



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ALEX ESPINOZA V. ... ALEXANDER ÁVILA M., NILSON F. CASTELLANOS R. Y MILTON F. DIONÍSIO L. ... ANDRÉS BETERO-BERNAL, PEDRO A. GARCÍA-OBANDO Y JUAN D. ALMEYDA-SARMIENTO ... GABRIEL ANDRADE Y MARIA S. CAMPO REDONDO ... SANDRO PAREDES DÍAZ ... VÍCTOR M. FIORINO Y ARMANDO ROJAS CLAROS ... JAVIER ROMERO ... VÍCTOR J. MORENO MOSQUERA Y JOHN F. RESTREPO TAMAYO ... JUAN C. BERROCAL DURAN, SANDRA I. VILLA VILLA Y JORGE J. VILLASMIL ESPINOZA ... HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ ... CRHISTIAN P. NARANJO NAVAS ... CLAUDIO CALABRESE Y ETHEL B. JUNCO ... JEFFERSON DIONÍSIO ... ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO, APARICIO CHANCA FLORES Y RICARDO ARANGO OLARTE ... FERNANDO C. TERREROS CALLE Y HENRY J. DEVIA PERNIA ... GABRIEL A. TORRES DÍAZ, MAROLIN URREA CORRALES Y DERLIS A. VILLADIEGO RINCÓN ... JAIRO E. SOTO MOLINA, MILYS K. RODELO MOLINA Y WITT JAY VANEGAS ... DIOFANOR ACEVEDO-CORREA, PIEDAD MONTERO-CASTILLO Y MARLENE DURAN-LENGUA ... DIEGO A. HOYOS CARDONA, ANDRES F. ROCANCIO BEDOYA Y JOSÉ L. OSPINA AGUDELO ... CARLA G. GUANILO PAREJA, LIDIA Y. PAREJA PERA Y CARLOS E. GUANILO PAREDES ... ROBERTO C. DÁVILA MORÁN, JOSÉ L. RUIZ NIZAMA Y JOSÉ I. GONZÁLEZ GONZÁLEZ ... YICERA FERRER MENDOZA, JANYS C. HERNÁNDEZ Y ANA M. GUZMÁN VALERA ... YULY I. LIÑAN CUELLO, LORELEY MEJIA GONZALEZ Y DIANA E. OSPINO JARABA ... DIANA M. GARCÍA LEYVA ... MERCEDES I. RODRÍGUEZ S., ALEX A. CASTELLAR RODRÍGUEZ Y ORLANDO F. BARRIOS LOZANO ... PEDRO J. PACHECO TORRES Y SANDRA DE LA HOZ-ESCORCIA ... YENIFETH BLANCO TORRES, AMPARO C. VIDAL GÓMEZ Y MELANI C. VASQUEZ MAESTRE ... NANCY MALDONADO CABRERA Y MAIGUALIDA BEJAS MONZANT ... ROBERTO C. DÁVILA MORÁN ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 97
2021 - 1
Enero - Abril

Revista de Filosofía, N° 97, 2021-1, pp.213-230

El mito de Dánae en las Confesiones de san Agustín

The Myth of Danae in the Confessions of Saint Augustine

&ODGLR&DODEUHVH

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9844-3368>
Universidad Panamericana . Aguascalientes – México
ccalabrese@up.edu.mx

WKHOHDWULER

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3369-0576>
Universidad Panamericana. Aguascalientes – México
ejunco@up.edu.mx

Resumen

Los vínculos entre literatura y revelación resultan cambiantes a lo largo de la vida intelectual de san Agustín: desde el convencimiento de la centralidad de las Artes Liberales para discernir los significados de la Revelación, hasta su abandono, a partir de *Confesiones* en adelante, cuando centró sus esfuerzos en el desarrollo de la exégesis bíblica. En este contexto de distancia de la cultura clásica, ubicamos su interpretación, de nítidos tintes racionalistas, del mito de Dánae y, en estrecha relación con esta, una crítica al sistema educativo romano de la Antigüedad Tardía y una reflexión acerca del escaso control de la razón sobre las pasiones.

Palabras clave: San Agustín; Mito de Dánae; Artes Liberales; Exégesis; Ética.

Abstract

The links between literature and revelation are changing throughout the intellectual life of Saint Augustine: from the conviction of the centrality of the Liberal Arts to discern the meanings of Revelation, to its abandonment, from *Confessions*

onwards, when he focused his efforts in the development of biblical exegesis. In this context of distance from classical culture, we place his interpretation, with clear rationalist overtones, of the myth of Danae and, closely related to it, a critique of the Roman educational system of Late Antiquity and a reflection on the scarce control of the reason over passions.

Keywords: St. Augustine; Myth of Danae; Liberal arts; Exegesis; Ethics.

Introducción

a. Marco metodológico

Para comprender los vínculos entre la literatura latina, el mito y san Agustín en el momento de *Confesiones*, es decir, cuando comenzaba a consolidarse su formación eclesiástica, a partir de su lectura asidua de la Escritura, nos detenemos en un pasaje de su autobiografía, que marca una transición respecto de las obras, en especial de los diálogos, que fructificaron a partir de la experiencia comunitaria de Cassiciaco. Consideramos que conf. 1. 25 es una instantánea del proceso, en el cual tomó distancia de mitos de la literatura latina, Terencio en nuestro caso, mediante una clara ponderación moral, aunque la prosa con que argumenta refleja con claridad la preceptiva retórica en sede clásica. Proponemos una aproximación metodológica que se adapte a la ductilidad de la escritura de *Confesiones* y, por ello, recurrimos a la hermenéutica textual y a aportes de carácter filológico. En razón de lo anterior, estimamos oportunas las siguientes aclaraciones: a) entendemos el conjunto del estado de la “cultura clásica” en la Antigüedad Tardía (literatura latina, mito, retórica, educación, exégesis escriturística), en estos términos: fractura silenciosa en la sociedad romana tras la muerte de Marco Aurelio; lenta renuncia a los valores clásicos, incluido el valor del cuerpo, y una crisis económica generalizada que consigue dividir el Imperio y dejarlo indefenso ante las sacudidas de una constante inmigración de las tribus germánicas¹; b) tomamos el concepto “mito” y sus sucesivas transmutaciones como un conjunto de interpretaciones simbólicas del mundo, cuyo sentido es susceptible de lecturas divergentes, uno de cuyos momentos, presente en conf. 1. 25, es el “evemerismo”². Estas observaciones, junto con el resto de la

1 BROWN, Peter. *El mundo de la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid: Gredos, 2012 (traducción de Antonio Piñero y Prólogo de José Enrique Ruiz-Domènec).

