

CONCEPCIÓN Y EXPERIENCIA *DE AUCTORITAS* EN LA
CONVERSIÓN, EN LA FILOSOFÍA Y EN EL *DE ANIMAE*
QUANTITATE DE SAN AGUSTÍN
HACIA LAS FUENTES DE LA PEDAGOGÍA AGUSTINA

*Giancarlo Bellina Shols**

ISET Juan XXIII

«*Sapere aude*»

—Ten el coraje de ser inteligente—

(Horacio, *Epistola* I, 2, 40)

RESUMEN: San Agustín de Hipona, en el método y contenido filosófico de su producción literaria temprana, frutos ante todo de su conversión cristiana, otorga a la *divina auctoritas Christi* un rol preeminente e insustituible de guía para la razón humana que busca la verdad. Particularmente en el *De animae quantitate* se demuestra que, en el proceso de indagación filosófica, toda *auctoritas humana* debe ceder ante la razón que indaga, la cual cumple con verificar siempre la validez de sus contenidos. Estas premisas configuran la relación maestro-discípulo en el pensamiento pedagógico agustino.

* **Giancarlo Bellina Shols** es Magíster en Teología y Ciencias Patrísticas por el Institutum Patristicum Augustinianum (Pontificia Universidad Lateranense) de Roma y estudiante en la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente prepara, para el Fondo Editorial UCSS, la traducción anotada de las cartas de san Gregorio Magno referentes a la misión a la Anglos y una selección de textos patrísticos acerca del rol del maestro humano en la educación del hijo/alumno/monje/pueblo cristiano.

PALABRAS CLAVES: San Agustín de Hipona, *De animae quantitate*, Autoridad, Razón, Filosofía, Verdad, Conocimiento, Aprendizaje, Dios, Alma Humana

ABSTRACT: St. Augustine of Hippo, in the method and philosophical content of his early literary production, primarily fruits of his Christian conversion, gives to the *divina auctoritas Christi* the preeminent role and indispensable guide for the human reason seeking the truth. Particularly in the *De animae quantitate* is shown that, in the process of philosophical inquiry, all *auctoritas humana* must yield to the reason that investigates, which meets always check the validity of its contents. These premises form the teacher-disciple relationship in the Augustinian pedagogical thought.

KEY WORDS: St. Augustine of Hippo, *De animae quantitate*, Authority, Reason, Philosophy, Truth, Knowledge, Learning, God, Human Soul

INTRODUCCIÓN

¿E n qué consiste, qué función cumple y qué tan decisiva es la experiencia de autoridad al interior del proceso formativo-educativo? ¿Cómo entender el rol del maestro en vista de lograr el aprendizaje en sus discípulos? La historia de la educación y de la pedagogía nos puede otorgar muchas respuestas a cuestiones tan fundamentales para la teoría, la acción y el éxito de la empresa educadora como estas. A fin de responder a ellas, en esta oportunidad quisiera dirigir la atención hacia uno de los más grandes pensadores cristianos de la antigüedad tardía, San Agustín de Hipona —354-430—. A partir de una interpretación atenta de su proceso de conversión, de su método de investigación filosófica (parte 1) y del contenido y forma de una obra temprana suya, el *De animae quantitate* —año 387— (parte 2), siempre en relación con otras obras de su primera

producción, se podrá entender el rol decisivo jugado por la concepción y la experiencia de *auctoritas*¹ en su formación y en su filosofía. Particularmente, se tratará el pensamiento agustino temprano acerca de la función del maestro humano al interior del proceso de aprendizaje filosófico del discípulo (parte 3). De esta manera, dejándose guiar por los textos agustinos, podremos descubrir temas filosóficos y pedagógicos entrelazados que demuestran, ante todo, un pensamiento bien organizado, coherente y fuertemente especulativo y crítico. Por otra parte, intento demostrar que este Padre de la Iglesia es un buen interlocutor de la actual y creciente sensibilidad con relación a la necesidad de una educación humanista, es decir, de una formación del interior del hombre que alcance capacidades —pensamiento crítico, vida virtuosa, buen obrar consigo mismo y con los demás— que guíen la práctica en sociedad de sus competencias técnicas (Cf. Nussbaum 2010a: 167-170; Nussbaum 2010b: 6-69 y 82-88).

1 *Auctoritas* es un término ligado a los conceptos de crecimiento, protección, guía, responsabilidad, valía, influencia, prestigio. Proviene del sustantivo *auctor* (el que hace crecer o surgir, tutor, garante, fiador), de la familia del verbo *augere* (dar auge, hacer crecer, engrandecer, fecundar, enriquecer), el cual tiene su origen en el mundo religioso mágico-naturalista (*aug_* designa el crecimiento vegetal en una naturaleza divinizada, *auctor* era quien poseía la fuerza para lograr este crecimiento). Al interior del mundo jurídico propio del ámbito cultural romano, *auctor* y *auctoritas* fueron aplicados a quienes garantizaban un negocio o una decisión (p. ej. un *patronus* o un *advocatus*), o a los que eran responsables de un pupilo (p. ej. un *paterfamilias*); más adelante, en época republicana, pasó a significar el prestigio, la dignidad o la importancia de quien decide (que era el rol del *senatus*), distinto de la *potestas* propia de quien es capaz de comandar directamente y legítimamente la ejecución de lo decidido (*potestas* significa fuerza, eficacia; proveniente del verbo *posse* —tener la facultad—); ya en época imperial, *auctoritas* y *potestas* terminaron por fusionar sus significados. Particularmente en el plano intelectual, *auctoritas* señala una superioridad que depende de méritos propios y de un libre reconocimiento social, y que no es fin en sí mismo, sino que sirve al perfeccionamiento humano del otro, del discípulo (Cf. Varenne 1964: 101-104; Molinski 1982: 469-483).

1. CONVERSIÓN CRISTIANA Y FILOSOFÍA DEL PRIMER AGUSTÍN

Giovanni Catapano, en la Introducción a su traducción del *Contra Academicos*, nos ofrece una interesante y sucinta presentación de los elementos de la conversión cristiana de Agustín:

Su «conversión» [la de Agustín], en efecto, hace poco había llegado a su fin: no solo [se trató] de un regreso a la fe católica en la cual había sido criado por la madre (Cf. San Agustín, Confesiones I,11,17; VI,5,7-8); no solo liberación del dualismo y del materialismo maniqueos gracias al descubrimiento (ayudado por los *libri platoniorum*) de la espiritualidad de Dios y de la no-substancialidad del mal (Cf. Ibid. VII,10,16-17-23); no solo aceptación de la mediación salvífica de Cristo a través de los sacramentos y la comunión eclesial (Cf. Ibid. VII,21,27-VIII,5,10); sino también, más allá de todo esto, renuncia a los proyectos de matrimonio y de carrera para dedicarse enteramente a la búsqueda de la sabiduría. Este fue el resultado de la dramática lucha interior que tuvo lugar a comienzos de agosto del 386 en el «pequeño jardín» de la casa de Milán en la cual Agustín estaba alojado, y que el libro VIII de las Confesiones re-evoca con páginas de extraordinaria intensidad (Cf. Ibid. VIII,8,19-12,30). Agustín rompió las últimas anclas que no lo dejaban moverse y así logró ingresar en el puerto de la vida filosófica (Cf. San Agustín, De beata vita 5, 1,4). En la calma de *Cassiciacum* comenzó finalmente a gozar de la tranquilidad deseada y a disponer del tiempo libre necesario para perseguir con el máximo empeño el objetivo de comprender la verdad. (Catapano 2005a: 7-8)

Así fue como Agustín se re-encontró con el cristianismo hasta sumergirse en él y dentro de él adoptar un modo de vida concreto: la vida monástica. En efecto, la superación de los «obstáculos» de una desordenada atracción sexual y de la vanidad de la carrera retórica llevó a nuestro autor a entregarse a ella; una lectura atenta de las *Confessiones* de Agustín revela la dimensión intensamente ascética que está detrás de la conversión agustina, preparada por la lectura de los *libri platoniorum* y la predicación de san Ambrosio; y esta renuncia ascética del Primer Agustín no fue para nada condicionada por un dualismo maniqueo (Cf. San Agustín, *Confesiones* VIII,6,13-12,30; Markus 1996: 66-69). Además, la idea de ser un *servus Dei* (expresión que en latín cristiano hace referencia al monje) recorre todo el libro IX de las *Confessiones* y señala la opción tomada en Milán de seguir el estilo de vida monástica (Cf. San Agustín, *Confesiones* IX,1,1; 2,3 y 5,13), lo que fue alimentado en aquella época con la visita que hizo a algunos monasterios y comunidades ascéticas de fuerte acento paulino tanto en Milán y como en Roma (Cf. San Agustín, *De moribus* I,33,70). La experiencia comunitaria del *otium christianae vitae* y de estudio en *Cassiciacum* (Cf. San Agustín, *Retractationes* I,1,1), junto con amigos y familiares, fue el ambiente en el cual nació una actividad literaria total y conscientemente puesta al servicio de Dios (Cf. San Agustín, *Confesiones* IX,4,7), en un clima de oración en el que se rezaban los Salmos (Cf. San Agustín, *Confesiones* IX,4,9-11). San Agustín, ya bautizado, vuelve a África junto con sus compañeros con la finalidad de poner en práctica el ideal de vida monástica: «Estabamos siempre juntos (*simul*), habiendo tomado el santo propósito de habitar juntos también en adelante (*simul habitaturi*). Buscábamos un lugar en el cual servirTe (*servientes tibi*) con más utilidad: regresábamos juntos (*pariter*) a África» (San Agustín, *Confesiones* IX, 8,17). Es necesario tomar en cuenta este horizonte de vida, este proyecto

monástico en comunidad de nuestro autor, con el fin de situar el contenido filosófico y la búsqueda de la sabiduría que testimonia su primera producción literaria en su verdadero contexto, y así acercarnos más a su intención, a su *voluntas*.

