

# ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

Volumen 37-38 - 2004-2005

ISSN 1514-9927

Instituto de Historia Antigua y Medieval

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

---

## SAN AGUSTÍN Y LA EVOLUCIÓN DEL SABER: DE FILOSOFÍA A EXÉGESIS \*

Silvia Magnavacca

Universidad de Buenos Aires - CONICET

### Introducción

En un viejo pero todavía vigente trabajo<sup>1</sup>, Ann Malingrey diseñó las dos vertientes clásicas, que se perfilan entre la Antigüedad y la Patrística, sobre la noción de filosofía y la que le está, aun etimológicamente, vinculada, la de sabiduría. De un lado se tiene una visión de la filosofía que la entiende como saber riguroso, de límites temáticos nítidamente establecidos, y con reglas que técnicamente presiden su ejercicio. Desde luego, se trata, en este caso, de la filosofía de corte aristotélico que resurgirá triunfante en la madurez del siglo XIII. De otro, y casi contemporáneamente, también se esbozó un concepto de filosofía que la encara como una escuela de vida, una preparación para la muerte y, siempre, un saber de salvación, perspectiva esta última predominante en la Patrística.

Se podría decir que, en cierto sentido, la figura de Agustín opera, históricamente, a modo de gozne entre ambas concepciones. En efecto, si bien se advierte en su pensamiento, al fin de cuentas, una clara orientación hacia la segunda concepción del concepto que nos ocupa, no es menos cierto que recoge la herencia de la disciplina rigurosa de las artes liberales, rigor que culmina en el saber filosófico. Entre esta última perspectiva y la primera, tiene lugar una evolución que intentaremos rastrear, no ciertamente para parafrasear a Marrou, sino mostrando cómo se fundamenta dicha evolución en el marco del pensar agustiniano considerado en su conjunto.

En nuestra opinión, en ese itinerario hay dos etapas, señaladas por sendos hitos fundamentales, alrededor de los cuales deben tenerse en cuenta otros textos paralelos o próximos: el primero está dado por el *De ordine* que, como se recordará, pertenece a los llamados “diálogos filosóficos”, es decir, a las obras del primer período de la producción agustiniana. El segundo lo constituye el *De doctrina christiana*, texto del período no último pero sí de madurez y sobre el cual se ha fijado particularmente la atención de los agustinólogos en los últimos años.

### La primera etapa

Lo primero a considerar en la etapa inicial, aquella del Agustín heredero de la cultura y pedagogía que lo preceden, es el énfasis puesto en la *valoración de la razón* y sus funciones. Como no podía ser de otra manera, al girar esta etapa alrededor del *De ordine*, la primera y más general de dichas funciones es la captación del *ordo universalis*, esto es, de la armonía de la creación divina. Ahora bien, esa captación se lleva a cabo y

---

<sup>1</sup>\* Trabajo presentado como Conferencia en el panel: El Mundo de las Ideas de la Alta Edad Media, en las I Jornadas de Reflexión Histórica “Problemas de la Antigüedad Tardía y Altomedioevo”, Instituto de Historia Antigua y Medieval “Profesor José Luis Romero”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Abril 2004

MALINGREY A., ‘Philosophie’. *Histoire D'une mot.* Paris. Vrin, 1965

se expresa justamente a través de las diversas disciplinas liberales. Más allá de la especificidad y aun del origen de cada una de ellas, todas confluyen, como veremos en la filosofía *ut sic*.

“Ya en la música, en la geometría, en el movimiento de los astros, en la inmutabilidad de los números –dice Agustín en el *De ord.* I, 14(2)-<sup>2</sup> el orden domina de tal manera que, si alguien deseara ver su origen y, por así decir, sus secretos, o los encontrará en aquellas cosas mismas, o, por ellas, será conducido hasta allí (esto es, hasta el origen y los secretos del orden), sin caer en error”. En primer lugar, el fin de la razón es, entonces, aprehender el *ordo Universalis*, que se manifiesta en términos aritméticos, geométricos, astronómicos o musicales, esto es, e términos del *quadrivium*. Pero no se ha de olvidar que el *quadrivium* no reúne las artes *sermocinales* sino las *reales*. Así pues, si éstas tienen un objeto común, ese objeto es la armonía de la realidad creada; tal armonía ha de conducir a la postulación de un Creador inteligente.