2 VAN DER LEEUW, Gerardus. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 1933.

bibliografía, nos han alertado acerca de la complejidad de las cuestiones previas que subyacen a nuestra lectura y a nuestra interpretación.

b. El mito de Dánae

Como resulta propio de las estructuras narrativas del mito en general, los relatos sobre Dánae tienen un despliegue sumamente complejo³, no solo por las variantes en las historias, sino fundamentalmente por la interpretación que de hecho ofrecieron los elegiacos latinos y que condicionaron no solo la recepción literaria posterior, en el marco del paganismo, sino también en la poesía cristiana y en la producción de la Patristica; como veremos más adelante, el modo en que lo recibió san Agustín no resultó ajeno al modelo de recepción de la tradición literaria latina.

El mito de Dánae se ha transmitido mediante múltiples fuentes; encontramos la primera de ellas en *La Iliada* (XIV, 319), en el contexto del combate de troyanos y aqueos junto a las naves, Hera se propone engañar a Zeus, que se encontraba en la cumbre más alta del Ida; allí, con los recursos que obtiene con astucia de Afrodita (el cinto bordado donde se hallaba el amor, el deseo y el lenguaje seductor) y la ayuda de Hipnos, retiene a su consorte, quien menciona que ninguna de las diosas o mujeres que amó conmovieron tanto su deseo como Hera en ese momento; en el verso 319, entre sus amantes, Zeus menciona a Dánae, junto con la esposa de Ixión, la hija de Fénix, Sémele y Alcmena de Tebas. Independientemente de lo que aquí vale es la mención que hace Zeus de Dánae, es importante señalar también el doble marco de dolo que se manifiesta en el pasaje: Hera respecto de Zeus y de este, haciendo un elenco de las veces que la había engañado⁴.

Veamos cómo se presenta este mito en la literatura latina, a partir de Ovidio, quien lo relata en *Metamorfosis* (IV, 611-613)⁵: Dánae era hija de Acrisio, rey de Argos y de Euridice; el soberano tenía conocimiento de un oráculo que vaticinaba que su nieto le arrebataría el trono, por lo que decidió encerrar a su única hija en una torre de bronce, con el fin de que no llegase a conocer a ningún hombre e impedir su descendencia. De todos modos, Zeus reparó en la belleza de la joven prisionera y tomó

3 Tomamos como referencia a FRAZER, James George, *El ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*. Roma: Newton Compton Editori, 2014), 660-672 y CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de simbolos*. Barcelona: Labor, 1992^{9, 233}; en especial el primero, quien sostiene que el mito de Dánae forma parte de la categoría básica del ingreso de la mujer en la vida adulta, que, para el mundo prehistórico y antiguo, significaba sencillamente fertilidad. En la misma dirección, es posible considerar que la ausencia de ventanas hacer referencia a la virginidad de la doncella encerrada o a formas de incomunicación menos evidentes.

4 LEFKOWITZ, Mary R. *Women in Greek Myth*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007, 63; 85-86.

5 PUBLIO OVIDIO NASÓN, *Metamorfosis. Libros I-IV*. Madrid: Gredos, 2008.

la decisión de poseerla; a fin de lograrlo, se transformó en lluvia de oro y, de este modo, consiguió entrar en la torre en donde se encontraba encerrada Dánae. Resulta evidente también que el mito se encuentra en profunda relación con la precipitación celeste que fertiliza, pues Dánae acepta ser impregnada por el elemento áureo, que llega hasta ella por una grieta del techo. Se muestra también la conexión de este mito con expresiones más fundamentales todavía, como el simbolismo sexual y el paradigma agrario de la vegetación⁶. Como resultado de este encuentro furtivo con Zeus, Dánae da a luz a Perseo. El rey de Argos, temeroso de su vida, ordena que ambos sean arrojados al mar en un cofre, para no manchar sus manos de sangre; la madre y el niño fueron protegidos, a pedido de Zeus, por Poseidón, por lo que llegaron sanos y salvos a la isla de los Céfiros; allí los encuentra Dictis, hermano del tirano de dicha isla, Polidectes. Luego de haber adquirido fama entre los hombres, Perseo matará involuntariamente a su abuelo Arcisio durante unos juegos, en los que el héroe competía en lanzamiento de disco⁷.

Horacio presenta la misma historia, aunque mediante una versión abreviada⁸; resulta, sin embargo, de interés respecto de la segunda parte de nuestro trabajo, es decir, la lectura en sede moral de san Agustín, puesto que el poeta latino presenta no solo el relato, sino una interpretación de claro cuño racionalizante: el oro es el precio por llegar a la doncella custodiada, sin que sea lo más significativo si lo reciben los guardias o la propia Dánae (de los versos del poeta es posible deducir que el oro se filtra entre la construcción y llega a ella sin intermediarios⁹). La interpretación ingresa en el marco ideológico horaciano: la ignominia de la riqueza (vv. 17-18) y, consecuentemente, las desgracias que provoca la corrupción de la vida sencilla (vv. 42-44). A partir del texto horaciano, la metamorfosis de Zeus fue interpretada por los autores latinos, paganos y cristianos, de manera alegórica, al igual que la lluvia de oro, la profanación de la cámara de bronce y la gravidez de Dánae, tendencia que ya encontramos en los epigramistas griegos Parmenión, Antípatro de Tesalónica y Paulo Silenciaro, sobre todo, por quienes pasaron a los elegíacos¹⁰. De hecho, desde la comedia paliata, uno de cuyos representantes es Terencio, Dánae es presentada

6 CHEVALLIER, Jean – GHEERBRANT, Alain (et al.). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1986, 671. El mito recuerda igualmente las parejas luces-tinieblas, cielo-infierno y oro-bronce, que evocan la unión de los contrarios, origen de la manifestación y de la fecundidad (821-822).

7 Encontramos la historia, con el relato del cumplimiento del oráculo, en HIGINIO, *Fábulas*. Madrid: Gredos, 2009, 147.

8 Car. III, 16, 1-8.

9 Car. III, 16, 8. Irónicamente, en este pasaje, llama *pretium* al metal precioso.

10 TRAYER VERA, Ángel Jacinto. “El mito de Dánae: interpretación y tratamiento poético desde los orígenes grecolatinos hasta los Siglos de Oro en España”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 11 (1996) 211-224.

como arquetipo de la mujer interesada o tópico del *amor venalis*¹¹. Las lecturas, en el marco del cristianismo primitivo, de Lactacio y Prudencio (menos explícito en el segundo) siguen el mismo rumbo, aunque más racionalizado: una bella princesa que puso precio a su virginidad. Sin embargo, ambos se preocuparon por desacreditar más a Zeus – Júpiter: niegan su condición de “todopoderoso”, su metamorfosis en oro y dan una explicación del mito únicamente en términos morales¹².