Habiendo aclarado este importante aspecto general, volvamos a tomar en cuenta ciertos aspectos particulares que nos permitan captar el proceso de acercamiento y conversión de Agustín a la *fides* católica, proceso que poco a poco cambió su *forma mentis* y produjo un nuevo modo de entender la investigación, la ciencia y el rol de la autoridad en el proceso de aprendizaje hacia la verdad. Si hacia los 19 años la lectura del *Hortensius* de Cicerón le había incentivado a filosofar, a amar y buscar la *sapientia* (Cf. San Agustín, *Confessiones* III,4,7), los maniqueos lograron cautivarlo durante los nueve años siguientes —374-383— con las falsas promesas de liberarle de todo error y conducirlo hacia Dios con la pura y simple razón, dejando a un lado la mediación de la fe entendida como una autoridad del temor y como presupuesto de la razón; de esta manera, Agustín pensaba superar, con los maniqueos, una religiosidad contraria a la búsqueda racional, una *superstitio puerilis*. De esta manera expone aquel momento de su vida:

A partir de los diecinueve años de edad, después de haber conocido, al interior de la escuela del rétor, aquel libro de Cicerón cuyo título es Hortensio, fui encendido por tan gran amor a la filosofía (*tanto amore philosophiae succensus sum*) que tomé al instante la decisión de ocuparme de ella. Pero no me faltaron las nieblas que confundieron mi curso, y por largo tiempo, lo confieso, fijé la mirada en astros que se sumergían en el océano, los cuales me condujeron hacia el error (*in errore*). En efecto, cierta pueril superstición me disuadía de esta misma investigación; y cuando, habiéndome hecho más

seguro, eliminé aquella oscuridad y me persuadí a deber creer más a quienes enseñan que a quienes ordenan (*docentibus potius quam iubentibus esse cedendum*), tropecé con hombres que pensaban que la luz que se ve con los ojos debía ser honrada como una de las cosas más divinas [los maniqueos]. Estaba en desacuerdo con esto, mas pensaba que ellos escondían en aquellas envolturas algo grande, que en seguida me habrían debido desvelar. (San Agustín, *De beata vita* 1,4. Cf. Doignon 1995: 324-328)

Por tanto, mi intención es demostrarte, si soy capaz, por qué los Maniqueos insultan impía y desconsideradamente a quienes, siguiendo la autoridad de la fe católica (*catholicae fidei auctoritatem sequentes*), se fortalecen creyendo y se preparan para la futura iluminación de Dios antes de poder contemplar aquella verdad que se asga solo con la mente pura. En efecto, tú sabes, Honorato, que llegamos a estar en medio de tales hombres únicamente porque prometían, a quienes quisieran escucharlos, que, dejada a un lado la autoridad que infunde temor (*terribili auctoritate separata*), les habrían conducido hasta Dios con la pura y simple razón (*mera et simplici ratione*), librándolos de todo error (*et errore omni liberaturos*). En efecto, una vez rechazada la religión que me había sido infundida por mis padres desde la infancia, ¿acaso habría podido otra cosa empujarme a seguir y escuchar diligentemente a aquellos hombres por casi nueve años, fuera del hecho de que decían que estamos dominados por el miedo de la superstición (*superstitione terreri*) y que la fe nos era impuesta antes que la razón (*fidem nobis ante rationem imperari*), mientras ellos a ninguno empujaban para que creyera (*nullum premere ad fidem*) si antes la verdad no había sido discutida y aclarada (*nisi prius discussa et enodata veritate*)? ¿Acaso habrá persona que no sería seducida

por estas promesas, sobre todo siendo un adolescente con ánimo deseoso de la verdad (*adolescentis animus cupidus veri*) y soberbio y locuaz (*superbus et garrulus*) gracias a las discusiones sostenidas en la escuela con algunos hombres doctos? En aquel momento, ellos me encontraron en esa situación. (San Agustín, *De utilitate credendi* 1,2)

En sus *Confessiones* nos informa que más adelante, para el momento de su primera estadía romana —año 383—, la *forma mentis* maniquea aun pesaba sobre él y no le dejaba «levantarse» (Cf. San Agustín, *Confessiones* V,10,18-11,21 y VII,1,1-7,11). Agustín, ya desde Cartago, cargaba en su mente con grandes dudas de orden científico y filosófico acerca del contenido de las enseñanzas recibidas al interior del Maniqueísmo (Cf. San Agustín, *Confessiones* V, 3,3; V,7,12), y estas lo inducían a pensar en la inconsistencia de sus mitos, cosa que el decepcionante encuentro con el obispo maniqueo Fausto no resolvió (Cf. *Ibid.* V,6,10-11). En efecto, desvanecido en él todo interés por las doctrinas maniqueas (Cf. *Ibid.* V, 7,13), había decidido dejar Cartago, donde enseñó retórica desde el año 375; y pensó en ir a Roma, dado que había escuchado que allí los alumnos eran más tranquilos y disciplinados que los de Cartago; con todo, él mismo confiesa que el deseo de ganar más dinero y más prestigio aún no habían desaparecido en él (Cf. *Ibid.* V, 8,14). El trasladarse a Roma, entonces, era considerado beneficioso para un mejor trabajo escolástico («*ut docerem Romae artem rhetoricam*» (*Ibid.* V, 12,22)) y no como una solución a su crisis. Así pues, lo acompañaron a Roma el sentimiento de desilusión por el tiempo perdido en las falsas promesas maniqueas, junto a lo difícil que le era separarse de sus doctrinas. Todo ello, lo condujo a simpatizar con el escepticismo de la filosofía académica que, a decir de Agustín, comandaba dudar de todo

y afirmaba la imposibilidad por parte del hombre de comprender alguna verdad (Cf. San Agustín, *Confessiones* V, 10,19).

Los académicos sostuvieron que el hombre no puede alcanzar la ciencia (*scientiam*) de las cosas que interesan a la filosofía — en efecto, Carnéades decía que no se ocupaba de las otras—, y que, a pesar de ello, el hombre puede ser sabio (*sapientem*), y que la función del sabio consiste solo en la búsqueda de la verdad (*conquisitione veri*) [...]; por tanto, sostuvieron que de ello se deduce que el sabio tampoco admite (*adsentiat*) nada por cierto. (San Agustín, *Contra Academicos* II, 5,11. Cf. Catapano 2006b)

Con todo, el siguiente texto demuestra que, en medio de este «*tempus dubitationis* (tiempo de la duda)» (San Agustín, *Confessiones* V,14,25) contrario y oscilante (Cf. San Agustín, *De beata vita* 1,4), nuestro autor jamás dejó de valorar la capacidad de la mente humana, lo que nos lleva a entender que estas tesis escépticas nunca llegaron a disminuir su deseo por llegar a la verdad:

Por momentos me parecía imposible encontrarla [la verdad (*verum*)] y las grandes ondas de mis pensamientos me inducían a favorecer a los Académicos. Y en cambio otras veces, considerando, según mi posibilidad, la mente humana (*mentem humanam*), su gran vivacidad, su gran sagacidad, su gran perspicacia, pensaba que la verdad (*veritatem*) se le escondía solamente a causa del desconocimiento del modo (*modus*) a seguir para buscarla y que este mismo modo debía recibirlo de alguna autoridad divina (*ab aliqua divina auctoritate*). Quedaba, pues, buscar cuál era esa autoridad, en medio de tantos desacuerdos, puesto que

cada uno prometía ofrecerla. Así pues, ante mí se abría una selva inextricable, en la que precisamente me disgustaba mucho estar dentro; y mi ánimo (*animus*) se agitaba sin algún descanso en medio de estas cosas, empujada por el deseo de encontrar la verdad (*cupiditate reperiendi veri*). (San Agustín, *De utilitate credendi* 8,20. Cf. Catapano 2006a: xxiv)

La primera estadía romana se mostró muy desafortunada desde punto de vista académico: Agustín fue presa del complot que armaban los estudiantes con el fin de no pagar (Cf. San Agustín, *Confessiones* V, 12,22). Decidió cambiar de lugar e ir a Milán, aprovechando el puesto de profesor de retórica vacante en esa ciudad (Cf. *Ibid.* V, 13,23). Nuestro autor, siendo ya un intelectual, progresaba en el aspecto secular, pero este progreso no podía hacer sombra a sus preocupaciones más profundas de intelectual dentro de la época imperial tardía: le impacientaba el tema de la salvación, y al no encontrar respuestas, caía en momentos de confusión y tristeza. En particular, la sección de *Confessiones* VII,1,1-7,11 es importante en cuanto nos muestra en qué situación se encontraba Agustín en ese entonces, poco antes de descubrir el neoplatonismo: por un lado había superado el dualismo maniqueo y la curiosidad astrológica; por otro lado se reforzaba en él la fe en Dios, en Cristo, en las Escrituras y en la Iglesia; pero quedaban aún por resolver tres cuestiones: la dificultad de concebir una realidad inmaterial, el problema del origen del mal y el entendimiento del libre albedrío (Cf. Madec 1994: 166-169).

En Milán—años 384-386—, la lectura providencial de «algunos libros de los platónicos traducidos del griego al latín» (San Agustín, *Confessiones* VII,9,13) supuso un claro primer momento del cambio sustancial de su modo de pensar. Agustín mismo nos informa que fue inflamado por la lectura de «muy pocos libros de Plotino» (San Agustín, *De beata vita* 1,4); la crítica

actual suma a ellos algunos escritos de Porfirio. En estas obras descubrió un método para el conocimiento de sí mismo, a saber, el camino de la interioridad; además, alcanzó una nueva manera de reflexionar acerca de Dios y del alma gracias al descubrimiento del mundo inmaterial y espiritual (Cf. San Agustín, *Confessiones* VII,10,16). Con todo, estas mismas obras platónicas fueron releídas y confrontadas con la autoridad de los libros sagrados; Agustín afirma haber leído en ese entonces todas las cartas de san Pablo «con gran atención e interés» (San Agustín, *Contra Academicos* II,2,5). No podemos dejar de mencionar aquí la ayuda que nuestro autor recibió del presbítero Simpliciano: gracias a él no solo conoció el relato de la conversión de Mario Victorino y recibió ánimos para seguir estudiando y bebiendo de la originalidad del platonismo (Cf. San Agustín, *Confessiones* VIII,2,3-5,12), sino que también de él escuchó ciertas explicaciones sobre el prólogo del evangelio de San Juan (Cf. San Agustín, *De civitate Dei* X,29,2), en las que le habría mostrado las diferencias entre cristianismo y platonismo. Además, es conocido por todos que San Ambrosio y su predicación contribuyeron también para que Agustín superase la aversión de los maniqueos al Antiguo Testamento y la presunta falsificación judaizante del Nuevo Testamento que estos sostenían; los sermones del obispo de Milán fueron aclimatándolo hacia una interpretación alegórica y espiritual de las Escrituras. Tampoco podemos negar, por lo demás, que Agustín en Milán leyó literatura cristiana: la investigación científica acerca de la influencia de escritores cristianos en el Primer Agustín ha alcanzado puntos firmes en los últimos años (Cf. Dulaey 2002: 267-268; Cipriani 1994: 308-312), llegando a clarificar, por ejemplo, que parte del conocimiento de la filosofía neoplatónica llegó a nuestro autor a través de autores cristianos como San Ambrosio y Mario Victorino, lo cual atenuó este influjo y favoreció la no-identificación de esta filosofía con el cristianismo (Cf. Cipriani 1997b: 768-769).

