera algo, sería una realidad externa. En este sentido ni el error se opone, porque todo error tiene una causa eficiente y una consecuente (*Ord.* I, 6, 15).

El razonamiento de Licencio tiene sintonía con las referencias que Cicerón hace de la doctrina estoica. Zenón, el estoico, definió a la naturaleza no solo como artística sino plenamente artífice: «natura non artificiosa solum sed plane artifex»; pues, como las naturalezas son creadas, engendradas y sustentadas cada una por obra de sus propias semillas (*seminibus*), la naturaleza del mundo tiene esos movimientos por obra de la voluntad que los griegos llamaron *hormē*: fuerza que impulsa a los seres vivos a actuar. Pero hay otro tipo de movimientos de la naturaleza del espíritu del mundo, relacionado con la previsión o el cuidado anticipado, que puede llamarse como prudencia o providencia: *pronoia* tiene que ver con la previsión y el orden. Esa providencia tiene tres objetivos: proveer una estructura para la supervivencia, que no carezca de nada y sobre

todo belleza y orden: «pulchritudo sit atque onis ornatus» (*De natura deorum* II, 22, 58). La cohesión del universo se mantiene por la fuerza de la Razón perfecta y eterna, la que los estoicos también la denominan como alma del universo, sabiduría, Dios, providencia y a esta, a veces, necesidad, o Fortuna (*Cuestiones Académicas* I, 7, 28–29). La fuerza divina (*Discussões Tusculanas* I, 26, 64). En la línea estoica, Plotino indica:

El orden iba surgiendo conforme a un plan racional por la potencia del Alma, que está intrínsecamente dotada y penetrada toda ella de una potencia para poner orden conforme a un plan racional análogamente a como las razones seminales modelan los seres vivientes y los estructuran como una especie de microcosmos. Porque todo cuanto entra en contacto con el Alma es elaborado conforme al modo natural de la esencia del alma (*Enéada* IV, 3, 10, 10).

Entonces, continuando con los argumentos de Licencio, sustenta que lo que no está fuera del orden, nada se opone, de modo que los bienes y los males están dentro del orden: «Et bona et mala in ordine sunt» (*Ord.* I, 6, 16: CCSL 29, 97). A Trigeccio le parecía absurdo dicha afirmación y cuestionaba: ¿cómo es que hasta los males están en el orden? Pues, Dios ciertamente ama el orden: «quam etiam mala ordine contineri? Certe enim deus amat ordinem» (*Ord.* I, 7, 17: CCSL 29, 97). El problema de Trigeccio es entender que, por el hecho de comprenderse dentro de un orden, el mal procedía de Dios y que lo amase, eso se deduce de su planteamiento: de lo cual se sigue que los males proceden de Dios y que Dios los ama: «Ex quo sequitur, ut et mala sint a summo Deo et mala Deus diligit» (*Ord.* I, 7, 17: CCSL 29, 97). Una cuestión, ciertamente, muy compleja que el mismo Agustín comenta, temía las conclusiones a las que Licencio podía llegar. Sin embargo, Licencio mostrará, lo que más adelante Agustín denomina la doble ciencia para razonar: el arte de discutir y la potencia de los números: «duplici scientia bonae disputationis potentiaque numerorum» (*Ord.* II, 18, 47: CCSL 29, 132). Dialéctica y números son para Agustín condiciones necesarias de un buen filósofo.

Licencio resuelve el problema haciendo uso del principio de totalidad y su relación con las partes de carácter sobre todo matemático y la figura retórica de la tesis y antítesis; dice: entiéndase, sin embargo, que es mucho mejor el todo del cual esa es una parte: «intelligatur tamen multo esse melius totum, cuius illa pars est» (*Ord.* II, 19, 51: CCSL 29, 135). Un argumento pitagórico, presente también en Plotino:

el deseo, en fin, de la parte por el todo atrae hacia dicha parte todo cuanto puede. Los buenos y los malos son, pues, como los personajes opuestos que encarnan un danzante en virtud de un mismo arte; a uno de esos personajes lo llamaremos bueno y a otro malo, y así la danza es perfecta (*Enéada* III, 2, 17, 5–10).

En este sentido, va la aclaración de Licencio a Trigeccio: Dios no ama los males porque no pertenece al orden que los ame. Que Dios ame los bienes y aborrezca los males está dentro del orden, pero el hecho de que Dios no quiera los males no quiere decir que estén fuera del orden. Esto mismo es amar los bienes y no amar los males, que es de gran orden, y de disposición divina. Cuyo orden y disposición custodia la congruencia con la misma distinción, haciendo que la maldad de algún modo sea necesaria. Así, como de cierta antítesis, lo que también nos agrada en la oratoria, esto es, de los opuestos, se forma la belleza de todas las cosas al mismo tiempo: *Ita quasi ex antithetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, id est ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur* (*Ord.* I, 7, 18: CCSL 29, 98).

Antítesis que no solamente es condición necesaria de la armonía y concordia, sino también de la justicia. Puesto que, a partir de las disimilitudes o diferencias se puede hablar de distribuir a cada uno lo suyo, porque si todo fuera igual no cabría distinción alguna; y, por tanto, no está fuera del orden que Dios trate a buenos y malos según su merecimiento (*Ord.* I, 7, 19: CCSL 29). «en el universo habrá una sola armonía, aunque provenga de contrarios, además la armonía proviene tanto de componentes que son todos semejantes y afines como de los que son contrarios» (*Enéada* IV, 4, 41, 5).

Agustín ve orden, belleza y armonía incluso en la contienda de los animales irracionales, como el de dos gallos peleando. Ellos ofrecen en sus movimientos señales de orden y concertación que el ojo de los amantes contempla para descubrir la belleza de una razón que gobierna a seres racionales e irracionales. Pues, ¿dónde no hay ley? ¿dónde no está mejor la fuerza de la deuda? ¿dónde no está la sombra de la constancia? ¿dónde no hay imitación de la verdaderísima belleza? ¿dónde no hay número?: «*Ubi non est lex? ubi non meliori debitum imperium? ubi non umbra constantiae? ubi non imitatio uerissimae illius pulchritudinis? ubi non modus?*» (*Ord.* I, 8, 26: CCSL 29, 101-102).

2.3.2.3.– Dios obra por medio del orden

Se hace necesario saber en qué consiste dicho orden, por lo que, Agustín pide a Licencio ensayar una definición sobre dicho tema, a lo cual el joven argumenta que el orden es –dijo– por medio del cual se hacen todas las cosas que Dios ha establecido: «Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia, quae deus constituit»: (*Ord. I*, 10, 28: CCSL 29, 103). A dicha definición, sin embargo, cuestiona el mismo Agustín: ¿No te parece que el mismo Dios es movido por el orden? (*Ord. I*, 10, 29), a lo que, Licencio responde afirmativamente, respuesta que Agustín considera incorrecta.

Dice Agustín: si orden es por el que Dios obra todo, dónde cabría situar la divinidad, si dentro o fuera del orden, esto es, ¿de qué modo hace todas las cosas Dios con orden? «Quomodo ergo, inquam, agit ordine omnia deus?» (*Ord. II*, 1, 2: CCSL 29, 107), ¿Actúa dentro del orden o gobierna todo lo demás con exclusión de sí mismo? Licencio dice que donde todas las cosas son buenas no hay orden: «Ubi omnia bona sunt, ordo non est». Porque, hay máxima igualdad, que orden no requiere: Est enim summa aequalitas, quae ordinem nihil desiderat» (*Ord. II*, 1, 2). Respuesta que lleva a la siguiente conclusión: ni Dios ni todo lo divino están regidos por el orden. Argumento con el que Agustín y Licencio concuerdan. Sin embargo, el problema del orden no queda aún claro. Por eso Agustín le discute ¿dónde está la definición de orden? La nueva respuesta de Licencio, expresa ciertos matices antitéticos pitagóricos (Varrón, *De lingua latina* V, 1): es que cuando nos referimos al todo, este engloba elementos contrarios, males y bienes, no solamente bienes, sino que los males colaboran para el ordenamiento de los bienes y, por tanto, bienes y males están regidos por el orden (*Ord. II*, 1, 2: CCSL 29).

Ahora bien, pregunta Agustín: las cosas que son administradas y regidas, ¿juzgas que se mudan o piensas que son inmóviles? Licencio explica que lo que está hecho en este mundo se mueve, es mudable; mientras que lo que está con Dios no se mueve, es inmóvil. Esto quería suponer, argumenta Agustín, que todo lo que se mueve no está con Dios: «ostendis omnia quae moventur non esse cum Deo»; por tanto, se podría afirmar que hay algo sin Dios. Licencio dice que no, porque hay diferencia entre no estar con Dios y estar sin Dios, pues, sin Dios no hay nada: «sine deo mihi nihil videtur esse» (*Ord. II*, 1, 3: CCSL 29, 108).

Ahora bien, lo que se entiende estar con Dios, Agustín lo define así: está con Dios el que entiende a Dios. En cuya definición cabe el sabio, y con Dios está lo que él conoce (*Ord. II, 2, 4*). Pero no todo lo que el sabio conoce está unido a Dios, sino lo inteligible, porque, quien conoce solo las cosas que alcanzan los sentidos del cuerpo, no solo me parece que no están con Dios, sino que ni siquiera consigo mismo: «*Quisquis ea sola nouit, quae corporis sensus attingit, non solum cum deo esse non mihi uidetur, sed ne secum quidem*» (*Ord. II, 2, 5: CCSL 29, 109*). El argumento agustiniano puede explicarse de acuerdo con la visión de Plotino sobre la figura del sabio platónico. Este sabio es aquel que se asemeja a Dios al liberarse de las pasiones y las opiniones que proceden del cuerpo (Plotino, *Enéada I, 2, 3, 10–15*).

Sin embargo, en oposición al sabio está el necio y ¿lo que hace este también tendrá cabida dentro de la definición de la concepción del orden que se viene discutiendo? En ausencia de Licencio, ensaya su respuesta Trigeo. Aunque no encuentre ejemplos para ilustrarla, cree que es fácil explicarla. Dice que toda la vida de los necios, aunque de ninguna manera es constante ni ordenada por ellos, sin embargo, por la providencia divina, está necesariamente incluida en el orden de las cosas. Porque al contemplar la universalidad de las cosas, nada descubriremos desordenado ni fuera de lugar (*Ord. II, 4, 11*).

Para ilustrar lo antes expuesto, Agustín cita una serie de costumbres de la época y vicios sociales, los cuales presenta como elementos que cumplen una función dentro del ordenamiento social, como la del verdugo (*Ord. II, 4, 12*). A esto suma también, la costumbre de los poetas que les agrada escribir con *soloecismi et barbarismi* (errores sintácticos y uso de palabras extranjeras) denominándoles figuras poéticas y no vicios manifiestos, sin embargo, si se les prohíbe tales licencias gramaticales echaremos en falta un suavísimo condimento: «*suavissima condimenta desiderabimus*» (*Ord. II, 4, 13: CCSL 29, 114*). Pero si esto mismo se trasladara a la discusión forense nadie dudaría en darse cuenta de que no es su lugar; esto es, gracias al orden. Por la misma cuestión del orden, en el ámbito del conocimiento, se teme y se aborrece el engaño, por eso este orden, también se descubre en las artes liberales (*Ord. II, 5, 14*).

En una segunda cuestión, discutida en el segundo libro, se plantea el problema del movimiento. Se da su definición, pero sin mucho interés por profundizar sobre este asunto

(*Ord.* II, 6, 19: CCSL 29), el interés se centra más bien, en discutir qué es estar sin Dios: «quid sit esse sine deo» (*Ord.* II, 7, 20: CCSL 29). Por lo ya reflexionado en el diálogo *Sobre la vida feliz*, se sabe que el sabio es el que posee a Dios. En ese sentido argumenta Licencio: aunque hay cosas que no están con Dios, como el que se entretiene en lo sensible, Dios está en ellas. Pero estar con Dios es poseerlo, lo cual ya se dijo que lo puede lograr el sabio (*Ord.* II, 7, 20). Agustín recuerda de nuevo la definición de orden y agrega: nada veo que no sea hecha por Dios: «Nihil autem, ut uideo, non agit Deus» (*Ord.* II, 7, 21: CCSL 29, 118). Pero si Dios hace todo, ¿cómo encajarían las cosas mal hechas? ¿También serían obras tuyas? Este problema es ocasión para recordar el tema de la justicia divina (*Ord.* I, 7, 19), que antes ya se había reflexionado. Recuerdo, comenta Agustín, haber escuchado que dijiste le dice a Licencio: la justicia de Dios era la que separa a buenos y malos y retribuye a cada uno: «nemini te dixisse hanc esse iustitiam dei, quae separat inter bonos et malos et sua cuique tribuit» referencia a (*Ord.* I, 7, 19). A lo que, el mismo Agustín añade en forma de pregunta: por eso me gustaría que respondieras si a veces te parece que Dios no fue justo: «Itaque respondeas uelim, utrum tibi uideatur aliquando deum non fuisse iustum» (*Ord.* II, 7, 22: CCSL 29, 119). Licencio da una respuesta negativa. Agustín, por el contrario, replica: si Dios siempre fue justo, coexistieron el bien y el mal, «Si ergo semper, inquam, deus iustus, semper bonum et malum fuerunt». Mónica cree que es un razonamiento lógico.

Luego de un cierto silencio, Trigecio expresa su reflexión remarcando que absolutamente Dios fue justo porque podía discernir entre el bien y el mal. Si hubieran coexistido, por esa misma potestad era justo: «Prorsus, inquit, erat deus iustus. Poterat enim bonum malumque discernere, si extitisset, et ex ipso quo poterat, iustus erat» (*Ord.* II, 7, 22: CCSL 29). Y además agrega que al aparecer el mal y separarlo del bien, sin vacilar dio a cada uno lo suyo, no tenía que aprender la justicia, sino de usar lo que siempre tuvo: «sed tunc ea utendum, quam semper habuit» (*Ord.* II, 7, 22: CCSL 29, 119).

2.3.2.4.– El orden por el que la razón descubre a Dios

El orden es el que, si lo guardamos en la vida, conducirá a Dios: «Ordo est, quem si tenuerimus in uita, perducet ad deum» (*Ord.* I, 9, 27: CCSL 29, 102). Solo el hombre entiende el orden; él sabe qué es lo que le conviene; cuál es la medida, en los hechos y en dichos. Y así, de las cosas mismas que por el aspecto son sentidas, ningún otro animal

contempla la belleza, la elegancia, la conveniencia de las partes (Cicerón, *De officiis* I, 5). Los animales no conocen ni el orden ni el desorden que se llama ritmo (Platón, *Leyes* II, 653e). Al orden como vía tiene acceso la razón, aunque ello no sin dificultades dice Agustín: la razón es un movimiento de la mente, capaz de analizar y sintetizar lo que conoce, con la que se guía para conocer a Dios: «Ratio est mentis motio ea, quae discutur, distinguendi et conectendi potens, qua duce uti ad deum» (*Ord.* II, 11, 30: CCSL 29, 124). Los razonamientos intelectuales son movimientos del alma. Cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo, con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan, necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia (Platón, *Timeo* 37c). Ese movimiento puede tener dirección ascendente o descendente, según se desprende, pues, recuerda Agustín que los antiguos sabios (Sexto Empírico, *Contra los profesores* IV, 17; Cicerón, *Cuestiones Académicas* II, 7, 21) definieron al hombre como animal racional mortal: «homo est animal rationale mortale» (*Ord.* II, 11, 31: CCSL 29, 124), en cuya definición se comprende, según Agustín, la amonestación al hombre para que sepa dónde debe refugiarse y de dónde huir; porque, si el alma cayó en las cosas mortales, debe regresar al interior de la razón.

Esta doble dimensión antropológica de cuerpo y alma, a su vez, dotada de sentidos y razón, faculta al hombre la posibilidad de descubrir una causa suprema a partir del orden que se contempla en el universo. Según Cicerón, Cleantes había intuido una causa del ordenamiento, como la idea universal de la divinidad constatable en todos los pueblos e innata en cada uno: «in animo quasi inscriptum esse deos» (*Sobre la naturaleza de los dioses* II, 4, 12). Aunque Zenón y muchos estoicos pensaron que el éter es el dios sumo, y Cleantes, su discípulo, que el sol es soberano del universo (*Cuestiones Académicas* XLI, 26), Cicerón indica que Cleantes, el discípulo de Zenón (*Sobre la naturaleza de los dioses* I, 14, 37), dijo que hay cuatro causas que señalan la formación de las nociones de la divinidad. Primera, la cuestión innata, de la que nace la adivinación. Segunda, la bondad del tiempo y la producción de la tierra. Tercera, el temor que provocan los fenómenos naturales. Y la cuarta y más poderosa, el movimiento, belleza y orden del universo, que no pueden ser efecto o consecuencia del azar, sino gobernado por una Inteligencia (*Sobre la naturaleza de los dioses* II, 5, 13–15). Antes de los estoicos, a Pitágoras se le atribuyen muchos conceptos relacionados con el orden. Porfirio recoge una referencia de Focio, quien atribuye a Pitágoras ser el pionero en el uso del nombre *κόσμος* (cosmos), para

referirse a la perfección y ornamento del cielo, y del hombre que era un *μικρός κόσμος* microcosmos (Porfirio, *vida de Pitágoras* 15).

Ahora bien, el orden permite acceder a su causa, porque ya sabemos que no hay orden sin causa alguna. Habrá que considerar lo que comprende dicho concepto en la discusión agustiniana. Licencio dijo que el orden es por medio del cual se hacen todas las cosas que Dios ha establecido: «Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia, quae deus constituit»: (*Ord.* I, 10, 28: CCSL 29, 103). En ese orden universal cabe una serie de conceptos antitéticos: lo uno y lo múltiple (*Ord.* I, 2, 3); los males y los bienes (*Ord.* I, 6, 16); la justicia y la injusticia (*Ord.* I, 7, 19), lo móvil y lo inmóvil (*Ord.* II, 1, 3: CCSL 29). Conceptos reflexionados por los pitagóricos a partir de las dimensiones del número. Aristóteles, en el capítulo quinto del libro Alpha de la *Metafísica*, señala que los pitagóricos descubrieron que los principios matemáticos eran los principios de todo lo que *es* (*Metafísica.* A, 5, 985b25). Los números parecían lo primero de toda la naturaleza (*Metafísica.* A, 5, 985b30); conjeturaron que las dimensiones del número son las dimensiones de todas las cosas que existen (*Metafísica,* 986a). El firmamento entero es armonía y número (*Metafísica,* A, 5, 986a). El número es el principio que constituye no solo la materia de las cosas que son, sino también sus propiedades y disposiciones (*Metafísica,* A, 5, 986a15). Los elementos de los números son: lo par e impar; limitado e ilimitado; que el Uno es par e impar. Que el número deriva de Uno. Los números constituyen el firmamento entero (*Metafísica,* A, 5, 986a15–20). Solo existe el número matemático, las realidades sensibles están compuestas de número, y el universo entero está construido por medio de él (*Metafísica,* 1080b15; 1090a20). Además, entre los pitagóricos, agregaron que hay diez principios opuestos: 1) limitado–ilimitado; 2) impar–par; 3) unidad–pluralidad; 4) derecho–izquierdo; 5) macho–hembra; 6) en reposo–en movimiento; 7) recto–curvo; 8) luz–oscuridad; 9) bueno–malo; 10) cuadrado–rectángulo (*Metafísica,* 986a20–25).

Según las fuentes aristotélicas, los pitagóricos, a diferencia de otros matemáticos, afirmaban que solamente existe un tipo de número, el matemático, y dicho número no es independiente de las realidades sensibles, estas entidades están compuestas de él. En consecuencia, el universo entero está construido con números (*Metafísica,* 1080b15). Platón y sus seguidores afirmaban, sin embargo, que existen los números ideales y los números matemáticos y ambos números están separados de las entidades sensibles

(*Metafísica*, 1080b10), como resulta claro por su teoría de la participación del mundo ideal. Moderato de Cádiz, un filósofo hispano neopitagórico del siglo I a. C., contemporáneo de Nerón, mencionado por Porfirio, reporta el proceso pedagógico con el que el pitagorismo explicaba la identificación entre el número y las realidades sensibles; el método lo tomaron de los geómetras y maestros de escuelas que enseñaban el diseño de las letras. Luego, de las combinaciones de letras se formaban los conceptos cuya significación era la realidad que representaba y no una mera unión de letras. Igualmente, los geómetras, ante la complejidad de no poder explicar las formas con palabras, las hicieron con diseños geométricos, pero cuyos diseños querían dar a entender que era la presencia de la figura misma diseñada. Este mismo método utilizaron los pitagóricos para explicar las primeras razones y formas; al no poder hacerlo con palabras, se dedicaron a los números (Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 48–49).

A este universo regido por las leyes de los números la sensibilidad pitagórica llegó a percibir su belleza armónica tanto en sus formas como en el ritmo de sus movimientos. Según Empédocles (495/90–435/30), Pitágoras incluso intuía a la armonía universal de las esferas y relacionaba la armonía con las Musas (*Vida pitagórica*, 30–31). Luego, Plotino sostenía que la magnificencia del universo no reside en su inmensidad, sino en su belleza, (*Enéada* VI, 6, 2, 1), y Agustín, al contemplar el cielo y la tierra, afirmaba que la razón solo encontraba deleite en la hermosura, y en la hermosura, las figuras, en las figuras, las dimensiones y en las dimensiones, los números: «pulchritudinem sibi placere et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros» (*Ord.* II, 15, 42: CCSL 29, 130). Todas las formas tienen sus dimensiones o medidas y el mundo es hermoso no por ser enorme sino por la armonía de la diversidad de formas (*Gn. litt.* II, 6, 14). Los cuerpos tienen una forma o especie, sin la cual, el cuerpo no sería cuerpo. Por tanto, si alguien pregunta quién lo instituyó o lo hizo, indague al que es hermosísimo entre todos: «Habet aliquam speciem, sine qua corpus non est corpus. Si ergo quaeritur, quis instituerit corpus, ille quaeratur, qui est omnium speciosissimus» (*Vera rel.* XI, 21: CCSL 32, 201).

Platón indica: «así como los ojos han sido provistos para la astronomía, los oídos han sido provistos para el movimiento armónico, y que se trata de ciencias hermanas entre sí, como dicen los pitagóricos, y nosotros, Glaucón, estaremos de acuerdo» (Platón, *República*, 530d). Igualmente, para Agustín, lo que pertenece a los ojos, y en cuyo objeto

haya congruencia de partes «congruentia partium», se le suele denominar belleza «pulchrum»; mientras que lo que pertenece a los oídos, como un concierto y un canto armónico «*numerosum*», recibe el nombre propio de suavidad «suavitas». Pero para que cause el efecto deleitable en los sentidos y que la razón comparte, es necesario que se contemple medida y armonía: «*dimensio est atque modulatio*» (*Ord. II, 11, 33: CCSL 29, 126*). Los oídos captan la armonía de las modulaciones; estas incluso se manifiestan de manera gradual, empezando por la gramática, la dialéctica, la retórica, la poesía y la música (*Ord. II, 12, 35 – II, 16, 44*). De aquí, pasando al dominio de los ojos y contemplando tierra y cielo, sintió que nada le placía sino la belleza, compuesta de formas con congruencia de partes armónicas, las cuales se estructuran bajo las propiedades del número (*Ord. II, 15, 43*).

Las formas, figuras y dimensiones se expresan con números y, por la intervención de estos, hay congruencia de partes y armonía. Este universo armónico contemplado por Agustín se asemeja al percibido por Pitágoras. La reflexión sobre la *armonía* y la *razón* numérica es viable que proceda del propio Pitágoras, dato que puede deducirse de las diversas referencias que apuntan directa o indirectamente hacia él, puesto que, en esas diversas noticias, sobre todo, en las del contexto platónico y aristotélico, se aprecia que una de las preocupaciones fundamentales de la escuela pitagórica era la explicación de la armonía musical por medio de las correspondencias matemáticas; lo que impulsó a atribuir a Pitágoras como el promotor de la fascinación por la idea de la *armonía* como un principio de orden en las cosas, principio que se encuentra en Heráclito, Empédocles y Filolao (G. S. Kirk; J. Raven y M. Schofield, 2014). Además, el término armonía fue fundamental tanto como reflexión filosófica y como argumentación matemática dentro de la historia de la escuela pitagórica. Armonía es una noción abstracta que, sin embargo, adquiere forma numérica en la proporción matemática; dicha proporción encierra elementos desiguales y, por ende, diferentes pero relacionados o concordantes entre sí o con otros, de modo que, dicha concordancia hace inteligible el concepto abstracto de la armonía (M. Tomasini, 2006). Una de las formas de resolver el famoso teorema de triángulos rectángulos, conocido como el teorema de Pitágoras, le facilitó al sabio de Samos como a los de su escuela descubrir la fascinante relación entre el número, la dimensión y la forma. Dicha demostración le permitió hallar asimismo la unidad de la mente y la materia, considerando que el número es el producto más simple de la mente y la dimensión una cualidad primaria de la materia. Pitágoras también descubrió que en los

instrumentos de cuerda existen asombrosas relaciones entre el número y las armonías musicales; gracias a sus experimentos matemáticos también desveló la relación entre la mente, la materia y la belleza (Wilczek, 2016).

Agustín asume también la teoría platónica del número perfecto, el inteligible (Agustín, *Ep.* 3, 2). La razón reflexionó en sí misma si había tal línea y tal redondez «talís linea talisque rotunditas» o cualquier otra forma y figura sensible, y comparó con el objeto inteligible, tal como la inteligencia contiene: «qualem intelligencia contineret». La razón descubrió que son imperfectas las formas sensibles y que no se pueden comparar el objeto inteligible, esto es, las figuras corporales con el objeto invisible intuitivo de la mente, las figuras ideales. Los ordenó en una disciplina y los llamó geometría: «appellauitque geometricam» (*Ord.* II, 15, 42: CCSL 29, 130). También descubrió número en las constantes vicisitudes regulares del tiempo, en los intervalos moderados del espacio; a lo que definió, ordenó y le llamó astronomía «astrologiam, magnum religiosis argumentum tormentunque curiosis» (*Ord.* II, 15, 42: CCSL 29, 130). En otro lado, señala Agustín, números que se contemplan al levantar la mirada, los cuales trascienden nuestra mente, y que permanecen inmutables en la misma verdad (*Lib. arb.* II, 11, 31).

En sus *Confesiones*, Agustín, al contemplar este mundo ordenado y hermoso, inicia un diálogo con él de manera ordenada y escalonada, planteando las siguientes preguntas: ¿Qué es lo que amo cuando te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo (*Conf.* X, 6, 8) ¿Qué es entonces? Pregunté a la tierra, al mar, a los abismos, a los reptiles, y respondieron: no somos tu Dios; pregunté al aire, me dijo no soy tu Dios, se engaña Anaxímedes; el cielo, el sol, la luna y las estrellas, me dijeron no somos el Dios que buscas; luego pregunté a todas las cosas que están fuera de la puerta de mi carne que me digan algo de mi Dios y exclamaron, él nos ha hecho. Mi pregunta era mi mirada y su respuesta era su belleza (*Conf.* X, 6, 9). Al igual que la armonía pitagórica, dice Agustín que de las antítesis (*ex antithetis*), una especie de contrarios (*ex contariis*), en conjunto figuran la belleza (*pulchritudo figuratur*) (*Ord.* I, 7, 18: CCSL 29, 98). Para poder contemplarla hace falta la mirada interior. La mente interior amiga de la verdad, debe volverse, si puede, a aquella razón según juzga la cuadratura (*Sol.* II, 20, 35); pues igualmente, la belleza se contempla sin el concurso de los ojos sensibles: «pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri» (*Ord.* II, 14, 39: CCSL 29, 129), porque, la belleza del universo se contempla con la razón interior (*Ord.*

I, 2, 3), los ojos de los amantes (*oculi amantum*) desean y recorren donde se insinúa la belleza de la razón (*pulchritudo rationis*) que gobierna todo (*Ord. I, 8, 25: CCSL 29, 101*).

2.4.– *Soliloquiorum libri: ser, verdad e inmortalidad*

En el mismo lugar en que se llevaron a cabo los diálogos anteriores, y hacia finales del año 386 e inicios del 387, se escribió el diálogo *Soliloquios*. Agustín relata que la ocasión para dicho texto surgió cuando alguien apareció y le habló sin que él supiera si era una presencia interior o exterior. Estaba preocupado, buscando diligentemente mi bien, y qué males evitar: «bonum meum, quidve mali evitandum esset» (*Sol. I, 1, 1: PL 32, 269*). Así que, es una conversación a solas, por eso, es que estas pláticas se denominan *soliloquios*: «quae quoniam cum solis nobis loquimur» (*Sol. II, 7, 14: PL 32, 891*). Ciertamente un nombre nuevo. En este diálogo la discusión se sostiene entre la Razón y Agustín. En la misma referencia anterior señala Agustín que es arduo buscar la verdad; sin embargo, no hay mejor método que buscarla preguntando y respondiendo: «quaeri veritas possit, quam interrogando et respondendo».

En sus *Retractaciones*, Agustín nos informa que el propósito de su monólogo, compuesto de dos partes, es indicar que la sabiduría se percibe por el sentido de la razón y que las cosas que son verdaderamente, son inmortales. En la segunda parte, aunque inacabada, trata de la inmortalidad del alma (*Retract. I, 4*).

2.4.1.– Vínculos del diálogo con sus fuentes

Soliloquiorum libri inicia con una larga oración (*Sol. I, 1, 2–7*), cuyo contenido es un claro reflejo de las diversas influencias que Agustín tuvo hasta entonces: maniqueísmo, escepticismo, platonismo y neoplatonismo cristiano, ya porque algunas representen obstáculos que se van superando y otros que van teniendo acogida en la filosofía agustiniana. Aquí se puede constatar la influencia de Platón, a quien el mismo Agustín señala como el descubridor de los dos mundos (*Acad. III, 17, 37*). Gracias a él y al neoplatonismo, Agustín siente haber derrotado al escepticismo académico. Según él, la autoridad de Cristo cimenta la fe y los argumentos de razón más adecuados con la

revelación se encuentran en los platónicos, destacando entre ellos a Plotino (*Acad.* III, 20, 44). Del círculo milanés, Agustín recuerda con agrado a Simpliciano y al obispo de Milán, Ambrosio, conocido por su famoso himno: «Deus creator ommium», con similar verso comienza la oración agustiniana: «Deus, universitatis conditor» (*Sol.* I, 1, 2: PL 32, 367). Aunque tuvieron gran influencia, en Agustín, los *libri Platoniorum*, se fue imponiendo en él la doctrina cristiana, oponiéndose tanto al determinismo de platónicos y neoplatónicos como también al maniqueísmo.

La creación de la nada (*ex nihilo*) es el elemento que diferencia a Agustín del emanatismo neoplatónico y del dualismo maniqueo (Joan Pegueroles, 1982; 1975). Este mundo creado que contemplan los ojos es bello, la estética del universo agustiniano, que es reflejo de un Principio bueno y hermoso, se puede interpretar a la luz de la influencia de Plotino (Ferreira, 2012).

En el tema de la verdad y la participación de lo verdadero en este diálogo, es clara influencia platónica y neoplatónica, al igual que en el tema de la participación del ser. Según la tradición filosófica, conceptos relacionados con la inmortalidad del alma se originaron en el pensamiento oriental, recogidos por Ferécides y luego, propagados por Pitágoras. Estas ideas fueron adoptadas y desarrolladas por Platón y los neoplatónicos. El cristianismo, con el concepto creacional, les dio un matiz diferente, del cual Agustín es heredero. En *Soliloquios* I, 1, 4 aparecen muestras de las lecturas agustinianas del *Nuevo Testamento* como San Pablo, San Mateo y San Juan.

2.4.2.– La identidad *numerus et ratio*

2.4.2.1.– *Numerus*: verdad, inmortalidad y ser

En el penúltimo verso del libro primero de este diálogo, *Soliloquios*, comienza a indagarse sobre la verdad y el lugar donde no buscarla. Lo cual significa una evolución respecto del primer diálogo, en el que se discute si es posible conocer la verdad contra los Académicos. En *Soliloquios*, la Razón pregunta a Agustín: ¿Confiesas que existe la verdad?: «Fateris autem esse veritatem?». Él responde que sí. Ahora bien, si la verdad existe, la cuestión sería dónde (*ubi*) se puede encontrar, porque al ser una realidad

incorpórea no cabría buscarla en cualquier lugar. Por lo tanto, sería mejor indagar dónde no podremos encontrarla. ¿Al menos puedes reconocer dónde no está?: «Saltem ubi non sit, potes cognoscere?» (*Sol.* I, 15, 29: PL 32, 884). Esta convicción agustiniana del lugar de la verdad proviene del descubrimiento platónico de los dos mundos indicado en *Contra academicos*. Agustín le dice a la Razón: con tu ayuda, lo podría. La Razón argumenta que la verdad no está en las cosas mortales, porque lo que es, no puede permanecer en algo, a menos que, permanezca aquello en lo que está: «non potest manere, si non manet illud in quo est», ahora bien, hemos concedido dice la Razón, que la verdad subsiste (leyes del número) aunque perezcan las cosas verdaderas: «manere autem, etiam rebus veris intereuntibus», por consiguiente, la verdad no está en las cosas mortales. Ahora bien, si la verdad subsiste, entonces existen las realidades inmortales: «Sunt igitur res inmortales». Además, nada hay verdadero si no es por la verdad: «Nihil autem verum in quo veritas non est», por lo tanto, no son verdaderas sino aquellas que son inmortales. Ahora bien, todo lo que no es verdadero, es falso: «Omne autem quod verum non est falsum est», luego nada se dice rectamente que es, sino las cosas inmortales: «Nulla igitur recte dicuntur esse nisi immortalia» (*Sol.* I, 15, 29: PL 32).

Ahora bien, por el análisis que hemos hecho hasta ahora de los diálogos agustinianos, aparece evidente que ciertas dimensiones del número cumplen las condiciones de *veritas, esse et immortale*. En *Contra academicos* III, 11, 25, por ejemplo, en el contexto de las discusiones escépticas, en las que se cuestiona las percepciones de los sentidos o las imágenes de los sueños, la ilustración matemática de Agustín hace ver esas tres dimensiones cuando explica que: tres por tres son nueve «ter terna nouem esse» (*Acad.* III, 11, 25: CCSL 29, 49), y el cuadrado de los números inteligibles «et quadratum intelligibilium numerorum» necesariamente es verdadero aunque el género humano ronque: «necesse est vel genere humano stertente sit verum» (*Acad.* III, 11, 25: CCSL 29, 49).

Esa misma relación, ser, verdad y eternidad, se aprecia mejor en *De beata vita*, cuando vincula *Sapientia Dei* (1 *Cor.* 1, 24) y *Ego sum veritas* (*Jn.* 14, 6), a medida (*modus*). Aclara Agustín que, por argumentos de Autoridad, *Sapientia* y *veritas* se refieren al Hijo de Dios (*Dei Filius*), mientras que, la Suma Medida (*summus modus*) se refiere al Padre, que es por sí mismo la perfecta Medida. Este ya es un tema teológico y al tratarse de un tema trinitario, *ser, verdad y eternidad* se identifican. Para Agustín, la

verdad procede de la medida suprema. Pero la suma medida, para que sea eterna, no depende de nada, es sin principio ni fin. Lo que no tiene principio ni fin es lo eterno. Para que la medida sea verdadera, debe ser perfecta, en sentido de completa, inmutable, que no cambia, porque es por sí misma. Ahora bien, si la verdad procede de la medida, y la medida se revela por la verdad, significa que la verdad y la medida están intrínsecamente unidas. La verdad es una manifestación de la medida³⁹ y la medida se entiende por medio de la verdad (*Beata u.* IV, 34: CCSL 29).

Agustín argumenta que la verdad es inmutable y eterna. Esta se puede descubrir en las leyes del número que no cambian, porque son permanentes; esa inmutabilidad es una manifestación de la verdad eterna. Al tratar el asunto del ritmo y el de las modulaciones, señala que en ellos reinan los números. Cuando se investigó diligentemente sobre su naturaleza se descubrió que existían números divinos y eternos señala, Agustín, en el segundo libro *De ordine*. En el tratado agustiniano *De musica* dedica el libro VI a la explicación de los números eternos que tienen su fuente y morada en Dios. En *De immortalitate animae* deduce el concepto de inmortalidad de la definición de su contrario, pues, mutable es todo lo que no siempre es del mismo modo, por el contrario, siempre es del mismo modo: «semper eodem modo est» dos y cuatro, seis: «duo et quatuor, sex» (*Imm. an.* I, 2, 2: PL 32, 1022). Y por tanto, nadie puede atreverse a negar que el cálculo, la media, las relaciones proporcionales, las razones matemáticas son inmutables (*Imm. an.* I, 4, 5). Además ¿Qué es tan eterno como la proporción del círculo?: «quid enim tam aeternum quam circuli ratio» (*Imm. an.* I, 4, 6: PL 32, 1024). La razón de los números «ratio numerorum» es inviolable e inalterable y no hay naturaleza alguna que pueda impedir, para que después del uno, no le siga el número doble; estas reglas son inmutables (*Mor.* II, 11, 24).

2.4.2.2.– Ratio: verdad, inmortalidad y ser

Considerando que la tríada *veritas, immortalitate et esse* se identifican, descubrir una de esas dimensiones en la naturaleza de la razón humana sería suficiente para entender la relación con *numerus*, con el que la razón dice Agustín empezó a sospechar que era

³⁹ Veritatis index futurus dice Agustín en *Contra academicos* III, 6, 16 y en *De ordine*. II, 15, 43.

idéntica y con el que se hacía todo: «et suspicari coepit se ipsam fortasse numerum esse eum ipsum, quo cuncta numerarentur» (*Ord. II, 15, 43: CCSL 29, 130*).

Para resolver este problema, habrá que estudiar la naturaleza del alma, de la cual la razón es la parte superior, la más noble, y la parte divina, según las definiciones de Agustín que analizaremos más adelante. Al respecto, la Razón le pregunta a Agustín: ¿Qué es lo que deseas saber? y Agustín señala: deseo de conocer a Dios y al alma: «Deum et animam scire cupio» (*Sol. I, 2, 7: PL 32, 872*).

Ahora bien, Dios y el alma son dos realidades que no se pueden conocer por los sentidos, por lo que serán indagados como objetos de la mente (*Sol. I, 3, 8*). A Agustín también le parece insuficiente detenerse solamente en el concepto de Dios, al que llegaron Platón y Plotino. El motivo es que, no todo el que dice saber algo, lo sabe con ciencia cierta. Porque, si las cosas que ellos dijeron son verdades, no se sigue que lo poseyeran con ciencia (*Sol. I, 4, 9*).

Para ilustrar el tema se procede a dialogar sobre asuntos matemáticos (*Sol. I, 4, 9*), aquí el diálogo entre la Razón y Agustín se concentra en los conceptos geométricos. La Razón le consulta a Agustín: ¿Sabes en la disciplina geométrica qué es una línea?: «scisne saltem in geometrica disciplina quid sit linea?». Agustín responde que sabe, incluso contra el parecer de los *Academicos* que no querían que yerre el sabio. También responde afirmativamente a la cuestión de si conoce a la figura redonda que se llama esfera (*spheram nominant*). Ambas por igual, pues, en ninguna me engaño: «Nam in utroque nihil fallor». Conforme se van descubriendo las verdades ciertas, la Razón plantea el cómo se han percibido esas verdades matemáticas: ¿Ambas las has percibido con los sentidos o con la inteligencia?, Agustín manifiesta que hasta cierto punto con los sentidos y luego con la mente las ha percibido y llama ciencia a eso que se conoce, aunque los estoicos enseñaban que solo el sabio posee la ciencia.

En *Soliloquios I, 6, 12*, la Razón, interlocutora de Agustín, se considera capacitada para descubrir a Dios y mostrárselo a Agustín tal como aparece el sol a los ojos. Puesto que las potencias del alma son como los ojos: «oculi sensus animae», y los axiomas de las disciplinas, similar a los objetos iluminados por el sol para poder ser vistos. Dios es como el sol que irradia con su luz y la razón como rayo de la mirada para los ojos. Sin

embargo, no es lo mismo tener ojos que ver y mirar. El alma necesita estas tres cosas: tener ojos, mirar y ver. La mente es el ojo del alma: «Oculus animae mens est». La razón es la mirada del alma: «Adspectus animae ratio est», pero no se sigue que todo el que mira ve, la mirada recta y perfecta, esto es, la que es seguida de la visión, se llama virtud: «virtus vocatur». La visión es el acto intelectual del alma como resultado de la unión del entendimiento y del objeto conocido (*Sol.* I, 6, 12: PL 32).

En el libro segundo de este diálogo, Agustín expresa el deseo de conocerse y conocer a Dios. Oh Dios siempre idéntico, conózcame a mí, conózcate a ti: «Deus semper idem, noverim me, noverim te». La razón le pregunta: De todas las cosas que ignoras, ¿cuál prefieres saber antes? Responde Agustín que desea saber si es inmortal: «utrum immortalis sim». El deseo que expresa Agustín, de conocerse y conocer a Dios, es una búsqueda de identidad y de relación espiritual. Agustín muestra interés por la inmortalidad del alma y la naturaleza de su existencia. La Razón le hace reflexionar sobre el valor de la vida y que dicho valor está relacionado con la búsqueda de la sabiduría. Si la vida perdiera su propósito en la búsqueda del conocimiento, ella perdería sentido. Porque la verdadera sabiduría está relacionada con la vida y la felicidad: nadie es feliz sin vivir y nadie vive sin existir. La Razón concluye que Agustín desea ser, vivir y entender, tres dimensiones inseparables. Entonces Agustín sabe que existe, vive y entiende, y su preocupación es saber si estas tres realidades permanecen para siempre. Luego sabes que existes, sabes que vives y sabes que entiendes: «Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis», y aún quieres averiguar si estas cosas han de permanecer siempre (*Sol.* II, 1, 1: PL 32, 885).

Lo que subsiste es la verdad, aunque el mundo perezca, además, si pereciera la verdad también sería verdad que ella ha perecido, por consiguiente, no hay algo verdadero sin la verdad. Al respecto, cuestiona la Razón: lo que no es verdad ¿por qué es falso?: «quare falsum est?». Agustín responde porque es diverso de lo que parece: «Quod aliter sese habet quam videtur» (*Sol.* II, 3, 3: PL 32, 886). La Razón afirma que si no hubiera alguien a quien le parezca algo como falso, no habría falsedad; por lo que la conclusión lógica sería que la falsedad no está en las cosas sino en el sentido. Porque, no se engaña quien no asiente a cosas falsas: «non autem fallitur qui falsis non assentitur». Ahora bien, una cosa somos nosotros, y otra los sentidos: «Conficitur ut aliud simus nos, aliud sensus»: porque engañándose ellos, podemos precavernos nosotros «siquidem, cum ipse

fallitur, posumus nos non falli», sin embargo, en caso de que el alma se engañara, se sigue que la falsedad está en ella, por lo tanto, no hay sentidos sin alma, ni falsedad sin sentido: «At nullus sensus sine anima, nulla falsitas sine sensu» (*Sol. II, 3, 3: PL 32, 887*). Por lo que, el alma resulta ser causa o cómplice de la falsedad.

La verdad subsiste, aunque perezcan las cosas verdaderas; en cambio, la falsedad o el error subsiste porque nosotros existimos y sentimos. Pues es verdad que el que no vive no siente; por consiguiente, el alma siempre vive: «animam semper vivere» (*Sol. II, 3, 4: PL 32, 887*). Agustín responde a la Razón que dicha conclusión puede ser un poco prematura. Entonces, la Razón le recuerda que ya había dicho que no puede haber falsedad sin los sentidos. Por lo tanto, la falsedad no tiene subsistencia por sí misma. Sobre lo dicho, argumenta la Razón que, siempre hay sentidos: «semper igitur est sensus», en cuanto, viva el alma, y no hay sentidos sin el alma: «At nullus sensus anima». De esto insiste, la Razón que, el alma siempre existe: «anima igitur sempiterna est». Pues, no puede sentir sin vivir: «Nec valet sentire nisi vivat». Por lo tanto, siempre vive el alma: «Semper igitur anima vivit» (*Sol. II, 3, 4: PL 32, 887*).

Como el tema anterior sigue siendo complejo, la Razón ensaya nuevos argumentos y relaciona la naturaleza con el alma viviente. Está claro, afirma, que el universo no puede subsistir sin almas vivas. Aclara, Agustín, con tal que puedan nacer unas y morir otras. La Razón vuelve a plantear el tema de la verdad y la falsedad, en la siguiente cuestión: si la falsedad se quita de la naturaleza de las cosas, ¿no serían todas verdaderas?, y prosigue: respóndeme por qué esa pared te parece verdadera, a lo que Agustín manifiesta, porque no me equivoco al mirarlo: «quia eius non fallor adspectu». Luego porque es tal como te parece: «ergo quia ita est ut videtur», dice la razón y continúa: si una cosa es falsa porque es diversa de lo que parece, la verdad consistirá en ser lo que parece: «inde verum quo ita ut est videtur» (*Sol. II, 4, 5: PL 32, 887*).

Por consiguiente, si se quita el sujeto espectador, no habría verdad ni falsedad. Lo cual, no contradice a lo que ya se ha sostenido: que la verdad subsiste, aunque la humanidad perezca. Si bien la verdad subsiste, sin la humanidad no habría quien la distinga de la falsedad. Sin embargo, la falsedad depende siempre de nuestra percepción. Esto implicaría que, sin falsedad en la naturaleza de las cosas, todo sería verdadero: «At si falsitas in rerum natura non sit, vera sunt omnia». Además, nada puede ser visto sino

por los ojos del alma viviente: «Nec videri quidquam nisi viventi animae potest». Luego, el alma es inseparable de la naturaleza de las cosas, pueda sustraerse la falsedad o no, el alma permanece (*Sol.* II, 4, 5: PL 32).

Se profundiza el argumento anterior con otra serie de proposiciones que la Razón plantea del siguiente modo: las cosas corporales no se comprenden con el entendimiento, además solo las almas pueden sentir; y recuerda de nuevo: esta pared, si no es verdadera ¿no es pared?, luego, ¿nada es cuerpo si no es verdadero cuerpo?: «si verum corpus non sit, corpus esse?», a ambas preguntas, responde Agustín afirmativamente. Entonces, la Razón concluye: siendo lo verdadero lo que realmente es como parece y lo corpóreo solo puede manifestarse a los sentidos, y los sentidos son propios del alma, no habiendo cuerpos que no sean verdaderos, luego, no puede haber cuerpo si no hay alma (*Sol.* II, 4, 6). La Razón pide a Agustín definir la verdad. Agustín dice que llama verdadero a aquello que es en sí tal como parece al sujeto conocedor, si quiere y puede conocerlo. La verdad es lo que es: «nam verum mihi videtur esse id quod est» (*Sol.* II, 5, 8: PL 32, 889), y, por el contrario, falso, lo que no es tal como parece: «quam quod non ita est ut videtur» (*Sol.* II, 6, 10: PL 32).

Inmortal es el alma humana argumenta la Razón: «Immortalis est animus humanus», pero cómo lo pruebas responde Agustín: «Unde hoc probas?» (*Sol.* II, 13, 24: PL 32, 896). Los argumentos de la Razón, tienen que ver ahora, con la relación sujeto y objeto para determinar su naturaleza.

Si lo que pertenece a un sujeto permanece siempre, el sujeto donde se halla ha de permanecer siempre. Y toda disciplina está en el alma como sujeto. Necesario es, por tanto, que el alma subsista, si siempre subsiste la disciplina. Mas la disciplina es la verdad, y siempre, como nos convenció la razón al inicio de este libro, la verdad permanece. Luego siempre ha de permanecer el alma. Ni debe llamarse mortal (Traducción nuestra).

Omne quod in subjecto est, si semper manet, ipsum etiam subjectum maneat semper necesse est. Et omnis in subjecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri hujus ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur (*Sol.* II, 13, 24: PL 32, 896-987).

Parece ya resuelto el problema, sin embargo, Agustín no ve claro cómo puede permanecer la disciplina en el alma, sobre todo, la dialéctica, disciplina que no todos la conocen, y aunque lleguen a dominarla, los que se preparan para ella, la ignoraban desde la infancia. El que se ignore una disciplina no se deja de ser alma, pero cómo se puede demostrar que permanece en un alma que ignora la disciplina desconocida; esto llevaría a la conclusión que o no está siempre la verdad en el alma o aquella disciplina no es verdad (*Sol. II, 14, 25*).

La Razón repite lo hasta ahora encontrado, que la verdad existe siempre y la dialéctica es la verdad: «aut semper manere veritatem, aut veritatem esse disputandi rationem» (*Sol. II, 15, 27: PL 32, 898*). O ¿quieres que investiguemos cómo puede hallarse la disciplina en el alma de un hombre inculto, porque no se puede decir que su alma no sea tal? La razón recuerda de nuevo las conclusiones ya alcanzadas: Hemos concluido que la verdad no puede perecer: «veritatem non posse interire conclusimus» (*Sol. II, 15, 28: PL 32, 898*), porque, continúa la Razón, no solo si perece el mundo entero: «quod non solum si totus mundus intereat, sino también si la verdad misma: «sed etiam si ipsa veritas», será cierto que perecerán tanto el mundo como la verdad: «verum erit et mundum et veritatem interisse». Sin embargo, no hay lo verdadero sin verdad: «Nihil autem verum sine veritate»: por lo tanto, de ninguna manera perece la verdad: «nullo modo igitur interit veritas». Porque si la verdad no ha perecido, la verdad subsiste y si fuera cierto que la verdad ha perecido, ¿cómo podría haber verdad si ella no existe?: «Numquidnam ergo dicitur veritas nisi qua verum est quidquid verum est?»: ¿Por tanto, puede llamarse verdad la que no es fundamento de todo lo verdadero?

Aunque el objetivo es investigar la inmortalidad de Dios y del alma, sin embargo, la Razón cree necesario indagar un último punto, esto es, si el cuerpo no es realmente verdadero, es decir, si la verdad no está en él, sino como una imagen de la verdad: «sed quasi quaedam imago veritatis» (*Sol. II, 18, 32: PL 32, 901*). La misma Razón sostiene que todo cuerpo está contenido en alguna forma y especie: «Ego puto corpus aliqua forma et specie contineri». Se aclara que sin forma sería inexistente el cuerpo. Sin embargo, indica la Razón que, si esa forma o especie fuera verdadera, sería alma. Comprende Agustín que para ser cuerpo necesita una forma, pero no comprende cómo podría ser alma. Para aclarar esto, la Razón le pregunta a Agustín si recuerda el tema tratado en el primer libro de este diálogo, sobre las figuras geométricas. Agustín señala que recuerda.

Y la Razón le plantea la siguiente pregunta: ¿se encuentran tales figuras en los cuerpos, como muestra esa disciplina? Agustín responde que no, y agrega que son mucho menos perfectas. A lo que la Razón cuestiona: ¿Cuáles son las verdaderas?, Agustín responde que las figuras concebidas en la ciencia geométrica se encuentran en la verdad: «habitare in ipsa veritate» y la verdad en ellas: «aut in his etiam veritatem»; mientras que las figuras de los cuerpos aspiran a ser lo que ellas, con cierto remedo de la verdad.

La Razón concluye que si las figuras geométricas están en la verdad: «Sive enim figurae geometricae in veritate», o si la verdad está en ellas: «sive in eis veritas sit», nadie duda de que nuestra alma, es decir nuestra mente, está contenida: «anima nostra, id est, intelligentia nostra contineri, nemo ambigit»; y por esto, la verdad también es inseparable de la mente «ac, per hoc, in nostro animo, ut etiam veritatis esse cogitur». Si alguna disciplina está en la mente, es inseparable del sujeto: «Quod si quaelibet disciplina ita est in animo, ut in subiecto inseparabiliter» (*Sol.* II, 19, 33: PL 32, 901).

Pues, el alma es inmortal: Deja ya de creer en tus razonamientos: cree a la verdad: ella clama que habita en ti, y que es inmortal, ni puede derrocársele de su sede con la muerte del cuerpo. Aléjate de tu sombra: retorna dentro de ti: no hay muerte en ti, al menos que olvides que eres inmortal.

Immortalis est igitur anima: jamjam crede rationibus tuis, crede veritati: clamat et in te esse habitare, et immortalem esse nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subdici. Avertere ab umbra tua, revertere in te; nullus est interitus tuus, nisi oblitum te sese quod interire non possis (*Sol.* II, 19, 33: PL 32, 901-902).

2.4.2.3.– *Ratio numerus est*

Agustín manifiesta la relación inherente entre el número y la razón en el artífice de las artes, porque la autora de las artes es la razón, sin embargo, cuando las analiza descubre al número como artífice. Eso se aprecia en el compendio que hace en *De ordine* (II, 12, 35–15, 42). En el proceso histórico-cultural, la razón como agente activo, se convierte en sujeto imprescindible de las diversas disciplinas o artes, haciéndose visible en ellas (*apparet*). La razón, con su capacidad de análisis y síntesis (*discernere et connectere*), ha creado, descubierto y organizado todas las disciplinas (*Ord.* II, 18, 48: CCSL 29).

Cicerón dice que la mente ama a la verdad; por ello, usa los sentidos y crea las artes (*Cuestiones académicas* II, 31). Y Agustín explica que, en el despliegue cultural, la razón se ha manifestado, por medio del elenco de las artes. Las disciplinas recibieron su formalización y ordenamiento gracias a la intervención del número, empezando por la gramática, cuyas formas sonoras obedecen a medidas temporales para determinar sílabas breves y largas. De las normas gramaticales, aunque con ciertas licencias, depende la poesía, donde se nota más la intervención del número, que incluso en latín es sinónimo de *ritmo* (*Ord.* II, 14, 40: CCSL 29), y más evidente es en la métrica que interviene. La música tiene la misma relación con la gramática. La música y la poesía manifiestan mejor la intervención de los números, tanto en la *modulatio* como en el ritmo, y vinculada a la música está la danza (*saltatio*), que también tiene movimientos rítmicos, compases, medidas y números. Las disciplinas matemáticas, lógicamente, se basan en números, por lo que Agustín dice:

En todas estas disciplinas, pues, le aparecían todos los números (ritmos, medidas, proporciones, etc), que, sin embargo, eran más claros en aquellas dimensiones que, en sí misma pensando y reflexionando veía que eran verdaderísimas: pero en estas cosas que se sienten, recordaba más bien sus sombras y sus huellas (Traducción nuestra).

In his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quas in se ipsa cogitando atque uolendo intuebatur uerissimas, in his autem, quae sentiuntur, umbras earum potius atque uestigia recolebat (*Ord.* II, 15, 43: CCSL 29, 130).

La razón, como artífice de las artes, usa los sentidos como mensajeros y ministros. En este aspecto, la razón puede manifestarse por medio de los números. Por eso, su potencia razonadora organizó las artes gramaticales, dialéctica, retórica y música. Al contemplar el movimiento de los astros y la tierra, en el espectáculo de formas armónicas llenas de figuras con dimensiones, en ellas aparecían los números de naturaleza inmutable. Por ello, el alma, al compararse con el número, se descubrió a sí misma de naturaleza también inmortal.

Aquí se elevó considerablemente e imaginó mucho; se atrevió el alma a probar que es inmortal. Trató todo diligentemente, se percató en adelante que podía hacer mucho y todo lo que podía, lo podía hacer con números. La movió una especie de milagro y comenzó a sospechar que, acaso, ella misma era el mismo número con el que todo es

regulado, si no lo era, ahí estaba él como término a donde deseaba arribar. Lo abrazó, ciertamente, con todas las fuerzas, como revelador de toda la verdad, del que hizo mención Alipio, cuando indagábamos contra los Académicos como de Proteo que estaba en sus manos (Traducción nuestra).

Hic se multum erexit multumque praesumpsit, ausa est inmortalem animam conprobare. Tractauit omnia diligenter, percepit prorsus se plurimum posse et quicquid posset numeris posse. Mouit eam quoddam miraculum et suspicari coepit se ipsam fortasse numerum esse eum ipsum, quo cuncta numerarentur, aut si id non esset, ibi tamen eum esse, quo peruenire satageret. Hunc uero totis uiribus comprehendit, qui iam uniuersae ueritatis index futurus, ille, cuius mentionem fecit Alypius, cum de Academicis quaereremus, quasi Proteus in minibus erat. (*Ord. II, 15, 43: CCSL 29, 130*).

Por tanto, la identidad de *ratio et numerus* que Agustín descubre está relacionada con capacidad de la razón para demostrar su inmortalidad y para auto percibirse y compararse con el número. Estas dimensiones se muestran en el despliegue histórico y cultural de las artes, en las que ya hemos visto que intervienen números. Además, el número es el objeto más simple de la razón y, cuando se habla de los números en la música se indica que el objeto de la contemplación de la mente es un acto presente y de naturaleza inmortal. Como tal, dicho género de cosas eran los números: «Et quoniam illud, quod mens uidet, semper est praesens et inmortale adprobatur –cuius generis numeri apparebant–» (*Ord. II, 14, 41: CCSL 29, 130*).

Si el número posee esa dimensión inmortal y está relacionado con el objeto de percepción de la mente, se sigue que el sujeto de la percepción y el objeto percibido, deben ser de naturaleza semejante. Este principio proviene del pitagorismo y que probablemente Agustín lo tomó de Varrón. Sexto Empírico también lo expone al decir que se reconoce lo semejante por lo semejante. Este mismo autor argumentaba que las artes se fundamentan en la analogía y que esta descansa en el número (Svoboda, 1958: 68–89). Ese mismo principio aparece en Platón: «Lo semejante ama a lo semejante si es medido» (*Leyes IV, 716c*). Algo similar, Cicerón le atribuye a Euclides de Megara: «solo es un bien lo que es uno y semejante y siempre idéntico» (*Cuestiones académicas II, 129*).

Agustín, en su diálogo sobre *la Música*, dice que donde hay igualdad o semejanza, hay armonía y nada hay igual o semejante que el uno comparado al uno (*Mus. VI, 13*,

38). En el análisis y en la síntesis, la razón desea y ama la unidad: «in discernendo et in conectendo unum uolo et unum amo» (*Ord.* II, 18, 48: CCSL 29, 133). Y en otro lado señala que la Unidad suprema es la fuente de lo que es uno, revela el uno en su verdadera esencia, siendo la ecuación perfecta y, por tanto, la verdad. Aquella (verdad) es la forma de todo ser, por ser sumamente semejante al Principio mismo y es verdad: «ea forma est omnium quae sunt, quae summa similitudo principii et ueritas est» (*Vera rel.* XXXVI, 66: CCSL 37, 230).

CAPÍTULO II

ARS EN LOS TRATADOS FILOSÓFICOS DE AGUSTÍN

1.– Introducción

Este segundo capítulo, en el que se desarrolla el tema del *ars* en los textos filosóficos agustinianos, es la segunda parte del tema central de nuestra investigación y tiene como propósito analizar los conceptos afines con el *ars* en el pensamiento agustiniano e identificar sus posibles fuentes para entender su significado y su relación con el número.

Para lograr este propósito analizaremos los textos ya conocidos como los *Diálogos de Casiciaco: Contra academicos; De beata uita; De ordine y Soliloquiotum libri* (*Retract.* I, 1– 4: CCSL 57) y los escritos en Milán, Roma y algunos redactados en Hipona. A partir de los escritos en Milán, la nueva producción filosófica de Agustín es ya la de un pensador cristiano bautizado, porque el 24 de abril, cuando regresó de Casiciaco a Milán, en el año 387, fue bautizado, junto con su hijo Adeodato y su amigo Alipio, por el obispo Ambrosio. Suceso destacado por él mismo Agustín para indicar su producción literaria antes y después de dicho acontecimiento. Estos detalles personales y la revisión de su producción filosófica se encuentran en un texto agustiniano, *Retractaciones*⁴⁰, donde, además, de revisar los escritos, corrige algunos errores o excesos que según el autor contenían sus reflexiones.

⁴⁰ Las *Retractaciones* es un texto agustiniano redactado en el 426, en el que se encuentran de forma ordenada los escritos que realizó antes y después del bautismo; incluso señala referencias geográficas de

El último texto escrito en Casiciaco y antes de ser bautizado fue *Soliloquios*. El mismo Agustín, después de haber escrito aquel texto, recuerda que de regreso del campo a Milán escribió *La inmortalidad del alma*: «Post libros Soliloquiorum iam de agro Mediolanum reuersus scripsi librum de immortalitate animae» (*Retract.* I, 5, 1: CCSL 57, 15). Estando en Milán para recibir el bautismo, intentó escribir siete libros sobre las *Disciplinas*, redactó el *De grammatica librum* pero se perdió de la biblioteca y el *De musica sex uolumina*, lo correspondiente al ritmo, texto escrito cuando ya era bautizado (iam baptizatus), pero en Milán solo se inició a escribir (387); también inició a escribir las otras cinco disciplinas *de dialectica, de rethorica, de geometria, de arithmetica y de philosophia*, dice Agustín que también se le perdieron pero puede estar en manos de alguno: «sed haberi ab aliquibus existimo» (*Retract.* I, 6: CCSL 57, 17).

En resumen, en la capital del imperio, Milán, Agustín fue bautizado en el 387; aquí escribió *Sobre la inmortalidad del alma*, como recordatorio para terminar otro texto, los *Soliloquios* que estaban incompletos; el *De immortalitate animae* es un opúsculo que se hizo público contra la voluntad de Agustín, él mismo lo califica de oscuro por su razonamiento y que le causa fatiga cuando lo lee: «obscurus est, ut fatiget, cum legitur» (*Retract.* I, 5,1: CCSL 57). Proyectó escribir sobre las artes liberales. De estas, *Sobre la música* se inició en Milán y se culminó en Hipona, escribió un libro de *Gramática*, pero se perdió, lo mismo sucedió con las otras disciplinas. En el año 388 Agustín de retorno a su tierra natal, pero con estancia en Roma, mientras permanecía en esta ciudad escribió *De quantitate animae* (*Retract.* I, 8, 1: CCSL 57, 21), redactó el primer libro *De libero arbitrio* (*Retract.* I, 9, 1: CCSL 57, 23). El año siguiente 389 se traslada al norte de África, aquí escribió los libros II y III de *Libero arbitrio* (391): «secundum et tertium in Africa, iam etiam Hippone–Regio presbyter ordinatus, sicut tunc potui terminavi» (*Retract.* I, 9: CCSL 57). Finalizará el *De musica* (*Retract.* I, 11: CCSL 57, 33). «Per idem tempus escripsi librum cuius est titulus, de *Magistro*»: Por el mismo tiempo escribió el diálogo *Sobre el Maestro* (389) (*Retract.* I, 12: CCSL 57, 36).