Un texto de Terencio en Confesiones

Nos ocupamos en primer término de la referencia a Terencio que hallamos en *Confesiones* 1. 25; luego de la célebre plegaria - confesión de apertura (1. 1-9), san Agustín presenta las edades de su vida: su primera infancia (1. 13-18) y luego su adolescencia (1. 13-26), párrafos en lo que nos detenemos, pues en ellos se encuentra la cita del *Eunuco* de Terencio. Nos parece significativo que san Agustín vincule esta etapa a su relación conflictiva con la escolaridad: “yo no amaba las letras y odiaba que se me obligara a su estudio”¹³. La obligación familiar para que, a pesar de su rechazo por la institución escolar, estudiara fue un bien, porque, de lo contrario, no lo hubiese hecho; sin embargo, los que lo forzaban tampoco hacían bien¹⁴, porque tenían los ojos puestos en el rédito económico y no propiamente en la formación; san Agustín quiebra el orden del discurso y coloca su escolaridad sufrida en la perspectiva de Dios, es decir, que él mismo no obraba bien al no querer aprender y que su familia solo veía una finalidad incompleta en el estudio. En este contexto general de castigo, san Agustín coloca el peso de la consideración en que Dios sacaba un bien para el adolescente, pues retribuía con castigos a su alma desordenada¹⁵.

De la enseñanza de los gramáticos recuerda que aborrecía las letras griegas (ni siquiera en ese momento sabía decir por qué), pero que amaba la literatura latina. Así como los textos ligados a la experiencia de Cassiciaco hacen permanente referencia a las artes liberales y a su utilidad para acceder a una comprensión de las verdades reveladas, por el contrario, desde el encuentro con su vocación por la vida consagrada, comenzó a manifestar un distancia muy marcada con la cultura clásica; la misma

11 CABELLO PINO, Manuel. *Motivos y tópicos amatorios clásicos en el amor en los tiempos del cólera*. Huelva: Universidad de Huelva, 2018, 118.

12 HADOT, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997, 43. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press, 2000, 143-144.

13 conf. 1. 19: ...*non amabam litteras et me in eas urgeri oderam*.

14 conf. 1. 19: *Nemo autem invitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit...*

15 conf. 1. 19: ... *ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus*.

escuela que le enseñó el bien inestimable de leer y de escribir también le obligó, para adquirir aquellas habilidades, a aprender de memoria los extravíos (*errores*) de Eneas¹⁶ y a llorar el suicidio de Dido; mientras crecía su sensibilidad por los textos de la literatura latina sentía, en el momento del dictado de *Confesiones*, que se alejaba proporcionalmente de Dios. Con el giro “Tales locuras”¹⁷, san Agustín caracteriza, desde el punto de vista moral, sus años de formación literaria, porque la sensibilidad que se trabajaba no tenía un fundamento interior: lloraba, en efecto, mientras recitaba el suicidio de Dido, pero permanecía impávido ante la propia muerte a la vida espiritual; sin embargo, una cita de la *Eneida*, “muerta y por el hierro traspasada”¹⁸, que san Agustín ha recordado evidentemente de memoria, nos deja ver un horizonte detrás del primer rechazo; en efecto, todo el pasaje de conf. 1. 21-22 es una evocación del Libro IV de la *Eneida*, aunque la referencia -como señalamos- sea del Descenso a los infiernos, que Virgilio coloca en el Libro VI: allí encontramos el relato del amor de Dido y Eneas, el abandono del héroe por mandato divino y el suicidio de la reina por su ausencia. Este pasaje que presentamos permite establecer una proporción directa entre el rechazo agustiniano a la “escuela del gramático” y la permanencia del influjo que allí recibió. A lo largo de *Confesiones* podemos constatar el uso constante de figuras retóricas, que le dan su estilo peculiarísimo tanto filosófico cuanto teológico¹⁹.

El párrafo siguiente resulta un buen ejemplo de lo que afirmamos en el párrafo anterior. El yo de la narración que se había mantenido en diálogo consigo mismo cambia de interlocutor y se dirige a Dios en busca de respuestas; primero el reclamo al Creador para que le confirme lo que piensa y sufre: “no es así, no es así”²⁰; en principio, este giro se contrapone a las interjecciones que aparecen poco antes (“¡bravo! ¡bravo!”²¹) y expresa los movimientos de una antítesis más amplia; en efecto, así como *euge* expresa el aliento del mundo para que continúe con su tarea de gramático, es decir, no ya solo como estudiante sino ahora como profesor; del mismo modo *no est ita* nos hace presente el reclamo de Dios, por el que san Agustín

16 El giro *Aeneae nescio* de 1. 20 debe entenderse en el contexto de la confesión general, en la que aborrece su pequeñez y exalta a Dios; por ello el “no sé qué Eneas” pone de manifiesto cuán lejos se posiciona de su formación en las Artes Liberales, debido a sus más acuciantes preocupaciones pastorales, desde su ordenación como presbítero.

17 conf. 1. 21: *Talis dementia*

18 *Aen.* 6. 457 en Conf. 1. 21: *exstinctam ferroque extrema secutam*

19 BRUNA, Pieri. *Narrare memoriter. Temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*. Bologna: Pàtron Editore, 2018, 13-17. VILLEGAS RODRÍGUEZ, Manuel. “Breve análisis de Confesiones de San Agustín, X,1,1”. *Anuario Jurídico y Económico Escorialense* LIII (2020) 445-472.

20 conf. 1. 22: *Non est ita, non est ita...*

21 conf. 1. 21: *Euge, euge...*

renunciará a su cátedra de retórica en Milán. Tal estado de antítesis parece resolverse en una cita de *La Eneida*; en efecto, “hasta la sombra de ella, de Creusa”²², pone de relieve aquella experiencia que, en medio de las dificultades de su escolarización, alimentaba todo lo que hoy ve con recelo, pero que tiene una evidente presencia al momento en que escribe estas cosas, como si el incendio de Troya fuese su propio incendio, el que únicamente será apagado por su diálogo con Dios. Sin embargo, estos sentimientos que se alimentaban de la literatura latina no encontraban eco en la griega, por el contrario, san Agustín “odiaba la gramática griega”²³ y, por ella, a Homero; en el texto subyace la contraposición entre el aprendizaje del griego mediante amenazas y castigos físicos y el recuerdo del paulatino conocimiento del latín, “entre las caricias de las nodrizas y los gozos y risas de los que conmigo jugaban”²⁴. De este modo, san Agustín retoma en clave pedagógica la afirmación aristotélica, según la cual el hombre ama naturalmente saber²⁵.

