BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

“RÍTMICA Y ETERNIDAD”
(una lectura del “Libro Sexto” del diálogo de música de San Agustín)

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
TAMARA PUGLIARELLO

DIRECTOR:
DR. RICARDO GIBU SHIMABUKURU

PUEBLA, PUE. DICIEMBRE 2014

Y es siempre el jardín de lilas del otro lado del río. Si el alma pregunta si queda lejos se le responderá: Del otro lado del río, no éste sino aquél. [*"Rescate"*, de Alejandra Pizarnik.]

Índice:

- **Introducción: ¿Por qué el *"Libro Sexto"* del diálogo *De musica*?**
- **Primer Apartado: El misterio musical del Uno (más allá del sonido de las palabras, más allá de la significación del silencio).**

  ***El punto de inflexión del diálogo *Contra academicos*.**
- **Segundo Apartado: La dimensión ontológica de la escucha (¿San Agustín y Heidegger?).**
- **Tercer Apartado: La unión musical del sabio con Dios.**

  ***El legado neoplatónico: Hacia el cuerpo y el número.**

  ***'Los ritmos eternos' como ritmos ternarios.**
- **Cuarto Apartado: La *epojé* trinitaria (una aproximación a la fenomenología de *'los ritmos eternos'*).**

  ***La concepción agustiniana acerca de la iluminación. Consideraciones finales.**
- **Bibliografía.**

Introducción: ¿Por qué el *"Libro Sexto"* del diálogo *De musica*?

Habría que señalar, para comenzar, que el diálogo *De musica (386)* fue escrito por San Agustín en *Casicíaco*, ese bello paisaje lombardo cercano a Milán, en un momento clave de su vida: La preparación espiritual antes de recibir el Bautismo cristiano.

En efecto, dicho texto, al igual que otros escritos filosóficos del Santo, plasmará la agudeza y la perseverancia de su inquietud religiosa, aquella que, sin lugar a dudas, lo moverá definitivamente a abrazar la senda del Cristianismo. Así, pues, nacieron, como fruto del diálogo con sus discípulos y del ejercicio recíproco de la meditación platónica, *'los manuales científicos que él llamó disciplinarum libros'*:

"En ellos deseaba el profesor de Retórica continuar de alguna manera un magisterio que no podía ser ya el de la palabra viva en las aulas, ofreciendo una perspectiva de todas las artes liberales, que no reducía al marco puramente objetivo de los conocimientos técnicos."[1]

Porque *San Agustín no limitará el acto de pensar al movimiento cognoscitivo*, dirigido a sintetizar las impresiones sensibles a partir de generalizaciones o conceptualizaciones abstractas, *sino que*, por sobre todas las cosas, *buscará desplazar al pensamiento hacia el*

[1] SAN AGUSTÍN. *De musica (La música)* [versión, introducción y notas de Alfonso Ortega]; en: *Obras completas de San Agustín -edición bilingüe- / XXXIX / Escritos varios (1°)*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1988, pág. 49 {*"Introducción"*}.

ámbito de la trascendencia cristiana, es decir, más allá de las posibilidades brindadas por el tejido cognoscente, *allí donde la luz misma de la Verdad acaricie delicadamente todo cuanto exista*.

"En este contexto se comprende que un manual como el De musica, que quiere transmitir conocimientos técnicos sobre el ritmo, el metro y el verso, en sus cinco primeros libros, eminentemente técnicos, se cierre con un libro VI que constituye el pensamiento fundamental de esta época agustiniana, tal como se percibe en las Confesiones referidas a ese decisivo momento de su vida."[2]

"Con ellos tomaba distancia San Agustín frente a otros manuales interesados tan sólo en el objeto material de la métrica latina. La Poética de San Agustín tiene como sustancia la elevación del espíritu hacia la Belleza trascendente. Sin esta orientación carece de sentido la ciencia."[3]

A su vez, cabe destacar que los materiales sobre música, recopilados en *Casicíaco*, obtuvieron definitiva redacción en África durante el período de otoño del año *388*, siendo publicados recién al año siguiente. En este sentido, recordemos que *el término técnico música designaba en la Antigüedad el conjunto de las tres artes del movimiento*: *El canto*, *la danza* y *la palabra*. Aunque vale, aquí, traer la siguiente aclaración: *La obra llegada hasta nosotros* -con la intención y el recaudo de aislar de ella la densidad del *"Libro Sexto"* (del cual nos ocuparemos, en especial, en el presente trabajo)-, *sólo toma en consideración*

[2] *Ibíd.,* pág. 50.
[3] *Ibíd.,* pág. 51.

la palabra poética en virtud de su configuración en metros y versos. *Al parecer*, y según la información vertida en *La carta número 101* (que San Agustín enviara a su amigo Memorio), *otros seis libros sobre la melodía y el canto iban a ser incluidos en el proyecto originario*; sin embargo, el proyecto quedó evidentemente trunco cuando San Agustín debió asumir sus responsabilidades como religioso.[4] Desde luego, esos preciados contenidos hubieran ofrecido invaluables aportes a la historia de la música antigua. Asimismo, resulta innegable que las intensas vivencias del canto cristiano, introducido por vez primera en la Iglesia de Milán por San Ambrosio, hayan alentado a San Agustín en el camino de sus más profundas indagaciones musicales.