Esta “cultura científica”, por así decir, “si se usa moderadamente –acota Agustín– pues se ha de temer en ella la exageración, refuerza de tal manera a un discípulo *de la filosofía*, o au a un maestro, que se eleva hacia donde quiere y, conduciendo a muchos otros, llega hasta aquel sumo grado, más allá del cual no puede, ni debe, ni desea buscar otra cosa”. En ese contexto, la advertencia sobre el *modus* en estas disciplinas está referida a la vanidad –mejor aún, la vacuidad– de una mera erudición que sólo tuviera fin en sí misma. La advertencia obedece, entonces, al hecho de que asumido su estudio de esa manera, vanamente erudita, en lugar de remitir a quien las cultiva a la contemplación del *ordo Universalis*, obstaculizaría su camino al enclaustrarlo en lo que hoy denominaríamos “tecnicismo”. En tal sentido, cabe aclarar que, “paradójicamente, Agustín, a quien se debe la estructura y el sistema de ideas que dominarán las enciclopedias por espacio de casi mil años, muestra en varios aspectos, en éste y otros textos, una decidida aversión al enciclopedismo<sup>3</sup>.

Pero hay otra nota a relevar e el pasaje recién citado, que aparece ya en los anteriores y que está referida a conducir a otros en la elevación desde las artes a la filosofía: se trata de la exhortación, en cierta medida implícita pero no por ello menos fuerte, del principio “*res non verba*”, típico de la pedagogía agustiniana. Esto se reitera en el Hiponense, y contradice la remanida –y tergiversada– imagen de un Agustín libresco o, al menos, continuador de un patrimonio cultural ya construido. En este contexto, por una parte, *res* se opone a *verba* en el sentido que acabamos de indicar, es decir, como el conocimiento que rastrea la constitución del mundo creado, precisamente *real*, e lugar de perderse en una curiosidad fragmentada, y, por eso mismo, inútil<sup>4</sup>. Por otra, el principio “*res non verba*” sugiere una cierta preferencia Agustina por el *quadrivium*, esto es, por las disciplinas de lo real, respecto del *Trivium*, o sea, por las artes del *sermo*. Es difícil sustraerse a la impresión de que subyace en esto un temor de Agustín, muy reiterado en sus obras: es el temor a la tendencia del hombre a construir con la palabra, es decir, con su propio verbo, un mundo propio que lo encierre sobre sí mismo especularmente y lo aleje del Verbo divino. De ahí la preferencia por las *artes reales*.

Sin embargo, en el párrafo inmediatamente siguiente al que hemos citado, esto es, en *De ord.* I, 15, Agustín aclara: “si en algo puedo aconsejar a mis discípulos, diría que deben instruirse en *todas las ciencias*”<sup>5</sup>. Más aún, de las *artes sermocinales* es la dialéctica la más apreciada por él. En efecto, unas líneas antes, el Hiponense se pregunta: “¿quién no odia las conclusiones falaces, o aquellas que por añadir o quitar algo, inducen poco a poco a aprobar el error? Más aún, a menudo en las disputas, cuando

<sup>2</sup> La traducción de este pasaje y de los que siguen en el presente trabajo son propios

<sup>3</sup> Así se expresa Mt. FUMAGALLI Beonio Brocchieri en *Le enciclopedie dell'Occidente médiévale*, Torino, Loescher, 1981, p.57

<sup>4</sup> IDEM, p. 58

<sup>5</sup> Subrayado nuestro

(las conclusiones) están bien colocadas, valen tanto que, precisamente por ellas, el mismo engaño se disimula”. Así pues, parecería que la utilidad de la dialéctica estriba, sobre todo, en que un auténtico dominio de ella posibilita el desenmascarar la falsedad. En esta primera etapa, entonces, el valor de la dialéctica se cifra en la necesidad de su estudio en lo que concierne a los problemas filosóficos. Pero, en el *De ordine* al menos, también la ponderación de la dialéctica se juega, especialmente, en el terreno pedagógico; de ahí que Agustín diga que ella “enseña a enseñar” y enseña a aprender; en ella la misma razón se da a conocer, mostrando qué es, qué quiere y qué le es dado alcanzar”<sup>6</sup>. Con todo, y como veremos, distinta será la perspectiva agustiniana al respecto en lo que hemos llamado “segunda etapa”.