Pues bien, todos estos recursos sirvieron para que Agustín llegara a descubrir que la Iglesia no negaba la comprensión de lo que se cree y la misma racionalidad del acto de fe, es decir del hecho de creer a una autoridad. Además, tuvo a su disposición suficiente material para confrontar la tradición platónica con la cristiana; el resultado personal que sacó nos lo presenta retrospectivamente en las *Confessiones*: los platónicos se mostraban dignos de aceptación en cuanto señalaban la *patria* a la cual dirigirse, pero insuficientes pues no llegaban a la *confessio* que señala la *via* que conduce a ella, que es Cristo Encarnado, sino solo a la *praesumptio* de un conocimiento muy elevado y preferible a otros, pero imperfecto (Cf. San Agustín, *Confessiones* VII,20,26-21,27; San Agustín, *De beata vita* 1,4; Cf. Madec 1994: 169-171). Todo ello supuso, además de una primera diferenciación entre neoplatonismo y cristianismo —cosa que creció con el pasar de los años en cada tema tratado en sus obras—, una reconsideración del papel de y de la relación entre la razón y la fe en la labor del conocimiento que superó la versión dilemática maniquea de ello, logrando una constructiva y fecunda relación de correspondencia biunívoca entre ambas, tal como lo expone Giovanni Reale en un estudio relativo al primer diálogo filosófico agustino, el *Contra Academicos*:

[...] para nuestro pensador [Agustín], la fe tiene un valor no solo metarracional y metacognitivo, sino también y fundamentalmente cognitivo [...] Por tanto, el «paradigma» que se debería perfectamente adquirir y utilizar es aquel que podríamos llamar «circular», que el mismo Agustín formuló perfectamente en la muy conocida proposición: «*credo ut intelligam, intellego ut credam*» [*intellege ut credas, crede ut intelligas*] (San Agustín, Sermo 43,9). Proposición perfecta que,

con un magistral círculo hermenéutico, logra y expresa la justa medida, es decir, la perfecta posición media entre el fideísmo [...] y el racionalismo. (Reale 1986: 14)

La experiencia y los contenidos del acto intencional de creer, por tanto, según nuestro autor, iluminan, complementan, dan sentido a y confirman el esfuerzo de la razón humana por llegar a la verdad: tienen un valor indiscutiblemente gnoseológico. En efecto, el mismo acto de creer, por un lado, exige haber alcanzado un mínimo de comprensión del contenido que se predica para ser creído, gracias a la tenencia de un alma racional (Cf. San Agustín, *Epistola* 120,1,3; *Sermo* 43,7); por otro lado, exige considerar a quién o a qué brindar tal asentimiento de fe, para no caer en la credulidad (Cf. San Agustín, *De vera religione* 24,45-25,46); finalmente, es un estímulo para el intelecto. Este modo de concebir la relación fe-razón, de alguna manera preanunciado por Cicerón (Cf. Cicerón, *Topica* XIX, 73), se presenta en Agustín como resultado de su proceso de conversión agustina y una constante de su pensamiento, muchas veces reformulada en sus obras —aplicada a la experiencia religiosa, a la experiencia cognoscitiva, a las relaciones sociales (Cf. San Agustín, *Confessiones* VI,5,7; *De utilitate credendi* X, 23-24)—, por ejemplo, al afirmar que la experiencia de autoridad, que precisa la fe, es anterior a la razón —«*fides praecedat rationem*» (San Agustín, *Epistola* 120,1,3); «cuando aprendemos algo, el orden natural hace de tal manera que la autoridad preceda a la razón (*rationem praecedat auctoritas*)» (San Agustín, *De moribus* I,2,3); «la autoridad exige la fe y prepara al hombre para la razón; la razón conduce a la comprensión y al conocimiento» (San Agustín, *De vera religione* 24,45); la precedencia de la autoridad divina se explica también por el hecho de que la mente humana se encuentra ofuscada por pecados y vicios, necesitada de una medicina divina que la purifique (Cf. *Ibid.*; 17,34)—, o al exponer la universalidad de la experiencia

de creer con relación a comprender y opinar, en un famoso texto del *De utilitate credendi*:

lo que comprendemos lo debemos a la razón; lo que creemos lo debemos a la autoridad; lo que opinamos lo debemos al error (*quod intellegimus igitur, debemus rationi, quod credimus, auctoritati, quod opinamur, errori*) [...] todo aquel que comprende, también cree; todos creen, y [cree] también quien opina; pero no todo aquel que cree, comprende; y ninguno que opina, comprende. (San Agustín, *De utilitate credendi* 11,25. Cf. Pacioni 2004: 32-37)

Todo ello, en parte y en gran medida, maduró en Agustín una sincera y real conversión al cristianismo —año 386—. En Milán recibió de san Ambrosio tanto la catequesis de tipo doctrinal que se impartía a los *competentes* en el tiempo de cuaresma como la catequesis mistagógica de la octava de Pascua —esta fue la única escuela que frecuentó en aquella época—; a la vez practicó los ejercicios ascéticos requeridos, como preparación para la vida virtuosa. El centro de todo ello fue el rito cristiano de renacimiento. Toda esta experiencia tuvo como marco la vida de la comunidad católica de Milán, pueblo guiado por el celo y la autoridad pastoral de san Ambrosio (Cf. San Agustín, *Confessiones* IX,6,14-7,16; San Posidio, *Vita Augustini* I,5; Biffi 1987: 29; Pizzolato 2002: 259-268). En el caso de Agustín, este acontecimiento es entendido como un reencuentro con el cristianismo de su niñez.

Por tanto, todos estos datos nos llevan a concluir que San Agustín nunca pensó en realizar una obra de síntesis entre fe cristiana y platonismo. La génesis de su conversión intelectual, sin negar el puesto fundamental que la filosofía neoplatónica tuvo en ella, no concibió respecto a esta última

un trabajo de síntesis, sino un trabajo de análisis: análisis de las teorías neoplatónicas bajo un punto de vista racional que tenga como base esencial e indiscutible la *fides* de la Iglesia Católica. Efectivamente, San Agustín, en sus obras, muestra ser un pensador de su tiempo, muy ilustrado y competente, concedor de muchos campos del saber, original en el uso que hace de sus conocimientos (Cf. Zekiyan 1993: 515-516) y perfecto dominador de la lógica de los predicados y de las relaciones (Cf. Balido 1991: 200 y 206-207; Balido 1998: 10-15); pero también muy crítico y decidido en tomar una posición cristiana cuando encuentra algo que difiere con esta fe. Por ello, llega a discutir, con rigor racional, con los académicos, con Plotino y Porfirio, sobre temas específicamente filosóficos. Y aunque a veces no parta del dato revelado, sus conclusiones nunca se separan de él. Tomemos en cuenta que Agustín mismo afirma que solo después de confrontar a los platónicos con las cartas paulinas se sintió iluminado y pudo reconocer el rostro de la filosofía (Cf. San Agustín, *Contra Academicos* II, 2,5-6). Y San Ambrosio no inició a Agustín al neoplatonismo, sino al cristianismo (Cf. Madec 1986: 179-180).²

2 Cabe resaltar que San Agustín siempre valoró a los platónicos: en su tratado tardío *De civitate Dei* afirmó, por ejemplo, que Porfirio era un «*nobilissimus philosophus paganorum*» (San Agustín, *De civitate Dei* XXII,3) y, conociendo su postura anticristiana, lo llamó también «*doctissimus philosophorum quamvis christianorum acerrimus inimicus*» (Ibid. XIX,22); los consideró superiores a otros filósofos y los más cercanos a los cristianos en su concepción sobre Dios y sobre la felicidad del hombre, puesto que comprendieron que el *Summus Deus* no es ni corporal —*incorporeus*— ni mudable —*incorruptibilis, incommutabili*—, y es Hacedor sin hacedor (Cf. Ibid. VIII,6), *lumen mentis* que hace posible todo conocimiento (Cf. Ibid. VIII,7), cuyo disfrute y amor —como *verus ac summus bonus*— proporciona la felicidad al hombre (Cf. Ibid. VIII,8-10). Con todo, lo repetimos, nunca se calló las innegables diferencias entre ambos grupos: los cristianos no pueden hablar de tres Principios o Dioses, al modo de Porfirio (Cf. Ibid. X,29), y tampoco pueden negar la resurrección de la carne, a pesar de estar de acuerdo con estos filósofos en considerar la vida futura como absolutamente perfecta y llena de bienes espirituales (Cf. Ibid. XXII, 25).

1.1. ¿EN QUÉ CONSISTE Y CÓMO INVESTIGA LA FILOSOFÍA DE SAN AGUSTÍN?

Son cuestiones a las que siempre vuelven los estudiosos. Para responderlas comienzo con el análisis de un texto clave que encontramos en la *oratio perpetua* final de su primer diálogo filosófico, el *Contra Academicos* (año 386), a partir del cual llamaremos otros textos agustinos que complementan la exposición:

Esta es la convicción —aceptable, según mi posibilidad— que por ahora me he hecho acerca de los Académicos. Y me importa poco si es falsa, puesto que me basta ahora no creer que la verdad no pueda ser encontrada por el hombre (*cui satis est iam non arbitrari non posse ab homine inveniri veritatem*) [...] Mas, para que en pocas palabras conozcáis mi propósito, os diré que aún no he logrado la sabiduría humana (*humana sapientia*), sin importar su condición. Sin embargo, puesto que tengo treinta y dos años, me parece que no debo desesperar por alcanzarla algún día. Como sea, habiendo despreciado todas las cosas que los mortales consideran bienes, me he propuesto dedicarme a seguir los rastros de esta sabiduría. Y puesto que las argumentaciones de los Académicos me alejaban no poco de este trabajo, creo haberme cargado con suficientes argumentos en contra de esas, con esta discusión (*ista disputatione*). Ahora bien, ninguno duda que estamos impulsados hacia el aprendizaje por medio del doble peso de la autoridad y de la razón (*gemino pondere... auctoritatis atque ratione*). Por tanto, he decidido nunca separarme de la autoridad de Cristo (*Christi auctoritate*), puesto que —efectivamente— no encuentro una más válida (*non enim reperio valentiozem*). En cambio, en lo que debe seguirse con la razón más fina (*subtilissima ratione*) —puesto que me

encuentro dispuesto de tal manera que deseo con impaciencia aprender lo verdadero (*verum*) no solo creyendo sino también entendiendo (*non credendo solum sed etiam intellegendo*)— tengo confianza en encontrar en los Platónicos (*apud Platonicos*) lo que no sea incompatible con nuestros sagrados textos (*sacris nostris*). (San Agustín, *Contra Academicos* III,20,43)

Con mucha razón Reale ve en este texto del 386 a un Agustín que muestra el sentido y la dirección de su conversión y su posición teórica hacia la verdad (Cf. Reale 1987: 22 y 25-26). Primero, después de haber afirmado que la verdad existe y puede ser alcanzada por el hombre, Agustín muestra su «*propositum*» al respecto: la actitud de quien rechaza las «*rationes Academicorum*» y decide dedicarse a investigar y alcanzar, con «*ratio subtilissima*», la «*humana sapientia*» - la «*veritas*», la cual claramente será identificada con Cristo-Dios: «Te invoco, Dios Verdad, en quien, por quien y gracias a quien son verdad todas las cosas que son verdad (*Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*)» (San Agustín, *Soliloquiorum* I,1,3. También Cf. San Agustín, *De Ordine* II,19,51; *De animae quantitate* 14,24; *Confessiones* VII,10,16; X,24,35). En efecto, la tesis de fondo de los libros II-III del *Contra Academicos* consiste en que la verdad-sabiduría puede llegar a ser conocida con certeza por la razón humana, lo que es entendido como la base más sólida para preservar al actuar humano de todo error (Cf. Catapano 2006a: xxviii); de ser imposible que el hombre alcance la verdad, la misma vida filosófica que está enteramente dirigida hacia ella (Cf. San Agustín, *Contra los académicos* II,2,4; II,3,8) no tendría sentido alguno.