Como deja entrever el Santo en la citada *Carta 101*:

[4] San Agustín desembarca en Cartago a fines del año *388* con la idea de terminar el trabajo que había empezado en Milán acerca de *'la música'*. De alguna manera, *ese trayecto geográfico reproducía el itinerario de su alma*, *desde su estancia en Milán* (donde, todavía, se había interesado en los estudios de *'este mundo'*) *hasta su retiro espiritual en Tagaste*, cuando ya no aspire sino a *'los bienes eternos'*. Allí, San Agustín se dedicará a estudiar los textos bíblicos con muchísima pasión, incluso al punto de llegar a memorizar fragmentos y páginas enteras; cabe añadir que sus seguidores se iban formando en la vida comunitaria, animados por el mismo deseo de llevar una vida austera, y donde se daba más tiempo a la oración, al análisis de las Sagradas Escrituras, y, sobre todo, al canto de los Salmos.
"Una vez elegido sacerdote, Agustín tiene que pensar en ordenar su vida en Hipona, y abandonar el retiro de Tagaste. Cerca de la Iglesia, el Obispo Valerio le da un huerto en el que puede construir el monasterio por el que siempre había soñado. Muy pronto llegaron los discípulos que se pusieron bajo su dirección. Entre ellos se encuentran, por supuesto, Alipio, Severo y Evodio."
[San Agustín quedó como único pastor de la cristiandad católica de Hipona en el año *396*, tras la muerte del Obispo Valerio.]
Con el objetivo de ampliar los datos aquí suministrados, remitiré al texto de Jesús Oroz Reta (de la *O.A.R.*) titulado *San Agustín (el hombre, el escritor, el santo)*, Editorial AVGVSTINVS, Madrid, 1967; *"Las Trazas de la Providencia." / "Capítulo XIV: Y de nuevo, África."* {página 194}

"… una vez que el peso de los asuntos de la Iglesia se ha echado sobre mis espaldas, escaparon de mis manos todas esas dulzuras."[5]

De esta forma, la música, entendida como el arte de regular el movimiento, descansaba sobre *el principio básico de lo conveniente*, o sea, *de lo que naturalmente se correspondía con 'la cosa'*. De ahí, los términos latinos utilizados con frecuencia por San Agustín: *Congruenter*, *conveniens*, *respondens*. La música era considerada, entonces, *una ciencia noble, liberal y fruto de la razón*, que exigía retomar las fuentes pitagóricas acerca del número en tanto *fundamento del movimiento y de la armonía*.

"El número es generador del orden y de la armonía de todo movimiento, que puede desarrollarse por proporciones de igualdad o desigualdad. (…) Clarificada la ordenación de los números, puede tenerse ya un conocimiento racional y científico de la medición del movimiento, en la cual nuestros sentidos son capaces de percibir y experimentar el ritmo. Y aunque estos sentidos tengan limitaciones perceptivas, en esta capacidad radical pueden atisbarse los vestigios que de la armonía superior están impresos en nuestro espíritu…"[6]

De la rigurosidad numérica procedía el estudio de la duración de las sílabas, cualidad dominante del verso griego y latino; a diferencia del relieve que la poesía moderna pondrá en el acento. Puesto que *las sílabas, breves o largas*, incluían la idea de número que hacía

[5] *Ibíd.,* pág. 52.
[6] *Ibíd.,* pág. 54.

posible *su unión en un pie métrico*, dando, así, origen al *verso*. Por cierto, existían *reglas racionales* que permitían efectuar adecuadamente *la combinatoria de los pies métricos*.

Otro punto a tener en cuenta era el de *la igualdad al interior de la variedad*. Al respecto, veamos cómo *la homogeneidad rítmica* excluía al 'pie anfíbraco' (breve-larga-breve) de formar verso propio: Ya que en el caso particular del 'anfíbraco' no se podía realizar una escansión armónica y regular por su división desproporcionada de uno a tres. No obstante, aunque los pies tuvieran valores temporales diferentes sí se planteaban criterios legítimos para su combinación dentro de un mismo verso. En consecuencia, *el ritmo se definía como un ensamblaje de pies sin límite determinado*; por el contrario, *el metro se constituía por la unión de pies con una extensión fija*.

Un concepto importantísimo de la teoría rítmica se atribuía al silencio musical como elemento estructurador del verso. A través del análisis del metro más corto, el integrado por dos pies (dímetro coriámbico cataléctico), se descubría el silencio musical, y, sobre la base de este hallazgo, la precisión exigible en función del metro y del verso.

"Un metro no puede ocupar más de 32 tiempos o duraciones de sílabas breves, un verso no puede abarcar más de ocho pies. Así, el número cuatro, regulador de la perfección rítmica, fija el metro y al verso su progresión armónica."[7]

[7] *Ibíd.,* pág. 56.

También, surgía la discusión alrededor del valor de la última sílaba, con indiferente valencia en virtud de su duración, larga o breve; fenómeno que se advertía por el tiempo de silencio que tornaba a la sílaba breve en una sílaba larga. Pues dicho proceso de alargamiento, ligado al silencio musical, podía crear confusión en el ritmo; por ejemplo, al confundirse 'el metro pirriquio' (tres sílabas breves más un silencio) con 'el anapesto' (dos sílabas breves más una larga). En este sentido, la ambigüedad era evitada por *una debida escansión*, es decir, por *la perfecta localización del arsis y tesis* que la métrica latina hacía coincidir con *la elevación y el descenso de la voz*.

"San Agustín insiste con frecuencia en la necesidad de una medida regular y perfecta, que percibe el oído bien educado, para notar también cómo ley del silencio musical, aplicado a la sílaba breve, permite descubrir que la larga, al final del metro, exige volver de nuevo al principio del metro o del verso sin intercalación de silencios."[8]

Por tal motivo, la característica fundamental del verso consistía en *la cesura*; mediante ella, el verso quedaba distribuido en dos partes armoniosas, aproximadamente iguales, *gracias al principio de simetría postulado por el arte clásico*. Sin embargo, *no se trataba de una igualdad absoluta*, debido a que la misma podía implicar cierta confusión en la sucesión de los versos. La partes, entonces, debían distinguirse con claridad, cosa que no se obtenía al propiciar una simetría rigurosa. Ejemplo de este rasgo será el ofrecido por el Maestro a su

[8] *Ibíd.,* pág. 57.

Discípulo con el comentario del primer verso de la <u>*Eneida*</u>: Diferenciando *dos hemistiquios*; uno, de cinco medios pies, y, otro, de siete medios pies. Ahora bien, estas dos partes se distinguían de tal manera que *no resultaban convertibles*.

"De esta organización irreversible de los dos miembros deduce San Agustín la etimología de verso, ofreciendo una explicación por la llamada figura de la anti-frase. El verso (vuelta) se llama así porque no puede volver, invertir sus miembros."[9]

En síntesis, hemos dado, aquí, un brevísimo recorrido por el análisis matemático presente en la belleza temporal de *'los números o ritmos corpóreos'*[10] para ingresar, desde ahora, a nuestro tema de análisis: *'Los números o ritmos eternos'*.