Sin embargo, este deseo ha sido desnaturalizado por el peso de la necesidad y del maltrato; por ello, solo ha quedado la obligación y la estupefacción ante la actitud del maestro y a causa de aprendizajes sin alegría. Aun en este contexto, la literatura latina causaba en el niño una fascinación que, como vimos por los ejemplos anteriores, perdurará en el tiempo y sorteará la distancia que quiere imponerle el propio san Agustín. El bagaje de la literatura latina y su implícito contenido moral es lo que, en las *Confesiones*, se denomina “río de la costumbre humana”²⁶; con una prosa literaria propia de los clásicos que ha denostado, el Hiponense considera líricamente el peso “del mundo y de la carne”, en el sentido paulino de estas expresiones: “¿Hasta cuándo arrastrarás a los hijos de Eva hacia ese mar inmenso y sobrecogedor que a duras penas atraviesan los que se aferran al leño?”²⁷ En la paráfrasis del *Libro de la Sabiduría* (14. 5) que aquí desarrolla, “leño” es metonimia por “nave”, que, a su vez, es imagen de la Iglesia que peregrina por el mundo. La representación de la realidad mediante el adjetivo *formidulosum*, “sobrecogedor”, como citamos poco más arriba, echa raíces -para san Agustín- en la cultura romana: “No ha sido en ti donde he sabido que Júpiter, tonante y adúltero a la vez”²⁸. Que el antecedente conceptual de “en ti” sea el “mar inmenso y sobrecogedor” implica, para la lógica de *Las Confesiones*, renunciar a la

22 Virg., *Aen.*, II. 772 en conf. 1. 22.

23 conf. 1. 23: ... *graecam etiam grammaticam oderam*...

24 conf. 1. 23: ... *inter etiam blandimenta nutricum et ioca ardentium et laetitias alludentium*.

25 Arist. *Met.* A 980a; en conf. 10. 54, le dedicará un párrafo contundente a su sentido negativo, equiparable al actuar de una mente superficial.

26 1. 25: ...*flumen moris humani*...

27 1. 25: *Quousque volves Evae filios in mare magnum et formidulosum, quod vix transeunt qui lignum conscenderint?*

28 1. 25: *Nonne ego in te legi et tonantem Iovem et adulterantem?*

comprensión simbólica del mito de la época de Cassiciaco, a favor de una postura racionalista, muy próxima al evemerismo²⁹.

Aquel mar siempre tormentoso por el que navega el “leño” es presentado, en el párrafo siguiente: “oh río Tártaro, en ti son arrojados los hijos de los hombres juntamente con el salario por aprender estas cosas”³⁰. Justamente a partir de esta imagen virgiliana de uno de los ríos de la geografía infernal de la *Eneida*, contra la cual previene a sus contemporáneos, san Agustín introduce el relato de Dánae. En efecto, la enseñanza de la gramática y de la retórica tiene como escenario el Foro, donde se regulaban los salarios públicos de los maestros. El producto final de esta enseñanza era la elocuencia, que abría puertas al prestigio y el bienestar económico de una cátedra pública, de los que san Agustín va a gozar y sufrir en Milán³¹. San Agustín remeda, en este pasaje, el modo ostentoso con que usualmente se presentaban los maestros de gramática y de oratoria en el foro, con la *paenula* o manto corto que los distinguía (1. 25) y una voz resonante: “Aquí se aprenden las palabras, aquí se adquiere la elocuencia, completamente necesaria para persuadir, en cualquier materia y desarrollar las propias opiniones”³². *Maxime necessaria* para persuadir en el foro, es decir, sinónimo de reconocimiento y fortuna, tiene como contrapartida que, para ello, sea necesario desentenderse de las consecuencias morales; en este punto presenta el mito de Danae, primero indirectamente y luego mediante una cita del *Eunuco* de Terencio³³. Con ironía recuerda las palabras que se aprenden (*verba* reitera san Agustín, insistiendo en el carácter sofisticado que el término tiene entre los maestros que se presentan en el Foro): “lluvia de oro”, “regazo”, “fingimiento”, “templos del cielo”³⁴; estas referencias y una cita posterior de la misma obra, en la que el personaje se ufana de haber poseído mediante engaño a una doncella, luego de observar el ardid de Júpiter en una pintura que adorna la sala del prostíbulo, donde se encuentra simulando ser eunuco, y que lo anima a seguir adelante con su treta; se trata justamente de la escena en que el dios se ha metamorfoseado en lluvia de oro para filtrarse por los techos de la torre, donde Dánae ha sido encerrada por su padre, y así llegar a ella. La invectiva de san Agustín no va contra las palabras que aquí se usan, sino a que este fuese precisamente el sustento moral de lo que se debía aprender a fuerza de castigos:

29 CALABRESE, Claudio. “San Agustín y las transformaciones de la mirada escéptica. La figura de Proteo en *Contra Academicos*”. *Veritas* 45 (2020) 121-140.

30 1. 26: ... *o flumen Tartareum, iactantur in te fili hominum cum mercedibus, ut haec discant...*

31 conf. 9. 2; renuncia a la cátedra en el año 386, poco antes de su retiro a Cassiciaco.

32 1. 26: “*Hinc verba discuntur, hinc acquiritur eloquentia rebus persuadendis sententiisque explicandis maxime necessaria*”

33 III, 585-588.

34 1. 26: ...*imbrem et aureum et gremium et fucum et templa caeli...*

“No acuso a las palabras misma, que son como vasos escogidos y preciosos, sino al vino del error que ellos nos derramaban maestros borrachos y, si no lo bebíamos, éramos azotados, sin que nos fuera permitido apelar a algún juez sobrio”³⁵.