Hechas algunas precisiones respecto a las fuentes agustinianas que consideraremos en este capítulo, indicamos que en esta parte desarrollaremos los temas siguientes: La

los lugares donde escribió. Se indica la temática y el motivo por el que inició a escribir. Los lugares indicados por el mismo Agustín sirven como criterio para separar sus escritos en: los diálogos de Casiciaco, los de Milán, los de Roma y los demás de Hipona.

razón como inventora de las disciplinas; El *ars* como vestigio razonable de la razón, dentro de este punto tratamos de reconstruir algunas ideas sobre las artes que proyectó escribir que, sin embargo, o no llegaron a realizarse o se le perdieron a Agustín. Con todo él menciona los escritos de su proyecto: Gramática, Dialéctica, Retórica, Música, la Geometría, Astronomía y Aritmética (*Retract.* I, 6: CCSL 57); El arte como ciencia o imitación; La identificación del arte con el número; y La pedagogía del arte.

Si bien el arte tiene el sentido de saber hacer y también de dar razón de lo que se sabe hacer (técnica y teoría), en cuyo estatuto caben las artes literarias en cuanto son inventadas por la razón, no ocurre lo mismo con las ciencias matemáticas. La razón humana no se adjudica su invención; en este caso, la razón humana es simplemente su descubridora y organizadora, porque los números en el universo, en el ritmo universal, tienen otra razón a la que se debe su existencia. Por lo que, como complemento a esta parte, elaboramos un capítulo adicional para exponer el universo agustiniano como expresión del Artífice supremo, no obstante, forme parte del mismo esquema de las artes liberales.

2.– La razón descubridora de las artes

En el segundo libro del *De ordine*, Agustín clasifica en tres grupos, lo que él considera, la manifestación exploradora de la razón. Existen, considera, tres tipos de cosas razonables en los que se exterioriza la imaginación de la razón: a) en las acciones humanas que tienen un fin: «in factis ad aliquem finem», b) segundo, en el lenguaje: «alterum in dicendo» y c) tercero, en el deleite: «tertium in delectando». En las acciones que tienen un fin se nos enseña a actuar con virtud: «nihil temere fecere», en el lenguaje, a enseñar con verdad: «recte docere» y en el deleite, a la beata contemplación: «beate contemplari». Las acciones humanas que tienen un fin se relacionan con las costumbres: «in moribus»; el lenguaje y el deleite con las disciplinas: «in disciplinis» (*Ord.* II, 12, 35: CCSL 29).

De los tres puntos antes indicados, nos detendremos para analizar los dos últimos, considerados por Agustín, como manifestaciones razonables. Lo que corresponde a la invención razonada de las artes: *recte docere* y *beate contemplari*. Ferreira (2012) afirma que Agustín usa el término *ars* en tres sentidos: *artes* para denominar el conjunto de disciplinas que se estudiaban en su tiempo, estas eran las *artes liberales*; *ars* para referirse

al saber práctico, habilidad, capacidad o técnica, concepción que proviene del contexto heleno; y *Ars* para referirse al mundo divino de las Formas. Estos tres conceptos son de procedencia helenística, pero también con influencia judeocristiana⁴¹. Los ideales helenísticos llegaron a la *Humanitas* (educación romana) por el camino de la *Paideia* (educación helena)⁴² (Marrou, 2004: 295). Por la formación escolar romana, se obtuvo influencias de las escuelas griegas, entre ellas, la influencia pitagórica, la teoría platónica de las formas y, por estos medios la concepción de la teoría «*téchne*» griega al de *ars* latino. Aquí cobra nuevamente relevancia Cicerón, por ser uno de los intelectuales romanos que tuvo grande influencia en la vida intelectual agustiniana, y porque Rodríguez Mayorgas (2003), especialista en historia antigua, señala que en el contexto romano, el concepto «*téchne*» se encuentra por vez primera en el *De oratore* y en el *De inventione*, ambos textos de Cicerón y en la *Rhetorica ad Herennium*⁴³. La doctora también señala que el concepto «*τέχνη/téchne*» se suele traducir por arte o ciencia. La *téchne* consistía en un conocimiento teórico compuesto de normas generales, pero con un fin práctico. Rodríguez Mayorgas señala que en el contexto heleno Martha C. Nussbaum ha identificado cuatro características de la «*téchne*»: universalidad; interés por la explicación; enseñabilidad y precisión. La universalidad tiene que ver con un conjunto de teorías generales que permiten la predicción de casos futuros o el conocimiento de una serie de causas que expliquen los fenómenos observados, de modo que el éxito no radica en la práctica sino en la elección de los medios adecuados; esto hace necesario la

⁴¹ Por el análisis contextual que hemos expuesto en los capítulos anteriores sabemos que Agustín fue ciudadano romano de la época del Bajo Imperio, periodo de crisis y decadencia del poder político romano, sin embargo, tiempo de floreciente expansión cristiana. La actividad intelectual del joven retórico y filósofo cristiano de Tagaste es reflejo de su tiempo, pues, Tertuliano, apologetico cristiano, cartaginés del siglo II–III d. C., decía, antes de Agustín, pregonan que la ciudad está invadida: cristianos en los campos, en los castillos, en las islas, etc. «*Obsessam uociferantur ciuitatem; in agris, in castellis, in insulis christianos*» (*Apologeticum*. I, 7); «*Hesterni sumus, et orbem iam et uestra omnia impleuimus*»: De ayer somos y ya llenamos el orbe (*Apologeticum* XXXVII, 4: CCSL 1); «*paene omnium ciuitatem paene omnes ciues Christianos habendo*»: casi todos los ciudadanos de casi todas las ciudades son cristianos (*Apologeticum* XXXVII, 8: CCSL 1).

⁴² Jaeger señala que *paideia* (*παιδεία*) es un concepto complejo de explicar o entender; tiene que ver con la educación griega, que, si bien comprendía la formación del niño, era la base de la educación que confería al ciudadano el carácter humano, le dotaba de competencias para el ejercicio de sus deberes. Isócrates fue el primero en darle la dimensión humanista a la *παιδεία*, y bajo las dimensiones de dicho concepto se encontraba un considerable proceso de formación en gimnasia, gramática, retórica, poesía, música, matemática y filosofía, bajo estas características, esa concepción de la *παιδεία* se transmitió por medio de los estoicos al contexto romano (Jaeger, 2017). Varrón y Cicerón tradujeron *παιδεία* por *humanitas* (Marrou, 2004).

⁴³ *Rhetorica ad Herennium* (*Retórica a Herenio*) este es uno de los primeros manuales de retórica en lengua latina, es de autor anónimo del siglo I a. C., (Núñez, 1997) en la *Introducción* a este tratado anónimo dice que por mucho tiempo estuvo incluido en el corpus ciceroniano desde siglo IV d. C., hasta el 1491 en que se puso en duda esa autoría por Rafael Regio.

presencia de maestros capaces de enseñar y alumnos capaces de aprender dichos principios y finalmente, la precisión, término relacionado con «akribeía», concepto vinculado a otros que tienen que ver con la medida, la cantidad y el peso. Aspecto fundamental porque la medida hacía más fiable la predictibilidad de los fenómenos. En este contexto, Platón que fue heredero de Pitágoras⁴⁴ vinculó la medida con la ciencia. Por otro lado, Rodríguez Mayorgas también destaca el aspecto predictivo de la «téchne» como controlable frente a lo imprevisible de la «*physis*» (naturaleza) como incontrolable, situación que inquietaba a los helenos y por eso aparece la «*tyché*», diosa del destino o la fortuna, como antítesis de la «téchne». Estos elementos se reflejan en la cultura romana ya sea en la enseñanza de padres a hijos o de maestros a alumnos de un conjunto de preceptos y normas como base de cualquier «ars». Por la influencia de profesores griegos que hacían uso de manuales en las escuelas romanas, *ars* en latín, también, comprendía el sentido de libro (Rodríguez Mayorgas, 2003: 510–518). El sentido de texto también aparece en el contexto de Agustín, en sus *Confesiones*, cuando habla de sus lecturas.

En sintonía con lo antes señalado, los diálogos de Casiciaco agustinianos reflejan muchos de esos elementos indicados en el párrafo anterior. Porque, ya sea el *ars* como saber teórico y el saber práctico aparecen en el libro segundo del *De ordine*; y como reflejo del helenismo, Agustín recurre al concepto de la fortuna para hacer frente a ciertas imprevisibilidades de la naturaleza, por ejemplo, en *Contra academicos* y en *De beata*

⁴⁴ Pitágoras de Samos (s. VI a. C.), filósofo y matemático (Agustín, *Ciu. Dei* VIII, 2: CCSL 47). Se dice que era un músico, tocaba la lira y cantaba versos de Homero (Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 20; 26; 32), que no escribió nada y otros que escribió en verso. Agustín tiene referencias de Pitágoras como músico, filósofo, matemático, político, teólogo, místico, viajero (Agustín, *Acad.* III, 17, 37: CCSL 29). Pitágoras fue anterior a Sócrates (470–399 a. C.), se dice que Sócrates habría tomado doctrinas de los pitagóricos (*Acad.* III, 17, 37: CCSL 29). Era más contemplativo que Sócrates (*Ciu. Dei* VIII, 4: CCSL 47); «introduciéndolos en la contemplación de las auténticas realidades, hacía dichosos a los hombres» (Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 47). En Crotona se estableció su escuela. Alcmeón de Crotona, un médico que afirmó que el cerebro es el centro del sistema nervioso, tema que se cita sin nombrarlo (Platón, *Fedón* 16b), se habría hecho pitagórico (Aristóteles, *Metafísica* 986a25); entre los representantes del pitagorismo más conocidos está Arquitas de Tarento (Aristóteles, *Metafísica* 1043a20), amigo de Platón con quien, refiere Diógenes Laercio, mantuvo correspondencia epistolar y Focio decía que Platón fue alumno de Arquitas (Diógenes Laercio, *Vida de Pitágoras* 1). Hicetas de Siracusa, otro pitagórico, había dicho que la tierra gira sobre su eje, pero se atribuía lo mismo a Filolao (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, *Filolao* 2). Filolao de Tarento, pitagórico del que aparece relacionado con algunos personajes del *Fedón* (Platón, *Fedón* 61d–e), a Filolao se señala como el posible vínculo doctrinal entre el pitagorismo y Platón, que sería la fuente de la composición del diálogo *Timeo*. Diógenes Laercio indica que es copia de un libro comprado con moneda alejandrina del haber de los familiares de Filolao, cuando Platón estuvo en Sicilia (*Vida de los filósofos más ilustres*, *Filolao* 1), Aristóteles refiere que sobre la existencia de la realidad los pitagóricos indicaban que existe por *imitación* de los números mientras que Platón hizo un cambio y dijo que es por *participación* (Aristóteles, *Metafísica* 987b10). El músico Aristoxeno, discípulo de Aristóteles, músico y filósofo, recogió también doctrinas platónicas para hablar de la armonía (Cícero, *Discussões Tusculanas* I, 10, 19).

vita. También aparece en Agustín los conceptos de disciplinas y artes relacionadas entre sí y en estrecha sintonía con la razón, esto se puede constatar en *De immortalitate animae*, diálogo escrito en Milán, donde sabemos, por las *Retractaciones* agustinianas, que allí se proyectó escribir sobre las *artes liberales* pero que no pudo completar. No obstante, en sus textos filosóficos encontramos muchos aspectos relacionados con la enseñanza y el aprendizaje del *ars*; el mismo concepto de disciplina se deriva de aprender: «Disciplina enim a discendo dicta est» (*Sol.* I, 11, 20), es precisión de medida en la disciplina de numerar (*An. quant.* 33, 72: PL 32).

Ahora bien, como artífice de las artes aparece la razón. Por ello, destacaremos algunas de las formas con las que Agustín se refiera a ella. Coloca a la razón como ocupando cierto lugar del alma, la identifica con esta o con la mente; y la relaciona con la verdad, el *ars* y el *numerus* como sus objetos propios. La capacidad de la razón es de separar y unir, con tendencia natural hacia la unidad. La indica como norma de la vida ética y moral, en consecuencia, de la *beata vita*; la razón aparece como peldaño o como grado hacia la trascendencia. En el texto *Contra academicos* la indica como la parte superior u optima del hombre, o simplemente la parte del alma: («pars animi»), por lo que, está sobre todas las facultades que hay en el hombre y que se puede definir como mente «mens ut ratio» (*Acad.* I, 2, 6: CCSL 29). En este mismo diálogo, cuando se busca explicar cómo debe vivir el hombre feliz, indica que será el que viva según esa porción del alma: «nam si beatus est, sicuti est, qui secundum eam partem animi vivit» (*Acad.* I, 3, 9: CCSL 29), esa parte optima del hombre está relacionada con la verdad, por lo que feliz es quien vive según esa parte del alma (*Acad.* I, 4, 10; I, 9, 24: CCSL 29). Cuando habla de conseguir la tranquilidad espiritual⁴⁵, señala que sería posible si se vive según la *divina* parte de las almas⁴⁶ vivientes: «secundum illam divinam partem animi viventes»

⁴⁵ Zenón (334–260 a. C.), fundador del estoicismo, y Antíoco de Ascalón (120–67 a. C.), platónico de la tercera academia, que quiso volver a la Antigua Academia, pero terminó siendo estoico. Varrón que aparece en las referencias agustinianas, fue discípulo de este Antíoco. Cicerón sostiene que Zenón y Antíoco, ambos estoicos, defendían que el alma del sabio es imperturbable ante los deseos y afecciones; que el sabio nunca teme ni se aflige. Aunque la Antigua Academia defendía que el sabio no se altera por nada, la misma academia sostenía un límite natural en las pasiones por utilidad nuestra: el miedo para la sobrevivencia, la misericordia y la aflicción para la práctica de la clemencia (*Cuestiones Académicas*, I, 135–136).

⁴⁶ Arquitas de Tarento, pitagórico del 430–360 a. C., al parecer practicaba cierto estilo de vida, según el cual, era vivir de acuerdo con la parte principal del alma. Ante la pregunta de Escipión: «entonces cuando te irritas ¿permities a la ira que domine tu ánimo?», responde Lelio que no, que imita a Arquitas de Tarento, quien una vez, al llegar a su finca, encontró todo al revés, y dijo a su mayoral que agradeciera que se encontrara irritado, sino lo habría castigado; a lo cual, replica Escipión que Arquitas considera la ira como una alteración contraria a la razón y que se apacigua con la prudencia. Lo mismo acontece con la avaricia,

(*Acad.* I, 4, 11: CCSL 29). En el texto dedicatorio del *De beata vita*, que Agustín hace para su amigo llamado Teodoro, le dice que al puerto de la filosofía se llegaría por las disposiciones de la razón y por la fuerza de la voluntad (*Beata u.* I, 1). En *De ordine* se define a la razón como el movimiento de la mente capaz de analizar y sintetizar lo que conoce: «Ratio est mentis motio» (*Ord.* II, 11, 30: CCSL 29, 124), y aquí también cabe la definición clásica⁴⁷ de hombre: como animal racional mortal: «Homo est animal rationale mortale» (*Ord.* II, 11, 31: CCSL 29, 124). La razón del hombre desea elevarse a la contemplación de las mismas cosas divinas: «ratio ad ipsarum diuinarum rerum beatissimam contemplationem rapere uoluit» (*Ord.* II, 14, 39: CCSL 29, 129). Agustín sostiene que la razón tiene la capacidad de comprobar que es inmortal: «ausa est inmortalem animam comprobare» (*Ord.* II, 15, 43: CCSL 29, 130), el alma ya consagrada a la filosofía, se mira primero a sí misma; y a quien aquella instrucción (*philosophia*) ya la ha persuadido, que en la razón nada hay mejor ni más potente que los números: «in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeri» o que nada más que el número es la razón: «aut nihil aliud quam numerum esse rationem» (*Ord.* II, 18, 48: CCSL 29, 133). El alma es capaz de conocerse, es un camino para conocer también a Dios: «Deum et animam scire cupio» (*Sol.* I, 2, 7: PL 32), en *Soliloquios*, donde la Razón es la interlocutora de Agustín, le dice yo soy para la mente lo que la mirada es para los ojos: «Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspectus» (*sol.* I, 6, 12: PL 32). Por tanto, la razón es la mirada del alma: «Adspectus animae ratio est» (*Sol.* I, 6, 13: PL 32).

La razón que tiene la capacidad de razonar, calcular, reflexionar, con relación específica a las artes, es la descubridora, inventora; «*excogitatrix*» (*excogito* –*onis*), concepto que en la filosofía agustiniana connota encontrar, descubrir reflexivamente. En este sentido se indica a la razón como inventora o descubridora de las disciplinas o artes (*Ord.* II, 12, 35), también aparece con el sentido simplemente de pensar o reflexionar; les di tiempo para pensar: «eis ad excogitandum temporis dedi» (*Ord.* II, 3, 9; *Mag.* IX, 28: CCSL 299). Pero una reflexión tiene la intención de descubrir algo, esto se deduce del

ambición de mando o de gloria, de ese modo si las almas se someten al gobierno de un rey, el gobierno será de uno solo, la prudencia, pues es, la parte principal del alma; de modo que gobernados por la prudencia no habría lugar para la deshonestidad, ni la ira, ni la temeridad (Cicerón, *Sobre la República* I, 38, 59–60). Por referencias de Escipión, personaje del diálogo ciceroniano, aparece la tradición de la influencia pitagórica en Platón, por medio de Arquitas y Timeo de Locris, con quienes estuvo mucho tiempo, y que se hizo con comentaristas de Filolao (*Sobre la República* I, 10, 16). Esta tradición aparece también en *Contra académicos* de Agustín.

⁴⁷ Si es hombre, es animal mortal, partícipe de razón: «si homo est, animale est mortale, rationis participans» (Cicerón, *Cuestiones Académicas* II, 7, 21).

siguiente diálogo entre la Razón y Agustín en *Soliloquios*. Mientras Agustín meditaba en conocerse a sí mismo, saber lo que debe y no debería hacer; –la *Ratio*, interrumpe para plantear lo siguiente: en el supuesto caso que encontraras algo «invenisse aliquid» ¿de quién te fiarías para continuar indagando? –Agustín le responde que, de la memoria, y aquí aparece de nuevo *excogitata* en sentido de descubrimiento reflexivo. –la *Ratio*: ¿no es demasiado aquello, para conservar adecuadamente todo lo descubierto?: «Tantane illa est ut excogitata omnia bene servet?» (*Sol. I, 1, 1: PL 32*).

En *De quantitate animae*, texto escrito en Roma, ese descubrimiento reflexivo aparece relacionado con las artes liberales. Agustín establece una escala piramidal de las funciones del alma en el ser humano. En la base de la escala está la función vivificadora (*An. quant. 33, 70*); en el segundo nivel, la función sensitiva (*An. quant. 33, 71*); el tercer nivel, dice que es el grado exclusivo del ser humano y está relacionado con una serie de competencias intelectuales, técnicas y artísticas, común a doctos e indoctos. En este nivel coloca la capacidad de recordar, de razonar e inventar y junto a este concepto aparece la serie de *disciplinas*: la fluidez en el lenguaje; las variedades de poemas; jugar y bromear a causa de múltiples mimos; «modulandi peritiam» (la habilidad de la música), «dimetiendi subtilitatem» (la sutileza de medir), «numerandi disciplinam» (disciplina de numerar), adivinar el pasado y el futuro a partir del presente (*An. quant. 33, 72*). Las artes para Agustín tienen el estatus de verdaderas y por ello ciertas, aunque el concepto «inventar» se preste para darle el sentido contrario como invención ficticia⁴⁸.

Disciplina y *ars* aparecen como términos sinónimos y ambas concepciones se encuentran en los textos agustinianos. No obstante, en los primeros diálogos de Casiciaco se usa principalmente *disciplina*, y muy raramente *ars*, pero por el contexto en el que son usados, se puede deducir claramente que ambos términos se refieren a lo mismo, esto es, a las disciplinas escolares romanas en los tiempos agustinianos como eran: Gramática, Retórica, Dialéctica, Aritmética, Música, Geometría y Astronomía. A las que cuando se refiere en su conjunto indica *disciplinae* o *disciplinae liberales*, y también como *artes* o *artes liberales*. En *De ordine* II, 11, 34 aparece clara la referencia a las *artes* con

⁴⁸ Con el sentido de imaginación ficticia aparece en *De moribus ecclesiae católicae et de moribus maniqueorum*, cuando trata de las invenciones morales artificiosas de los maniqueos (*Mor. II, 10, 19*), en el sentido de inventar medios para obtener ganancias: «ad excogitandos modos conquirendae pecuniae» (*Lib arb. II, 9, 25: CCSL 29*).

equivalencia a las *disciplinas*, cuando habla de la distribución armónica de las medidas proporcionales incluso en las obras de arquitectura es *consuetudine* lingüística calificarla de razonable. Es una manera muy difundida de hablar y ha pasado a todas las *artes* y obras humanas: «Quod late patet ac pene in omnes *artes* operaque humana difunditur». Y en los poemas, en los que decimos que hay razón y que pertenece al placer de los sentidos, ¿quién no siente o sabe que la medida es artífice de toda su armonía?⁴⁹ En el mismo diálogo la referencia a las artes liberales es más expresa y es evidente que se refiere a las disciplinas escolares. Pues, como todas esas artes se ordenan en parte al provecho de la vida y en parte a la contemplación y conocimiento de las cosas. Ejercitarse en las artes liberales es cuestión de tiempo y constancia, porque, adquirir su ejercicio es difícilísimo, excepto para aquel que, desde la misma infancia, es sumamente ingenioso: «nisi ei qui ab ipsa pueritia ingeniosissimus instantissime», de lo contrario, hace falta mucha constancia y dedicación: «atque constatissime operam dederit» (*Ord.* II, 16, 44: CCSL 29, 132). En *De beata vita*, para diferenciar al erudito del que no lo es, se señala que el que no asistió a la escuela y no fue instruido en las disciplinas y las *artes* tiene el alma hambrienta y en ayunas. Con razón decimos que los ánimos de aquellos que no han sido instruidos por ninguna disciplina: nada de las buenas artes alcanzaron: «nihilque bonarum artium hauserunt» y están como ayunos y hambrientos: «ieiunos et quasi famelicos esse» (*Beata u.* II, 8: CCSL 29, 69-70).

⁴⁹ En el asunto de la *armonía*, se destaca la tradición pitagórica (Cicerón, *Sobre la República* I, 10, 16). De Pitágoras se dice que tenía una sensibilidad particular que le permitía percibir la armonía del universo, pues, tenía una mente prodigiosa que intuía la armonía universal de las esferas, dato del que también hace referencia Empédocles (495/90–435/30), quien indica que el de Samos relacionaba la armonía con las Musas (*Vida pitagórica*, 30–31). Entre los *acusmata* se practicaba una serie de preguntas y respuestas, como: ¿qué es el oráculo de Delfos? La *tretractys*, lo que además se define como el canto *armónico* de las sirenas. ¿Qué es lo más sabio? el *número* y lo más hermoso era la *Harmonía* (Jámblico, *Vida pitagórica*, 18, 82). En el tema de la armonía es importante una serie de fragmentos que señalan como autor a Filolao de Crotona (470–380 a. C.), un pitagórico, seguramente contemporáneo de Sócrates (470–399 a. C.) (Gómez Pérez, 2017). En todo caso, se indica como el que rescató ideas de la escuela pitagórica, en donde las enseñanzas eran orales y secretas, característica, que no se sabe con certeza si se instituyó desde el inicio o si es que, durante su proceso, se convirtió en una comunidad reservada solo para sus integrantes. En este sentido también es considerado Arquitas (430–360 a. C.), amigo de Platón. A Filolao se le atribuye el tema de los contrarios relacionados con la armonía, estos son: lo *limitado* y lo *ilimitado*, la naturaleza en el mundo devino armónica a partir de *ilimitados* y *limitantes*, tanto el universo como todo lo que contiene (*Vidas de los filósofos más ilustres* VIII, 85); la existencia de los opuestos, limitados e ilimitados y viceversa, no solo hace posible la existencia de todos los seres sino también su inteligibilidad, por tanto, a partir de tal contraste el universo devino armónico. La armonía precisa de los contrarios, porque sin los cuales habría igualdad, pero no armonía. Los pitagóricos enseñaban que lo infinito es lo Par, lo Par delimitado por lo Impar confiere infinitud a las cosas, lo cual se explica mediante los números (Aristóteles, *Física*, III, 203a 10), y «gracias al poder limitador del número surge la armonía como concordancia entre lo discordante» (M. C. Tomasini, 2004).

Pero *ars* también lo refiere Agustín como habilidad, destreza, maestría con la que se hace algo, y de manera negativa habla de artificio. En *De quantitate animae* trata el tema referente al modo en que el alma crece y decrece: «anima quomodo crescere minuive dicitur», explica en sentido metafórico que el alma se enriquece con conocimientos veraces y adecuados, orientados a la vida virtuosa y honesta; sin embargo, cuando se enfoca en aprender cosas más maravillosas que útiles, estas pueden resultar superfluas. Agustín señala que Varrón decía que, si un flautista es elegido rey por su habilidad para agradar al pueblo, no debemos suponer se enriquece con esa destreza. Aunque hay otro género de artificios que pueden ser nocivos para el alma. Cree Agustín que la habilidad de los catadores de vinos y comidas es deplorable, porque abandonar el ámbito de la razón para dar espacio a los sentidos se hincha el alma (*An. quant. XIX, 33: CCSL 29*).

Con lo expuesto, se puede apreciar que *disciplina* y *ars* son dos conceptos que se identifican cuando se trata de las materias académicas ya sea como conjunto de teorías y métodos de enseñanza–aprendizaje o textos académicos. Cuando se refiere al arte como simple habilidad práctica, lo diferencia de la disciplina. La pura habilidad no sabe dar razón de lo que hace, mientras que quien ejecuta con disciplina, que proviene de conocimiento, ejecuta su arte con normas y principios que contienen las disciplinas. Lo que se ejecuta con método y disciplina se realiza con sabiduría, ciencia o arte. En términos modernos sería la persona competente, sabe lo que conoce y sabe aplicar lo conocido.

Agustín se detiene a reflexionar detenidamente en la razón como el sujeto de las disciplinas, ya sea como su inventora o descubridora. Ambos roles están relacionados con la razón. Para Agustín, la razón viene a ser el sujeto imprescindible (*Sol. II, 19, 33; Imm. an, I, 1*). Es importante considerar que, cuando Agustín se refiere al objeto de la razón, lo califica como inmutable, verdadero y lo que es, y tales condiciones, ya se explicó, cumple el *numerus* (*Ord. II, 14, 41*).

3.– *Ars*, vestigio deleitable de la razón en los sentidos

Lo deleitable se encuentra en aquello que se hace de acuerdo con la razón. Por ello, Agustín trata de diferenciar lo racional y lo razonable. El primer término está incluido en la definición de hombre, mientras que, el segundo es lo que se hace o se dice haciendo uso de la razón. Ahora bien, el hombre no solamente es un ser racional, sino también un

ser sensitivo, por su condición de animal (*An. quant.* 33, 71), porque tiene los cinco sentidos, de entre los cuales, lo razonablemente estético solo se relaciona con los ojos y los oídos. Veo, pues, dos cosas en las que el poder y la fuerza de la razón pueden ofrecerse a los mismos sentidos: las obras de los hombres que se ven y las palabras que se oyen: «opera hominum, quae uidentur et uerba, quae audiuntur» (*Ord.* II, 11, 32: CCSL 29, 125). En la misma referencia, se indica que, en ambos tipos de obras, la mente usa un doble mensajero «utitur mens gemino nuntio», las que corresponden a los ojos y las que atañen a los oídos: «uno, qui oculorum est, altero aurium». Tema que puede tener correspondencia con una reflexión que hace Platón respecto de los pitagóricos. Según Platón los pitagóricos afirmaban que los ojos están hechos para la astronomía y los oídos para los movimientos armónicos; afirmación con la que concordaban Platón y los platónicos (Platón, *República*, 530d).

Agustín también especifica las cualidades de estos dos grupos de obras que corresponden a la jurisdicción de estos dos mensajeros de la mente. Por un lado, los que manifiestan congruencia de partes y los sonidos bien concertados, ambos califican de razonables. La congruencia de partes pertenece a la vista y los sonidos suaves, al oído. Sin embargo, al resto de los sentidos, los descarta de este tipo de juicios, porque explica que, por más agradable que se muestre algo al gusto o al olfato, ninguna de las apreciaciones califica de razonable, suena impropio decir «sabe» o «huele» razonable, a no ser que haya cierta finalidad, por lo que, está dispuesto de determinado modo, pues, nadie que ingresa en un jardín, toma una rosa y exclama: «Quam rationabiliter fragrat». Cuando un experto cocinero prepara un manjar agradable, se puede decir que está razonablemente condimentado, pero decir que sabe razonable, no es costumbre del lenguaje, pues, no hay causa extrínseca sino solo la satisfacción del gusto presente (*Ord.* II, 11, 32). Lo que receta un médico, el paciente lo toma, pero no por causa del placer estético sino por motivo de la enfermedad que afecta al cuerpo.

Por ello, ciertos vestigios de la razón se encuentran en lo deleitable, esto es, en el placer estético, cuando se trata de la vista y del oído, pero no así en los otros sentidos, pues no logran racionalidad por el placer estético sino por otros motivos. Ahora bien, la vista tiene competencia en lo que se dice congruencia razonable de partes, que suele llamarse belleza: «Sed ad oculos quod pertinet, in quo congruentia partium rationabilis dicitur, pulchrum appellari solet» (*Ord.* II, 11, 33: CCSL 29, 126). En la misma referencia,

se sostiene que, en cuanto a los oídos, cuando decimos que es razonable un concierto y un canto rítmico, cadencioso y armonioso, decimos que está razonablemente compuesto, recibe el nombre propio de suavidad: «quod uero ad aures, quando rationabilem concentum dicimus cantumque numerosum rationabiliter esse compositum, suauitas uocatur proprio iam nomine». Encontramos aquí dos principios que configuran la belleza, ambos dependen de la medida, por un lado, *congruentia partium rationabilis*⁵⁰, teoría cuantitativa relacionada con el pitagorismo (Svoboda, 1958), que se puede traducir como partes proporcionales⁵¹, dimensiones convenientes, y por otro, *cantum numerosum rationabiliter*, teoría cualitativa relacionada con la tradición romana, especialmente con Varrón, y tiene que ver con la distribución simétrica, con el ritmo, el compás, pie métrico, verso, movimiento rítmico. San Agustín tomó el *numerus* de Varrón y de la literatura latina como derivación de *numerosus*, *numerositas* en sentido estético, equivalente a razonable, bello, formado. Con la influencia del platonismo el número agustiniano tendrá un sentido metafísico, se trata de una realidad que no vemos pero que sí se puede demostrar (Cilleruelo, 1968).

Pero recalca Agustín que no hay placer estético razonable en cualquier percepción, incluso cuando se trata de la vista o del oído, y aunque sea agradable o atractivo. Para afirmar que la razón participa del placer estético de estos sentidos, se requiere que haya cierta *dimensión y modulación*: «ubi quaedam dimensio est atque modulatio» (*Ord. II*, 11, 33: CCSL 29, 126). Incluso en la arquitectura, a la disposición proporcionada y armónica de las partes de un edificio los arquitectos le llamaron *ratio* y a la distribución desigual de partes y sin armonía a lo que carece de razón, que pueden ofender al espectador: «iniqua dimensio partium facere ipsi aspectui uelut quandam uidetur iniuriam» (*Ord. II*, 11, 34: CCSL 29, 126). Reflexiones presentes en Plotino.

⁵⁰ Gracias a los números se pueden hacer comparaciones proporcionales, en dimensiones geométricas y aritméticas, que se expresan como las relaciones especiales de cantidades o dimensiones y de números. En conceptos aritméticos, la proporción es la igualdad de dos razones (*rationes*), en el que la *ratio* es la relación entre dos números, conocido como el cociente de un número por otro. La *ratio* de 18 a 6, se expresa como 18/6 o como 3, quiere decir que 18 contiene 3 veces a 6; la *ratio* de 9 a 3 es 3, por lo que, entre 18, 6; 9, 3 existe proporción; lo que en conceptos modernos se sintetiza en: 18:6::9:3 y se lee 18 es a 6 como 9 es a 3 (Correa Pabón, 2006).

⁵¹ Una tradición recogida por Proclo (412–485 d. C.), posiblemente tomada del libro de Eudemo (370–300 a.C.), discípulo de Aristóteles, señala a Pitágoras como el descubridor de la formación de los poliedros regulares y la teoría de las proporciones, aunque no es constatable, encaja con la teoría de las proporciones en el contexto de los intereses matemáticos iniciales de los pitagóricos, cuya probable fuente fue la cultura Mesopotámica, en donde se sabe Pitágoras aprendió tres medias: la *aritmética*, la *geométrica* y la *subcontraria* (armónica); también la proporción áurea que relaciona dos de ellas : el primero de dos números es a su media aritmética como a su media armónica es al segundo de ellos (Boyer, 2007).

Esa forma de hablar, ampliamente evidente y muy difundida, ha pasado también a las artes y las obras humanas. Por ello, no son ajenos los versos, que además son deleitables a los sentidos. Puesto que los poemas, en los que también decimos que hay una razón perteneciente al placer de los oídos: «Iam in carminibus, in quibus item dicimus esse rationem ad uoluptatem aurium pertinentem», ¿quién no comprende que la *dimensio* (medida/número) es el artífice de toda su armonía?: «quis non sentiat dimensionem esse totius huius suauitatis opificem?» (*Ord. II*, 11, 34: CCSL 29, 126).

Ahora bien, cabría averiguar qué sucede en la danza, donde los gestos y movimientos cadenciosos parecen tener un fin expresivo, por lo que se entendería que hay otra razón más que el placer estético, como acontece con los sentidos del gusto y del olfato. Pero en este caso, explica Agustín, hay ciertos movimientos rítmicos que deleitan a los ojos, pero el espectador inteligente no se detiene en el placer sensual de la danza, sino que capta el significado de sus movimientos: dimensiones, proporciones y números. Cierta movimiento rítmico de los miembros deleita a los ojos con su misma simetría, compás y dimensión. Sin embargo, aquel baile se dice que es razonable, porque se comprende lo que significa y representa, exceptuando el placer sensual: «quod bene aliquid significet et ostendat excepta sensuum uoluptate» (*Ord. II*, 11, 34: CCSL 29, 126). Pues los movimientos rítmicos pertenecen al sentido, porque el ritmo, el compás, la armonía de movimientos alagan a la vista y el alma que está unida al cuerpo capta ese deleite, pero a ella le place la agradable significación captado en el movimiento. Esto puede comprenderse con la explicación del signo y el significado en *De magistro*.

3.1.– *Ars recte dicendi: Grammatica*

Sobre la gramática se hacen pocas referencias en el texto *Contra académicos*. Se menciona a la gramática para recordar que existía un centro de estudios dedicado a la enseñanza de ese arte, llamado escuela de gramática. Esta parece para cuestionar el arte de un mago cartaginés de nombre Albicerio, del que sostiene Licencio se le debería denominar sabio porque a menudo responde cosas ciertas y maravillosas (*Acad. I*, 6, 16). Trigeccio replica que no se llama ciencia a aquella en la que alguna vez yerra el que la profesa (*Acad. I*, 7, 19). Y si se tratara de la ciencia de las cosas humanas, ella se centra en la prudencia, templanza, fortaleza y justicia, virtudes que pueden llegar a ser propiedad nuestra sin temor a perderlas (*Acad. I*, 7, 20), y con los que al menos se evitaría una vida

disoluta como la de Albicerio. El mago cartaginés no solo sorprendía por su buena memoria para recitar versos de Virgilio, sino que también acertaba algunas predicciones. Flaciano, hombre docto y uno que rechazaba el arte adivinatorio, consultaba a los admiradores de Albicerio, si era capaz de enseñarles artes literarias. ¿era capaz de enseñar gramática, música o geometría?: «num grammaticam vel musicam vel geometriam posset docere» (*Acad. I, 7, 21*: CCSL 29). Igualmente, en *De beata vita* hace solo mención de la escuela de gramática cuando presenta a sus dos primos Lastidiano y Rústico quienes no habían asistido a ella, sin embargo, eran integrantes de los diálogos de Casiciaco (*Beata u. 1, 6*: CCSL 29).

De ordine es el diálogo donde se detiene para explicar la génesis de la gramática y en qué consiste dicha disciplina. La gramática surgió como una necesidad de la condición social del hombre. Principalmente, la necesidad de comunicarse dio origen a la gramática. La condición social del hombre exigía mantener el vínculo con sus semejantes, tanto presentes como ausentes, por medio del diálogo y los textos. La condición social del hombre le exigía interactuar con sus semejantes y procurar medios para lograrlo, de esta necesidad surgió el lenguaje. Este no solo era crucial para interactuar con los presentes, sino también para comunicarse con los ausentes, por esto, se inventaron las letras y apareció la escritura.

Sin embargo, para determinar la forma de las letras se tuvo que analizar los movimientos de la boca y la lengua. Al infinito número de sonidos de la voz se procuró poner límites, porque sin límite los sonidos se extendían indeterminadamente. Para esto, la sutileza de la razón advirtió, también, la utilidad de la numeración. De estos dos descubrimientos de las letras y los números nacieron las profesiones de los calígrafos y los maestros de aritmética. Esta situación marca el origen de la gramática, a la que Agustín denomina la infancia de la gramática. El intelectual, gramático y orador romano, Varrón,⁵² indicaba que allí comprendía el estudio elemental de la literatura: «litterationem» (*Ord. II, 12, 35*: CCSL 29, 127).

⁵² Varrón (Gaius Terentius Varro) uno de los intelectuales más importantes de su tiempo, fue natural de Rieti-Italia (116-27 a. C), cónsul romano, luchó en la Segunda Guerra Púnica contra los cartagineses Aníbal, Hannón y Asdrúbal y, por eso, parece en los relatos del historiador Polibio (*Historias III, 114*; Cicerón, *De officiis III, 33*). También fue escritor, poeta y tuvo gran influencia en la vida intelectual de Agustín, es probable que esta influencia provenga desde la formación escolar porque Varrón aparte de *De lingua latina*, escribió sobre las disciplinas precisamente con este título *Disciplinarum libri IX* que estuvo

Agustín señala que la razón advirtió las diversas formas de los sonidos lingüísticos. Los mismos que componen nuestra comunicación oral y escritura. Unos sonidos lingüísticos con los que hablaríamos (sonos quibus loqueremur) y que ya se habían impreso en los documentos (et quos litteris iam signaverat). Las formas lingüísticas dependían de determinado movimiento bocal, porque, algunos sonidos exigían una determinada abertura de la boca, mientras que, otros exigían una presión diferente de la boca, no obstante, tienen cierto sonido y de la unión de estos con los primeros se configuraba la forma de las letras. Estas, luego, se clasificaron en vocales, semivocales y mudas. Luego, la razón observó las sílabas, dividió las palabras en ocho tipos y formas, y todos sus movimientos, integridad, conjunciones. Todas ellas se distinguieron de manera precisa y experta. A partir de entonces, sin olvidarse de los números, ritmos, cadencias (*numeri*) ni de las medidas (*dimensiones*), se aplicó la mente a los tiempos que las palabras y las sílabas requerían. Unas demandaban tiempo doble y otras, tiempo simple: «spatia temporis alia dupla, alia simpla», de este modo se clasificó en sílabas breves y largas: «longae brevesque syllabae» esto se anotó y se dispuso en ciertas reglas (*Ord. II, 12, 36: CCSL 29, 128*).

En el *Filebo*, Platón, a través de Sócrates, menciona que la voz es infinita. Según una tradición egipcia, Theuth fue el primero en darse cuenta de que las vocales, dentro de esta infinitud, no son una sola entidad, sino varias. También identificó articulaciones que, aunque no tienen voz, producen algún tipo de sonido y pueden ser numeradas. Theuth clasificó como una tercera categoría las letras que llamamos mudas. Luego, organizó las letras sin sonido ni voz y las que sí tienen voz en una unidad, a la que llamó arte gramatical (*Filebo 18b–d*).

Agustín señala que, vinculada a la gramática, está la profesión literaria, encargada de perpetuar todo cuanto era digno de recordar. Así, apareció la historia⁵³, una disciplina

compuesto de nueve libros: gramática, dialéctica, retórica, geometría, aritmética, astronomía, música, medicina y arquitectura. Marrou señala que, gracias a Varrón, el estudio de la lengua empezó a ponerse en práctica en Roma, después que fuese creada en Rodas por Dionisio de Tracia (s. II a. C.), griego de la escuela de Alejandría, el primer estudio dedicado a la nueva ciencia pudo ser el *De grammatica* que es el primer libro de los *Disciplinarum libri IX* (Marrou, 2004).

⁵³ En el asunto de las artes liberales agustinianas los expertos señalan a Varrón como su fuente de inspiración. Aprovechando este vínculo podemos indagar el origen de la *Gramática* latina. Marrou señala que la ciencia gramatical logró su consagración a inicios del siglo I a. C., cuando Dionisio de Tracia, destacado maestro en la escuela de Rodas redactó su manual (*téchne*) de *gramática*, y según el mismo autor,

que, aunque nominalmente es una, sin embargo, abarca infinitas y múltiples cosas: «Itaque unum quidem nomen, sed res infinita multiplex» (*Ord.* II, 12, 37: CCSL 29, 128). Aunque la historia tiene un solo nombre, en realidad es múltiple y diversa en cuanto a la variedad de asuntos que relata.

Agustín, en el capítulo XI del segundo libro de *Soliloquios* resalta la gramática como una disciplina verdadera, no obstante, abarque a la fábula, que no necesariamente es verdadera (*Sol.* II, 11, 19–21). Agustín dice que la gramática es, sin embargo, la guardiana y moderadora de la voz articulada: «Est autem grammatica vocis articulatae custos et moderatrix disciplina» (*Sol.* II, 11, 19). Sucesión de tiempos, vocales, etc. (*Imm. an.* III, 3).

El *ars recte dicendi/loquendi* (gramática) está estrechamente relacionada con el *ars bene disputandi* (dialéctica) y el *ars bene dicendi* (retórica) (*Ord.* II, 13, 38: CCSL 29, 128). Estas tres disciplinas literarias son consideradas por la tradición como componentes del *trivium*. Sin embargo, antes que Agustín, Quintiliano señala que, en la antigüedad, la gramática y la música también anduvieron unidas. Este mismo autor comenta que Arquitas y Aristóxeno consideraban la música como parte esencial del arte gramatical. Sofrón, autor de pantomimos⁵⁴ y apreciado por Platón, aprobaba que un mismo maestro enseñara las dos artes. Como consecuencia de esa tradición, antiguamente, se pasaba la lira entre los convidados después de la mesa; por referencias de Cicerón, se sabe que Temístocles no sabía tocar, por eso, le tenían por hombre iletrado; de modo que entre los griegos se hizo proverbio que los enemigos de las musas eran ignorantes (*Inst. orat.* I, 8).

Dionisio de Tracia dio origen a la gramática latina por medio de Varrón y Remio Palemón, por ellos perduraría mucho tiempo después la «*téchne*» rodía en el contexto romano (2004: 226). Por otro lado, a Dionisio se atribuye la siguiente definición: «la gramática es ante todo el conocimiento empírico de la lengua de poetas y escritores» (Sexto Empírico, *Contra los profesores* I, 57). Y sobre la parte histórica, Sexto Empírico dice que es un bloque que pertenece a la gramática. Dionisio de Tracia lo divide en seis partes a la gramática y también incluye a la historia; la gramática de Dionisio se divide en ejercicios de lectura en voz alta, explicación de las figuras poéticas atendiendo a las figuras de los poemas, a explicación de vocablos y del contenido de las obras, descubrimiento de etimologías, la exposición de la analogía y la crítica literaria de los poemas (*Contra los profesores* I, 250–251).

⁵⁴ Pantomimo es la representación gestual de una histórica, mímica sin palabras ni diálogos. Hamman indica que la diferencia entre el mimo y el pantomimo era que el primero realizaba las representaciones con el rostro descubierto, mientras que el segundo, lo hacía con el rostro cubierto (enmascarado). El mismo autor señala que ambos espectáculos teatrales podían herir la conciencia moral; Emperadores que clausuraron los templos religiosos, en el siglo IV, mantuvieron los espectáculos; Honorio en el 407 prohibió las procesiones religiosas en el África del norte, sin embargo, no prohibió las fiestas paganas (Hamman, 1989).

Posiblemente esta información considera Agustín para colocar a la música junto a las artes literarias, como se ve en el segundo libro del *De ordine*.

3.2.– *Ars bene disputandi: Dialectica*

Cicerón señala que, en la antigüedad, desde Platón, la dialéctica formaba parte de la disciplina filosófica. La filosofía abarcaba ética, física y dialéctica (*Cuestiones Académicas* 15–32). Agustín precisa que la natural (física) era para la naturaleza; la racional, para la doctrina y la moral, para su uso (*Ciu. Dei* XI, 25). En *Conta académicos* (III, 13, 29), Agustín sugiere que la dialéctica es una parte de la filosofía, además es la rama donde más él aprendió sobre la verdad. A su misma pregunta sobre esta disciplina: ¿de la dialéctica no has podido conocer nada?: «an de dialectica nihil scire potuisti?»; Agustín se responde: yo sé más que en cualquier otra parte de la filosofía. De la dialéctica, manifiesta Agustín, haber aprendido una serie de proposiciones verdaderas con las que se sirve para rebatir la argumentación del escepticismo y muchas otras más, independientemente del estado de los sentidos.

Agustín explica que a la sutileza socrática⁵⁵ se agregó, en asuntos morales, la ciencia de las cosas divinas y humanas; dotándola con estatutos de un arte capaz de organizarlos y juzgarlos. A esto se llama dialéctica. La cual, si no es la misma sabiduría es el medio para ella. La dialéctica llegó a sistematizar la filosofía como una disciplina perfecta. Platón, utilizando el método socrático, descubrió la existencia de dos mundos, donde uno es sensible y otro, inteligible; uno verdadero y otra imagen de lo verdadero. En el mundo inteligible habita la primicia de la verdad, con la que se embellece y purifica el alma que se conoce a sí misma (*Acad.* III, 17, 37).

En el camino hacia la búsqueda de la verdad, Agustín coloca a la dialéctica en un segundo peldaño o paso después de la gramática. Una especie de jerarquía en el proceso de formación intelectual. Considera a la dialéctica un nivel más avanzado del razonamiento. Señala Agustín que, una vez organizada la gramática, se pasó hacia la

⁵⁵ De la sutileza socrática habla también Cicerón por medio de Escipión, el africano: «como Sócrates era su maestro predilecto y le creía atribuir todo, combinó la ironía socrática y la sutileza de su manera de hablar con la obscuridad de Pitágoras y aquella profundidad de varias ciencias» (*Sobre la República* I, 10, 16)

misma actividad pensante y creadora de las artes. Una vez perfeccionada y regulada la gramática, la razón fue amonestada a buscar y atender a esta misma fuerza razonadora, que genera el arte: porque al definirlo, distribuirlo, y recopilarlo, no solo lo había dividido y había organizado, sino que también lo había defendido de toda falsedad. Esta enseña a enseñar y enseña a aprender «Haec docet docere, haec docet discere» (*Ord.* II, 13, 38. CCSL 29, 128).

Junto con la ciencia de los números, la dialéctica es el arte de razonar y ambas conducen a la verdad (*Ord.* II, 18, 47). La dialéctica es el arte y agudeza de definir (*Sol.* II, 11, 20). Por la dialéctica todas las artes reciben el estatuto de la verdad, y por eso mismo, la dialéctica es por sí misma disciplina verdadera (*Sol.* II, 11, 21). La dialéctica es reguladora de las artes (*Sol.* II, 18, 32). Cicerón dice que la dialéctica fue inventada como juez y árbitro de la verdad (*Cuestiones académicas*, II, 91). Por medio del arte de las definiciones (*Sol.* II, 11, 20), por el ejercicio de análisis y síntesis, Agustín descubre la relación intrínseca entre sabiduría, verdad, belleza y ser.

Si filosofía se define como amor a la sabiduría: «amor sapientiae» y no existe sabiduría sin verdad, entonces el que desea la sabiduría, anhela la verdad. Por otro lado, si *philocalia* (filocalia) se define como amor a la belleza⁵⁶, «amor pulchritudinis» (*Acad.* II, 3, 7: CCSL 29), entonces, quien anhela la belleza ama también la verdad, porque belleza y verdad son idénticas. Para Agustín hay cierta diferencia en el progreso de ambas disciplinas. De la filosofía, destaca el progreso, mientras que, de la filocalia, la decadencia, porque la filocalia aparece como atrapada en la mera sensualidad y falsa belleza. Sin embargo, resalta que, ambas disciplinas son hermanas (*germanae*) porque tienen la misma madre: «odem parente procreatae», al mismo tiempo, dice que de la filosofía se sabe su origen, pero de filocalia, no. No obstante, ello, tiende a identificar inmediatamente belleza con la sabiduría, por lo que, resulta también ser objeto de la filosofía: ¿qué es, pues, la sabiduría?: quid ergo sapientiae?, ¿no es la misma verdadera belleza?: Nonne ipsa vera est pulchritudo?, así como identifica sabiduría con belleza, lo hace también con verdad, para que sea tal, siempre es (*Acad.* II, 3, 7: CCSL 29). Lo que en su actividad pastoral sentenciará que es más bella la verdad de los cristianos que la Helena de los griegos (Agustín, *Ep.* XL 4, 7, CCSL 31).

⁵⁶ Concepto que aparece en la filosofía platónica (Platón, *Banquete* 205d).

3.3.– *Ars bene dicendi: Rhetorica*

Agustín tiene preocupación por los no formados o ayunos en las artes liberales, no obstante, sería gracias a ellos que se tuvo que inventar la retórica. Los hombres son generalmente necios en las cosas que se les aconseja hacer correctamente, útil y rectamente. No siempre siguen la verdad sincerísima que rara inteligencia lo ve, sino que siguen sus propios sentidos y costumbres. Por estas razones era necesario instruirlos no solo según su capacidad sino también conmoverlos a menudo y en mayor medida. Y como un peldaño más, después de la dialéctica, surgió la retórica, una disciplina encargada de la importante y compleja tarea de educar al público, incentivándolo a buscar su propio beneficio. Observen hasta dónde se elevó, por las artes liberales, la parte racional aplicada al estudio de los significados de las palabras (*Ord.* II, 13, 38).

En Madaura, la tierra de Apuleyo, Agustín estudió «litteratura atque oratoria» (*Conf.* II, 3, 5: CCSL 27, 19); por el grande deseo que su padre mostraba para que su hijo llegara a ser *diserte* (orador elocuente), Agustín se trasladó a Cartago, tierra de Mario Victorino, Tertuliano, San Cipriano, para estudiar «rhetorica». Disciplina en la que llegó a ser el mejor entre sus compañeros: «maior iam eran in schola rhetoris et gaudebam» (*Conf.* III, 3, 6: CCSL 27, 29). Según su amigo y biógrafo Possidio, (*Vita S. Aug.* I: PL 32, 35) Agustín enseñó gramática en su ciudad, «rhetoricam in Africae capite Carthagine», posteriormente «in urbe Roma» y en tiempos de Valentiniano el menor, enseñó también en Milán. Esta es la experiencia estudiantil y docente de Agustín. Sin embargo, de la retórica tiene sentimientos encontrados porque, así como sirve para transmitir la verdad se usa también para mentir. El mismo dice de sí: Enseñaba el arte de la retórica, vencido por las pasiones vendía una victoriosa locuacidad: «Docebam in illis annis artem rhetoricam et uictoriosam loquacitatem uictus cupiditate uendebam» (*Conf.* IV, 2, 2: CSSL 27, 40), igualmente en ese magisterio estaba orientada a quienes amaban la vanidad y buscaban la mentira, aunque era yo su mismo socio: «in illo magisterio diligentibus uanitatem et quaerentibus mendacium, socius eorum» (*Conf.* IV, 2, 2: CCSL 27, 40). Él mismo se cataloga como vendedor de palabras cuando renuncia a la cátedra de Milán (*Conf.* IX, 6 14), sin embargo, cree que la percepción negativa de la retórica no es un problema en sí, sino del que hace mal uso de ella.

Ya hemos indicado que, sobre el asunto de las disciplinas o artes liberales, Varrón es la probable fuente de la que se inspira para escribir las *suyas*; sin embargo, Cicerón fue uno de los oradores destacados entre los intelectuales romanos. En los autores recomendados por el profesor Quintiliano está Cicerón junto con Demóstenes, el orador heleno. Y en tiempos de Agustín la carrera de prestigio era el derecho romano y como auxilio de las contiendas jurídicas estaban la dialéctica y la retórica. Por eso, el afán del padre de Agustín era ver a su hijo *diserte*, orador elocuente. Para alcanzar la pericia elocuente, no solamente era esencial conocer una serie de normas y principios retóricos, sino también dedicación y práctica. Quintiliano, recomendaba los principiantes memorizar discursos ajenos mientras se logre elaborar los propios. Cicerón era el orador destacado. Así que, por el aprecio intelectual que Agustín tenía a Cicerón y por la recomendación que Quintiliano hacía de su lectura a todo futuro orador romano, tuvo que ser también de Agustín.

La retórica romana fue también una disciplina heredera de la «*téchne*» helena. En Grecia el más famoso de los oradores fue el ateniense Demóstenes, contemporáneo del filósofo Aristóteles. El estagirita escribió sobre dicha materia y aunque la letra de sus textos no lo digan, se atribuye al espíritu de sus escritos que el fin del orador es *docere, movere* y *delectare*, aspectos que aparecen en los oradores romanos (Fontán Pérez, 1974). La doctora Rodríguez Mayorgas indica, basada en la *Rhetorica ad Herennium*, que *ars* comprende un conjunto de preceptos que proporciona una vía y método seguro para el discurso. Los preceptos de un *ars* son la base de los manuales de la antigüedad. Los preceptos latinos presuponen un conocimiento universal y una explicación. Esto proporciona la predictibilidad del *ars*. Esto conlleva la precisión, sin embargo, en la retórica no puede haber precisión científica, al igual que en la ciencias matemáticas o médicas formalizado, algo ya advertido por Platón. La retórica nada tiene que ver con el número, el elemento que hacía a ciertas ciencias más precisas que las demás (Rodríguez Mayorgas, 2003).

Considerando que las fuentes de Agustín también son platónicas no parece concordar del todo con lo antes expuesto, porque para Agustín donde hay movimiento hay tiempo y en este cabe el número, porque se dice tiempo breve o largo o doble tiempo, cuando se tratan de las formas lingüísticas (*De musica*). La retórica tiene su base en la gramática y en esta ya vimos que hay número, incluso en Platón. Si no hubiera

predictibilidad no se podría expresar una idea, nuestras ideas desordenadas son deformes e ininteligibles. La idea expresada tiene un principio y un fin, un ritmo ordenado, pues, el orden depende del número. Las mismas normas son *rationes*, formas incoadas, modelos sin las cuales no habría formas. Es verdad que para Agustín las normas gramaticales pueden variar y las matemáticas no, por eso los gramáticos pueden hacer variaciones gramaticales. Las leyes del número son invariables.

Aunque, Agustín fue un retórico, no logró escribir un tratado sobre la Retórica, no obstante, ya en Hipona y después de la ordenación episcopal (397) escribió tres libros *Sobre la doctrina cristiana* 398, luego, un cuarto libro en 426 (*De doctrina christiana*) (*retrac.* II, 4). En este libro cuarto, advierte también que no será un tratado de retórica, no obstante, resalta ciertas similitudes y algunas diferencias sobre el orador perfecto, que Cicerón dice no haber existido y que solo es ideal, por la dificultad de encontrar la verdad⁵⁷, mientras que, para Agustín, sí existe el orador perfecto y se descubre en las Sagradas letras, vinculado a la verdad (Covarrubias Correa, 2007). El orador agustiniano ya no tiene como escenario el foro ni su éxito es medido por el aplauso de este, sino el de comunicar la verdad.

De nuevo, Quintiliano subraya la importancia de la música para el orador, señalando que existen dos tipos de ritmo en la música: número en las voces y número en el movimiento corporal, lo cual guarda relación con el esquema de las artes liberales en Agustín en *De ordine*. El mismo autor dice que el músico Aristóxeno divide la modulación de la voz en número y en melodía métrica, lo que no se puede negar tenga utilidad en la oratoria, porque ayuda al ademán, a la colocación de palabras e inflexión de voz. Las modulaciones sirven para diferenciar si son cosas grandes se hace con voz levantada, las de gusto con voz suave y las de moderación con suavidad. En la oratoria cuenta el movimiento de los afectos del auditorio al alzar o bajar la voz y que hay

⁵⁷ Por el análisis que hemos hecho del texto *Contra académicos* agustiniano ya sabemos que Agustín tiene plena convicción de que la razón humana es capaz de encontrar la verdad; porque esta es condición necesaria de la sabiduría y por tanto del sabio, mientras que, por los conceptos analizados en el mismo texto de Agustín, Cicerón se muestra partidario de los académicos a los que Agustín refuta. Esto es una gran diferencia entre Agustín y Cicerón. Para Agustín el orador ideal es el que dice la verdad como San Pablo, los profetas, pues, no es necesario un lenguaje florido para decir la verdad como fue el caso del obispo de Milán. Del milanés dice Agustín que la elocuencia era menos festiva que los discursos del obispo maniqueo, Fausto, a quien lo califica, ayuno en las artes liberales. Covarrubias Correa sustenta que la exposición del texto *Contra academicos* es un modelo dialéctico-retórico en busca de la sabiduría (Covarrubias Correa, 2020)

inflexión: habrá tono para persuadir a los jueces, para implorar clemencia (*Inst. orat. I, 8*).

3.4– *Ars modulandi peritiam: saltatio, poetica et musica*⁵⁸

Quintiliano señala que, en tiempos antiguos, los músicos, los poetas y los sabios se consideraban una misma entidad (*Inst. orat. I, 8*).

La razón deseaba elevarse a la contemplación de las mismas cosas divinas, pero para no caer de lo alto, buscó unos escalones, y ella misma se abrió camino a través de sus posesiones y orden. Porque anhelaba la belleza que podía contemplar sola y simplemente sin los ojos; pero le impedían los sentidos. Así que, volvió la mirada a los sentidos que sostienen tener la verdad y que asedian cuando se desea trascender. Comenzó con los oídos, quienes alegan que las palabras son cosas de su jurisdicción. De esta relación surgieron gramática, dialéctica y retórica. Sin embargo, la razón pronto distinguió la diferencia entre sonidos e ideas, porque los oídos únicamente captan los sonidos producidos por la voz animal, el flujo del aire y la percusión (*Sol. II, 14, 39: CCSL 29*). Los sentidos perciben los gestos y signos, pero la razón entiende el significado señala en el diálogo *De magistro*.

⁵⁸ Las noticias sobre la música son tan antiguas que resulta, prácticamente, inseparable de la diversidad histórica de la civilización humana, dato del que se tiene conocimiento, no solamente por referencias históricas, sino también, gracias a los avances científicos y modernos de la arqueología y lingüística; las revelaciones arqueológicas y las fuentes literarias épicas y líricas nos informan sobre lo importante que eran las actividades musicales en los periodos arcaicos helénicos y permiten deducir que fueron la herencia de tiempos remotos (Auserón Marruedo, 2015). En el contexto heleno, la música (*μουσική*) comprendía un variado conjunto de actividades o técnicas artísticas como la gimnasia, la danza, la poesía, el teatro, el canto y la melodía. En el período arcaico heleno, Samos y Lesbos alcanzaron avances científicos y culturales, lo que se evidencia, no solo, con el surgimiento de la filosofía presocrática, sino también con una serie de artistas famosos desde el siglo VII a. C., como: Anacreonte, Alceo, Safo, Píndaro, Baquílides, etc., (Rusiñol Pautas, 2017). Platón, explica el sentido pedagógico y terapéutico de la música, cuyos efectos inciden en la formación de la virtud y en la salud emocional desde la niñez, porque el dolor y el placer son los dos sentimientos humanos que se distinguen ya desde la infancia, sin embargo, discernir lo que se debe preferir y evitar, elegir lo agradable y evitar lo desagradable corresponde a la adecuada *paideia*; las deidades, que conocen las fatigas del género humano, dispusieron de la alternancia de festividades como forma de recuperarse de las fatigas, la compañía de las Musas, de Apolo y de Dioniso en las festividades tienen carácter providente y pedagógico de la *μουσική*; para tal cometido, la juventud debe ejercitar tanto el cuerpo con el baile y el juego, educar, el oído con los sonidos y la voz con las palabras, porque el hombre, entre los animales, es el único que percibe el orden, el movimiento rítmico y la armonía, pero hay que considerar que el sentido agradable del ritmo, de la armonía y de la danza las otorga la compañía divina (Platón, *Leyes II, 653a–654a*).

La razón observó que los sonidos tienen poco valor, a no ser que, se distribuyan con cierta medida de tiempo y combinación de notas agudas y graves. Al revisar nuevamente la gramática y analizar los pies y acentos, reconoció que había hallado el germen que andaba buscando. Y como en las palabras mismas era fácil notar las sílabas breves y largas distribuido en número casi igual en el discurso, se combinó con cierto orden aquellos pies y acentos y siguiendo primero a los sentidos se introdujo unas divisiones que se llamó cesura⁵⁹ y hemistiquio⁶⁰, pero, con la finalidad de que el número de pies no se multiplicara hacia el infinito, se estableció un límite y un término para que llegado allí se volviese, y de aquí el nombre de *verso* (*rhythmus*), que en latín quiere decir *numerus*. De este modo, de ella nacieron los poetas: «Sic ab ea poetae geniti sunt» (*Ord.* II, 14, 40: CCSL 29, 129). Platón por medio de Sócrates dice que cuando se captan los intervalos, donde hay números, la voz aguda y grave, la clasificación de combinaciones, surge lo que los antepasados llamaron de armonías; hay otros accidentes en el movimiento del cuerpo y le denominan ritmo y metros; aquí hay unidad y multiplicidad (*Filebo* 17c–d).

En este cuarto grado (*quarto gradu*), ya sea en los números, versos, cadencias, ritmos (*rhythmi*), ya en la misma modulación, medida, melodía, (*ipsa modulatio*), la *ratio* entendía que todo lo gobernaban y conducían a término los números: «intellegebat regnare numeros totumque perficere»; además investigó muy diligentemente para conocer de qué naturaleza eran y encontró números divinos (*divinos*) y eternos (*sempiternos*) y que con cuya ayuda se había organizado todo cuanto precede (*Ord.* II, 14, 41: CCSL 29, 129).