"La única vez que San Agustín se refiere en sus <u>*Retractaciones*</u> *a su dialogo* <u>*De musica*</u>*, lo hace mirando al 'Libro VI': 'Este Libro muestra cómo a partir de los números corpóreos, y aún de los espirituales, pero todavía mutables, se llega a los números inmutables, que pertenecen a la Verdad inmutable, de modo que, por medio de ellos, las perfecciones invisibles de Dios se revelan a*

[9] *Ibíd.*, pág. 59.

[10] De acuerdo con la apreciación de Sciacca:
En el magnífico *"Libro VI"*, del diálogo <u>*De musica*</u>, *San Agustín distinguirá cinco especies de ritmos mortales o temporales*: A) *Ritmos exteriores o sonantes*, el sonido material o el movimiento del aire producido por el sonido; por tanto, ritmos corporales que hieren el oído. B) *Ritmos entendidos (occursores)*, ritmos de reacción, debidos a la intervención del alma para mantener la armonía del cuerpo que sufre la acción de objetos exteriores. C) *Ritmos progressores*, que resultan del modo de pronunciar, de medir por medio de la voz (alargando o abreviando), o también internamente, sin abrir la boca. D) *Ritmos recordados (recordabiles)*, que presuponen las dos primeras especies de números (por medio de la sola memoria podemos reproducir sensaciones pasadas sin que movimiento alguno del aire afecte nuestro oído. E) *Ritmos judiciales*, es decir, que juzgan las cualidades de los ritmos agradables o desagradables, y aprueban o desaprueban.
[SCIACCA. <u>*San Agostino*</u>, Editorial Luis Miracle, España, 1955; *"Parte Segunda: La vida del espíritu. El itinerario de la mente."* / *"Capítulo II: La sensación."* / *"Punto 2: El sentir, su naturaleza y límites."* {Pág. 189.}.]

nosotros y se imprimen en las cosas creadas' (I cap. 6). La falta de alusión a los otros Libros podría explicarse porque nos los tuviera a mano o bien por la importancia misma que este último Libro tenía para su filosofía sobre la armonía del mundo, destello de la Armonía Suprema. Pero aquellos Cinco Libros primeros eran presupuesto necesario del último. La armonía de la palabra, basada en los números, mostraba ya ese camino de ascensión a Dios. El principio fundamental de la filosofía pitagórica -el número, esencia de todas las cosas- es el eje de todo este Libro."[11]

El hilo conductor del *"Libro Sexto"* no puede ser otro que *el recuerdo agustiniano de la belleza del primer verso de un himno vespertino de San Ambrosio*, tanto por la armonía de su sonido como, más aún, por la verdad que anuncia: *"Deus creator omnium"*.[12]

[11] *Ibíd.*, págs. 60 y 61.

[12] Porque, tal como se vislumbra a partir de un pasaje de la *"Introducción"* al diálogo *De magistro*, de San Agustín (especialmente, a raíz de una cita extraída, a su vez, de las *Confesiones*), llegaremos a ponderar *el gran efecto que causaron en el Santo los Sermones de San Ambrosio*:
"Descuidando de instruirme en las verdades que él me enseñaba y excesivamente curioso en oír cómo las enseñaba, venían a mi espíritu, juntamente con las palabras, que amaba, también las cosas que estimaba menos, pues no podía separarlas." [*Conf. 5, 14, 24: PL 32, 718*; en: *"Introducción"* al diálogo *El maestro*, pág. 584 *nota n° 33*. / SAN AGUSTÍN. *De magistro (El maestro)* {versión castellana de Manuel Martínez, *O.S.A.* / texto revisado y corregido por Santos Santamarta del Río, *O.S.A.* / introducción y notas de Victorino Capánaga, *O.A.R.*}; en: *Obras de San Agustín (edición bilingüe latina-española) - III - Obras filosóficas*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1982.

Primer Apartado: El misterio musical del Uno (más allá del sonido de las palabras, más allá de la significación del silencio).

Comenzaré, pues, intentando traer a la reflexión aquel enunciado agustiniano que, estimo, concentrará buena parte de *la dificultad de acceso a lo que se pondrá en juego en el "Libro Sexto"* del diálogo *De musica*, de San Agustín, titulado *"Dios fuente y lugar de números eternos"*.[13] Me refiero, ciertamente, al enunciado que reza de la siguiente manera:

"... entonces cuanto más atentos solamente a Dios y a la verdad transparente, cara a cara, según se ha dicho, sentiremos sin ninguna inquietud los ritmos con los cuales movemos los cuerpos, y gozaremos de ellos."[14]

A partir del fragmento señalado con antelación podremos, quizás, llegar a plantear 'algo así' como *el itinerario de una pregunta motivada por la articulación de tres ejes*. A saber:

[13] En este momento inicial del trabajo de investigación tomaré como punto de partida la edición del *De musica*, de SAN AGUSTÍN, efectuada por Alción Editora (cuya traducción estuvo a cargo de Cecilia Ames), Córdoba–Argentina, 2000. Debo señalar, asimismo, que se trata de una traducción muy cuidada que guarda fidelidad con respecto a la edición bilingüe (latina–española) que realizara la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.). Y si bien el trabajo de tesis recaerá, fundamentalmente, sobre esta última edición (la cual nos permitirá, desde luego, recurrir al latín con el objeto de elucidar aquellos pasajes del texto que impliquen rasgos de densidad conceptual), en la presente fase preliminar de acercamiento a la temática propuesta por el *"Libro Sexto"* del diálogo *De musica* (donde busco, ante todo, 'encaminar el proyecto de tesis') he decidido seguir la versión de Alción, puesto que la misma me ha facilitado una primera aproximación a la complejidad del *"Libro Sexto"* al 'depurar' la comprensión de 'ciertas expresiones lingüísticas' que, de alguna manera, hubieran dificultado aún más esta primera lectura de dicho segmento de la obra agustiniana a analizar.