Se trata, fundamentalmente, de una crítica al modelo educativo romano de la Antigüedad Tardía, memorístico y brutal, en el que solo encontraba deleite en la literatura latina, en especial, Virgilio, y luego, como un modo de sostener lo anterior, una interpretación de claro tinte evemerista del mito. Con esta doble descalificación, del instrumento y del contenido, el Hiponense manifiesta claramente la ruptura con su pasado de gramático; es claro que en este pasaje no solo está presente su niñez apesadumbrada por una educación sin fundamentos, sino que, detrás de la escena, intuimos su pasado reciente como maestro y como erudito en literatura latina. Lo comprendemos como un intento, que puede deducirse de premisas paulinas, por negar al mundo clásico la calidad de instrumento para vislumbrar la revelación, en cuanto la comprensión de esta última dependería casi exclusivamente de la Escritura; así observamos el modo en que, en el san Agustín de las *Confesiones*, se corre el centro de gravedad de su búsqueda, desde la filosofía y la literatura hacia la exégesis. Esta última trata de demostrar el carácter plenamente histórico de la revelación de Dios en Cristo, en la que no había lugar para el mito. La preocupación del obispo Agustín por la predicación lo llevó a la explicación de los actos con que el ser humano responde a la revelación como comportamiento recto ante Dios; de este modo, excluye la paradoja que implica el hilo que conduce las culturas precristianas hasta Cristo, desligándose conscientemente de aquellos momentos del espíritu humano y expresando la revelación bíblica como la única manifestación válida de Dios; comprendemos, de este modo, la reducción -en sede cristiana- del mito a la alegoría³⁶. En la racionalización operada por san Agustín hay una lógica que encamina el conjunto del proceso de su conversión; en efecto, estamos ante una instantánea del paso de la intuición de lo incondicionado, que es propia del mito, a la revelación bíblica, desde la perspectiva de unidad, que ya había sido enunciada por Platón como “mito y logos”. Si lo consideramos en términos históricos, este pasaje pone de manifiesto el modo en que la *ratio* comenzaba a esbozar explicaciones de la naturaleza en cuanto creada, es decir, la visión teológica del ser; esto significa que comienza a delinearse una distinción entre filosofía y teología,

35 1. 26: *Non accuso verba quasi vasa electa atque pretiosa, sed vinum erroris, quod in eis nobis propinabatur ab ebriis doctoribus, et nisi biberemus, caedebamur nec appellare ad aliquem iudicem sobrium licebat.*

MARION, Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016 15-28.

36 Este movimiento de simplificación acontece en el conjunto del neoplatonismo y no únicamente en el cristiano. WILLIAMS, Rowan. “Language, Reality and Desire in Augustine’s *De Doctrina*”. *Literature and Theology* 3/2 (1989), 142-143

que, sin embargo, no hallamos todavía -en cuanto tal- en san Agustín; aquella, en su modo más fructífero, puede colocarse en estos términos: el creyente experimenta la certidumbre de la realidad en Cristo y esta experiencia hace posible, en toda su profundidad, el acto filosófico entorno al ser³⁷.

El vínculo de san Agustín con sus épocas de formación y de enseñanza

Por detrás de este primer plano de los hechos se despliega -como ya señalamos- un drama silencioso, de profunda raigambre agustiniana. Nos referimos a la profundidad en que late la relación de san Agustín con la literatura latina, en cuyo núcleo habita el mito, y, a partir de ella, con el conjunto de la cultura, en cuyo seno la revelación se hace historia. Esta cuestión plantea un interrogante concreto sobre el carácter propiamente literario de las *Confesiones*; si bien la literariedad de la obra no ofrece dudas, esta ha quedado subsumida en las múltiples dimensiones (filosófica, histórica, teológica, mística) que coexisten en ella³⁸ y es el origen de la perplejidad que experimentamos sus lectores, la cual se adensa por las estrategias y recursos literarios de que dispone su autor³⁹, es decir, el conjunto de recursos que denominamos su estilo, su literariedad, la que otorga cohesión, desde el punto de vista estructural, y unidad, en cuanto relato relativo a un yo que se presenta ante sus potenciales lectores⁴⁰. Ahora bien, la consideración del estilo como núcleo y conjunto de los “recursos literarios” no puede desligarse de la naturaleza y finalidad de una obra como totalidad⁴¹. ¿Qué significa, entonces, la cuestión de la literariedad las *Confesiones*? En principio, fundamentar que la obra no es únicamente producto de una voluntad autobiográfica a la que se le añade un anexo exegético, que cerraría la obra con extrema vaguedad, o, en otras palabras, que consta de dos partes sin conexión entre sí⁴². La finalidad de nuestro artículo no es tratar el problema de la literariedad, mediante una discusión

37 VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria. Una estética religiosa* (T. 1 „La percepción de la forma”). Madrid: Ediciones Encuentro, 1985, 137.

38 PIERI, Bruna. *Narrare memoriter; temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle ‘Confessioni’ di Agostino*. Bologna: Pàtron Editore, 2018, 10-12.

39 HOLZHAUSEN, Jens. „Augustin als Biograph und Exeget: Zur literarischen Einheit der *Confessiones*“. *Gymnasium* 107 (2000) 519–536.

40 PIERI, Bruna. *Narrare memoriter; temporaliter dicere...*, 41-52.

41 JAUB, Hans Robert. *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, 144-207.

42 CROSSON, Frederick J. “Structure and Meaning in St. Augustine’s *Confessions*”. *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association*, 63 (1989) 88.

detallada, sino circunscribirlo a la posición de san Agustín frente al mito de Dánae; por ello, el problema literario de *Confesiones* no es simplemente introductorio, sino que explica la diversidad de perspectivas que dicha obra concentra⁴³. A fin de avanzar en este sentido, el primer paso consiste en distinguir, en la voz de *Confesiones*, al san Agustín personaje del narrador propiamente dicho, pues esta distinción presenta un modelo hermenéutico propio de las *Confesiones*⁴⁴.

Si las *Confesiones* es un relato unitario que expresa, en su núcleo, el proceso de una conversión, ello implica el recurso de la retórica, en dos sentidos al menos: fundamentar una elección voluntaria y, al mismo tiempo, que aquella elección resulte provocativa y deseable a otra persona. Sin embargo, la retórica surge en condiciones de incertidumbre cuando no se dispone de pruebas estrictamente lógicas. Por ello, san Agustín despliega jerarquías de valores para persuadir a sus lectores de que una acción en particular es preferible a otras. Como observamos en la interpretación del mito de Dánae, los valores que se expresan en dicha interpretación deben poseer algo en común con su audiencia, para que el narrador pueda desarrollar una argumentación, entorno a situaciones moralmente conflictivas; toda situación retórica está alimentada, en efecto, por un estímulo de esta naturaleza⁴⁵. El esfuerzo argumentativo de san Agustín busca que, entre sus lectores, unas consideraciones morales predominen sobre otras, pues por experiencia personal sabe que la concupiscencia torna a las personas profundamente inestables. La preocupación por hacer evidente el efecto moral del mito de Dánae, en *El Eunuco* de Terencio, revela que -para el Hiponense- los impulsos crean situaciones más allá de toda lógica; y no solo porque esta es la naturaleza de la

43 HERZOG, Reinhart. „*Non in sua voce: Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones—Voraussetzungen und Folgen*“. In STIERLE, Karlheinz – WARNING, Rainer (Hg.) *Das Gespräch*. Munich: Wilhelm Fink, 1984, 213-250. JACQUES, Robert. “Le livre VIII des *Confessions* de saint Augustin: Une approche herméneutique” *Laval théologique et philosophique* 44 (357–367) 1988. SMOLAK, Kurt. “*Sic itaque audiat: Zum Phänomen ‘Sprache’ in Augustins Confessiones*” *Augustinus* 39 (1994) 509–517.