Karel Svoboda señala que este proceso escalonado hacia la trascendencia en donde se puede contemplar el número inteligible, para lo cual, Agustín considera a las artes liberales como escalones, es una idea planteada por el estoico Posidonio de Apamea, recogida en la carta 88, 24, de Séneca (Svoboda, 1958), según este mismo autor, es una idea usada también por Filón de Alejandría.

⁵⁹ En la poesía griega y latina la cesura (*caesura*) cortar, era una pausa o silencio que servía para separar dos hemistiquios. Se emplean signos al interior de un verso para establecer la separación. La cesura tiene que ver con el ritmo. «pausas métricas entre, al final o entre dos cola de un verso, o de ceuras» (García Gálvez, 1998)

⁶⁰ Hemistiquio es cada una de las partes que divide la cesura. Si un verso tiene una cesura, habrá dos hemistiquios.

El objeto de contemplación de la mente siempre está presente y se aprueba como inmortal: «mens uidet semper est praesens et immortale» y tales eran los números: «generis numeris apparebant», pero la diversidad de sonidos cuya naturaleza pertenece a los sentidos se desvanece en el tiempo dejando su impresión en la memoria; por la licencia que la razón dio a los poetas para elaborar mitos se fingió que las Musas son Hijas de Júpiter y de la Memoria⁶¹: «Iovis et Memoriae filias Musas», por este motivo, la disciplina sensual e intelectual: «sensus intellectusque» se llamó música: «musicae nomen inuenit» (*Ord.* II, 14, 41: CCSL 29, 130).

3.5.– *Numerus en el espacio: Geometria*

Euclides recogió en los *Elementos* todos los descubrimientos de los matemáticos griegos (Correa Pabón, 2006). Uno de los temas importantes de geometría pitagórica que aparece es la sección áurea en los libros II, IV, VI y XII de los *Elementos* (Bonell, 1995). La geometría fue la ciencia en que tuvo gran éxito la cultura helénica; los *Elementos* de Euclides (330–275 a. C.) fueron la base de la educación griega y luego de la romana; cuyo programa comprendió las siete artes liberales que heredó el Medio evo; programa establecido hacia la mitad del s. I a. C., entre Dionisio de Tracia y Varrón que completaron las tres artes literarias (*Trivium carolingio*), y las cuatro artes matemáticas (*Quadrivium*), ordenadas tradicionalmente en geometría, aritmética, astronomías y teoría musical, las que, si no fueron establecidas desde Pitágoras, seguramente desde Arquitas de Tarento (Marrou 2004: 235).

Agustín no elabora un tratado de geometría. En el norte de Italia, apenas lo intentó. Lo que Agustín pudo escribir tiene un estilo poético, místico pitagórico de tipo platónico como las ideas del geómetra Timeo en el diálogo platónico del mismo nombre⁶². Este

⁶¹ En el contexto helénico el concepto de música (*μουσική*) tiene origen mitológico–divino, relacionado con las Musas, dotadas de encantadora voz y amantes de las festividades, por eso deidades maestras e inspiradoras del arte musical, la *τέχνη* de las Musas: *arte de las Musas*; cuya madre fue la señora de hermosos cabellos, Mnemósine, olvido de los males y remedio de las preocupaciones (Hesíodo, *Teogonía*, 55), de quien descendieron las nueve musas de idéntico pensamiento, interesadas por el canto y exentas de dolor (Hesíodo, *Teogonía*, 60), Las musas de melodiosa voz eran también hijas de Zeus (Hesíodo, *Teogonía*, 75), eran amantes de los festivales y de los placeres del canto (Hesíodo, *Teogonía*, 915).

⁶² El diálogo *Timeo* fue un texto destacado ya en el periodo clásico por Aristóteles y posteriormente en el periodo helenístico grecorromano. Aristóteles lo señala como uno de los diálogos más importantes de Platón; Jenócrates, filósofo y matemático griego, tuvo interés en estudiar el *Timeo* de su maestro; Crantor escribe su primer comentario; Arístides Quintillano, filósofo platónico, igualmente hace un extenso

texto es el más o el único conocido por Agustín de la literatura platónica. En el texto *De ordine* el proceso histórico de la configuración de las artes. En cuyo cometido la razón es la creadora, primero de las «téchnes» expresivas en ámbito de los oídos. Luego, Agustín explica que, de aquí la razón pasando al dominio de los ojos y contemplando tierra y cielo sintió que nada le placía sino la belleza y en ella, los números (*Ord.* II, 15, 42: CCSL 29).

Según los mismos argumentos de Agustín, los sentidos perciben las realidades sensibles (*Ep.* 3). Por esta razón, podemos plantearnos si Agustín contemplaba desde la perspectiva pitagórica. Porque la observación agustiniana parece ir en sintonía con la apreciación de los números pitagóricos, según la explicación aristotélica. Para ellos, cada uno de los elementos son números y su conjunto, igualmente es armonía y número (*Metafísica*, 986a). El Uno es principio de todo y de él derivan todos los demás números (*Metafísica*, A, 5, 986a15–20). Agustín, aunque no será por fuente directa de Aristóteles⁶³, pero también conocía esta explicación del *unum* como principio de los demás números. Dice al respecto que cada número recibe su propia denominación en virtud del número de veces que contiene a la unidad. De modo que, si tienes dos veces uno, se llama dos, si tres, se llama tres y si tienes diez veces uno, entonces, se llama diez:

comentario; además, dicho diálogo será fuente filosófica de los epicúreos y de los estoicos; como en el siglo I y III a. C., fue texto de influencia de una serie de intelectuales neoplatónicos y neopitagóricos, y, en el periodo cristiano también influencia de muchos padres de la iglesia católica. Nicómaco de Gerasa (50–150 d. C.); Plutarco (I y II d. C.); Teón de Esmirna (125–140 d. C.); Arístides Quintiliano (300 d. C.); Filón de Alejandría usó la filosofía para su análisis hermenéutico de la *Septuaginta*. El *Timeo* platónico fue un texto que tuvo gran influencia en este filósofo alejandrino, sobre todo en su tratado sobre la creación del mundo de la nada titulado *De opificio Mundi* (Moreno Martínez, 1983); Plotino en sus *Enéadas* II, 1 y IV 1–5, cuyos textos, su discípulo Porfirio los estudia y los traduce (Rusiñol Pautas, 2017); y por medio de los escritos y traducciones de Mario Victorino también llegó la influencia de Plotino a Agustín, como la del texto *Timeo* platónico por medio de Cicerón, que hizo una traducción, llegaría hasta Agustín (354–430) (Juárez Valero, 2018).

⁶³ Según Granados Valdéz (2020), en el siglo IV d. C., periodo en el que vivió Agustín e inició su formación intelectual y actividad filosófica, para entonces, de las obras de Aristóteles solamente los tratados de lógicas estaban traducidas al latín. Además de esos textos, si Agustín tuvo conocimiento del pensamiento aristotélico fue por fuentes indirectas, como Porfirio, Plotino, Cicerón, etc (p. 13). Granados también señala que San Jerónimo, por ejemplo, no estuvo familiarizado con la *Metafísica* aristotélica y sí con los textos de lógica. Agustín conoció alguna obra del macedonio por medio de las traducciones, pero también por noticia y comentario de otros autores. En el cuarto libro de la *Confesiones* señala el de Tagaste haber leído y entendido por cuenta propia el texto aristotélico sobre las *Categorías* (p. 14). El testimonio indirecto apunta a Cicerón como uno de los más influyentes en sus primeros diálogos de Casiciaco. Textos en los que Agustín da cuenta de su información sobre los académicos, la Stoa, Platón y Aristóteles. Para fundamentar este dato Granados cita a un estudio de José Oroz Reta de 1963, *San Agustín y la cultura clásica*, al que también hemos consultado, donde se distingue la influencia del *Hortensio* y luego otras obras del orador romano como: *De amicitia*, *Academica*, *De finibus bonorum et malorum*, *De officiis*, *Tusculanae disputationes*, *De republica*. Al igual que Cicerón, hubo otros autores como Plotino y Porfirio que sirvieron de intermediarios ente la cultura clásica y Agustín (p. 16). Para estos autores griegos fue importante las traducciones de Mario Victorino.

«si bis abuerit unum, duo uocantur, si ter tria, et si decies unum habent tunc uocantur decem» (*Lib. arb.* II, 8, 22: CCSL 29, 251).

Por otro lado, para los pitagóricos solo existe el número matemático y que las realidades sensibles están compuestas de dicho número (*Metafísica*, A, 5, 986a15–20; *Metafísica*, 1080b 15; 1090a 20). Agustín indica también en *De musica*, la existencia de los números sensibles, los que se perciben con los sentidos. Aunque son menos perfectos que los racionales, pero matiza los números sensibles y los ideales platónicos. Para evitar el problema planteado en su tercera carta, que ya indicamos en otro lado (Agustín, *Ep.* 3, 2–4).

Aristóteles también describe la diferencia de las teorías pitagóricas y platónicas. Los pitagóricos solo dijeron que existe un tipo de número, el matemático y no es independiente de las realidades sensibles (*Metafísica*, 1080b15). Platón y sus seguidores por el contrario dijeron que existen los números ideales y los números matemáticos y ambos números están separados de las entidades sensibles (*Metafísica*, 1080b10). Este tipo de número tiene la posibilidad de multiplicarse infinitamente, además comparados con los corpóreos son más perfectos. Idea que se profundiza en *De libero arbitrio* II, 8, 22–23. Para Agustín, los sentidos perciben los números sensibles, las formas geométricas, los ritmos, sin embargo, es la razón la que capta su significado, la unidad en la armonía, en el ritmo y en las antítesis de la armonía. Porque, la unidad no es una experiencia de los sentidos dice en *De libero arbitrio*.

Y la razón reflexionó, se preguntó a sí misma si había tal línea y tal redondez o cualquier otra forma y figura sensible: «quaesuitque ipsa secum, utrum ibi talis linea talisque rotunditas uel quaelibet alia forma et figura esset» y comparó con lo que la inteligencia contiene: «qualem intelligencia contineret» (*Ord.* II, 15, 42: CCSL 29, 130). En dicha comparación, la razón se dio cuenta que las formas geométricas sensibles son imperfectas y que no se puede comparar el objeto visible, esto es, las figuras corporales con el objeto invisible intuitivo de la mente, las figuras ideales. Los ordenó en una disciplina y los llamó geometría.

Quintiliano considera a la geometría no solo como esencial para la formación del espíritu crítico de los niños, sino también para el orador, porque consta de números y

figuras que podrían ayudarle a resolver pleitos, relacionados con límites y medidas; además de darle orden al discurso del orador y las premisas que necesitan de antecedentes, consecuentes y conclusiones. Aunque hay quienes creen que es más parecida a la dialéctica que a la oratoria; con todo son mejores las demostraciones geométricas; no me detengo a decir que la geometría se remonte hasta dar razón del universo, pues, enseñándonos con los números la regularidad y uniformidad del movimiento de los astros nos muestra que nada hay casual y sin providencia (*Inst. orat.* I, 9).

3.6.– Numerus en el espacio y tiempo: Astronomía

En sus *Confesiones* (V, 3, 3 – 4), Agustín relata un encuentro esperado en Cartago, cuando tenía veinte años, con el famoso obispo maniqueo, Fausto. Al parecer, Agustín ya manifestaba cierta crisis en esa secta. Por ese motivo, le habían sugerido, los mismos maniqueos, que el indicado para resolverle sus inquietudes sería el obispo maniqueo, Fausto. Le habían presentado como un hombre de ciencias e instruido en las artes liberales, sin embargo, su encuentro fue decepcionante, por la falta de conocimiento de las artes liberales por parte del obispo. Agustín, aún joven, también estaba bastante instruido en las artes liberales. Él mismo comenta que le gustaba leer por cuenta propia y gracias a su buena memoria conservaba y comparaba lo aprendido con la doctrina de Manés, fundador de la secta. De sus propias comparaciones, concluía que lo enseñado por los maniqueos era menos probable que lo que se había descubierto con la razón sobre el eclipse del sol y de la luna. Además, acontecían con precisión matemática. Estas reglas descubiertas las dejaron escritas y actualmente se enseñan en las escuelas, de modo que, resulta admirable para los necios y alimento para la soberbia de quienes lo saben. Fueron capaces de muchas cosas, sin embargo, de lo único que no fueron capaces fue descubrir el camino («viam»), tu Verbo, por el que hiciste las cosas que numeran, y a los mismos que enumeran y el sentido con el que advierten las cosas que numeran y la mente con la cual numeran: «sed non nouerunt uiam, uerbum tuum, per quo fecisti ea quae numerant et ipsos qui numerant et sensum, quo cernunt quae numerant, et mentem, de qua numerant» (*Conf.* V, 3, 5: CCSL 27, 59). Pues, es mejor el que mide los cielos, cuenta las estrellas, pesa los elementos, pero es negligente contigo que dispusiste todo con medida, número y peso: «qui omnia in mensura et numero et pondere disposuisti» (*Sabiduría* 11, 21 citado en *Conf.* V, 4, 7: CCSL 27, 60).

Agustín no señala qué libros ni qué autores le proporcionaron dichos descubrimientos matemáticos para contrastar con las doctrinas maniqueas y, posteriormente, abandonar el maniqueísmo. Sin embargo, de los autores que él señala conocer, aparecen: Apuleyo, neoplatónico y paisano suyo (*Ciu. Dei* VIII, 14, 2; 24, 3), que escribió sobre *astronomía*; Varrón, hombre erudito y de reconocida autoridad intelectual (*Ciu. Dei* IV, 1; VI, 2), escribió *Disciplinarum Libri* en donde se trataban sobre las disciplinas liberales y de Cicerón la *República* donde se explica la importancia de la filosofía del número pitagórico y su influencia en la filosofía platónica después de la muerte de Sócrates (*Sobre la república* 10, 16), este mismo autor habla de la invención del número, como algo necesario para la vida, movió a que se conociera el cielo y se aprovechara el movimiento de los astros como para contar los días y las noches (Cicerón, *Sobre la república* III, 2, 3).

Entusiasmaba a la razón el movimiento del cielo y le invitaba a considerarlo diligentemente. Ella comprendió también que aquí, a través de las sucesiones uniformes del tiempo, el curso fijo y definido de los astros y las distancias exactamente estables, que allí nada más que la medida y los números dominaban: «intelligit nihil aliud quam illam dimensionem numerosque dominari» (*Ord.* II, 15, 42: CCSL 29, 130). Continúa la misma cita se dice que la razón redujo esas nociones a síntesis mediante definiciones y análisis, de este modo se originó la astronomía, claro espectáculo para el espíritu religioso y afán para los espíritus supersticiosos

3.7.– Numerandi disciplina: Arithmetica

Ferreira (2012: 238) señala que Agustín no hace específica referencia a la aritmética, tampoco se percibe la intención de incluirla en alguno de los grupos que durante la Escolástica se llamaría *trívium*, conformado por la gramática, la dialéctica y la retórica; y el *quadrivium*, compuesto por aritmética, geometría, música y astronomía. La misma autora dice que no es de extrañar que suceda eso porque esta clasificación es posterior a San Agustín. Es probable, conjetura la autora, que Agustín haya considerado dicha materia como una disciplina transversal a las otras porque en todas hay la idea implícita de la racionalidad numérica. En *De ordine*, donde Agustín hace la lista de las disciplinas y un esbozo de cada una de ellas, no menciona dicha disciplina junto a las demás. Esa ausencia también la hemos advertido, sin embargo, en la lista que realiza

estando en Milán para su proyecto de escribir sobre las artes incluye a la Aritmética (*Retract.* I, 6); son escasas las referencias, con todo la hemos considerado porque Agustín nos recuerda su experiencia escolar y cuando cita en *De ordine* a Varrón que habla del nacimiento de la gramática menciona también el nacimiento de la aritmética⁶⁴, y en *De quantitate animae* habla de la disciplina de numerar: «numerandi disciplinam» (*An. quant.* 33, 72: PL 32).

En las *Confesiones* Agustín nos narra que, cuando era niño y en el periodo escolar, enumerar cantando era un tono para él desagradable: «Iam uero unum et unum duo, duo et duo quattuor odiosa cantio mihi erat» (*Conf.* I, 13, 22: CCSL 27, 12). Realidad que probablemente cambiaría con sus estudios de retórica, porque según las indicaciones de Quintiliano, los números eran necesarios para las contiendas retóricas (*Inst. orat.* I, 9), y por lo que sabemos, Agustín fue un destacado retórico, según su mismo testimonio: «Et maior iam eran in schola rhetoris» (*Conf.* III, 3, 6: CCSL 27, 29), posteriormente el mismo Agustín trata de subrayar la necesidad del número, pues, dice que es útil conocer la disciplina de numerar porque aporta criterios para el conocimiento de cosas misteriosas que son difíciles de entender en las *Sagradas Escrituras* (*Doctr. chr.* III, 35, 51).

Agustín, en *De ordine* indica que Varrón señalaba como origen del cálculo y de la enumeración, la necesidad de poner límite a la multiplicidad variada de cosas que se extendía hasta el infinito (*Ord.* II, 12, 35) y en el texto *De doctrina christiana* Agustín explica la naturaleza de la disciplina de numerar. Él considera que la ciencia aritmética no es de institución humana «ab hominibus instituta» sino indagada y descubierta «indagata»; puesto que, la ley de los números no es susceptible de cambios tal como suceden con las reglas gramaticales que pueden variar según el parecer de ciertos autores, mientras que tres veces tres nadie puede modificarlo, aunque tenga la intención de hacerlo, pues siempre serán nueve y los números impares nunca tendrán mitad exacta. Ya se aplique a las figuras geométricas o a las artes del movimiento, las reglas del número serán inmutables y nada respecto a las leyes del número se hizo por invención del hombre

⁶⁴ Gracias al número, egipcios y mesopotámicos lograron establecer cálculos matemáticos, medidas de superficie, de peso y de tiempo; gracias al número se fueron configurando diversas ramas de la matemática como la geometría, aritmética y astronomía. Y gracias a la influencia de estas culturas las matemáticas pasaron a formar parte de la tradición griega y con ella se fue especializando y formando parte de la *paideia* como el *quadriuvium* que comprendía los números en reposo (aritmética), las magnitudes en reposo (geometría), los números en movimiento (música) y las magnitudes en movimiento (astronomía) (Peralta, 1998).

sino por el descubrimiento de su ingenio: «numeri disciplina [...] non sit ab hominibus instituta» (*Doctr. chr.* II, 38, 56: CCSL 32, 71). La verdad, el ser y la inmutabilidad del número no son por sí mismos, y, por tanto, hay que averiguar de dónde le precede el que sean verdad, ser e inmutable, subiendo de las figuras sensibles a las de la mente, como los de la mente aún son imperfectas, entonces es necesario trascenderse a la misma fuente que es la Razón eterna e inmutable (*Doctr. chr.* II, 38, 57).

4.– *Ars* como ciencia o imitación

Agustín, en *De ordine* II, 19, 49, compara las obras realizadas, con medida y armonía, ejecutadas por los animales y los hombres. Hay obras que ambos pueden elaborar con medidas, números, simetrías, proporciones muy armoniosas, pero la diferencia radica no en hacerlo con números sino en saber hacerlo con números. La capacidad de analizar y sintetizar es el elemento diferenciador entre el ser humano y los animales, sin embargo, hay ciertas actividades que harían parecer similares entre ambos. El ser humano siempre es superior a cualquier obra fabricada por él, porque hay una relación de causa efecto, como la consecuencia no es de la misma naturaleza que su antecedente es evidente su inferioridad. Sin embargo, en este orden de acontecimientos no hay cómo demostrar que el ser humano sea mejor que un ave que fabrica su nido con simetría y proporción, ni de una abeja que construye su panal igualmente con medidas bien proporcionadas. Esta forma de razonar agustiniana es similar a una cuestión planteada por Séneca en una carta a Lucilio: ¿No ves cuánta precisión tienen las abejas para fabricar su casa, cuán grande la armonía del trabajo realizado por todos lados?: «Non uides quanta sit subtilitas apibus ad fingenda domicilia, quanta diuidui laboris obeundi undique concordia?» (Séneca, *Carta a Lucilio* 120, 22). Svoboda vincula estos datos recogidos por Séneca y Agustín al estoico Posidonio de Apamea, teorías también recogidas en Filón de Alejandría (Svoboda, 1958).

Ahora bien, si ya se ha insistido que la razón se muestra en las dimensiones, proporciones y simetrías, ¿dónde radicaría su diferencia?, porque las aves no miden con menos precisión lo que fabrican. Es evidente que no, porque sus nidos son fabricados con precisión matemática: «Immo numerosissimum est», por lo tanto, no son las obras bien proporcionadas las que difieren de los seres racionales: «Non ergo numerosa faciendo»,

sino por el conocimiento del número: «sed numeros cognoscendo melior sum», por tanto, esto hace superior al ser racional (*Ord. II*, 19, 49: CCSL 29, 134).

Se puede comparar igualmente el que toca la flauta o cítara simplemente imitando como el ruiseñor que modula bien su voz en la estación primaveral. El que imita no conoce el arte liberal, es semejante a quienes, guiados por cierto instinto cantan armónica y suavemente, aunque no sepan dar razón del ritmo y los intervalos agudos y graves. Y qué se puede decir de los que tampoco tienen la ciencia, pero se deleitan con la música, podrían ser comparados con los que, por instinto como los elefantes, osos y otros animales se mueven al ritmo del canto (*Mus. I*, 4, 5). Los que siguen el sentido y confían en la memoria cuando en él se produce el deleite y mueven el cuerpo de acuerdo a la memoria aportando cierto talento imitativo, aunque lo hagan con maestría, si no conocen con verdad del arte que profesan en público no poseen ciencia, (*Mus. I*, 4, 8). Pero cómo se explica que una multitud carente de ciencia desaprobe una música mal ejecutada, por el contrario, se deleite con una bien realizada, ¿tendrá que ver con las normas del arte? Es evidente que se debe a una ley universal, pues la multitud es carente de ciencia (*Mus. I*, 5, 10). Porque así como por la ley de la cuadratura se juzga a los cuadrados; del mismo modo, por la ley de la igualdad del ritmo, se aprecian los movimientos de los pies de hormiga que corre o de un elefante que camina, porque hay una ley universal de las artes invariable: «lex omnium artium», aunque la mente tiene el privilegio de verla, es superior a ella («mens humana») porque esta varía con los errores: «mutabilitatem pati possit erroris», mientras que, superior a nuestras almas aparece esa ley inmutable que se llama verdad: «appret supra mentem nostram esse legem, quae ueritas dicitur» (*Vera rel. XXX*, 56: CCSL 37, 224).

Ahora bien, la modulación: «modulatio» es un concepto aplicado principalmente al canto y la danza: «ad cantandum saltandumve pertineret?». Modular procede de modo que quiere decir medir: «modulari a modo esse dictum», por consiguiente toda obra bien hecha se sirve de la medida: «in omnibus bene factis modus servandus sit»; por consiguiente, también en el canto y en el baile: «etiam in canendo et saltando»; Efectivamente toda obra bien hecha requiere de medida, incluso fuera de la música se tiene que recurrir a la medida, aunque esto sea así, la modulación («modulatio») se usa en música, incluso cuando el término es usado por el orador, con todo, modular

(«modulatio») puede pertenecer a solo la música: «modulationem posse ad solam musicam perinere» (*Mus.* I, 2, 2).

Sin embargo, ¿qué se entiende por modular? ¿qué modular bien y qué se concibe por la ciencia del modular bien? Si modular proviene de medida, esta o excede o se realiza plenamente en cosas que son fruto del movimiento, por tanto, se aplica congruentemente *modulatio* a la destreza del movimiento, pero no puede haber arte del movimiento sino guarda la medida. El movimiento de los miembros de un artesano se hacen en función de algo y del artista no en función de otra cosa sino en sí mismos, pero si el artesano se moviese hermosamente y convenientemente no por otro fin sino por sí mismo, tendríamos una danza; si *modulatio* es el arte del movimiento y este es por sí mismo y por tanto libre y deleita por sí mismo, por consiguiente es razonable que la ciencia del modular bien sea la ciencia del buen movimiento: «ergo scientiam modulandi iam probabile est scientiam bene movendi» (*Mus.* I, 2, 3).

Sin embargo ¿cómo se explicaría que los animales también hacen cosas bien moduladas?; ¿ellos irracionales pueden fabricar cosas proporcionadas?: «illae nescientes operari numerosa poterant?». Para fundamentar este fenómeno Agustín recurre al *sensu naturali*, similar a cuando formamos las palabras con el movimiento de la lengua y la boca, pues, no se realizan dichos movimientos ni pensando ni calculando. Lo mismo acontece con el que ejecuta una canción bien armoniosa pero sin saber de música, sino por el recuerdo de los ritmos que guarda en la mente los ejecuta armónicamente: «non ipso sensu naturali et rhythmum et melos perceptum memoria custodiat in canendo, quo quid fieri numerosius potest?», sino, ¿cómo puede ser esto tan armonioso?: «Quo quid fieri numerosius potest?»; pues esto no lo sabe el inexperto, pero lo hace con el impulso natural «Hoc nescit indoctus, sed tamen facit operante natura» (*Ord.* II, 19, 49: CCSL 29, 134).

5.– *Ars numerus est*

En los diversos textos agustinianos que hasta ahora hemos analizado la «ratio» tiende a identificarse con el «numerus» (*Ord.* II, 15, 43: CCSL 29); esto sucede porque en todas las obras en las que ha intervenido la fuerza o potencia razonadora: «mentis motio ratio», ella misma por su capacidad de análisis y síntesis (*Ord.* II, 18, 48: CCSL 29) se

percató que nada se hacía sin el número; por lo que, incluso, el mismo número aparece como artífice (*Ord.* II, 11, 34: CCSL 29). Aconteció lo mismo al contemplar las formas y los ritmos de la naturaleza, los cuales puede usar la razón como escala para progresar de este mundo visible a su principio invisible. Veamos como la razón puede escalar de lo visible a lo invisible y de lo temporal a lo eterno: «videamus quatenus ratio possit progredi a uisibilibus ad inuisibilia et a temporalibus ad aeterna conscendens» (*Vera rel.* XXIX, 52: CCSL 32, 221). La razón descubrió que la armonía de las formas y el ritmo del movimiento estaban regidos por la potencia del número. Números que se contemplan al levantar la mirada, los que descubrimos trascienden nuestra mente, y que permanecen inmutables en la misma verdad: «inuenimos eos etiam nostras mentes transcendere atque incommutabiles in ipsa manere ueritate» (*Lib. arb.* II, 11, 31: CCSL 29, 259).

El *numerus* en la filosofía agustiniana aparece como el elemento sin el cual no sería posible la configuración de las *artes*, entendidas ya sea como disciplinas escolares, *ars* como saber técnico o el *Ars* como la creación de la nada («ex nihilo»). Esto conlleva a indicar que sin número no hay arte o si lo hay tendría que identificarse con *numerus*⁶⁵. Sin embargo, ya hemos estudiado que la creadora o descubridora de todas las artes es la misma razón, esto conduce a la razón a descubrirse semejante al número, porque se refleja en el número, ella también se identifica con el arte, porque el arte sin *numerus* nada es,

⁶⁵ Agustín es un reconocido filósofo y teólogo cristiano platónico, sin embargo, es menos conocida su influencia pitagórica. De acuerdo con el testimonio de Aristóteles que señala a los pitagóricos, unos dedicados al estudio de las matemáticas, teorizaron que los números son el principio de todo: en los números veían las propiedades y proporciones armónicas de la música (*Metafísica* A, 5, 985b, 25); el firmamento entero es armonía y número (*Metafísica* A, 5, 986a, 25); el número es principio no solo de la materia de las cosas que son, sino también las propiedades y disposiciones (*Metafísica* A, 5, 985b, 15) y que del Uno derivan todos los números de los cuales está constituido el firmamento (*Metafísica* A, 5, 985b, 20). Por otro lado, el mismo Platón indica que los pitagóricos distinguieron que ciertas artes estaban relacionadas con los ojos, como la astronomía y con los oídos, la armonía (Platón, *República*, 530d). Estos elementos pueden ser identificables en algunas ideas de Agustín y por eso podemos decir que, influenciado por el pitagorismo, sostiene que el arte es número (*ars numerus est*). Idea que aparece en el segundo libro del *De libero arbitrio*. Además, en el segundo libro del *De ordine*, los números aparecen como artífices de todo y se aprecian en el esquema de las artes liberales: *trivium* (literatura) y *quadrivium* (naturaleza). Por tanto, el número en un sentido estético tendría esta explicación, una forma lingüística o geométrica será artísticamente bella en la medida que imite a la unidad. La unidad armoniza y da coherencia elementos diversos. En las modulaciones agradables y los ritmos armónicos que atraen a los sentidos, la razón capta la unidad significada y por esto se deleita. El deleite estético se relaciona solo con los oídos y la vista. Igualmente, la gramática, la dialéctica, la retórica y la música pertenecen a los oídos; mientras que la geometría y astronomía se relacionan con los ojos. La razón inventó las formas lingüísticas para comunicarse, dictó normas y nació la literatura; pero, la razón descubrió que el número lo hacía todo. Esto se apreciaba mejor en la música, donde el número era artífice de la melodía, ritmo y armonía. El oído percibía tonos, sonidos y silencios, y solo la razón captaba la unidad que armoniza contrastes. Al recorrer cielo y tierra, la razón descubrió que no le deleitaban sino los números, incluso se percató que existían números divinos. La vista contemplaba las diversas razones matemáticas y la mente descubría la unidad que armoniza la parte con el todo.

así que, *ratio*, *numerus* y *ars* pueden relacionarse, pues, todo arte reside en la razón; porque, ¿quién dirá que la proporción de los números es mudable?, ¿Que el arte no se funda en la razón?, ¿Qué no reside en el artista, aunque no lo ejerza? ¿Que reside en él, pero no en el ánimo? ¿O que puede darse donde no hay vida?, ¿Que una cosa es arte y otra la razón? (*Imm. an*, VI, 5).

Por lo imprescindible que aparece el número en el arte agustiniano, es igualmente indispensable averiguar la procedencia de su teoría. Para este propósito, se hace necesario detenernos en el programa de formación escolar romano: las artes liberales, en las que se formó Agustín, y de las que tuvo la intención de escribir, aunque, no llegó a redactar todos los libros que pretendía, sin embargo, en *De ordine* II hizo una pequeña reseña de ellas, y de ese proyecto nos ha llegado el libro *De musica*. Los especialistas señalan como fuente principal al político y escritor romano, Varrón. A este gramático le gustaba establecer ciertos grados de trascendencia sobre todo en *De lingua latina*, aspecto que aparece en el diálogo *De ordine* agustiniano. Por lo que, tanto el *De ordine* como el *De musica* tendrían a Varrón como principal mentor, estos textos de Agustín reflejan la influencia de la filosofía del número. Svoboda también señala a Varrón⁶⁶ como el nexo entre Agustín y las diversas teorías de los pitagóricos, por ciertos datos sobre la manera progresiva de Pitágoras de hablar sobre la política a sus seguidores presentes en *Disciplinarum IX* que recoge *De ordine* (Svoboda, 1958).

Por lo expuesto y por varias referencias del mismo Agustín, creemos que la escuela romana (*Humanitas*) fue un vínculo destacado entre las diversas corrientes filosóficas y Agustín. Aquí conoció a muchos autores que marcarían el pensamiento agustiniano⁶⁷. El conocimiento sobre diversas preocupaciones filosóficas de muchos pensadores antiguos, según comenta el mismo Agustín, los adquirió dentro de las paredes del aula, así hablando

⁶⁶ Marrou señala a Varrón como un intelectual muy influyente en la educación romana, a él y a Cicerón se les atribuye la traducción *humanitas* del griego *paideia*. A Varrón se hace referencia como uno de los autores de los manuales escolares de matemáticas junto con Apuleyo (Marrou, 2004: 510) Apuleyo (s. II d. C.) era platónico de Madaura, lugar donde estudió la Gramática Agustín y donde seguramente leyó sobre astronomía, filosofía y literatura de Apuleyo. Ver *La idea de Humanitas en M. T. Cicerón* de Martínez Sánchez (2014)

⁶⁷ Si bien, no se puede determinar con precisión qué autores y qué textos leyó, por sus referencias se sabe que, en la escuela, más que las letras y los números leía la *Eneida* de Virgilio (*Conf. I*, 13, 20); Cicerón (106–43 a. C.), el autor que marcó su preferencia filosófica con el *Hortensio*, pero Agustín conocía *Cuestiones Académicas*, donde se recoge la historia de diversas corrientes de pensamiento; Varrón (116–27 a. C.); Séneca (4 a. C. – 65 d. C.); Apuleyo; Quintiliano (30–100 d. C.); Plauto (254–184 a. C.); Terencio (185/?–159 a. C.) dramaturgo cartaginés (*Conf. I*, 16, 26).

de la esencia y naturaleza de los dioses, Heráclito decía que es fuego; Pitágoras, números; Epicuro, átomos y una serie de temas que mejor se pueden soportar dentro de las paredes en la escuela que fuera en el foro (*Ciu. Dei* VI, 5, 2). Las *disciplinas* o *artes liberales*, conformaban el programa escolar romano y contenían, además de la retórica, dialéctica y la gramática, las cuatro disciplinas matemáticas conocidas desde la edad media como *quadrivium*, cuyo inspirador se suele señalar al pitagórico Arquitas de Tarento. Sin embargo, en el programa escolar romano es destacado Varrón con sus manuales de matemática (Marrou, 2004).

La escuela romana estuvo influenciada por la educación griega y Platón fue importante no solo en la institución escolar, sino también como referencia en las diversas escuelas filosóficas. La concepción filosófica del número de la escuela pitagórica tuvo repercusiones en el pensamiento platónico⁶⁸ y en muchos de sus discípulos en la Academia. Gracias a dichos integrantes fue expandiéndose en los periodos sucesivos que corresponden al helenismo grecorromano y por influencia de estos al neoplatonismo cristiano de los primeros siglos de la Iglesia. Agustín conoció la doctrina pitagórica sobre el número y fue de gran influencia en su pensamiento filosófico, exegético y teológico. Tenía gran admiración por dicha doctrina (*Ord.* II, 20, 53 y 54), aunque, luego tuvo que retractarse de su exagerada admiración, porque, si bien era admirable la doctrina pitagórica, también contenía ciertos errores (*Retract.* I, 3, 40: CCSL 57, 13). Además, el estudio de las matemáticas fue fomentado por la Academia platónica como base de la filosofía, reflejo de ello serán los diversos directores académicos⁶⁹. En Platón y en el

⁶⁸ Gómez Pérez (2017), en su investigación doctoral que trata *De la influencia del pitagorismo en Platón, o de la influencia de Platón en el pitagorismo*, identifica nueve temas del pitagorismo presentes en los diálogos platónicos «1. La doctrina del alma y el Allende; mitos y referencias escatológicas en los diálogos: *Apología*, *Critón*, *Fedón*, *Fedro*, *República* y *Gorgias*. 2. El orden y conformación del Cosmos y del alma (cosmogonía pitagórico—platónica) en el *Timeo*. 3. La concepción del microcosmos—macrocosmos en el *Fedro*, 270c. 4. Que el número es conocido mediante la observación del cielo, y que éste es el comienzo de la filosofía. *Timeo*, 47a–c. 5. En protología: *πῆρας* y *ἄπειρον* en *Filebo*, 24a – 25b. 6. El principio de *τάξις* en *Gorgias*, 506d. 7. El principio de identidad geométrica, tanto en *República* como en *Gorgias*. 8. La definición de salud en *Gorgias*, 504b. 9. La doble *μετρητική* en *Político*, 284e – 285c» (p. a).

⁶⁹ Representantes de la Antigua Academia platónica: Espeusipo (348 – 339 a. C.), sobrino de Platón, hijo de su hermana, luego fue director de la academia (Cicerón, *Cuestiones Académicas* I, 17; Agustín, *Ciu. Dei* VIII, 12: CCSL 47), Espeusipo seguía la filosofía mística pitagórica, y colocaba al número en el *ἀρχή* del cosmos; los números derivan de la unidad. Jenócrates de Calcedonia (339 – 315 a. C.), discípulo distinguido de Platón (Agustín, *Ciu. Dei* VIII, 12: CCSL 47), también director de la Academia, postuló como principio originario a lo Uno o impar. Diógenes Laercio señala que Eudoxo de Cnido fue oyente platónico y destacado científico matemático, astrólogo, geómetra, médico y también fue legislador; en geometría fue discípulo de Arquitas (*Vidas de los filósofos más ilustres*, VIII). En las *Cuestiones Académicas* de Cicerón, Varrón se identifica como seguidor de la Antigua Academia y como tal la física consta de una causa

neoplatonismo⁷⁰, el Uno fue un tema destacado. Este tema tuvo particular atención en el diálogo el *Parménides* platónico, Santa Cruz (1988) en la introducción al mencionado diálogo de Platón presenta ocho⁷¹ puntos que se organizan en hipótesis positiva e hipótesis negativa sobre el uno. Estas hipótesis exploran diferentes perspectivas y conceptos relacionados con la unidad y la multiplicidad.

Luego, el tema del Uno fue recurrente en los seguidores de Platón, lo será también en el periodo patrístico, para los primeros padres de la Iglesia. El tema del Uno ya tenía particular importancia desde el pitagorismo. Los pitagóricos le adjudicaban propiedades divinas al Uno, para Platón tenía la propiedad de Sumo Bien. El Bien platónico estaba sobre las ideas y era el que daba razón a la existencia. El neoplatonismo de los siglos II y III de la era cristiana hacía eco de la idea del Bien platónico relacionado al Uno pitagórico, lo cual se puede apreciar en Plotino (Rusiñol Pautas, 2017), y las *Enéadas* de Plotino tienen destacada influencia en el pensamiento agustiniano.

Son importantes también las traducciones de la literatura griega a la latina como medios de acceso al pensamiento heleno. Por intermedio de este trabajo realizado por intelectuales romanos, Agustín tuvo acceso a la lectura de Platón y de los neoplatónicos, cuando se dedicó a la lectura intensa (*Conf.* VII, 20, 26), además el mismo Agustín destaca a algunos personajes que fueron autores de sus lecciones, entre ellos a Mario Victorino⁷², referente importante en su conversión al cristianismo. Victorino fue traductor

eficiente, cuya materia es modelada y formada por esa causa eficiente; en consecuencia, su explicación precisa de la geometría (I, 6 –7), probable tenga que ver con el asunto del uno y las formas del *Parménides* platónico.

⁷⁰ Luego los filósofos más modernos que no desearon llamarse académicos ni peripatéticos, se denominaron *platónicos*, entre los cuales, muy famosos de lengua griega, Plotino, Jámblico y Porfirio; de lengua latina Apuleyo (Agustín, *Ciu. Dei* VIII, 12: CCSL 47)

⁷¹ A.– La hipótesis positiva sobre el uno, consiste en averiguar si el uno es predicable, esto es, «si lo uno es» (137c – 160b): 1) el Uno es uno. «si lo uno es» (137c – 142b); 2) el Uno es la causa de todos los seres y las cosas. «si lo uno es» (142b – 157b); 3) el Uno es simple y sin composición de partes. «si lo uno es» (157b – 159b) y 4) el Uno es eterno e inmutable. «si lo uno es» (159b – 160b).

B.– La hipótesis negativa sobre el uno, consiste en averiguar si del uno no se puede decir nada: 1) el Uno no tiene forma ni apariencia perceptible. «si lo uno no es» (160b – 163b); 2) el Uno no es ni grande ni pequeño. «si lo uno no es» (163b – 164b); 3) el Uno no está en ningún lugar ni ocupa espacio. «si lo uno no es» (164b – 165e) y 4) el Uno no está en movimiento ni es cambiante. «si lo uno no es» (165e – 166c).

⁷² Caius Marius Victorinus o Victorino el africano, cartaginés del 300 – 382 d. C., retórico romano; experto en las artes liberales, maestro de numeroso senadores y hecho cristiano en la vejez dice Agustín. El orador romano aparece en la conversación entre Agustín y Simpliciano, un sacerdote colaborador del obispo de Milán, Ambrosio, cuando Agustín le comenta haber leído algunos libros neoplatónicos traducidos por aquel y Simpliciano le refiere haber sido amigo suyo y relata la historia de la conversión del orador, Mario Victorino (*conf.* VIII, 2, 3).

de las obras de Porfirio, filósofo fenicio⁷³. Este autor neoplatónico de procedencia fenicia escribió sobre la *Vida de Pitágoras*, donde recoge no solo la filosofía del número sino también una serie de conceptos⁷⁴ pitagóricos o atribuidos a ellos, que aparecen en la filosofía platónica y neoplatónica, como consecuencia también en la filosofía de Agustín. Discutió el problema de lo sensible y lo inteligible, asuntos importantes en la filosofía agustiniana.

En la escuela romana, Agustín leyó el *Hortensio* de Cicerón, en Casiciaco lo utilizaban como manual de lectura, lo cuenta en *Contra academicos*. Además, leyó a muchos autores que conocían las doctrinas del pitagorismo, platonismo y aristotelismo como Cicerón, autor importante en la vida filosófica de Agustín, Cicerón también tradujo el *Timeo* platónico y escribió sobre los diversos autores antiguos; Agustín fue lector de Séneca, quien confiesa en las *Cartas a Lucilio* su admiración por Pitágoras (Séneca, *epístolas* 90, 6; 108, 17–19). Además, Cicerón y Virgilio no solamente fueron autores estudiados en los tiempos escolares, sino también durante el desarrollo de sus diálogos filosóficos. En Casiciaco, se repasaban textos de Virgilio. Por ejemplo, señala Agustín que entonces la revisión del primer libro de Virgilio fue completada: «tum in recensione primi libri Virgilii peractus fuit» (*Acad.* I, 5, 15: CCSL 29, 12). En el segundo libro de *Contra academicos* se señala que después de la última discusión indicada en el primer libro, tuvieron un receso de siete días, durante el cual afirma: repasábamos los tres libros de Virgilio que siguen después del primero: «cum tres tantum Virgilii libros post primum recenseremus» (*Acad.* II, 4, 10: CCSL 29, 23).

⁷³ Porfirio (234 – 305 d. C.) Filósofo neoplatónico, fenicio–sirio, célebre filósofo (Agustín, *Ciu. Dei* VII, 25: CCSL 47), historiador y matemático, se formó en Atenas, al trasladarse a Roma se convirtió en discípulo de Plotino; escribió *Vida de Pitágoras*, sistematizó las *Enéadas* de Plotino y comentó las *Categorías* de Aristóteles, Porfirio fue leído y criticado por Agustín (*Ciu. Dei* X, 28: CCSL 47). Las *Categorías* de Aristóteles Agustín las leyó en la escuela y las *Enéadas* posiblemente estaban entre las lecturas de los neoplatónicos, que comenta Agustín, en sus *Confesiones*, le ayudaron a entender la realidad inteligible.

⁷⁴ a) La teoría del número y las formas geométricas como objeto de contemplación (Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 47). b) La inmortalidad del alma y transmigración del alma entre los seres vivientes (Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 19), al parecer, Pitágoras fue el primero que introdujo esas creencias en Grecia. Diógenes Laercio recoge una anécdota contada por Jenófanes que se comentaba de Pitágoras, en cierta ocasión, exhortó a alguien que maltrataba a un cachorro para que dejara de hacerlo porque reconocía a un amigo en sus alaridos (*Vidas de los filósofos más ilustres*, VIII, 36). c) La reencarnación de las almas (*Vida de Pitágoras*, 26). d) La reminiscencia y la purificación como acceso al conocimiento (*Vida de Pitágoras*, 45). e) incluso el estilo secreto que se dice mantenía Pitágoras y sus seguidores; también se practicaba en la escuela platónica (Agustín, *Acad.* III, 17, 38: CCSL 29).

Quintiliano⁷⁵ indica que Pitágoras y sus discípulos habían sostenido que el mundo había sido fabricado al son de la música y que después imitó la lira y no contentos con la armonía, les pusieron consonancia a los movimientos del cielo. Continúa Quintiliano diciendo que el *Timeo* de Platón no se puede entender sin el conocimiento de esta ciencia (*Inst. orat.* I, 8). Y si Platón era influenciado por Pitágoras, en sintonía con este⁷⁶, dijo que, si se aparta de todas las ciencias las del número, medida y peso, lo que quedaría, sería nulo⁷⁷ (*Filebo* 55d; *República* 602d – 603a). Además, el *Timeo* platónico, texto conocido por Agustín, también afirma que antes de la creación no existía el número (*Timeo* 53a). Estas teorías le permitieron a Agustín establecer una relación entre la razón, el número y el arte, desde lo más sublime hasta lo más ínfimo de la escala del ser, igualmente entre la Razón suprema y la razón humana. Al respecto Jenny Bai sostiene que:

[...] desde una perspectiva musical–cosmológica de tipo pitagórico, Agustín explica la belleza de Dios como un orden numérico/armónico inmutable que impregna de manera inmanente los reinos de la naturaleza, la lógica y la ética. Agustín abordó sistemáticamente la relación entre los números, la música y la belleza en sus primeros

⁷⁵ Quintiliano, (Marcus Fabius Quintilianus) (s. I – II d. C.), natural de Calagurris, actual Calahorra, la Rioja–España; fue el primer docente asalariado del Imperio, poeta, retórico y pedagogo, escribió *Instituciones Oratorias*, fue conocido y leído por Agustín, cuya influencia retórica parece en el libro IV *De doctrina cristiana*.

⁷⁶ A Platón, Diógenes Laercio, le señala haber copiado la doctrina a Pitágoras de un texto del pitagórico Filolao (*Vida de los filósofos más ilustres*, VIII, 84), Aristóteles (*Metafísica* 987b10) de algún modo, también, lo insinúa; lo mismo Cicerón (*Sobre la República* I, 10, 16). Sin embargo, es un dato complejo y hasta ahora discutido (Brisson, 2007), lo que es evidente, es que muchas de las ideas atribuidas a Pitágoras y su escuela están presentes en la filosofía platónica (Gómez Pérez, 2017; Rivadeneira, 2019), pero como la mayoría de referencias pitagóricas son posteriores al personaje (Jámblico, Diógenes Laercio, Porfirio, Cicerón, Quintiliano, etc.), a los periodos sucesivos posiblemente llegaron con mezclas de otras doctrinas como el caso del neopitagorismo que en periodo romano es el resultado de un eclecticismo filosófico. No obstante, la teoría de los números también está presente en la cosmovisión platónica y su diálogo titulado *Timeo* es claro ejemplo de dicha influencia, pues, sin la teoría de la *Tetractys* y la *Diada* como desdoblamiento del punto pitagórico difícilmente podría haber desarrollado su ideal del mundo basado en el número. Lo mismo sucede con otros diálogos platónicos como *Teeteto*, *Menón*, *Las leyes*, *La República* están llenos de referencias y ejemplos matemáticos (Rusiñol Pautas, 2017). Lo propio ocurre con el tema de los contrarios del *límite* y lo *ilimitado* que recoge el *Fedón* y que aparecen en la lista de diez contrarios que Aristóteles les atribuye a los pitagóricos (Rivadeneira, 2019). Lo placentero y lo doloroso están ligados, cuando se persigue a uno está el otro y viceversa (Platón, *Fedón* 60b); todo nace de los contrarios, la belleza de la fealdad, y todo tiene su contrario (*Fedón* 70e–72a). La influencia de Filolao y el pitagorismo no solo se aprecia en el *Timeo* sino también en el *Filebo*, sobre todo la teoría de límite–limitado y número es el nexo entre Filolao y Platón (Cano Cuenca, 2017).

⁷⁷ «Los pitagóricos decían que el vacío existe y que penetra en el universo mismo, como si este lo inhalase desde un soplo infinito y que es el vacío el que delimita las cosas de la naturaleza, como si el vacío fuese lo que separa y delimita las cosas sucesivas; y afirmaban que está primeramente en los números, pues el vacío delimita su naturaleza» (Aristóteles, *Física* IV, 213b 20–25).

textos *De musica* y *De ordine*, y estos temas reaparecen con frecuencia en muchas de sus obras teológicas posteriores. La cuestión de los números y la música es más central de lo que la mayoría de las publicaciones teológicas han asumido [...] Agustín adopta conceptos matemáticos pitagóricos para argumentar su creencia cristiana, ya que sostiene que todos los principios matemáticos inmutables son leyes ordenadas por Dios y comunes a todas las personas. Entre el *Quadrivium*, que los pitagóricos consideraban las cuatro vías hacia la sabiduría de Dios, la música es la única materia matemática que se relaciona tanto con la ciencia natural como con la moral (Bai, 2017: 3)

De modo que, la misma existencia del universo, en sí misma, constituye la evidencia de un Ser supremo. Este Ser, que no cesa de actuar, se revela no solo en la creación sino también en el movimiento. Los seres mudables no son autores de su propio cambio, más bien, dependen de una causa eficiente. Lo mismo acontece con los seres inertes no son artífices de su movimiento, solo se mueven por la intervención de otro. Puesto que, en el ritmo universal del tiempo y del movimiento, donde sabemos gobierna el número, reina también el orden rítmico en la escala de los seres.

Es ilustrativo un texto de las *Confesiones* para establecer la sintonía entre los números ideales y los sensibles o comunicar las formas ideales a las especies particulares.

Tú diste cuerpo al artífice, tú hiciste el alma que gobierna los miembros, tú la materia, a partir de la cual hace algo, tú el ingenio por el que capta el arte y ve dentro lo que hace fuera, tú el sentido del cuerpo, con el que, a modo, de intérprete, trasmite del alma a la materia aquello que se hace, y reporta al alma lo que ha sido hecho, para que esta consulte interiormente a la verdad que le preside, si es que está bien hecho (Traducción nuestra)

Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et uideat intus quid faciat foris, tu sensum corporis, quo interprete traiciat ad animo ad materiam id quo facit, et renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat praesidentem sibi ueritatem, an bene factum sit (*Conf.* XI, 5, 7: CCSL 27, 197)

Por lo ya estudiado hasta ahora, podemos afirmar que lo que el artista fabrica tiene dimensiones, proporciones, simetría, armonía y en todos estos aspectos del arte hay número. Sin embargo, lo que preside en el interior del alma, según este texto de las

Confesiones, es la verdad y a ella se debe dirigir para consultar si lo hecho exteriormente tiene sintonía o se le asemeja a ella. Hay dos asuntos que resolver en la relación interior y la exteriorización de la razón. El primero es ¿cómo se da la sintonía entre el número y la verdad? y lo segundo es ¿cómo la verdad está presidiendo el interior del alma?

La clave para responder ambas preguntas está en la nueva forma que entiende Agustín a lo que narra el primer libro de *Génesis* 1, 26, allí se indica que somos imagen y semejanza de nuestro Creador. Aquí se pueden notar las influencias de Filón de Alejandría y del Apóstol Pablo. Sobre el tema de la imagen y semejanza, señala Filón que nadie debe imaginar que dicha semejanza se da en la dimensión corpórea del ser humano, ella reside en la parte superior del alma, en la mente (Filón, *De opificio mundi* 69, XXIII). Agustín, por diferencia contextual con Filón, confiesa al Dios Uno y Trino. Tema al que se refiere en *De beata vita*, si bien este texto hace referencia a la Trinidad, la ilustración es válida en cuanto que también fuimos creados a imagen y semejanza de la Trinidad. El razonamiento agustino es que para que la medida sea suma medida tiene que ser verdadera medida; de igual manera, así como la verdad procede de la medida, así la medida se manifiesta en la verdad (*Beata u.* IV, 34: CCSL 29). Por el acto creacional la imagen divina está inscrita en el interior del hombre y preside lo más sublime de nuestro ser. Por eso a Dios se le ha de indagar en el interior del alma racional, porque, señala Agustín, el Apóstol Pablo en su *Primera Carta a los Corintios* 6, 19, dice que somos templos del Espíritu, la verdad habita en el interior (*Mag.* I, 2). Esa verdad, que es Cristo, nos instruye interiormente (*Mag.* XII, 39-40). Y esa misma verdad, de la que llevamos su impronta, preside el interior y lo más sublime del hombre, porque la Verdad suma e inmutable contiene todas las verdades inconmutables (*Lib. arb.* II, 12, 33). Y es superior a nuestra razón porque se juzga según la verdad, si fuera inferior juzgaríamos de ella y si fuera igual a nuestra razón sería mudable; de modo que, si no es inferior ni igual a nuestra razón, la verdad es superior a lo más sublime de nuestro ser (*Lib. arb.* II, 12, 34: CCSL 29, 260). A esto denomina Agustín la ley de arte.

Ahora bien, si en el orden universal hay armonía, sinfonía, melodía, congruencia de partes, ritmo y por ello belleza, su artífice tuvo que ser un músico, como se deduce de la

referencia que hace Quintiliano a los pitagóricos⁷⁸. Y un músico dice Agustín sabe modular bien, porque lo que hace tiene medida perfecta, y modular se aplica al movimiento. Este movimiento bien medido se llama ritmo. Y por la potencia de los números que da precisión al ritmo, hay armonía en la escala de los seres.

La armonía eterna e inmutable no se mueve ni en el tiempo ni en el espacio. Pero mueve las realidades mudables, dependiendo de la naturaleza de estas, ya sea en el espacio o en el tiempo (*Gen. litt.* VIII, 23, 44; IX, 2, 4). Dios que es el artífice universal y sostenedor providente, siempre idéntico por la inmutable eternidad, verdad y voluntad, mueve en el tiempo a la creatura espiritual, en el tiempo y en el espacio mueve a la creatura corporal (*Gen. litt.* VIII, 26, 48). Por tanto, el ser inmutable mueve en el tiempo al alma, porque el movimiento del alma no es local sino temporal, esto se da cuando olvida y recuerda, se perfecciona o deforma. El alma, sin embargo, mueve al cuerpo localmente y temporalmente, por eso con el ritmo de los movimientos corporales transmite las ideas inteligibles del alma a las formas sensibles externas. Y con el sentido interior juzga si hay semejanza entre las formas externas y las internas, cuya sintonía genera el deleite (*Beate contemplari*).

Platón en las *Leyes* expresa que si bien, los animales no captan el orden en el movimiento que se llama ritmo, el sentido del ritmo es dado por los dioses y el de la armonía acompañado del placer, por medio del cual mueven y dirigen en la danza,

⁷⁸ La escuela filosófica pitagórica, que también tenía una parte de sus integrantes dedicada al estudio de las matemáticas, usó la teoría de la proporción como método de experimentación y demostración científica, y uno de sus experimentaciones es el vínculo entre proporciones matemáticas y la armonía musical; ellos descubrieron que las *rationes* numéricas darían forma a los tonos e intervalos musicales, descubrimiento que daría origen a la ciencia acústica (Correa Pabón, 2006). Sexto Empírico destaca la importancia del número diez pitagórico, que en sus elementos compendia unos pocos números que según el pitagorismo es origen y causa formal de todo lo que el universo contiene, por lo que, dicho número es la sabiduría y belleza armónica que gobierna el movimiento, sonido y el orden del cosmos. Cosmovisión que puede expresarse en el universo musical. Puesto que, las formas geométricas son idénticas al número, al que tienen como fuente y causa de sus formas de ser, este número que contiene la suma de los cuatro primeros números y que lo denominaron la *Tetractys* y gobierna al mundo sabia y armónicamente, armonía que comprende las tres concordancias musicales, formados solamente por la relación de los cuatro primeros números y dan como resultado la cuarta, la quinta y la octava (*Contra los matemáticos*, VII, 94, 5). Es destacable la particular teoría musical pitagórica fundamentada en las virtudes del número surgida de la experimentación sonora, en la que se descubre que las formas sonoras o musicales dependen de la longitud y la tensión (peso-fuerza) de una cuerda, y que dicho fenómeno puede expresarse por medio de distancias sonoras, representadas por razones numéricas, de lo cual, concluyen que todo el cosmos obedece a la misma lógica numérica. Pues, las leyes de las armonías sonoras podrán proyectarse al cosmos con la ayuda de las matemáticas (Rusiñol Pautas, 2017).

enlazando uno con otro con cantos y bailes que forma los coros, cuya alegría pertenece a la naturaleza (*Leyes II*, 654a). La naturaleza del ser humano es capaz de percibir el desorden y el orden del movimiento que se llama ritmo, al de la voz, cuando se mezcla agudos y graves se llama armonía, y de la combinación de ambos sería la danza coral (*Leyes II*, 654e–655a). Tanto la armonía como el ritmo aparecen como don sobrenatural en Platón (*Timeo*, 47d). Agustín dice que el ritmo es de jurisdicción sensorial, en que la razón es capaz de percibir el número, juicio que es posible porque existe también una serie escalonada de ellos, desde lo inteligible a lo sensible. De forma descendente conforman una escalonada categoría de números.

5.1.— *Primi, numeri judiciales* (*Mus.* VI, 6, 16: PL 32, 1172); Agustín sostiene que en la memoria residen las razones y leyes inmutables de los números y las dimensiones, las cuales, al no poseer sonido, color, sabor ni cuerpo no han sido captadas por ninguno de estos sentidos:

Además, la memoria contiene innumerables razones y leyes de los números, de las cuales ninguna ha sido impresa por medio de los sentidos corporales, porque ni son coloridas ni suenan, ni huelen ni tienen gusto ni se pueden tocar (Traducción nuestra)

Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contrectatae sunt (*Conf.* X, 12, 19: CCSL 27, 164–165).

Son unos números que proporcionan capacidad natural para juzgar correctamente la conveniencia de partes o la armonía de sonidos; los números judiciales son números inmortales y los únicos que permanecen en la memoria y no se borran de ella por el olvido; poseen elevada autoridad por su rango de jueces y están desligados de la temporalidad (*Mus.* VI, 7, 17); los números judiciales están sobre los otros tipos de números y regulan el proceso de expresión de otros números (*Mus.* VI, 8, 21); los números de la memoria conjuntamente con los otros están sometidos a los números de juicio (*Mus.* VI, 8, 22).

5.2.— *Secundi, numeri progressores* (*Mus.* VI, 6, 16: PL 32, 1172), estos números son los proferidos, números pronunciados, expresados por la voz o por instrumentos, los

números proferidos se dan cuando estos son pronunciados (*Mus.* VI, 9, 23); los proferidos tienen el proceso de expresión regulado por los números de juicio (*Mus.* VI, 8, 21). En los números proferidos (*progressores*) el alma impulsa al cuerpo y es también el alma la que se dirige hacia él (*Mus.* VI, 9, 24). Los números proferidos apartan el amor de actuar sobre los cuerpos y ponen al alma inquieta (*Mus.* VI, 13, 39).

El artista, utilizando los números racionales presentes en su arte, es capaz de generar números sensibles (sensuales numeros), los cuales están contenidos en la potencia de su habilidad; y se desliza a través de los números sensuales, (*progressores*–*proferidos*), aquellos que progresan y se pronuncian, activando sus miembros. A estos números pertenecen los intervalos de los tiempos, con los cuales crean nuevas formas visibles de condición simétrica: «*locorum intervallis numerosas*» (*Mus.* VI, 17, 57).

5.3.– *Tertii, numeri occurrentes* (*Mus.* VI, 6, 16: PL 32, 1172), son números entendidos–sentidos (*Mus.* VI, 13, 39), son números que el oyente los entiende o los siente, por esto se llaman también números entendidos; sin embargo, al ser entendidos, no generan armonías en el alma debido a los números sonoros (*Mus.* VI, 5, 8). Los *occurrentes*, números entendidos, no se generan por iniciativa propia, sino según las pasiones del cuerpo, son valorados por los judiciales, pero con la ayuda de la memoria que retiene sus intervalos de tiempo (*Mus.* VI, 8, 21); los números entendidos (*occurrentes*) son valorados en la medida en que la memoria los relaciona a los números judiciales (*judiciales*), a su vez, los números de la memoria (*recordabiles*) pueden ser juzgados por los números entendidos (*occurrentes*) (*Mus.* VI, 8, 22); cuando se canta «*Deus creator omnium*» lo oímos por medio de los números entendidos (*occurrentes*), lo recordamos por los números de la memoria (*recordabiles*), lo pronunciamos por los números proferidos (*progressores*) y sentimos deleite por los números de juicio (*judiciales*) (*Mus.* VI, 9, 23). En los números entendidos el alma va al encuentro de las impresiones corporales (*Mus.* VI, 9, 24). El amor de obrar contra las pasiones sucesivas del cuerpo aparta al alma de la contemplación de lo eterno, llamando a su intención a preocuparse por el placer sensible: esto lo realizan los números entendidos–sentidos (*Mus.* VI, 13, 39).

La idea platónica y neoplatónica con la que se identifica Agustín, es educarse para poder liberarse de lo corporal, de lo sensible, cuyo proceso lo explica Plotino cuando

habla de los ritmos y las armonías que ya hemos visto son tales por los números y para apartar de lo sensible se tiene que prescindir de lo material en el que se dan las proporciones y las razones, e indicar que el objeto de embeleso no es esta belleza sensible sino la Belleza inteligible (*Enéada* I, 3, 1, 25–30).

5.4.– *Quarti, numeri recordabiles* (*Mus.* VI, 6, 16: PL 32, 1172), son números que dejan sus huellas en el alma; por eso cuando acude al pensamiento un movimiento del alma no extinguido se llama recuerdo y con el pensamiento o con movimientos exteriores se reproduce ritmos ya realizados en otro momento, estos ritmos no han venido sino han vuelto (*Mus.* VI, 8, 22); los números de la memoria (*recordabiles*) quedan sometidos a los números de juicio (*judiciales*), pero no solos, sino sumados los números de acción (*progressores*–proferidos) o con los números entendidos (*occursores*–sentidos/entendidos) o con unos y otros que rescatan de lo oculto y lo incorporan a la memoria (*Mus.* VI, 8, 22); con los números de la memoria es la misma alma la que está metida en el oleaje de sus propios movimientos (*Mus.* VI, 9, 24), la aparta de las imaginaciones y fantasmas: y esto lo hacen los números de recordables: «Avertunt phantasiae atque phantasmata: et haec agit recordabilibus numeri» (*Mus.* VI, 13, 39).

5.5.– *Quinti, numeri sonantes* (*Mus.* VI, 6, 16: PL 32, 1172), los números sonantes o sonoros que ciertamente son corpóreos: «sonantes numeri, qui certi corpori sunt» (*Mus.* VI, 4, 7). Son números sonoros que al ser oídos entran en el juicio de los números entendidos (*Mus.* VI, 8, 22). Los números sonoros se podrían llamar también números corporales y designarían con mejor claridad las armonías que se dan en la danza y los otros movimientos visibles (*Mus.* VI, 9, 24).