[14] SAN AGUSTÍN. *De musica* (traducción de Cecilia Ames), Alción Editora, Córdoba–Argentina, 2000, pág. 209; *"Libro Sexto: Dios fuente y lugar de números eternos"*; *"Parte Segunda: Acerca de los ritmos eternos que proceden de Dios"*; *"Sección Segunda: Los ritmos eternos proceden de Dios"*.

- La escucha de los ritmos eternos sin ninguna instancia de mediación, o sea, el acontecimiento de *una escucha estrictamente intuitiva o cara a cara de la verdad*;
- El complejo anudamiento de la eternidad de dichos ritmos con *la dinámica del cuerpo* ligada, a su vez, a *la dinámica del alma*;
- La escucha de los ritmos que proceden de Dios *en tanto experiencia audible del goce*.

Delineemos, entonces, a propósito de lo expuesto, la pregunta:

¿En qué consistirá *'el oír'* desde *'el lugar de Dios'*?

Si bien, por el momento, la respuesta a la mencionada pregunta permanece 'a la espera' de un bosquejo de fundamentación, sí me atrevería a arriesgar que *en ese peculiar modo de la escucha* localizaríamos, por un lado, *una ausencia rotunda del eco de las palabras*; por otro lado, vislumbraríamos, también, *la consistencia de una escucha situada en las antípodas del silencio significante*.

Porque, en efecto, considero que *lo que entraña esta doble modalidad de sustracción a nivel de la potencia representativa de la escucha* es, justamente, el lugar teológico del número a través del cual *el oído de las criaturas será radicalmente 'herido' por la sonoridad originaria del Uno*… Esa magistral pretensión agustiniana de *ensamblar el Sonido con Dios para hacer de la escucha humana un sitio de la trascendencia*.

Pretensión que asumirá, desde luego, la forma de 'una audacia y una certeza angustiantes', debido, sobre todo, a que las coordenadas del pensamiento de San Agustín, ya esbozadas en uno de sus primeros *Diálogos Filosóficos* (conocidos, éstos, bajo el nombre de *Escritos de Casicíaco*) -me refiero, aquí, en especial, a la obra titulada *Contra academicos*[15]-, se alzarán como *un claro punto de inflexión*, de naturaleza cristiana y platónica, *contra cualquier vestigio del sensualismo escéptico asociado al sonido*. De ahí que, para San Agustín -insisto-, *Lo Uno/Dios* suponga el advenimiento de 'un sitio de realidad musical'. En este sentido, habrá que destacar que los números o ritmos eternos distarán de los números o ritmos mortales, básicamente, por el hecho de que los primeros *desbordarán los espacios de los tiempos*; dicho en otras palabras, los ritmos eternos no serán susceptibles de 'soportar' la misma estructuración o combinatoria numérica inherente a las posibilidades suministradas por la métrica latina.[16]

[15] Como declara Victorino CAPÁNAGA en su *"Introducción"* al diálogo *Contra academicos* de SAN AGUSTÍN -páginas 14 y 15-: *"En el 386, con el método de la intuición platónica descubrió la luz interior, es decir, las verdades eternas, que dieron golpe mortal a la duda académica. La antigua Academia le salvó de las tinieblas en que le sumergiera la nueva. La conversión o adhesión a Cristo el mismo año orientó definitivamente su espíritu en el camino de la sabiduría. (…) … la via veritatis significaba el reconocimiento de dos luces que entonces fueron alumbrándose en los rodeos de su pensamiento: una divina y otra humana, la de la filosofía platónica y la del Evangelio. La razón y la autoridad le dieron la mano para sacarlo del precipicio académico."* / En: SAN AGUSTÍN. *Obras: Tomo III-Obras Filosóficas (Contra academicos)*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1982.

[16] Cabe señalar, al respecto, que la aritmética, desde sus orígenes griegos, había sido concebida como la ciencia del número entero, ya que el sistema de notación empleado no permitía introducir los números fraccionarios o irracionales. Por esta razón, *"los antiguos representaban el número (entero) como una colección de unidades, de mónadas, representadas por puntos materiales; resultaba legítimo estudiar sus modos de ajuste y enlace, y vincular así la aritmética con la geometría."* […] Se extasiaban ante las virtudes de la unidad, principio de todas las cosas, indivisible e inmutable, que jamás abandona su propia naturaleza […]. Véase: Henri–Irénée MARROU. *Historia de la educación en la Antigüedad* (traducción de Yago Barja de Quiroga), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004, pág. 252; *"Capítulo VIII: Los estudios científicos"*.

Así, advertiremos, en el ejemplo que nos brindará San Agustín, el verso *"Deus creator omnium" ("Dios creador del universo")*, que la armonía fonológica y la derivación significante se mantendrán tanto en el registro de *su pronunciación*, esto es, en el de 'su impronta corpórea-temporal-sonora' como, al mismo tiempo, en el registro de *su retención*, escucha o asentimiento a la imagen sonora *(katalipsis)*, propio de 'la actividad silenciosa del alma'. Creo necesario enfatizar, además, que, por tal motivo, en San Agustín, *la significación* adquiere, siempre, *una trama eminentemente topológica*: Puesto que *la palabra exterior o proferida*, al igual que *la palabra interiorizada*; en otros términos, *el sonido y el silencio* constituyen el anverso y el reverso de una misma belleza pulsátil y, por ende, temporal que nos remite, una y otra vez, a *la destreza del espacio de configuración del número*, es decir, a *la incesante actividad numérica del Alma sobre el Cuerpo*.

Siguiendo a Jean-Michel Fontanier, en el trabajo titulado <u>*La beauté selon Saint Augustin*</u>, comprobamos, por tanto, que *el despliegue de la belleza* se imprime a la manera de *la proyección de un dispositivo o modelo aritmético–musical*.[17] Dicho modelo, interpretado como el montaje de una sofisticada experiencia estética, nos remonta, claramente, a la antigua concepción pitagórica que *enlazaba las dimensiones geométricas a las dimensiones*

[17] Habrá que destacar, aquí, la gran relevancia alcanzada por las siete artes liberales, que el Medioevo heredaría de la tradición escolar de la Baja Edad Antigua, y cuya lista, establecida definitivamente hacia mediados del siglo I a. C., entre Dionisio de Tracia y Varrón, comprendía como se sabe, junto con *las tres artes literarias*, ***el trivium*** de los carolingios ***(dialéctica, gramática y retórica)***, *las cuatro disciplinas matemáticas* ***del quadrivium (aritmética, astronomía, geometría y teoría musical)***, cuyo ordenamiento era tradicional, si no desde los tiempos del propio Pitágoras, por lo menos desde la época de Arquitas de Tarento. En: MARROU. *Ibíd.*.

sonoras tornando, por ello, al sonido en una suerte de 'planicie' que se extendía delante de nuestros ojos… *El ensordecimiento de una visión*.