44 MCMAHON, Robert. *Augustine’s Prayerful Ascent: An Essay on the Literary Form of the Confessions*. Athens-London: The University of Georgia Press, 1989. Hacemos propia su hipótesis: la distinción entre personaje y narrador crea una “estructura literaria no percibida” que sostiene los “patrones informativos subliminales” (*subliminal informing patterns*), especialmente efectivos para despertar sentimientos y disponer el puesto del corazón en los procesos de comprensión, en conjunto con la razón (153-155). El fundamento teórico se encuentra en JAUB, Hans Robert. *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, 144-183. CONSOLINO, Franca E. “Interlocutore divino e lettori terreni: la funzione-destinatario nelle *Confessioni* di Agostino”. *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 6 (1981) 119-146. Una actualización del tema en CONYBEARE, Catherine. “Reading the *Confessions*” in VESSEY, Mark. (Ed.), *The Blackwell Companion to Augustine*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, 99-110.

45 ASAY, Timothy M. “Rhetoric Renouncing Rhetoric: Contemplating Conversion and Persuasion in the *Confessions*” *Philosophy & Rhetoric* 48/2 (2015) 139-140.

pulsión erótica, sino también porque las suposiciones que fundamentan un argumento de bases irracionales (y por ello irrefutables) pueden ser cuestionadas, si los lectores están de acuerdo en que deberían ser refutadas.

Si bien la retórica agustiniana busca persuadir a los lectores potenciales, la estructura de su argumentación plantea -a contraluz de las pretendidas certezas de la palabra escrita- la imposibilidad de la persuasión definitiva. La tentación retórica de racionalizar el mito en la interpretación hace que este pierda capacidad de persuasión; tal proceso presenta el momento paradójico en el que la retórica niega la posibilidad de la retórica; actitud doblemente paradójica, si tenemos en cuenta que la finalidad de *Confesiones* descansa en una interpretación alegórica de los primeros versículos del *Génesis*. Es revelador, por ello, que la interpretación del mito se detenga únicamente en las múltiples frustraciones que produce el deseo erótico. Si bien esta es la dirección general, san Agustín se esfuerza por demostrar la crisis subyacente en una educación que asume un papel amoral; sensible a la dimensión retórica de su experiencia, propone que el cumplimiento cabal de ese deseo es imposible, en tanto no solo implica la falta irremediable de lo deseado, sino fundamentalmente que el deseo no alcanzado ha regido el modo en que una determinada persona ha vivido. Sin embargo, la retórica -una creación esencial a la cultura clásica- no podía ser dejada de lado en la creación y promoción de la cultura cristiana⁴⁶; de hecho, hemos visto cómo san Agustín despliega un arsenal de estrategias retóricas para convencer acerca de las deficiencias formativas del sistema educativo romano, especialmente en lo que se refiere al recurso de la literatura, y entonces del mito, y de su posición en ella como alumno y como maestro. Se trata de un san Agustín completamente consciente de la argumentación retórica en pro (uso cristiano) y en contra (uso pagano) del empleo de la retórica; sobre este último uso es particularmente severo en *Confesiones*, en especial en el relato a su renuncia a “permanecer en la cátedra de la mentira”, en la que se había desempeñado en Cartago, Roma y Milán⁴⁷. Estudiosos como Asay, consideran que esta es la “contradicción más profunda” (*a deeper contradiction*)⁴⁸ de la posición agustiniana ante la retórica, por las razones que venimos enunciando en este párrafo; consideramos, por el contrario, que la dicotomía más marcada se presenta en el momento de la exégesis del texto Bíblico.

En los últimos tres libros de *Confesiones*, san Agustín presenta un modelo de interpretación centrado en la valoración de los pasajes con dificultades doctrinales, semánticas y literarias, sosteniéndose -precisamente- en el conflicto de la interpretación,

46 ASAY, Timothy M. “Rhetoric Renouncing Rhetoric...” 140-143. KOTZÉ, Annemare. *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*. Leiden: Brill, 2004, 18-26.

47 conf. 9.4: ...*sedere in cathedra mendacii*... ASAY, Timothy M. “Rhetoric Renouncing Rhetoric...” 141.

48 ASAY, Timothy M. “Rhetoric Renouncing Rhetoric...” 142.

en la polisemia y en la fluidez de las metáforas en la comprensión de la Escritura. Desde el principio, la Biblia se había convertido en el paradigma, a partir del cual se entraba en contacto no solo la revelación de la que es vehículo, sino también con el conjunto de la cultura cristiana de la Antigüedad Tardía. Por ello, la vida intelectual corría el peligro constante de una cierta clausura, a partir de la suposición de que se ha alcanzado el término de las ambigüedades y que ha superado el problema del lenguaje y de los afanes literarios⁴⁹. En la evolución intelectual de san Agustín, su relación con la Escritura resultó, si consideramos su aspecto negativo, en desprecio por el objeto llamado “literatura latina”.

Literatura, mito e impronta moral

La conversión al cristianismo no significó, para san Agustín, una ruptura inmediata con su formación previa; en la producción ligada a la época de Cassiciaco, vemos el modo en que convivían alusiones clásicas y filosofía neoplatónica, sin que ello hubiese significado discontinuidad entre los ideales culturales y los religiosos; comenzó a manifestarse una nueva visión y un nuevo entendimiento de la cultura clásica y del mismo neoplatonismo, desde el momento de su ordenación sacerdotal, cuando empezaron a tomar forma sus lecturas bíblicas, la consecuente necesidad de exégesis y las urgencias pastorales, es decir que la nueva dirección de su vida implicó necesariamente un cambio en el rumbo de sus preocupaciones intelectuales⁵⁰. Así como su teoría del signo variaba al ritmo que profundizaba su exégesis del Verbo creador, también la posición de san Agustín respecto de la ponderación de la literatura pendía, en gran medida, de su meditación y explicitación de los alcances de su fe; en este contexto fue ganando lugar, de manera creciente, la Biblia, texto divinamente inspirado y, al mismo tiempo, compuesto por géneros literarios y por un claro designio artístico. El nuevo programa agustiniano se entiende completamente a partir de la relación de centralidad de las Escrituras en el cristianismo primitivo.

49 WILLIAMS, Rowan. “Language, Reality and Desire in Augustine’s *De Doctrina*”. *Literature and Theology* 3/2 (1989), 142-143.