Además, en el «texto programático» antes citado Agustín se considera ya en camino hacia la verdad, sin desesperar por encontrarla, aunque la

busque «*impatienter*», «*non credendum solum, sed etiam intellegendo*». Esta última expresión, en el contexto, se despliega densamente de la siguiente manera (Cf. Pacioni 2004: 31-33; Grabowski 1957: 310-311; O'Daly 1988: 22-23):

- a) «Ninguno duda que estamos impulsados hacia el aprendizaje por medio del doble peso de la autoridad y de la razón (*Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad descendum auctoritatis atque rationis*). *Auctoritas* y *ratio* (Cf. Pacioni 1985: 81-91), en relación a las cuales se cree (*credere*) y se entiende (*intellegere*) respectivamente, hacen referencia a la «fe» y al «pensamiento crítico-filosófico»; ambos son presentados como medios *ad descendum veritatis*, en unidad y coherencia gracias a la figura del «*geminum pondus*», un doble peso que por inercia produce el acto cognoscitivo humano. Un texto paralelo y complementario al respecto: «Necesariamente estamos conducidos hacia el aprendizaje de dos maneras: por la autoridad y por la razón. En cuanto al tiempo la autoridad es la primera, en cuanto a los hechos la razón (*Ad descendum item necessario dupliciter dicimur, auctoritate atque ratio. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est*)» (San Agustín, *De Ordine* II,9,26). También en el *De Ordine* serán presentados como una «*duplex via*» que supera la «*obscuritas rerum*» (Cf. San Agustín, *De Ordine* II,5,16). Por tanto, con relación a la investigación filosófica, la razón tiene mayor valor en cuanto es su instrumento necesario;³ pero, como vemos, no es considerada auto-suficiente, puesto que la experiencia confirma que todo conocimiento humano necesariamente pasa por un momento previo al uso crítico de la razón, en el que se brinda fe

3 En efecto, la razón es «el movimiento de la mente que tiene el poder de distinguir y unir lo que se aprende» (San Agustín, *De Ordine* II, 11,30), confirmando la coherencia y validez de lo aprendido con relación al todo.

—se cree— a una autoridad que le enseña. Ahora bien, la primera producción agustina muestra que la existencia de una autoridad divina, invencible y —lógicamente— superior a toda razón humana, haría que esta última necesitase indiscutiblemente de aquella. Justamente a continuación se especifica esta situación, lo que otorga un lugar a la fe cristiana dentro de la investigación filosófica.

- b) «Por tanto, he decidido nunca separarme de la autoridad de Cristo, puesto que no encuentro una más válida (*Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiores*)». Más que una prioridad, o absoluto, o punto de partida, esta frase denota una decisión vital hecha referencia obligatoria en toda investigación posterior. La *auctoritas* de la frase anterior, *pondus et via ad discendum*, es ahora cristificada: se trata de la *divina auctoritas Christi*, confirmada como tal por sus milagros y por la tradición de la religión que congrega a quienes Le siguen, viviendo irreprochablemente (Cf. San Agustín, *De utilitate credendi* 14,32-17,35). De por sí, esta visión resulta novedosa con respecto a la filosofía pagana que usaba una *auctoritas* con el fin de confirmar sus ideas, poniendo la *ratio* en el primer lugar; en cambio Agustín sitúa la *auctoritas* no solo al final, sino también como punto firme de partida, como fuente desde la cual extraer componentes seguros para la creación de hipótesis filosóficas viables. En efecto, en cuanto *divina*, la *auctoritas Christi* es la única *vera, firma y summa*, superior a toda *auctoritas humana*, puesto que esta última falla muchas veces (Cf. San Agustín, *De Ordine* II, 9,27). Ahora bien, no pensemos que nuestro autor desprecia por ello toda *auctoritas humana*; lejos de ello, a continuación encontramos lo siguiente.

- c) «En cambio, en lo que debe seguirse con la razón más fina [...] tengo la confianza de encontrar en los Platónicos lo que no sea incompatible con nuestros sagrados textos (*Quod autem subtilissima ratione persequendum est [...] apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido*)». Por un lado, esta frase resalta el aspecto prioritario y no-cuestionable de la *auctoritas Christi*, aquí matizada en su fuente bajo la expresión «*sacris nostris*».⁴ Por otro lado, muestra una confianza crítica en relación con la tradición platónica. Los *libri platoniorum*, en efecto, le habían hecho superar intelectualmente el materialismo y dualismo maniqueos y le iniciaron en el camino de la interioridad; así podemos entender que el pensamiento platónico sea preferido y considerado como el más plausible por nuestro autor. Pero, conociendo su entera y primera producción literaria, entendemos que aquí se está haciendo referencia a una fundamental diferencia cualitativa entre platonismo y cristianismo, que exige que el primero deba ser superado en varios puntos y en vista de no negar en ningún aspecto el segundo. San Agustín recibió a Platón sobre todo en su traducción neoplatónica y, según Reale, este texto parece referirse sobre todo al corazón de la metafísica platónica (Cf. San Agustín, *Contra Academicos* III, 19,42): la existencia de dos mundos, uno inteligible y de la verdad, otro sensible y de la opinión, «semejante» al primero (Cf. Reale 1987: 22-26). En fin, este es además un texto clave que nos permite decir que Agustín, en ese entonces, ya distinguía la tradición platónica de la tradición cristiana (Cf. Madec 1977: 559).

4 En la primera producción agustina, la mayoría de las veces el sustantivo «*sacrum*» hace referencia a las Escrituras Sagradas o a los ritos sagrados, es decir a la transmisión y al contenido de la fe católica (Cf. San Agustín, *Contra Academicos* III,19,42; *De Ordine* II,9,27; *Epistola* 11,2; 14,2).

Resumiendo, el «texto programático» de *Contra Academicos* III,20,43 presenta un método de investigación basado en dos principios fundamentales: primero, nunca alejarse de la fe católica; segundo, apertura crítica al platonismo. Este aspecto cristiano resulta más claro si tomamos en cuenta el «optimismo gnoseológico» del Primer Agustín que, aunque afirme que en esta vida el conocimiento perfecto de Dios es solo de pocos dado que son muchos los cristianos que se contentan en creer solo a la *auctoritas Christi* sin dedicarse a la filosofía y pocos los que en esta vida logran la sabiduría (Cf. San Agustín, *De Ordine* II,9,26; II,16,44), no niega la salvación final de todos los que creen y viven bien (Cf. San Agustín, *De animae quantitate* 7,12), ideas que con el pasar del tiempo van abriéndose más, siempre de manera contraria al pensamiento porfiriano al respecto (Cf. Cipriani 1997a: 134-146). En efecto, Agustín en sus diálogos señala dos maneras de vivir el cristianismo en este mundo: como filósofo, investigando las realidades inteligibles a partir de la fe y con una formación científica; y como su madre, Mónica, de quien Agustín afirma que ha alcanzado el «vértice de la filosofía (*arcem philosophiae*)» —amar ardientemente la sabiduría y no temer la muerte— simplemente creyendo (Cf. San Agustín, *De beata vita* 2, 10), lo que demuestra, una vez más, la potencia filosófica de la fe cristiana. Las dos maneras, una considerada difícil y para pocos, la otra fácil y seguida por la gran mayoría, son igualmente irreprochables y las dos conducen a la misma liberación prometida (Cf. San Agustín, *De Ordine* II, 5,15-16; II,17,45-46; *De animae quantitate* 7, 12. Cf. Holte 1962: 364).

Agustín enriquece aún más esta visión acerca del modo de investigación afirmando que es necesario respetar un «doble orden (*geminum ordinem*)»: el *ordo vitae* que purifica la mente de todo vicio, y el *ordo eruditionis* que ejercita la mente a través de las disciplinas liberales, sobre todo la dialéctica y la matemática (Cf. San Agustín, *De Ordine* II,8,25; II,18,47;

De animae quantitate 15,25). Además, en *Soliloquiorum* la investigación es precedida por una especial invitación de la razón: «pide con la oración la salud y la ayuda para lograr lo que deseas (*ora salutem et auxilium, quo ad concupita pervenias*)» (San Agustín, *Soliloquiorum* I,1,1); en efecto, logrará el fin de la vida —que consiste en «ver a Dios (*Deum videre*)»— «*qui bene vivit, bene orat, bene studiat*» (San Agustín, *De Ordine* II,19,51), para lo cual son necesarios los dones purificantes de la fe, la esperanza y la caridad —alusión directa al bautismo cristiano— (Cf. San Agustín, *Soliloquiorum* I,6,12). El *auxilium* necesario que viene de Dios, en la teoría agustina para todo tipo de conocimiento, es entendida como una luz incorpórea que ilumina la *mens* para ver lo inteligible: «Dios es, justamente, aquel que nos ilumina y esclarece (*Deus autem est ipse qui inlustrat*)» (Ibid.). Y tengamos en cuenta que Agustín, cuando teoriza su método de conocimiento, no cita la concepción platónica de la anamnesis o reminiscencia.

Se ha notado, finalmente, que el presupuesto de todo este método es una concepción agustina de la filosofía que está de acuerdo con la explicación terminológica ciceroniana de la misma como «amor y deseo de la sabiduría» y en relación con el platonismo en cuanto este es considerado la base filosófico-racional para comprender y explicar las «cosas humanas y divinas». Por ejemplo, en el *Contra Academicos* II,3,7, texto que aparenta la *philosophia* con la *philocalia*, se notan las ideas clásicas de la filosofía como *otium* y como condición para alcanzar la felicidad (Cf. Catapano 2001: 68-72). Pero, como podemos suponer a partir de lo antes expuesto, esta concepción de la filosofía es profundamente re-dimensionada en cuanto que muchos datos revelados que son objetos de fe para los católicos son concebidos al interior del trabajo filosófico como apoyo firme para la elaboración de hipótesis filosóficas viables, como argumentos al interior de la misma investigación y como «censores» tanto del mismo platonismo

como de las conclusiones de la investigación: el resultado es una original «simbiosis» entre *auctoritas* religiosa y *ratio* filosófica (Cf. Ibid. 288-289). Agustín piensa que el cristianismo es superior a la filosofía platónica puesto que ha logrado aquello que esta no ha podido: convertir pueblos enteros a los bienes espirituales y a un culto de Dios consecuente con su doctrina (Cf. San Agustín, *De Ordine* II,5,16; *De vera religione* 3,3-5,8; *De utilitate credendi* 14,31; *Epistola* 118).

1.2. ¿QUÉ INVESTIGA LA FILOSOFÍA AGUSTINA?