De este modo, con el vocablo latino *aequalitas* designaremos a *la operación de partición numérica o racional* propia de *la versificación latina*. Incluso, encontraremos en la expresión compuesta *congruentia aequalitas* o *congruentia numerosa* una nítida alusión a *la construcción poética* diseñada según *el ajuste de verdaderos puntos musicales* bien dispuestos en función de la belleza de su adaptación recíproca.[18]

Sin embargo, nos percatamos de la presencia de la siguiente inquietud: Siendo el tiempo significante una armonía medible por los números que lo cuentan -entendiendo, claro, por 'esta cuenta' el movimiento o ritmo causante de la belleza de los cuerpos-, ¿por qué razón, entonces, San Agustín nos instará no ya a la búsqueda sino, más bien, al hallazgo de *una extrema interioridad sonora*, cuya 'materialidad' pareciera desprenderse de 'las implicancias' de lo que podríamos, tal vez, denominar *Un Otro Sonido Absoluto*? ¿Y cómo procedería, en consecuencia, *ese singularísimo acto de la escucha*? Aquí reconocemos el inicio del pasaje numérico de las matemáticas a la teología, debido a que *el número*, 'la

[18] Detallemos: Como se encarga, muy bien, de aclararnos el autor al que hemos hecho referencia {en lengua francesa}: *"Mais cette aequalitas ne se réduit pas à la stricte "égalité"; et de fait, l' analogia l' intéresse surtout en tant qu´ elle unifie des éléments apparemment disparates, par la relation d' égalité qu' elle établit entre eux."* [Jean–Michel FONTANIER. *La beauté selon Saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, 2008; *"Chapitre III: Définitions de la beauté des choses corporelles et du corps particulièrment"*.]

unidad primordial', conservaría *la potencia metafísica de ir más allá de 'la cuenta por uno'*, de irradiar *una numeralidad completamente extraordinaria*.

¿Qué nos querrá insinuar San Agustín al invocar los números o ritmos eternos que proceden de Dios, es decir, una musicalidad imperturbable descubierta más allá de los intervalos de los tiempos? ¿'Suave plenitud', quizás, de *Un Único Sonido*, igual a sí mismo; sin ninguna posibilidad de consecución acústico-temporal, sin ninguna melodía a través de la cual resultaría 'significativamente' audible? Indiscernible Pureza del Sonido en el Lugar de Dios: *La Belleza del Gran Número que nos arrebata*.

Como afirma San Agustín:

"Pero yo pienso que cuando se canta aquel verso propuesto por nosotros: Deus creator omnium, nosotros lo oímos en medio de los ritmos sentidos, y lo reconocemos en medio de los recordables, y lo pronunciamos en medio de los proferidos, y nos deleitamos en medio de los de apreciación, y lo apreciamos en medio de no sé cuales otros, y que sobre este deleite que es en cierto modo una decisión de los ritmos de apreciación dictamos una sentencia más firme según aquellos ritmos más ocultos. ¿O a ti te parece una sola y misma cosa deleitarse con el sentido y estimar con la razón?" [19]

[19] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, pág. 189; *"Parte Segunda: Acerca de los ritmos eternos que proceden de Dios"*; *"Sección Primera: Sobre los ritmos eternos"*.

"Y esto no está en los intervalos de los tiempos, sino en el mismo sonido, que es como la luz de tales armonías, y al cual es contrario el silencio de la misma manera que las tinieblas a los colores."[20]

Probablemente, sea pertinente, a los fines de procurar un esclarecimiento de lo postulado más arriba, *el trazado de una línea de demarcación entre esos números o ritmos eternos ('ocultos y racionales') y la praxis numérica o rítmica del alma*. A tal efecto, creo que dicha tarea no resultará nada sencilla de llevar a cabo, ya que, para San Agustín, *el hacer propio del alma concerniente a la sonoridad*, que incluye *la Memoria*, *la Imaginación* y *la Apreciación o Juicio (un hacer desde la misma potencia de la formalización matemática)*, no llegará, sin embargo, a alcanzar el estatuto de lo eterno; y no lo alcanzará, por ahora, de una manera bastante 'inescrutable'… Pienso que en este punto reside uno de los ejes de discusión privilegiados del *"Libro Sexto"* del diálogo <u>*De musica*</u>: Mientras que la memoria, para Platón, 'mediatizaría', por decirlo de algún modo, la positividad de un encuentro con lo inmutable que es; en contraposición, para San Agustín, los ritmos de la memoria tenderían, pues, a desvanecerse, lisa y llanamente, por carecer de eternidad. Advertimos, entonces, al comparar ambas perspectivas, que si *la reminiscencia o anámnesis platónica*[21]

[20] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, pág. 202; *"Parte Segunda…"*; *"Sección Segunda: Los ritmos eternos proceden de Dios"*.
[21] Para Platón, el pensamiento *dianoético* o matemático se encontraba indisolublemente ligado a la potencia de la dialéctica; dicho de otro modo, el mismo quedaba situado en un punto medio, es decir, entre el aparecer de la *doxa* y la verdadera *episteme*. El número, por tanto, implicará la idea de número, y, en consecuencia, su inclusión dentro del dispositivo de la reminiscencia. Puesto que el acto de pensar será

permitiría 'tocar lo real de las ideas', mediante la fuerza representativa de la imagen simbólica de aquello que se recuerda (a través de la filosofía, esto es, del discurso dialéctico); *la memoria agustiniana* se consolidaría, muy por el contrario, *en el fracaso del recuerdo de Lo Uno/Dios*. Y si Platón 'salva al significado' por medio de la dialéctica de un silencio que, por recordar, piensa; San Agustín, en cambio, musicaliza o radicaliza la máxima platónica de 'lo recordado–pensable' liberando al significado de la gravitación de la imagen (para nosotros: 'la huella mnémica, significante o sonora'). Por lo tanto, no habría memoria de Dios, según mi lectura, de acuerdo con lo que se deriva del análisis del *"Libro Sexto"* del diálogo *De musica*, sino, fundamentalmente, la manifestación de Una Sonoridad Absoluta impactando al oído de una manera diferente… Igualdad de Un Único Sonido que no sería atribuible al que emanara de una simbólica del Ser, puesto que no se trataría de la rectitud o adecuación de los nombres o palabras que pudieran designarlo; tampoco se trataría de una sonoridad residual que emergiera de la diseminación de la huella

---

sinónimo de recordar a través del impulso de un razonamiento causativo que se irá desenvolviendo mediante el ejercicio de preguntas y respuestas.