50 MADEC, Goulven. “Le ‘Platonisme’ des Pères”, en *Petites Études Augustiniennes*, Paris : Institut d’Études Augustiniennes, 1994, 27-50. VON IVANKA, Endre. *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964. DÖRRIE, Heinrich. “Was ist ‘Spätantiker Platonismus’?” Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum“, *Theologische Rundschau* 36/2 (1972), 285-302. RITTER, Adolf Martin. „Platonismus und Christentum in der Spätantike“, *Theologische Rundschau* 49/1 (1984) 31-56; IOZZIA, Daniele. *Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism: From Plotinus to Gregory of Nyssa*. London / New York: Bloomsbury Publishing, 2015, 1-14.

A pesar de que san Agustín estuvo consustanciado (tanto por sus disposiciones innatas cuanto por su formación) con el cuidado estético, se mantuvo también atento contra la exuberancia del esteticismo, que fue una de las características de la prosa latina de la Antigüedad Tardía; se trata de aquel cultivo del virtuosismo que lo mantuvo alejado de la frecuentación de la Biblia, por considerar que su estilo y vocabulario, propios del latín vulgar, era llanamente penosos para la sensibilidad clásica⁵¹. Hallamos, en toda su obra, observaciones de orden literario, pero recién serán sistematizadas en el Libro IV de *De doctrina christiana*, compuesto en 427, pocos años antes de su muerte, con una vida de oficio de escritor y de predicador sobre sus espaldas⁵². Solo entonces, san Agustín fundamentó un modelo cristiano que puso fin a las tensiones entre literatura latina, sus contenidos en cuanto consideración moral, el mensaje cristiano y estilo literario propiamente dicho (arraigado en aquella tradición que, a su vez, es criticada). Es importante tener en cuenta que la sistematización de la llamada “elocuencia cristiana” está, en la época de *Confesiones, in fieri*, es decir, no exenta de contradicciones, dudas y afirmaciones que más tarde resultarán excesivas en el propio Hiponense.

Alrededor del año 400, cuando san Agustín había finalizado el dictado de *Confesiones*, su posición ante la retórica / literatura puede colocarse en estos términos: así como su teoría sobre la naturaleza del signo lingüístico estaba formulada en sus fundamentos de cuño claramente estoico⁵³, sus consideraciones sobre la retórica, en evidente correlación con los estudios semióticos, no habían alcanzado el mismo desarrollo; podemos apuntar que, con motivo de su conversión y del progresivo encuentro con las Escrituras, la ética que entraña la fe cristiana lo coloca en disyunción con el núcleo de la Retórica, en la que se involucran la literatura y su enseñanza y el lugar central que en ambas ocupa el mito; como hemos señalado anteriormente, esta distancia se acentúa con las sucesivas ordenaciones presbiteral y episcopal, lo cual conlleva necesariamente preocupaciones didácticas y de claridad, como exigencias propias de ejercicio de la consagración ministerial⁵⁴.

51 MOHRMANN, Christine. “Quelques observations sur l’originalité de la littérature latine chrétienne”, en *Études sur le latin des chrétiens* V.1, Roma : Edizioni di storia e letteratura, 1961, 56.

52 LETTIERI, Gaetano. *L’altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*. Brescia: Morcelliana, 2001, 429-458. MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1983, 299-328. MOHRMANN, Christine. “Saint Augustin prédicateur” en *Études sur le latin des chrétiens* V.1, Roma : Edizioni di storia e letteratura, 1961, 395-396.

53 CID LUNA, Perfecto. “San Agustín y la filología”. *Estudios Clásicos* 96 (1989), 7-13.

54 MANDOUZE, André. “Saint Augustin ou le rhéteurs canonisé”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé* 2 (1955) 38-40. MOHRMANN, Christine. “Saint Augustin écrivain”, en *Études sur le latin des chrétiens* V.2, Roma : Edizioni di storia e letteratura, 1961, 247.

A esta consideración debemos sumar el carácter complejo de *Confesiones*; en efecto, este contexto sostiene, en gran medida, el interés filológico que concentra san Agustín, pues la mencionada complejidad se refleja en su estilo y, por ello, una parte inescindible de la solución de las cuestiones planteadas en este artículo. Se trata, en definitiva, de la síntesis de una vida dedicada al oficio de la palabra oral y escrita, en un sentido literario - clásico, primero, e intensamente ligada a su fe, a partir de su conversión y, muy especialmente, desde su posterior ordenación sacerdotal; no son, sin embargo, momentos disociados, en tanto que el fundamento de su formación clásica, retórica y filosófica permitirá una lectura teológica en clave neoplatónica. En efecto, el recurso de los clásicos, su preocupación por la etimología, la cuidadosa atención al detalle de la argumentación y del estilo, la disposición general de sus obras, que sigue de cerca la composición del discurso, tal como lo recibió de la preceptiva retórica, la consistencia en el empleo de recursos retóricos y los variados juegos de palabra⁵⁵, todos ellos, reflejan tanto sus años de formación cuanto de enseñanza y nos presentan un modelo de intelectual, cuyo encuentro temprano con la lectura del *Hortensio* de Cicerón orientó de manera conjunta la impronta estética y la sapiencial. Estos hábitos y técnicas fueron aplicados por san Agustín al servicio de los nuevos contenidos, marcados con una creciente presencia del vocabulario cristiano y de la Biblia⁵⁶.

La disputa, que san Agustín establece en las *Confesiones* respecto del mito, de la literatura que lo transmite y del sistema educativo romano en general, se encuentra determinada por decisiones previas de índole ética; la impronta socrática, que formó parte de la tradición neoplatónica, marcó una clara tendencia que consideraba el valor de las acciones a partir de una calibración racional de las circunstancias, en que una persona llevaba adelante aquellas acciones; desde esta perspectiva, las malas acciones provienen de juicios errados, por lo cual hay únicamente ignorancia. Sin embargo, la profunda disputa con el maniqueísmo había modificado profundamente, para la época de las *Confesiones*, aquella concepción sobre los actos humanos, pues había colocado en el candelero de la reflexión agustiniana la aparente permanencia del mal en la persona⁵⁷; en esta discusión resultaba de sentido común que los hombres fueran responsables de sus acciones, ante una doctrina que, por el contrario, enseñaba que no podían serlo completamente, pues sus voluntades no eran libres, sino determinadas por alguna fuerza externa, que, en los mitos maniqueos, lleva el nombre de “Poder de las Tinieblas”⁵⁸. No solo la prolongada discusión con el maniqueísmo, sino también

55 BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*, 23-28. MARROU, Henri-Iréné. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 47-84.