Los temas de la reflexión filosófica agustina muestran una indiscutible continuidad con la tradición secular. *De Ordine* II,18,47 es el texto clave de la primera producción agustina al respecto. Agustín, en el contexto de la presentación del *ordo eruditionis* y después de describir las otras disciplinas —ramas del saber—, considera la última y más importante: la *philosophiae disciplina*, de la cual a continuación se desarrollan sus argumentos fundamentales de investigación y de discusión; estos llegan a ser resumidos con originalidad en dos: Dios y el alma humana. Son varios los textos de esta época que resaltan esta consideración, valorada como la más explícita afirmación agustina relativa a la problemática de la filosofía (Cf. San Agustín, *De Ordine* II, 11,30; 16,44; *Soliloquiorum* I,2,7; 8,15; 15,27; II,1,1; 6,9; 15,27; *De libero arbitrio* II, 9,25), de la que pueden probarse influjos ciceronianos y neoplatónicos, como el de la teoría de la introspección equivalente a la contemplación del Uno (Cf. Plotino, *Eneada* V, 6,5,17; VI,9,7,33ss), equivalencia que Agustín nunca aceptó (Cf. Catapano 2001: 246-248; O'Daly 1988: 17). Así pues, esta *duplex quaestio philosophiae* es presentada a través de cuatro antítesis:

Su doble problema gira en torno al alma y en torno a Dios. El primero hace que nos conozcamos a nosotros mismos, el segundo que conozcamos nuestro origen. El primero es para nosotros más agradable, el segundo es más precioso; aquel nos hace dignos de una vida feliz, este nos hace felices; el primero es para aquellos que están aprendiendo, el segundo es para quienes ya aprendieron. (San Agustín, *De Ordine* II,18,47)

Tenemos, por tanto, las siguientes antítesis (Cf. Catapano 2001: 247):

ANTÍTESIS	QUAESTIO DE ANIMA	QUAESTIO DE DEO
Referente al conocimiento :	<i>efficit, ut nosmet ipsos noverimus</i>	[<i>efficit</i>] <i>ut originem nostram [noverimus]</i>
Sobre el valor afectivo :	<i>nobis dulcior</i>	[<i>nobis</i>] <i>carior</i>
Con relación a la felicidad :	<i>nos dignos beata vita [facit]</i>	[<i>nos</i>] <i>beatos facit</i>
Según el orden de sucesión :	<i>prima est discentibus</i>	[<i>prima est</i>] <i>iam doctis</i>

Se trata de cuatro antítesis que cumplen con diferenciar los objetos de ambas *quaestiones*, —*Deus et anima*—, explicando que los resultados de la indagación de cada una son distintos, aunque tengan una relación de progresión. Queda claro que para Agustín la *quaestio de anima* hace referencia concretamente al *anima humana*, y ya en el contexto de su primera producción resulta evidente que el *Deus* de la *quaestio de Deo* no es sino el *Deus christianorum*, al cual sigue la *vera religio*, la *vera philosophia* (Cf. San Agustín, *De vera religione* 5,8). Pues bien, siendo esta la problemática de la filosofía agustina, resulta cierto que nuestro autor nunca elaboró un verdadero y propio sistema filosófico, al estilo de Platón: los temas tratados en los diálogos de *Cassiciacum* son lugares comunes de la filosofía, tratados a la manera

ciceroniana tradicional; la problemática de estos temas era conocida, en cambio no lo eran las soluciones cristianas que Agustín ofrece (Cf. Madec 1996: 29). Nuestro autor pone el *focus* de su filosofía en la antropología y la teología⁵, tomando una posición diferente a la de la filosofía clásica que, a excepción de Sócrates y de los sofistas, pensaba que todo conocimiento debía estar dirigido hacia la búsqueda del principio explicativo del *cosmos* (Cf. Pacioni 2004: 69-70). Nos podría parecer extraño que este programa no dé lugar a los eventos de la historia de la salvación; según los textos, parece que Agustín piensa que solo después de llegar al conocimiento intelectual de Dios Suma Causa o Supremo Autor o Principio de todo, a través de Cristo Verdad y Sabiduría divina, se podrá conocer —no científicamente, sino en lo razonable y conveniente— cuánto son verdaderas las cosas que la Iglesia ordena creer y las leyes divinas (Cf. San Agustín, *De animae quantitate* 33,76; *De vera religione* 8,14); por lo demás, tal como hemos visto, no podemos olvidar que la *auctoritas Christi*, al guiar o confirmar la investigación filosófica, excluye *a priori* la posibilidad de que esta niegue o demuestre algo contrario a aquella.

2. EL *DE ANIMAE QUANTITATE*: UN DIÁLOGO FILOSÓFICO DIDÁCTICO-MAYÉUTICO ENTRE CRISTIANOS

Pasemos ahora a considerar con criterio esta temprana obra Agustina. Y comencemos afirmando algo obvio: una de las más seguras guías para leer y estudiar obras literarias antiguas es tomar muy en cuenta el género literario

5 Lo que llamamos hoy «teología», antiguamente era entendido como la más elevada rama de la filosofía que buscaba la comprensión de la divinidad (Cf. San Agustín, *Contra Académicos* III, 17, 37; *De civitate Dei* VIII,4). En efecto, la división marcada entre teología y filosofía es propia de la escolástica medieval y por tanto debe ser considerada fuera del horizonte mental de nuestro autor (Drobner 1999: 426; O'Daly 1988: 21; Zekiyan 1993: 499-500).

que les da forma y figura. En lo que concierne al *De animae quantitate*, comenzada y terminada en su segunda estadía romana — año 387—, el género literario es aquel del diálogo filosófico, el cual fue el primer modo de expresión literaria escogido por Agustín (Cf. Drobner 1999: 95-96; Beatrice 1991: 589-591; Fuhrer 2003: 184-185; De Capitani 1994: 20-21). Al respecto, Diógenes Laercio nos ha legado las cuatro normas que regulaban y caracterizaban un diálogo en la antigüedad (Cf. Diógenes Laercio, *De clarorum philosophorum vitis*, Plato, III, 48, 6-9): ser un discurso estructurado a base de preguntas y respuestas; tratar un tema filosófico o político; tener personajes diversos en cuanto condición y pensamiento, respetando a lo largo de la obra sus características; y presentar un cuidadoso uso del lenguaje conforme a los clásicos. Veamos ahora estos aspectos al interior de nuestro diálogo agustino, para descubrir su forma literaria, su perspectiva pedagógica y su contenido filosófico-cristiano.

2.1. LA FORMA DIALÓGICA

Pues bien, el primer aspecto es indiscutible, no solo por la evidente forma dialógica que llevan la mayoría de sus primeras obras, sino también por la objetiva valoración e importancia que Agustín da al diálogo como modo de buscar la verdad *interrogando et respondendo*, lo que también considera la mejor forma de presentar la investigación filosófica (Cf. San Agustín, *Soliloquiorum* II, 7, 14; *De animae quantitate* 4,5). Particularmente, el razonamiento agustino en forma de diálogo se muestra dependiente del modo del «paso a paso», que consiste en continuar la argumentación solo si las anteriores ideas han sido comprobadas rigurosamente. Varias veces nuestro autor llega a un momento conclusivo parcial o total solo después de largos giros argumentativos —*circuitus*, considerados necesarios, por ejemplo, al trata el

tema de la no-corporeidad del alma humana (Cf. San Agustín, *De animae quantitate* 7,12)—, por lo que suele valerse de una *oratio perpetua* que cumple la función de un discurso didáctico ininterrumpido y un espacio literario en el cual abordar temas más complejos que alarguen el dominio teórico de la obra, sintetizar la argumentación y presentar claramente las conclusiones, tanto parciales como finales (Cf. Fuhrer 2003: 185-186).

Además, tomemos en cuenta que esta forma literaria ofrecía a los escritores la posibilidad de proponer preguntas que no serían respondidas en el desarrollo de la obra, característica ya mostrada por los mismos diálogos platónicos (Cf. *Ibid.*) y ciceronianos. Así pues, no debemos pensar como Fortin, quien afirma que Agustín quiere mostrarse insatisfecho de su obra al proponer y no responder los temas de la eternidad del alma, de la presencia misma del alma en el cuerpo, del origen del alma, del número de las almas y del alma del mundo (Cf. Fortin 1991: 139; San Agustín, *De animae quantitate* 5,7; 20,34; 30,61; 32,69). Otras veces, en cambio, el hecho de considerar como tarea ardua y difícil la respuesta a una cuestión particular que, a fin de cuentas, termina por ser abordada con una *dubitatio*, puede ser entendido como el típico *locus* de modestia, visto como eficaz para ganar la benevolencia del lector (Cf. Garavelli 2000: 63-64; San Agustín, *De animae quantitate* 31,62-63 y 32,69).

Finalmente, nuestro diálogo puede ser considerado como didáctico-mayéutico, en cuanto es «ejercitación» y «proceso de aprendizaje» para uno de los personajes: Agustín, en su papel de maestro, busca ejercitar a su discípulo Evodio, mostrándole la importancia de las artes liberales y haciéndole progresar en sus ideas y opción de vida y de fe, mientras que ambos toman una posición firme contra ciertas filosofías y contra el maniqueísmo.

2.2. EL TEMA

El tema principal del *De animae quantitate* es la *quaestio infinita* del alma humana. Considerado en sí mismo, este tema filosófico muestra que la primera reflexión agustina se encuentra en directa relación temática con el pensamiento filosófico antiguo, tanto clásico como cristiano. Agustín sin duda conoció muchas de las concepciones materiales y espirituales sobre el alma humana gracias a la reseña ciceroniana de las mismas (Cf. Cicerón, *Tuscolanae Disputationes* I,16,38-25,63). En general, el pensamiento cristiano antiguo sobre la naturaleza y el destino del alma humana se desarrolló controversialmente sobre todo frente al pensamiento estoico que concebía el alma como materia y llamada a disolverse en la conflagración cíclica, y al pensamiento platónico en todas sus formas, por lo que desarrolló la cuestión de la relación alma-cuerpo contra una visión del alma que la concebía como pre-existente, no creada y caída en el cuerpo (Cf. Grossi 1991: 86-88).

El tema del alma humana había sido tratado anteriormente por nuestro autor en Milán, sobre todo en los *Soliloquia* y en el *De immortalitate animae*, en un ambiente bautismal muy intenso (Cf. Madec 1996: 34). Al comienzo del *De animae quantitate* Evodio plantea seis aspectos particulares de este tema: «de dónde viene el alma, cuáles son sus atributos, cuán grande es, por qué fue dada al cuerpo, qué transformaciones sufre una vez que se une al cuerpo y una vez que se aleja de él (*unde sit anima, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit data, cum ad corpus venerit qualis efficiatur, qualis cum abscesserit*)» (San Agustín, *De animae quantitate* 1,1). En efecto, el título de nuestro diálogo se explica en cuanto el único aspecto de estos seis en ser desarrollado «*diligentissime ac subtilissime*» (San Agustín, *Retractationes* I,8,1) —adverbios que subrayan el esfuerzo realizado por querer lograr un

verdadero y exigente trabajo especulativo— fue aquel de la incorporeidad y capacidad del alma humana —el *quanta sit*—; con todo, se debe notar que las *Retractationes* en ningún momento afirman que los otros cinco aspectos no fueron tratados o fueron evadidos —como afirma Fortin (Cf. Fortin 1991: 145)—, limitándose solo a aclarar el significado de dos expresiones en nuestra obra que no tocan la sustancia de la argumentación (Cf. San Agustín, *Retractationes* I,8,2-3).