Como afirma Platón en el *Fedón*: *"…tras tomar como base en cada ocasión la proposición que juzgo más sólida, considero como verdadero lo que parece concordar con ella -tanto respecto de las causas como de todo lo demás- y como no verdadero lo que no concuerda con ella."* [PLATÓN. *Fedón*, edición crítica de Conrado Eggers Lan, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1971, pág. 185 [*"Capítulo VII: Acerca de la generación y la corrupción."*].

Por otro lado, Alain Badiou, en el trabajo que lleva por título *"Lacan y Platón: ¿Es el matema una idea?"*, dirá que: *"En L' étourdit, Lacan prosigue el tema de una superación de Platón debida a los estrictos desarrollos del discurso de la ciencia. Esta vez se trata del descubrimiento hecho por Gödel de fórmulas de lenguaje de la aritmética formalizada del primer orden, que, aunque semánticamente verdaderas, son indecidibles en este cálculo. Le parece que está indecidibilidad estructural afecta lo que Platón supone en el Menón, a saber, que las ideas matemáticas son innatas, como Sócrates lo experimenta con un esclavo sobre el problema de la duplicación del cuadrado. Pues si la matemática está en la forma de la Idea eterna, y está inscrita en la parte dianoética de nuestra alma, es necesario que siempre esté decidida."*

[En: *Lacan con los filósofos* (traducción de Eliane Cazenave-Tapie), por la Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, Siglo Veintiuno Editores, México D.F., 1997, pág. 141.]

acústica del significante, porque no remitiría, a su vez, al derrotero de alguna voz en particular que 'respondiera' a la Gran Voz del Otro Simbólico.[22] En todo caso, dejamos entrever que San Agustín se acercaría más a *los misteriosos pliegues de un Otro del 'Otro Simbólico'* acaecidos como *El Lugar de Dios*, es decir, como *Una Espacialidad Real de Lo Eterno, Una Topología Divina y Sonora* para el desbaratamiento de la significación acústica. En suma, la Memoria, la Imaginación y la Apreciación o Juicio significantes rozando apenas, aunque jamás sintiendo, *el derrame musical de la eternidad*:

"Así los ritmos que están en la memoria aunque permanecen por más tiempo que aquellos por los cuales son impresos, no por eso sin embargo conviene anteponerlos a aquellos que producimos no en el cuerpo sino en el alma; pues unos y otros pasan, unos por cesación, otros por olvido. Pero los que nosotros producimos, aun antes de que nosotros dejemos de obrar, parecen ser eliminados por la sucesión de los siguientes, mientras al pasar los primeros ceden su lugar a los segundos, y los segundos a los terceros, y así sucesivamente los anteriores a los posteriores, hasta que la misma

[22] *"Mientras entendemos, aún no se trata de Dios, porque Él es inefable, y nosotros decimos más fácilmente lo que no es que lo que es. Entre todos los nombres que se le pueden dar, hay uno que lo designa mejor que los demás, aquel bajo el cual Él mismo quiso darse a conocer a los hombres, cuando dijo a Moisés: Ego sum qui sum (Éxod., III, 14). Es el ser mismo (ipsum esse), la realidad plena y total (essentia), hasta el punto de que, estrictamente hablando, esa denominación de essentia sólo le conviene a Él. (…) En consecuencia, decir que Dios es la essentia por excelencia, o que es supremamente ser, es decir lo mismo. Ser verdaderamente es ser siempre de la misma manera: vere esse est enim semper eodem modo esse; ahora bien, Dios es el único que siempre es el mismo: es, pues, el Ser, porque es la inmutabilidad."* [Étienne GILSON. *La filosofía en la Edad Media (desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV)*, Editorial Gredos, Madrid, 1985, pág. 122; *"Capítulo II: Los padres latinos y la filosofía"*; *"2: El neoplatonismo latino del siglo IV"*.

cesación elimina a los últimos. Pero con el olvido muchos ritmos simultáneamente, aunque poco a poco, son borrados, pues tampoco ellos permanecen enteros por mucho tiempo."[23]

"Pero algunos siguen a sus fantasmas con tanta precipitación que ninguna otra materia hay de todas las falsas opiniones que tener a las fantasías o fantasmas como cosas conocidas, es decir, que se conocen a través del sentido. Por esto opongámonos a estas cosas sobre todo, y no acomodemos a ellas la mente, de tal manera que mientras el pensamiento está en ellas, creamos que ellas son contempladas por la inteligencia."[24]

"Por consiguiente también estos ritmos de apreciación están sometidos a algunos límites de espacios temporales, que no pueden sobrepasar al juzgar, y cuanto sobrepasa esos espacios, no lo pueden alcanzar para juzgarlo, y si así están limitados no veo cómo pueden ser inmortales."[25]

Contra la unidad del signo lingüístico propiciada por De Saussure[26], quien formulara una arbitraria, necesaria e indisoluble unión entre el concepto o significado y el significante sonoro; asimismo, contra la lectura inaugurada por Lacan[27] del signo saussureano,