Volvamos por ahora a la estimación que en general hace Agustín de las artes en esta obra. En el párrafo 17, se encuentra un pasaje clave: “quiero que aprendáis esto de mi: si alguien osare introducirse en el conocimiento de problemas (tales como el origen del alma, el fin del hombre, la disposición del universo, etc), al azar y si orden de disciplinas, se vuelve curioso en lugar de diligente, crédulo en lugar de docto, incrédulo en lugar de cauto”. Pero está claro que no se afirma aquí nada específico sobre la verdad del contenido de las artes en cuestión: particularmente, se hace referencia a la preparación que procuran a quien se dedica a ellas, sobre todo, en lo que hace a prestar o su asentimiento racional a lo propuesto como verdadero. En este pasaje se insiste pues –y esto es central- sobre el carácter eminentemente *propedéutico* de las disciplinas liberales. Sobre el tema de la curiosidad de volverá enseguida.

Ahora bien, todas estas disciplinas confluyen en la filosofía propiamente dicha. En efecto, Agustín había escrito pocas líneas antes: “La que es la verdadera y, por así decir, neta filosofía, no posee otro fin que el de enseñar cuál es el primer Principio de todas las cosas, cuán grande es el Intelecto divino y qué deriva de Él para nuestra salvación.”. Dos son los problemas básicos de todo filosofar, confirmará más adelante, en *De ord.*, II, 18, 47, escrito antes que los *Soliloquios*, Dios y el alma. Si las artes se presentan con carácter propedéutico, esto es, relativo, aquí la filosofía se aborda en su condición de saber absoluto, desde el momento en que su objeto es, por excelencia, el primer Principio de lo real. Más todavía, en textos pertenecientes a la misma época o muy próxima a ésta, propios de la primera etapa, como el *Contra Academicos* el Hiponense no sólo afirma la superioridad de la filosofía respecto de las artes liberales, sino que también sostiene taxativamente que sin dedicación a la filosofía no se alcanza la posesión de la verdad<sup>7</sup>.

No podía ser de otra manera, si se considera que en los pasajes iniciales del *De ordine* la había caracterizado como “lugar de reposo” y “refugio para el alma” y un “puerto seguro para la felicidad”<sup>8</sup>. Sea de ello lo que fuere, en la última cita transcrita se halla el fundamento de esas afirmaciones: del primer Principio deriva la propia salvación y Él constituye el fin del hombre.

Se ha de recordar entre paréntesis que la vinculación entre verdad y felicidad, tan reiterada en el pensamiento clásico como en el cristiano, reaparece fuertemente en Agustín. Por eso, la división en etapas propuestas para nuestro tema se revelaría válida también en el caso de abordar el de la felicidad: el *De doctrina cristiana* constituirá, también en la concepción de la felicidad y no sólo del saber, el hito fundamental en el itinerario agustiniano.

No nos detendremos aquí en la interesante exposición que el hiponense hace acerca de sus conjeturas sobre el surgimiento histórico de las diversas disciplinas liberales.