La concepción agustina del *anima humana* muestra una superación de la concepción dualista-materialista que los maniqueos tenía de ella y una aceptación —mediada por los platónicos— de su inmaterialidad, de su bondad y de un poder especial y superior al del cuerpo que gobierna. Con todo, las seis *quaestiones* desarrolladas en nuestro diálogo dan lugar a una presentación del ser del alma humana: dueña de una substancia simple y propia; procedente de Dios-Patria por creación; semejante a Dios, lo que no debe entenderse como igualdad, pero característica que la hace *capax dei*; ser un don para el cuerpo; estar en una situación de *vetustas* y de *mors* original que puede superar solamente con la ayuda de su mismo creador a través de la *vera religio*; ser libre y dueña de su destino, capaz de pecar y de ser virtuosa; finalmente, llamada a desplegar su «grandeza» —es decir, su valor, su poder, su virtud— en el cuerpo, consigo misma y en relación con Dios, hasta lograr verLo y gozar de Él en esta vida mediante la contemplación y después de haberse separado de este cuerpo como premio a su virtud y piedad, o de lo contrario a sufrir la muerte causada por su pecado.

2.3. PERSONAJES

Agustín y Evodio son los dos únicos personajes de nuestro diálogo; su conversación no es ambientada sino solo por la frase «sobreabundar en

tiempo libre (*abundare otio*)» (San Agustín, *De animae quantitate* 1,1) del primer párrafo. Estas dos características —la de haber solo dos interlocutores y la de no ofrecer otros particulares que ambienten la discusión— hacen que nuestra obra, a decir de Trapè, sea diferente «en la forma» con respecto a los anteriores diálogos de *Cassiciacum* (Cf. Trapè 1976: ix-x). Ambos personajes se muestran igualmente dispuestos a tratar el tema del alma: Evodio en cuanto aprendiz y Agustín desde su condición de maestro-guía, mejor preparado, con el fin de lograr que Evodio se ejercite y venza la «*consuetudo corporum*» (Cf. San Agustín, *De animae quantitate* 3,4; 4,6; 14,24; 31,63) que no le permite elevar la mirada —es decir, su razón— hacia las realidades espirituales.

Evodio era compatriota de Agustín y más joven que él; se unió a su comitiva en Milán, ya bautizado, y compartió el proyecto religioso de vida común y búsqueda de la verdad, habiendo dejado su trabajo de funcionario estatal (Cf. San Agustín, *Confessiones* IX,8,17; O'Donnell 2001: 551; De Capitani 1994: 26-29). Como único interlocutor (Cf. San Agustín, *Epistola* 162,2), no lleva el aspecto pasivo de quien retarda el desarrollo del tema, como algunos lo entienden: para Marrou, Evodio es un tipo poco preparado y poco astuto, puesto que cae en todas las trampas que Agustín le pone a lo largo del diálogo, sirviendo solo para dar la ocasión al maestro de desarrollar y mostrar su ciencia (Cf. Marrou 1938: 309); para Fortin, Evodio es una persona de buena voluntad pero con pocos méritos y mediocre preparación intelectual, al cual Agustín se abaja, no enseñando más de lo que pueda asimilar, lo que explica que esta obra termine siendo superficial (Cf. Fortin 1991: 144-145). Ciertamente Agustín, en su rol de maestro, dirige la argumentación en sus particulares, buscando que Evodio logre el aprendizaje de las ideas fundamentales, por lo que las compendia al final de cada sección, a modo de conclusiones parciales. Pero de Evodio

no podemos tener una visión negativa, puesto que él también juega un rol importante en la dinámica del diálogo, condicionando gran parte del desarrollo de esta obra, siempre desde su papel de discípulo: él es quien, al comienzo, presenta la temática y la división de los puntos a tratar en la obra (Cf. San Agustín, *De animae quantitate* 1,1); introduce las preguntas sobre la substancia propia del alma (Cf. *Ibid.* 1,2) y sobre el hecho de que el alma sea semejante a Dios (Cf. *Ibid.* 2,3); en el desarrollo del *quanta sit anima*, muestra la *forma mentis* de quien piensa al alma humana como material, lo cual hace que Agustín exponga una gran argumentación al respecto en base a las dimensiones corporales (Cf. *Ibid.* 4,6-5-7), a la memoria (Cf. *Ibid.* 5,8-6-10) y a la geometría (Cf. *Ibid.* 6,10-15,26); más adelante, propone varios puntos específicos, a saber, si el alma crece con el cuerpo y cómo es que siente todas las afecciones de este (Cf. *Ibid.* 15,26), y finalmente la cuestión del milpiés dividido en partes (Cf. *Ibid.* 31,62). Evodio sigue con gran interés las respuestas de Agustín a todos estos aspectos. Así pues, en cada punto tratado, sobre todo en el grueso de la obra que trata el tema de la incorporeidad del alma, Evodio es quien pone las dificultades que logran un desarrollo final de la obra que Agustín, como hemos visto, considera «*diligentissimum ac subtilissimum*» (San Agustín, *Retractationes* I,8,1. Cf. Madec 1996: 33; Lancel 1999: 183).

Además, Evodio representa a quienes tienen poca paciencia en seguir los *circuitus* argumentativos por la prisa de concluir y conocer la verdad; por esto a veces recibe la amigable *admonitio* agustina de saber llevar con paciencia la larga argumentación (Cf. San Agustín, *De animae quantitate* 4,6; 7,12). Otras veces se encuentra con la sorpresa de haber aceptado verdades aparentes, cosa que él mismo acepta, mostrando el deseo de superar su error (Cf. *Ibid.* 5,9, 10,16; 12,21; 18,32; 23,43; 24,45; 26,50-51; 28,54; 32,65). Solamente dos veces en todo el diálogo Agustín resalta el hecho de dar una respuesta condicionada por la capacidad de Evodio (Cf. *Ibid.* 31,64 y 32,69); pero estos

dos casos no pueden condicionar el desarrollo de todo este diálogo filosófico, el cual cumple su papel didáctico de hacer que el discípulo logre superar sus dificultades y realice una *exercitatio mentis*.

2.4. USO DEL LENGUAJE

Respecto al uso del lenguaje, el *De animae quantitate* muestra estar formulado con un latín conforme al uso clásico que prohibía las palabras y las estructuras/sintaxis «vulgares», según la regla de la *puritas* y de la *latinitas*. Ahora bien, cabe señalar que los escritores de la antigüedad tardía, aun tomando muy en cuenta los modelos clásicos, mostraron cierta apertura, acercándose más hacia el ideal de una lengua rica en variantes, por lo que llegaron a aceptar el uso de neologismos y construcciones fuera de lo que se podía esperar (Cf. Deléani 2002: 6-9). Justamente el latín cristiano de esta época es un ejemplo de ello, aunque bajo la necesidad particular de llegar a significar un mundo nuevo de conceptos; por influencia de su texto sagrado, los primeros escritores cristianos latinos crearon nuevas palabras y adoptaron estructuras morfológicas y sintácticas extrañas al sistema genuino del latín, llegando al punto de provocar una diversidad en el *ordo rectus verborum*. Minucio Félix y Lactancio, ambos escritores cristianos, mostraron ya el uso de términos y frases cristianas en una lengua latina modelada por el sistema clásico (Cf. Calvano 2002: 314-324).

Agustín se había formado en las escuelas paganas del gramático y del rétor, y en su primera producción literaria se percibe una preocupación no excesiva por las formas gramaticales, lexicales y prosaicas del latín clásico de estilo ciceroniano (Cf. Ibid. 326-327; Di Capua 1931: 644-651), aspecto que va disminuyendo con el pasar del tiempo, acercándose cada vez más a una apertura con relación al uso del latín cristiano popular, tanto en la

sintaxis como en el vocabulario (Cf. Mohrmann 1954: 113-116). Por esto, no sorprende que Agustín afirme, en una de las ideas de paso de nuestro diálogo filosófico, lo tan favorable que es pensar que las *res*—los contenidos—son más importantes que los *verba*—las palabras— (Cf. San Agustín, *De animae quantitate* 6,11). Así pues, el *De animae quantitate* es un diálogo que ya se encuentra enriquecido por el uso de ciertos términos técnicos del lenguaje cristiano, seguramente aprendidos en el círculo cristiano milanés (Cf. Solignac) y romano, sin negar la influencia de la lectura personal de las Sagradas Escrituras y de autores cristianos.

De esta manera podemos valorar la presencia, en el *De animae quantitate*, del uso cristiano de *creare* (Cf. San Agustín, *De animae quantitate* 1,2; 33,75; 33,76; 34,77; 34,78), *creatura* (34,77; 36,80), *creator* (34,77), *peccatum* (34,78); 36,80; 36,81), *consecrator* (36,80), *caritas* (33,76; 34,77), *mysterium* (3,4), *divina providentia* (14,24), *dei providentia* (33,73), *renovatio* (3,4), *reconciliare* (34,78), *reconciliatio* (3,4; 36,80). También encontramos palabras y expresiones de cuño específicamente cristiano como *mater ecclesia* (33,76), *ecclesia catholica* (34,77), *ecclesiae scripturae* (34,78), *scripturae divinae* (28,55), *apostolus* (33,76), *propheta* (33,75), *resurrectio* (33,76), *angelus* (34,78). Además encontramos tres citas bíblicas explícitas: *Sal* 50,12: «*cor mundum crea un me, deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis*» (33,76); *Qo* 1,2: «*quam sit omnia sub sole “vanitas vanitantium”*» (33,76); y *Dt* 6,13: «*dominum deum tuum adorabis et illi soli servies*» (34,78). Por último, se nota especialmente cómo, con giros de palabras —*circumloquia*—, Agustín omite ciertos términos técnicos cristianos: refiriéndose al Hijo de Dios, no usa *incarnatio*, sino: *susceptum hominem* (33,76); ni *consubstantialis*, sino: *potentissimus, aeternus, incommutabilis* (33,76); y en general, sobre Dios, no usa *trinitas*, sino: *incommutabilis principium incommutabilis sapientia incommutabilis caritas, unus deus verus atque perfectus* (34,77). Todo ello

demuestra la actitud agustina que supo ir más allá del dilema lenguaje clásico / lenguaje cristiano. En efecto, nuestro autor fue superando aquello que más adelante criticó de sí mismo: la soberbia al mostrar un irreprochable uso del latín (Cf. San Agustín, *Confessiones* IX,4,7; *Retractationes* prol. 3).