---

[23] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, *"Parte Primera…"*, pág. 173.
[24] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, *"Parte Segunda…"*; *"Sección Primera…"*, pág. 196.
[25] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, *"Parte Primera…"*, pág. 183.
[26] F. de Saussure enseñó que la naturaleza del signo es *arbitraria*. "*Esta definición, en el Cours de linguistique générale, es motivada por enunciados muy sencillos. Se llama signo "al total resultante de la asociación de un significante [=imagen acústica] y de un significado [=concepto]…" "Así la idea de 'soeur' [=hermana] no está vinculada por ninguna relación interior a la sucesión de sonidos 's-ö-r' que le sirve de significante; podría ser representada igual de bien por no importa cuál otra: Lo prueban las diferencias entre las lenguas y la existencia misma de lenguas diferentes…"."* [En: Émile BENVENISTE. *Problemas de lingüística general – I* (traducción de Juan Almela), Siglo Veintiuno Editores, México D.F., 1999, pág. 49 {*"Capítulo IV: Naturaleza del signo lingüístico."*}.]
[27] En *"El Seminario sobre 'La carta robada'"* Lacan sostendrá que: *"… la singularidad de la carta (…) puesto que puede sufrir una desviación, es que tiene un trayecto que le es propio. Rasgo donde se afirma aquí su incidencia de significante." (Página 23.) / "La subjetividad en su origen no es de ningún modo incumbencia de lo real, sino de una sintaxis que engendra en ella la marca significante." (Página 44.)* [LACAN. *Escritos 1*

rompiendo su unidad, o sea, aislando del significado la fuerza subjetiva del significante bajo su consistencia singular e imaginaria; me animaría, para intentar ir concluyendo este primer apartado, a arriesgar que San Agustín destituye, en el *"Libro Sexto"* del diálogo *De musica*, la materialidad fónica de la significación: Así como la música se deslinda de la gramática por un dispositivo ejemplar matemático-teológico; así, también, la eternidad del ritmo se desprenderá, dolorosamente, de la temporalidad abstracta de la métrica; del mismo modo que la marca, *la pura marca del punto musical*, lo hará con relación a la respiración del poema. Y, no obstante, sí habrá una certeza: La del número *entre* el Alma y el Cuerpo, *entre* Dios y el Alma, *entre* Dios y el Cuerpo… Adentro de Dios: La Música.

"Y el ritmo no solo comienza a partir del uno, sino también es bello por la igualdad y por la semejanza, y se combina ordenadamente."[28]

De esta forma, la ontología matemática de San Agustín alumbrará, al igual que el aire espeso de los sueños, la primacía de Lo Absoluto captado por *un simplex intuitus veritatis*, por *una simple mirada de la inteligencia*… Un instante de piedras negras danzando, como números, sobre la superficie inmaculada del silencio. Y una luz, ligeramente tibia, nos traerá el sonido de la noche.

(traducción de Tomás Segovia, revisada por Juan David Nasio y Armando Suárez), Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1991.]

[28] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, *"Parte Segunda…"*; *"Sección Segunda…"*, pág. 212.

"Y cuando se ha llegado a aquello que se canta: 'Y los hijos de los hombres esperarán bajo la cobertura de tus alas, serán embriagados por la abundancia de tu casa, y los abrevarás con el torrente de tu placer; puesto que junto a ti está la fuente de la vida'; ya no se dice que el Señor será suave al gusto; sino que tú ves cómo se pondera el desborde y la abundancia de la fuente eterna, a la cual también sigue cierta ebriedad, nombre con el cual me parece que se da a entender aquel olvido de las vanidades y de los fantasmas del mundo."[29]

Cuando los ritmos temporales sean *uno* con los ritmos eternos, y la virtud de *la prudentia* se haya evaporado como el incienso que se eleva hacia la música de Dios; porque dicha virtud, que consistía en diferenciar y preferir lo eterno a lo transeúnte, se habrá disuelto, ya, en el mismo umbral de su dominio: *La inminencia de la última visión, el cuerpo en la gloria de la luz*.[30]

[29] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, *"Parte Segunda…"*; *"Sección Segunda…"*, págs. 210-211.

[30] Remítase, para el abordaje de la función de la prudencia en el *"Libro Sexto"* del diálogo *De musica*, de San Agustín, al estudio realizado por Ubaldo PIZZANI y Guido MILANESE (en lengua italiana) titulado *"De Musica di Agostino d' Ippona"*, Edizioni *"Augustinus"*, Palermo. {*"In altre parole si tratta di definire come l' anima possa venir meno alla virtù della prudentia, definita da Agostino come la capacità di distinguere l' eterno dal transeunte, e di riconoscere che solo l' eterno è degno delle nostre aspirazioni. L' impostazione del problema offre al Santo il destro di esperire un' accurata analisi delle varie forme di belleza presenti nel mondo. "Il sesto libro"*, p. 83.}

El punto de inflexión del diálogo <u>Contra academicos</u>.

Creo necesario, en este anexo, *plantear la enorme distancia que se abría entre la fundamentación matemática del pensamiento teológico-agustiniano y la otra gran vertiente del pensamiento*, vigente en la misma época del Santo; me refiero, pues, a *la fundamentación asumida por la denominada Escuela Académica*. Procurar dar cuenta de dicha distancia contribuirá, desde luego, a los fines de la presente investigación, ante todo, porque ella nos permitirá comprender, según estimo, uno de los dos pilares sobre los que se sostiene la propuesta onto-teológica agustiniana: *La certeza del número*, entonces, *contra el escepticismo académico*; certeza, por cierto, estrechamente vinculada al otro pilar agustiniano, el de la experiencia cristiana de la fe. En este sentido, digamos, en principio, que *la también llamada Segunda Academia* había sido introducida en el mundo romano por una comisión griega de pensadores a cuya cabeza se encontraba Carnéades; asimismo, señalemos que las *dos actitudes fundamentales* defendidas por la citada Escuela eran:

1. *La actitud agnóstica*, por la que se renunciaba al conocimiento de la verdad, al hallarse ésta velada de semejanzas con lo falso.
2. *La actitud práctica*, a través de la cual se invocaba 'lo probable', y no ya 'lo verdadero', como norma de conducta.