6.– **Carácter pedagógico de las artes**

Cuando Agustín estaba en Milán, tuvo la intención de escribir siete libros sobre las artes liberales, con el fin de que se convirtieran en guías pedagógicas para la trascendencia. Lo indica que en dicho proyecto tenía el deseo de conducir a sus seguidores paso a paso de lo sensible a lo inteligible. Deseando llegar a las cosas incorpóreas por medio de las corpóreas, o guiarlas con ciertos pasos: «per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere» (*Retract.* I, 6). La pedagogía de las artes tiene que ver con el camino ascendente que conduce de lo sensible

a lo inteligible, de lo racional a lo ideal. Vemos hasta qué punto la razón puede progresar desde lo visible hacia lo invisible, y desde lo temporal hacia lo eterno, ascendiendo: «videmus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad aeterna conscendens» (*Vera rel.* XXIX, 52: CCSL 32, 221). Del número sensible al racional y de este al ideal perfecto (Agustín, *ep.* 3; *Ord.* II, 15, 42; *Mag.* XII, 40).

Un itinerario que se relaciona con el *regressu animae*, esto es, un regreso de lo temporal hacia lo eterno: «Haec est a temporalibus ad aeterna regressio» (*Vera rel.* LII, 101: CCSL 32, 252); al puerto tranquilo de la filosofía (*Acad.* II, 1, 1); al puerto dulce y deleitable (*Acad.* I, 1, 1); a la región de la vida beata (*Beata u.* I, 1). La cuestión de la procedencia del alma: «unde sit anima» incluye la pregunta por el de dónde es el hombre y cuál es su patria: «unde sit homo, quae sit eius patria» (*An. quant.* I, 2), cuál es su casa (*Sermón* 122A).

En cuyo camino se encuentran las disciplinas como medio y soporte, porque son el alimento y forma del alma; el conocimiento del alma es su mismo alimento (*Beata u.* II, 8). Un alimento que le proporciona un *modus/virtus*/medida justa. Agustín coloca a las artes como base de la filosofía. La razón debe evitar de ser seducida por las bellezas sensuales, mudables, exteriores y perecederas, porque ella puede trascender por sí misma sin el concurso de los sentidos, pero debe retirarse a sí misma y contemplar la belleza (Plotino, *Enéada* V, 1, 8, 5–15), desconocerse así mismo es un error que impide trascenderse (*Ord.* I, 1, 3). Por esto, en los *Soliloquios* Agustín exclama conózcame a mí conóscate a ti: «Deus semper idem, noverim me, noverim te» (*Sol.* II, 1, 1: PL 32).

Sin embargo, un progreso no sencillo de retorno en sí mismo (*Ord.* II, 11, 30); por eso la razón usa sus invenciones como escalas para subir como por ciertos escalones y aquí aparece la gramática como primer peldaño, a partir de esta se subió un grado más y apareció la dialéctica, luego, en un tercer nivel apareció la retórica, en un cuarto grado se descubrió el ritmo, danza y música, en este nivel la razón se percata que todas sus manifestaciones razonables no se hacen sin números; además cierta disposición de números son sublimes y de aquí las modulaciones que es el movimiento simétrico. Sin embargo, cuando la razón levantó los ojos y contempló el universo igualmente se descubrió que él estaba rociado por los números. Descubrió igualmente números, pero en los que la razón humana no es ni creadora ni inventora, no obstante, al analizarlos, el

ingenio humano descubrió que estos eran inmutables, verdaderos y que tenían ser, pero era necesario indagar el por qué son lo que son, por qué son verdad e inmutables. Aquí se hace útil la teoría platónica de la participación, de la que se sirve Agustín para explicar o dar su fundamentación, de los seres que son porque participan del Ser.

En todas estas disciplinas, pues, le aparecían todos los números (ritmos, dimensiones, proporciones, etc.), que, sin embargo, era más claro en aquellas dimensiones, las que en sí misma pensando y que volviendo en sí vio que eran verdaderas: pero en estas cosas que se sienten, recordaba más bien sus sombras y sus huellas (Traducción nuestra).

In his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quas in se ipsa cogitando atque uolendo intuebatur uerissimas: in his autem quae sentiuntur, umbras earum potius atque uestigia recolebat (*Ord. II*, 15, 43: CCSL 29, 130).

Las artes liberales servían de espejo donde se reflejaba la sabiduría. Del obispo maniqueo, Fausto, dice Agustín que, si bien, era de lenguaje florido y deleitable, sin embargo, era ayuno en las artes liberales (*Conf. V*, 6, 11). Mientras que de Ambrosio dice que era de lenguaje menos festivo que Fausto, pero más erudito (*Conf. V*, 13, 23). La pericia en las artes liberales llevaba a los romanos a ser reconocidos con una estatua en el Foro como el caso de Mario Victorino (*Conf. VIII*, 2, 3). Las artes liberales eran para Agustín un fundamento sólido de la filosofía (*Acad. II*, 3, 8); conducen al descubrimiento de la verdad (*Sol. II*, 20). Las artes liberales por la pedagogía escalonada de los números (*De ordine* y *De musica*) nos conducen al descubrimiento de uno mismo (*Soliloquios*), al sujeto de las disciplinas que es el alma (*De immortalitate animae*); a descubrir nuestro origen y, por tanto, la patria del hombre (*De animae quantitate*), porque tenemos un instructor personal de la verdad (*De magistro*). Y la verdad está sobre lo más excelente del ser humano.

Por eso, no debemos desesperarnos con la búsqueda de la verdad, porque dedicándose a la filosofía, descubriremos el número inteligible. Por medio de los peldaños de las artes liberales, ascendemos hasta los números divinos e inmutables. Al trasladarse al dominio de los ojos, la razón desveló los números que configuran la geometría y la astronomía, los números divinos. Para los pitagóricos los números divinos estaban contenidos en la *Tetractys*. La cual contenía las proporciones matemáticas que daban

forma a los sonidos musicales. Por lo que según Jámblico, los pitagóricos la denominaban el canto armónico de la sirenas (Jámblico, *Vida pitagórica*, 18, 82). Este es el número perfecto, causa y fuente de la naturaleza, se llama *Tetractys*, la conforman los primeros cuatro números. Si el universo está gobernado armónicamente, esa armonía es un sistema de tres concordancias: la *cuarta*, la *quinta* y la *octava*, cuyas proporciones concordantes se encuentran en los cuatro primeros números (Sexto Empírico, *Contra los profesores*, IV, 3–7). Dussán explica que la unidad, principio de belleza, se despliega como multiplicidad tipo numérico–ontológico en la estructura pitagórica de los cuatro primeros números de la *tetractys*, de modo que todo lo creado se puede poner en relación con la unidad, como su relación entre partes dando lugar a la armonía y las proporciones matemáticas (Prada Dussán, 2014). Para Agustín, esos números divinos que la razón descubre al contemplar en lo alto, descritos en *De ordine*, también los identifica en el interior de sí, en el *De musica*, y les da la categoría de judiciales: *numeri judiciales* (*Mus.* VI, 6, 16); son unos números que no han llegado a nuestro interior por experiencia sensible alguna. Son números que nos proporcionan capacidad para juzgar a todos los demás tipos de números.

Ahora bien, el universo, que también forma parte de la acepción agustiniana de arte, porque es el paso del *non esse* al *esse* en sentido propio. Cuyas formas y figuras están dispuestas con número, medida y orden (*Lib. arb.* II, 20, 54), a su vez, colocado en un orden escalonado de seres. En cuyo orden se ubican los seres que solo existen; los que existen y viven; los que existen, viven y sienten; los que existen, viven, sienten y entienden (*Lib. arb.* II, 5, 11; 12). Estos tres tipos de seres se pueden agrupar en dos categorías: cuerpo y vida. Y el mismo Creador se denomina la vida por excelencia. Cuerpo y vida son dos realidades formables, los cuales, si perdieran sus formas respectivas, se reducirían a la nada, lo cual indica que su subsistencia depende de aquella forma que siempre es idéntica a sí misma (*Lib. arb.* II, 17, 46).

Tres géneros de seres, donde reinan los números en sus formas sensibles, en las proporciones geométricas, en los ritmos y en la astronomía, se descubren números, que la razón contempla, pero comparados con los de la mente son menos perfectos. Aunque, sobre los contenidos en la mente hay otros más perfectos. La razón es un peldaño para trascenderse hasta la realidad inteligible, donde, dice Agustín descubrió un nuevo universo ontológico. La razón puede progresar ascendiendo desde lo visible hacia lo

invisible y desde lo temporal hasta lo eterno: «ratio possit progredit a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad aeterna conscendens» (*Vera rel.* XXIX, 52: CCSL 32, 221).

Así como por un proceso ascendente de conversión, Agustín, llega a la concepción de la Sabiduría eterna como artífice invisible (*Cat. rud.* XXV, 46: CCSL 46), Causa de toda realidad perceptible e inmaterial, en cuanto, seres mudables, los cuales están dispuestos, en el universo, con cierto orden (*Lib. arb.* III, 5, 12–17; III. 9, 24, 26, 35); así también, la disposición de esta misma obra, puesta en grados y perfecciones escalonados (*Vera rel.* XXI, 41; XXIV, 45; XXXIV, 63–64), sirve de peldaños para que, indagando gradualmente, escale de lo sensible a lo inteligible, porque la misma creación, sin ser idéntica con su causa es, sin embargo, reflejo de su Autor, puesto que, la formó a semejanza suya y, por lo que, además, le hace partícipe suyo (*Acad.* III, 17, 37). De ese modo la naturaleza es impresión suya, por el que no cesa de decirnos de qué naturaleza es (*Lib. arb.* XI, 16, 43); como dice el *Salmo* 144, que todas tus obras te alaben, Señor: «Confiteantur tibi, Domine, omnia opera tua» (*Ps.* 144, 10), y al que Agustín comenta que cuando se indague y se descubra la enorme fuerza, hermosura y excelso poder en la faz de la tierra, es evidente que nada posee por sí misma (*En. Ps.* 144, 13: CCSL 40).

Agustín, en el Sermón 141, dice, pregunta al mundo, a la hermosura del cielo, al brillo y orden de las estrellas [...] interroga a todo y mira si el sentido suyo no te responden: Dios nos hizo: «Interroga mundum, ornatum caeli, fulgorem dispositionemque siderum [...] interroga omnia, et vide si non sensu suo tanquam tibi respondent: Deus nos fecit» (*Serm.* 141, 2; *En. Ps.* 41, 7). Esto buscaron los nobles filósofos y conocieron al artífice por medio del arte: «Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex arte artificem cognoverunt» (*Serm.* CXLI, 2: PL 38, 776).

Agustín estuvo familiarizado con la búsqueda de un principio metafísico que no solo explicara el origen del universo, sino también todo lo que se revela a través de él, como el bien, la verdad, la belleza, etc. Esta búsqueda ha sido objeto de indagación a lo largo de la historia de la filosofía, empezando por los llamados presocráticos y luego con el período clásico helénico, que ha llevado a la propuesta de diversos postulados como explicación del *principio*.

Sin embargo, fue durante el periodo helenístico, con la apertura de la cultura griega, que se dio cabida a la influencia oriental y, con ella, a la fe y costumbres del pueblo hebreo, que enseñaba la existencia de una Sabiduría personal como causa de todo lo existente.

Aunque, la filosofía griega no había sido capaz de intuir un Dios trascendente y personal como el de Israel, sí había logrado explicar, mediante argumentos lógicos, la existencia de una realidad trascendente e inmutable. Este progreso racional sirvió para que, en el periodo helenístico romano, se comprendiera mejor al Dios bíblico que el cristianismo difundía.

Fue Filón de Alejandría, junto con diversos padres de la Iglesia, que precedieron a Agustín, quienes se valieron de la filosofía, en particular de Platón, Aristóteles y el estoicismo, para comprender y explicar sus enseñanzas sobre las *Sagradas Escrituras*.

En concordancia con los filósofos alejandrinos y la tradición judeocristiana, Agustín también plantea la existencia de una realidad trascendente accesible por medio de ciertas manifestaciones visibles. La concepción agustiniana de una Sabiduría sobrenatural como Artífice supremo, en cuya realidad reina el número eterno (*Lib. arb.* II, 16, 42), Sabiduría suprema, Unidad absoluta a la cual tiende todo cuanto existe, conlleva implícitamente la distinción entre Aquel, como causa eficiente, formal y teleológica (*Vera rel.* II, 2), y su obra visible, la creación como obra mudable, pero, nunca ajena ni idéntica a él, sino como su referencia manifiesta, puesto que, en tanto obra suya refleja la intervención de su autor, porque es el arte, cuyas formas están dispuestas en números (*Lib. arb.* II, 11, 31), en efecto, no dudes en atribuir a Dios, el artífice, todo aquello donde veas que está dispuesto en números, medida y orden: «Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem uideris, deo artifici tribuere ne cuncteris» (*Lib. arb.* II, 20, 54: CCSL 29, 273). Porque, indudablemente todo procede de Él.

Por último, entre las acepciones agustinianas del arte también caben las obras artísticas que produce el ser humano, y son el paso del *quase non esse al esse*, como, por ejemplo, la escultura, la arquitectura etc. Ciertamente, todos los artesanos que crean las formas corporales tienen números en su arte, conforme a los cuales las diseñan. El hombre artífice de la belleza corpórea tiene números en su arte, de acuerdo con dichos números

ejecuta su obra. Las manos y los instrumentos se mueven, con cierto ritmo, dando forma exterior, iluminados y guiados por la luz de los números que están dentro del artífice. Hasta poder lograr, en la medida de lo posible, la perfección del número ideal ejemplar manifestado en el interior y que, a través de los sentidos externos, reciba la aprobación del juez interno, quien siempre observa los números superiores (*Lib. arb.* II, 16, 42).

Por tanto, si buscas luego la causa por la que el artista mueve sus miembros, verás que era el mismo número: pues se mueven rítmicamente «*Quaere deinde artificis ipsius membra quis moueat: numerus erit: nam mouetur etiam illa numerose*» (*Lib. arb.* II, 16, 42: CCSL 29, 266).

Y si quitas la obra de las manos y la intención de fabricar de la mente y el movimiento rítmico de sus miembros no tenga otro fin que el deleite, ese movimiento se llama danza, y si quieres indagar la causa del deleite en el baile, te contestará el número, soy yo: «*Quaere ergo in saltatione delectet: respondebit tibi numerus: Ecce sum*» (*Lib. arb.* II, 16, 42: CCSL 29, 266).

Contempla la belleza de una realidad ya formada, son los números ocupando su espacio. Observa la belleza del movimiento corporal y son los números desplazándose en el tiempo (*Lib. arb.* II, 16, 42). Sumérgete en el arte de donde estos proceden y procura las dimensiones espacio temporales y no descubrirás ni una ni otra, sino, solo números. Puesto que, el arte no es más que números. Y ese espacio no pertenece al espacio ni al tiempo. Sin embargo, aquellos que aspiran a ser artistas y siguen las normas del arte que desean ilustrarse, mueven su cuerpo en la dimensión espacio temporal, mientras que su alma solo se desplaza en el tiempo (*Lib. arb.* II, 16, 42).

Trasciende el espíritu del artista, así podrás contemplar el número sempiterno. Pues, la sabiduría te brilla desde la misma sede interior y desde el mismo secreto de la verdad (*Lib. arb.* II, 16, 42).

a) *La búsqueda en el interior de la sabiduría y el número*

La sabiduría se revela en los números que impregna cada cosa (*Lib. arb.* II, 16, 41). Buscaba en mi corazón, para conocer, y considerar, y procurar la sabiduría y el número:

«*Cirqui(i) ego cor meum, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerus*» (*Eclesiastés* 7, 26 citado en: *Lib. arb.* II, 8, 24: CCSL 29, 253). Para que nuestro propósito alcance la más alta nobleza, es necesario liberarnos de las efímeras distracciones sujetas al cambio temporal y espacial. Y para que sea completa, ¿no deberíamos entonces aspirar a comprender con nuestra inteligencia aquello que es uno e idéntico siempre?: «*adprehendat id quod unum atque idem semper est?*» (*Lib. arb.* II, 16, 41: CCSL 29, 265). La sabiduría humana reside en el dominio de la mente sobre las pasiones (*Lib. arb.* I, 10, 20). La sabiduría tiene asiento en el interior y es una para todo el mundo, porque no hay otra sabiduría que poseer la verdad, en la cual se contempla y posee el sumo bien (*Lib. arb.* II, 9, 26).

Ahora, toca averiguar si la sabiduría y el número se identifican o son diferentes. Esto es, averiguar, si el número procede de la sabiduría o existen en la sabiduría. Puesto que, lo contrario sería inadmisible, es decir, considerar que la sabiduría procede del número o que ella subsiste en el número. Porque existieron muchos matemáticos que no parecían ser sabios. Por eso, es de considerar que la sabiduría es más digna de veneración que el número (*Lib. arb.* II, 11, 30). Porque el saber es de pocos y contar saben hasta los necios, por eso causa más admiración la sabiduría que el número (*Lib. arb.* II, 11, 31).

Por consiguiente, se puede considerar a la sabiduría, al igual que la verdad y la razón de los números, como una para todos los que razonan. Porque, así como el sumo bien es único para todos, es necesario que la verdad, donde se comprende la sabiduría sea también una para todos (*Lib. arb.* II, 9, 27). Sin embargo, al igual que el número que es uno, puede aparecer en la diversidad de los demás números, la sabiduría es una, de la cual participan todos los que la encuentran. Al igual que la unidad, que está oculta a nuestros sentidos, se hace visible en sus obras.

Por eso, pensar lo mejor de Dios es, en efecto, el verdadero comienzo de la piedad «*Optime namque de deo existimare uerisimum est pietatis exordium*» (*Lib. arb.* I, 2, 5: CCSL 29, 213), y nadie piensa lo mejor de él, quien no cree que es omnipotente e inmutable; también el creador de todos los bienes; entre los cuales, él mismo es lo mejor:

b) *La causa oculta se muestra en los números*

Ahora bien, la causa oculta que no se ve, pero puede demostrarse en las realidades visibles, es algo que puede exponerse como común entre la sabiduría creadora y el número artífice de todo. De hecho, nada puede creerse mejor, incluso, de sí por qué la causa es así está oculta: «nihil enim creditur melius, etiamsi causa lateat cur ita sit» (*Lib. arb.* I, 2, 5: CCSL 29, 213). Por ejemplo, los números trascienden toda nuestra experiencia sensible. Esto es debido a que cada número recibe su denominación en función de las veces que contiene a la unidad. En este sentido, quien reflexiona verdaderamente en la unidad, descubre que no puede ser percibida por los sentidos corporales: «Vnum uero quisquis uerissime cogitat profecto inuenit corporis sensibus non posse sentiri» (*Lib. arb.* II, 8, 22: CCSL 29, 251). De modo que, si algo es percibido como unidad, es posible, gracias a que se conoce a priori lo que constituye la unidad. Por eso, si en alguna realidad se contempla la unidad, es evidente que no se percibe con los sentidos corporales, ya que estos solo nos permiten percibir las entidades corporales, pues, la verdadera unidad es incorpórea. Por lo tanto, si la unidad no puede ser percibida por los sentidos del cuerpo, se deduce que los números, que son los múltiplos de la unidad, tampoco pueden ser percibidos por dichos sentidos.

La Escritura, en alusión a la sabiduría, señala que ella misma se muestra alegremente en los caminos y en toda previsión divina le sale al encuentro: «*In uis ostendet se illis hilariter et omni prouidentia occurret illis*» (*Sabiduría* 6, 17, citado en: *Lib. arb.* II, 16, 41). Se entiende a quienes la buscan. Porque, donde quiera uno se oriente, en ciertos vestigios, que ha impreso en sus obras, te habla: «uestigiis quibusdam quae operibus suis impressit loquitur tibi» (*Lib. arb.* II, 16, 41: CCSL 29; 265). El artífice omnipotente hizo, no de sí mismo, sino de la nada todo lo que creó, sin embargo, de sí mismo solo engendró al que es igual a Él, al que llamamos Hijo de Dios, a quien cuando deseamos expresarlo con mayor claridad, lo nombramos como Virtud de Dios y Sabiduría de Dios, por medio de la cual hizo todo lo que hizo de la nada: «dei uirtutem et dei sapientiam nominamus, per quam fecit omnia quae de nihilo facta sunt» (*Lib. arb.* I, 2, 5: CCSL 29, 213).

Aunque, uno se distrajera en las cosas mudables, la sabiduría misma amonesta volverse al interior. Ella valiéndose de las mismas bellezas pasajeras, hace tomar

conciencia de que en todo lo que hay de deleitable y que cautiva a los sentidos exteriores está lleno de números, los que permiten investigar su origen. Pero no en lo exterior, sino que, de nuevo volviéndose dentro de sí, se entienda que, si no tuviéramos dentro ciertas normas de belleza, no se podría aprobar ni desaprobar a todo lo que parece bello en el mundo exterior: «probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudines leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius» (*Lib. arb.* II, 16, 41: CCSL 29, 265).

Al contemplar cuanto contienen el cielo, la tierra y el mar descubriremos la belleza. Ella está en el brillo de los astros, en el firmamento, en el movimiento de los animales que se arrastran en la tierra, en el vuelo de las aves en el aire y en los peces que nadan en el mar. En todos ellos se ve que hay belleza porque hay números, esto es, tienen formas porque tienen números: «formas habent, quia numeros habent» (*Lib. arb.* II, 16, 42: CCSL 29, 265). Esta relación belleza, formas y números conlleva a pensar que, si a todos esos seres les quitamos los números no serán nada: «adime illis haec, nihil erunt» (*Lib. arb.* II, 16, 42). Todos los seres contenidos en el universo tienen su origen donde también lo tiene el número. Aunque, tienen ser, en cuanto tienen número, también proceden de donde proviene el número. O no es cierto que ¿en tanto ellos tienen ser, en tanto son numerosos?: «quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse?» (*Lib. arb.* II, 16, 42: CCSL 29, 265-266).

c) *Del número sensible al inteligible*

En el objeto inteligible de la reflexión racional y contemplativa agustiniana, es adentrarse en la senda de la interioridad, en las diferentes dimensiones de la percepción teórica. En el grado superior del alma, propio del hombre que busca la virtud y la sabiduría divina. Vía por la que se llega a la causa suprema, sumo autor, sumo principio. Dimensión, desde donde se percibe que todo lo que está bajo el sol es vanidad y todo lo creado es nada comparado con Él. La Sabiduría increada, dimensión que, con lo material y sensible del universo creado, hacen un todo estrechamente relacionado, puesto que, el universo sensible sirve de apoyo para ascender, pues, de los números en el espacio, en el tiempo y en el movimiento se asciende a la Sabiduría, razón de inteligibilidad del mundo sensible (*An. quant.* XXXIII, 76; XXXV, 79). Esta percepción teórica agustiniana refleja el matiz de diferentes influencias como su formación retórica, la pitagórica, platónica y

neoplatónica helenística que hacían la diferencia entre el mundo inteligible y sensible. Platón sintió que existían dos mundos: uno inteligible, en el que habita la misma verdad, y este sensible, que se nos es manifiesto a la vista, tacto y sentir; así pues, aquel verdadero, este similar del verdadero y hecho a imagen de aquel (*Acad.* III, 17, 37).

La sensibilidad artística de Agustín, con la que matiza su reflexión metafísica, fue adquirida en el contexto de los diversos niveles de formación escolar romana, en aquella que llamaban artes liberales (Possidio, *Vita S. Aug.* I, 1; *Conf.* X, 9, 16), disciplina de la que adquirió el espíritu crítico y la práctica de la virtud para elevarse a la sabiduría (*Ord.* I, 8, 24); como también en la facilidad para la comprensión lectora, habilidad destacada, por él mismo, cuando leía los textos aristotélicos llamados las diez categorías: «*quas appellant decem categorias*» (*Conf.* IV, 16, 28: CCSL 27, 54), pero también por exigencia intelectual y para cuestionar las fábulas maniqueas investigó sobre los números (*Conf.* V, 3, 6; 7, 12); antes de consultar una serie de dudas a Fausto, líder maniqueo, al que luego, le calificará de hombre inexperto en las disciplinas liberales (*Conf.* V, 6, 11; 7, 12), también por su afición a los matemáticos, y seguramente, en su capacidad de observación de la naturaleza (*Serm.* 330, 2; *En. Ps.* 41, 7); y de las obras de arte que son indicios de un ser que trasciende a su obra artística, por las que ascendiendo de las obras artísticas a la ley de las artes, contemplaremos con la mente aquella hermosura en cuyo parangón resultan deformes las criaturas: «*et ab operibus artium conuersi ad legem artium eam speciem mente contuebimur, cuius comparatione foeda sunt*» (*Vera rel.* LII, 101: CCSL 32, 252). Por tanto, con esa sensibilidad, Agustín concibió un universo ontológicamente bueno, bello y verdadero; creado y dispuesto artísticamente en formas, y figuras armónicas, cuya hermosura, sin duda, sugiere la existencia de un Artífice de suprema hermosura, bondad y ser. El universo, además, expresa su ser por medio de números, esto es, si contemplamos el universo, que nos rodea, descubriremos números, hay números en la armonía del espacio, en la armonía del movimiento y del sonido, y por ello, existe la astronomía, geometría, aritmética y la música. Además este universo de pluralidad numérica perceptible con los sentidos, también se orienta hacia la unidad, al uno, accesible a la razón, por ello se llama universo (*Lib. arb.* II, 11, 31: CCSL 29).

Igualmente, el aspecto trascendente y místico de la teoría agustiniana que relaciona el mundo natural y sobrenatural o el universo físico con el metafísico lo adquirió de pensadores antiguos, helénicos y orientales. En los textos platónicos y de San Pablo

encontró la amonestación a buscar la verdad incorpórea, criterio con el cual, descubrió la realidad invisible por medio de la contemplación de las realidades visibles. La verdad que se conoce por medio de las cosas creadas: «*quae per ea, qua facta sunt, intellecta*» (*Rom.* 1, 19–20 citado en: *Conf.* VII, 20, 16: CCSL 27, 104); en Plotino (*Enéada* V, 1, 11) encontró argumentos lógicos que le conducían hacia lo absoluto, a partir de valores sensibles y mudables colige la existencia de lo trascendente e invisible, pues, lo verdadero presupone la verdad; lo bello, la belleza; lo blanco, la blancura. En todo lo cual, lo absoluto es criterio de apreciación de lo relativo (*Sol.* I, 25–29; II, 8–20; *Vera rel.* XXVI, 66). En sintonía con las influencias platónicas, en el contexto familiar y en los textos sagrados que pertenecían a la tradición hebreo–cristiana, descubre Agustín la existencia de un Artífice supremo de un universo, bueno, bello y ordenado. Si observamos el itinerario filosófico agustiniano, de acuerdo con el propio testimonio, inició en el contexto de sus estudios retóricos en Cartago y tiene que ver con la inquietud agustiniana incitada con la exhortación ciceroniana a la filosofía, y que la intuición de los antiguos helénicos la denominó: amor a la sabiduría (*Acad.* II, 3, 7; III, 17, 37). Cuya Sabiduría que, sin embargo, después de un proceso de conversión, estudio y reflexión, la identificó con el «*Ego sum qui sum*» (*Ex.* 3, 14) que predicaba la tradición hebrea. La concepción de un ser supremo que se convirtió en fuente de conocimiento psicológico y luz de su concepción del universo ontológico. Pues la Sabiduría, si bien es fundamento de la vida religiosa, es también el fin metafísico de la auténtica reflexión filosófica que enseña el principio sin principio de todas las cosas. Principio trascendente y sublime, que la tradición cristiana enseña como fundamento de su credo, el Dios uno y trino.

Así que la esencia de la inquietud agustiniana desde su época estudiantil, en la capital del África Proconsular, estuvo motivada por descubrir y abrazar esa Sabiduría inmutable, como objeto de amor absoluto, de contemplación y descanso imperturbable por encima de lo relativo y transitorio que ofrecía toda belleza sensible. Esa Sabiduría generadora de todo lo existente y regeneradora de toda aspiración suprema del hombre. Sabiduría de la que muchos escribieron verdades sobre sus criaturas, pero no buscaron piadosamente la Verdad, al Artífice de la criatura, no conocieron el camino, el Verbo (*Conf.* V, 3, 5); otros, sin embargo, de diversos modos la insinuaron: «*in istis autem omnibus modis insinuari deum et eis uerbum*» (*Conf.* VIII, 2, 3: CCSL 27, 114). Incluso Agustín no logró encontrar ese camino fácilmente, sino cuando se traslada a Milán. Aquí descubre el método de la interioridad, en donde reside la huella del creador invisible y

por eso hay que volverse constantemente hacia sí mismo para no extraviarse en el exterior y perder el horizonte. Aunque Agustín hace referencia explícita a Platón como descubridor del mundo inteligible y la distinción con el mundo sensible, los intermediarios fundamentales son Plotino con las *Enéadas*, Porfirio, el alumno destacado de Plotino y también escribió sobre las cuestiones inteligibles, probablemente leídas por Agustín. No menos importante la labor tanto de escritor como de traductor de Victorino, retórico de la ciudad de Roma, convertido al final de su vida al cristianismo, pues, tradujo la *Isagogué* de Porfirio, las *Enéadas* de Plotino, las *Categorías* de Aristóteles, y muchas cosas en ellos referidas a la trascendencia de lo que es. El método de interpretación bíblico utilizado por Ambrosio en sus sermones ayudó a Agustín a retomar la lectura de las Escrituras sagradas. Después de que, por cuestiones de estilo florido de la literatura helenística romana rechazara el popular y sencillo estilo de las Sagradas Letras. Por lo que, luego de un periodo de distanciamiento y retorno, itinerario que puede ser entendido en sentido platónico, pero también bíblico, ya sea relejendo la caída del hombre genesiaco y expulsión del paraíso, como la actitud del hijo pródigo (*Lucas*, 15, 11–32), según Agustín, de una escalonada caída hacia la tenebrosa oscuridad, caótica realidad y relativa tranquilidad, lejos de la verdad fue a dar al lugar de la semejanza y de la deformidad; desde esa situación y desprovisto de todo alimento verdadero, se levantó y emprendió su retorno y aceptó lo que la Iglesia católica profesaba (*Serm.* 112), pero los fundamentos de la fe católica desde su inicio estuvieron cimentados también en el Antiguo Testamento, aspecto en el que fue importante la influencia de San Ambrosio con la explicación del *Génesis*.

Pero en los textos sagrados, aparte del «Ego sum qui sum» (*Éxodo* 13, 14), existe otro dato utilizado por Agustín que le sirve para relacionar con teorías pitagóricas sobre los números y que también hace referencia a la sabiduría y a los números cuyo contenido dice: «Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti»: todo lo dispusiste en medida, número y peso (*Sabiduría.* 11, 21). Es en el libro del Génesis en el que basa su atención para estructurar su pensamiento del universo como obra de arte y la trinidad como el artífice. Por tanto, magnífica y divinamente el Dios nuestro dijo a su siervo: Yo soy el que soy; y, di a los hijos de Israel: el que es me envía a ustedes. Él es verdaderamente porque es inmutable. Todo cambio hace no ser a lo que era: por tanto, él es verdaderamente, porque es inmutable, y las cosas que por él fueron hechas de él han recibido su modo de ser (*Nat. b.* XIX).

Agustín, en sintonía con sus predecesores, se fue dando cuenta que la simple idea de la existencia de un ser supremo no es suficiente para satisfacer la necesidad intelectual y existencial del hombre. El misterio de un Dios trascendente haría comprensible el origen de nuestra existencia, pero si además es personal y providente daría mejor sentido a toda la historia del ser humano. Por eso, para él, las inquietudes antropológicas que también atañen a su origen y fin, las cuestiones del bien, del mal y la felicidad del hombre, asuntos que la filosofía helenística pagana y religiosa se plantearon e intentaron explicar, constituyeron la inquietud existencial agustiniana. La que, a su vez, impulsó la constante búsqueda iniciada cuando era estudiante de retórica. Lo intentó en el maniqueísmo, con los llamados matemáticos, luego llegó, incluso, a pensar que no era posible encontrar lo que buscaba, por lo que, tubo la tentación del escepticismo con los académicos. Cuyos argumentos llegaron a ser fuerte impedimento. Sin embargo, una vez, superados, a sus treinta y tres años consagró su vida a la investigación (*Acad.* III, 20, 43–44), sin embargo, será gracias a otros filósofos helenísticos como los neoplatónicos que le proporcionaron explicaciones de las realidades trascendentes, espirituales e inmutables (*Conf.* III, 18, 40 – 41), con lo que, le dotaron de herramientas hermenéuticas para comprender lo que la iglesia católica enseñaba, y, lo que él profesaba en su bautismo, que el Dios Uno y Trino es el Principio de todo.

CAPÍTULO III

EL UNIVERSO, EXPRESIÓN NUMÉRICA DEL ARTÍFICE SUPREMO

1.– Introducción

En este tercer capítulo desarrollamos el tema titulado *El universo, expresión numérica del Artífice Supremo*. Cuyo propósito fue analizar la concepción artística del universo agustiniano como expresión numérica de un Artífice supremo. El tema que tratamos aquí difiere del capítulo anterior, en cuanto que allí se trató de la razón humana como creadora del arte y, por analogía, el universo agustino (*creatio ex nihilo*), tiene a la Razón suprema como artífice. Sin embargo, ambos temas están relacionados porque se pueden localizar en el esquema de las artes liberales, expuesta en el segundo libro del diálogo agustiniano *De ordine*. La razón humana descubrió unos números que trascienden su naturaleza, unos sobrenaturales y divinos. De los cuales la razón humana no es su creadora, solo su descubridora y organizadora, de ese modo surgió la geometría y la astronomía. Este universo agustiniano cubierto de números, que trascienden la razón humana, es una expresión artística porque está hecho con ciencia o sabiduría y número por su Artífice a través de la Palabra (*Logos/Verbum*⁷⁹). No dudes en atribuir a Dios, el

⁷⁹ El término *logos* es de procedencia griega. En latín se tradujo por verbo y en castellano por palabra. Es un concepto complejo de traducir porque connota también discurso, sentido, principio, medida, norma, ley, razón, etc. En filosofía se atribuye a Heráclito, un filósofo del siglo V antes de Cristo, de haber usado por primera vez el concepto *logos*. Filón de Alejandría entiende el *logos* como la potencia creadora. En el cristianismo, el Evangelista San Juan inicia su Evangelio haciendo referencia a la existencia del Verbo desde el principio, por eso con dimensiones divinas y personales. Siguiendo la doctrina de San Juan aparecen Orígenes; *Logos*–Sabiduría; Cristo–principio, demiurgo–hacedor (Zañartu, 2012). Clemente de Alejandría igual que para San Juan el *Logos* es de identidad divina, es la segunda persona divina, el Hijo de Dios, la Sabiduría, *Logos*–Hijo, la enseñanza divina, *Logos*–maestro; *Logos*–Ley (Clemente de Alejandría, 1988).

artífice, todo aquello donde veas que está dispuesto en números, medida y orden: «Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem uideris, deo artífici tribuere ne cuncteris» (*Lib. arb.* II, 20, 54: CCSL 29, 273). Cuyo fundamento bíblico se encuentra en el libro de la *Sabiduría* 11, 21: «qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit» (citado en: *Lib. arb.* II, 20, 54; también en: *Nat. b.* XXI; *Conf.* V, 4, 7), y en los versos iniciales del *Génesis*. El análisis exegético de los primeros versos del *Génesis* fue realizado por Agustín, en el mismo contexto cronológico de sus primeros diálogos filosóficos, en el tratado *De Genesi contra maniqueos*⁸⁰ (388–389), cuyo título revela el trasfondo maniqueo del que cuenta Agustín, en sus *Confesiones*, fue partícipe. *De Genesi contra maniqueos* es una obra apologética, realizada mientras escribía sus dos últimos diálogos filosóficos el *De libero arbitrio* (388–395) y el *De magistro* (389) en este mismo año escribió también *De vera religione*.

El título de la primera exégesis bíblica agustiniana: *De Genesi contra maniqueos*, es muestra que se hace en defensa de la fe cristiana contra los ataques del maniqueísmo, secta de la que formó parte desde los diecinueve años a los veintiocho (*Conf.* III, 4, 7; III, 6, 10). Si bien, no pasó de ser oyente, sin embargo, conocía diversos cuestionamientos a la fe católica. Asuntos que decidió resolver al regresar de Roma a su tierra natal, norte de África, donde se escribió dicho texto (*Retract.* I, 10). Se realizó después de su bautismo, acontecimiento en el que requería la profesión de fe, el Credo, conocido como la regla de fe.

En la preparación para el bautismo Agustín fue instruido sobre el Credo y aprendido de memoria para recitarlo en el momento de la ceremonia. El Credo se enseñaba y se aprendía de memoria; cuyo contenido aparece explicado en su tratado sobre la *Fe y el símbolo de los apóstoles* y los *Sermones* 112; 113, 114, 115. En el proceso de su conversión Agustín, ya lo hemos indicado más arriba, asistió a los sermones del obispo de Milán. Ambrosio, un político y orador romano, que por clamor popular fue elegido obispo de Milán, responsabilidad que le obligó a estudiar teología, en cuya disciplina recibió la guía del erudito Simpliciano, quien se convertiría en su sucesor. Estos dos personajes son referencias importantes en la vida cristiana e intelectual de Agustín (*Conf.*

⁸⁰ *Comentario literal al Génesis contra los maniqueos* es la primera exégesis bíblica de carácter apologético; de similar título en el 393 hizo otro *Comentario literal al Génesis, incompleto* (*Retract.* I, 18: CCSL 57, 54) y en el 401 un tercer *Comentario literal al Génesis* (*Retract.* II, 24: CCSL 57, 109).

V, 13, 2). Además, por medio de estos dos intelectuales se puede descubrir la influencia de la cristianización filosófica. Ambrosio conocía las doctrinas de Filón de Alejandría, de Orígenes y de Plotino, además profesaba el *credo niceno*; elementos que serán importantes en la filosofía cristiana de Agustín. En la participación de los sermones de Ambrosio, Agustín también descubrió el modo *espiritual* para leer e interpretar el *Antiguo Testamento* (*Conf.* VI, 4, 6). Por otro lado, Simpliciano, del que se refiere, Agustín, como un hombre virtuoso (*Conf.* VIII, 1, 1), fue también cercano y amigo del orador romano Mario Victorino (*Conf.* VIII, 2, 4). Lo cual evidencia que Simpliciano era una personalidad y, seguramente, un intelectual importante.

Victorino era de procedencia africana, neoplatónico y convertido al cristianismo en su avanzada edad, indica el mismo Agustín que fue Simpliciano quien le confesó todo el proceso de la conversión de Mario Victorino (*Conf.* VIII, 5, 10). Según el mismo Agustín, hasta antes de encontrarse con Ambrosio y Simpliciano, ya había leído a los neoplatónicos⁸¹, pero fue, precisamente, Simpliciano quien le felicitó por haber leído dichos filósofos y no otros (*Conf.* VIII, 2, 3), más contento se puso Simpliciano al enterarse de que había leído unos textos [neo]platónicos traducidos por Mario Victorino (*Conf.* VIII, 2, 3) y sabemos por los diálogos de Casiciaco, su admiración por la doctrina de Platón, de los neoplatónicos y de las doctrinas pitagóricas. Además, los clásicos romanos eran conocedores y comentadores de los filósofos griegos entre ellos, Varrón, Cicerón, Séneca, Sexto Empírico, Quintiliano, etc. Con los que Agustín tuvo contacto desde las lecciones escolares.

Entre los intelectuales romanos hay una conciencia de la autoridad como criterio de argumentación. Este criterio también aparece en Agustín durante sus reflexiones filosóficas. Por ejemplo, cuando se destaca la autoridad de Platón o la de Cicerón en el diálogo *Contra académicos*, sin embargo, por encima de la autoridad humana, está la

⁸¹ Cervio (2007) dice que Agustín tomó contacto con el tema de la interioridad en Milán gracias a la lectura de algunos libros neoplatónicos. Agustín se retiró a Casiciaco con la intención de prepararse para recibir el bautismo, acontecimiento que también fue impulsado por la lectura de esos libros. La interioridad es un tema presente desde el primer diálogo de Casiciaco, *Contra académicos*. La interioridad es el método para descubrir la verdad que proporciona, a su vez, felicidad. La interioridad es un movimiento de tres momentos o pasos: *aversión* o huida de las cosas sensibles; *conversión* reorientación filosófica y moral, importante el estudio de las artes liberales, para vivir de acuerdo a la razón interior; *trascender* para conocer y contemplar la verdad que está sobre la razón humana.

Autoridad divina⁸² como criterio superior para entender las escrituras sagradas, luego también, será importante para él, una serie de elementos hermenéuticos que permiten una mejor lectura y análisis de las Escrituras, más allá del solo literalismo maniqueo. También son importantes los argumentos de razón, lo que pueden ir perfectamente en sintonía con los de autoridad.

Una de las cuestiones maniqueas era que la fe católica era poco racional, por lo tanto, Agustín intentará demostrar que la fe también necesita de la razón para explicar lo que se cree, porque la razón necesita de la fe como guía de sus argumentos, por lo que, no son excluyentes. En este aspecto usa los argumentos filosóficos para elaborar sus reflexiones metafísicas teológicas.

Agustín encuentra en los primeros versos del *Génesis* la explicación a las diversas cuestiones planteadas desde los presocráticos que se preguntaron por el *principio* de la naturaleza. También descubre fundamentos para explicar la causa suprema del orden, de la belleza, el prototipo de todas las formas de belleza que preocuparon al pitagorismo, luego al platonismo y neoplatonismo. En suma, encuentra fundamentos para identificar al Supremo Artífice, razón de todo el universo existente.

2.– El Artífice supremo, Uno y Trino

Para Agustín el universo es obra conjunta de las tres Personas de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este Artífice supremo es el Dios fundador de todo: «Deus universitatis conditor» (*Sol.* I, 1, 2), es el Dios uno y trino, único omnipotente, eterno y todopoderoso que puede hacer de la nada absoluta todo lo que existe, lo que somos y contemplamos. El Dios cristiano que profesa Agustín, a partir de su conversión, difiere de muchos filósofos que, si bien llegaron a intuir su existencia y sublimidad, sin embargo, solo pudieron atribuirle un poder ordenador y no el creador absoluto. Para admiración de muchos y gloria de sí mismos con la sola razón (*Conf.* V, 3, 4), conocieron muchas verdades sobre las criaturas (*Conf.* V, 3, 5; V, 3, 6). Ellos descubrieron el eclipse solar y

⁸² *Auctoritas et ratio* (*Acad.* III, 20, 43), criterios de acceso a la verdad. Con la autoridad de Cristo, Agustín armoniza fe y razón para descubrir lo que de cierto enseñan los escritos platónicos, doctrina muy acorde con la verdad revelada. *Ratio et auctoritas* constituyen la doble vía para seguir cuando la oscuridad nos rodea (*Ord.* II, 5, 16; II, 9, 26). Autoridad que puede ser de naturaleza divina y humana, de las cuales, la divina es la verdadera, firme y suprema, mientras que la humana puede inducir a errores (*Ord.* II, 9, 27).

lunar con cálculo preciso. Descubrieron las reglas con las que se predecía el año, mes, día y hora, lo cual acontecía con la precisión pronosticada (*Conf. V, 3, 4*). Lo único que no reconocieron fue la vía, el Verbo tuyo, por el que hiciste las cosas que numeran: «per quo fecisti ea quae numerant», pero no indagaron piadosamente la Verdad, artífice de la criatura: «creaturae artificem» (*Conf. V, 3, 5*). No obstante, estos descubrimientos son mejores que las doctrinas de Manes⁸³, que sobre astronomía se atrevió a escribir y a mandar que se crea como si fueran de inspiración divina (*Conf. V, 3, 6*).

En *De beata vita*, diálogo escrito en Casiciaco, hace ya sus primeras referencias al tema de la trinidad. Agustín asume teorías filosóficas y las adecua a los datos bíblicos para configurar su idea sobre la Trinidad relacionándola con la medida, la verdad y la sabiduría. La Sabiduría, por la que el hombre es virtuoso y bienaventurado, no es, sino, la misma Sabiduría de Dios, la cual, según la *auctoritas* divina creemos que es «*Dei Filium nihil esse alium quam Dei Sapientiam*» (1 *Corintios* 1, 24), por la misma autoridad, también, sabemos que su Sabiduría es la misma Verdad, porque de sí dijo: «*Ego sum veritatis*» (*Juan* 14, 24). Pero para que exista la verdad requiere el sumo modo del que procede y al que se convierte plenamente. A este mismo modo supremo ningún otro modo le supera: si, en tanto, el supremo modo es por medio del supremo modo, modo es por sí mismo. Pero también es fundamental el sumo modo para que exista el verdadero modo. Como la verdad es generada por el modo, así el modo es conocido por la Verdad. Por tanto, nunca hubo verdad sin modo ni modo sin verdad. ¿Quién es el Hijo de Dios? Está ya dicho: la Verdad: ¿Quién es el que no tiene Padre sino el Supremo Modo? Por tanto,

⁸³ Manés fue el fundador de la secta maniquea de la que Agustín formó parte (*Conf. V, 3, 6; V, 5, 8*). El fundador de la secta se consideraba y fue posteriormente considerado por sus seguidores como el Apóstol de Jesucristo y como el paráclito, y como tal, tenía la misión de revelar toda la verdad prometida por Jesucristo. La tarea de dicho paráclito la llevó a cabo con la predicación y escritos. El celo por la verdad que él enseñaba, y el deseo de evitar cualquier tipo de falsificaciones e interpolaciones, las que consideró que sucedió cuando se trató de dar testimonio por escrito de la vida y los hechos de Jesucristo, cuyo ejemplo son los libros del Nuevo Testamento, él mismo se encargó de escribir lo que enseñaba. Luego sus seguidores, tales escritos custodiaban no sólo con esmero sino con veneración. (*Conf. III, 6, 10*). Los pergaminos eran hermosos y lujosamente encuadernados en piel (*C. Faust. XIII, 18*). Sus códices eran muchos, voluminosos y de gran valor (*C. Faust. XIII, 6*). Dichos escritos obviamente eran considerados inspirados, pues, según ellos, por Manes hablaba el Espíritu Santo (*Fund. 14*). Aparte de tener origen divino tienen una fuerza santificante, su autoridad es paragonada a la del Apóstol (*Secund. 1*). Lo que dice Manes y lo que dice Jesús tienen la misma autoridad (*Félix II 2*). Las escrituras de Manes constituían los principios morales del maniqueísmo, por lo que, todo integrante, particularmente el elegido, tenía el deber de estudiarlas.

alguien que viniere a la Suma Medida por la Verdad, es feliz. Esto es poseer en el ánimo a Dios y de Dios disfruta⁸⁴.

Agustín para elaborar su reflexión también tiene en cuenta todo lo que hasta entonces se había investigado en las diversas escuelas filosóficas. Aunque, desde su conversión al cristianismo, básicamente, maneja una estructura confesional y genesiaca explicada a la luz de ciertas filosofías que retiene acorde con las *Escrituras*. Sin perder de vista que la fe que hacía poco había profesado era en el Dios uno y trino, cuyo misterio se hizo comprensible con la filosofía, concretamente señala a Platón como su principal ayuda de lo inteligible. Dice haberlas descubierto en las lecturas del platonismo, pues son las que más se acercan a la verdad revelada (*Acad.* III, 20, 43). Por lo que, si consideramos el tema de los inteligibles resulta fundamental para resolver diversas cuestiones agustinianas en sus diálogos de Casiciaco.

Agustín considera al Dios uno y trino el origen de toda existencia. De él proceden todos los seres existentes y reciben toda la fuerza de su impulso y perfeccionamiento (*Vera rel.* I, 1). Toda criatura espiritual o corporal, en cuanto seres limitados, finitos, mudables no pueden darse a sí mismos ni el ser lo que son ni la existencia. Todo lo que son lo reciben del ser infinitamente superior, de naturaleza inmutable y eterna conocida como la Trinidad creadora de cuyo ser participa todo cuanto existe (*Vera rel.* VII, 13). Por ser la suma esencia dona el ser a todo lo que es (*Vera rel.* XI, 22). Todos los seres participan del Ser supremo, sin embargo, ni son de la misma esencia, ni comparten naturaleza; esto lo evidencia la misma condición de ser entes mudables⁸⁵. Así como Dios es causa de todo ser, es también causa de todo lo que se mueve, sin absolutamente inmutarse gobierna los movimientos del alma. Dios es el único que, en cuanto ser

⁸⁴ «Mas la verdad encierra una suprema Medida, de la que procede y a la que retorna enteramente. Y esta medida suma lo es por sí misma, no por ninguna cosa extrínseca. Y siendo perfecta y suma, es también verdadera Medida. Y así como la Verdad procede de la Medida, así ésta se manifiesta en la Verdad. Nunca hubo Verdad sin Medida ni Medida sin Verdad. ¿Quién es el Hijo de Dios? Escrito está: la Verdad. ¿Quién es el que no tiene Padre sino la suma Medida? Luego el que viniere a la suprema Regla o Medida por la Verdad es el hombre feliz. Esto es poseer a Dios, esto es gozar de Dios. Las demás cosas, aunque estén en las manos de Dios, no lo poseen» (*Beata u.* 4, 34).

⁸⁵ «¿Por qué desfallecen? Porque son mudables. ¿Por qué son mudables? Porque no poseen el ser perfecto. ¿Por qué no poseen la suma perfección del ser? Por ser inferiores al que las crió. ¿Quién las crió? El Ser absolutamente perfecto. ¿Quién es Él? Dios, inmutable Trinidad, pues con infinita sabiduría las hizo y con suma benignidad las conserva [...] Luego por ser bienes proceden de Dios; por ser limitados, no son lo mismo que Dios. Este es, pues, el único Bien que no puede malearse. Los demás proceden de Él y pueden corromperse por sí mismos, pues por sí mismos nada son» (*Vera rel.* XVIII, 35).

inmutable, es principio de todo ser contingente. Mueve los seres espirituales en el tiempo y a los corporales, en el tiempo y en espacio (*Vera rel.* X, 18).

Dios que es la vida por excelencia, por esto es la fuente de todo viviente. Por ser suma vida es la fuente de todo lo que tiene vida (*Vera rel.* XI, 21). Dios que es de naturaleza inmutable trasciende el alma racional; es la vida primera y la primera esencia, donde resplandece la primera Sabiduría (*Vera rel.* XXI, 57). Ciertamente nuestra razón es superior a los seres inertes que carecen de vida, al mismo tiempo al de los animales que carecen de entendimiento y superior además a los mismos sentidos del cuerpo, pero no mayor ni igual a la eternidad inmutable por la que el alma suspira. ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios, por ti suspiro día y noche: «O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas! Tu es deus meus, tibi suspiro die ac nocte» (*Conf.* VII, 10, 16: CCSL 27, 103). Causa de todo, Principio, Hacedor, Artífice, Creador. «Deus, universitatis conditor» (*Sol.* I, 1, 2: PL 32) «Summus ille artifex» (*Vera rel.* XXXIX, 72: CCSL 32, 234), El perfecto Artífice de todas las cosas (*Nat. b.* XVI).

Solamente Dios es inmutable, el único que es eterno y el único que es antes del tiempo (*Gen. man.* II, 7, 7). Por la naturaleza inmutable, la trinidad supera a todo ser racional y por eso es superior al alma (*Gen. man.* II, 16, 24). El Espíritu Santo comparte la misma naturaleza eterna del Padre y del Hijo, y es igualmente adorado en la inefable e inmutable Trinidad (*Gen. litt. imp.* IV, 16). Ese Espíritu eterno y santo era llevado sobre la materia que se creaba y formaba en el inicio (*Gen. litt. imp.* IV, 17); el tiempo que es una criatura, empezó su existencia con la creación del universo, se distingue por sus intervalos y es inferior a la eternidad inmutable (*Gen. litt. imp.* XIII, 38).

El Verbo divino, eterno, inmutable está siempre unido a la divinidad del Padre (*Gen. litt.* I, 4, 9). La divinidad que es de condición inmutable y eterna tiene en sí mismo el existir (*Gen. litt.* V, 16, 34). Por la fe, creemos que la Trinidad es la naturaleza y la sustancia divina (*Gen. litt.* VI, 1, 2). En su existencia no hay ni antes ni después, a diferencia de las naturalezas sujetas al cambio temporal (*Gen. litt.* VIII, 20, 38). Esta eterna divinidad que vive siempre y siempre es, creó el universo y lo sostiene continuamente, lo llena y protege; lo recrea, nutre y perfecciona; siempre escudriñando y nunca privado de nada (*Conf.* II, 4, 4). Esta inmutable y eterna sustancia de la Trinidad, que no se muda ni se mueve ni en el espacio ni en el tiempo, porque es inmóvil, sin

embargo, mueve en los ritmos temporales y espaciales de todo lo existente (*Gen. litt.* IX, 2, 4). Aunque, el ser supremo es inmutable, inmóvil, no deja de ser providente y de actuar siempre⁸⁶ en favor del universo creado.

Todo el universo material y espiritual creados son mudables. Experimenta cambios por la condición de su naturaleza creada. Toda naturaleza que tiene inicio y fin es susceptible de transformación entre su inicio y su final y, por todo esto, ninguna creatura es coeterna con su Creador (*Gen. litt. imp.* III, 8). El alma como realidad espiritual, por el hecho de ser un ente creado experimenta también las consecuencias del cambio, pues, se deforma con la ignorancia, el vicio y el engaño, se forma con las virtudes y la verdad (*Gen. litt.* VII, 6, 9). Se perfecciona cuando el alma tiende libremente a su Creador, que es la razón de su ser, bondad y verdad (*Gen. litt.* VIII, 10, 23).

La eterna inmutabilidad no es inactiva ni privada de actuar sobre las realidades creadas y mudables. Mueve de diferentes formas a las realidades creadas, a las realidades materiales por ejemplo las mueve en el tiempo y en el espacio; a las espirituales, sin embargo, debido a su naturaleza las mueve solamente en el tiempo (*Gen. litt.* VIII, 23, 44). El Dios omnipotente y providente sostiene al universo, siendo el mismo por la inmutable eternidad, sin moverse en el espacio ni en el tiempo, mueve al universo en el espacio y en el tiempo (*Gen. litt.* VIII, 26, 48). El hombre por ser una realidad constituida de dimensión espiritual y material experimenta en sí ese doble tipo de movimiento, es decir, de ser movido sólo en el tiempo, del que carecen los cuerpos inertes, y el movimiento local, con el que comparte con todo tipo de materia. Por lo tanto, la relación que se establece entre el Creador y el hombre está constituida por el orden de proximidad a la inmutabilidad. Creador, alma y cuerpo.

Agustín explica que hay un parecido en el modo en que se relacionan el alma y el cuerpo. Por eso quien desee conocer de qué modo el Dios que es eterno e inmutable, por cuya condición, no se mueve en el tiempo ni en el espacio, sin embargo, es causa motriz

⁸⁶ «Amas y no sientes pasión; tienes celos y estás seguro; te arrepientes y no sientes dolor; te aíras y estás tranquilo; mudas de obra, pero no de consejo; recibes lo que encuentras y nunca has perdido nada; nunca estás pobre y te gozas con los lucros; no eres avaro y exiges usuras. Te ofrecemos de más para hacerte nuestro deudor; pero ¿quién es el que tiene algo que no sea tuyo, pagando tus deudas que no debes a nadie y perdonando deudas, sin perder nada con ello?» (*Conf.* II, 4, 4).

espacio temporal de sus criaturas; esto no sería posible entenderlo, si es que antes no se comprendiese que el alma, es el espíritu creado, que no se mueve en el espacio sino solamente en el tiempo, es causa eficiente del cuerpo en el tiempo y en el espacio (*Gen. litt.* VIII, 2, 40).

3.– Fuente de toda belleza

Padre de lo bueno y lo bello: «Pater boni et pulchri» (*Sol.* I, 1, 2); Dios, bondad y hermosura, en quien y a quien y por quien son todas las cosas buenas y bellas: «Deus, bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt omnia» (*Sol.* I, 1, 3). La suma y verdadera belleza fue un tema destacado en la filosofía pitagórica⁸⁷. Sin embargo, como sistema de pensamiento elaborado, documentado y con evidentes influencias en la filosofía agustiniana aparece Platón⁸⁸ y el neoplatonismo⁸⁹. Platón relaciona la belleza con el supremo Bien por lo que aparece como un atributo divino inmutable (Platón, *República* II, 381c), igualmente objeto supremo de deseo de la voluntad humana (Platón, *Banquete* 201a), por ello, inscrito en el interior del hombre. Perseguida por los poetas y artesanos por medio de sus huellas y su gracia (Platón, *República* III, 401c). Muchos se entretienen en la pluralidad de la belleza y raros los que llegan hasta lo Bello en sí; puesto que quien cree en las cosas bellas, pero no cree en la Belleza es incapaz de llegar a su conocimiento (Platón, *República* V, 476b–c).

La belleza era un argumento relacionado con la verdad, por lo que resultaba necesario ser institucionalizado, por ello, era una materia que podía regularse, pues, si bien el arte era considerado una imitación esta no debía distorsionar la realidad y por tanto, el propósito era cuidar la educación de la niñez y desde la infancia encaminarla hacia la belleza suma (*República* III, 401), el cual se hacía pedagógicamente concreto en el gimnasio por medio de la danza que era la imitación del mensaje de las musas y la lucha que tenía que ver con la agilidad, el buen estado y la belleza (Platón, *Leyes*, 796e; VII, 810b). El cuerpo y el alma tienen hambre de la belleza de la juventud (Platón, *Leyes*

⁸⁷ El tema de la belleza en la escuela pitagórica tiene no solo dimensiones filosóficas y matemáticas sino también aspectos sagrados.

⁸⁸ El *Timeo* es uno de los diálogos platónicos más importantes y uno de los textos más estudiados por los primeros padres de la Iglesia, influencia de la cual Agustín no fue ajeno.

⁸⁹ Las *Enéadas* de Plotino; texto recopilado por su discípulo Porfirio en Roma, es probable que sea uno de los neoplatónicos leídos por Agustín.

VIII, 837c). La belleza es el contrario de la fealdad (Platón, *Fedón* 70e), lo bello existe por causa de la belleza (Platón, *Fedón* 100c–e). Si se pudiese contemplar la belleza en sí, sería incomparable con ninguna belleza sensible (Platón, *Banquete* 211c). Ideas recogidas por Plotino y por medio de este influenciarán en Agustín.

La reflexión agustiniana sobre la Suprema y Verdadera Belleza tiene la influencia del platonismo, sin embargo, a partir de su conversión tiene también el matiz de la teología paulina (*Acad.* II, 2, 5), muchos aspectos de la estética agustiniana adoptan nociones del platonismo, con ciertas correcciones, en su periodo pastoral, de algunos conceptos mitológicos (*Acad.* II, 7, 7). Para Agustín, es bella tanto la verdad como la sabiduría: «At illa ueritatis et sapientiae pulchritudo» (*Lib. arb.* II, 14, 38: CCSL 29, 263; ver *Lib. arb.* III, 25, 77: CCSL 29), dice que es más bella la verdad de los cristianos que la Helena de los griegos: «Incomparabiliter enim pulchrior est veritas Christianorum, quam Helena Grecorum» (*Ep.* 40, 4, 7: CCSL 31). En el recogimiento interior se descubre que la sabiduría es la misma verdadera hermosura (*Acad.* II, 2, 5–3,7). El ánimo vuelto en sí entiende la belleza del universo: «animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis, intelligit» (*Ord.* I, 2: CCSL 29, 90); cuya pluralidad de bellezas son señales de la divina (*Lib. arb.* II, 16, 43), la hermosura del universo se produce por ordenamiento y combinación de ciertos elementos contrarios (*Ord.* I, 7, 18; *Lib. arb.* III, 15, 43), solamente la mirada amante logra percibir las huellas de la hermosura de la razón que gobierna el universo (*Ord.* I, 8, 25; *Vera rel.* XXXI, 57), en lo que imita la verdaderísima Hermosura, y donde hay hermosura hay medida (*Ord.* I, 8, 26), la que no se puede contemplar con los ojos del cuerpo (*Ord.* II, 14, 39), para lo cual está hecha la mente (*Vera rel.* XXXIII, 61), pero la del universo que se contempla con los ojos tiene figuras, dimensiones y números (*Ord.* II, 15, 42), cuyas formas la reciben de la Suprema Hermosura (*Imm. an.* XVI, 26), de quien son el reflejo, aunque comparadas con ella son deformes (*Ord.* II, 19, 51). La contemplación de la naturaleza creada invita con su hermosura a trascender hasta la divina en donde está su principio (*Conf.* X, 6, 9). Todo lo bueno y hermoso tiene su principio y fin en la Belleza⁹⁰ divina. En *Soliloquios* señala

⁹⁰ Ya lo indicamos en otro lado pero citamos de nuevo a Prada Dussán (2014) quien indica que sobre la teoría del arte, Edgar De Bruyne en un estudio realizado en el 1946, logra descubrir algunos matices como la interpretación alegórica patrística en la que Agustín se circunscribe para plantear que el arte puede ser considerado como signo, por tanto, portador de un significado espiritual, y, por consiguiente, el arte no solamente está regido por el número, sino que también se asemeja a la belleza que es Cristo, en virtud de su significación, por lo que, Agustín debe ser considerado como precursor de la estética semántica.

Agustín al Principio de todo como el Dios, bueno y hermoso, en el que, y al que y por el que son buenas y bellas, todos los bienes y bellezas que existen: «Deus, bonum et Pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt quae bona et pulchra sunt omnia» (*Sol. I, 1, 3: PL 32, 870*).

4.– Prototipo de toda forma existente

El Artífice de todo lo existente, también, es Principio y Prototipo de todas las formas existentes, puesto que, el mismo Dios, que da el ser y la vida a cada ente, dio también su respectiva forma a toda realidad para que se convierta de lo que casi no-es a ser perfecto. Tanto de los seres como de sus formas es la misma Trinidad su autora: «trinitate creatrice esse» (*Vera rel. VII,13: CCSL 32, 196*). Toda realidad corpórea posee como cierto reposo de forma, sin el cual no existiría. Esa doble dimensión, que el ente posee para ser tal, tiene al mismo autor de la materia como su artífice. Los cuerpos amorfos pero formables fueron perfeccionados con sus formas adecuadas por el que es la Forma perfecta, la más sublime de todo, Prototipo perfecto de todas las armonías y formas existentes. Los cuerpos poseen igualmente su forma o especie, sin la cual no serían lo que son: «Habent aliquam speciem, sine qua corpus non est corpus» (*Vera rel. XI, 21: CCSL 32, 201*).