56 CID LUNA, Perfecto. “San Agustín y la filología”. *Estudios Clásicos* 96 (1989), 7-34.

57 BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*, 142-144.

58 BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*, 143. LORENZ, Rudolf. “Gnade und Erkenntnis bei Augustinus”,

su experiencia sacerdotal en África, lo impulsaron a un cambio en la concepción neoplatónica, en favor de la existencia de puntos irreductibles en la conducta, los que caracterizó como *consuetudo carnalis*⁵⁹, en tanto resisten los dictados de la razón y solo la voluntad puede reducirlos. En el marco de este cambio radical de los ideales de lo que hemos llamado “época de Cassiciaco”, se ha transformado también su vínculo con la literatura y, entonces, con el mito; en efecto, la frecuentación de aquellos debe ser evitada si pueden modificar o aguzar la (mala) conducta y si, peor aún, únicamente una mínima parte de la comportamiento es regido por la razón.

Para san Agustín, el mito de Dánae expresa una cuestión profundamente problemática para la vida moral: los deseos irracionales, que son inferiores a la razón, la dominan, hasta con naturalidad⁶⁰. Las afirmaciones anteriores nos regresan a los presupuestos ontológicos propuestos por san Agustín. Si, en efecto, el conjunto de su pensamiento descansa sobre la noción de participación, su concepción de la vida moral no escapa a este principio, que podemos enunciar así: la realidad es un conjunto de perfecciones que, en cuanto tales, se encuentran escalonadas u ordenadas. Lo que llamamos “mundo”, entonces, es una jerarquía de perfección, según el grado de participación de cada realidad en el ser; en esta escala, cada ente tiende a alcanzar su fin, que no es algo distinto de su propio bien y, para que lo anterior pueda consumarse, cada ente lleva impresa una “ley” que impera las acciones que conducen a aquel fin⁶¹. El deseo es la ley del propio movimiento que actúa en cada criatura, es decir, el ritmo propio de entrar en un rango determinado de la armonía universal⁶². Por lo anterior, queda claro que, para san Agustín, el fin es el bien del hombre, que el deseo es el amor natural que conduce al bien.

San Agustín nos conduce, desde dos perfiles complementarios, a su particular respuesta a la pregunta medular de la filosofía grecolatina: ¿Cuál es el bien/fin (*telos*, *finis bonorum*) más elevado? Esto significa tanto ¿cuál es el bien deseado? y también ¿qué bien se debe amar? El primero está dirigido a la felicidad o bien para mí y el segundo, aquel que hace buena a la persona humana o bien en sí. Esto conlleva la idea de que el amor natural no se encuentra indiferenciado en sí mismo, sino orientado ontológicamente: el finalismo ontológico, en definitiva, se expresa como deseo psicológico⁶³. Por ello, cuando el hombre no ordena su amor, vive desordenadamente,

Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964) 21-78.

59 conf. 7.23; 8. 10. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*, 144.

60 ASAY, Timothy M. “Rhetoric Renouncing Rhetoric...” 142.

61 lib. arb. 1. 15

62 HARDING, Brian. *Augustine and Roman Virtue*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2011. Accessed January 13, 2021. ProQuest Ebook Central.

63 HOLTE, Ragnar Knut. *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans*

pues se ama a sí mismo en lugar de Dios; al no guardar este orden -afirma san Agustín- vive de manera culpable⁶⁴

Conclusiones

El primer punto que recogemos en nuestras conclusiones es la transformación que observamos en san Agustín, desde la época de Cassiciaco, su modo de comprender las Artes Liberales, su aprendizaje y su enseñanza, como instrumento para acercarse a los significados de la revelación, hasta *Confesiones* en adelante, cuando el mito, en el contexto de una interpretación racionalista, únicamente es útil para sostener la idea de la escasa presencia de la razón en la dirección de los deseos concupiscibles; en este punto, hemos señalado que la acción conjunta de los efectos de la larga disputa contra el maniqueísmo y su experiencia sacerdotal en África modificaron su percepción del mal moral, hasta concebirlo como un núcleo irreductible en el ser humano.

El segundo punto de este apartado sostiene que resulta imposible renunciar al mundo de la cultura clásica y a los modelos educativos y de exégesis del mito y de la Escritura sin recurrir a la retórica para anunciar esta renuncia y sus fundamentos. Dicha renuncia no solo se encuentra proclamada desde el punto de vista teórico, sino también en la práctica, como en este artículo hemos seguido, con motivo del mito de Dánae. Sin embargo, también encuentra un límite concreto en el estilo del escritor, pues no puede dejar de lado los años de aprendizaje y de enseñanza; por lo mismo, queda claro que no se puede abandonar la literatura sin el recurso de la literatura.

Al mismo tiempo, asistimos al paulatino, pero significativo, distanciamiento del neoplatonismo que había aprendido y experimentado en sus años en Milán; sin embargo seguirá vigente la doctrina de la participación, pues la convicción platónica acerca de la superioridad de lo incorruptible continuará presente, pero -a partir de *Confesiones*- san Agustín debe negar, por su compromiso con la catequesis episcopal, -primero- que lo incorruptible pueda ser siempre un paso para el conocimiento de lo material y -segundo- disponer un uso retórico-hermenéutico que lo alejara de la literatura (y de los mitos) sin abandonar sus procedimientos y herramientas estilísticos. El lenguaje de las *Confesiones*, en efecto, lo pone de manifiesto vívidamente: la urgencia cada vez más profunda de una conversión que liberase de la pura fruición. El relato que esta búsqueda configura es, sin embargo, un poderoso desafío al modelo neoplatónico de la huida individual de las palabras y la materia.

la philosophie ancienne. Paris: Études augustiniennes, 1962, 191-300.

64 conf. 1. 11; trint. 10. 19.

Si entendemos “texto” como una estructura inteligible en palabras, es posible realizar un acercamiento al tratamiento agustiniano de la realidad y de su representación (el estilo propiamente dicho): la interpretación del mito, en perspectiva ética, establece que ningún estado de cosas puede limitar el deseo humano. En segundo plano se desenvuelve la paradoja de la antropología agustiniana: el fin del hombre debería ser un fin o un bien humano; sin embargo, san Agustín afirma que ese bien es Dios, es decir, que el hombre, un ente, requiere del Ser para ser; la paradoja entonces es que para ser hombre hay que superar los límites naturales de esa humanidad. Esto significa, en su conjunto, que sus ideas solo son comprensibles mediante una reinterpretación permanente o, en otras palabras, inevitablemente ligadas al intérprete y sus motivaciones.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 97-1 _____

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en abril de 2021, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org