<sup>6</sup> IDEM I, 38

<sup>7</sup> Cf. *Contra Acad.* III, I, 1 y II, 3, 8

<sup>8</sup> *De ord.* 1.3.9 y 2.5

Importa más para nuestro tema destacar que los textos examinados no se apoyan en ninguna nota fundamental de la Revelación. Por otra parte, Agustín también advierte en ellos que en la filosofía existe siempre el riesgo de error<sup>9</sup>. Más aún plantea un suerte de paralelismo, que es típico de esta etapa y que se superará en la segunda. En efecto, dice en el mismo *De ordine* II, 9, 26, que “doble es el camino a seguir (en la búsqueda de la verdad), cuando nos turba la oscuridad de las cosas: la razón o, *al menos*, la autoridad”. Y añade: “la filosofía se apoya en la razón y libera a duras penas a poquísimos; sin embargo, obliga a no despreciar los misterios sagrados...”. La vinculación entre la filosofía como saber racional y la fe en la revelación aparece aquí apenas esbozada, y es precisamente lo que constituirá lo central en la segunda etapa. Por ahora, baste señalar el objetivo pedagógico en lo que concierne al cuidado del alma y la paz de sus certidumbres como preocupación dominante en el Agustín de los primeros diálogos; de ahí la reserva con la que se alude a lo estrecho del círculo de hombres en condiciones de acceder al estudio de la filosofía: ésta les otorga la paz de la confirmación racional, la Revelación, les concede la paz del abandono en un Padre providente, una vez dado el asentimiento de la fe en Él.

Así pues, respecto de la concepción sobre el saber en esta primera etapa, tendríamos la siguiente secuencia: 1) valorización de las artes liberales, especialmente las del *quadrivium*, y exhortación a su estudio en cuanto propedéutico, dirigido a 2) la captación de la armonía y “racionalidad” del cosmos. A su vez, la percepción del *ordo Universalis* se revela de extrema utilidad en dirección a la postulación de la existencia de un arquitecto, un Ordenador supremo, tarea asignada a la filosofía como saber absoluto o saber de valor en sí mismo, no solamente preparatorio, 3) la cuestión del primer Principio y su ya descubierta relación con el universo lleva a plantear su relación específica con el hombre, con lo que se completa así el elenco de los principales temas filosóficos que ocupan la atención agustiniana.

Con todo, resta en este itinerario un dejo de incompletitud, de insatisfacción en la función del saber como guía a la felicidad. En esta última dirección se inserta la radicalización de la crítica agustiniana, primero, a la falibilidad de la razón en una *natura lapsa*<sup>10</sup>; segundo, a la erudición<sup>11</sup>; tercero, y, especialmente, a la vana curiosidad<sup>12</sup>. Por ella entiende Agustín el amor al conocimiento que llama “fútil”, en la medida en que aleja al alma de la contemplación de lo eterno. No obstante, cabe hacer una distinción: esto no concierne a la diferencia de jerarquía entre las artes liberales, que se ocupan de ámbitos parciales de lo verdadero, y la filosofía, que aborda el fundamento mismo de la Verdad en la constitución de lo real. De hecho, las disciplinas del *quadrivium* también se ocupan de lo eterno, como es eterna, por ejemplo, la verdad de los números, or tanto, no las roza la acusación de ser en sí mismas objeto de vana curiosidad. Lo que subyace en esta invectiva no es el discernimiento entre una verdad eterna y su Principio, que es igualmente eterno, sino el que distingue entre el valor absoluto de lo fundante y el relativo de lo fundado. Es entonces, el valor diverso de estos *objetos* posibles de conocimiento lo que determina un valor diferente a los “saberes” que de ellos se puede derivar, y es necedad no distinguirlos. Así pues, la curiosidad del necio es vana en la medida en que no discierne. Más todavía lo es cuando no discierne entre el ámbito de lo verdadero

<sup>9</sup> Cf. *De beata avita* I, 5

<sup>10</sup> Ya en el *De beata vita* I,3 y en el *De vera religione* III,5, Agustín había lanzado sus dardos contra la falta de fundamento de la soberbia de los filósofos. *A Fortiori*, esta desconfianza perdurará hasta la redacción del *De civitate Dei*, donde se lee, por ej., que es imposible hallar a dos filósofos que piensen lo mismo

<sup>11</sup> Como describe MARROU H., el hecho de que aun cada una de ellas tenga por objeto un ámbito de lo verdadero, una clase de verdad, ara Agustín, “no es una excusa, ya que en cada disciplina se trata de verdades articulares, de detalle, no de la única Verdad que debemos buscar, de aquella que nos asegurará la felicidad”. Cf. *Saint Augustin et la fin de la culture antieue*, Paris, Boccard, 1958, p.279

<sup>12</sup> Cf. Or ej., *De musica* VI,13,39, donde se lee una invectiva contra la *vana curiositas*

aunque mutable y el de lo falso. Desde el punto de vista pedagógico, preocupación clara en Agustín en su condición pastoral, la reserva respecto de la filosofía radica, como se ha visto, en su carácter de arduamente accesible y, por tanto, dirigida a unos pocos.