La forma que cada ser posee fue recibida en el acto inicial conjunto de la *creatio ex nihilo*, esto es, materia y forma fueron recibidas en el mismo instante y total de la creación. No se entienda que Dios creó primero la materia y luego las formas. Él hizo en un instante y no por partes, en la acción común de la Trinidad. Cada forma es dada por el Padre a través del Hijo en el don del Espíritu Santo, por eso, toda naturaleza lleva impresa la impronta trinitaria porque reúne al mismo tiempo estas tres cosas: que es algo único, que difiere por su forma de las demás y que está dentro del orden universal (*Vera rel. VII, 13*).

Por ello, si se desea investigar el origen o la causa de cada forma, es necesario buscar en la Forma de la que derivan todas las formas. Así al indagar quién las creó, se debe buscar la suprema hermosura: *qui est omnium speciosissimus*» (*Vera rel. XI, 21: CCSL 32, 201*), ya que la suma belleza es la fuente de todas las bellezas existentes. Esta reflexión agustiniana tiene correspondencia con una idea platónica, el ateniense señala que «Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su

mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello» (Platón, *Timeo* 28a). «Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el engendrado» (Platón, *Timeo* 28c–29a); «si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno» (Platón, *Timeo* 29a).

Nuestro universo comprende todo tipo de formas o especies grandes, medianas, mínimas o ínfimas y todas proceden de la suma forma y sumo bien. Porque todo lo que existe tiene forma y es un bien, y en cuanto tal procede del único bien supremo. El único que es Ser por excelencia y el Bien sumo hizo todas las cosas de lo que carece de especie y de forma, esto es, de la nada (*Vera rel.* XVIII, 35). Pero tienden a Él como su fin, como su norma, como su modelo de unidad, de donde le viene su nombre: universo (*versus unitatem*). Todas las realidades que tienden a la unidad, descubren en ella su norma, su forma, modelo; porque solamente la Unidad es semejante a Aquel de quien recibió el ser. Con esto se quiere significar al Logos/Verbum/Palabra, el Hijo que procede del soberano principio que es el Padre (*Vera rel.* XXXI, 58). Por lo que, esta es la ley de todas las artes. La norma suprema que regula los juicios de la mente cuando discurre de los elementos de la armonía. Es la razón de la complacencia del alma cuando contempla la correspondencia de las formas semejantes, el vestigio unitario en las formas que aspiran a la unidad perfecta (*Vera rel.* XXXII, 59).

Esa regla misma del orden vive en la verdad eterna, la suma Verdad es la ley de todas artes y arte del omnipotente Artífice (*Vera rel.* XXI, 57). Es trascendente y superior a todos los lugares, inmóvil por su eternidad y excelsa sobre todos los tiempos (*Vera rel.* XLIII, 81), supera todo espacio porque es la inteligencia divina. La Sabiduría divina se extiende de un confín a otro (*Vera rel.* XXXIX, 72). Por su trascendencia y universalidad todo el que usa de la razón puede descubrirla en las formas que tienden a ella, como fuente o prototipo. Esta Unidad suma es el origen de todo lo que es uno; revela al Uno tal como es, es la perfecta ecuación y, por tanto, la verdad. Forma de todo ser existente, por ser la semejanza perfecta del Principio (*Vera rel.* XXXVI, 66). Esta regla del arte es la propia Verdad, espejo perfectísimo de su ser y prototipo de todas las cosas que tienen el mismo origen y aspiran a la misma unidad. (*Vera rel.* LV. 113). Es la Imagen perfectísima (*Vera rel.* XXXVII, 68), nosotros somos imagen imperfecta, ella, la Imagen y la Semejanza perfecta. Ella es anterior, como forma, a todas las formas existentes, realizando

sumamente la unidad de que dimana (*Vera rel.* XLIII, 81). Por esta Forma fueron creadas todas las cosas y ella constituye la plenitud de todos sus anhelos (*Vera rel.* LV, 113).

Por tanto, esa ley que es eterna solo se puede contemplar con los ojos de la mente y las cosas sensibles solo son un tenue testimonio de lo que ella es, porque, subiendo de las obras artísticas a la ley de las artes, contemplaremos con la mente aquella hermosura en cuyo parangón resultan deformes las criaturas (*Vera rel.* LII, 101). Es el principio donde retornamos, el modelo que hemos de seguir y la gracia que nos salva, único Dios, por quien fuimos creados, y semejanza suya⁹¹, que nos vuelve a la unidad, y paz que nos mantiene en concordia; es el Dios que dijo: *Hágase*, y el Verbo, por quien fue hecho todo cuanto natural y substancialmente se hizo (*Vera rel.* LV, 113).

5.– La Palabra creadora

Oiga yo y comprenda cómo hiciste en el principio el cielo y la tierra: «Audiam et intellegam, quomodo *in principio fecisti caelum et terram*» (*Génesis*. 1, 1 citado en: *Conf.* XI, 3, 5), la condición mudable y cambiante del cielo y de la tierra testifican que han sido hechos «clamant quo facta sint; mutantur enim atque uariantur». (*Conf.* XI, 4, 6: CCSL 27, 197). Sin embargo, cómo se llevó a cabo dicha obra, porque dice Agustín no se tuvo que hacer al modo como el hombre artífice que comunica la idea de su mente a un material existente o como el artífice platónico que se limita a ordenar una materia caótica; sin embargo, nada es sino por el Artífice supremo; todas estas cosas te alaban creador de todo, pero cómo hiciste el cielo y la tierra, ciertamente no lo hiciste ni en el cielo ni en la tierra, ni en el aire ni en las aguas porque todos ellos pertenecen al cielo y la tierra, ni el universo mundo lo hiciste porque no existía antes de ser hecho; ¿Pero qué hay que exista sino es porque tú eres? Tú hablaste y fueron hechas las cosas y en tu Verbo las hiciste: «Quid enim est, nisi quia tu es? Ergo dixisti et facta sunt atque in uerbo tuo feciste ea» (*Conf.* XI, 5, 7: CCSL 27, 198). Esto es lo que escribe el autor del *Génesis* en el primer capítulo, señalando las diversas ocasiones en que «Dijo: Dios, hágase» (*Génesis* 1, 3; 6; 9; 11; 14; 20; 24), y se creó todo, pero cuando hizo al hombre dijo: *hagamos* (*Génesis* 1,

⁹¹ Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La Caridad es quien la conoce (*Conf.* VII, 10, 16).

26); por lo que somos también su imagen; ¿pero de qué modo lo dijiste?: «Sed quomodo dixisti?» (*Conf. XI, 6, 8: CCSL 27, 198*).

La Palabra, por medio de la cual Dios hizo todo, confesamos que es la segunda persona de la Trinidad. El Verbo o Logos, engendrado, no creado, por medio del cual fueron creadas todas las cosas (*F. et symb. II, 3*), a diferencia de todo lo creado, que no es de naturaleza divina, al engendrar su Palabra se engendra lo que Dios mismo es. Dicha generación no se hace de la nada absoluta, ni de materia ni de forma ya creada (*F. et symb. III, 4*). Y de ningún modo se puede pensar que el Verbo haya sido hecho por el Creador. Tampoco ha sido engendrado en el tiempo, porque Dios, siendo eternamente sabio, tiene siempre consigo su Sabiduría sempiterna (*F. et symb. IV, 5*). Luego, la Segunda Persona de la Trinidad, es de la misma naturaleza del Padre, por tanto, es lo que es el Padre: Dios de Dios, Luz de Luz (*F. et symb. IV, 6*). En consecuencia, si el Verbo es la manifestación eterna del Padre, en ningún momento estaba solitario, tampoco en la creación del mundo, como lo testifican las *Sagradas Letras*, porque, según Agustín, el Hijo aparece como Verbo en el *Génesis* en aquello que está escrito: «dijo Dios, hágase» (*Gen. litt. I, 4, 9*) de este modo, las letras sagradas antes de indicar a cada una de las cosas en el orden que fueron creadas resaltan primero al Verbo de Dios en aquello que se dijo hágase (*Gen. litt. II, 6, 12*), como no descubren otra razón para que deba ser hecha una cosa, sino porque se encuentra en el Verbo de Dios como debiendo crearse (*Gen. litt. II, 6, 12*).

Si el Verbo es manifestación eterna e inmutable de Dios, lo que se encuentra en las *Sagradas Letras* escrito: «dijo Dios, hágase», se debe entender como una expresión incorpórea del Padre, manifestada en la naturaleza de su Verbo coeterno (*Gen. litt. I, 4, 9*), porque, si el Padre y el Hijo son de la misma naturaleza, lo mismo que habla el Hijo, lo expresa el Padre, porque hablando el Padre se llama Verbo y eso es ser Hijo. Hablando Dios de manera eterna, si es lícito usar la palabra manera, tenemos el Verbo coeterno (*Gen. litt. I, 5, 11*), que es siempre inmutable y unido al Padre (*Gen. litt. I, 4, 9*). La Palabra al estar siempre unida al Padre, y siendo el medio por el que el Padre pronuncia eternamente todas las cosas (*Gen. litt. I, 4, 9*), aquel sonido de voz, tampoco era un sonido corporal, sino la voz de Dios, y por ello, entenderíamos que pertenece a la naturaleza de su Verbo, del cual se afirma en el principio era el Verbo y el Verbo era con Dios y el Verbo era Dios, y en otra parte se confirma todas las cosas fueron hechas por él. (*Juan 1, 1*, citado en: *Gen. litt. I, 2, 6*). El Verbo, siendo de la misma esencia que el Padre y por

ello eternamente semejante y unido a Él, no puede manifestarse de otro modo que de forma eterna (*Gen. litt.* I, 4, 9).

En consecuencia, la naturaleza de la Palabra creadora es de la misma substancia del Padre. Cuyo Verbo, en sí mismo, no se expresa con sonidos de voz ni con intervalos de tiempo alternando el sonido y el silencio. Por esa misma razón, no hubo necesidad de idioma alguno, además, ni existía la diversidad de lenguas aún. Tampoco existían, en el inicio de la creación, alguien que escuchase, por eso, en absoluto necesita un lenguaje para manifestarse porque su palabra, su modo de manifestarse, a sí mismo, es su único Verbo. Y en él nombró las cosas al mismo tiempo y en su totalidad, no por la sucesión o repetición de palabras o en el transcurso de los días. Idea muy similar aparece en Filón de Alejandría quien sostenía que el creador puede hacer todo simultáneamente, solamente que el orden involucra siempre al número (*De opificio mundi* III, 13).

6.– *Tu dixiste, et facta sunt*

6.1.– *Creatio ex nihilo: informitas*

La creación⁹² del universo a partir de la nada absoluta (*creatio ex nihilo*⁹³) es la gran diferencia entre la fe cristiana, que profesa Agustín, recién convertido y bautizado, y la filosofía griega⁹⁴. Doctrina profesada en la recitación en la profesión de fe agustina, confiesa al Creador como artífice de todo. La *creatio ex nihilo* es la confesión del absoluto

⁹² La noción de creación aparece ya en Platón y en Aristóteles, pero todavía no en el sentido cristiano que conoce Agustín, aunque son reflexiones que ayudan a comprender las ideas agustinianas de la creación. Como podemos ver en Platón, eros es el amor por lo bello y el bien, deseo que procura ser eterno y se manifiesta en la creatividad: crear es pasar una cosa del no ser al ser, acción en la que aparece el poeta (*Banquete*, 204). Y Aristóteles indica que entre lo que no es y lo que es, se halla lo que se está haciendo (*Metafísica*, II, 994a25); «lo que no es se dice tal de tres sentidos» (*Metafísica* XII, 1069b25), el no ser absoluto, en tantos sentidos como las categorías; el no ser, se dice de lo falso y el no ser, se dice de lo que está en potencia (*Metafísica*, XIV, 1089a 25–30).

⁹³ Según Ferreira (2012) este concepto fue utilizado por primera vez en el siglo II d. C., por Teófilo de Antioquía–Siria. Conocido como el sexto obispo de Antioquía, descendiente de familia pagana, de educación helenística y convertido al cristianismo en su edad avanzada. Defensor del cristianismo.

⁹⁴ Juan Pegueroles (1997) señala su tema: *El sentido de la creación de Dios. Una meditación filosófica*, que el concepto de creación obligó a cambiar la concepción del ser griega y con esta la metafísica. Porque la noción fundamental de la filosofía griega no es la de ser, sino la de ente (*on*). Las cosas no provienen de la nada, sino de lo otro, de un ente, que es la materia o la potencia. El origen de las cosas no es el paso del no-ser al ser (*ex nihilo*), sino el paso del poder ser al ser. Los elementos fundamentales de la metafísica griega son tres: esencia (*qué es*), existencia (*que es*), y la causa. En este contexto, Dios o el demiurgo da forma a la materia y hace pasar las cosas de la potencia al acto. Al modo como el carpintero causa la mesa, dando la existencia a la esencia o idea de la mesa.

poder del Artífice supremo, porque si solo fuese un ordenador sería un ser limitado y no capaz de hacer algo de la nada absoluta, ya que formar algo sobre una realidad existente lo puede hacer también cualquier artífice limitado como el ser humano o el demiurgo platónico.

A partir de la naturaleza mudable, descubrir que el universo depende de un Artífice supremo, omnipotente, sumamente bueno y suprema belleza, lleva a comprender, también, que este universo no depende de sí mismo. Sin embargo, la diferencia ontológica, entre el Artífice y nuestra realidad, plantea una serie de preguntas sobre cómo ambas realidades se relacionan. El estilo sencillo con que el *Génesis* explica este misterio fue uno de los motivos por los que Agustín, en su juventud, lo rechazó. En su viaje a Milán, Agustín, nos comenta en sus *Confesiones* dos datos importantes: la lectura de unos textos de influencia platónica y su asistencia a los sermones de Ambrosio. Agustín señala *Contra academicos* que el platonismo y su teoría del mundo ideal e inteligible son más cercanos a los sagrados misterios. Además, la lectura espiritual de la *Biblia* por parte de San Ambrosio tuvo una importancia significativa para derribar el materialismo maniqueo en el que se había sumido. Las predicaciones de Ambrosio le proporcionaron herramientas hermenéuticas para interpretar las *Sagradas Letras*, destacando el sentido alegórico⁹⁵ de los textos. Esto permitió derrumbar el literalismo maniqueo y superar el rechazo hacia las *Sagradas Escrituras*, especialmente del Antiguo Testamento. Con esta renovada interpretación de las *Escrituras*, no solo pudo desentrañar una serie de conceptos opuestos mencionados en el *Génesis*: lo eterno y lo mudable, sino que también

⁹⁵ La alegoría es una figura literaria que permite interpretar el significado o sentido de un texto. Un texto, además, del sentido literal, tal cual está escrito, puede ser leído con el sentido simbólico, figurado, esto es, alegórico. Este sentido alegórico dice Agustín lo adquirió de la forma ambrosiana de entender las escrituras, Ambrosio es un personaje destacado en la conversión de Agustín (*Conf.* V, 13, 23; VI, 1, 1; VI, 2, 2; VI, 3, 3: CCSL 27), de él adquiere el método alegórico de la interpretación de las escrituras, cuyos sermones le fueron transformando la vida (*Conf.* VI, 4, 6: CCSL 27). A su vez, Ambrosio fue conocedor del método alegórico de la escuela alejandrina por medio de Filón de Alejandría que hacía de las Sagradas escrituras. Filón fue uno de los judíos más famosos de la comunidad alejandrina, él defendió la inspiración de la Biblia griega que luego se extendería por todo el Imperio romano (Fernández Marcos, 2010); un tema imprescindible en las lecturas agustinianas de las escrituras. Por otro lado, Powter (2008) encuentra ciertas similitudes en la idea agustiniana de la creación comparada con la obra filoniana *De opificio mundi*; para su análisis se basa en el libro II del *De ordine*; en los libros XII y XIII de las *Confesiones* y en I, II y IV del *De Genesi ad litteram*. Powter dice que ambos autores coinciden sobre la idea de perfección del número senario; hay concordancia en la concepción de la creación del mundo inteligible como modelo de mundo sensible; hay aparentes diferencias terminológicas entre la relación del Logos y el mundo inteligible de Filón respecto a la Razón Suprema de Dios y el mundo inteligible en Agustín. Por estas referencias, podemos afirmar que Agustín no solo conocía del uso de la filosofía platónica como principio hermenéutico de las escrituras sino también la alegoría como método de análisis textual.

abordó innumerables cuestiones que desafían la lógica humana, tales como la eternidad y el tiempo, la unidad y la multiplicidad, lo inmutable o lo mudable, entre otros.

Agustín entiende que la creación del universo fue un acontecimiento instantáneo y total. Sin embargo, ese misterioso momento puede ser entendido de acuerdo a nuestras capacidades. Se puede explicar que fue realizado con ciertos momentos o etapas. Por eso hay un instante de la creación en sus razones invisibles, que los maniqueos no llegan a comprender. En el *Génesis* está escrito que el Espíritu era llevado sobre el agua: «Et Spiritus Dei super ferebatur super aqua» (*Génesis*. 1, 2); y los maniqueos cuestionaban de cómo el agua era el habitáculo del Espíritu: «Aqua ergo erat habitaculum Spiritus Dei; et ipsa continebat Spiritum Dei?» (*Gen. man.* I, 5, 8: PL 34). Agustín sabía que el sol era una divinidad que los maniqueos adoraban, y lo usa de ejemplo para explicar la diferencia con el Dios verdadero. Por eso afirma: el Espíritu de Dios no era desplazado al modo que el sol se traslada en la tierra sino de modo singular comprendido por muy pocos (*Gen. man.* I, 5, 8). El acto divino no es comparable al de las criaturas, aunque figuradamente se podría decirse que es como la voluntad de un arquitecto que desea construir algo (*Gen. man.* I, 5, 8).

Por eso, estas cosas son nominadas con el nombre de realidades visibles (cielo y tierra), por la debilidad de los niños, que son menos idóneos para comprender las realidades invisibles (*Gen. man.* I, 5, 9). Primero, pues, se hizo la materia confusa e informe, de donde se hicieron todas las cosas distintas y formadas: «Primo ergo materia facta est confuse et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt» (*Gen. man.* I, 5, 9: PL 34).

Para comprender lo que el Sumo Artífice creaba de la nada, se expresó de varios modos lo que aún residía en sus causas seminales, ya como agua, cielo y tierra, pero no porque ya eran sino porque iban a serlo. Así también, el cielo y la tierra podían llamarse materia, de la cual aún no se había hecho el cielo y la tierra, pero que no debía hacerse de otra cosa (*Gen. man.* I, 7, 11). A esta realidad potencial del que sería lo que percibimos, se dice que era invisible por su oscuridad y que era desordenada por causa de su informidad: «invisibilem autem dixit, propter obscuritatem; et incompositam, propter informitatem» (*Gen. man.* I, 7, 11: PL 34).

Cielo, tierra, tierra informe, abismo, tinieblas y agua son nombres de la materia sin forma visible: «nomina sunt informis materiae» (*Gen. man.* I, 7, 12: PL 34). Pero esa materia prima de la cual hizo el universo que contemplamos con sus formas actuales fueron sacados de la nada absoluta (*ex nihilo*).

6.2.– *Vocatio*

En el principio hizo Dios el cielo y la tierra; pero la misma tierra, que Dios hizo, era invisible y sin composición, antes de que Dios dispusiera las formas de todas las cosas según sus lugares y moradas por distinción: «In principio fecit Deus caelum et terram; terra autem ipsa quam fecit Deus, invisibilis erat et incomposita, antequam Deus omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione disponeret» (*Gen. man.* I, 3, 5: PL 34).

Ya vimos más arriba que Agustín entiende que el Hijo, también está presente en la creación del universo. Porque el Creador se manifiesta por medio de su Verbo. Por él dijo y existieron las cosas, esto es, por la potencia divina, (*Virtus Dei*), como causa eficiente. Pero para comunicar las formas a la *informitas* es necesario una causa ejemplar, para esto, aparece el Hijo como *Sapientia Dei. Potens* y *Sapientia* (1 *Corintios.* 1, 24) son dos aspectos de ser Principio y de Verbo (Espada, 1968: 69). El Hijo es principio de la *informitas* conjuntamente con el Padre, pero también es Verbo que llama (*vocatio*) hacia sí a la *informitas* para que se convierta (*conversio*) y se formara imitando al que lo hizo.

El Creador se expresa de modo eterno en su Verbo, sin embargo, el autor del *Génesis* repite en cada día «Dijo Dios: hágase» (*Génesis* 1, 3; 6; 9; 11; 14; 20; 24), y *hagamos* (*Génesis* 1, 26). Es la forma temporal por la que se manifiesta nuestro lenguaje, puesto que, si el Creador es capaz de hacer la pluralidad del universo en un instante, el hombre tiene que expresar eso mismo en sucesivas repeticiones, por tanto, es la forma humana de expresar las cosas divinas. Tampoco tenemos otra manera de entender sino temporalmente los misterios eternos. La repetición de la expresión, *hágase*, durante los días de la semana comprende el llamado divino (*vocatio*), que consiste en convocar, invocar, en el contexto del *Génesis*, nominar, dar nombre, insertaba en la realidad creadas las causas de su futuro desarrollo: «Rebus factis rerum facendarum causas inserebat» (*Gen. litt.* VI, 8, 13: PL 34). Una conexión de causas, orden de causas conectadas:

«connexio causarum, ordo connexarum causarum» (*Gen. litt.* V, 5, 12; XXIII, 51: PL 34). Dar forma, ordenar el caos inicial, sacar de la confusión, es lo que se interpreta en la repetición durante los seis días de “hágase”, es decir, se entiende que el Verbo con la potencia de su voz que llamaba a la criatura informe para que se convierta y se forme, de este modo por imitación llegue a su perfección (*Gen. litt.* I, 6, 12).

Tengamos en cuenta que, en el Principio, se hizo, primeramente, la materia informe. Esto connota la imperfección y el estado informe, deforme, sin forma, esto es, una realidad no acabada y su tendencia es hacia la nada de tipo plotiniano. Pero esto informe, ya no es nada, sino un substrato con poder ser algo individual y distinto, cuando se le comuniquen las formas determinadas con sus dimensiones y especies de acuerdo a su causa ejemplar, según la teoría de tipo platónico. El Verbo del Creador es la causa ejemplar, el prototipo, es el arquitecto que proyecta con medida perfecta las formas, ideas, especies que contempla en sí mismo para luego insertar en las causas seminales, que en su lugar y tiempo se perfeccionan. El Verbo de Dios de ningún modo cesa, con la oculta inspiración de su llamada, de hablar a su criatura de quien es principio para que se convierta hacia él, porque de otro modo no puede formarse ni perfeccionarse: «Verbum Dei nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quod aliter formata ac perfecta esse non possit» (*Gen. litt.* I, 5, 10: PL 34).

6.3.– *Conversio*

La conversión, que proviene de la palabra latina *conversio*, significa girarse, cambiar de dirección. La dimensión histórica del concepto permite abordar dicho concepto desde el punto de vista filosófico y religioso. La *conversio* latina procede de dos conceptos griegos de diferente sentido. Por un lado, *epistrophe*, que significa cambio de orientación e implica la idea de regreso, retorno al origen o vuelta a sí mismo. Mientras que, *metanoia*, concepto también griego que significa cambio de mentalidad (Hadot, 2006).

El tema del regreso fue un asunto de la literatura helenística ya presente en la épica homérica como la *Odisea* que trata la historia de tantos años que tardó el *regreso* del personaje Odiseo desde Troya hasta su patria, Ítaca. Asunto conocido por Agustín

probablemente desde la escuela de gramática en Madaura, cuyo programa comprendía el estudio y análisis de los poetas griegos y romanos. Además, como lector de los neoplatónicos conocía al fenicio y célebre filósofo, historiador y matemático, Porfirio (234–305 d. C.) (*Ciu. Dei* VII, 25), este fue autor de un libro titulado *De regressu animae* (*Conf.* VII, 10, 16; VII, 17, 23). Por medio de este filósofo conocería, en Milán, las *Enéadas* de Plotino, donde el tema de la *conversio* es desarrollado con dimensiones ontológicas. Una interesante comparación entre las teorías plotinianas y las agustinianas sobre la *conversio*⁹⁶ hizo el intelectual Jesuita (Pegueroles, 1975).

La conversión en Agustín connota un sentido ético–moral y un sentido ontológico. El sentido moral está presente en la filosofía agustiniana desde sus primeros diálogos de Casiciaco, y tiene que ver con el dejar de ser un desconocido para sí mismo (*Acad.* I, 8, 22), «incognitus» (*Ord.* I, 1, 3). El que es incógnito de sí mismo significa estar fuera de sí mismo, por lo tanto, lejos de la verdad. Esto es haber naufragado, en cuya situación, hay intranquilidad, desesperación, tinieblas, degrado moral. A esto le llama Agustín un camino hacia el no–ser, en el cual se transita cuando el alma se llena de vicios. El que naufraga sabe que se alejó de una tierra firme, hacia donde se carece de tranquilidad y de paz. A eso hace referencia la odisea agustiniana que tratamos al analizar el texto *De beata vita*. El retorno del alma, *conversio*, es el regreso al interior, al puerto tranquilo, retorno a la patria, que es el retorno a su origen dice en *De quantitate animae*. El alma inicia a dejar de ser deforme con las virtudes. La verdad es la norma a la que se debe adecuar, es

⁹⁶ En un tema: *Notas sobre la materia informe espiritual en Plotino y en San Agustín*, en la nota final dice que la antropología plotiniana es estática y teórica, porque no hay una formación segunda como en Agustín. Plotino no enseña al hombre lo que debe ser sino lo ya es; basta con tomar conciencia de lo que somos. Por el contrario, la antropología agustiniana es dinámica y práctica; el hombre agustiniano es un proyecto que debe llegar ser por la libertad. Se trata de conocer lo que soy, esto es, capaz de Dios, para ser lo que conozco; el hombre debe ser divino por el amor, la libertad y transformado por la gracia. En Plotino hay una procesión en dos momentos simultáneos, uno de constitución del ser potencial (*exitus*) y otro de actualización, determinación del ser (*reditus*). El Uno es principio de la Inteligencia, la salir del uno es indeterminación, pero si retorna a su principio conoce de modo múltiple ideas y formas; sucede lo mismo con el Alma es informada por su conversión a la inteligencia; Materia es la última derivación del Uno, no se convierte a su principio y se queda en estado informe. Hay dos materias informes en Plotino la inteligencia y el alma su estado de *exitus*, procedencia sin convertirse. Y la última derivación del uno, la materia. Ambas materias son indeterminadas, pero ya no son nada. En Agustín la materia informe y la forma son dos principios constitutivos de todo ser creado. La creación comporta dos momentos simultáneos, la creación de la materia informe atribuida al Padre, y la formación atribuida al hijo. Para Agustín como para Plotino la materia informe corporal, si bien, no es nada por ser informe, a su vez, es algo, porque es formable. La divergencia entre Agustín y Plotino está en la materia informe espiritual. Agustín plantea dos formaciones, la primera es natural y necesaria, otra formación plena, personal y libre. En la primera el espíritu ya está acabado, pues, el espíritu ya conoce la verdad y ama el bien, pero todavía no es sabio, en la segunda, por la conversión, se perfecciona de forma libre.

el alimento, la forma del alma. El hombre agustiniano, alejándose de la verdad, ha deformado (*deformatio*) la imagen de su Creador, esto se describe como una vida en tinieblas, en el relativismo moral, en el no-ser, en la *informitas*. Pero dejará la infirmitad (*informitas*) cuando atienda al llamado (*vocatio*) del Verbo, la Palabra divina, y se convierta (*conversio*) para que interiormente se renueve, restaure, reforme (*reformatio*) de acuerdo a la Imagen del Padre. Este proceso de conversión y formación también se encuentra aplicado a la idea metafísica de la creación de la nada en Agustín.

Por analogía, esa particular forma de regreso personal es aplicada a la explicación metafísica ontológica de la formación del universo agustiniano. Todas las formas actuales del universo han emergido de un estado inicial confuso e invisible o caótico (*informitas*). En el inicio de la creación todo estaba indeterminado, sin embargo, con condición o potencia perfectible, formable. La infirmitad universal inicia a tomar la forma visible al dar respuesta (*conversio*) al llamado (*vocatio*) de aquella Voz creadora. Siguiendo ese proceso cada realidad convirtiéndose se formó según su lugar y naturaleza. Por eso, el término conversión lo puede usar tanto para las cosas materiales como las espirituales (*Gen. litt.* 13, 38). En ese sentido, refiriéndose a toda la creación dice que ella deja su estado de infirmitad si se convierte, ya que, por la «*conversio*» se forma y perfecciona, y si no se convierte (*aversio*) permanece informe (*Gen. litt.* I, 1, 2). La materia informe, ya espiritual o corporal, por su estado de infirmitad (*informitas*) tenderá a la nada, si es que no imita la forma del Verbo (*Gen. litt.* I, 4, 9); de este modo comprendemos que el abismo, las tinieblas, es la naturaleza de la vida informe, hasta tanto se convierta al Creador, ya que por solo este medio puede formarse y dejar de ser abismo y ser iluminada para no ser tenebrosa y dejar de ser invisible (*invisus*) (*Gen. litt.* I, 1, 3). Las realidades perfeccionadas, con sus formas establecidas, según sus naturalezas, se forman cuando imitan al Verbo divino que es la forma perfecta, esto es, cuando se dirigen (*conversio*) al Creador de su sustancia (*Gen. litt.* I, 4, 9).

En esta transformación y formación cada criatura imita a su modo, el Verbo de Dios, es decir, al Hijo de Dios, perpetuamente unido al Padre por absoluta igualdad e idéntica esencia, por la que Él y el Padre son una misma cosa. La criatura no imita a esta forma del Verbo si subsiste amorfa e imperfecta, apartada de su Creador (*Gen. litt.* I, 4, 9).

6.4.– *Formatio*

Pegueroles (1974) señala que Agustín sostiene la idea de dos formaciones: la física y la espiritual. Para las cosas físicas, la formación impresa o primera y para las espirituales, la formación expresa o segunda. La formación material es necesaria; en los cuerpos es impresión de números espaciales y temporales; mientras que en los espíritus es impresión de la *ragulae numerorum* y de la *ragulae sapientiae* o números lógicos, que son números en la memoria de las nociones y primeros principios de la ciencia, gracias a esos números se pueden juzgar los números físicos. Los números físicos *impresos* causan necesariamente los *números expresos*, son la razón por la que el cuerpo se extiende ordenadamente en el espacio y en el tiempo. Las formas bellas y los ritmos son resultado y manifestación de los números impresos que regulan el obrar. En los espíritus los números éticos impresos no son necesarios, regulan la acción moral, pero no determinan, por lo que la *formación expresa* es personal y libre; puede darse o no, según la opción libre, si es positivo (*conversio*) hay formación segunda y es *formata ac perfecta creatura*; verdadera imagen *Trinitatis*, si es negativa *aversio* hay privación de la segunda formación y es *deformis; miser, dissimilis, tebebrae, invisita*.

El cielo y la tierra eran informes (*Gen.* 1, 2) y por esto invisibles antes de comunicarles sus respectivas formas. Aquella misma tierra que hizo era invisible e informe antes de que Dios adornase con distinción concertada⁹⁷, en sus lugares y tiempos, las formas de todas las cosas (*Gen. adv. Man.* I, 3, 5). Por el hecho de estar sin forma era imperceptible, se hace inteligible cuando por el Señor fue dividida, y sacándola de la confusión la constituyó en cierto estado ordenado de cosas visibles (*Gen. litt. inp.* IV, 11).

Si bien el mundo fue formado de alguna materia informe, ésta fue sacada totalmente de la nada. Pues lo que no está formado aún, y, sin embargo, de algún modo se ha incoado su formación, es susceptible de forma por beneficio del Creador. Porque es un bien el

⁹⁷ «El universo nació visible, pero fue generado invisible» (Platón, *Timeo* 36e). «Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma» (Platón, *Timeo* 30a). «el demiurgo hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo» (Platón, *Timeo* 34c).

estar ya formado, pero también lo es, la misma potencialidad de formarse⁹⁸; luego el mismo autor de los bienes, dador de toda forma, es el fundamento de la posibilidad de su forma. Y así, todo lo que es, en cuanto es, y todo lo que no es, en cuanto puede ser, recibe de Dios su forma o su posibilidad. Dicho de otro modo: todo lo formado, en cuanto está formado y todo lo que no está formado, en cuanto es formable, halla su fundamento en Dios. (*Vera rel.* XVIII, 36). La criatura corporal en su estado informe está privada de toda cualidad corporal. Por este motivo aparece en materia sin forma y carente de visibilidad porque su estado es confuso (*Gen. litt.* I, 1, 2). El que manifiesta las perfecciones o las formas a las criaturas es el Verbo, porque es el que llama para que cada criatura se forme imitando, según su capacidad, a la forma que está unida eterna e inmutablemente al Padre (*Gen. litt.* I, 4, 9).

Ahora bien, el Verbo no actúa por intervalos de tiempo, por su naturaleza eterna e inmutable. Pero se suele pensar que se hizo primero la materia sin forma, confusa, desordenada y en un segundo momento se le comunicó las formas. Entre la materia y la forma, dice Agustín, no hay una sucesión temporal sino causal, así como la voz y las palabras, hay un sonido y también las palabras que dan forma al sonido. En cuyo acontecimiento no está primero la materia informe (sonido sin forma) ni luego la causa formal (palabras), por lo que, no se puede decir que sea una cuestión de sucesión temporal sino causal. Por eso, entre la creación de la materia informe y su formación no hay una sucesión temporal, sino causal (*Gen. litt.* V, 5, 13). Por consiguiente, cuando en el *Génesis* se lee: «dijo Dios hágase», debemos entender que cada realidad estaba en el Verbo de Dios para hacerse (*Gen. litt.* II, 6, 14). Esto lo testifica la misma escritura cuando dice que Dios no tuvo maestro alguno, exterior a su naturaleza, además sería contrario al mismo concepto de Dios omnipotente. Y, por otro lado, en el mismo texto del relato de la creación «cuando oímos y así se hizo», debemos entender que la criatura hecha no se excedió de la medida propia de la especie, determinada en el Verbo de Dios para crearse (*Gen. litt.* II, 6, 14).

Para que el mundo material sea perceptible o inteligible tendría que haber dejado de ser informe, porque sin forma hay sólo tinieblas, caos, abismo, en suma, imposible

⁹⁸ «Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél» (Platón, *Timeo* 30a).

contemplar nada (*Génesis* 1, 2). Por eso todo ser existente es identificable por su forma, porque, todo cuerpo posee como cierto reposo de forma sin el cual no existiría (*Vera rel.* XI, 21), de aquí que a las que se perciben con los sentidos, Agustín las denomina formas sensibles, formas carnales se llaman las que pueden percibirse con el cuerpo, esto es, con los ojos, oídos y demás sentidos orgánicos (*Vera rel.* XIV, 45). La forma es una identidad particular que permite distinguirse entre sí. Los cuerpos poseen igualmente su forma o especie, sin la cual no serían lo que son (*Vera rel.* XI, 21). Pero no solamente los cuerpos son portadores de forma sino todo lo que existe tiene alguna forma por la que es inteligible. Todo ente debe tener cierta derivación, forma o especie por más pequeño que fuera entre los seres (*Vera rel.* XVIII, 35). Y si nos planteamos su autoría, no cabe duda que, el mismo principio que dio el ser es el principio que también hizo de la nada las formas.

Si se desea investigar el origen de toda belleza existente procúrese a la belleza suprema, que es la fuente de toda hermosura (*Vera rel.* XI, 21). Así como la materia carente de toda forma o formable de cada ser, esencia, substancia o naturaleza tiene la existencia dada, porque fue hecha no generada, del mismo modo cada forma o forma potencial comparte origen con su naturaleza. Para Agustín, la materia informe ya es un bien, porque es ya algo, aunque salida de la nada, ya no es nada, aunque comparado con lo formado, se dice informe, por tal condición, también tiene a Dios por autor (*Vera rel.* XVIII, 35). Por consiguiente, todo lo que es, en cuanto es, y todo lo que no es, en cuanto puede ser, recibe de Dios su forma o potencialidad formable (*Vera rel.* XVIII, 36).

Toda forma por mínima que sea, conjuntamente con su materia fue sacada de la nada absoluta, aun la mínima forma viene de Dios. Lo que se afirma de la especie puede extenderse igualmente a la forma. Dios creó todas las cosas de lo que carece de especie y de forma, esto es de la nada (*Vera rel.* XVIII, 35), pues lo que no está formado aún, y, sin embargo, de algún modo se ha incoado su formación, es susceptible de forma por beneficio del Creador (*Vera rel.* XVIII, 36). La Trinidad es su creadora y de ella recibe el ser en cuanto es, y también su forma (*Vera rel.* VI, 13). Todas las realidades, por la fuerza divina del Creador y Moderador universal, lucen con decoro (*Vera rel.* XXIII, 44). Todo, en cuanto será o es, lleva el testimonio trinitario, puesto que, toda naturaleza reúne al mismo tiempo estas tres cosas: que es algo único, que difiere por su forma de las demás y que está dentro del orden universal (*Vera rel.* VI, 13), lo mismo sucede con el orden

universal, ya que, la hermosura del universo resulta irreprochable por estas tres cosas: la condena de los culpables, las pruebas del justo, la perfección de los bienaventurados (*Vera rel.* XXIII, 44). Luego el Creador de los cuerpos es el Principio de toda armonía y Forma increada y la más bella de todas. (*Vera rel.* XI, 21).

Ahora bien, esta realidad invisible y sin forma ya no era nada absoluta, sino un primer estado de este mundo perceptible e inteligible, en cuyo substrato subyacen los números⁹⁹, porque, toda forma mudable sería ininteligible si es que no está constituida por una forma numérica, sin lo cual se reduce a nada. Y según su género llena y recorre los números de los espacios y de los tiempos: «Capere non potest, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat» (*Lib. arb.* II, 16, 44: CCSL 29, 267).

La cualidad original de la tierra, era *invisibilis* por su misma informidad, pero visible, ordenada y hermosa por las leyes del número: *Pulchritudines leges* (*Lib arb.* II, 16, 41: CCSL 29, 265); «Formas habent quia numeros habent» (*Lib. arb.* II, 16, 42: CCSL 29, 265). El universo con la potencia de las leyes matemáticas son un conjunto armónico y ordenado en el tiempo y en el espacio, y no un desorden ni caos. Lo mismo sucede con el cuerpo y alma, reciben su forma de otra Forma inconmutable (*Lib arb.* II, 17, 45). Toda belleza y toda forma corporal son un bien y proceden de la forma suprema de las cosas, esto es, de la suprema verdad (*Lib. arb.* II, 18, 49).

7.– La dialéctica de los contrarios

7.1.– *Eternitas*¹⁰⁰ *et tempus*

«*In principio fecit Deus caelum et terram*» este dato bíblico pertenece al primer verso del capítulo primero del *Génesis* (citado por Agustín en *De Genesi contra*

⁹⁹ El *Timeo* platónico indica que antes de la creación no existía proporción y medida, cuando dios ordenó el universo primero dio forma y número a los elementos (*Timeo 53a*). Similar al artista humano en cuya obra subyacen los números: «Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros» (*Lib. arb.* II, 16, 42: CCSL 29, 266).

¹⁰⁰ Porque la vida eterna supera a la temporal por su misma vivacidad, y aun qué sea la eternidad, se ve con los ojos intelectuales. Pues con la mirada de la mente aparto de la eternidad toda posibilidad de mudanza y no pongo en ella ninguna dimensión temporal, porque estas se componen de movimientos pasados y futuros de cosas, y en la eternidad nada pasa, nada es futuro; pues lo que pasa deja de existir, y lo futuro no ha comenzado todavía a ser; pero la eternidad solamente es; ni ha sido, como si ya no fuera, ni será, como si no fuese aún (*Vera rel.* XLIX, 97).

maniqueos I, 1, 2; I, 3, 5; I, 5, 8; I, 7, 11; II, 3, 4). Agustín conocía los diversos cuestionamientos con los que el maniqueísmo intentaba demostrar, según ellos, los errores bíblicos y con estos desacreditar el contenido de los textos veterotestamentarios. Por eso, una vez alejado del maniqueísmo, Agustín, se posicionará como defensor de lo que antes él, también, consideraba cuestionable (*Conf.* III, 5, 9), porque, las *Escrituras sagradas* explicadas literalmente le parecían absurdas (*Conf.* VI, 4, 6; VI, 11, 18). Pero releendo el *Génesis* con otra perspectiva hermenéutica, dentro del contexto de los libros canónicos, elenco recogido por él mismo (*Doctr. chr.* II, 8, 13), alejado del maniqueísmo, leído a los neoplatónicos, bautizado con la profesión de fe en la memoria, inicia su defensa contra lo que, posiblemente en su periodo de noviciado maniqueo, escuchó que se decía: si Dios hizo el cielo y la tierra en el *principio del tiempo* qué es lo que estaba haciendo Dios antes de la creación (*Gen. man.* I, 1, 2).

Agustín que conocía las diversas acepciones del concepto «*principio*», además tenía claro que la misma palabra no siempre significa lo mismo (*Doctr. chr.* III, 25; 32: CCSL 32), y las sagradas letras no son la excepción, pues, se pueden leer, no solamente, con el sentido literal, sino también con el espiritual, el alegórico, método practicado por Ambrosio en sus sermones, pero su empleo en la interpretación del Antiguo Testamento proviene de la escuela alejandrina con Filón de Alejandría y Orígenes. Por lo que, Agustín, con estos nuevos elementos hermenéuticos descubiertos en el norte de Italia, cree que en este contexto es un error del maniqueísmo tomarlo en sentido temporal, porque en el contexto genesiaco, debería, más bien, adquirir el sentido de su opuesto. Argumento que Agustín encuentra en el nuevo testamento para sostener su idea. Para sustentarlo cita un texto del evangelista Juan, cuando los judíos le preguntaron a Jesús quién es; respondió: «*Principium, qui et loquor vobis*» (*Juan* 8, 25 citado en *Gen. man.* I, 1, 2: PL 34). A la luz del concepto joánico, el término «*principio*» que aparece en *Génesis* se vuelve más comprensible y su explicación se facilita porque en el *Nuevo Testamento* el sentido de «*principio*» difiere del que le atribuía el maniqueísmo. *Non in principio temporis, sed in Christo*, porque con el *Logos-Verbum* que estaba junto al Padre se hizo todo: «*per quo facta et in quo facta sunt omnia*» (*Juan* 1, 1. 3).

Por tanto, a la luz del Nuevo Testamento, el dato genesiaco connota la segunda persona de la Trinidad: «*Verbum in principio apud Deum*» (*Juan* I, 1). Además, bajo la guía de la regla de fe y con el auxilio del variado método de interpretación como el

histórico y alegórico, el primer verso genesíaco, puede entenderse como el *Principio eterno*, como el Dios de Dios, del mismo rango y condición, esto es, de naturaleza divina y por ello eterna e inmutable (*Gen. litt. imp.* II, 5). «Summum bonum quo superius non est, Deus est» (Agustín, *Nat. b.* I: PL 42).

Lo divino, eterno e inmutable es lo más sublime que puede existir y que se puede descubrir sobre la escala de los seres existentes. Agustín los clasifica como los seres que existen (minerales), los que existen y viven (plantas), los que existen, viven y sienten (animales) y los que existen, viven, sienten y razonan (hombre), pero no basta descubrir algo superior a lo más excelso del ser humano, la razón, sino aquel ser sobre el cual no haya absolutamente nada más «sed quo est nullus superior», esto mismo se podrá confesar piadosamente como Dios (*Lib. arb.* II, 6, 14: CCSL 29, 246). Considerando las diferencias, pero hace recordar al *ἀριστον*, como principio de todo, que proponía Ferécides, maestro de Pitágoras ya en el siglo VI a. C. (Aristóteles, *Metafísica* 1091b, 5); de cuyo autor, Agustín refiere creía en la inmortalidad del alma: «Pherecydae cuiusdam Syri disputationibus immortalem esse animum credidit» (*Acad.* III, 17, 37: CCSL 29, 57).

Eterna e inmutable es la verdad que contiene todas las verdades inmutables (*Lib. arb.* II, 12, 33). La verdad es superior a nuestra razón porque juzgamos según ella, si fuera inferior juzgaríamos de ella y si fuera igual a nuestra razón sería mudable; de modo que, si no es inferior ni igual a nuestra razón, la verdad es superior a lo más sublime de nuestro ser (*Lib. arb.* II, 12, 34). Y descubrirla nos hace sabios y bienaventurados, sintiendo en nuestras almas sin el menor ruido el sublime, armonioso, y elocuente silencio de la verdad (*Lib. arb.* II, 13, 35). En la verdad se conoce y posee el bien sumo, y la verdad es la sabiduría y es bienaventurado el que posee el bien sumo; esta Verdad contiene en sí todos los bienes que son verdaderos (*Lib. arb.* II, 13, 36). Si hay algo excelente y superior a lo más sublime del hombre, ese algo es Dios y si no hay, la misma verdad es Dios (*Lib. arb.* II, 15, 39). Por la fe se sabe que Dios es el Padre de la Sabiduría, engendrada, no creada, por el eterno Padre, por tanto, es igual a Él (*Lib. arb.* II, 15, 39). La Verdad que es el objeto de nuestra razón se alcanza ascendiendo por una serie de grados del alma y con el auxilio de la providencia divina, por la Virtud y Sabiduría divina, suprema causa, supremo autor, supremo principio de todas las cosas (*An. quant.* XXXIII, 70–76). Sabiduría y número se identifican, dice Agustín que ese dato se desprende de

aquello que está en el libro de la *Sabiduría* 8, 1 cuando se dice que alcanza con fuerza de un extremo a otro y dispone todas las cosas con suavidad: «Attingit a fine usque in finem fortiter et disponit omnia suaviter», Agustín identifica fuerza o virtud con el número y suavidad con la sabiduría, eso es dice Agustín: la fuerza con la que dispone todo de un confín al otro se puede referir al *número* y la *suavidad*, a la *sabiduría* (*Lib. arb.* II, 11, 30), pues, lo dispuesto de un extremo a otro contiene número, aún las cosas más ínfimas; y cuando se contemplan los números, ellos trascienden nuestro espíritu porque subsisten inalterables en la verdad misma (*Lib. arb.* II, 11, 3; II, 18, 49); sabiduría y número son verdaderos e incommutabilmente verdaderos (*Lib. arb.* II, 11, 32). Y el sabio abraza a Dios y goza de su ser eterno sin sucesión ni alternativa temporal (*Ord.* II, 2, 6), porque comparando la eternidad con el tiempo, lo eterno es mejor que lo temporal (*Lib. arb.* II, 10, 28). Cuando alguno afirma que lo eterno es mejor que lo temporal o que $7+3$ es 10 y reconoce que es así, no tiene el atrevimiento de corregir como sensor, sino se alegra como descubridor (*Lib. arb.* II, 12, 34).

Por tanto, Agustín al cuestionamiento maniqueo responde que el Creador creó el universo en el Principio (*Juan*, 1, 1), no en el inicio temporal, entendido como principio histórico¹⁰¹, sino en el mismo Cristo que es Principio: «Deum in principio fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo» (*Gen. man.* I, 2, 3: PL 34), por la razón misma de la eternidad, en la que no existe ni el antes y ni el después, porque además se debe entender que antes de la creación del universo el tiempo no existía, puesto que, el tiempo es también una criatura, su génesis se remonta al acto de la creación: «ante principium temporis non erat tempus» (*Gen. man.* I, 2, 3: PL 34). Esta explicación se encuentra en Platón que decía: «antes de que se originara el mundo no existían los días, las noches, los meses ni los años» (Platón, *Timeo* 37e). «el tiempo, por tanto, nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparezcan a la vez» (Platón, *Timeo* 38a). Tus años son imperecederos (*Salmo* 101, 28), «anni tui hodiernus dies»: son un perenne *Hoy* sin principio ni fin, por tanto, eternos. Pero de este *Hoy* reciben su modo de ser los tiempos mudables, Tú eres siempre el mismo y de ese *Hoy* has hecho el ayer y haces el mañana: «Tu autem idem ipse es et omnia crastina atque ultra omniaque

¹⁰¹ La interpretación de un principio eterno y no temporal, insinuado en el *Génesis* 1, 1, se encuentra ya en Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús de Nazaret. Este autor habla del Logos como lugar de la realidad inteligible; santificador; Logos como Causa Primera, Principio Universal; usa en sus obras la expresión *arquetipo* para señalar la función instrumental del Logos en la creación; el Logos entiende como el divino planificador (Moreno Martínez, 1983).

hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti» (*Conf.* I, 6, 10: CCSL 27, 5); Platón también dijo: «el era y el será son formas devenidas del tiempo, pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el es, y el era y el será conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo» (Platón, *Timeo* 37e–38a).

¿De qué modo podría existir un tiempo que Dios no hubiera creado, si Él es creador absoluto de todos los tiempos? (*Gen. man.* I, 2, 3). El mundo no es eterno y el tiempo tampoco, ambos son hechos de la nada absoluta (*Gen. man.* I, 2, 4). Antes de la creación del mundo, el tiempo no existía, por tanto, es absurdo pensar que antes del tiempo existiera el tiempo precedente, «Deus est ante tempora» (*Gen. man.* I, 2, 4). Usando una serie de analogías tomadas del neoplatonismo y la teoría de la participación, Agustín explica que la existencia del tiempo es la imitación de lo eterno. Así como lo bello existe por la belleza, lo verdadero por la verdad así el tiempo recibe su ser por la eternidad (*Timeo*, 10 y 11; *ciu. Dei.* XIII, 16).

7.2.– *Chaos et ordine*¹⁰²

«Terra autem erat invisibilis et incomposita» (*Génesis* I, 2 citado en: *Gen. man.* I, 3, 5). El dato del verso dos del Génesis, por los términos de su contenido, también era objeto de cuestionamiento maniqueo. El interrogante maniqueo, que el mismo Agustín indica, contiene un trasfondo filosófico dualista que planteaba la necesidad de un principio ordenador del caos inicial, pero de algo preexistente. Al respecto, la objeción

¹⁰² La razón humana por sus especulaciones había sido capaz de descubrir un ser ordenador de un caos original. La concepción de un desorden inicial estuvo presente tanto en la tradición helénica como en la oriental. Se sabe que la literatura griega no estuvo exenta de influencias orientales (Rodríguez Adrados, 2012). Una fuente muy familiar es lo que recoge el capítulo I del *Génesis* y en el siglo I antes de Cristo: «tu mano omnipotente –que había creado el mundo de materia informe» (*Sabiduría*, 11, 17). En el pensamiento helénico aparece desde el orfismo, Homero, Hesíodo y los presocráticos. «En primer lugar existió el caos» (Hesíodo, *Teogonía*, 115), de cuya situación fueron surgiendo una serie de realidades que ornamentaron el mundo. Porfirio señala que el pitagorismo también tenía la noción de un desorden inicial: en un principio el origen o génesis del universo se presenta en desorden, porque se concentran, se siembran y se pudren a un tiempo muchos seres y, poco a poco, se originó el nacimiento y distinción de los animales que nacían y de las plantas que brotaban de un modo simultáneo; precisamente entonces, de la misma podredumbre, surgieron los hombres y germinó el haba (Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 44). El caos inicial era un concepto popular en el contexto heleno y el pitagorismo tuvo que conocerlo por las fuentes orientales o las helenas. Lo que resulta propio de la idea pitagórica es la explicación matemática de la ornamentación y embellecimiento del cosmos a partir de ese caos primigenio, por lo que, establecer el orden en el caos, formar lo informe, establecer un límite a lo ilimitado son reflexiones pitagóricas, en cuya decoración, formación y embellecimiento universal resulta indispensable la tarea del número (M. C. Tomasini, 2004).

maniquea era ¿Cómo hizo Dios en el principio el cielo y la tierra, si ya la tierra era invisible e incompleta?: «Quo modo fecit Deus in principio caelum et terram, si iam et terra erat invisibilis et incomposita?» (*Gen. man.* I, 3, 5: PL 34). Los maniqueos presuponen el caos preexistente en su pregunta. Esto es, si el cielo y la tierra ya existían en un estado invisible e informe, preexistente, según la concepción platónica del mundo: ¿De qué modo hizo Dios el cielo y la tierra?, cuestión que se repite en sus tratados posteriores (*Gen. litt. imp.* IV, 11; *F. et symb.* II, 2; *Conf.* XII).

Agustín argumenta que, el verso genesíaco hace la primera mención del cielo y la tierra y en ello se describe la situación original de la tierra como invisible e informe. Estado original que le permite a Agustín explicarlo haciendo uso de sus conocimientos filosóficos. El texto agustiniano *Fides et symbolo* insinúa que el dato: *ex materia invis* daba pie para interpretarse como si Dios modelara el universo a partir de una materia existente, *Sabiduría* 11, 18 «*Qui feciste mundum ex materia invis*» (*F. et symb.* II, 2: PL 40). «Ex materia invis», Agustín traduce como *informe (amorfo hyles)*. Pero Agustín descarta una materia preexistente y evita una interpretación dualista, él entiende que *hyles* es un substrato material informe y sin cualidad alguna, pero, con potencialidad formable no por sí misma sino por un artífice (*Nat. b.* XVIII). Pues, todo ser mudable es susceptible de perfección o forma: «*Omnis enim res mutabilis etiam formabilis sit necesse est*» (*Lib. arb.* II, 17, 45: CCSL 29, 267). A esta situación inicial en el contexto heleno también se conocía como *chaos* (*Gen. man.* I, 6, 9). Caos (*Χάος*) (Aristóteles, *Metafísica.* XIV, 1091b). Aunque, también, con significado diferente, pues, en el contexto cristiano hacía la diferencia el concepto de *creatio ex nihilo* (*Gen. man.* I, 2, 4; I, 7, 12), con lo cual, se rechazaba cualquier substrato preexistente; pero cualquier ser formable, que no puede por sí mismo darse algo que no tiene, necesita que le preceda un ser formado (*Gen. man.* I, 6, 9). Dios que es eterno no los engendró de su misma naturaleza, sino que los hizo de la nada. Pero los hizo de la nada: «*sed ea fecit de nihilo*» (*Gen. man.* I, 2, 4: PL 34). La Trinidad la creó *ex nihilo*, y no es lícito pensar que la universal criatura es consustancial y coeterna con ella (*Gen. litt. imp.* I, 2).

Esa materia prima de cuyo estado el verso dos del *Génesis* dice que era invisible e informe fue creada de la nada absoluta, además la omnipotencia divina está en poder hacer algo de la nada, porque no es igual a los artífices que precisan de una materia para poder crear algo (*Gen. man.* I, 6, 10). El cielo y la tierra en su estado original, invisible e

informe, significaba el cielo y la tierra no en las formas que las contemplamos sino en potencia de serlo, al modo de la semilla del árbol (*Gen. man.* I, 7, 11). Como el concepto de no-ser aristotélico, el no ser como algo en potencia (*Metafísica*, XIV, 1089a). Por tanto, creemos que el omnipotente Artífice hizo este cielo *ex nihilo* o de materia informe (*Gen. man.* II, 7, 8). Pero fue el mismo omnipotente Artífice el que hizo la materia prima en la que también estableció su ordenamiento temporal y espacial del universo.

7.3.– *Tenebrae et lux*

En el mismo *Génesis* se lee: «et tenebrae erant super abyssum» (*Génesis* 1, 2), dato del que aprovechaba el maniqueísmo para continuar con sus deducciones dualistas, cuestionando que Dios estaría entre tinieblas antes de crear a luz: «In tenebris ergo erat Deus» (*Gen. man.* I, 3, 6: PL 34). Los maniqueos creían que las tinieblas también eran eternas y que están en pugna con Dios (*Gen. man.* I, 4, 7). Pero también es oportunidad de Agustín para responder que tal cuestionamiento es fruto de la ignorancia y por tal limitación los maniqueos eran capaces de adorar al sol, como su dios, porque es la única luz que alcanzan a percibir (*Gen. man.* I, 3, 6).

Y ampliará sus reflexiones, cuando en el verso tercero se dice: «Et dixit Deus, fiat lux» (*Génesis* 1, 3), usa una serie de analogías de conceptos opuestos para explicar que las tinieblas no existen, que se parecen a la explicación plotiniana de la no existencia del mal (Plotino, *Enéada* I). Se dijo hágase la luz, porque donde no hay luz hay tinieblas, pero, no porque ellas tengan una existencia real, es lo mismo que a la carencia del ruido se llama silencio, tampoco la desnudez es real, es solo la carencia del vestido (*Gen. man.* I, 4, 7).

7.4.– *Dies ille et eius ipse repetitur duo et tria...*

Si el acto creador de la divinidad es un suceso instantáneo y total, lo cual se deduce de la naturaleza misma de la acción divina en la cual no caben los momentos (*Gen. litt.* V, 1, 6), cómo explicar la enumeración de los días que narra el *Génesis*. Esto sería una contradicción, porque afirmar que la creación, en su totalidad, fue un acto instantáneo es evidentemente contradictorio a la narración de los seis días. Por lo tanto, ¿cómo se resuelve esa contradicción? Agustín explica esa aparente contradicción con unos

argumentos que ya aparecen en Filón de Alejandría también sobre la creación del universo que trata el *Génesis*. Agustín entiende que, así como se creó todo en un instante, así también se creó un solo día, según estaría insinuado en el mismo libro del *Génesis*. Este es el libro de la creación del cielo y de la tierra, cuando fue hecho el día en que Dios hizo el cielo y la tierra: «Hic est liber creaturae caeli et terrae, cum factus est dies quo fecit Deus caelum et terram» (*Génesis* 2, 4 citado en *Gen. litt.* II, 1, 1: PL 34). Este dato del *Génesis* 2, 4 constituye para Agustín una referencia firme para sostener que solo se hizo un día. Ahora ciertamente se hace más firme aquella sentencia por la cual se entiende que Dios hizo un día: «nunc certe firmior fit illa sententia qua intelligitur unum diem fecisse Deum» (*Gen. litt.* V, 1, 1; PL 34). El único día que hizo Dios que, al repetirse, se hizo segundo, y tercero, y el resto hasta el séptimo día: «unum diem quem fecit Deus, quo repetito, factus est et secundus, et tertius, et caeteri usque ad septimum diem» (*Gen. litt.* V, 1, 3: PL 34). Así que, el texto sagrado lo considera un día; al que después llama segundo, en el que fue hecho el firmamento y tercero, en el que fueron divididas las formas de la tierra y del mar (*Gen. litt.* V, 3, 6). Agustín también le da una interpretación espiritual de tipo conocimiento angélico. Cuando señala que ese día que Dios hizo, este mismo día se repite por sus obras, no mediante el recorrido corporal, sino por el conocimiento espiritual, cuando la beata sociedad de los ángeles primero contempla en el Verbo de Dios por el que dice Dios: hágase, y por lo mismo primero se hace en este conocimiento cuando se dice y así fue hecho (*Gen. litt.* IV, 26, 43).

La creación de un día y su sucesiva repetición puede entenderse con la filosofía del número pitagórico cuando se habla de la sucesión numérica dice Agustín: nos damos cuenta de ello incluso cuando contamos los números, pues, cada número recibe el nombre en virtud de las veces que contiene a la unidad. A partir del número dos, la unidad solo es inteligible, aunque no la percibamos sensiblemente está contenida en cada cifra el número de veces que representa (*Lib. arb.* II, 8, 22).

Sin embargo, la Escritura, no sólo narra que todo se hizo en seis días. Además, detalla lo que iba haciéndose cada día con su respectivo amanecer y atardecer. El tema del atardecer y del amanecer, es decir, la indicación detallada de cada día, también tiene que ver con una cuestión pedagógica, porque está escrito para ser entendido por los más sencillos. No hay contradicción en afirmar que la creación se hizo todo a la vez y en un mismo día, ni el que se diga se hizo en seis días. Entonces, ¿cuál era la necesidad de que

los seis días fueran narrados y ordenados de manera tan clara? Porque, por su puesto, aquellos que no pueden entender lo que se dijo: *Creó Dios todas las cosas al mismo tiempo*, a no ser que el discurso proceda lentamente con ellos, de lo contrario no podrían alcanzar a lo que les conduce (*Gen. litt.* IV, 33, 52).

Según Agustín, los diferentes momentos de cada día también están relacionados con el proceso del conocimiento angélico (*Gen. litt.* IV, 26, 43), por eso, no se les debe confundir con los días que conocemos en la actualidad, porque, uno solo es aquel día repetido en los otros seis. El cual no se ha de entender que está constituido de la misma forma que los que conocemos. Estamos habituados a contemplar los días actuales que se diferencian unos de otros por la revolución del sol (*Gen. litt.* IV, 26, 43). No pueden ser idénticos estos días nuestros con aquel día en que se hizo todo al mismo tiempo; aunque parezcan similares no lo son, porque según el relato del *Génesis* solo a partir del cuarto día hay presencia del Sol. Pues, Dios hizo que dos grandes astros: el astro mayor para presidir el día y el menor para presidir la noche. Además, hizo las estrellas (*Génesis* 1, 16), esto podría hacernos pensar que desde el día cuarto aquellos días son como los actuales (*Gen. litt.* IV, 26, 43), pero no lo son.

La repetida presencia de la luz, manifestada seis veces, es decir, cada día con su mañana y tarde, está relacionada con el conocimiento angélico. En este contexto, el día con cada mañana y tarde, se presentan como uno solo. Es que, así como fue creado todo al mismo tiempo, igualmente esa totalidad era contemplada por los ángeles en un mismo instante. Sólo que se contempló como día, en sus primeras e inmutables razones por las que fue creado; como tarde, conociéndole en la naturaleza propia, y como mañana, alabando al Creador después de este conocimiento inferior. Por lo tanto, si nada se hizo antes ni después, ya que todas las cosas fueron hechas a la vez (*Gen. litt.* IV, 34, 53), se completó todo en sus razones seminales¹⁰³ con medida, número y orden determinados (*Lib. arb.* II, 20, 54). «mensura et numero et pondere disposuit» (*Sabiduría* 11, 21).