3. MAESTRO HUMANO, DISCÍPULO, *AUCTORITAS* Y *RATIO* EN LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA

Tomando en cuenta los aspectos desarrollados hasta ahora, analicemos el contenido de algunos textos del *De animae quantitate* que nos presentan la temprana concepción agustina acerca de la relación maestro-discípulo. Estos textos están en nuestro diálogo filosófico bajo la forma de *digressiones* y con el fin de advertir —*admonere*, es decir, estimular desde el exterior con la fuerza de la Verdad (cf. San Agustín, *De beata vita* 4,35; *De libero arbitrio* II,14,38)— a Evodio que es necesario esfuerzo y fatiga mental para conseguir los resultados esperados en el proceso de indagación filosófica bajo el uso de la razón. En efecto, el maestro Agustín no pretende librar a su discípulo de ello. La primera *digressio* se encuentra al inicio del desarrollo del *quanta sit anima*:

Agustín: Sé que queda por desatar este nudo [probar que la grandeza del alma no es espacial], y te había prometido que a continuación lo iba a desenredar; en realidad, puesto que la cuestión es muy sutil y precisa ojos mentales (*mentis oculos*) muy diferentes de aquellos que la costumbre humana (*humana consuetudo*) está habituada a tener en los actos de la vida de cada día, te exhorto (*admoneo te*) a proceder de buena gana por el camino a través del cual pienso que debo conducirte, y a soportar el hecho de llegar un poco más tarde a la meta que deseas,

fatigado por este nuestro indispensable giro (*quodam necessario circuitu*). (San Agustín, *De animae quantitate* 4,6)

El contenido de esta pequeña *digressio* resalta la necesidad de contar, para investigar temas como la no-corporeidad el alma humana y cumplir con la didáctica filosófica, con una razón diestra en el discurso de lo no-sensible, de lo espiritual, lo cual es distinto al modo en el que la razón se desenvuelve dentro de la vida habitual de los hombres —*humana consuetudo*—. *Circuitus* hace referencia al indispensable giro argumentativo que empeña tiempo y fatiga, pues se trata de un proceder pausado, gradual, en el que cada paso debe ser revisado y probado, y en el que no faltarán desarrollos aparentemente sin conexión con el tema central. En efecto, inmediatamente después de esta *digressio*, el diálogo continúa con el tema de las imágenes en la memoria, y al abordar el tema de la línea y de la figura geométrica, Evodio expresa su incomprensión sobre la pertinencia de estos asuntos toda vez que es el tema de la presunta corporeidad del alma humana el que se intenta discutir (Cf. San Agustín, *De animae quantitate* 6,11). Agustín toma la palabra y exhorta una vez más a su aprendiz de esta manera:

Agustín: Al comienzo te puse en guardia (*te admonui*) y te pedí que soportes con paciencia por un momento nuestro giro (*circuitum nostrum*); te ruego, una vez más, que pongas en práctica esta petición. Se trata de una cuestión no ligera, no fácil de conocer; en efecto, nosotros queremos, si es posible, conocer perfectamente y entender este argumento [el de la grandeza no espacial del alma humana]. Pues una cosa es confiar en la autoridad y otra cosa es confiar en la razón (*aliud est enim cum auctoritate credimus, aliud cum rationi*). Confiar en la autoridad consiste en un gran

ahorro y no precisa fatiga alguna; si esto te agrada, podrás leer muchas cosas que, habiéndolas considerado necesarias, hombres grandes y divinos han dicho sobre tales cuestiones, para beneficio de los ignorantes, como si les dirigieran una orden; estos hombre desearon ser creídos por quienes, a causa de sus mentes muy torpes o muy confusas, no podían contar con otra salvación. En efecto, tales personas, que sin duda constituyen la gran mayoría, si quieren comprender la verdad con la razón (*si ratione velint verum*), terminan por ser engañadas con extrema facilidad por apariencias de razones (*similitudinibus rationum*), resbalando de tal modo en opiniones diversas y nocivas, que o nunca o con la más grande fatiga podrán sobre-salir y ser liberados de tal situación. Para estos, por tanto, es muy útil (*utilissimum*) confiar en la autoridad más célebre (*excellentissimae auctoritati*), y conducir su vida basados en ella. Si piensas que esta es la solución más segura, no solo no me opongo, sino que te doy mi sincera aprobación. En cambio, si no puedes contener tu ansia, por la que te has convencido de que hay que llegar a la verdad con la razón (*ratione pervenire ad veritatem*), debes soportar muchos y largos giros (*multi et longi circuitus*), para que seas conducido solo por aquella razón que merece este nombre, es decir, la razón verdadera (*vera ratio*); y no solo verdadera, sino también de tal modo cierta y carente de toda semejanza con la falsedad (*certa et ab omni similitudine falsitatis aliena*) —admitido que esta razón puede ser encontrada de alguna manera por el hombre— que ninguna discusión falsa o verosímil te pueda arrastrar lejos de ella.

Evodio: No deseo otra cosa de manera precipitosa: que la razón me conduzca y me guíe por donde quiera, con tal que me lleve a la meta. (San Agustín, *De animae quantitate* 7, 12)

Hemos ya tratado el asunto de la relación *auctoritas-ratio* en la temprana filosofía agustina. Particularmente aquí encontramos una distinción entre seguir a la autoridad humana y seguir a la propia razón, ambos considerados como dos caminos o medios válidos para alcanzar la verdad: uno —el de seguir a la autoridad de hombres grandes y divinos— fácil, seguro, útil y rápido, ideal para personas poco despiertas intelectualmente; otro —el de seguir a la razón— fatigoso y lento, pero en el cual la razón humana despliega y muestra su capacidad de llegar a la verdad; el método filosófico basa su posibilidad y valor en este último. Seguir a la autoridad, tal como queda descrito aquí, resulta un camino paralelo al filosófico, lo cual debe entenderse como una explicación no contraria a la que antes hemos expuesto acerca de la autoridad divina —la *auctoritas Christi*— que guía o confirma toda investigación filosófica agustina y en la cual se basa su éxito.

En efecto, el método agustino de investigación filosófica asume el trabajo de comprobar que las enseñanzas de cualquier autoridad humana tengan validez racional y no contradigan los contenidos de la fe cristiana, lo que ciertamente relativiza su alcance. En cuanto a la autoridad divina, lejos de ser relativizada, quedan acogidos sus contenidos para la creación de hipótesis firmes, para filtrar los elementos acogidos de cualquier autoridad humana y para la comprobación definitiva de la valía de los resultados obtenidos por la indagación, en cuanto estos no contradicen a o coinciden con aquella, lo que finalmente termina por comprobar también, en la medida de lo posible, la racionalidad que *a priori* se otorga a esta. Se trata, por tanto, de dejarse guiar por la razón verdadera (*vera ratio*), aquella que, lejos de tratar con la falsedad, alcanza la comprensión de lo que se cree, la verdad:

Aquél que mediante la verdadera razón entiende lo que antes pensaba que era cierto solo por la fe, es sin duda más preferible

que aquel que aun desea entender lo que cree. Además, en caso de que este no sintiera ni siquiera tal deseo y considerase que las verdades que aun debiera entender son como objetos que solo deben ser creídos, ese tal ignoraría para qué es útil la fe. (San Agustín, *Epistola* 120,2,8)

No hay pues autoridad humana incontestable y definitiva, en lo que se refiere a la investigación filosófica. En efecto, Agustín subraya repetidamente en sus diálogos filosóficos que la libertad en relación con cualquier autoridad humana es un principio fundamental para los seguidores de la filosofía (por ejemplo: Cf. San Agustín, *Contra los académicos* I,3,9; *De libero arbitrio* I,4,10). Cicerón es una de las fuentes clásicas de estos pensamientos acerca de la relación autoridad-razón en San Agustín, sobre todo con relación al rechazo de un seguimiento servil de alguna autoridad humana. Por ejemplo: «la autoridad de quienes se proclaman maestros es obstáculo para quienes desean aprender [...] tan grande era el peso de una opinión preconcebida como verdadera, que la autoridad prevalecía aun prescindiendo de la posibilidad de demostrarla racionalmente» (Cicerón, *De natura deorum* I,5,10); «Pero tú desprecia la autoridad y combate tus batallas con la razón» (Ibid. III,4,10). En expresiones como estas, el arpinate busca disminuir la influencia de la autoridad de quien enseña para que sea la fuerza de los argumentos la que sea buscada en la *disputatio*.

Por todo ello, para Agustín, el maestro humano de temas filosóficos debe guiar hacia la solución sin pretender demostrarse infalible, sin dar la solución sin más; debe acompañar el crecimiento del discípulo, enseñándole el modo de proceder para llegar a la verdad y a ser crítico con otros y consigo mismo, favoreciendo siempre su aprendizaje y explicando los aspectos más difíciles gracias a su mayor experiencia en el tema; en fin, debe «dirigir la

atención del discípulo no hacia una opinión o hacia una doctrina que él pretendiera enseñar, sino a la voz de la razón que habla en el interior y lleva a la verdad» (Catapano 2005b: 53). Todo esto, en lo que viene del diálogo, queda expresado en varios textos, mostrando al maestro Agustín y al discípulo Evodio como la encarnación de estas ideas:

Agustín: Es necesario pensar cosas «grandes» acerca del alma, créeme, grandes, pero sin masa alguna. Esto lo logran más fácilmente quienes se acercan a estas cosas bien instruidos (*bene eruditi*), encendidos no por el deseo de vanagloria, sino por un divino amor de la verdad (*divino amore veritatis*), o bien a quienes ya se encuentran ocupados en tales cuestiones, aunque hayan llegado a indagar con menor instrucción, si pacientemente se ofrecen dóciles y buenos (*bonis et dociles*) y se alejan de toda costumbre corporal (*corporum consuetudine*), en la medida permitida en esta vida. Ahora bien, no es posible, gracias a una cierta providencia divina, que a los ánimos religiosos que buscan de manera pía, casta y diligente a sí mismos y a su Dios, es decir a la Verdad (*seipos et deum suum, id est veritatem*), les falte la capacidad de encontrar. (San Agustín, *De animae quantitate* 14,24)

Agustín: Pones exactamente los mismo problemas [el alma humana que parece crecer con la edad y estar extendida por todo el cuerpo] que también a menudo llegaron a empeñarme. Por tanto, no es que no estoy preparado para responderte (*non sum imparatus tibi respondere*), puesto que frecuentemente lo hago conmigo mismo; si responderé bien, eso lo juzgará la razón que te empuja. En todo caso, cualquiera que sea mi respuesta, no soy capaz de lograr más, a no ser que, mientras discutimos (*cum disputamus*), nos venga a la mente algo mejor gracias a una divina inspiración. Pero, si te

agrada, procedamos con nuestro habitual método (*more nostro*), de tal modo que tú mismo te respondas bajo la guía de la razón (*ut duce ratione tu tibi ipse respondeas*).

Evodio: Haz como te agrade; en efecto, también yo considero que este es el mejor modo de enseñar y de aprender (*genus docendi ac discendi*). No sé de qué manera, cuando encuentro por mí mismo la respuesta que buscaba sin saber, el descubrimiento mismo se hace más dulce (*dulcior*), no solo por el hecho en sí de haberlo encontrado, sino también por la admiración (*admiratione*) que se asocia al descubrimiento. (San Agustín, *De animae quantitate* 15,26)

Evodio: Esta definición [de la sensación] es de mi agrado.

Agustín: Favorécela, entonces, como si fuera tuya y defiéndela, mientras que yo la confuto por un pequeño momento.

E: Ciertamente la defenderé, si es que tú me ayudarás; de lo contrario, ya no me agrada más; en efecto, tendrás algún motivo para pensar que hay que confutarla.