### La segunda etapa

Escrito alrededor del 405, el *De doctrina christiana* signa en este tema, como en tantos otros, el giro de madurez del pensamiento de Agustín. En lo que concierne a la evolución de su noción del saber pagano, podría decirse que esta segunda etapa está marcada por una clara nota utilitarista: artes y filosofía deben ser puestas al servicio de la exégesis. Esto lleva a Peter Brown a decir, en el clásico ensayo que dedica a nuestro autor, que “cuando Agustín ocupaba la cátedra episcopal, con un libro abierto sobre las rodillas, no se encontraba en una posición muy distinta de la que le era habitual en su anterior profesión: todavía era un maestro que explicaba un texto venerado”<sup>13</sup>.

En lo que toca a las disciplinas liberales, bástenos citar un par de ejemplos relativos a artes del *quadrivium*, la aritmética y la música: “La ignorancia de las matemáticas –dice el Hiponense– puede impedirnos entender expresiones traslaticias y simbólicas de la Sagrada Escritura. Un ingenio no cultivado no puede comprender por qué Moisés, Elías y el Señor ayunaron exactamente 40 días”<sup>14</sup>. Y procede, entonces, a una exégesis centrada en la remisión al número 4 como número presente en todas las cosas temporales: las divisiones del día y del año, por ejemplo, se basan sobre él.

Acerca de la música, observa el Hiponense que también la ignorancia de ella puede oscurecer la comprensión de algunos pasajes escriturarios. Así por ejemplo, las diez cuerdas del salterio, citado a menudo en la Escritura, aluden al decálogo de la Ley<sup>15</sup>.

Ciertamente, en el marco del sentido alegórico en la lectura bíblica, cuya posibilidad había abierto Orígenes, Agustín prefiere casi siempre la dirección moral. En este orden, el saber humano aplicado a las Escrituras no busca en ellas información; pero tampoco es su objetivo profundizar en los misterios divinos que contienen. La finalidad de tal aplicación es la de descubrir la voluntad de Dios respecto del hombre y su conducta; de ahí la vinculación entre saber humano, exégesis y felicidad que constituyen los tres pilares sobre los que se yergue este texto, tal como se lee en el mismo libro II, V, 6 y IX, 14<sup>16</sup>.

Agustín declara explícitamente este principio en el último pasaje mencionado: “es necesario buscar en los libros sagrados, ante todo, preceptos morales y reglas de fe”. De esta manera, el saber que conduce a la reta intelección del texto sacro, es decir, a una exégesis apropiada, está llamado a proveer al hombre de líneas directrices de su actuar en el mundo y, sobre todo, *a encaminarlo hacia la contemplación de las verdades eternas*. Esta misma idea e idéntica valoración con la que se abre lo que hemos llamado “la segunda etapa” en Agustín es la que subsiste en *De Trinitate* XIV y culmina en este texto.

Ahora bien ¿acaso toda esta preparación no puede ser reemplazada por una Gracia de Dios que procure directamente la comprensión profunda de su Palabra? La respuesta agustiniana en este sentido es clara y de relevancia, ya que con ella se inicia el *De doctrina christiana*. Pero además, es contundente: “Por cierto, dice, hay entre cristianos quien puede leer y entender la Escritura sin ninguna guía humana; quien lo logra goza de un grandísimo don. Ero debe conceder que es excepcional”. Y agrega: “Debemos escuchar a quien predica e imparte lecciones. Y todo ello debemos hacerlo sin

<sup>13</sup> BROWN P., *Agostino d'Ipbona*, Torino, Einaudi, 1971, p. 259. Dos páginas más adelante, Brown añade: “ésta era la dirección que asumió la vida intelectual de Agustín en su madurez: una mente, que había esperado una vez adiestrarse en la visión de Dios mediante las artes liberales, ahora se posa sobre la sólida masa refractaria de la Bbñoa”.