Se habla de mañana y tarde, se habla de una sucesión de momentos, por consiguiente, un conocimiento en el que cabría el antes y después de algo que se hizo o algo que debía hacerse. Cuya conclusión resultaría contradictoria, pero eso es lo que está

¹⁰³ Sobre este tema es importante el estudio de Gómez (2015) en sus artículo: *Vivir en acuerdo con la razón: Sobre la definición estoica del tēlos*.

escrito y si no se puede explicar será una limitación nuestra. La misma escritura que es veraz narra ambos hechos, que se hizo en un día todo a la vez y también que se hizo en seis días. Todos los pasajes de la *Escritura* tienen al mismo Espíritu de la Verdad que inspira y como tal ha sido escrito (*Gen. litt.* IV, 34, 53).

Para Agustín, el primer número perfecto que encontramos es el senario, pues se completa con sus partes. Hay también otros números perfectos, pero son tales por otras razones (*Gen. litt.* IV, 2, 2). El seis se considera número perfecto por el hecho que dividido en todas sus partes exactas posibles y sumadas o multiplicadas resulta el mismo número del cual se constituyen como partes. Y dicha condición la cumple el número seis, puesto que se completa exactamente con todas sus partes no mayores que la mitad y sumándolas (*Gen. litt.* IV, 2, 3). El número senario tiene tres partes exactas, sexta, tercia y media: su sexta parte es uno, su tercera parte, dos y su media parte es tres, y estas partes proporcionales llevadas a la suma, es decir, el uno, el dos y el tres constituyen y completan juntas el número senario. Ahora bien, estas partes tomadas juntas, esto es, uno, dos y tres, al mismo tiempo completan y perfeccionan al número seis (*Gen. litt.* IV, 2, 3), tema que tiene coincidencia con la de Filón de Alejandría en (*De opificio mundi* III, 13). Para Agustín eso no acontece con el siete (*septenarius*), ni con el ocho (*octonarius*), ni con el nueve (*novenarius*), ni con el diez (*denarius*) (*Gen. litt.* IV, 2, 4). Por lo tanto, en ese número perfecto que es el seis completó Dios todas sus obras y está escrito: *finalizó Dios en el día sexto las obras que hizo*» (*Gen. litt.* IV, 2, 6). Filón sostenía que el mundo es la realidad más perfecta que adquirió existencia, por lo que requería la necesidad de ser formado según el número perfecto, el 6 (*De opificio mundi* III, 14).

Considerando el orden de las cosas que se hicieron y teniendo en cuenta que el número seis se forma gradualmente en tres partes iguales, sucesivamente el uno es la sexta parte, el dos la tercera y el tres la media. Agustín considera que el esquema de la narración del *Génesis*, según el orden en que van apareciendo seres, está distribuido según la división de partes del número seis. Porque, en un día (*sexta pars*) se hizo la luz: «ita uno die facta est lux»; en los dos días siguientes (*tertia pars*) la fábrica de este mundo: «duabus autem sequentibus fabrica mundo eius; uno superior pars, id est firmamentum, altero inferior, id est mare et terra»; en los tres días restantes (*dimedia pars*), pues, fueron creadas aquellas cosas que dentro del mundo, es decir, dentro de este universo visible

hecho de todos los elementos, se hicieron visibles por sus propios y adecuados movimientos (*Gen. litt.* IV, 2, 6: PL 34).

8.– Las huellas del Artífice en el universo

8.1.– *Homo, imago Dei*

Y dijo Dios: hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra «Et dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (*Génesis* 1, 26–27, citado en *Gen. man.* I, 17, 27; *Gen litt. imp.* XVI, 57: PL 34). Los maniqueos se burlaban de los cristianos creyendo que en el *Génesis* se describe a un dios de imagen humana. Sin embargo, cuando se dice «ad imaginem et similitudinem» no se refiere a la forma corporal del hombre sino al interior donde reside la razón y el intelecto, idea presente también en Filón de Alejandría. Y cómo se dice que fue hecho a imagen de Dios, según el hombre interior, donde está la razón y el entendimiento: «et quomodo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus» (*Gen. man.* I, 17, 28; II, 7, 8: PL 34).

Se debe entender que hombre y la mujer fueron hechos a imagen y semejanza del Dios uno y trino: «Ita fiat etiam homo ad imaginem et similitudinem Dei, masculus et femina» (*Gen. man.* I, 25, 43: PL 34). Además, no se hizo solo a imagen de una de las tres personas divinas, por el contrario, no se habría dicho a imagen y semejanza nuestra «ad imaginem nostram» (*Génesis* 1, 26 citado en *Gen. man.* I, 17, 27: PL 34), tampoco se debe decir, creer o entender que se trata de varios dioses «plures deos» sino que se trata de la pluralidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo (*Gen. litt.* III, 19, 29: PL 34). Y debemos entender que fue hecho a imagen de Dios, en aquello que aventaja a los animales irracionales. Esto es, en la misma razón, o mente, o inteligencia: «ad imaginem Dei, in quo irrationalibus animalibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia» (*Gen. litt.* III, 20, 31: PL 34). A esto se alude cuando después del pecado el hombre se renueva en el conocimiento de Dios, conforme a la imagen que fue creado, antes de pecar fue creado en el conocimiento de Dios, don que se lo perdió después (*Gen. litt.* III, 20, 32). Porque se convierte en verdadera imagen cuando contempla plenamente a Dios: pues, no se dice con propiedad imagen de Dios sino del que se une a la suma

verdad para contemplarla (*Gen. litt.* III, 22, 34. Esto es lo que perdió Adán al pecar (*Gen. litt.* VI, 28, 39).

Gran suceso es el hombre y la mujer, porque fueron creados a imagen y semejanza de la Trinidad creadora, cuya imagen no la lleva impresa en el cuerpo mortal, sino en lo más sublime de sí, en lo que es superior a todos los animales, el alma racional. No en cuanto, al cuerpo mortal, sino en cuanto al alma racional que precede en honor a las bestias: «non in quantum mortali corpore [...], sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedit» (*Doctr. chr.* I, 22, 20. CCSL 32, 16), un argumento muy parecido al de Filón de Alejandría. En la dimensión más excelente se hizo a imagen y semejanza (*Juan* 1, 26), tanto al hombre como a la mujer. Porque varón y mujer fueron hechos a imagen y semejanza divina, privilegio que no sólo se les dio para reconocerse como iguales en su dignidad de personas, sino también para establecer un orden armónico consigo mismo y entre sí. Es imagen y semejanza de Dios, varón y mujer, a saber, inteligencia y acción (*Gen. man.* I, 25, 43). Por la excelencia de su razón el hombre y la mujer son imágenes y semejanza del que los creó (*Gen. litt. imp.* XVI, 55). Por esa dimensión más excelente ambos reconocen y vuelven, si no olvidan, a su Artífice, puesto que la inteligencia humana es amiga de la verdad y no se adhiere más que a la misma Verdad, la cual es la Imagen y Semejanza y Sabiduría del Padre (*Gen. litt. imp.* XVI, 60).

Aunque la razón tiende a la verdad, también olvida al que es la causa de su existencia. Esto convierte al hombre en un grande misterio, puesto que, cuando desconocemos nuestro origen, nos desconocemos hasta a nosotros mismos. ¿Qué eres para mí?: «quid mihi est?»; ¿Qué soy para ti...? «Quid tibi sum ipse [...]?» (*Conf.* I, 5, 5: CCSL 27, 3); ¿Qué soy yo sin ti, sino un guía que lleva al precipicio: «Quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceps» (*Conf.* IV, 1, 1: CCSL 27, 40). ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? «Quid ergo sum, deus meus? Quae natura sum?» (*Conf.* X, 17, 26: CCSL 27, 168). ¿Qué hay tan admirable y tan difícil de entenderse, que para Dios sea tan fácil hacerlo? (*Serm.* 126, 4). El hombre es casi un desconocido para sí mismo. Pero tú, Señor, conoces todas sus cosas, porque lo creaste: «tu autem, domine, scis eius omnia, qui fecisti eum» (*Conf.* X, 5, 7: CCSL 27, 158). Esta virtud de la memoria es grande, sumamente grande, Dios mío, que penetra lo vasto e infinito. ¿Quién llegó al fondo de esto? Y esta es la virtud de mi alma y pertenece a mi naturaleza, y yo mismo no capto todo lo que soy: «nec ego ipse capio totum, quod sum» (*Conf.* X, 8, 15: CCSL 27,

162). El hombre observa algo insólito y le causa admiración. ¿De dónde procede el admirador? ¿De dónde la formación de su cuerpo?, sin embargo, se maravilla de otras cosas, siendo el admirador una inmensa maravilla (*Serm.* 126, 4).

El hombre es capaz de Dios, pero es incapaz de entenderse totalmente lo que es (*Conf.* X, 8, 15). ¿Quién entenderá la Trinidad omnipotente? Y ¿quién no habla de ella? Rara es el alma, que cuando habla de ella, conoce lo que dice: «Rara anima quae, cum de illa loquitur, scit quod loquitur» (*Conf.* XIII, 11, 12: CCSL 27, 247). La imagen de la trinidad puede descubrir Agustín en sí mismo: ser, conocer, querer. Pues, soy, conozco y quiero: soy sapiente y volente y sé que existo y que quiero y quiero ser y conocer. En estos tres, entonces, cuán inseparable sea la vida, una vida, una mente y una esencia, y finalmente, cuán inseparable es la distinción y no obstante que es posible la distinción (*Conf.* XIII, 11, 12). Te invoco, Dios mío, misericordia mía, que me creaste y no olvidaste al que se olvidó de ti. Te invoco desde sobre mi alma. Porque antes de que yo fuese ya eras tú, ni era para que me prometieses que fuera, y, sin embargo, he aquí que existo por tu bondad que me ha precedido en todo, de lo que me hiciste y de dónde me hiciste (*Conf.* XIII, 1, 1).

Agustín indica que el hombre como misterio procede de un proyecto divino, idea o pensamiento. El hombre tuvo posibles pasos sucesivos por los que llegó a su forma actual. Porque podemos decir que para que el Creador dijese hagamos, antes ya tenía la idea de hombre, el modo como lo iba hacer y el proceso por el que tenía que pasar para llegar a ser lo que ahora es. De ahí que se deduce estas dimensiones: la idea, la comunicación de esa idea a los elementos del mundo y el desarrollo de esa idea en la sucesión temporal.

El hombre antes de aparecer en su forma visible y en la que conocemos, su naturaleza actual, no podría existir de otro modo sino como idea, forma o proyecto en el Verbo eterno que es vida, y obviamente, en Él existía como tal, porque ¿quién conoció la mente de Dios, o quién fue su consejero, o quién le dio primeramente a Él para que a éste se le retribuya? De Él y por Él son, y en Él están todas las cosas (*Romanos* 11, 34–36 citado en: *Gen. litt.* II, 8, 18). De la misma concepción de la naturaleza del Creador se sigue que es inconcebible pensar que se deba o pueda inspirar en algo exterior a Él. De ahí podemos afirmar que de alguna forma el proyecto hombre tenía que estar en la sabiduría eterna.

Toda criatura solamente pudo tener existencia porque existía, la idea, la causa, la razón para hacerse en la mente divina, por eso, cree Agustín que el *Génesis* al nominar a cada uno de las cosas que debían hacer se contemplan en el Verbo de Dios la razón eterna de cada género, porque solo en el Verbo Eterno de Dios existían para hacerse (*Gen. litt.* II, 6, 13). Antes que, en toda naturaleza actual de cada criatura, existe la razón, especie o idea de cada criatura en la mente divina¹⁰⁴ para crearse (*Gen. litt.* II, 8, 17).

El hombre que aún no estaba en los elementos del mundo, en forma causal ni en la forma actual que lo conocemos, estaba en la eternidad del Verbo, por lo que no era desconocido para el Creador, porque Él no hizo cosas que ignoraba, ni las conoció después de hacerlas, porque Dios sería limitado como nosotros si hace experimentos. Simplemente, antes de ser, el hombre era y no era, estaba en la mente divina para hacerse, pero aún no era ni en las causas seminales o en sus razones causales para hacerse en el tiempo (*Gen. litt.* V, 18, 36). Todo lo que el ser humano llegaría a ser en el futuro lo conocía Dios, para hacerlo en las causas invisibles o primera creación y luego en sus formas visibles.

Se denomina primera creación a la comunicación de la idea divina, a partir de la cual fueron hechas todas las cosas, no como dirigiéndose a oídos humanos, pues no había quien escuchara, pero la potencia divina diseñó e introdujo en la materia informe, las causas de las cosas que habían de crearse y hacerse visibles (*Gen. litt.* VI, 8, 13). Por tanto, crear causalmente significa comunicar una virtud latente desplegable en el tiempo (*Gen. litt.* VIII, 3, 6). Un esbozo inicial en el que está constituido todo el ser futuro.

Las razones causales o “creación causal” (*Gen. litt.* VI, 7, 12) tienen un orden de precedencia; unas creaturas preceden a otras; unas en tiempo, otras en causa” (*Gen. litt.* VI, 8, 13). Cuando se habla de la relación entre materia informe y su formación se hace la distinción de la sucesión causal y no temporal, porque Dios no puede hacer primero la

¹⁰⁴ De un modo están, pues, los seres en el Verbo de Dios, en el que no son hechos, sino eternos. De otro en los elementos del mundo, en los cuales todas las cosas creadas al mismo tiempo están como seres futuros. De otro en las cosas que, según las causas creadas simultáneamente, no se crean ya a la vez, sino que cada uno aparece en su propio tiempo, entre los cuales se encuentra Adán, ya formado del limo de la tierra y animado por el soplo de Dios, así como nació el heno. De otro en las semillas en las que de nuevo vienen como a repetirse las causas primordiales originadas de las cosas que existieron según las causas que creó Dios, primeramente, como la hierba provino de la tierra y la semilla de la hierba (*Gen. litt.* VI, 9, 17).

materia informe y después comunica la forma, se hace del mismo modo como se relaciona la voz y la palabra. No se puede decir que existe primero la voz y después la palabra que da forma a la voz. Hay distinción, pero no una separación. Se denomina también las primeras obras del mundo en las que se encuentra el primer hombre, Agustín cree que el primero hombre pudo estar comprendido en las primeras obras del mundo, las que fueron creadas todas ellas al mismo tiempo por Dios (*Gen. litt.* VI, 8, 13). ¿tal vez cuando fue formado del limo o cuando fue hecho causalmente entre aquellas obras que creó todas al mismo tiempo? (*Gen. litt.* VI, 9, 14).

Ese estado invisible, también, se denomina la creación antes de los siglos, una forma de expresar porque antes del mundo no existía el tiempo y porque sin la existencia del movimiento no existiría el tiempo y, por tanto, tampoco los siglos. Pero junto con el principio de los siglos se hacía también al primer hombre para luego desarrollarse en el tiempo. Le creaba como en el germen o en la raíz de los tiempos, cuando el que es antes de los siglos creados creaba las cosas con las que comenzaban los siglos (*Gen. litt.* VI, 8, 13). En esa primera creación del mundo en la que creó Dios todas las cosas a la vez, fue hecho el hombre para que fuese más tarde; entonces hizo la razón por la que había de ser creado, no el acto de ser creado (*Gen. litt.* VI, 9, 16). Todo lo que estableció se hizo de modo perfecto, porque una vez establecido lo diseñado, nada nuevo decía ser creado por Él en la sucesión de los tiempos, que no lo hubiera creado en esta primera creación en el orden de las causas (*Gen. litt.* VI, 11, 19).

Por la naturaleza del Verbo eterno, que es idéntica al Padre, deducimos que no habla como nosotros sometidos al tiempo y pronunciando una palabra por turno. Con razón, solo Él puede instaurar todas las razones o causas creadas en un instante o simultáneamente (*Gen. litt.* VI, 9, 17), en cuyas razones todos los seres están como razones potenciales para hacerse, como seres futuros pero completos (*Gen. litt.* VI, 9, 17), esta formación invisible, futura pero perfecta, total en sentido de no tener que hacer algo nuevo. Dichas causas también recibieron los impulsos y medidas exactas que desplegarían en su tiempo, cuando aparezcan en sus formas y naturalezas visibles (*Gen. litt.* VI, 9, 17).

Después de la creación simultánea en los seis días, dice Agustín, existe el proceso o desarrollo de cada ser, según la constitución de cada uno, respetando a su tiempo

preestablecido ya en las razones seminales o causas racionales para adquirir forma actualizada. Razones que se llevaron a término, invisiblemente a sí mismos en cierta oculta virtud generativa, la que extrajeron de aquellos primordiales gérmenes de sus causas iniciales, en los que estaban incrustadas (*Gen. litt.* VI, 9, 17).

8.2.– *Mensura, numerus et pondus*¹⁰⁵ (Sab. 11, 21)

Ahora pues preguntamos si el creador de todas las cosas, que dispuso todo en medida, número y peso: «Nunc ergo quaerimus utrum conditor rerum, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit» (*Sabiduría* 11, 21 citado en: *Lib. arb.* II, 20, 54; *Nat. b.* XXI; *Conf.* V, 4, 7), si antes de la creación estaba solo el Creador, de qué modo estaba la medida, el número y el peso en Él, ¿al modo que Él está en sí mismo?, porque Dios no es ni medida, ni número, ni peso, ni todas estas cosas: «neque enim Deus mensura est, aut numerus, aut pondus, aut ista omnia». Si es que entendemos medida por lo que medimos, número por lo que numeramos y peso lo que pesamos, esto ciertamente no es Dios: «non est Deus ista», sin embargo, si comprendemos por medida lo que determina el modo de existir, y número a lo que suministra la forma de la existencia y peso al que reduce a estabilidad y quietud a todo ser. Él es el primero, el verdadero y el único que es todas estas cosas, que limita todas las cosas, y forma todas las cosas y ordena todas las cosas: «ille primus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia» (*Gen. litt.* IV, 3, 7: PL 34).

Es cosa grande y concedida a pocos, elevarse sobre todas las cosas que pueden medirse para ver la medida sin medida; sobrepasar todos los seres que pueden contarse para contemplar el número que no tiene número; alzarse sobre todas las cosas que pueden pesarse a fin de observar el peso que no tiene peso (*Gen. litt.* IV, 3, 8). No se dude en atribuir a Dios cualquier cosa en la que se advierta la medida, número y orden, porque la medida, el número y el orden es lo que da perfección a la forma (*Lib. arb.* II, 20, 54). Todas las cosas están limitadas por algún modo, las grandes y las pequeñas, en cuanto que dependen de Dios quien todo los dispuso en número, peso y medida (*Sabiduría* 11, 21 citado en: *Nat. b.* XXI: PL 42).

¹⁰⁵ En el verso que cita Agustín, en la (Nova Vulgata, n.d.) aparece en el capítulo 11, 20 del liber sapientiae.

La configuración ontológica del universo agustiniano tiene sustento en la terminología filosófica del número, de influencia pitagórico–platónica y bíblica. Teoría que la aprendió seguramente en la literatura de autores romanos de influencia estoica, Filón de la escuela alejandrina, de los neoplatónicos como Porfirio, Plotino, y posiblemente del *Timeo* platónico. El universo agustiniano¹⁰⁶ en el que se contemplan formas, armonías, bellezas, etc., dependen de las leyes del número. Universo que se concibe como el vestigio de la eternidad, de la bondad, de la verdad, como reflejo teórico de la participación platónica o plotiniana, pero con base o fundamento principalmente bíblico, cuyo dato aritmológico lo encuentra en *Sabiduría* 11, 21: «medida, número y peso». Las dimensiones matemáticas no solamente dan sustento a las formas del universo, sino que son perfecciones de la naturaleza y fundamentos ciertos del conocimiento. El número, la medida y el orden proporcionan identidad, bondad y perfección a cada ser. Y la perfección es un bien y todo bien procede de Dios (*Lib. arb.* II, 20, 54: CCSL 29). La medida, el número, la paz, el modo, la belleza y el orden son bienes de la naturaleza (*Nat. b.* XLI). Y todo por disposición divina (*Sabiduría* 11, 21).

Ahora bien, el universo agustiniano, el mundo dice él, comprende un todo relacionado con la percepción sensible e inteligible, sin ser una proyección ni dependencia subjetiva. Porque hay intuiciones matemáticas, leyes del número que existen independientemente de ser comprendidas, descubiertas o ignoradas, incluso aunque la humanidad entera duerma o deje de existir, las verdades matemáticas inteligibles son siempre las mismas y permanecen inmutables. Por tanto, el mundo agustiniano es verdadero y real, incluso, cuando uno se esté engañando de su existencia real, eso mismo es verdad, aunque subjetiva, pero, también, existen las verdades que no dependen ni de nuestra existencia ni de la percepción adecuada o errónea, y ella es la verdad del número: por tanto, hay dos evidencias que fundamentan el realismo agustiniano, la verdad que percibimos, aunque nos engañemos y la que configura la potencia del número (*Acad.* III, 11, 24).

¹⁰⁶ El filósofo y el hombre religioso se han preocupado de contemplar el mundo desde una altura superior para descubrir el oculto y más profundo sentido de las cosas, en relación con Dios. Desde los primeros tiempos de la carrera literaria, se nota el afán de Agustín por descubrir a Dios en la realidad mundana; el maniqueísmo y el platonismo para la visión metafísica y trascendente del universo. La lectura bíblica, las palabras de Ambrosio y su propio carácter de poeta, filósofo y místico completan esa visión simbólica y profunda de la realidad (Espada Ferrero, 1974)

De modo que para Agustín el mundo es lo que se observa estando despiertos y lo que se percibe incluso soñando; lo sensible y lo inteligible, contra los académicos que planteaban que los sentidos engañan, el mismo engaño resulta ya la certeza de algo, sin embargo, las leyes matemáticas resultan verdades irrefutables, aunque no seamos conscientes de ellas, incluso cuando cometemos errores, y todas las formas que percibimos están gobernadas por los números. (*Acad.* III. 10, 22), porque $3 \times 3 = 9$ aunque todo el mundo delire, dice en *De ordine*; y que la proporción matemática 1 y 2 tiene la misma relación entre 2 y 4, lo cual es una verdad inmutable, aunque el mundo desaparezca.

9.– La complacencia del Artífice

Los maniqueos cuestionaban lo escrito en el *Génesis* sobre el juicio estético y valorativo del Creador. Después de haber hecho cada cosa, se complacía al ver cada obra realizada. Eso también les parecía cuestionable a los maniqueos que planteaban: ¿Qué es lo que le agradó a Dios para hacer el cielo y la tierra?: «*Quid pacuit Deo facere caelum et terra?*». Agustín reflexiona que, si con esta pregunta se intenta insinuar una voluntad superior a la del Creador, es un error. Dios por su propia voluntad decidió hacer todo y lo hizo porque quiso. Porque, si la voluntad de Dios tiene una causa, entonces hay algo que antecede a la voluntad de Dios: «*Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei*» (*Gen. man.* I, 2, 4: PL 34). También cuestionaban porqué se hizo tantos seres innecesarios, incluso algunos inicuos para el hombre. Mas cuando expresan estas cosas, no entienden cuán hermosas son todas las cosas para su creador y artífice (*Gen. man.* I, 16, 25). Si uno entrara en el taller de un artesano, encontraría muchas cosas que, si se usaran incorrectamente, podrían ser peligrosas. Sin embargo, para quien sabe utilizarlas, no solo son buenas y útiles, sino que también se reiría de nuestra ignorancia.

El texto sagrado también narra y vio Dios que todo lo que hacía era muy bueno: «*Et vidit Deus omnia quaecunque fecit, esse bona valde*» (*Génesis* 1, 31 citado en *Gen. man.* I, 21, 32: PL 34). Se está dando a entender como si estuviera complaciéndose de algo que desconociera. Es un argumento que puede refutarse simplemente teniendo en cuenta la actitud de la que puede tener un artesano, porque es consabido que, hasta el artista conoce anteriormente su obra y cuando la tiene realizada también se complace no porque la

desconozca sino porque una vez realizada la unión de todas las partes hacen un conjunto integral y agradable de contemplar, porque la unidad es más preciosa que las partes y un conjunto de bondades hace una suma de la misma. Por eso, se podría, sin duda, afirmar que una vez perfeccionada toda su obra, el Creador se deleitó porque vio que en su conjunto era en gran manera buena, pero no fue porque Él se complaciera en algo desconocido (*Gen. litt.* II, 6, 14).

Cuando la creación se llevaba a cabo singularmente solamente se juzgaba que cada creatura era *buen*a «Vidit Deu quia bonum est», pero cuando estuvo completada toda la creación universal, esto es cielo y tierra, fue poco decir bueno: «parum fuit dicere bonum». La razón de esta mayor complacencia, en la concepción agustiniana tiene que ver con los fundamentos del principio pitagórico que explica la belleza por la relación de la parte con el todo¹⁰⁷. Porque si, cuando se consideran singularmente las obras de Dios por los expertos, se halla que tienen medidas y números encomiables y órdenes en cada uno de su género establecido; ¿Cuánto más todos juntos, es decir, el mismo universo, que está lleno de estas cosas singulares reunidas en uno? Porque toda belleza que consta de partes es mucho más laudable en el todo que en la parte: como en el cuerpo humano, si alabamos solo a los ojos, y los miembros restantes, si son bellos singularmente; cuanto más el cuerpo entero, al que todos los miembros, que son bellos singularmente, aportan su belleza (*Gen. man.* I, 21, 32).

«vio Dios que eran en gran manera buenas todas las cosas que hizo» (*Génesis* 1, 31). Agustín explica que Dios no sólo vio, sino que se congratuló por la grandeza de lo que había hecho y que en su conjunto contemplaba. Al igual que Platón explica la razón de la complacencia por la participación de este mundo con la idea contemplada. Si bien, es el todo lo que causa deleite, no es solamente una cuestión de suma de partes la causa de dicha complacencia, también la correspondencia de lo hecho con lo contemplado. Dios que es bueno (*Conf.* XI, 4, 6; XII, 7, 7; XIII, 31, 45) no puede hacer algo, sino bueno del cual se complace. «es de total necesidad que este mundo sea imagen de algo» (Platón, *Timeo* 29b). «Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como

¹⁰⁷ Un principio de totalidad ya mencionado por Licencio, personaje del diálogo *De ordine*, es entendido que es mejor el todo que la parte: «intelligatur tamen multo esse melius totum cuius illa pars est» (*ord.* II, 19, 51: CCSL 29). Idea presente en Plotino «el deseo, en fin, de la parte por el todo atrae hacia dicha parte todo cuanto puede» (*Enéada* III 2, 17, 5–10).

imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo» (Platón, *Timeo* 37c–e).

DISCUSIÓN

Primer objetivo: analizar el contexto de la filosofía agustiniana. Nuestra primera meta en esta investigación fue desentrañar el entorno del que surge la filosofía agustiniana. Para lograr este propósito enfocamos nuestro estudio en el proceso de la romanización de los pueblos norteafricanos; en el contexto cultural y el cristianismo en el África romana. Tres factores que proporcionan una visión panorámica de la procedencia de las fuentes que configuraron la filosofía agustiniana.

Con el análisis del proceso de romanización del contexto norafricano encontramos que tuvieron papeles protagónicos diversos componentes como el geográfico, la colonización, la estructura administrativa romana, la ciudadanía romana otorgada a miembros de sus colonias; la urbanización; el ejército y la lengua latina. Los romanos conquistaron el África fenicia y sus colonias, con Cartago como centro de administración socioeconómico y político (Oroz Reta, 1967).

Los cartagineses, asentados en las costas del norte de África, eran vecinos de la civilización latina. Los también conocidos como fenicio-púnicos estaban asentados en las costas norafricanas, sin embargo, sus colonias se extendían más allá de su territorio principal, pues, abarcaban parte de la isla de Sicilia, las islas de Cerdeña y Córcega en Italia; las islas Baleares y el sur de España. Por otro lado, las ciudades estado de la civilización griega también fueron vecinas de romanos y cartagineses.

Roma, en sus ocupaciones geográficas, no solamente conquistó a la África fenicia, sino también los territorios de los vecinos helenos. Conquista que incluyó los territorios subyugados desde la irrupción de Alejandro Magno y el posterior desarrollo de los reinos

resultantes, los cuales abarcaban territorios egipcios hasta los límites de la India (Hadot, 2006: 209), este periodo, marcado por la expansión de la cultura helena, es conocido como el periodo helenístico (Droysen, 2001: 418). Este fenómeno de conquistas territoriales atrajo hacia los territorios romanos la *paideia* (cultura) griega. De modo que Roma resultó un instrumento indispensable en la difusión y continuidad de la helenización en las tierras agustinianas en el norte de África desde el periodo de la República romana. Lo propio ocurrió, también, con la propagación del cristianismo en tiempos del Imperio y en consecuencia en los pueblos norteafricanos.

Roma inició su expansión geográfica en tiempos de la República, con la que se inició la romanización de los pueblos conquistados. Dicho proceso continuó durante el Imperio introduciendo sus instituciones, cultura, estructura social, idioma latino en sus vecinos colonizados. A este proceso de aculturación en la que Roma trasladó sus costumbres, creencias religiosas, legislación y su forma de vida, no fueron ajenos los cartagineses de procedencia tiro-fenicia, ni una serie de pueblos originarios del norte africano asentados próximos al sur del Mediterráneo, como los mauros y númeridas (Serrano González, 1998: 266). Según las referencias biográficas y autobiográficas del mismo Agustín, él era númerida por su procedencia geográfica. Región que estuvo poblada por los bereberes, comunidad aborígen más numerosa y antigua del norte de África, a cuyo grupo se señala perteneció Agustín (Oroz Reta, 1967; Papini, 1930). En tiempos agustinianos, Numidia, una región histórica del norte africano tenía como capital a Cirta, de aquí la Numidia cirtense (Bravo, 1998b, 510). Agustín fue de Tagaste (Possidio, *Vita S. Aug.* I: 32). Tagaste fue un importante centro cultural bereber y se convirtió en municipio romano en tiempos de Lucio Septimio Severo, que gobernó entre el 193–211 d. C. Severo fue un emperador romano natural de Leptis Magna, de ascendencia púnico-bereber. Patricio, el padre de Agustín, fue funcionario municipal del Municipio de Tagaste (Possidio, *Vita S. Aug.* I: 32; *Conf.* II, 3, 5). Tagaste, la tierra natal de Agustín, estuvo localizada en la región que en la actualidad pertenece a Souk Ahras en la moderna Argelia. En esta misma zona estuvo localizada Madaura, vecina ciudad de Tagaste, a donde se trasladó Agustín para realizar estudios de gramática. Cartago, en la actual Túnez, fue la ciudad a donde se trasladó para realizar sus estudios superiores.

Para la contextualización histórico geográfica, en la que se enmarca el pensamiento de Agustín, existen solamente fuentes literarias grecolatinas, porque la literatura

cartaginesa posiblemente desapareció cuando se destruyó su capital, Cartago, en la Tercera Guerra Púnica, por Escipión Emiliano (Serrano González, 1998: 263). En *La Guerra de Jugurta*, 19, 1–2 de Cayo Salustio Crispo se hace referencia a la ocupación tirio-fenicia en el norte africano. Por otro lado, Tito Livio destaca a los personajes de la historia de los primeros fenicios asentados en Cartago, cuya protagonista fue la hija del rey de Tiro, Elisa, conocida también como Dido. Acontecimiento que se localiza 72 años antes de la fundación de Roma, cuya urbe romana sitúa sus orígenes en la región del «latium» (Tito Livio, *Década* II, VI). Por este autor también se sabe que la Ciudad Nueva (Cartago) se convirtió en una potencia económica y política predominante en zonas destacadas del norte africano, además, no era menos que los romanos (Tito Livio, *Década* II, VI). Así como Tito Livio, Salustio señala que en las costas norteafricanas existían otras ciudades de influencia fenicio-púnica, ubicadas principalmente en zonas litorales (Cayo Salustio Crispo, *La Guerra de Jugurta*, 18–20). Los cartagineses también dominaban los territorios insulares de Córcega, Cerdeña y la parte occidental de la Sicilia (Tito Livio, *Década* II, VI). Estos territorios fueron conquistados por los romanos luego de una serie de contiendas bélicas. La serie de conflictos entre romanos y cartagineses es conocida como las guerras púnicas. Las cuales fueron narradas por el autor heleno, Polibio, en sus *Historias*, desde el año 264 a. C., en que se inicia la Primera Guerra Púnica hasta el 146 a. C., año en que se consuma la destrucción de Cartago. Posteriormente referido también por el autor romano Tito Livio, en su obra *Ad urbe condita*, la que podría traducirse como *Desde la fundación de Roma*. Acontecimientos de los que Agustín también tuvo noticia, de los cuales, da cuenta en su tratado *La Ciudad de Dios* (*Ciu. Dei* III, 21).

A los historiadores antes citados Calvo Herraiz (2020) los cataloga entre los autores paganos de menor influencia del pensamiento agustiniano. Apreciación con la que concuerdan nuestros análisis por la escasa referencia que hace nuestro autor en sus primeros tratados filosóficos. Pero esa coincidencia se debe a la naturaleza del tema que nos ocupa. La poca mención que Agustín hace de dichos historiadores es porque no trataron asuntos filosóficos. En *De beata vita*, Agustín hace referencia a Salustio, pero como experto conocedor del significado de las palabras (*Beata u.* IV, 31). Sin embargo, Oroz Reta indica que para Agustín y para los estudiantes de su tiempo, Salustio era el historiador preferido frente a Tito Livio y Tácito. Pero esta preferencia dice el mismo Oroz que Monceaux lo explica porque el latín de los africanos se había injertado en el

latín del periodo republicano y los descendientes de los emigrantes siempre permanecieron fieles a los autores de tiempos de la conquista (Oroz Reta, 1963: 145).

Si consideramos las narraciones biográficas de Agustín (354–430), como referencias cronológicas, dichos datos lo sitúan dentro del Bajo Imperio romano, un periodo marcado por la crisis sociopolítica y decadencia del Imperio (Bravo, 1998a; Cameron, 2001). En el mismo panorama bajo imperial pero en el contexto eclesial, dos años antes del nacimiento de Agustín, San Liberto inició a gobernar la Iglesia del 352 al 366, al que le sucedió San Dámaso I del 366 al 384, pontífice que se encargó de definir el Canon de las Escrituras (Denzinger, 1963), y en materia de política religiosa, unas décadas antes de Agustín pero con implicancias para la ciudadanía romana, Constantino ya en el 313 había decretado la libertad de culto, por lo que, Agustín crecerá en el contexto del «Imperium Christianum» (Bravo, 1998a). Aunque, el Imperio romano estuvo fragmentado en Oriente y Occidente, el cristianismo ya se había propagado en la parte occidental y por eso el pensamiento agustiniano se contiene dentro del helenismo romano con influencia cristiana. Por este motivo, el pensamiento agustiniano estuvo influenciado por el helenismo y el judeo–cristianismo (Władysław Tatarkiewicz, 2007). La influencia helenística fue asumida por Agustín, principalmente, en el contexto escolar, mientras que, el judeo–cristianismo fue adquirido en el contexto de la catequesis eclesial y familiar. De las instrucciones y oraciones maternas (*Conf.* III, 4, 8; VI, 1, 1), además de las enseñanzas de las nodrizas aprendió la fe de la Iglesia (*Conf.* VI, 4, 5); por las lecciones autodidactas, las lecturas de los platónicos (*Conf.* VII, 20, 26); por medio de la escuela alejandrina, Filón de Alejandría y San Ambrosio; principalmente, por los textos de la *Septuaginta*. Ahora bien, Tatarkiewicz señala que dichos textos no estuvieron exentos de ciertas influencias helenísticas, sobre todo por medio del trabajo de los traductores alejandrinos. El Nuevo Testamento fue escrito dentro del contexto helenístico, dato que se puede evidenciar por los textos del Evangelio de Juan con el uso del *logos* o *verbo* (*Jn.* 1, 1). Las cartas de Pablo, autor preferido de Agustín. El de Tarso fue educado en la cultura griega, habla de hacerse griego con los griegos con el fin de ganarlos para Cristo (1 *Cor.* 9, 19). El mismo Pablo en los *Hechos de los Apóstoles* se encuentra en Atenas, centro del helenismo, se dirige a los epicúreos y estoicos haciendo uso de su poesía y filosofía griega (*Hech.* 17).

La cuestión de las influencias entre filosofía griega y judeocristianismo fue un tema actual en tiempos de Agustín (*Doctr. Chr.* II, 28, 43), que conoció por medio de San Ambrosio. El obispo de Milán consideraba que la filosofía clásica, para asuntos de la verdad y la belleza, se inspiró en la revelación. Además, que Platón en su viaje a Egipto aprovechó para adoctrinarse con los oráculos de Moisés y los profetas. Incluso que Pitágoras, Sócrates, Aristóteles, Zenón, Panecio y Cicerón acudieron a la Biblia en busca de inspiración. Sin embargo, lo que decía Ambrosio no era original, pues usaba un tópico recurrente entre los autores cristianos; porque los de la escuela alejandrina ya antes de Cristo pensaban que los hebreos fueron los inspiradores de los filósofos paganos (Oroz Reta, 1963: 91).

Ahora bien, el helenismo romano, en el que se enmarca la filosofía de Agustín, es culturalmente herencia de la *paideia* griega. El pensamiento heleno había franqueado no solo las fronteras latinas sino también las fenicias y hebreas. Dice Manzanares que la influencia griega no solo conquistó territorialmente al pueblo judío, sino que culturalmente también tuvo mucha influencia en dicha sociedad, ya sea con el arte, el urbanismo, el idioma. En Jerusalén mismo se llegó a establecer un gimnasio, un efebo, y los jóvenes comenzaron a practicar los deportes tal como lo hacían los helenos. Lo cual llamó la atención incluso de los sacerdotes que asistían a observar dichas prácticas deportivas (Vidal Manzanares, 1993), además, el helenismo tuvo gran influencia cultural en diferentes contextos (Vidal Manzanares, 1995), el helenismo religiosamente era muy opuesto a la teología hebrea que difundía la obediencia al Dios Único de los patriarcas. Mientras que, la literatura poética y sus diversas escuelas de filosofía muestran que los helenos eran eminentemente politeístas y por eso sucedieron ciertos conflictos. Con Roma sucedió diferente, esta había conquistado territorialmente a Grecia, pero la Hélade conquistó culturalmente a los latinos en muchos aspectos culturales.

Dicho proceso se evidencia al analizar la dimensión histórica del helenismo, concepto acuñado, en el s. XX, según Rhodes (2016), por el intelectual alemán, Droysen. El periodo helenístico greco-macedonio comienza con el fallecimiento de Alejandro Magno en el año 323 a. C., y se extiende hasta la conquista de Egipto, último imperio helenístico ocupado por los romanos en el año 31 a. C. El helenismo romano es un periodo que a partir de Octavio Augusto tuvo una serie de cambios de orden político, social, sin embargo, el pensamiento helenístico se mantuvo, por eso es que se habla de un periodo

helenístico romano. Este periodo tiene que ver con la adopción y continuación de la influencia cultural helénica durante el dominio político romano. En estos periodos cronológicos se sitúan una serie de escuelas filosóficas. Conforman la primera etapa del helenismo greco macedonio la escuela de los epicúreos, escépticos, estoicos, platónicos. Algunas de las escuelas filosóficas tuvieron sucesores en el contexto romano ya sea en los círculos intelectuales como políticos, los más conocidos fueron Cicerón en el periodo republicano y luego Séneca, Epícteto y Marco Aurelio en el periodo del principado, como también lo tuvo el neoplatonismo (Long, 1984; Mas Torres, 2003). La filosofía helenística tuvo influencias en la tradición hebrea y viceversa. Los representantes del periodo helenístico, a diferencia de los filósofos clásicos, son menos conocidos, no por ello menos importantes, porque ellos no solo mantuvieron el vínculo con la filosofía clásica, sino que compartieron el escenario sociopolítico y cultural en el que apareció el cristianismo. Alejandría tuvo un papel destacado en el encuentro entre la filosofía helénica y el judaísmo. Filón de Alejandría fue un hebreo que mostró especial aprecio por la filosofía helénica, usó la filosofía platónica, aristotélica y estoica, posiblemente la del estoico Posidonio (Long, 1984); pensaba que, al igual que en las *Sagradas Escrituras*, en la filosofía griega, se podía encontrar la verdad, seguramente por eso, sospechaba que filósofos griegos habían hecho uso de la Ley de Moisés. El neoplatonismo, una corriente de pensamiento que emergió en el contexto romano, está intrínsecamente vinculado a la filosofía de Platón, así como a la de sus discípulos y comentaristas. Aunque Plotino es considerado el representante principal, su maestro Amonio Saccas también es reconocido como un mentor influyente. Según nuestras investigaciones previas, la filosofía neoplatónica constituye la característica principal de la filosofía agustiniana.

Al analizar la historia del cristianismo en el norte de África, no se pudo determinar con precisión cuándo fue evangelizada esa región ni quiénes fueron los agentes pioneros en dicha tarea. Sin embargo, existen documentos que registran a los primeros mártires del cristianismo en África. Durante el reinado de Cómodo, fueron martirizados doce habitantes de la ciudad de Scillium (en la región de Numidia), por eso se denominan los mártires scillianos. Las actas que relatan el proceso de su martirio por parte de las autoridades romanas están consideradas entre las primeras fuentes de la literatura cristiana en latín. Entre los primeros escritos de literatura latina cristiana se destaca la traducción de la *Septuaginta* al latín. En el contexto norafricano existieron destacados intelectuales cristianos como Tertuliano, San Cipriano de Cartago; Mario Victorino,

convertido al cristianismo, comentarista del apóstol San Pablo y es destacada su influencia en la conversión de Agustín. Entre los primeros textos bíblicos, que leyó Agustín antes de su conversión, señala un pasaje de la *Carta a los Romanos*.

Por lo tanto, el análisis del panorama contextual de la filosofía agustiniana nos permite afirmar en concordancia con los estudios previos: (Svoboda, 1958; Władysław Tatarkiewicz, 2007; Cilleruelo, 1968; Pegueroles, 1975 y Basevi, 1986), que el pensamiento agustiniano se enmarca dentro del contexto romanizado geográficamente y del helenismo cristiano, culturalmente. Y como el pensamiento filosófico es difícil de establecerlo dentro de un marco geográfico e incluso cronológico preciso, porque, trasciende cualquier límite, a diferencia de los acontecimientos históricos, políticos o sociales, que pueden ser contextualizados con cierta precisión (Long, 1984), Agustín refleja el conocimiento de autores que trascendían su contexto romano. Suficiente considerar su primer diálogo de Casiciaco para constatarlo. En *Contra academicos* podemos verificar que Agustín conocía la filosofía de Platón y el platonismo (*Acad.* II, 6, 13); Plotino (*Acad.* III, 18, 41); Porfirio, Victorino y el neoplatonismo. A Zenón, fundador del estoicismo (*Acad.* II, 5, 11; III, 17, 38–39). A Epicuro y el epicureísmo (*Acad.* III, 7, 16). A Pitágoras y el pitagorismo (*Acad.* III, 17, 37). Conocía algunos textos de Aristóteles y la escuela peripatética (*Acad.* III, 19, 42). Agustín conocía las corrientes de pensamiento relacionadas con la Academia platónica. Estaba informado de las discrepancias entre la academia antigua, el estoicismo y la academia nueva, representada por Arcesilao y luego por Carneades de Cirene (*Acad.* II, 6, 13–15), teorías que discute en su primer y segundo diálogo (*Acad.* II, 7, 16).

Segundo objetivo: analizar la educación escolar agustiniana como vínculo de la filosofía y su contexto. Una vez localizado el pensamiento agustiniano dentro de un contexto romanizado con influencia griega y judeocristiana, nos enfocamos en el segundo objetivo para analizar la educación escolar romana como uno de los vínculos de la filosofía agustiniana y su contexto sociocultural. Por los análisis anteriores, sabemos que el norte de África, además de romanizado, fue también helenizado. En cuyo proceso la *paideia* griega tuvo un papel destacado, por lo que, al realizar un análisis histórico de la educación helena, descubrimos que la educación romana, *humanitas*, adoptó muchos elementos de la enseñanza griega, como el programa educativo y el método pedagógico,

los cuales incorporó a sus instituciones escolares. Esto se hace evidente al comparar el concepto heleno y el latino.

El término heleno *paideia* significa «crianza» o «educación de los niños», no obstante, tiene un sentido mucho más amplio y profundo. Jaeger sostiene que la *paideia* era «todo aquello que hace al hombre un ser humano y que lo diferencia de los bárbaros» (Jaeger 2017, 13). Como hace entender, este mismo autor, la naturaleza del término «παιδεία» no es de fácil definición, porque es un concepto de connotación variada y amplia, aunque se le ha ido circunscribiendo al ámbito de la formación pedagógica, de hecho, dicho concepto se traduce como educación (Platón, *República*, VII, 513a). La *paideia* era el ideal educativo griego, que buscaba formar al hombre en su integridad física, moral e intelectual, mediante el cultivo de las virtudes, el ejercicio de las disciplinas y la ciencia.

El término «παιδεία» con sentido más específico de proceso formativo para la excelencia aparece en el contexto clásico, en la literatura platónica (Platón, *Leyes*, I, 643 a–644a; *República* VII), sin embargo, históricamente se remonta a muchos siglos antes, en los que, de modo más general se aluden a ella (Vergara Moreno, 1989). «Així, Homer encaixa a la perfecció en la *paideia* i la cultura de l'Antiga Grècia, entenent paideia no com a “educació” o “criança” dels nens [...] sinó com a “formació de l'individu”» (Sánchez, 2019). La *paideia* se basaba en la imitación de los modelos heroicos de la época homérica, como Aquiles o Ulises, que encarnaban las cualidades del *areté* o excelencia. Hesíodo, influenciado por Homero, según el *Ion* platónico, tenían muchas cosas en común (Platón, *Ion* 531a–b; 532a). Hesíodo introdujo novedades a la *paideia* homérica. Sin limitarlo a los ideales exclusivos de la aristocracia homérica, democratizó el modelo y lo convirtió en una educación más inclusiva y por ello más igualitaria y justa. Como alternativa a la educación militarizada de Esparta y como innovación de los paradigmas tradicionales de la *paideia* helénica, en fecha no precisa del siglo VI a. C. Atenas representará el inicio de transición paulatina de una cultura guerrera al inicio de un progresivo cambio cultural de escribas e intelectuales (Marrou, 2004).

La *paideia* evolucionó con el tiempo, incorporando nuevas disciplinas y métodos. En el siglo V a.C., con el desarrollo de la democracia ateniense, la *paideia* se orientó hacia la formación del ciudadano orador, capaz de persuadir y deliberar en la asamblea y

en los tribunales. La *paideia* se amplió con el estudio de las *technes* liberales: *grammatica, rhetorica, dialectica, historia, philosophia, etc.*; en cuyo contexto, los sofistas fueron los primeros maestros itinerantes que ofrecían enseñar estas materias a cambio de una remuneración. Platón en su libro, la *República* cap. VII, proporciona el posible plan de formación académico como instrumento de cambio, de conversión de las tinieblas a la luz, de ascensión hacia lo inteligible, en donde se percibe la causa de la rectitud y de la belleza (Platón, *República* VII 517b–c; 518d). Platón consideró a la educación tradicional como base de su propuesta pedagógica, a la que adicionó el estudio de las matemáticas, clasificada en: aritmética (*República* VII 522c), geometría (*República* VII 526), estereometría, rama de la geometría que estudia las formas tridimensionales (*República* 528a), astronomía (*República* 528e) y armonía (*República* VII 530d); el estudio de las matemáticas constituía el fundamento del ejercicio de la dialéctica (*República* VII 531d, 534b). Isócrates, lo mismo que Platón, consideraba la educación tradicional como base de su propuesta pedagógica que es gimnasia y cultura intelectual. Recomendaba el estudio y análisis de los poetas, el estudio de la historia entre ellos a Heródoto y Tucídides. Proponía la gimnasia intelectual: heurística o arte de discutir, dialéctica. A la filosofía le otorgaba un papel secundario; tenía interés por el estudio de las letras, las matemáticas y las ciencias.

En el siglo IV a.C., con la expansión del imperio macedonio de Alejandro Magno, la *paideia* se difundió por todo el mundo helenístico, alcanzando un carácter universal y cosmopolita. La *paideia* se enriqueció con el contacto con otras culturas, especialmente con la egipcia y la oriental. La *paideia* se centró en el estudio de las *technes* o enciclopedias: *grammatica, rhetorica, dialectica, arithmetica, geometria* y *música*, que se impartían en las escuelas o *gymnasia*. La escuela primaria, en el periodo helenístico, era instaurada en diversas regiones de los reinos para la enseñanza y aprendizaje de las primeras letras y números, a cuyo lugar o centro de estudios se le denominaba *διδασκαλείον*; en el que el maestro, guía del aprendizaje era conocido como *διδάσκαλος*, también era conocido como el *γραμματιστής*, el encargado de enseñar a leer, escribir y contar en el primer nivel, también el *γραμματοδιδάσκαλος*. El programa de estos primeros estudios era, en términos generales, iniciarse en la lectura, escritura y cálculo, el método era básicamente memorístico (Marrou, 2004). Los estudios en el nivel secundario comprendían materias de tipos literarios y científicos, una vez aprendido a leer, escribir y operaciones básicas de cálculo en el periodo anterior. El especialista de impartir los

conocimientos de las técnicas literarias era el *γραμματικός*, *φιλόλογος* o también *κριτικός* cuyo objetivo principal era enseñar a los poetas y escritores clásicos. Entre los poetas se destacaban tanto Homero como Hesíodo, y muchos autores de teatro, oradores, prosa (Marrou, 2004). Junto a los estudios literarios también estaban las ciencias matemáticas clasificadas en aritmética, geometría, música y astronomía. Enseñanza superior: El *σοφιστής* o *ρητορ* enseñanza de retórica y filosofía.

Roma había conquistado militarmente a Grecia, pero esta lo había hecho culturalmente (Horacio, *Ep.* II, 1, 156); ejemplos plausibles fueron las escuelas romanas como imitación de los modelos helenos. Las instituciones educativas romanas, en términos generales, no fueron muy diferentes de las helenísticas, de las que, más bien, fueron su adaptación y prolongación, a tal punto que la educación romana era bilingüe, puesto que se estudiaba el latín y el griego (de León Lázaro, 2013), dato del que da crédito Quintiliano (*Inst. orat.* I, 1, 3) y también Agustín (*Conf.* I, 12, 19–13, 20). Si bien, fue Isócrates el primero en darle la dimensión humanista a la *παιδεία*, y bajo las dimensiones de dicho concepto se encontraba un considerable proceso de formación en gimnasia, gramática, retórica, poesía, música, matemática y filosofía, bajo estas características, esa concepción de la *παιδεία* se transmitió por medio de los estoicos al contexto romano (Jaeger, 2017) y fueron Varrón y Cicerón los encargados de traducir *παιδεία* por *humanitas* (Marrou, 2004); Aulo Gelio, en *Noches Áticas*, aclara que *humanitas* se adecua mejor al concepto *paideia* que a filantropía; pero con el sentido de educación e instrucción en las artes; sentido que se puede apreciar en Varrón y Cicerón (Aulo Gelio, *Noches Áticas* XIII, 17, 1–4). Además, si comparamos el concepto *paideia* en el contexto de formación escolar son muy similares con los elementos pedagógicos que configuran la estructura educativa (*humanitas*), en el contexto romano.

La *humanitas*, al igual que la *paideia*, se concentró en el ejercicio de las disciplinas liberales o estudios humanísticos los cuales tenían que ver con *grammatica*, *rhetorica*, *dialectica*, *poetica*, *historia*, *philosophia*. Materias que se impartían en las escuelas de las provincias romanas. Reflejo del cual fue la experiencia escolar agustiniana. De los 7 a los 12 aprendió a escribir, leer y contar. Guiados por el *litterator*, conocido igualmente como *primus magister* o *magister ludi*, los niños aprendían las letras y los principios básicos de la educación (*Conf.* I, 13, 20). El nivel secundario a partir de los 12 a los 15 años de edad. En este nivel intermedio se dedicaban al estudio teórico del lenguaje, estudio y análisis

de los autores clásicos, imprescindible Homero (*Conf. I, 14, 23*), de entre los latinos a Virgilio, Terencio, Salustio y Cicerón, además, filología latina, métrica, caligrafía y estaba impartido por el *grammaticus*, enseñante del que Agustín guarda agradables recuerdos de sus clases de latín (*Conf. I, 13, 20*). Pero no así de otras materias por considerarlas erróneas y fantasiosas. Cuando describe la condición de las escuelas dice que cuyas puertas se cubrían con telas o cortinas no tanto para ocultar su secreto cuanto para cubrir el error (*Conf. I, 13, 22*). El tercer y último nivel de educación, a cuya formación se asistía a partir de 16 a los 20 años. Estaba integrada por cátedras latinas y griegas, impartidas por el *rhetor* u *orator*. La educación de Agustín no se circunscribió al programa escolar, tenía el gusto por la lectura, pero también grandes capacidades para entender muchas cosas por sí solo, como cuenta en sus *Confesiones* la facilidad que tenía para comprender los textos sobre las artes (*Conf. IV, 16, 30*).

La educación romana fue un nexo significativo entre la filosofía agustiniana y sus contextos. Porque la institución romana fue la plataforma principal donde adquirió gran parte de sus conocimientos sobre autores relacionados con la gramática como Varrón, de la mitología y la poesía como Homero, Hesíodo, Virgilio, Aulo Gelio, Apuleyo. Historiadores como Salustio, Tito Livio, etc. En retórica y filosofía sobresalen Cicerón, Séneca, Quintiliano, Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles. Datos que concuerdan con los señalados por Calvo Herraiz (2020), quien indica que gran parte de la producción literaria de Agustín tiene que ver con sus estudios escolares de los clásicos grecorromanos.

Tercer objetivo: Analizar la conversio agustiniana como clave hermenéutica de su filosofía. Nuestra tercera meta en este estudio fue desentrañar el proceso de la *conversio* agustiniana. Tema que consideramos fundamental para interpretar su filosofía del *numerus*, el que, a su vez, es indispensable en la constitución de las diversas acepciones del *ars*. A partir del análisis del concepto de conversión, se puede deducir que ese proceso no fue un acontecimiento aislado, sino un itinerario que refleja cambios en su perspectiva filosófica y metafísica religiosa. Este itinerario inició con su conversión a la filosofía, pasó un periodo como oyente maniqueo, una fase muy corta de duda académica, finalmente, descubrió la fe del catolicismo en el que armonizó la Autoridad y la razón como criterios de búsqueda de la verdad. En cada uno de esos periodos se muestran cambios profundos en su pensamiento y su vida, que luego se reflejan en su filosofía. El

asunto de la conversión, además de un acontecimiento histórico personal, significó un camino de interioridad como peldaño de trascendencia. Vía que, a su vez, devino en el método de conocimiento científico agustiniano (Cervio, 2007). Pues, los sentidos perciben en las realidades sensibles sombras de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello. Detenerse en las dimensiones sensibles es dispersarse en la multiplicidad y, por tanto, mantenerse en el ámbito de la opinión. Este camino de exteriorización se escenifica en el abandono de la casa paterna, como el hijo pródigo, ir hacia la pobreza de virtud, que es la vía del no-ser (*Beata u. IV, 31*), como enseñan Cicerón (*Discussões Tusculanas V, 13, 39*) y Séneca (*Sobre la vida feliz 16, 3*), es vivir en la tenebris de la infirmitad que narra el Génesis (*Gen. man. I, 7, 12; I, 3, 6*) y, por consiguiente, en un estado informe (*informatio*). Esto es deleitarse de la belleza sensual de tipo plotiniano, es vivir en la verdad relativa o en la duda, experiencia de insatisfacción, de miedos, inseguridades, desesperaciones. Una experiencia similar al que naufraga, la sensación es del vaivén sin sosiego y con urgencia de divisar una luz que le guíe al puerto, a la tierra firme, donde hay vida tranquila, al de la filosofía. Para superar ese estado de no-ser hace falta la llamada divina (*vocatio*), y, solamente si se responde a esa apelación, el alma inicia un camino de retorno, *regressu animae*, (*conversio*) para luego formarse con la filosofía (*formatio*), y esto se hace por grados, primero volviendo en sí mismo, donde reina una imagen más clara de la verdad, pero como aún no es la misma verdad, es necesario trascender la propia interioridad porque la Verdad, la Belleza y la Bondad trascienden el interior de cada uno. Esta experiencia personal de *regressu animae* lo usa Agustín como metáfora para teorizar la explicación artística, tanto en el ámbito de la creatividad humana como en el de la *creatio ex nihilo*. En este sentido la *conversio* resulta un asunto transversal en la filosofía agustiniana, puesto que, explica la transformación religiosa, como paso del cuasi no-ser a la renovación interior, y también, explica la conversión artística que es el paso del no-ser al ser. Pues, cualquier forma artística antes de disponer de sus partes armónicas y concertadas, con medida, número y peso (*Sabiduría 11, 21*), era nada (no-ser); se convierte en algo bello cuando se le comunica formas armónicas.

La *conversio* tiene que ver con el regreso del alma, el retorno en sí tiene una explicación alegórica de influencia helena. Dichos temas se encuentran en el poeta Homero, en Platón, en Plotino, Porfirio. En la literatura bíblica como la parábola del Hijo pródigo. Figuras retóricas que usa Agustín para explicar su experiencia maniquea y su retorno al cristianismo. Al respecto, Agustín señala que la lectura del *Hortensio*, un libro

de Cicerón, le provocó una serie de cambios afectivos emocionales y el deseo de la sabiduría inmortal, en consecuencia, a relativizar el materialismo. Pero lo que aconteció fue que se hizo maniqueo, según sus *Confesiones*, desde los 19 años hasta los 28. Y al proceso de su abandono al maniqueísmo para hacerse cristiano también se le denomina conversión. Se ha entendido que Agustín experimenta dos tipos de conversión: una filosófica y otra religiosa. Sin embargo, para Claudio Basevi (1986) solo existe la conversión religiosa y que dicha conversión fue un acontecimiento histórico, Basevi intenta responder a quienes acusan a Agustín de hacer de su conversión un relato retórico. La consideración histórica que destacamos nosotros son acontecimientos constatables que narra el mismo Agustín en su experiencia que él considera el periodo de su alejamiento de la verdad y su retorno a ella. El otro sentido está relacionado con conceptos de creación, de creatividad de las formas, las que antes de su perfeccionamiento atienden a un llamado para luego si responden se produce la conversión, se convierte en algo acabado, perfecto, bueno y bello. El universo agustiniano impreso de números, medida y peso es creado de la nada y con tendencia a ella si es que no se convierte. El universo, salido de la nada y de materia informe se embelleció con formas armónicas luego del llamado divino.

Este sentido religioso metafísico de explicar el universo agustiniano encuentra su base en la filosofía pitagórica, platónica y neoplatónica. Y con la influencia alejandrina, por medio de Filón y de Ambrosio, en Agustín también aparece, en sus diálogos filosóficos, la influencia bíblica. Este sentido metafísico de la *conversio* encuentra concordancia con las explicaciones de Espada Herrero (1968); con Pegueroles Moreno (1975; 1982) y con Saeteros Pérez (2014).

Cuarto objetivo: Identificar los conceptos relacionados con el numerus. Nuestra cuarta meta en este estudio fue descubrir y entender los conceptos que se asocian con el *numerus* en los tratados filosóficos de San Agustín. Procuramos vincular esos conceptos con sus posibles fuentes para determinar su significado. Este objetivo es parte del tema central de nuestro estudio. La revisión de documentos especializados, que representan investigaciones previas sobre nuestra problemática, adquiere relevancia aquí. Porque nos permiten contrastar nuestros descubrimientos sobre el *numerus* y evaluar si están en concordancia o discrepancia significativa con ellos.

Los conceptos relacionados con el *numerus* en los textos filosóficos de Agustín aparecen como camino para descubrir la verdad filosófica; como criterio del debate dialéctico; como criterio de certeza contra el escepticismo (*Acad.* II, 1, 1–II, 3, 9). El *numerus* aparece relacionado con la verdad, la ética, la estética y el ser.

Agustín como lector de la mitología grecorromana, encuentra en el mito de Proteo, un ejemplo que ilustra la función del número como el revelador de la verdad. La verdad, al igual que la condición escurridiza de Proteo, urge la necesidad de un divino revelador (*Acad.* III, 3, 5). Así que, el *numerus* aparece como el indicador de la verdad (*Acad.* III, 6, 16 y *Ord.* II, 15, 43). Porque es evidente que 3×3 son 9 y el cuadrado de números inteligibles, necesariamente es un número verdadero (*Acad.* III, 11, 25).