A: No dependas demasiado de una autoridad (*Noli nimis ex auctoritate pendere*), sobre todo de la mía, que es inexistente; y, como dice Horacio, ‘ten el coraje de ser inteligente’ [*sapere aude*: Horacio, Epístola I, 2, 40], para que más bien la razón, y no el temor, te subyugue (*ne non te ratio subiuguet priusquam metus*).

E: En verdad no tengo temor alguno, sin importar cómo proceda el asunto; en efecto, no me dejarás en el error. (San Agustín, *De animae quantitate* 23,41)

Agustín: Tal como he establecido, te contentaré y te permitiré ciertamente el hecho de que te corrijas todas las veces que te desagrade haber concedido algo. Pero, por favor, no abuses de este

permiso y no me prestes poca atención cuando te interrogo, para que no suceda que muchas concesiones malas te obliguen a dudar también de aquellas buenas.

Evodio: Continúa con lo que viene, entonces. En cuanto pueda, seré más vigilante. En efecto también yo me avergüenzo por cambiar de parecer tantas veces. Pero nunca dejaré de resistir a este sentimiento de vergüenza y de volverme a levantar de mi error, tanto más si tú me das una mano. En efecto, el hecho de deber aspirar a la coherencia no es un buen motivo para caer en la testarudez.

A. En verdad, que esta coherencia te alcance lo más pronto posible. Me ha agradado mucho tu declaración. (San Agustín, *De animae quantitate* 26,51)

4. CONCLUSIONES

Ofrezcamos ahora las conclusiones del caso. La primera sección de este trabajo ha aportado una exposición de la génesis del concepto y rol de *auctoritas* en el Primer Agustín. El hecho de tomar postura frente a ella consiste en un aspecto vital e insustituible para quien se apresta a la indagación filosófica. Su mismo proceso de conversión, en sus aspectos intelectual y volitivo, hizo que Agustín superase una concepción de autoridad ligada al temor, a la imposición y a la superstición; con su conversión católica nuestro autor gana para siempre una concepción nueva: una autoridad invencible y —por tanto— divina, estímulo, guía y fuente de confianza para la razón que busca llegar a la Verdad (*ratio perveniens ad veritatem*). Queda, así, colocada la *auctoritas Christi* en el mismo centro de su método de investigación filosófico, como elemento inquebrantable, según su misma naturaleza; frente a ella, quedan,

las *auctoritates humanas*, como recursos de los que servirse críticamente, con el fin de *intelligere* lo que se cree acerca de Dios y del alma humana. En efecto, Agustín no fue un autor que se mimetizaba con lo que leía. Por su parte, el *De animae quantitate*, en su forma y contenido, tal como lo hemos presentado en la segunda sección, es un buen ejemplo de la producción agustina temprana, en la que quedan aplicados todos estos criterios. Particularmente, en la sección tercera nos hemos adentrado en su mecanismo dialógico-didáctico-mayéutico, a partir del análisis de algunas *digressiones*: el maestro humano Agustín, experimentado y guiado por la razón verdadera, cumple el papel de acompañante y guía del discípulo Evodio, con el fin de que este llegue a la comprensión filosófica de los temas propuestos sin prescindir de la fatiga que conlleva el proceso de indagación; más bien, es en este proceso que el discípulo descubre su potencial racional y experimenta alegría cuando da con la comprensión y se descubre guiado también por la razón verdadera.

Así pues, la pedagogía agustina, según este estudio, se basa en la confianza que ofrece la experiencia y acogida racional de una *auctoritas divina*; en el valor de una *ratio humana* diestra y despierta; en la ejercitación fatigosa de la *disputatio* realizada bajo la guía de maestros experimentados y siguiendo un *ordo vitae*; en el soporte o auxilio de la *vera ratio* que, a modo de gracia, ilumina y guía a la vez a maestros y discípulos hacia la comprensión compartida de la fe; y, a partir de todo ello, en la crítica de todas las *auctoritates humanas*. Los elementos humanísticos de esta pedagogía, finalmente, concuerdan con las demandas educativas actuales (cf. ver la introducción) y, de ser acogida del todo, hasta podría elevarlas a otros planos, para cubrir otras demandas humanas también actuales que quedan aun abiertas y que tienen que ver con la estructura misma del hombre en su capacidad religiosa y trascendente, capacidad que, por muchos motivos, hoy es obviada, desvalorada y hasta desconocida.

BIBLIOGRAFÍA

BALIDO, Giuseppe

- 1991 «Problemi di logica formale nel De quantitate animae XI,18-29». En *Settimana Agostiniana Pavese - Lectio Augustini VII*. Palermo: Augustinus, pp. 199-207.
- 1998 *Strutture logico-formali e analisi linguistiche di testi agostiniani*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

BEATRICE, Pier Franco

- 1991 «Diálogo». En *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana. Tomo I: A-I*. Salamanca: Verbo Divino, pp. 589-591.

BIFFI, Giacomo

- 1987 «Conversione di Agostino e vita di una chiesa». En *Agostino e la conversione cristiana*. Palermo: Augustinus, pp. 23-34.

CALVANO, Corrado

- 2002 «La rivalutazione degli scrittori cristiani nella didattica della letteratura latina». En *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millenio*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 293-372.

CATAPANO, Giovanni

- 2001 *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- 2005a *Agostino. Contro gli Accademici. Testo latino a fronte*. Milán: Bompiani.

- 2005b «Me interrogans mihi que respondens. Soliloquio e dialogo nel giovane Agostino». En ALICI, Liugi; PICCOLOMINI, Remo y PIERETTI, Antonio (ed.). *La filosofia come dialogo a confronto con Agostino*. Roma: Città Nuova, pp. 37-57.
- 2006a *Agostino. Tutti i dialoghi*. Milano: Vita e Pensiero.
- 2006b «Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel Contra Academicos?». *Quaestio*, revista de Bélgica, N. 6, pp. 1-13.

CIPRIANI, Nello

- 1994 «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino». *Augustinianum*, revista de Roma, N. 34, pp. 253-312.
- 1997a «Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino». *Augustinianum*, revista de Roma, N. 37, pp. 113-146.
- 1997b «Le opere di Sant’Ambrogio negli scritti di Sant’Agostino anteriori all’episcopato». *La Scuola Cattolica*, revista de Milán, N. 125, pp. 763-800.

DE CAPITANI, Franco

- 1994 *Il De libero arbitrio. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*. Milán: Vita e Pensiero.

DELÉANI, Simone

- 2002 «Les caractères du latin chrétien». En *Il latino e i cristiani. Un bilancio all’inizio del terzo millenio*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, pp. 3-25.

DI CAPUA, Francesco

1931 «Il ritmo prosaico in S. Agostino». En *Miscellanea Agostiniana. Tomo II: Studi Agostiniani*. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, pp. 607-764.

DOIGNON, Jean

1995 «Docentibus esse cedendum (Beat. Vit. 1,4): le jeune Augustin en quête d'une auctoritas». *Philologus*, revista de Alemania, N. 139, pp. 324-328.

DROBNER, Hubertus R.

1999 *Manual de Patrología*. Barcelona: Herder.

DULAËY, Martine

2002 «L'apprendissage de l'exégèse biblique par Agustin. Premier partie: dans les années 386-389». *Revue des Études Augustiniennes*, revista de París, N. 48, pp. 267-295.

FORTIN, Ernest L.

1991 «Augustine's De Quantitate animae or the spiritual dimensions of human existence». En *Settimana Agostiniana Pavese-Lectio Augustini VII*. Palermo: Augustinus, pp. 133-169.

FUHRER, Therese

2003 «Augustin: un homme du dialogue». En *Augustinus afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du Colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001. Tomo I*. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, pp. 183-191.

GARAVELLI, Bice Montara

2000 *Manuale di retorica*. Milán: Bompiani.

GRABOWSKI, Stanislaus J.

1957 *The Church, an introduction to the Theology of St. Augustine*,
London: Herder.

GROSSI, Vittorino

1991 «Alma humana». En *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad
Cristiana I: A-I*. Salamanca: Verbo Divino, pp.86-88.

HOLTE, Ragnar

1962 *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la
fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études
augustiniennes.

LANCEL, Serge

1999 *Saint Augustin*. París: Fayard.

MADEC, Goulven

1977 «Verus philosophus est amator Dei. S. Ambroise, S.
Augustin et la philosophie». *Revue des Sciences philosophiques
et théologiques*, revista de Francia, n. 61, pp. 549-566.

1986 «Le spiritualisme augustinien à la lumière du De
immortalitate animae». En *L'opera letteraria di Agostino
tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio*.
Palermo: Augustinus, pp. 179-190.

1994 «Commento. Libro settimo». En *Sant'Agostino. Confessioni. Volume III (Libri VII-IX)*. Milán: Arnoldo Mondadori Editore, pp. 163-227.

1996 *Introduction aux 'Révision' et à la lecture des œuvres de Saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes.

MARKUS, Robert

1996 *La fine della cristianità antica*. Roma: Borla.

MARROU, Henri-Iréné

1983 *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard.

MOLINSKI, Waldemar

1982 «Autoridad». En RAHNER, Karl (dir.). *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica. Tomo I Absolución-Cooperación*. Barcelona: Herder, coll. 469-483.

MOHRMANN, Christine

1954 «Comment Saint Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens». En *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954*. *Communications I*. Paris: Études Augustiniennes, pp. 111-116.

NUSSBAUM, Martha

2010a «Educación para una ciudadanía global: la importancia de las humanidades». En GIUSTI, Miguel y Pepi PATRÓN (ed.). *El futuro de las humanidades. Las humanidades del futuro*. Lima: PUCP, pp. 163-181.

2010b *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.

O'DALY, Gérard J.P.

1988 *La filosofia della mente in Agostino*. Palermo: Augustinus.

O'DONNELL, James

2001 «Evodio de Uzala». En *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Monte Carmelo 2001, p. 551.

PACIONI, Virgilio

1985 «Auctoritas e ratio: la via alla vera libertà». En *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologie agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, pp.81-109.

2004 *Agostino d'Ipbona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*. Milán: Mursia.

PIZZOLATO, Luigi Franco

2002 «La nascita della letteratura mistagogica». *Annali di Scienze Religiose*, revista de Milán, N. 7, pp. 259-273.

REALE, Giovanni

1987 «Agostino e il Contra Academicos». En *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano (1-4 ottobre 1986)*. Palermo: Augustinus, pp. 13-30.

SOLIGNAC, Aimé

1988 «Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino». En *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio, 22-24 aprile 1987*. Milán: Augustinus, pp. 43-56.

TRAPÈ, Agostino

1976 «Introduzione». En *Sant'Agostino. Dialoghi II*. Roma: 1976.

VARENNE, Isidore de

1964 *Conventiones. I Auctoritas*. Bruxelles: Union Académique Internationale, pp. 101-124.

ZEKIYAN, Boghos Levon

1993 «Tradizioni filosofiche e innovazione nel pensiero di Sant'Agostino». *Augustinianum*, revista de Roma, N. 33, pp. 499-517.