<sup>14</sup> *De doct. Christ.* II, 14

<sup>15</sup> Cf. IDEM ii, 16

<sup>16</sup> Así lo señalan COMBÈS y FARGES en su nota 29 de la ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1949, p. 570.

esperar ser arrebatados al séptimo cielo (...) ni escuchar palabras inefables que no es lícito decir, o ver directamente al Señor, y de Él mismo antes que de los hombres recibir la explicación del Evangelio”. Para subrayar la importancia de las disciplinas y aun de la filosofía, el Hiponense cierra este momento introductorio de la obra con un fuerte giro retórico: “Aquel que se jacta de comprender la Escritura en su oscuridad sin haber escuchado a ningún maestro, debe asignar esa posibilidad suya no a sí mismo sino a la gloria de Dios. Pero, por otra parte, ¿Por qué hace esto, ya que está convencido de que comprende únicamente a través de Dios y no mediante enseñanzas humanas?”.

De este modo, pues, así como en la primera etapa las artes liberales se plantean propedéuticas en relación con la filosofía y, a la vez, ésta y la autoridad de la Escritura discurren en vías paralelas; en la segunda, vemos de qué manera el saber puramente humano –artes y filosofía incluida- queda claramente determinado como medio respecto de los fines últimos de comprender la voluntad de Dios respecto del hombre y de elevarlo a la contemplación de lo divino. Ésta es la razón por la que la célebre distinción agustiniana entre usar y gozar (*uti-frui*) se inserta en una obra como el *De doctrina christiana* dedicada, fundamentalmente, a la exégesis.

Recordemos que Agustín es el autor que, durante la época patristica, más ha trabajado el tema en uso. En las obras del hiponense, la elaboración del mismo, al estar ligada a la dialéctica de medios y fines, toca directamente la dimensión ética, subrayada, como vimos, en la exégesis. En efecto, para él, se usa siempre de algo con vistas a un fin. Así dice en *De doct. Christ.* 1,3 que los objetos de uso son aquellas cosas que nos ayudan a alcanzar el bien que nos hace felices, y ve, entonces, el usar en los siguientes términos: usar es referir la cosa utilizada a otra que se ama por sí misma, si esta última es digna de amarse. Añadamos que reitera, además, en *De civ. Dei* XI, 25, que gozamos de una cosa cuando ésta nos deleita por sí misma sin referirla a otra; en cambio, usamos de ella si la solicitamos en vistas a otra. Usar es, pues, disponer de una cosa según el arbitrio de la voluntad iluminada por la razón, dirá después en el *De Trinitate*<sup>17</sup>. El uso se revela como un paso antológicamente previo a la remisión final implicada en el *frui*. El saber pagano se utiliza para una recta comprensión de la Palabra divina y de la contemplación de ésta se goza.

¿Se puede hablar entonces, de un escepticismo respecto del saber humano en Agustín? En sentido estricto, no, ya que el saber se revela imprescindible en orden a la felicidad del hombre. Lo que sí hay en el hiponense es la negación de una absolutización del saber, en especial pagano, en este sentido. Y, como se sabe, una incorporación de la fe a la *sapientia*.