Si el *numerus*, con respecto al conocimiento de la verdad, es el revelador, respecto de la bondad, es la medida justa. En *De beata vita* discute el tema de la felicidad, como consecuencia de la verdad y la sabiduría. Asuntos resueltos en *Contra académicos*, porque el sabio depende del encuentro de la verdad, no de la simple búsqueda. Ahora se busca relacionar la sabiduría con el alma del hombre sabio y feliz. Pero antes, se aclara que el hombre es cuerpo y alma. Un tema que sirve para diferenciar el número sensible y el inteligible. Lo admirable dice Agustín es que una realidad sensible puede dividirse infinitamente, pero no multiplicarse. Mientras que con el número inteligible sucede que puede multiplicarse hasta el infinito. Pero ¿qué es lo que se alaba en el cuerpo?, la congruencia de partes con cierta suavidad (Agustín, *Ep.* 3, 4). Todos los cuerpos tienen su *modus* (medida/número/límite) establecido por la naturaleza; *modus* proviene de medida (*Mus.* I, 2, 2; 2, 3). El cuerpo humano tiene su *modus* y el alimento contribuye para que alcance su forma determinada, de similar manera, si el alma tuviera su *modus* ¿cuál sería su alimento, acaso, no sería la ciencia?, cuestiona Agustín. Mónica indica que no hay mejor alimento del alma que la ciencia (*Beata u.* II, 8). El que podría ser empobrecedor o enriquecedor dependiendo de su naturaleza, como se dijo antes lo sensible decrece, mientras que lo inteligible crece infinitamente y esto también indica la pobreza y la riqueza, porque pobreza es decrecer y riqueza crecer (Agustín, *Ep.* 3, 2). El que no está formado en las artes liberales, dice Trigeccio, uno de los personajes de los diálogos, que está vacío de saber, nescio, pero lleno de vicios, *nequitia*, esto es, lleno de nada. Y *nequitia*, dice Agustín que se relaciona con la madre de los vicios, porque *nequitia* es sinónimo de nada (*nihil est*); mientras que lo contrario es la virtud, y se llama

frugalitas (*Beata u.* II, 8), la cual, según los antiguos proviene de fruto (Cicerón, *Discussões Tusculanas*, III, 8, 18; Varrón, *La lengua latina*, V, 37; 104). Esta idea de *nihil est*, es lo que Plotino llama lo sin medida, ilimitado si se compara con lo limitado, informe en comparación con lo formado, indigente en comparación con lo autosuficiente, inestable, insatisfecho, penuria absoluta (*Enéada* I, 8, 10–15), lo sin medida aparece asociado al vicio, a la ignorancia en el alma (*Enéada* I, 8, 35–40). Idea que aparece en Agustín relacionada con la felicidad. Por eso plantea realmente ¿quién posee la beata vida?, continua Agustín, ¿será el que no acumula todo lo que procura o el que posee todo lo deseado?, a lo que Mónica responde que solo será feliz el que posee todo pero que sean bienes. De lo contrario sería miserable. Entonces, Agustín relaciona sabiduría con plenitud que es contraria a la pobreza, puesto que, para Agustín, plenitud es sinónimo de medida adecuada, mucho mejor que abundancia que puede ser desmesura. Por tanto, el *modus/mesura/medida* del alma está en la *sapientia*. De ahí su sentencia: «*Modus igitur animi in sapientia est*» (*Beata u.* IV, 32). Para Agustín, es feliz el hombre sabio, virtuoso, que tiene moderación. Esto es, poseer la sabiduría (*Beata u.* IV, 34), Cicerón también relaciona la plenitud con la felicidad (*Discussões Tusculanas* V, 13, 39). En este mismo sentido, Séneca se llega a plantear: si es que la virtud es un ejercicio suficiente para adquirir la *vita beata*. Su respuesta es que sí es suficiente mientras que se trate de la virtud perfecta y divina (*Sobre la vida feliz* 16, 3). El concepto de virtud divina, la encuentra Agustín en San Pablo personificada en la segunda persona de la trinidad que es *Virtus et Sapientia* (*Acad.* II, 1, 1). Luego, Agustín relaciona la sabiduría con la misma divinidad: porque de quien se dice propiamente sabiduría, sino de la Sabiduría de Dios (*Beata u.* IV, 34). Y sabemos por la *Auctoritate* de los evangelios que el Verbo es la *Sapientia Dei*. Y por la misma autoridad también se conoce que la Sabiduría de Dios es la Verdad, pues él mismo dijo: «*Ego sum veritas*» (Juan, 14, 6 citado en: *Beata u.* IV, 34). De modo que el Hijo, segunda persona de la trinidad, es la Verdad, es la Sabiduría del Padre, por tanto, el *modus/medida*, y el Padre es *Summo Modus*. Y quien alcance llegar al *summo modus* por medio de la verdad será plenamente feliz. Esto significa poseer el sumo modo y la vida plena (*Beata u.* IV, 34). La idea de Dios como medida aparece en Plotino (*Enéada* I, 2, 3, 10–20). La idea platónica de dios como medida tiene que ver con que es principio, fin y medio de todas las cosas, al que la acompaña la diosa justicia que castiga al que falta la ley, el que desea ser feliz tiene que aferrarse a la justicia divina, obedecer humilde y ordenado (Platón, *Leyes* IV 715e–716a).

En *De ordine*, el *numerus* aparece relacionado con la belleza, la armonía y el orden. Los argumentos estéticos se usan para explicar que elementos contrarios están armonizados dentro de un orden establecido por una causa. Porque no hay orden sin causa, cuya razón es descubierta por pocos. La primera dificultad dice Agustín es: alcanzar el orden de las cosas y mantener el propio de cada uno, y lo que todavía, es más, sobre la universalidad con la que este mundo es moderado y gobernado (*Ord. I, 1, 1*). El segundo inconveniente, Agustín lo describe como un problema de acceso a la razón del orden universal por cuestiones intelectuales o morales, a esto, se añade que, aunque, alguien pueda acceder a estas cosas, eso no ayuda a descubrir un auditorio digno para tan divinas y cosas tan oscuras, esto es, o por cuestiones morales o por el modo de ejercitar su sabiduría (*Ord. I, 1, 1*); esta problemática parece semejante a la ya planteada por Platón (*Timeo 28c*), quien, en otro lado recomienda, incluso, no preocuparse por descubrir la divinidad (Platón, *Leyes VII, 821a*), textos observados por Cicerón (*De natura deorum I, 12, 30*). Además de todo esto, Agustín identifica un problema principal que incapacita descubrir que en el universo hay un orden establecido en el que cabe también el desorden, pero no como deformidad inherente a las cosas, sino como elemento contribuyente al embellecimiento y armonía del universo (*Ord. I, 1, 2*), cuya causa fundamental es el desconocimiento de sí mismo; por eso plantea el retorno al interior. «Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus» (*Ord. I, 1, 3*). Esa cuestión de principio metodológico tiene que ver con la exhortación de bienvenida o consejo inscrita en el Templo de Delfos: «conócete a ti mismo» (Platón, *Cármides 165a*), «y de nada demasiado» (Platón, *Protágoras 343b*). Plotino indica que dedicarse a cuestiones del alma resulta un argumento central porque su estudio nos brinda conocimientos en ambas direcciones: en asuntos de la que el alma es principio y en los principios de los que proviene el alma; además se obedecería a lo que se exhorta a conocernos a nosotros mismos; por otro lado, si agrada investigar otros asuntos es necesario conocer al sujeto que indaga (*Enéada IV, 3, 1, 1–10*). La centralidad del alma como punto de partida, resulta primordial para el conocimiento de uno mismo, también, por estar en el punto céntrico del ordenamiento universal tiene el privilegio de conocer el mundo inteligible y el sensible, «como está situada en el medio, percibe ambas cosas de seres» (*Enéada IV, 7, 3, 10*). Agustín ilustra la teoría de la interioridad con una figura geométrica, la del círculo. Porque como en un círculo, no importa cuán grande sea, hay un punto hacia el cual convergen todas las cosas, que los geómetras llaman centro, y aunque, todo el circuito pueda cortarse en innumerables partes, sin embargo, no hay más que aquel uno

(centro) (*Ord.* I, 2, 3). La actividad racional es una capacidad propia de todo ser humano, sin embargo, rarísimo género de hombres puede hacer uso de ella (*Ord.* II, 11, 31). Esta dificultad convierte en odisea el regreso del alma, el desconocimiento de sí mismo convierte al ser humano en un navegante sin horizonte, exteriorizado y entretenido en lo que los sentidos le proporcionan (*Ord.* I, 1, 3), y es que cuando se ha progresado tanto en estos asuntos de los sentidos para alguien es difícil volverse a sí mismo (*Ord.* II, 11, 30). Plotino dice que la mirada interior es común pero no todos la usan (*Enéada* V, 1, 8, 25). Platón señala que quien se ejercita en el conocimiento y se aplica pensamientos verdaderos, inmortales y divinos, y logra conectar con la veracidad, en cuando le posible a la condición humana, se logra participar de lo inmortal (*Timeo* 90b–c), incluso, reflexiona Cicerón que en la contemplación de la naturaleza se eleva el ánimo, por eso, los temas de los denominados físicos no se deben desechar, pues, la reflexión y la observación se parecen al alimento natural de las almas y de las mentes: por medio de ellas nos elevamos, parece que crecemos y desde lo alto observamos la realidades humanas (*Cuestiones Académicas* 41, 127).

Agustín plantea que, si nada acontece sin causa ni orden, ¿por qué sucede la admiración filosófica?; ¿no es acaso algo inusual acontecido fuera del orden evidente de las causas?; a lo que Licencio replica: puede ser visto por cualquiera que mire con calma que nada puede suceder sin causa (*Ord.* I, 4, 11). Argumentos que concuerdan con los que Cicerón le atribuye al estoico Cleantes, quien señalaba que el movimiento, la belleza y el orden del universo no pueden ser efecto o consecuencia del azar, sino gobernado por una mente (*Sobre la naturaleza de los dioses* II, 5, 13–15). El orden y la regularidad del universo no pueden ser unos hechos casuales, porque el azar es amante de la variedad y aborrece la regularidad (*Sobre la naturaleza de los dioses* II, 16, 43).

El concepto de una causa suprema se venía meditando desde el periodo presocrático, por ejemplo, Anaxímenes consideró que el aire es infinito pero que de él nacían las cosas finitas, al inicio estaban mezcladas y luego fueron ordenadas por una Mente Divina; Jenófanes dijo que el mundo es uno, sempiterno y esférico; Platón dijo que el mundo es eterno, hecho por un dios y formado en una materia; los pitagóricos dijeron que todo tiene su origen en los números y en los principios matemáticos (*Cuestiones Académicas* II, 37, 118). Diógenes Laercio cita una obra de Alejandro, *Sucesiones de los filósofos*, dice que este autor había encontrado en los escritos pitagóricos: el principio de

todo es la unidad (1), de la que procede la dualidad (2). De la unidad y de la dualidad indefinida surgen los números. A partir de los números se originan los puntos; de los puntos, las líneas; de estas, las figuras planas; de las planas, las figuras tridimensionales y estas, los cuerpos sólidos que componen los cuatro elementos, de donde se constituye el mundo animado, intelectual y esférico (*Vida de los filósofos más ilustres* VIII, 15). Estos datos atribuidos a los pitagóricos, Agustín los conocía, por influencia de Varrón. Agustín explica dichos argumentos en una carta escrita a Nebridio desde Casiciaco a inicios del 387, donde se explica que aparece la *mónada* como origen de los números (*Ep.* 3, 2). Teoría pitagórica transmitida por Varrón, el intelectual romano señala que Pitágoras de Samos enseñaba que el principio de la realidad era binario, a partir del cual existe lo finito y lo infinito, lo bueno y lo malo; la vida y la muerte; el día y la noche: «Pythagoras Samio ait rerum initia esse bina ut finitum et infinitum, bonum et malum, vitam et mortem, diem et noctem» (Marco Terencio Varrón, *De lingua latina* V, 1); Plotino señala que el cosmos sensible es menos uno que la Razón del cosmos; así que será más múltiple y la oposición será mayor, mayor el deseo de vivir de cada ser y mayor su pasión por la unidad (*Enéada* III, 2, 17, 1–5); por el tipo de argumentación es probable que Licencio también conociera las teorías pitagóricas de los opuestos, porque argumenta que al orden no hay nada contrario, y si hubiera algo, sería una realidad externa, en este sentido ni el error se opone, porque todo error tiene una causa eficiente y una consecuente (*Ord.* I, 6, 15). Licencio resuelve el problema haciendo uso del principio de totalidad y su relación con las partes de carácter sobre todo matemático y la figura retórica de la tesis y antítesis; es entendido, pues, dice que es mejor el todo que la parte (*Ord.* II, 19, 51).

Si el orden es el medio por el que actúa una razón suprema, ¿cuál es el orden por el que se accede a ella?; El orden es el que, si lo guardamos en la vida, conducirá a Dios: «Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum» (*Ord.* I, 9, 27). Solo el hombre entiende el orden; él sabe qué es lo que le conviene; cuál es la medida, en los hechos y en dichos. Y así, de las cosas mismas que por el aspecto son sentidas, ningún otro animal contempla la belleza, la elegancia, la conveniencia de las partes (Cicerón, *De officiis* I, 5), los animales no conocen ni el orden ni el desorden que se llama ritmo (Platón, *Leyes* II, 653e). Al orden como vía tiene acceso la razón, aunque ello no sin dificultades dice Agustín. Pues la *ratio*, que la define como la *mentis motio*, tiene la capacidad de análisis y síntesis, con cual se guía para descubrir a Dios y conocer al alma que habita en nosotros, aunque, generalmente, rarísimo género de hombres lo consigue (*Ord.* II, 11, 30). El orden

permite acceder a su causa, porque ya sabemos que no hay orden sin causa alguna; este orden como un todo universal comprende una serie de conceptos antitéticos: lo uno y lo múltiple (*Ord.* I, 2, 3); los males y los bienes (*Ord.* I, 6, 16); la justicia y la injusticia (*Ord.* I, 7, 19), lo móvil y lo inmóvil (*Ord.* II, 1, 3). Conceptos reflexionados por los pitagóricos a partir de las dimensiones del número. Aristóteles, en el capítulo quinto del libro Alpha de la *Metafísica*, sostiene que los pitagóricos, fueron los primeros que se dedicaron al estudio de las matemáticas y en el progreso de dicha disciplina descubrieron que los principios matemáticos eran los principios de todo lo que es (*Metafísica.* A, 5, 985b25); los números parecían lo primero de toda la naturaleza (*Metafísica.* A, 5, 985b30); supusieron que los elementos de los números son elementos de las cosas que son (*Metafísica,* 986a). El firmamento entero es armonía y número (*Metafísica,* A, 5, 986a). Los pitagóricos, a diferencia de otros matemáticos, afirmaban que solamente existe un tipo de número, el matemático, y dicho número no es independiente de las realidades sensibles, y dichas entidades están compuestas de él. En consecuencia, el universo entero está construido con números (*Metafísica,* 1080b15). Platón y sus seguidores afirmaban, sin embargo, que existen los números ideales y los números matemáticos y ambos números están separados de las entidades sensibles (*Metafísica,* 1080b10), como resulta claro por su teoría de la participación del mundo ideal. A este universo regido por las leyes de los números la sensibilidad pitagórica llegó a percibir su belleza armónica tanto en sus formas como en el ritmo de sus movimientos. Según Empédocles (495/90–435/30), Pitágoras incluso intuía la armonía universal de las esferas y relacionaba la armonía con las Musas (*Vida pitagórica,* 30–31). Luego Plotino decía que el universo es hermoso no por ser enorme sino por la belleza (*Enéada* VI 6, 2, 1), en este mismo sentido, Agustín dice que, al contemplar el universo, la razón descubrió que nada le deleitaba, sino la belleza, y en la belleza, las figuras, y en todas las figuras, las dimensiones, y todas las dimensiones están estructuradas por los números (*Ord.* II, 15, 42). Todas las formas tienen sus dimensiones o medidas y el mundo es hermoso no por ser enorme sino por la armonía de la diversidad de formas (*Gn. litt.* II, 6, 14). Los cuerpos poseen cualidades, formas o especies, sin las cuales, ellos no serían cuerpos perceptibles. Por tanto, cuando alguien pregunta quién lo instituyó o quién lo hizo, indague al que es hermosísimo entre todos (*Vera rel.* XI, 21). Cuando indagué entre los seres del universo, si ellos eran mi Dios, me respondieron que también son creaturas. El medio con el que interrogaba era mi mirada y la respuesta que me proporcionaban era su belleza (*Conf.* X, 6, 9). Al igual que la armonía pitagórica, dice Agustín que, de las antítesis, una especie de contrarios (ex

contrariis), en conjunto figuran la belleza (*pulchritudo figuratur*) (*Ord. I, 7, 18*), y para poder contemplarla hace falta la mirada interior. La *mens* que habita en el interior de cada uno y es amiga de la verdad, debe retornar, si fuera posible, hacia aquella razón según la cual se juzga la cuadratura (*Sol. II, 20, 35*), pues igualmente, la belleza se contempla sin el concurso de los ojos sensibles (*Ord. II, 14, 39*), porque, la belleza del universo se contempla con la razón interior (*Ord. I, 2, 3*), los ojos de los amantes (*oculi amantum*) desean y recorren donde se insinúa la belleza de la razón (*pulchritudo rationis*) que gobierna todo (*Ord. I, 8, 25*).

El *numerus* y lo que siempre es. Para el desarrollo de este tema, consideramos el texto de *Soliloquios*, porque es donde se plantea la pregunta por lo que es, el alma y Dios, ambos conceptos relacionados con la verdad, asunto tratado en el primer diálogo y el de la inmortalidad, reflexionado en el texto *De immortalitate animae*. Por tanto, es un tema que se hace comprensible considerando las reflexiones de los textos anteriores y posteriores a este mencionado diálogo.

Después de la oración inicial en *Soliloquios* inicia el diálogo entre la Razón y Agustín. La Razón pregunta a Agustín: ¿confiesas que existe la verdad?; por lo discutido en *Contra academicos*, se entiende la respuesta afirmativa de Agustín. Ahora bien, si la verdad existe, la cuestión es dónde se podría localizar, pues, al ser una realidad incorpórea no cabría buscarla en ningún lugar, por tanto, se podría intentar indagar dónde no está. La Razón argumenta que la verdad no está en las cosas mortales. Ahora bien, hemos concedido dice la Razón, que la verdad subsiste, en las leyes del *numerus*, comprendidas o no por la razón humana, y aunque perezcan las cosas siguen siendo verdaderas, por tanto, la verdad es siempre, y nada verdadero existe sino por la verdad. De aquí se sigue que no existe sino lo inmortal (*Sol. I, 15, 29*). Las leyes del *numerus* cumplen las condiciones de *veritas, esse et immortale*. En *Contra académicos III, 11, 25*, por ejemplo, en el contexto de las discusiones escépticas, en las que se cuestiona las percepciones de los sentidos o incluso de las imágenes de los que sueñan, la ilustración matemática de Agustín hace ver esas tres dimensiones cuando explica que: tres por tres son nueve y el cuadrado de los números inteligibles, necesariamente es verdadero, aunque el género humano ronque. Esa misma relación, ser, verdad y eternidad, se aprecia mejor en *De beata vita*, en el mundo inteligible, cuando vincula *Sapientia Dei* (1 *Cor. 1, 24*) y «Ego sum veritas» (*Jn. 14, 6*), a medida (*modus*). Aclara Agustín que, por argumentos de

Autoridad, Sapientia y veritas se refieren al Hijo de Dios (Dei Filius), mientras que, la Suma Medida (summus modus) se refiere al Padre, que es por sí mismo la perfecta Medida. Jamás existió *Veritas sine Modus* ni *Modus sine Veritas* (*Beata u.* IV, 34). La razón humana al examinar sus invenciones descubre *numerus* y al contemplar la naturaleza, también, descubre números que le trascienden y que hay, incluso, números divinos y eternos (*Ord.* II, 14, 41). En el *De musica*, Agustín dedica el libro VI a la explicación de los números eternos cuya fuente y morada está en Dios. En *De immortalitate animae* deduce el concepto de inmortalidad de la definición de su contrario, pues, mutable es todo lo que no siempre es del mismo modo, mientras que, siempre es del mismo modo dos y cuatro, seis: «duo et quator, sex» (*Imm. an.* II, 2). También se indica que nadie puede atreverse a negar que el cálculo, la media, las relaciones proporcionales, las razones matemáticas son inmutables: Quis enim [...] rationem numerorum mutabilem esse audeat dicere [...]? (*Imm. an.* IV, 5), y que no hay más eterno que la definición de círculo: «quid enim tam aeternum quam circulo ratio» (*Imm. an.* IV, 6). La razón de los números es inviolable e inalterable y no hay naturaleza alguna que pueda impedir, para que después del uno, no le siga el número doble; estas reglas son inmutables (*Mor.* II, 11, 24). Además, cuando comenzamos a levantar la mirada, encontramos que también los números trascienden nuestra mente, y que permanecen inmutables en la misma verdad (*Lib. arb.* II, 11, 31).

La verdad es lo que *es* (*Sol.* II, 5, 8), y lo falso es, dice Agustín, lo que no es tal como nos parece (*Sol.* II, 6, 10). La Razón afirma que el alma es inmortal; pero cómo lo pruebas, cuestiona Agustín (*Sol.* II, 13, 23). Los argumentos de la Razón, tienen que ver ahora, con la relación sujeto y objeto para determinar su naturaleza. Si el objeto que corresponde a un sujeto, siempre perdura, el sujeto, donde se halla, ha de permanecer siempre. De esto deduce Agustín que la disciplina, que proviene de discere, aprender, perdura en el alma siempre como su objeto. Necesario es, por tanto, que el alma subsista, si siempre subsiste la *disciplina (ars)* (*Sol.* II, 13, 24). Agustín no ve claro cómo puede permanecer la *disciplina (ars)* en el alma, principalmente, el *ars bene disputandi (dialectica)*, que es un *arte* que no todos llegan a dominar fácilmente, y aunque lleguen a dominarlo, los que se preparan para ello, lo ignoraban desde la infancia (*Sol.* II, 14, 25). Entonces, la Razón argumenta que la verdad existe siempre y la dialéctica es la verdad, o ¿deseas que indagemos el modo en el que se puede encontrar un *ars* en el alma de un hombre inculto, porque no se puede decir que su alma no sea tal? (*Sol.* II, 15, 27).

Si el cuerpo no es realmente verdadero, es decir, si la verdad no está en él, sino como una imagen de la verdad. El cuerpo está contenido en alguna forma y especie. La razón cuestiona: ¿se encuentran tales figuras en los cuerpos, como muestra esa disciplina?, Agustín responde que no, y agrega que son mucho menos perfectas. La Razón continúa: ¿Cuáles son las verdaderas?, Agustín argumenta que las formas contenidas en la disciplina geométrica se descubren en la verdad y la verdad en ellas; en tanto que, las formas corpóreas anhelan a ser lo que ellas son, con una especie de imitación de la verdad (*Sol.* II, 18, 32). Y la Razón concluye que, si en las formas geométricas reflejan la verdad y la verdad está en ellas, nadie debería dudar de que nuestra alma, es decir nuestra mente, está contenida y por esto, la verdad también es inseparable de la mente. Si alguna disciplina está en la mente, es inseparable del sujeto (*Sol.* II, 19, 33). La Razón concluye: el alma es inmortal. Deja ya de creer en tus razonamientos. Hay que creer en la verdad y ella misma advierte que mora en ti y que además es imperecedera (*Sol.* II, 19, 33).

Sin embargo, la verdad, aunque es objeto de la razón, es superior a esta. El número es el indicador de la verdad, pero no se identifica con ella. La razón y el número se identifican por el principio de identidad: lo semejante conoce a lo semejante, y Agustín lo evidencia en el esquema de las Artes liberales (*Trivium* y *Quadrivium*). La razón como artífice descubre que, pese a ser ella la autora del *Trivium*, no haría nada sin el número. Igualmente, al contemplar la naturaleza descubre al *numerus* (*Quadrivium*) estructurando las formas que la embellecen. Si las leyes del número poseen dimensiones subsistentes y está relacionado con el objeto de percepción de la mente, se sigue que el sujeto de la percepción y el objeto percibido, ambos deben de ser de naturaleza semejante, según el principio que proviene del pitagorismo y que probablemente Agustín lo tomó de Varrón y que Sexto Empírico lo expone como se reconoce lo semejante por lo semejante; Sexto Empírico argumentaba que las artes se fundamentan en la analogía y que esta descansa en el número (Svoboda, 1958: 68–89). «Lo semejante ama a lo semejante si es medido» (Platón, *Leyes* IV, 716c). Algo similar Cicerón le atribuye a Euclides de Megara: «solo es un bien lo que es uno y semejante y siempre idéntico» (*Cuestiones académicas* II, 129), y Agustín, en su diálogo sobre la *Música*, dice que donde hay igualdad o semejanza, hay armonía y nada hay igual o semejante que el uno comparado al uno (*Mus.* VI, 13, 38). Uno es el objeto al que tiende la razón, pues, en el análisis y en la síntesis deseo y amo la unidad: «in discernendo et in conectendo unum volo et unum amo» (*Ord.* II, 18, 48).

Si consideramos detalles relacionados con el *numerus* descubriremos que en nuestros análisis hay concordancia con los estudios previos señalados en la primera parte. Diferentes aspectos del número son utilizados por Agustín para explicar el concepto de verdad, por ejemplo, en el diálogo *Contra academicos* la suma de los puntos geométricos de la *tetractys* pitagórica resultan verdades evidentes e inmutables. Las dimensiones geométricas ilustran conceptos de eternidad y perfección como la definición de círculo. Incluso el método de la interioridad, que tiene que ver con la conversión también se ilustra con los mismos conceptos geométricos. El concepto de equidad está también relacionado con el asunto de los números y las proporciones. Donde hay igualdad no es necesaria la justicia porque hay unidad y equilibrio, mientras que, donde hay diferencias hace falta la justicia para mantener el equilibrio y la armonía. Incluso el concepto de virtud intelectual o moral tienen su explicación por medio de conceptos relacionados con el *numerus*. Por ejemplo, en *De beata vita* para referirse a la madre de las virtudes usa el concepto *modus*, medida, determinación; la sabiduría es el *modus* del alma, esto es, la forma, la medida, la virtud. El punto céntrico del círculo resulta la imagen del recogimiento y de la justicia, porque en cualquier dirección hay equidad. Medida justa. Pero hay que resaltar que el *numerus* no es la verdad, sino un indicador de la verdad. Este dato se ilustra con el mito de Proteus en *Contra académicos*; se explica en *De beata vita* y se concluye en *De ordine* “*numerus veritatis index*”. A esto Díaz de Tuesta (1968), denomina el número como manifestación del ser en su reflexión sobre *La eficacia del número, según San Agustín*.

En cuanto al *numerus* y su relación con el ser, ya sea en una forma artística o natural, puede entenderse en dos sentidos: el estético y el metafísico. Estos dos aspectos del número, Cilleruelo García (1968), los vincula a la influencia de la literatura romana en Agustín con la relación del *numerus* con el sentido estético. Y la influencia helena, por medio de Pitágoras y Platón, el número con sentido metafísico. En el diálogo *De libero arbitrio* descubrimos que Agustín llega a afirmar que no existe forma de ser alguno en el que no existan números. Lo que es lo mismo decir que sin los números no existe forma de ser alguno, quita los números y no existirá arte. Este mismo argumento se usa con las formas de las cosas. Sin formas hay materia informe. Toda realidad en estado de informidad es casi no-ser, no es absoluta nada, pero tampoco es, porque carece de forma. Si carece de forma es solo un ser en potencia de ser. La forma da existencia y visibilidad a algo informe. Por tanto, se puede deducir que esta forma de explicar tiene cierta relación con la concepción pitagórica del número y su relación con la realidad. El pitagorismo

postulaba que todo es número. Según las referencias aristotélicas en su *Metafísica* el número no es independiente de las realidades sensibles. El mismo Agustín en *De ordine* dice que al contemplar el cielo descubrió que existían números divinos. Entendemos números configurando las estructuras y disponiendo las formas de la naturaleza; esto explicaría las figuras geométricas, los poliedros de procedencia pitagórica (Boyer, 2007: 86), números en el espacio; o los ritmos presentes en la naturaleza, en las formas artísticas. Ahora bien, Agustín se dio cuenta que identificar el *numerus* con las realidades sensibles tal como postulaba el pitagorismo tiene ciertas dificultades porque por ejemplo una unidad sensible no puede multiplicarse infinitamente. Esta misma unidad solo es potencial de divisibilidad. Por el contrario, los números racionales, ideales son potencialmente multiplicables infinitamente.

Karel Svoboda (1958), indica que el concepto de belleza explicado por Agustín como reflejo de la *congruentia partis ad totum* es una teoría matemática tomada de Platón por medio de Plotino. Los conceptos de *philosophia* (amor a la sabiduría) y *philocalia* (amor a la belleza) presentes en (*Acad.* II, 3, 7), provienen del *Fedro*. La belleza es explicada por Agustín en el *De ordine* utilizando las teorías clásicas; por ejemplo: la relación de las partes con el todo; la armonía de contrastes y la providencia que gobierna el orden de las cosas, Svoboda los relaciona con la *Enéada* III de Plotino, pero aclara que el filósofo egipcio tuvo que haberlas tomado del *Timeo* platónico. Además, la relación de partes con el todo también se encuentra en el *Teeteto* 176a. Datos que concuerdan con los análisis contextuales que hicimos de la filosofía agustiniana. El asunto de la providencia también es un tema presente en el *De natura deorum* de Cicerón vinculado a la filosofía estoica (Karel Svoboda, 1958).

Karel Svoboda (1958) y Tatarkiewicz (2007) indican que en Agustín hay influencia de la filosofía del número pitagórico. La belleza se explica por el *modus et proportio*. Teoría matemática que Svoboda señala a la influencia de Pitágoras en Agustín por medio de Varrón. Si revisamos la literatura de Cicerón, Séneca y Quintiliano, ellos también hacen referencias al pitagorismo y Agustín los tuvo que leer en su periodo escolar. Con todo, la teoría que hace depender la estética de los números y de las proporciones se remonta hasta el pitagorismo, utilizado también por el platonismo, aristotelismo, estoicismo y Plotino, y presente en el tratado agustiniano *De ordine* y aparecerá también en *De quantitate animae*, 22. Svoboda cree que la influencia del pitagorismo en Agustín

fue gracias a los textos escolares de Varrón. El detalle de las artes como peldaños de trascendencia presentes en el *De ordine* II, 54 inclina a relacionarlo con los manuales escolares hoy perdidos de Varrón titulado *Disciplinarum libri IX* (Karel Svoboda, 1958). La influencia del pitagorismo en Agustín habría llegado también por la tradición judeocristiana. Pues, no se descarta incluso la presencia pitagórica en el libro de la *Sabiduría* que en el verso veintiuno del capítulo undécimo (*Sabiduría* XI, 21) dice que el universo está hecho con *mensura, numerus* et *pondus* (Tatarkiewicz, 2007). Textos usados por Agustín en los comentarios al *Génesis*.

Karel Svoboda (1958); Tatarkiewicz (2007) y Lope Cilleruelo (1968), sostienen que hay una influencia importante de la literatura romana que explica la belleza como cualidad, esto es el sentido estético. Al igual que Svoboda, Tatarkiewicz señala que Agustín es heredero de las teorías clásicas que explican la objetividad de la belleza y no como simple proyección humana. En Agustín existe la influencia pitagórica de la *proporción* y la *armonía*, que para dicha tradición tenía una dimensión matemática, pero luego con los estoicos y Cicerón adquirió, en Agustín, un sentido cualitativo, por lo que, la belleza debía tener relación adecuada de partes y no era entendida en términos matemáticos. Agustín usó estas dos teorías: la cuantitativa y la cualitativa, en cuyo matiz apareció el ritmo y el contraste. El ritmo también era un concepto de la antigüedad con dimensiones matemáticas, además los romanos le llamaban *numerus*, y era aplicado a la música, danza y poesía. Agustín hizo de la teoría del ritmo la fuente de la belleza, para la cual tuvo que ampliar dicho concepto del ritmo percibido por los oídos, al de los ojos; del cuerpo, al del alma; de los fenómenos pasajeros al ritmo eterno. La igualdad y el contraste también son usados por Agustín como criterios de belleza. El de Tagaste vincula la belleza a la igualdad numérica pero también se dio cuenta que se relaciona con la desigualdad y el contraste; la belleza del mundo nace de los opuestos y el orden de los siglos, de las antítesis (Tatarkiewicz, 2007).

Esos datos se relacionan con los descubiertos por Correa Pavón, quien al tratar la belleza musical descubre al número como su artífice. Cuya hermosura se explica por una serie de conceptos relacionados entre sí: «ἀριθμός–*numerus* *rhythmus*; *modulatio*; λόγος–*ratio*; ἀναλογία–*proportio*; ἁρμονία–*ordo*–*coaptio* *concentus*–*concordia*; *congruentia*; *convenientia*; *consonantia*; *aequalitas*; *symmetria*; *metrum*» (Correa Pavón, 2009: 13).

Quinto objetivo: Identificar conceptos relacionados con el ars. Nuestro cuarto objetivo fue descubrir y entender los conceptos que se asocian con el *ars* en los tratados filosóficos de San Agustín. También procuramos vincular esos conceptos con sus posibles fuentes para determinar su significado. Este objetivo es la segunda parte del tema central de nuestro estudio. Por eso similar al propósito anterior, la revisión de documentos especializados, que representan investigaciones previas sobre nuestra problemática, adquiere relevancia, porque nos permiten contrastar nuestros descubrimientos sobre el *ars* y evaluar si están en concordancia o discrepancia significativa con ellos.

Ars es un concepto polisémico, heredado por Agustín de la cultura clásica. En concordancia con Mayorgas (2003) y con Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira (2012), dicho concepto en el pensamiento agustiniano no es de sentido único. Con ese término Agustín se refiere al conjunto de disciplinas que se estudiaban en su tiempo, estas eran las artes liberales; *ars* para referirse experiencia como habilidad, capacidad o técnica práctica y *Ars* para referirse al mundo divino de las Formas, esto es, el arte en sentido de creación de la nada absoluta (la naturaleza). Estas diversas acepciones se comprenden dentro del esquema de las artes liberales. Rodríguez Mayorgas (2003), señala que, en el contexto romano, el concepto «*téchne*» se encuentra por vez primera en el *De oratore* y en el *De inventione*, ambos textos de Cicerón y en la *Rhetorica ad Herennium* (autor anónimo). Rodríguez agrega que «*τέχνη/téchne*» se suele traducir por arte o ciencia. La *téchne* consistía en un conocimiento teórico compuesto de normas generales, pero con un fin práctico. Este concepto que en la *paideia* griega era conocido como la *téchne*, pasó a la cultura latina por intermedio de Cicerón quien equiparó las *téchnes* helenas a las *artes* latinas, como conocimientos teóricos y prácticos. Y de aquí las denominadas artes liberales.

Ars está vinculado a la razón. Como artífice de ciertas artes aparece la razón. Agustín describe a la razón como ocupando cierto lugar del alma, la identifica con ella o con la mente; la relaciona con la *veritas*, el *ars* y el *numerus* como sus objetos propios, porque puede conocerse a sí misma o a la verdad. La capacidad de la razón es de separar y unir, con tendencia natural hacia la unidad. En el texto *Contra academicos* la indica como la parte superior u optima del hombre, o simplemente la parte del alma: («*pars animi*»), por lo que, está sobre todas las facultades que hay en el hombre y que se puede definir como mente «*mens ut ratio*» (*Acad.* I, 2, 6). La razón tiene capacidad para

trascenderse; en ella nada hay mejor ni más potente que los números o que nada más que el número es la razón (*Ord. II*, 18, 48). En la razón radica la misma potencia razonadora para descubrir la verdad. De aquí que al arte como disciplina es la verdad y está ligada a ella.

En *De quantitate animae*, texto escrito en Roma, el descubrimiento reflexivo aparece relacionado con las artes liberales. Agustín establece una escala piramidal de las funciones del alma en el ser humano. En la base de la escala está la función vivificadora (*An. quant.* 33, 70); en el segundo nivel, la función sensitiva (*An. quant.* 33, 71); el tercer nivel, dice que es el grado exclusivo del ser humano y está relacionado con una serie de competencias intelectuales, técnicas y *artísticas*, común a doctos e indoctos. En este nivel coloca la capacidad de recordar, de razonar e inventar: «vim ratiocinandi et excogitandi» junto a este concepto aparece la serie de disciplinas: «Vim rationandi et excogitandi, fuvios eloquentiae» (fluidez en el lenguaje), «carminum varietates» (variedades de poemas), «ludendi ac iocandi causa milleformes simulationes» (jugar y bromear a causa de múltiples mimos), «modulandi peritiam» (la habilidad de la música), «dimetiendi subtilitatem» (la sutileza de medir), «numerandi disciplinam» (disciplina de numerar), praeteritorum ac futurorum ex praesentibus coniecturam (adivinar el pasado y el futuro a partir del presente) (*An. quant.* 33, 72). Las artes para Agustín tienen el estatus de verdaderas y por ello ciertas.

Lo deleitable se encuentra en aquello que se hace de acuerdo con la razón. Por ello, Agustín trata de diferenciar lo racional y lo razonable. El primer término está incluido en la definición de hombre, mientras que, el segundo es lo que se hace o se dice haciendo uso de la razón. Ahora bien, el hombre no solamente es un ser racional, sino también un ser sensitivo, por su condición de animal (*An. quant.* 33, 71), porque tiene los cinco sentidos, de entre los cuales, lo razonablemente estético solo se relaciona con los ojos y los oídos. Veo, pues, dos cosas en las que el poder y la fuerza de la razón pueden ofrecerse a los mismos sentidos: las obras de los hombres que se ven y las palabras que se oyen (*Ord. II*, 11, 32). Agustín también especifica las cualidades de estos dos grupos de obras que corresponden a la jurisdicción de estos dos mensajeros de la mente. Por un lado, los que manifiestan congruencia de partes y los sonidos bien concertados, ambos califican de razonables. La congruencia de partes pertenece a la vista y los sonidos suaves, al oído (*Ord. II*, 11, 32). Argumentos que pueden vincularse al pitagorismo por medio de Platón.

Según Platón los pitagóricos afirmaban que los ojos están hechos para la astronomía y los oídos para los movimientos armónicos; afirmación con la que concordaban platón y los platónicos (Platón, *República*, 530d). Lope Cilleruelo dice que el hiponense tomó el *numerus* de Varrón y de la literatura latina como derivación de *numerosus*, *numerositas* en sentido estético, equivalente a razonable, bello, formado. Con la influencia del platonismo el número agustiniano tendrá un sentido metafísico, se trata de una realidad que no vemos pero que sí se puede demostrar (Cilleruelo, 1968). Esa forma de hablar ampliamente evidente y muy difundida ha pasado también a las artes y las obras humanas, por lo que, no son ajenos los versos, los que además son deleitables a los sentidos. Puesto que, los poemas, en los que también decimos que hay una razón perteneciente al placer de los oídos, ¿quién no comprende que la *dimensio* (medida/número) es el artífice de toda su armonía? (*Ord.* II, 11, 34). ¿Qué sucede en la danza?; Agustín señala que hay ciertos movimientos rítmicos que deleitan a los ojos, pero el espectador inteligente, no se detiene en el placer sensual de la danza, sino, capta el significado de sus movimientos, esto es, dimensiones, proporciones y números. Pues, cierto movimiento rítmico de los miembros deleita a los ojos con su misma simetría, compás, dimensión, sin embargo, aquel baile se dice que es razonable, porque se comprende lo que significa y representa, exceptuando el placer sensual (*Ord.* II, 11, 34).

Las artes denominadas liberales constituyeron el programa escolar con el que se formó Agustín en la escuela romana según su biógrafo y amigo, Posidio en la *Vida de Agustín*. El mismo Agustín recuerda que de regreso del campo a Milán para recibir el bautismo, intentó escribir siete libros sobre las Disciplinas, redactó el *Grammatica librum* pero se perdió de la biblioteca y el *De musica sex volumina*, lo correspondiente al ritmo, texto escrito cuando ya era bautizado (*iam baptizatus*), pero en Milán solo se inició a escribir (387); también inició a escribir las otras cinco disciplinas *Dialectica*, *Rhetorica*, *Geometria*, *Arithmetica* y *Philosophia*, dice Agustín que también se le perdieron pero puede estar en manos de alguno: «sed haberi ab aliquibus existimo» (*Retract.* I, 6). A este programa o parecido, durante el Medioevo lo denominaron el *trivium* y el *quadrivium*, tres artes literarias constituidas por gramática, dialéctica y retórica y las cuatro artes matemáticas: aritmética, geometría, astronomía y música. Los estudiosos señalan al pitagorismo, incluso, a Pitágoras como el principal gestor de las cuatro *téchnes* que adquirieron gran notoriedad en la *paideia* griega y es la que heredó la civilización latina. Por eso la escuela romana resulta un vínculo significativo entre las teorías pitagóricas del

número y el agustiniano, sin embargo, el principal intermediario entre el de Tagaste y el de Samos es Varrón. A este autor romano la mayoría de los estudios previos que hemos citado lo señalan como vínculo principal por medio de sus textos escolares.

Las otras acepciones de *ars* se componen de dos conceptos diferentes pero que por analogía se pueden relacionar. El *ars* como creación artística y el *Ars* como «creatio ex nihilo». La primera es expresión numérica de la razón humana y la segunda es expresión numérica de la Razón suprema. Con la creación artística se comunican a la materia existente, formas que no tendrían posibilidad de ser sin la intervención de los números. Mientras que, en las formas de la naturaleza se descubren números que trascienden la razón (*Lib. arb.* II, 11, 31). Por medio de los cuales se puede trascender incluso hasta la Unidad suprema, fuente de todo lo que es. Las fuentes de las ideas artísticas de Agustín proceden del pitagorismo, platonismo y neoplatonismo, también señalados en los estudios previos, principalmente Correa Pavón (2009), en las teorías expuestas por Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira (2012) y en la investigación de Prada Dussán (2014).

El análisis histórico y retórico que Agustín hace del progreso de la razón humana creadora, inventora y organizadora de las artes liberales evidencia la influencia de diversos autores grecorromanos y la filosofía judeocristiana. Dato que se aprecia mejor si individualizamos algunos temas relacionados con el esquema general de dichas disciplinas.

Empezando por la influencia principal sobre dichas disciplinas, la obra escolar de Varrón, *Disciplinarum libri IX*, sería la fuente principal de las artes liberales en Agustín. El de Tagaste también trata a las artes como base de la filosofía, lo cual se relaciona con reflexiones de Posidonio de Apamea recogidas por Séneca en su carta 88, 24 (Karel Svoboda, 1958).

El mismo esquema lo usa Agustín como peldaños de trascendencia hacia la belleza. El arte y la relación con la belleza también es una teoría agustiniana de herencia filosófica antigua y como tal fundamentaba su concepto en el conocimiento, por lo que, era un privilegio del hombre. Si bien, Agustín entendía el arte en sentido amplio, como los antiguos, lo fue distinguiendo de entre las obras artesanales y el arte de lo bello. Agustín unió el arte a la belleza, puesto que, una obra de arte crea belleza (Tatarkiewicz, 2007).

La simetría o armonía matemática con la que obran seres humanos y los animales, es una observación que Agustín las pudo heredar de Séneca o Filón de Alejandría, pero aparece ya en el estoico Posidonio. Las manifestaciones del número presentes en la simetría con el que las aves forman sus nidos, en las estructuras geométricas homogéneas con las que las abejas construyen sus panales, en las obras razonables del hombre, en el ritmo con el que se desplaza el elefante, en la cadencia con la que las personas hablan y las aves cantan son expresiones naturales de los números, presentes en *De ordine* II, 49 reflejan la doctrina del estoico Posidonio transmitida por medio de Séneca, *Carta* 121, 22 y por Filón de Alejandría en *De animal* 77 (Karel Svoboda, 1958).

El deleite estético, que produce una obra artística, se explica por la sintonía entre la armonía exterior y la interior. Idea que se podría relacionar con lo expuesto por Aristóteles en *Sobre el Alma* III, 2, 246a 30s: es perjudicial el exceso. También, con la doctrina estoica, que sostenía que las cosas se eligen en función de su conformidad con la naturaleza y se rechazan las que son contrarias. Svoboda atribuye a Posidonio la explicación que hace Agustín de la sintonía de la belleza con los sentidos de la vista y del oído, cuyo intermediario sería Varrón. Además, parece reflejar un pasaje de Basilio, escrito en su *Hexameron* III: la belleza del sol y de la estrella vespertina depende de la conveniencia entre ellos y nuestra vista (Svoboda, 1958). En este mismo sentido, Tatariewicz explica que para que algo provoque admiración estética, depende también de nosotros como espectadores. La experiencia psicológica de la belleza tiene la misma condición que la belleza, esto es, si hay ritmo en algo hermoso, tiene que haber también en la experiencia psicológica. De aquí, Agustín propone los cinco tipos de ritmo. Agustín al introducir el elemento psicológico en su teoría del ritmo se diferencia de los antiguos que como los pitagóricos lo analizaban solamente desde la perspectiva cuantitativa también de Platón y Aristóteles que lo trataban desde el punto de vista ético–pedagógico (Tatariewicz, 2007).

La *ratio*, por el principio identidad, se reconoce en el número, que, a su vez, es el artífice de las disciplinas liberales (*grammatica, dialectica, rhetorica, arithmetica, geometria, astronomia y musica*). El número tiene un cometido importante en las artes liberales porque de él se desprenden ritmos, medidas, proporciones, formas, armonías y belleza en los sonidos artificiales y en los naturales. El número contiene leyes inteligibles, inmutables y eternas. Por el principio de identidad de Posidonio, recogido por Sexto

Empírico (*Contra los matemáticos* VII, 93): «se reconoce lo mismo por lo mismo», el número se identifica con la razón. Por este principio se sigue también que las manifestaciones razonables contengan dimensiones matemáticas (Svoboda, 1958: 68–89). Este autor también señala que Varrón es la principal fuente del *De musica* agustiniano. En este texto Agustín expone los ritmos de manera escalonada, detalle que hace suponer se inspiró en Varrón: los ritmos «iudiciales», los «progressores», los «occursores», los «recordables» y los «sonantes» (Svoboda, 1958: 127; Tatarkiewicz, 2007).

El arte es número. Por lo que hemos estudiado en los textos agustinianos analizados la razón tiende a identificarse con el «numerus» (*Ord.* II, 15, 43); esto sucede porque en todas las obras en las que ha intervenido la fuerza o potencia razonadora, ella misma por su capacidad de análisis y síntesis (*Ord.* II, 18, 48) se percató que nada se hacía sin el número; por lo que, incluso, el mismo número aparece como artífice (*Ord.* II, 11, 34). Aconteció lo mismo al contemplar las formas, los ritmos de la naturaleza, en los cuales, la razón humana solamente es espectadora (*Vera rel.* XXIX, 52), sin embargo, también, descubrió que la armonía de las formas y el ritmo del movimiento estaban regidos por la potencia del número. Números que se contemplan al levantar la mirada, los que descubrimos trascienden nuestra mente, y que permanecen inmutables en la misma verdad (*Lib. arb.* II, 11, 31).

Sexto objetivo: ars como expresión matemática de un Artífice Supremo. La razón humana también es consciente de sus limitaciones, por tanto, reconoce que hay números que le trascienden porque no se sabe su artífice porque superan todas sus capacidades. Por este motivo planteamos un sexto objetivo que tiene el propósito de analizar la concepción artística del universo agustiniano como expresión numérica de un Artífice supremo. Porque, el arte del Supremo Artífice cabe también dentro del esquema de las artes liberales, porque la razón humana al contemplar el cielo y la tierra no se deleitaba sino en los números, los que definidos y organizados originaron la geometría y la astronomía.

Para Agustín el universo es obra conjunta de las tres personas de la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo), por tanto, el Artífice supremo es el Dios fundador de todo: «Deus universitatis conditor» (*Sol.* I, 1, 2). En *De beata vita* hace ya sus primeras referencias al

tema de la trinidad. Agustín asume teorías filosóficas y las adecua a los datos bíblicos para configurar su idea sobre la Trinidad relacionándola con la medida, la verdad y la sabiduría. Agustín considera al Dios uno y trino como el único principio de la existencia. De cuyo principio proceden todos los seres existentes. De ese principio adquieren la virtud de su desenvolvimiento y perfección (*Vera rel.* I, 1). Causa de todo, Principio, Hacedor, Artífice, Creador. «Summus ille artifex» (*Vera rel.* 39, 72). El perfecto Artífice de todas las cosas (*Nat. b.* XVI). Solamente Dios es inmutable, el único que es eterno y el único que es antes del tiempo (*Gen. man.* II, 7, 7). Por la naturaleza inmutable, la trinidad supera a todo ser racional y por eso es superior al alma (*Gen. man.* II,16, 24).

Todos los seres participan del Ser supremo, sin embargo, ni son de la misma esencia, ni comparten naturaleza; esto lo evidencia la misma condición de ser entes mudables (*Vera rel.* XVIII, 35). Padre de lo bueno y lo bello: «Pater boni et pulchri» (*Sol.* I, 1, 2); Dios, bondad y hermosura, en quien y a quien y por quien son todas las cosas buenas y bellas (*Sol.* I, 1, 3). La suma y verdadera belleza fue un tema destacado en la filosofía pitagórica. Sin embargo, como sistema de pensamiento elaborado, documentado y con evidentes influencias en la filosofía agustiniana aparece Platón y el neoplatonismo. Platón relaciona la belleza con el supremo Bien, por lo que, aparece como un atributo divino inmutable (Platón, *República* II, 381c), igualmente objeto supremo de deseo de la voluntad humana (Platón, *Banquete* 201a), por ello, inscrito en el interior del hombre. Perseguida por los poetas y artesanos por medio de sus huellas y su gracia (Platón, *República* III, 401c).

La reflexión agustiniana sobre la Suprema y Verdadera Belleza tiene la influencia del platonismo, sin embargo, a partir de su conversión tiene también el matiz de la teología paulina (*Acad.* II, 2, 5), muchos aspectos de la estética agustiniana adoptan nociones del platonismo, con ciertas correcciones, en su periodo pastoral, de algunos conceptos mitológicos (*Acad.* II, 7, 7). Para Agustín es bella tanto la verdad como la sabiduría (*Lib. arb.* II, 14, 38; III, 25, 77), dice que es más bella la verdad de los cristianos que la Helena de los griegos (*Ep.* XL, 4, 7).

El Artífice que da el ser y la vida a cada ser existente, dio también forma a toda realidad perceptible o inteligible. Tanto de la materia y de la forma es la misma Trinidad su creadora (*Vera rel.* VII,13). Todo cuerpo posee como cierto reposo de forma, sin el

cual no existiría. Pero, el mismo Artífice de la materia lo es de las armonías y formas; y el más sublime de todo. Los cuerpos poseen igualmente su forma o especie, sin la cual no serían lo que son (*Vera rel.* XI, 21). Por eso, si se precisa indagar sobre el origen o la causa de cada forma hay que buscarlo en la Forma de la que deriva todo tipo de formas. Por tanto, si se averigua quién las hizo se debe buscar la suprema hermosura porque es la fuente de todas las bellezas existentes (*Vera rel.* XI, 21). Reflexiones influenciadas por las de Platón, quien señalaba que «cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello» (Platón, *Timeo* 28a). «Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el engendrado» (Platón, *Timeo* 28c–29a); «si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno» (Platón, *Timeo* 29a).

Oiga yo y comprenda cómo hiciste en el principio el cielo y la tierra (*Génesis.* 1, 1 citado en: *Conf.* XI, 3, 5), la condición mudable y cambiante del cielo y de la tierra testimonian que han sido hechos (*Conf.* XI, 4, 6). Sin embargo, cómo se llevó a cabo dicha obra, porque dice Agustín no se tuvo que hacer al modo como el hombre artífice que comunica la idea de su mente a un material existente o como el artífice platónico que se limita a ordenar una materia caótica; sin embargo, nada es sino por el Artífice supremo; todas estas cosas te alaban creador de todo (*Conf.* XI, 5, 7). Si el Verbo es manifestación eterna e inmutable de Dios, lo que se encuentra en las Sagradas Letras escrito: «dijo Dios, hágase», se debe entender como una expresión incorpórea del Padre, manifestada en la naturaleza de su Verbo coeterno (*Gen.* litt. I, 4, 9).

Agustín entiende que la creación del universo fue un acontecimiento instantáneo y total. Pero ese misterioso momento puede ser entendido de acuerdo a nuestras capacidades. Se puede explicar que fue realizado con ciertos momentos o etapas. Por eso hay un instante de la creación en sus razones invisibles, que los maniqueos no llegan a comprender. Tengamos en cuenta, que, si el mundo se hizo, primeramente, en el Principio, la materia informe. Esto connota la imperfección de la materia sin forma, como tal, su tendencia es hacia la nada. Pero esto informe, ya no es nada, sino un substrato con poder ser algo individual y distinto, cuando se le comunique las formas determinadas con sus dimensiones y especies de acuerdo a su causa ejemplar. El Verbo del Creador es la causa ejemplar, el prototipo, es el arquitecto que proyecta con medida perfecta las formas,

ideas, especies que contempla en sí mismo para luego insertar en las causas seminales, que en su lugar y tiempo se perfeccionan.

Todas las formas actuales del universo han emergido de un estado inicial confuso e invisible o caótico (*informitas*). En el inicio de la creación todo estaba indeterminado, sin embargo, con la condición o potencia perfectible, formable. La informidad universal inicia a tomar forma visible al responder (*conversio*) al llamado (*vocatio*) de aquella Voz creadora. Siguiendo ese proceso cada realidad convirtiéndose se formó según su lugar y naturaleza. En ese sentido, refiriéndose a toda la creación dice que ella deja su estado de informidad si se convierte, ya que, por la «*conversio*» se forma y perfecciona, y solo si no se convierte (*aversio*) permanece informe (*Gen. litt. I, 1, 2*).

La cualidad original de la tierra, era *invisibilis* por su misma informidad, pero visible, ordenada y hermosa por las leyes del número: *Pulchritudines leges (Lib arb. II, 16, 41)*; «Formas habent quia numeros habent» (*Lib. arb. II, 16, 42: CCSL 29, 265*). El universo con la potencia de las leyes matemáticas son un conjunto armónico y ordenado en el tiempo y en el espacio, y no un desorden ni caos. Lo mismo sucede con el cuerpo y alma, reciben su forma de otra Forma inmutable (*Lib arb. II, 17, 45*). Toda belleza y toda forma corporal son un bien y proceden de la forma suprema de las cosas, esto es, de la suprema verdad (*Lib. arb. II, 18, 49*).

La relación del tiempo con la eternidad en Agustín aparece influenciada por las reflexiones platónicas. Agustín al cuestionamiento maniqueo responde que Dios hizo el cielo y la tierra en el Principio (*Juan 1, 1*), no en el principio del tiempo, sino en Cristo: «*Deum in principio fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo*» (*Gen. man. I, 2, 3*), por la razón misma de la eternidad, en la que no existe ni el antes y ni el después, porque además se debe entender que antes de la creación del universo el tiempo no existía, puesto que, el tiempo es también una criatura, su génesis se remonta al acto de la creación (*Gen. man. I, 2, 3*). Esta explicación se encuentra en Platón que decía: «antes de que se originara el mundo no existían los días, las noches, los meses ni los años» (Platón, *Timeo 37e*). «el tiempo, por tanto, nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparezcan a la vez» (Platón, *Timeo 38a*). Agustín dice: Tus años son imperecederos (*Salmo 101, 28*), «*anni tui hodiernus dies*»: son un perenne Hoy sin principio ni fin, por tanto, eternos. Pero de este Hoy reciben su modo de ser los tiempos

mudables, Tú eres siempre el mismo y de ese Hoy has hecho el ayer y haces el mañana: (*Conf.* I, 6, 10). El mundo no es eterno y el tiempo tampoco, ambos son hechos de la nada absoluta (*Gen. man.* I, 2, 4). Antes de la creación del mundo, el tiempo no existía, por tanto, es absurdo pensar que antes del tiempo existiera el tiempo precedente, «Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum» (*Gen. man.* I, 2, 4). Usando una serie de analogías tomadas del *Timeo* platónico y la teoría de la participación, explica, Agustín, la existencia del tiempo: así como lo bello existe por la belleza, lo verdadero por la verdad así el tiempo recibe su ser por la eternidad (*Timeo*, 10 y 11; *Ciu. Dei* XIII, 16).

La enumeración de los días en el acto de la creación explicado por la filosofía del número pitagórico. Si el acto creador de la divinidad es un suceso instantáneo y total, lo cual se deduce de la naturaleza misma de la acción divina en la cual no caben los momentos (*Gen. litt.* V, 1, 6), en tal sentido, la enumeración de los días en el Génesis sería una contradicción, porque afirmar que la creación, en su totalidad, fue un acto instantáneo es evidentemente contradictorio a la narración de los seis días. Por lo tanto, cómo se explicaría esa aparente contradicción. Agustín explica que, así como se creó todo en un instante, así también se creó un solo día, según estaría insinuado en el mismo libro del Génesis. Este es el libro de la creación del cielo y de la tierra; cuando se hizo el día en que Dios hizo el cielo y la tierra (*Génesis* 2, 4 citado en *Gen. litt.* II, 1, 1). Este dato constituye para Agustín una referencia firme para sostener que solo se hizo un día: Ahora ciertamente se hace más firme aquella sentencia por la cual se entiende que Dios hizo un día: «nunc certe firmior fit illa sententia qua intelligitur unum diem fecisse Deum» (*Gen. litt.* V, 1, 1). El único día que hizo Dios, que se repetirá, se convirtió en el segundo, el tercero, y el resto hasta el séptimo día: «unum diem quem fecit Deus, quo repetito, factus est et secundus, et tertius, et caeteri usque ad septimum diem» (*Gen. litt.* V, 1, 3). Esto se puede ilustrar con la filosofía del número pitagórico cuando se habla de la sucesión numérica dice Agustín: nos damos cuenta de ello incluso cuando contamos los números, pues, cada número recibe el nombre en virtud de las veces que contiene a la unidad. A partir del número dos, la unidad solo es inteligible, aunque no la percibamos sensiblemente está contenida en cada cifra el número de veces que representa (*Lib. arb.* II, 8, 22).

Toda la creación porta las huellas de su autor. Pero, gran suceso es el hombre y la mujer, porque fueron creados a imagen y semejanza de la Trinidad creadora, cuya imagen

no la llevan impresa en el cuerpo mortal, sino en lo más sublime de sí, en lo que es superior a todos los animales, el alma racional (*Doctr. chr.* I, 22, 20). En la dimensión más excelente se hizo a imagen y semejanza (*Juan* 1, 26), tanto al hombre como a la mujer. Porque varón y mujer fueron hechos a imagen y semejanza divina, privilegio que no sólo se les dio para reconocerse como iguales en su dignidad de personas, sino también para establecer un orden armónico consigo mismo y entre sí. Imagen y semejanza de Dios, varón y mujer, a saber, inteligencia y acción (*Gen. man.* I, 25, 43). Por la excelencia de su razón el hombre y la mujer son imágenes y semejanza del que los creó (*Gen. litt. imp.* XVI, 55). Por esa dimensión más excelente ambos reconocen y vuelven, si no olvidan, a su Artífice, puesto que la inteligencia humana es amiga de la verdad y no se adhiere más que a la misma Verdad, la cual es la Imagen y Semejanza y Sabiduría del Padre (*Gen. litt. imp.* XVI, 60).

Todo el universo está dispuesto con medida, número y peso (*Sabiduría* 11, 21), si antes de la creación estaba solo el Creador, de qué modo estaba la medida, el número y el peso en Él, ¿al modo que Él está en sí mismo?, porque Dios no es ni medida, ni número, ni peso, ni todas estas cosas. Si es que entendemos medida por lo que medimos, número por lo que numeramos y peso lo que pesamos, esto ciertamente no es Dios, sin embargo, si comprendemos por medida lo que determina el modo de existir, y número a lo que suministra las formas de la existencia y peso al que reduce a estabilidad y quietud a todo ser, él es el primero, el verdadero y el único que es todas estas cosas, que limita todas las cosas, y forma todas las cosas y ordena todas las cosas (*Gen. litt.* IV, 3, 7). Es cosa grande y concedida a pocos, elevarse sobre todas las cosas que pueden medirse para ver la medida sin medida; sobrepasar todos los seres que pueden contarse para contemplar el número que no tiene número; alzarse sobre todas las cosas que pueden pesarse a fin de observar el peso que no tiene peso (*Gen. litt.* IV, 3, 8). La configuración ontológica del universo agustiniano tiene sustento en la terminología filosófica del número, de influencia pitagórico-platónica y bíblica. Teoría que la aprendió seguramente en la literatura de autores romanos de influencia estoica, de Filón de la escuela alejandrina, de los neoplatónicos como Porfirio, Plotino; del *Timeo* platónico. El universo agustiniano, en el que se contemplan formas, armonías, bellezas, etc., depende de las leyes del número. Universo que se concibe como el vestigio de la eternidad, de la bondad, de la verdad, como reflejo teórico de la participación platónica o plotiniana, pero con base o fundamento principalmente bíblico, cuyo dato aritmológico lo encuentra en Sabiduría 11,

21 «medida, número y peso». Las dimensiones matemáticas no solamente dan sustento a las formas del universo, sino que son perfecciones de la naturaleza y fundamentos ciertos del conocimiento. El número, la medida y el orden proporcionan identidad, bondad y perfección a cada ser. Y la perfección es un bien y todo bien procede de Dios (*Lib. arb.* II, 20, 54). La medida, el número, la paz, el modo, la belleza y el orden son bienes de la naturaleza (*Nat. b.* XLI). Y todo por disposición divina (*Sabiduría* 11, 21).

El deleite del Creador también se explica por cierta influencia de la teoría pitagórica de la belleza. Cuando la creación se llevaba a cabo singularmente solamente se juzga que cada creatura era buena «Vidit Deu quia bonum est», pero cuando estuvo completada toda la creación universal, esto es cielo y tierra, fue poco decir bueno: «parum fuit dicere bonum». La razón de esta mayor complacencia, en la concepción agustiniana tiene que ver con los fundamentos del principio pitagórico que explica la belleza por la relación de la parte con el todo. También, hay influencia platónica. Platón explica la razón de la complacencia por la participación de este mundo con la idea contemplada. De similar modo entiende Agustín el texto siguiente: «vio Dios que eran en gran manera buenas todas las cosas que hizo» (*Génesis* 1, 31), resulta que Dios no sólo vio, sino que se congratuló por la grandeza de lo que había hecho y que en su conjunto contemplaba. Si bien, es el todo lo que causa deleite, no es solamente una cuestión de suma de partes la causa de dicha complacencia, también la correspondencia de lo hecho con lo contemplado; Dios que es bueno (*Conf.* XI, 4, 6; XII, 7, 7; XIII, 31, 45), no puede hacer algo, sino todo bueno, del cual se complace. El *Timeo* platónico reflexiona: «es de total necesidad que este mundo sea imagen de algo» (Platón, *Timeo* 29b). «Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo» (Platón, *Timeo* 37c–e).

Sobre la *creacio ex nihilo* dice Svoboda que el arte del Creador, similar al de un artesano, crea ritmos sensibles y activos a partir de la nada absoluta. Los seres del universo siguen ritmos temporales y espaciales testimoniando un origen común. Dios, maestro de los números y del orden, es la causa de todo. Todos los números del espacio que se hallan en los elementos del universo han sido precedidos por los números del tiempo y estos por el movimiento vital que está al servicio de Dios. Agustín explica el despliegue del mundo creado según la teoría de las razones seminales. Cuyos números

propios de las semillas comprende Agustín a las razones seminales («λόγοι σπερματικοί») de procedencia estoica que Agustín las pudo asimilar por medio de Varrón o de Plotino que trata este asunto en la *Enéada* II, 4, 11; 4, 16 (Svoboda, 1958:142–144). De similar parecer es Calvo. Cuando Agustín trata el tema de la física o la naturaleza se deja influenciar por el pensamiento estoico contenido en las obras de Cicerón y en el mismo Varrón; por las ideas de Plotino, de Porfirio y de su paisano Apuleyo (Calvo Herraiz, 2020). Si bien, Agustín se inspira, principalmente, en la filosofía platónica, tiende también a diferenciarse. En este sentido Espada (1968: 61) señala que la creación de la materia informe es un concepto que confrontaba la materia prima platónica o aristotélica, lo mismo que al concepto de «forma» con una nueva dimensión del concepto nada («ex nihilo»); Dios es capaz de crear de la nada absoluta la materia informe, y por ser, obra del supremo bien, lógicamente sus obras tenían que ser buenas y así contradecía el principio del mal platónico y maniqueo. Agustín basándose en el texto de la primera carta de San Pablo a los Corintios: «pero para los que fueron llamados, judíos y griegos, Cristo, fuerza de Dios y Sabiduría de Dios» (1 *Cor.* 1, 24). Dice Espada, que, a partir de dicho texto, Agustín nos da su nueva versión de la imitación y participación platónica. Sin embargo, no sin dificultades, porque Agustín tenía el peligro de confundir ciertos conceptos platónicos como el «Nous» con el concepto cristiano del «Verbo». No obstante, dice Espada que Agustín resuelve tal problema atribuyendo a los platónicos su concepto de «Verbo» cristiano. El Verbo es el ejemplar divino, arquetipo que planea y ejecuta lo concebido en la mente divina, es la Forma de las formas, pero no en forma panteísta ni emanantista, sino en cuanto que antes de crear la Mente divina contempla en sí misma lo que debe hacerse y en sí halla el número, razón y medida por los cuales y según los cuales debe hacerse cada ser (Espada, 1968: 69). Por su parte, Joan Pegueroles vincula la formación ontológica agustiniana a las influencias platónicas y neoplatónicas. La generación de los seres a partir del Uno plotiniano como principio se realiza en dos momentos simultáneos de «exitus» y «reditus». La Inteligencia al salir («exitus») del Principio es indeterminada, pero al detenerse y convertirse («reditus») a su origen recibe el ser Inteligencia. El alma al salir de la Inteligencia es indeterminación mayor y recibe su determinación de ser alma cuando se convierte, mientras que la materia que es la última derivación del Uno, no puede convertirse a su origen y se queda en estado de indeterminación; por tanto, hay dos tipos de materia informe, la Inteligencia y el alma antes de convertirse y aquella última que pasivamente será formada por el alma y dará origen a los cuerpos. Si bien, diferentes, en cuanto que una puede convertirse y la otra no,

pero semejantes, en cuanto que, ambas son informes («informitas»), son, pero nada determinado (Pegueroles, 1975). Por otro lado, para Agustín la materia informe corporal es el substrato indeterminado de la forma, al igual que en Plotino, la materia informe corporal «es», pero «no es nada», porque, aun es informe pero ya es algo en cuanto que es «formable»; sin embargo, hay divergencia con Plotino, cuanto Agustín trata sobre la materia informe espiritual, en la que, para el hiponense hay una formación necesaria y natural y otra formación plena, personal y libre; la «informitas» del ser espiritual no es ausencia de toda forma sino de la forma plena, personal, en la primera el espíritu puede conocer la verdad y el bien, en la segunda el espíritu llega progresivamente a la perfección, conoce la verdad y ama el bien. Pegueroles en la nota final: contemplación y acción, afirma que la antropología plotiniana es estática y teórica, no hay en ella una formación segunda, no le enseña al hombre lo que debe ser, sino lo que ya es; mientras que la antropología agustiniana es dinámica y práctica. Se trata de descubrir lo que soy capaz de Dios («capax Dei») para ser lo que conozco (Pegueroles, 1975: 127–133). «¿Por qué San Agustín ha asumido y hecho suya la teoría platónica de la participación? Sencillamente, porque la encuentra refrendada y garantizada por la Escritura» (Pegueroles, 1982: 47). El tema de la conversión en sentido ontológico–espiritual y conceptos relacionados son asuntos destacadamente reflexionados por el neoplatónico Plotino, cuyas meditaciones llegaron a Agustín gracias a unas recopilaciones de lecciones académicas hechas por su discípulo, Porfirio, con el título de *Enéadas*. En dichas recopilaciones están los temas de la huida y subida del alma, el retorno, la entrada en sí, el volverse a la patria (*Enéada* I, 6, 8); asemejarse a Dios con la vista interior (*Enéada* I, 6, 8. 21–22); sin embargo, Plotino mismo se consideraba mero intérprete de las doctrinas platónicas (*Enéada* V, 1, 8. 10–14). De modo que, muchas de sus enseñanzas estuvieron basadas en las de Platón, en quien podemos encontrar temas similares, por ejemplo, sobre la huida (*Teeteto* 176 a–b); sobre la «subida» (*Banquete* 211b–212; *República* 514a–521b. *Fedro* 246d–248c); sobre el «regreso» (*República* VII, 521c), el «retorno» del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero, de lo que deviene a lo que es. Son temas presentes en las reflexiones de Agustín quien seguramente los leyó en los textos de Plotino.

El tema acerca del origen del universo, explicado bajo la dinámica del regreso o conversión y la formación, como ya nos han mostrado, tanto Espada Herrero, Pegueroles, Saeteros señala que fue asunto de interés e importante en la filosofía helena, y lo fue de

suma importancia también para Agustín, quien es el heredero de las mismas preocupaciones por influencia de Plotino que resaltó estos problemas, pero, a su vez, heredero de la filosofía platónica. Agustín utiliza esas categorías filosóficas para explicar la estructura metafísica de los entes creados: *creatio*, *conversio*, *formatio*; dimensiones que tienen que ver con la génesis de cada ser finito y que el hiponense los descubre en el primer libro de las *Sagradas Escrituras*, por eso su interés, sostiene Saeteros, le llevó a escribir sobre ese constructo ontológico en sus diversos tratados: *De genesi contra manichaeos* (388–389); *De genesi ad litteram imperfectus liber* (393); *Confessiones* XI–XIII (397–401); *De genesi ad litteram* (401–414), y *De civitate Dei* XI y XII (417–418), la misma autora señala que el tema de *conversio* metafísica es un asunto de amor, este es el fundamento y la causa eficiente del «exitus reditus» de las realidades creadas, el amor está en la base de la acción creadora y libre de Dios, en la llamada divina para la *conversio* y en la *formatio* de las creaturas (Saeteros Pérez, 2014).

Claudio Basevi (1942–2018), alumno y docente de la Universidad de Navarra, sostenía que la *conversio* agustiniana fue un hecho religioso. Sin embargo, un suceso inseparable de su obra literaria que en torno al cual fue compuesta. Por tanto, la conversión resulta la clave, sin la cual, no se entiende ni su literatura ni su pensamiento. En oposición a los que niegan la historicidad de la conversión, dice Basevi que la conversión es la que causa y organiza el pensamiento agustiniano y no el pensamiento agustiniano que inventa la conversión (Basevi, 1986: 806).

CONCLUSIONES

En la primera parte de este estudio se revisó literatura especializada relacionada con la problemática de nuestra investigación, la que hemos denominado: *antecedentes del debate sobre numerus et ars*. Esta revisión de estudios especializados se hizo con el propósito de evidenciar o hacer emerger un espacio poco estudiado o menos profundizado de los textos filosóficos de Agustín. Unos tratados enmarcados, cronológicamente, en torno a la conversión y la ordenación sacerdotal. El análisis realizado evidenció que, entre los textos seleccionados, el *De musica* ha suscitado mayor atención por parte de los estudiosos, seguido por el *De ordine*, en relación al tema sobre *numerus et ars* que nos ocupa. Los demás textos, de carácter filosófico, comprendidos en esa primera etapa literaria, han sido estudiados, pero para profundizar temas diferentes al nuestro. Por lo tanto, podemos precisar que en este espacio de la literatura agustiniana nuestro tema reviste cierto carácter de novedad, dato que sirve para evitar duplicar esfuerzos repitiendo temas ya estudiados.

La segunda parte del estudio consta de tres capítulos y en el primero de estos tres se trató sobre el *panorama contextual del que proviene la filosofía agustiniana*. Cuyo propósito fue analizar, de modo general, los contextos en los que se enmarca el pensamiento agustiniano. Considerando los datos biográficos de Agustín (354–430), dicho análisis refleja que el pensamiento del de Tagaste se enmarca dentro de una cultura latina significativamente influenciada por la *paideia* griega, entendida esta como cultura, y las tradiciones judeocristianas. Tanto el análisis cronológico como el geográfico indican que el norte de África, de donde procede Agustín, fue anexado al dominio romano después que Cartago, de influencia fenicio púnica, perdiera su tercera batalla, denominada la III Guerra Púnica. La República romana, a la par que enfrentaba contiendas bélicas con

los cartagineses, anexaba a sus intereses también territorios griegos, tanto de la Hélade como pueblos influenciados por los griegos, es decir, los helenizados. Junto con estas conquistas los romanos atrajeron hacia sí toda la riqueza cultural helena, esto explica la influencia de diversas escuelas filosóficas en los territorios romanos, donde destacaron los estoicos, platónicos, neoplatónicos y neopitagóricos. De cuyas influencias no fue ajeno el contexto agustiniano. Como los romanos también habían anexado territorios en el Oriente, de aquí procedieron las tradiciones judeocristianas. Por lo que, en tiempos de Agustín, Roma era un Imperio con fuerte influencia cristiana. Por estas razones se puede entender que Agustín fue influenciado por el platonismo cristiano.

En el capítulo II de la segunda parte de este trabajo se trató sobre la *Humanitas, vínculo de la filosofía agustiniana con su contexto*, con el propósito de vincular el pensamiento agustiniano y las diversas influencias socioculturales. El análisis de este tema nos evidencia que las instituciones romanas transmitieron a sus generaciones lo que ellos habían heredado de los helenos. Si bien los romanos tenían su propia escuela, con la influencia griega adoptaron la *paideia*, entendida como formación escolar, y la equipararon a la *humanitas* latina. Asimilaron su pedagogía y programa de estudios. A lo que los griegos le llamaron *téchnai* los romanos la denominaron las *artes* y de aquí el programa de las *artes liberales* en la que se formó Agustín, lo que permite entender la configuración de su pensamiento. Por medio de dicho programa Agustín conoció la mitología romana y la mitología griega y con ellos a sus autores: Virgilio, Horacio, Apuleyo y Homero, Hesíodo. Gramática latina y griega, cuya instrucción era bilingüe. Historiadores latinos como Salustio, Tito Livio. Oradores y filósofos latinos como Cicerón, Quintiliano y Séneca. En el periodo escolar leyó traducciones de Aristóteles sobre las *Categorías*. En la etapa escolar agustiniana no había escuelas cristianas, sin embargo, recibió instrucción cristiana en la niñez por medio de su madre y sus nodrizas, por problemas de salud incluso iba a bautizarse. Con todo, estos datos nos evidencian que en el contexto agustiniano se puede identificar una corriente latina, la helena y la cristiana, que influenciarán en el pensamiento agustiniano. Agustín tenía gran admiración a Pitágoras, es muy probable que de él conociera sus teorías por medio de Cicerón, Séneca, Quintiliano, Apuleyo, Plotino y sobre todo por medio de Varrón que fue quien escribió manuales escolares sobre matemáticas y gramática. Y el conocimiento que tuvo de las escuelas filosóficas reflejado en sus diálogos de Casiciaco por medio de Cicerón y Séneca. En su misma etapa escolar tuvo contacto con las escrituras católicas, que las

rechazó por su sencillez retórica comparada con la elocuencia ciceroniana y se hizo maniqueo. El maniqueísmo es descrito por Agustín como una experiencia escalonada de camino hacia el no-ser, esto es, al apartarse de la verdad, pensando ir tras ella, sin embargo, se fue alejando de ella. Agustín luego de la formación escolar se dedicó a la docencia de gramática en Tagaste, luego de retórica en Cartago, Roma y Milán. Estando en la capital del Imperio, entonces Milán, descubre un pequeño círculo neoplatónico, de esta influencia descubre que la causa de todos los errores. La cual, dice Agustín tiene que ver con que el hombre se desconoce a sí mismo. Esto es conocido como el método de la interioridad. Pero la formación intelectual de Agustín no estuvo circunscrita al estudio escolar, sino que, estuvo marcada también por sus lecturas autodidactas. En este sentido tuvo gran importancia la lectura de unos libros platónicos en Milán, aquí también es importante la influencia directa de San Ambrosio con sus sermones, Simpliciano con su acompañamiento espiritual y el relato de la conversión de Mario Victorino. El testimonio de Ponticiano, paisano de Agustín, sobre la vida de San Antonio y el estilo de vida monacal y, consecuentemente, la lectura de San Pablo. En este contexto Agustín entiende la diferencia entre el ser y el no-ser y su relación con lo inteligible y lo sensible de influencia platónica, lo que resulta clave para resolver el problema de la verdad y una serie de cuestiones que aturdíran a Agustín, y que no le pudieron resolver los maniqueos, como el bien y el mal, la unidad y la pluralidad, el número inteligible y el número sensible.

En el capítulo III de la segunda parte de este trabajo se consideró el tema de la *conversio agustiniana como clave hermenéutica de su filosofía*, cuyo propósito fue entender la filosofía del *numerus* de San Agustín, particularmente en orden a la concepción del *ars*. La *conversio* agustiniana surge como un proceso de renovación interior, novedad creativa, recreación, una *reformatio*, *conformatio* con el *unum* que los sentidos no ven pero que la mente anhela. La *conversio* aparece vinculada a la experiencia personal filosófica religiosa y a la forma de explicar el universo agustiniano. Agustín al apartarse de la verdad experimenta el relativismo moral, la deformación, *deformatio*, sin forma, casi nada, no-ser, en el periodo maniqueo. Para dejar el estado de informalidad precisa un llamado que se da por momentos claramente identificables: lectura de las Escrituras; lectura de los textos neoplatónicos, descubrimiento del tema de la interioridad como método de conocimiento; lectura de San Pablo, la participación en los sermones de San Ambrosio de Milán y posteriormente la decisión de bautizarse. Proceso que retóricamente también se explica de modo rítmico: *vocatio, conversio et formatio*,

conceptos claves que explican la formación artística como proceso hacia el *unum* o todo perfecto en Agustín. Para salir de la informidad hace falta una llamada, *vocatio*, una iluminación de la verdad para que respondiendo desde la informidad se convierta, *conversio*. De aquí se inicia el regreso a la casa del padre, a la patria de los helenos, esto es el retorno a sí mismo: interioridad. Donde se adquiere armonía consigo mismo y con los demás. Sin armonía interior es una constante perturbación, sin armonía con los demás es un constante desorden. La experiencia de Agustín se asemeja a la figura alegórica de la huida y el regreso. En cuya explicación confluyen imágenes de la mitología griega y la parábola del hijo pródigo bíblico. También es la imagen del que emerge de una fosa tenebrosa, cuyo ascenso, desde la cima permite percibir una realidad nueva. Salir del maniqueísmo significó descubrir una ontología nueva, rociada con números, figuras y ritmos que armonizan su aspecto. Un universo bueno y embellecido por formas armónicas como improntas de una bondad y armonía superior. Esto fue gracias a la lectura de unos textos platónicos. Textos que los estudiosos señalan, principalmente, a las *Enéadas* de Plotino, un conjunto de lecciones escolares recopiladas por Porfirio en griego y traducidas por Mario Victorino al latín.

La tercera parte de esta investigación, igualmente, está dividida en tres capítulos y en el primero de esos tres se trató sobre el *numerus en los textos filosóficos de San Agustín*. El propósito de este tema fue identificar los conceptos relacionados con el *numerus* y vincularlos con sus posibles fuentes con el fin de entender su sentido en orden a la constitución del *ars*. Este análisis más específico y en sintonía con los conceptos relacionados con el *numerus* en los tratados filosóficos de Agustín revela una serie de términos generales que se vinculan directa o indirectamente. Estos incluyen conceptos fundamentales como la verdad, la ética, la ontología, la estética y la metafísica. Elementos que además permiten identificar el origen o influjos del pensamiento agustiniano, como el pitagorismo, platonismo, neoplatonismo y por medio de Varrón, Cicerón y Séneca a la escuela estoica, influencias que Agustín las adapta a su visión cristiana del número. De cuyas influencias se comprende el sentido pedagógico del *numerus* como revelador de la verdad, el sentido ético del *numerus* como la sabiduría medida del alma. El sentido metafísico del *numerus* en cuanto que actúa como prisma por medio del cual se puede comparar las realidades sensibles con imágenes racionales e ideales. El *numerus* con sentido estético, en cuanto *unum, totus, perfectus*, no solo es fundamento de las teorías de la belleza, sino también ilumina el deleite estético como una dimensión que trasciende la

dicotomía entre lo interior y lo exterior. Esto es, la apreciación de la belleza no se limita a la percepción externa de una obra de arte, ni a la experiencia interior como respuesta emocional o mental a la misma. El deleite estético es una experiencia más completa y enriquecedora. En esta experiencia el *numerus* es el *pontifex* (hacer de puente) que vincula la belleza objetiva y la subjetiva, permitiendo una apreciación profunda y holística de la belleza.

El *numerus* ilustra verdades evidentes, ciertas y eternas; verdades que permanecen inmutables, independientemente, de que las percibamos correctamente o incluso entre nuestros errores. Dedicándose a la filosofía y usando un método adecuado como el de la interioridad se podría descubrir verdades más evidentes que las que muestran los números de la *tetractys* pitagórica (*Contra academicos*). El concepto de *modus*, que da origen a modular bien o dar forma congruente, armónica y bella, se manifiesta como medida y como tal posee números; esta medida se convierte en la encarnación de la sabiduría. Al igual que el alimento le otorga una medida determinada al cuerpo, la sabiduría en su papel de *modus*, proporciona una medida justa al alma, moldeándola, adornándola y embelleciéndola con la virtud de la prudencia que es plenitud en contra la *nequitia* que es nada, idea que resuena como enseñanza de Cicerón, Séneca y también plotiniana (*De beata uita*).

El *numerus* surge como el faro que ilumina las ideas de verdad, del ser y de la eternidad. Esto se ilustra con la imagen de Proteus, figura de la verdad escurridiza propuesto en *Contra académicos*. Se descubre en *De ordine*, como el artífice de las artes liberales, dentro del mismo esquema como el conductor gradual hacia los números divinos que la razón descubre al contemplar la naturaleza, como huellas de realidades suprasensibles, donde reina la verdad, el ser y la eternidad. Porque, solo lo que ‘es’ es verdadero y todo lo verdadero es eterno. Por eso, a lo que es, lo verdadero y eterno hay que buscarlo en el ámbito metafísico.

Numerus es la misma razón. Puesto que, las expresiones de la razón son formas con *modus*, formas moduladas, por tanto, manifestaciones numéricas. Si las manifestaciones razonables son números, la razón tiene que ser número. Además, solo lo semejante reconoce a lo semejante, y la razón reconoce al número, por tanto, *ratio et numerus* se

identifican. A partir de esta identificación, se entenderá la constitución del arte en la dimensión física y metafísica en San Agustín.

En el capítulo II de la tercera parte de este trabajo se trató sobre el *ars en los textos filosóficos de San Agustín*, cuyo propósito fue identificar los conceptos relacionados con el tema indicado y vincularlos con sus posibles fuentes con el fin de entender su relación con el *numerus*. El análisis de los conceptos afines con *ars* en los tratados filosóficos de Agustín descubre vínculos con teorías del pitagorismo, platonismo, estoicismo y la literatura romana, en el aspecto filosófico destacan Cicerón y Séneca, y en el ámbito académico Varrón con sus manuales sobre las artes liberales. A partir de los cuales el significado del arte agustiniano es el científico, artístico y teológico.

El *ars* como conocimiento científico comprende las artes liberales, que constaban del *trivium* y del *quadrivium*. Evidentemente este último son ciencias matemáticas, por tanto, compuesto por números. Mientras que, el *trivium* estaba compuesto por la gramática, la oratoria y la dialéctica. Aunque aquí es menos evidente la presencia de los números, Agustín relaciona la gramática y el número con el concepto de tiempo y el de ritmo. El lenguaje tiene una estructura rítmica y temporal que depende del número para ser modulado, de lo contrario el sonido de la voz sería infinito, por tanto, el lenguaje se compone de formas lingüísticas que precisan de medidas. Como la oratoria y la dialéctica siguen las normas de la gramática, ellas también dependen del número. Por otro lado, el *ars* como conocimiento práctico, entendido como formas artesanales, si toda forma precisa del *numerus*, cualquier forma artística necesita de la medida, del *modus*, en suma, del número. Y, por último, el *Ars* como creación de la nada, es el arte por excelencia. El arte definido por Platón es el paso del no-ser al ser. La explicación agustiniana de la creación del universo de la nada absoluta se distingue de la filosofía platónica y se adapta a la filosofía judeocristiana, donde la existencia y el ser del universo pierde su cualidad de eterno (Filón de Alejandría), porque, la materia original informa recibe su ser individual si responde al llamado divino (*vocatio*), al que se convierte (*conversio*) para que se forme (*formatio*) según el *numerus, modus, pondus* (*Sabiduría* 11, 21), dispuesto con sabiduría para que, igualmente, en un tiempo establecido en sus razones seminales llegue a su forma modulada.

A partir del reconocimiento de la *ratio* como *numerus*, se comprende la identificación del *numerus* con *ars*. La razón se auto reconoce como *numerus–rhythmus* en las manifestaciones de las cuales es su artífice. Identificación que se explica por el postulado estoico: se juzga o reconoce lo semejante por lo semejante. Lo cual se evidencia en el despliegue histórico de la razón, en las artes liberales que lo explica de forma escalonada, al modo varroniano. Con la necesidad humana de comunicarse, la razón inventó modulaciones lingüísticas, para las cuales eran necesarios los números, se especializó y aparecieron las normas gramaticales, y para comunicarse con los ausentes se inventó la escritura y con ella la historia. Como también había necesidad de custodiar la verdad, la misma razón pensante inventó la dialéctica, el arte de enseñar a enseñar y de enseñar a aprender. Y para atraer hacia ella, de un modo elegante y deleitable, la razón inventó la retórica. Sin embargo, cuando llegó al nivel del arte de modular bien, al cuarto escalón, al de la música, la razón se percató que era el *numerus* el artífice de todo, que sin el *numerus* no había formas, y sin las formas, todo ser es solo potencia, es informe, no–ser o cuasi no–ser. La razón tuvo que agenciarse de los peldaños anteriores y pedir ciertas licencias a la gramática, recursos dialécticos y retóricos para que con medidas y contrastes se elaboren armonías sonoras, recursos con los que los poetas elaboraron el verso (ritmo) que en latín se llama *numerus*.

La identidad *ratio, numerus, rhythmus (ars)* le permite argumentar a Agustín el deleite artístico–estético. Explica los diferentes tipos de ritmos que en latín equivale a *numeri* (*Ord.* II, 14, 40). *Numerus* en la naturaleza, que se expresa como armonías en las realidades sensibles, ritmos en las realidades vivientes, que se muestran en el canto de las aves, el caminar de los animales; la simetría y proporciones armónicas con las que ciertas aves fabrican sus nidos y las abejas construyen sus panales. Hay *rhythmus–numerus* en la memoria, en la razón y sobre ella. De aquí que, al levantar la mirada, no se deleitaba sino con las formas, y con estas, en los números.

En el capítulo III se trató sobre *la concepción artística del universo agustiniano como expresión numérica de un Artífice supremo*. Este tema es complementario al capítulo anterior, porque forma parte del esquema de las artes liberales. El objetivo de este tema fue identificar los conceptos relacionados con el tema indicado y vincularlos con sus posibles fuentes con el fin de entender su sintonía con el *numerus*.

Aquí se analizó la cuestión del arte, entendido con sentido platónico como paso del no-ser al ser. Pero este es el arte salido de la nada absoluta, solo posible para un Artífice divino, sobrenatural y omnipotente. Está relacionado con el tema anterior porque forma parte del esquema de las artes liberales, y tiene que ver con la parte que corresponde al *quadrivium*, las matemáticas, cuyos números no son inventados sino descubiertos por la razón humana. La razón humana está potenciada con intuiciones naturales y sobrenaturales para descubrir las teorías matemáticas que configuran las formas geométricas; igualmente para descubrir las leyes matemáticas que rigen los ritmos espacio-temporales del universo; la razón humana entiende que la diversidad tiende a la unidad como su realización y perfección, como reflejo y expresión del *Unum* perfecto, Arte del Supremo Artífice. De aquí la clasificación de las matemáticas en diferentes ramas como aritmética, geometría, astronomía y música que la razón al levantar la mirada descubrió en las formas geométricas, el movimiento y el sonido de los astros, claro espectáculo para los sabios.

En este tema del arte supremo es donde se puede apreciar los cuestionamientos maniqueos del que fue partícipe Agustín. Y sus respuestas con argumentaciones filosóficas de distintas escuelas: la pitagórica con su teoría particular de los números, la platónica con la teoría del número inteligible, las formas y la participación como relación creador y criatura, la neoplatónica con el tema del logos presente en Filón, Plotino y San Juan; las teorías estoicas sobre la formación del universo en sus causas seminales. No menos importante la influencia de San Ambrosio con el sentido espiritual y alegórico para entender el relato del *Génesis*, donde se encuentra el hombre hecho a imagen y semejanza de su Artífice, huella interior que le permite elevarse hasta su Creador. Cuyo asunto le permite adoptar y fundamentar el método de la interioridad, de procedencia neoplatónica; lo que, además, permite a Agustín releer su historia personal y vincular las artes liberales con la filosofía y esta con la teología.

REFERENCIAS

- Agustín, S. (1956). *De la verdadera religión* (V. Capánaga, trad.). *De las costumbres de la Iglesia* (Honorato, trad.). *De la fe en lo que no se ve* (H. Rodríguez, trad.). *De la utilidad de creer* (Honorato, trad.). En *Obras Completas* (Vol. IV). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Editorial).
- Agustín, S. (1957). *De doctrina cristina* (B. Martín Pérez, trad.). *Del Génesis contra los maniqueos; Del Génesis a la letra, incompleto y Del Génesis a la letra* (L. Cilleruelo, trad.). En *Obras Completas* (Vol. XV). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Editorial).
- Agustín, S. (1963). *Contra los académicos* (V. Capánaga, trad.). *Del libre albedrío* (E. Seijas, trad.). *De la cantidad del alma. Del maestro* (M. Martínez, trad.). *Del alma y su origen De la naturaleza del bien: contra los maniqueos. Del orden* (V. Capánaga, trad.). En *Obras Completas* (Vol. III). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Editorial).
- . (1969). *Vida de San Agustín*, escrita por San Posidio, *Soliloquios, De la vida feliz y Del orden* (V. Capánaga, trad.). En *Obras Completas* (Vol. XXXIV). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Editorial).
- . (1988). *La inmortalidad del alma* (L. Cilleruelo, trad.) y *La música* (A. Ortega, trad.). En *Obras Completas* (Vol. I). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Editorial).

- . (1979). *Las confesiones* (A. Custodio Vega, trad.). En *Obras Completas* (Vol. II). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Editorial).
- AUGUSTINUS.IT. (n.d.). *Obras completas de San Agustín*. En varias versiones. Consultado el 23/12/2023.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS. (n.d.). *Opera omnia*. The University of Chicago Library; Patrologia Latina Database (PL): Published by Chadwyck-Healey, Inc. Consultado el 28/10/2024.
- . (1968). De trinitate libri I-XII. In W. J. Mountain & F. Glorie (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL L)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1955a). De ciuitate Dei libri I-X. In B. Dombart & A. Kalb (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL LXVII)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1955b). De ciuitate Dei libri XI-XXII. In B. Dombart & A. Kalb (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL XLVIII)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1956a). Enarrationes en Psalmos CI-CL. In E. Dekkers & J. Fraipont (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL XL)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1956b). Enarrationes en Psalmos I-L. In E. Dekkers & J. Fraipont (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL XXXVIII)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1962a). De Doctrina christiana libri IV. In J. Martin (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL XXXII)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1962b). De vera religione liber unus. In J. Martin (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL XXXII)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1970a). Contra academicos libri III. In W. M. Green (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL XXIX)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1970b). De beata vita. In W. M. Green (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina*

- (CCSL XXIX). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1970c). De libero arbitrio libri III. In W. M. Green (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL XXIX). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1970d). De Ordine libri II. In W. M. Green (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL XXIX). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1984). Retractationes libri II. In A. Mutzenbecher (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL LVII). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1956). In Psalmum CXLIV enarratio. In E. E. Dekkers y Col. (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL XXXVIII). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (2005). Epistulae LVI-C. In K. D. Daur (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL XXXIA). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (2009). Epistulae CI-CXXXIX. In K. D. Daur (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL XXXIB). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1969). De catechizandis rudibus. In I. B. Bauer (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL XLVI). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (1981). Confessionum libri XIII. In L. Verheij (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL XXVII). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- . (2004). Epistulae I-LV. In K. D. Daur (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL XXXI). Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- Abascal Sobrino, M. (2019). *Algunos aspectos de la educación en Roma*. Universidad del País Vasco.
- Alvar Esquerra, J., & González Wagner, C. (1985). Consideraciones históricas sobre la fundación de Cartago. *Gerión. Editorial de La Universidad Complutense de Madrid*, 3, 293–294.
- Amparo Donet, M. (2016). Los mártires cristianos como testimonio de la expansión religiosa en el África romana (SS. I-IV D.C.). *CARTHAGINENSIA, Instituto Teológico de Murcia*, XXXII, 173–189.
- Apuleyo. (1980a). *Apología*. (S. Segura Munguía, trad.): Madrid; Editorial Gredos.

- . (1980b). *Flórida*. (S. Segura Munguía, trad.): Madrid; Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1982). *Metafísica*. (V. García Yebra, trad.) Madrid: Gredos.
- . (1984). *Constitución de los atenienses*. (M. García Valdés, trad.) Madrid: Gredos.
- . (1988). *Política*. (M. García Valdés, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- . (1994). *Metafísica*. (T. Calvo Martínez, trad.) Madrid: Gredos.
- . (1995). *Física*. (G. R. de Echandía, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- . (2010). *Ética a Nicómaco*. (J. Pallí Bonet, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Arroyo Osorio, R. D. (2013). Los cínicos: esos socráticos disidentes. *Revista Amauta, Universidad Del Atlántico. Barranquilla*, 22, 117–136.
- Asiedu, F. B. A. (2000). Hortensius de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín. *Revista AVGVSTINVS*, 45(176–177), 5–26.
- Aulo Gelio. (2006). *Noches Aticas II*. (M. Marcos y A. Dominguez, trad.) León: Universidad de León.
- Bai, J. (2017). *The beauty of God in the numerical order (Doctoral Thesis) Tilburg University*.
- Bardin, L. (2002). *Análisi de contenido*. (C. Suarez, trad.) Madrid: Akal, S. A.
- Basevi, C. (1986). La conversión como criterio hermenéutico de las obras de San Agustín. *Scripta Theologica; Universidad de Navarra*, 18(3), 803–826.
- Batalla, J. (1991). Introducció. In *Dels Acadèmics* (pp. 1–303). Fundiacio Bernat Metgie (F. B. M. I). Barcelona.
- Benítez, B. (2005). La ciudadanía de la democracia ateniense. *Foro Interno: Anuario de Teoría Política; Universidad de La Rioja*, 5, 37–68.
- Blanquez Pérez, C. (2015). *El mundo romano a través de la obra de Apuleyo (delito, delincuente y castigo en las Metamorfosis)*. Vniversitas Complvtensis Matritensis.
- Blázquez, J. M. (2008). *Adriano*. Barcelona, España: Ariel.
- Bonell, C. (1995). La divina proporción y el pentagrama pitagórico. *Historia*, 1, 35.
- Boyer, C. (2007). *Historia de la matemática*. Madrid: Alianza Editorial.

- Bravo, G. (1989). *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*. Madrid: Taurus Universitaria.
- . (1998a). *Historia de la Roma antigua*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (1998b). *Historia del mundo antiguo, una introducción crítica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Brisson, L. (2007). Platón, Pitágoras y los Pitagóricos. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 1(12), 156–170.
- Caballero, R. (2008). Las Musas jónicas aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito. *Emerita, Revista de Linguística y Filología Clásica; Universidad de Málaga*, LXXVI(1), 1–33.
- Cabanes, P. (2002). *Atlas histórico de la Grecia clásica* (R. Nieto (ed.)). (R. Nieto; Trad.) Madrid: Acento Editorial.
- Cagliero, L., Dickesteing, A. y Solotar, A. (2018). *Informe sobre la presentación del Dr. Charles Torssian*.
- Calabrese, C. C. (2020). Una comprensión de la realidad en clave neoplatónica. Dos pasajes del *De ordine* de san Agustín. *Humanidades*, 41, 105–128.
- Calvetti, G. (1977). Eudoro di Alessandria: medioplatonismo e neopitagorismo nel I secolo c. C. *Rivista Di Filosofia Neoscolastica*, 69(3), 3–19.
- Calvo Herraiz, J. C. (2020). *Mitología Clásica y cultura pagana en la obra de San Agustín (Tesis doctoral)*. Universidad Complutense de Madrid.
- Calvo Zamora, J. M. (2011). Multiplicidad y unidad de la inteligencia en las Sentencias de Porfirio. *Synthesis, La Plata*, 18, 45–74.
- Cameron, A. (2001). *El Bajo Imperio romano (284-430 d. de C.)*. Madrid: Encuentro.
- Candiotto, L. (2010). *Platone e la scrittura di dialoghi soratici: strategie, interlocutori e finalità (Tesi di dottorato)*. Università Ca' Foscari di Venezia.
- Cano Cuenca, J. (2017). La causa divina y la introducción de número y límite: el *Timeo* y el *Filebo* de Platón y los limitantes e ilimitados de Filolao de Crotona. In *De oros a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción* (pp. 65–82). (M. Alvis Fernández y D. A. Hernández de la Fuente, Eds.) Madrid: Escolar y Mayo.

- Capánaga, V. (1996). Notas a la vida de San Agustín. In *Obras completas de San Agustín (BAC) Tomo I* (pp. 366–393).
- Capelle, W. (1992). *Historia de la filosofía griega*. (Die Griechische philosophie, tomo IV, E. Lledó, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Capuccino, C. (20013). Il dialogo platonico e la scrittura della filosofia. *Philosophia VI*, 81–100.
- Casado Rigal, D. (2016). *Historia y teoría de la educación*. Madrid: Centro de Estudios Financieros.
- Castex, A. (1969). *Perspectivas platonicas. Esbozo para las sucesivas "Academias". La gestación del neoplatonismo*. 5, 64–75.
- Castillo, C. (2001). La Cristianización del pensamiento Ciceroniano en el *De officiis* de San Ambrosio. *Anuario Filosófico*, 34(2), 297–322.
- Catana, L. (2018). El origen de la separación entre platonismo medio y neoplatonismo (Texto original: The Origin of the Division between Middle Platonism; R. Román y P. Tapia, trad.). *Praxis Filosófica*, 47, 237–274.
- Cervio, P. (2007). La interioridad en los primeros Diálogos de San Agustín (Tesis doctoral). In *Cuadernos de filosofía* (Vol. 17). Universidad de Navarra.
- Cicero. (n.d.). *Tusculanae Disputationes*, in: *thelatinlibrary.com*. Consultado el 19/12/22.
- Cícero, M. T. (2014). *Discussões Tusculanas*. (B. Fregni Bassetto, trad.) Uberlândia: EDUFU.
- Cicerón. (1990). *Cuestiones Académicas*. (J. Pimentel, trad.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . (1991). *Sobre la República*. (A. D'Ors, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- . (1998). *De natura deorum*. Madrid: Alba Libros.
- Cilleruelo García, L. (1968). Numerus et Sapientia. *Valladolid: Estudio Agustiniano*, 3(1), 109–121.
- Clemente de Alejandría. (1988). *El Pedagogo*. (A. Castiñeira Fernández, trad.) Madrid:

Editorial Gredos.

Conte, J. (2008). O início: Sexto Empírico e o ceticismo pirrônico. *Revista Cultura*, 121, 39–42.

Copleston, F. (1994). *Historia de la filosofía: Vol. I, Grecia y Roma*. (J. García de la Mora, trad.) Barcelona: Ariel.

Córdova de la Cruz, J. (2017). *Breve historia de los Fenicios*. Madrid: Nowtilus.

Correa Pabón, G. (2006). Teoría de la proporción pitagórica. *Escritos. Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia*, 14(33), 600–617.

—. (2009). *Numerus-Proportio en el De musica de San Agustín (Libros I y VI) (Tesis doctoral)*. Universidad de Salamanca.

Courcelle, P. (1968). *Recherches sur les Confessions de Saint Ausgutin*. París: Éditions E. de Boccard.

Covarrubias Correa, A. (2007). Orator perfectus: La réplica de San Agustín al rétor ideal de Cicerón. *Teologia y Vida*, 48(2–3), 141–147.

—. (2020). El Contra Academicos de San Agustín: un modelo retórico-dialéctico en busca de la sabiduría. *Universitas Philosophica*, 37(75), 101–121.

Cumont, F. (1987). *Las religiones orientales y el paganismo romano*. (J. C. Bermejo Barrera, trad.) Madrid: Akal.

De autoría desconocida. (1997). *Retórica a Herenio*. (S. Núñez, trad.) Madrid: Editorial Gredos.

De Castro, F. (1850). *Historia Antigua*. Imprenta de Operarios.

de Francisco Olmos, J. M. (2010). Monedas genealógicas y de divinización. La muerte en la moneda imperial de los julio-claudios, en IX jornadas sobre Documentación, la muerte y sus testimonios escritos. *Universidad Complutense de Madrid*, 61–124.

de León Lázaro, G. (2013). La educación en Roma. *Anuario Jurídico y Económico Escorialense; RCU Escorial-María Cristina, San Lorenzo Del Escorial*, XLVI, 469–482.

de Lima Oliveira, L. (2019). A Agogé espartana. *Principia, Universidade Do Estado Do*

Rio de Janeiro, 38, 63–74.

- Denzinger, E. (1963). *El Magisterio de la Iglesia*. (E. Denzinger, Edit.) Barcelona: Herder.
- Díaz Lisboa, M. (2021). El Logos mediador en Filón de Alejandría. *Palabra y Razón*, 20, 33–52.
- Dolby, M. del C. (2004). *El escepticismo agustiniano en la búsqueda de la verdad*. 27–37.
- Domínguez Arrans, A., & Aguilera Hernández, A. (2014). Del oppidum de Sertorio al municipium de Augusto: la historia reflejada en el espejo de las monedas. *Bolskan, Revista de Arqueología Del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 25, 91–109.
- Droysen, J. G. (2001). *Alejandro Magno*. (W. Roces, trad.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Eborowicz, W. (1971). San Agustín y la filosofía antigua. Metodología en las investigaciones históricas (V. Capánaga, trad.). *Madrid: AVGVSTINVS*, XVI(64), 387–394.
- Espada Ferrero, A. (1968). Introducción a la dialéctica de San Agustín (Dimensión trinitaria del ser). *Valladolid: Estudio Agustiniano*, 3(1), 55–79.
- . (1974). El mundo como vestigio de Dios uno y trino según san Agustín. *Estudio Agustiniano*, 9(3), 395–427.
- Espinosa Espinosa, D. (2007). La educación griega y sus fuentes: aproximación a las épocas clásicas y helenísticas en Atenas. *UNED. Espacio, Tiempo y Forma Serie II, Historia Antigua. Universidad Complutense de Madrid*, 19–20.
- Eunapio. (1993). *Porfirio, Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella – Contro Boeto – Sull'anima – Sul conosci te stesso. Eunapio, Vita di Porfirio*. (A. R. Sodano, trad.) Rusconi, Milano.
- Fernández, A. G. (2009). La mónada pitagórica y el cosmos de Platón. *Ontology Studies*, 9, 155–163.
- Fernández, G. (2012). Filosofía hebrea, pagana y cristiana en la Alejandría antigua. *Boletín Millares Carlo. Centro Asociado UNED; Las Palmas Gran Canaria*, 29,

171–205.

Fernández Marcos, N. (2010). El judaísmo helenístico y la Biblioteca de Alejandría. *Cultura*, 223–338.

Fernández Sangrador, J. (1985). Origen de la comunidad cristiana de Alejandría. *Actes Del Congrès, Barcelona, 1*, 291–304.

Ferreira, A. R. (2012). *Do escondido. Santo Agostinho e os limites da estética (Tesis de doctorado)*. Universidade de Lisboa.

Ferrer Albelda, E. (1996). Los púnicos en Iberia y la historiografía grecolatina. *SPAL. Revista de Prehistoria y Arqueología de La Universidad de Sevilla*, 5, 115–131.

Filón de Alejandría. (1976a). De Cherubim. In *Obras completas de Filón de Alejandría I*. (J. Triviño, trad.) Buenos Aires: Acervo Cultural.

—. (1976b). De decalogo. In *Obras completas de Filón de Alejandría I*. (J. Triviño, trad.) Buenos Aires: Acervo Cultural.

—. (1976c). De opificio mundi. In *Obras completas de Filón de Alejandría*. (J. Triviño, trad.) Buenos Aires: Acervo Cultural.

—. (1976d). De plantatione. In *Obras completas de Filón de Alejandría I*. (J. Triviño, trad.) Buenos Aires: Acervo Cultural.

—. (1976e). De posteritate Caini. In *Obras completas de Filón de Alejandría I*. (J. Triviño, trad.) Buenos Aires: Acervo Cultural.

—. (1976f). De somniis. Libri I, II. In *Obras completas de Filón de Alejandría I*. (J. Triviño, trad.) Buenos Aires: Acervo Cultural.

—. (1976g). De vita Mosis I y II. In *Obras completas de Filón de Alejandría I*. (J. Triviño, trad.) Buenos Aires: Acervo Cultural.

—. (1976h). Legum alegoriae. In *Obras completas de Filón de Alejandría I*. (J. Triviño, trad.) Buenos Aires: Acervo Cultural.

—. (1976i). Quod deterius potiori insidiant solet. In *Obras completas de Filón de Alejandría I*. (J. Triviño, trad.) Buenos Aires: Acervo Cultural.

Fontán Pérez, A. (1974). Cicerón y Horacio, críticos literarios. *Estudios Clásicos*.

- Universidad de Murcia*, 18(72), 187–216.
- Forment, E. (1999). Joan Pegueroles: Veinte años en la dirección de “Espiritu.” *Espiritu*, XLVIII, 171–172.
- Fosbery, A. (2011). *La Doctrina de la Iluminación y el Medioevo*. Mar del Plata; Universidad FASTA.
- G. S. Kirk; J. Raven y M. Schofield. (2014). *Los filósofos presocráticos*. (J. Gracia Fernández, trad.) Gredos.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- García Álvarez, C. (2010). Homero, educador de occidente. *Herencia: Estudios Literarios, Lingüísticos y Creaciones Artísticas*, 2(2), 59–66.
- García Gálvez, I. (1998). Métrica neogriega y poesía oral. In Erytheia (Ed.), *La Métrica en la Literatura, Universidad de La Laguna* (Vol. 19, pp. 163–191).
- García García, C. (2009). La actualidad de la paideia griega desde el estudio de la literatura y la filosofía clásica. *Memoria Electrónica Del X Congreso Nacional de Investigación Educativa*.
- García Herrero, M. del C. (2004). Las etapas de la vida. *Medievalismo; Universidad de Murcia*, 13–14, 29–47.
- Gardner, H. (1995). *Mentes creativas: una anatomía de la creatividad*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Gómez de Caso Surriaga, J. (1996). Antecedentes de la primera guerra púnica: de la guerra de Pirro al incidente de Mesina. *POLIS. Revista de Ideas y Formas Políticas de La Antigüedad Clásica, Alcalá*, 8, 101–141.
- Gómez Espelosín, F. J. (2001). *Historia de Grecia*. Madrid: Akal Textos.
- Gómez, G. (2015). Vivir en acuerdo con la razón: Sobre la definición estoica del télós. *Revista Disertaciones*, 4(1), 51–68.
- Gómez Pérez, A. M. (2017). *De la influencia del pitagorismo en Platón, o de la influencia de Platón en el pitagorismo*. Universitat de Barcelona.
- González Fernández, R. (2000). El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana:

- Origen, evolución y factores de su configuración. *Revista Kalakorikos, Universidad de Murcia*, 5, 161–186.
- Gozalbes Gravioto, E. (2000). *Caput celtibariae, la tierra de Cuenca en las fuentes clásicas*. Cuenca, España: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Granados Valdéz, J. (2020). La recepción de Aristóteles por San Agustín. *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía, Ediciones Complutense*, 37(1), 13–21.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios Espirituales Y Filosofía Antigua*. (P. Javier, trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Hamman, A. G. (1989). *La vida cotidiana en África del Norte en tiempos de San Agustín*. (Luis, C., trad.) OALA.
- Hegel, G. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*. (W. Roces, trad.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández, R., Fernández, C. y Bautista, P. (2010). *Metodología de la investigación*. México D.F: McGraw Hill.
- Heródoto. (n.d.). *Los nueve libros de la historia*. Ediciones elaleph.com.
- Hesiodo. (2013). *Obras de Hesiodo*. (A. Martín Sánchez y M. Martín Sánchez, trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- . (1978). *Teogonía*. (A. Pérez; A. Martínez, trad.) Madrid: Gredos.
- Homer. (2011). *Odissea*. (J. F. Mira, trad.) Barcelona: Proa.
- Isócrates. (2007). *Discursos*. (J. Gusmán Hermida, trad.) Madrid: Gredos.
- Jaeger, W. (1985). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. (E. C. Frost, trad.) México, D. F: Fondo de Cultura Económica.
- . (2017). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Jámblico. (2003). *Vida pitagórica / Protréptico*. (M. Periago Lorente, trad.) Madrid: Gredos.
- Jenofonte. (1993). *Apología de Sócrates*. (J. Zaragoza, Trad.) Madrid: Gredos.

- Juárez Valero, N. (2018). *Ontología estética del espacio-luz: arquitecturas noésicas en la filosofía (Tesis doctoral)*. Escuela Internacional de Doctorado (UNED).
- Kijewska, A. (1994). “conversión del intelecto” y “conversión de la voluntad” en las Confesiones de San Agustín. *Universidad Católica Juan Pablo II de Dublin*, 39.
- Lagos Aburto, L. (2006). Algunos mecanismos de helenización y romanización. *Tiempo y Espacio*, 16, 1–17.
- Lancel, S. (1994). *Cartago*. (M.J. Aubet; Trad.) Barcelona, España: CRÍTICA.
- Lara Rufanges, J. J. (2016). *Esparta, modelo y mito: Características e influencia de una polis exclusiva*. Universitat Jaume I.
- Lima Neto, B. M. (2018). Paideia e ascensão social na África romana: a biografia de Apuleio de Madaura (séc. II d. C). *Heródoto; Unifesp, Guarulhos*, 3(2), 72–87.
- Lisi, F. (2010). Filón de Alejandría, ¿un judío platónico o un platónico judío? *Études Platoniciennes*, 7, 5–10.
- Long, A. (1984). *La filosofía helenística Estoicos, epicúreos, escépticos*. (P. Jordán de Urries, trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- López Castro, J. et al. (2020). La primera ocupación fenicia de Utica. *MYTRA*, 3(5), 1315–1326.
- López Eire, A. (1970). Plotino frente a sus fuentes. *Boletín Del Instituto de Estudios Helénicos*, 7(1), 65–77.
- López Noreña, G. (2010). *Momentos en la historiografía de la paideia griega y lecturas de ella en los tiempos de la posmodernidad*. Florida-Valle del Cauca, Colombia.
- M. Tvllivs Cicero. (2009). *De officiis*. (R. Bonifaz y B. Reyes, dir.) Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Macri, R. (2019). El mito de Proteo : una propuesta de lectura, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. (UBA, FFyL). Buenos Aires, Argentina. *Estudios e Investigaciones*, 14, 79–88.
- Marco Fabio Quintiliano. (1916a). *Instituciones oratorias I*. (I. Rodríguez y P. Sandier, trad.) Madrid: Imp. de Perlado Páez y Compañía.

- . (1916b). *Institutiones oratorias II*. (I. Rodríguez y P. Sandier, trad.) Madrid: Imp. de Perlado Páez y Compañía.
- Marco Terencio Varrón. (1998). *La lengua latina: Libros V-VI*. (L. Hernández, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Marrou. (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad*. (Y. Barja; Trad.) Madrid: Akal.
- . (1958). *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Éditions E. de Boccard.
- Marrou, H. I. (2004). *Historia de la educación en la Antigüedad*. (Y. Barja de Quiroga, trad.) Madrid: Akal.
- Martinez Porcell, J. (2019, April). P. Joan Pegueroles. *CatalunyaCristiana*.
- Martínez Sánchez, Á. (2014). La idea de humanitas en M.T. Cicerón. *Revista Internacional de Filosofía*, 62, 123–138.
- Mas, S. (2021). La embajada del 155 a. C.: Carnéades, Cicerón y Lactancio sobre la justicia y la injusticia. *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía*, 37(3), 357–368.
- Mas Torres, S. (2003). *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*. Madrid: UNED.
- Molina Ayala, J. (2016). Teúrgia: camino de Jámblico a lo inefable. *Diánoia. Revista de Filosofía*, 55(65), 125. <https://doi.org/10.21898/dia.v55i65.207>
- Moreno Martínez, J. L. (1983). El Logos y la creación. La referencia al Logos en el “principio” de Gn 1, 1 según Filón de Alejandría. *Scripta Theologica; Universidad de Navarra*, 2(15), 381–419.
- Navarro, F. J. (2002). El impacto del helenismo en la aristocracia: cinco ejemplos para una época (196-146 a. C.). *Memoria y Civilización, Universidad de Navarra*, 5, 39–76.
- OALA (2014). Abreviaturas. Recuperado de www.oalagustinos.org el 9-11-2024
- O’Meara, J. J. (1954). *The young Augustine. The growth of St. Augustine’s mind up to his conversion*. London: Adlard and son, Limited.

- Oliveira, P. (2022). Agostinho de Hipona: Congruência, a dinâmica do belo. *VERITAS*, 67(1), 1–14.
- Oroz Reta, J. (1967). *S. AGUSTÍN, el hombre - el escritor - el santo*. Librería Editorial Avgvstinvs.
- . (1963). San Agustín y la cultura clásica. *Augustinus*, 8(29), 79–166.
- . (1974). M. Terencio Varrón Reatino primer humanista romano. *Helmantica*, 25, 497–510.
- Palacios Arriola, O. (2012). La música como paideia, en Jaeger; en la alta Paideia y en la baja Paideia. *Eleuteria, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala*, 2, 1–15.
- Papini, G. (1930). *San Agustín*. (M. A. Ramos de Zarraga, trad.) México, D. F: Editora Latino Americana.
- Pegueroles, Joan. (1982). La participación en la filosofía de San Agustín. *Espiritu*, 31(1), 47–66.
- . (1972). *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Editorial Labor.
- . (1974). La conversión de la materia a la forma. *Espíritu*, 48(1971), 53–65.
- . (1975). Notas sobre la materia informe espiritual en plotino y en San Agustín. *Espiritu*, 24(2), 127–133.
- . (1997). El sentido de la creación de Dios. Una meditación filosófica. *Espíritu*, 46(115), 23–32.
- Peralta, J. (1998). Las matemáticas en el arte, la música y la literatura. *Universidad Autónoma de Madrid*.
- Pimentel, J. (1990). Introducción. In *Cicerón, Cuestiones Académicas*. México: Universidad Autónoma de México.
- Pineda Pérez, C. (2014). Cicero philosophus. Un análisis histórico del estatus filosófico de Cicerón. *Revista Légein*, 19, 61–93.
- Pinheiro, M. R. (2013). O Uno em Parmênides e em Plotino. In *Neoplatonismo, mística e linguagem*.
- . (1981a). Apología de Sócrates. In *Diálogos I*. (J. Calonge, trad.) Madrid: Editorial

Gredos.

- (1981b). Hipías Mayor. In *Diálogos I*. (J. Calonge, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1981c). Laques. In *Diálogos I*. (C. García, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1981d). Protágoras. In *Diálogos I*. (C. García, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1985a). Cármides. In *Diálogos I*. (E. Lledó, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1985b). Hipías Menor. In *Diálogos I*. (J. Calonge; E. Lledó y C. García, trad.) Madrid: Gredos.
- (1985c). Ion. In *Diálogos I*. (J. Calonge, E. Lledó y C. García; trad.) Madrid: Gredos.
- (1987). Menón. In *Diálogos II*. (J. Calonge y otros, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1988a). Banquete. In *Diálogos III*. (M. Martínez Hernández, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1988b). Fedón. In *Diálogos III*. (C. García Gual; M. Artínez y E. Lledó, trad.) Madrid: Gredos.
- (1988c). Fedro. In *Diálogos III*. (E. Lledó Íñigo, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1988d). *República*. (C. Eggers Lan, trad.) Madrid: Gredos.
- (1988e). Teeteto. In *Diálogos V*. (A. Campos, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1992). Timeo. In *Diálogos VI*. (F. Lisi, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1997). *Timeo*. Madrid: Gredos.
- (1999a). *Leyes I-VI*. (F. Lisi, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1999b). *Leyes VII-XII*. (F. Lisi, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Plotino. (1982). *Enéadas I-II*. (J. Igal, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1999). *Enéadas III-IV*. (J. Igal, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- (1988). *Enéadas V-VI*. (J. Igal, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Plutarco. (2003). *Obras morales y de costumbre (Moralia) X*. (M. Valverde; H. Rodríguez y C. Alcalde, trad.) Madrid: Gredos.
- (2017). *Vidas Paralelas*. Menorca: textos.info. <http://www.textos.info>

- Polibio. (1981a). *Historias I-IV*. (M. Balasch Recort, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- . (1981b). *Historias V-XV*. (M. Balasch Recort, trad.) Madrid: Gredos.
- Ponferrada, G. E. (1991). Filón de Alejandría: Filosofía y Biblia. *Sapientia*, XLVI, 219–230.
- Porfirio. (1982). *Vida de Plotino*. (J. Igal, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Porras Acevedo, L. (2011). *Los filósofos llamados perros. Análisis del discurso cínico y su relación con las escuelas filosóficas helenísticas*. Universidad de los Andes, Mérida.
- Possidio. (1877). Vita Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi. In *Opera Omnia* (pp. 33-66). (J. P. Migne, ed.) Parisiis: Patrologiae Cursus completus, Series Latinae (PL XXXII).
- Powter, A. (2008). La creación según el pensamiento de San Agustín y el De opificio mundi de Filón de Alejandría. Similitudes y diferencias. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15, 43–47.
- Prada Dussán, M. (2014). *Filosofía en la música de San Agustín: aproximación a partir del esquema conceptual de los números y del esquema conceptual de los signos* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid.
- Publio Virgilio Marón. (1990). *Geórgicas*. (T. Recio y A. Soler, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- . (1992). *Eneida*. (J. de Echave-Sustaeta, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Q. Horatius Flaccus. (n.d.). *Epistulae II*. TheLatinLibrary.Com (Visitado El: 2021-05-23).
- Quintana, Laura y Hermida, J. (2019). La hermenéutica como método de interpretación de textos en la investigación psicoanalítica. *Universidad Nacional de Mar Del Plata*, 16(2), 73–80.
- Quintus Septimius Florens Tertullianus. (1954). Apologeticum. In E. E. Dekkers (Ed.), *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL I)*. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii.
- Ramírez Vidal, G. (2013). El êthos y la formación humanística en Isócrates. *Nova Tellus*, 103–121.

- Ramos Jurado, E. (1991). Rasgos jambliques en la biografía de Pitágoras. *Universidad de Cádiz*, 699–703.
- . (1997). Introducción. In *Sobre los misterios egipcios*. Madrid: Editorial Gredos.
- Ramos Jurado, E. et alii. (2006). *Porfirio de Tiro, Contra los cristianos*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- Rhodes, P. J. (2016). *La Grecia antigua, una historia esencial* (Y. Fontal (ed.)). Barcelona, España: CRÍTICA.
- Rivadeneira, R. (2019). *Música, matemática y gimnasia como remedios y profilácticos para el mal físico, moral y psicológico en Platón*. Universidad Panamericana, México, D. F.
- Roca Meliá, I. (1978). El África cristiana. Primeras versiones latinas de la Biblia. V *Centenario de La Muerte de Fray Bonifacio Ferrer*, 19–38.
- Rodríguez Adrados, F. (2012). Préstamo e innovación en la literatura griega: épica, lírica y teatro. *Myrtia*, 27, 13–28.
- Rodríguez, M. (2011). Carácter ontológico fundamental en la física aristotélica. *Universidad Nacional de Cuyo, Chile*, 4(11), 13–30.
- Rodríguez Mayorgas, A. (2003). El descubrimiento de la teoría en Roma. Nuevas perspectivas la helenización de la República romana. *Gallaecia. Universidad Autónoma de Madrid*, 22, 507–529.
- Rossetti, L. (2005). I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché Studi sulla letteratura socratica antica in: *Socratica 2005* (L. Rossetti. & A. Stavru, eds.). *Levante Editore - Bari*, 39–75.
- Ruiz-Gálvez Priego, M. (2013). *Con el fenicio en los talones*. Barcelona: Bellaterra S. L.
- Rusiñol Pautas, M. C. (2017). *Pitágoras, número, armonía y esferas*. Sevilla: Punto Rojo Libros.
- Saeteros Pérez, T. (2014). *Amor y creatio, conversio, formatio en San Agustín (Tesis doctoral)*. Universitat de Barcelona.
- Salustio. (1997). *Conjuración de Catilina; Guerra de Jugurta; Fragmentos de las «Historias»*. (B. Segura Ramos, trad.) Madrid: Gredos.

- Sánchez, A. M. (2019). La paideia homèrica. *D'Iliades i Odissees, Exposició Virtual*. CRAI Biblioteca de Lletres U.B.
- Sanna, M. C. (2019). *La preistoria del quadrivium prima e dopo Platone*. Università degli studi di Cagliari.
- Santa Cruz, M. I. (1988). Introducción. In *Platón, Diálogos V, Parménides* (pp. 9–27). Madrid: Editorial Gredos.
- Sayas, J. J. (2015). Gracia Arcaica. In *Historia de Grecia Antigua (Blázquez et alii)*. Madrid: Cátedra.
- Nova Vulgata, Bibliorum Sacrorum Editio in: www.vatican.va.
- Seneca. (n.d.). *De vita beata*, in: thelatinlibrary.com. Consultado el 19/12/22.
- . (1986). *Epístolas morales a Lucilio I*. (I. Roca Meliá, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- . (1989). *Epístolas morales a Lucilio II*. (I. Roca Meliá, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- . (2008). Sobre la ira. In *Diálogos*. (J. Mariné, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Serrano González, P. (1998). Africa romana. *Aldaba: Revista Del Centro Asociado a La UNED de Melilla*, 30, 261–276.
- Sexto Empírico. (1997). *Contra los profesores*. Libros I-VI (J. Bergua Cavero, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Síveres, L. (2022). O diálogo como um procedimento pedagógico transversal. *Brasília: Revista de Educação ANEC*, 51(164), 30–42.
- Solana Dueso, J. (2008). Los filósofos griegos y sus escuelas. *Revista: ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura; Universidad de Zaragoza*, CLXXXIV(731), 413–422.
- Strefling, R. (2007). A atualidade das Confissões de Santo Agostinho. *Teocomunicação*, 37(156), 259–272.
- Suetonio. (1992a). *Vidas de los doce Césares I*. (R. Agudo Cubas, trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- . (1992b). *Vidas de los doce Césares II*. (R. Agudo Cubas; Trad.) Madrid: Editorial Gredos.

- Svoboda, K. (1958). La estética de San Agustín y sus fuentes (Título original: L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources (L. Altuna, trad.). *Madrid: Avgvstinvs*, 4–351.
- Szychowski, P. A. (2022). Una lectura estética de la aequalitas en el *De musica* de Agustín de Hipona. *Patristica et Mediaevalia*, 43(2), 25–41.
- Tanca, E. (2017). L'Odissea di Agostino. Il prologo del *De beata vita* tra Omero e Plotino. *Acme*, 70(1).
- Tatarkiewicz, Wladislaw. (2001). *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estetica*.
- . (2007). *Historia de la estética*. (D. Kurzyka, Trad.) Madrid: Ediciones Akal.
- Tito Livio. (1793a). *Décadas de la historia romana I*. (P. de Vega; Trad.) Madrid: Imprenta Real.
- . (1793b). *Décadas de la historia romana II- Según la Abreviación de Lucio Floro*. (P. de Vega O.S.G.; Trad.) Madrid: Imprenta Real.
- Tomasini, M. (2006). El concepto de armonía en el pensamiento pitagórico y su ilustración en la matemática subyacente a la escala musical. *Jornadas Sobre El Mundo Clásico. Universidad de Palermo, Argentina*, 1–15.
- . (2004). El número y lo sagrado en el arte. Segunda parte. *C&T-Universidad de Palermo*, 53–70.
- Torallas Tovar, S. (2002). *El De somniis de Filón de Alejandría*. Universidad Complutense de Madrid.
- Triviño, J. (1976). Introducción. In *Obras completas de Filón de Alejandría* (Vol. 1). Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Troncoso, D. E. M. (2016). La dialéctica del platonismo y la visión de San Agustín en Ostia Tiberina. *Acta Scientiarum. Education*, 39(1), 1.
- Tuesta, V. (1968). Eficacia del número , según San Agustín. *Valladolid: Estudio Agustiniano*, 3(1), 81–107.
- Velásquez, Ó. (2007). La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente: Agustín en Casiciaco. *Teologia y Vida*, 48(2–3), 215–227.

- Ventris, M., & Chadwick, J. (1953). Evidence for Greek dialect in the Mycenaean archives. *Journal of Hellenic Studies*, 73, 84–103.
- Vergara Moreno, F. (1989). La Paideia Griega. *Universitas Philosophica, U. Javeria*(11–12).
- Vidal Manzanares, C. (1993). *Los esenios y los Rollos del mar Muerto. El desenlace de un enigma apasionante*. Barcelona: Martínez Roca, S. A.
- . (1995). *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I. De Pentecostés a Jamnia*. Madrid: Trotta.
- Virgilio. (1990). *Aeneidos*. (R. Fontán, trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in Society: the development of higher psychological processes*. (M. Cole, V. John-Steriner, S. Scribner y E. Souberman, ed.): Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London, England.
- Wilczek, F. (2016). *El mundo como obra de arte*. (J. Sampedro, trad.) Barcelona: CRÍTICA.
- Zamora Calvo, J. M. (2013). La virtud y sus grados en Porfirio. In *Neoplatonismo, mística e linguagem*. (M. Reis Pinheiro e C. Azar Filho, organ.); Niterói: Editora da UFF.
- Zañartu, S. (2012). “Y el logos era Dios”: comentario de Orígenes al evangelio de Juan. *Revista Teología. UCA*, 49(108).