## Una posible conclusión

Quien frecuenta la lectura de la obra Agustina adquiere, a la postre, una cierta familiaridad con el *modus operandi* de la mete del hiponense. Sabe, pues, que se reitera siempre en él, cualquiera sea el tema abordado, cierto esquema que, por lo demás, ha sido ya rastreado y teorizado por algunos agustinólogos, entre los que se cuenta Ribobello<sup>18</sup>. Se trata de un esquema o modo de procedimiento claramente divisible en tres momentos: el primero –de carácter, por así decir, negativo- consiste en comenzar la búsqueda de respuestas en lo que está disperso y fuera de la propia alma; el segundo, en aceptar que no es allí donde esas respuestas se encuentran y en volver, entonces, sobre sí mismo en un movimiento reflexivo que profundiza en la propia alma; el tercero, en descubrir en lo profundo de sí la imagen de Dios y asumirla como punto de partida para

<sup>17</sup> Cf. *De Trin.*, X, 2 y 6

<sup>18</sup> Cf. RIGOBELLO a., “‘Intentio-extentio-disetio’, modelo ermeneutic Della antropología agostiniana”, en *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova, Antenore, 1972, pp. 135-146

lanzarse a la búsqueda de la realidad divina trascendente. Así procede Agustín, por ejemplo, en la vía de ascensión a Dios por la belleza del mundo que se lee en *En. in Ps* 148, 15<sup>19</sup>.

Ese dinamismo anímico articulado en tres movimientos es el que, paradigmáticamente, Agustín describe en *Conf XI*, 29,39. Se trata, atiéndose bien, de *Cofessiones*, cuya redacción se inserta entre la del *De ordine* y la del *De doctrina christiana*. Llama allí, al primero, *distentio*; al segundo, *intentio*; al tercero, *extensio*. La importancia del pasaje impone que cite sus principales líneas:

“... he aquí que mi vida es dispersión (*disentio*), y me recogió tu derecha en el Señor, mediador entre Tú, que eres uno y nosotros, muchos y perdidos en muchas cosas a través de muchas (...) Ya no disperso sino proyectado (hacia Ti), no según extravío sino según intención, yo perseguiré la palma de la vocación suprema. Tú eres eterno, pero me deshice en los tiempos (...) y tumultuosas variedades desgarran mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, hasta que, purificado por el fuego de tu amor, yo confluya en Ti”.

Nos parece que ello es aplicable aun a la consideración del saber humano en la evolución que este tema presenta en el hiponense. De hecho, hay un primer movimiento, una *distentio*, esto es, una dispersión sobre la que Agustín advierte cuando, en lo que hemos propuesto como primera etapa, vuelve su atención a las construcciones científicas y filosóficas del hombre, es decir, a la cultura heredada y no encuentra en su fragmentación el hilo conductor que lo llevará a la *vita beata*. Por otra parte, el rechazo a fijarse en ese primer movimiento, o sea, a permanecer *distentus* en los diversos ámbitos de las distintas disciplinas, aun cuando sean ámbitos de lo verdadero, confirma el carácter negativo del mismo, confirmación que se enfatiza en la invectiva respecto de la *vana curiositas*. Aun cuando refleja la verdad del orden específico con que sus objetos fueron creados, los diversos campos de las distintas disciplinas son ámbitos de lo mutable, de lo múltiple y variado. No puede sorprender, entonces que, quien queda fijado en ellas, resulte desgarrado por “tumultuosas variedades”.

Sin embargo, hay un principio de reunificación del *animus* en la filosofía, en virtud de la condición abarcante, en cuanto referida a la verdad misma, al Principio de lo real, que ella presenta en los escritos agustinianos de esa primera etapa. Esta reunificación confluye en el propio interior, vale decir, en el movimiento de la *intentio*, en el que el hombre identifica ese primer Principio de la realidad armónica con el autor de la Escritura.

Por último, la lectura alegórica de ésta, alegoría que exige ser ilustrada por las artes, hace que el *animus* se dispare hacia la contemplación de lo eterno en una suerte de *extensio*. Esta contemplación habrá de redundar en la vida recta, condición *sine qua non* de la felicidad que, desde la óptica del hiponense, sólo puede construirse en la verdad divina.

Así pues, la *reductio artium ad philosophiam* es seguida por un *itinerarium mentis ad Deum*. En tal periplo nada se ha perdido; habiendo renunciado a su valor absoluto, el saber humano se reinserta en otro paradigma que, en la perspectiva agustiniana, constituye la garantía más firme de felicidad.

<sup>19</sup> También en *Conf. X*, 6,9