Así, *los académicos* argumentaban que, *para escoger 'la verdad probable', había que pesar el pro y el contra de todas las opiniones*. De ahí que, entre ellos, surgieran habilísimos polemistas, sumamente ágiles para el esgrima de las ideas. Como, por ejemplo, el caso de Cicerón, cuya profesión oratoria le obligaba al buen manejo de la discusión, esto es, a la destreza dialéctica y parlamentaria.

Ahora bien, *el origen ideológico de la Segunda Academia debía de buscarse en 'la teoría de la comprensión' del estoico Zenón*: En efecto, *'la comprensión' (katalipsis) consistía en 'un asentimiento cognoscitivo' que se apoyaba en 'la certeza y seguridad de la percepción'*; en otras palabras, 'la comprensión' requería el supuesto de que 'lo percibido', por sí solo, reuniera determinadas 'notas' que lo distinguieran, de esta forma, de lo falso. Ya que 'las cosas', según la teoría de Zenón, imprimían, de algún modo, su verdad y figura en nuestras facultades receptivas. *Y esa era la condición de la verdadera representación en nosotros*: *Ex eo quod esset, sicut esset, impressum, signatum, effectum.* 'Lo representado' -*visum*-, o sea, 'el objeto de la percepción' tenía que estar por tanto, *impreso*, *labrado* y *sellado* tal como se lo percibía.[31]

Siguiendo estos lineamientos y *estudiando el origen de 'las representaciones' llegaron Arquesilao y sus discípulos a poner en duda la legitimidad de toda representación objetiva*.

[31] *CICERÓN. Acad. II 24, 44.* [Nota a pie de página n° 16.] En: SAN AGUSTÍN. *Contra academicos (Contra los académicos)* {versión, introducción y notas de Victorino Capánaga -O.A.R.-}; *"Introducción." / "Capítulo I: La filosofía académica."* [Página número 7.] / *Obras de San Agustín – III – Obras filosóficas (edición bilingüe latina-española)*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1982.

Para ellos, *resultaba imposible el logro de las condiciones de la percepción o comprensión exigidas por Zenón, al hallarse viciadas las fuentes mismas de nuestros conocimientos*. Por tal razón, en primer lugar, embistieron contra 'los sentidos' donde se ocultaban tantos 'cepos de error y de engaño'.

Recordemos que en *la Primera Academia (la platónica)*, el mundo de los sentidos había quedado igualmente opacado frente al fulgor del mundo inteligible de las ideas. Debido a que *'las cosas sensibles' sólo engendraban 'la doxa'*, la opinión, una forma inferior de adhesión espiritual, indigna del sabio.

En segundo lugar, *los académicos desconfiaban del relativismo de las magnitudes*: Todo era grande y pequeño a la vez en virtud de la competencia del observador. Por ejemplo, el sol aparecía extraordinariamente grande y voluminoso a los ojos de un astrónomo, mientras que, por el contrario, pequeño en la visión de un hombre común.

En tercer lugar, *los académicos hacían particular mención de 'los ebrios', 'los dementes'* y *'los sueños'*. Incluso, el propio Antíoco, maestro de Cicerón, dedicaba jornadas enteras al análisis de *'esas representaciones falaces'*. En consecuencia, *los académicos* llegaban a la conclusión de que *no existía una clara línea divisoria entre lo verdadero y lo falso, entre la cordura y la insania*.

Pero detengámonos un momento en lo que hemos señalado hasta ahora. Y veamos que, *para San Agustín*, en cambio, *la sensibilidad será elevada al estatuto de huella de la Divinidad, huella impresa en el agua luminosa y eterna de la Verdad*. Sin embargo, es cierto que, durante un tiempo, San Agustín adhirió a las premisas de los académicos… Asistimos, pues, a las noches de insomnio de un hombre que, aun habiendo vencido las sugestiones del placer, reflexiona y ora para librarse del fantasma de la duda académica.

"El período crítico comenzó, sin duda, en Cartago en el año 383, en que embarcó para Roma como profesor de Elocuencia. Durante los dos años siguientes, 384-385, en Milán, graves incertidumbres agitaron su espíritu. En el 386 con el método de la intuición platónica descubrió la luz interior, es decir, las verdades eternas, que dieron golpe mortal a la duda académica. La Antigua Academia le salvó de las tinieblas en que le sumergiera La Nueva. La conversión o adhesión a Cristo el mismo año orientó definitivamente su espíritu en el camino de la sabiduría."[32]

Porque, en efecto, *el descubrimiento intuitivo de la Verdad* será solidario de *una praxis interior*, profundamente íntima, ligada, a su vez, a *la escucha de la eternidad*. Y, así, *la interpretación de la sabiduría se irá enriqueciendo con elementos cristianos*: Pues la *sophia*, tanto en la concepción griega como en la cristiana, *implicará un nexo indisoluble del pensamiento con la eternidad*, o sea, con 'lo que es seguro e inmutable'. Por consiguiente, una sabiduría que permanezca ajena al conocimiento de la Verdad resultará

[32] *Ibíd.*; *"Capítulo II: La duda académica de San Agustín."* (p. 14.)

contradictio in terminis. Las convicciones agustinianas asociarán, entre sí, *Sabiduría*, *Verdad* y *Beatitud*… *El acceso a la Verdad*, entonces, como *la música de un reposo contemplativo en Dios*; *único lugar del goce absoluto* donde la dubitación ya no tendrá más cabida.

En las palabras del Santo:

"Con idéntica validez y fuerza se presentan a nuestros ojos las verdades matemáticas. Puede hallarse el hombre sometido a los más fuertes vaivenes de su ser, y siempre lucirá idéntica en su mente la verdad. 'Si existen seis mundos más uno, en suma serán siete. Que tres multiplicado por tres es igual a nueve y cuadrado de los números inteligibles, es necesario que sea verdad, aun cuando todo el mundo delire.'(79) Con parecida certidumbre y luminosidad brillan las normas y principios de la ética y estética."[33]

Pisamos, aquí, por supuesto, el terreno firme de *la ontología agustiniana*: *Las verdades absolutas*, *necesarias* y *universales*, *independientes de la experiencia externa*, captadas -como ya hemos dicho- mediante el ejercicio de la interioridad. Ellas encontrarán su punto final de apoyo en *Dios*, Ser Absoluto, Verdad Primera y Fontal, Valor de todos los valores. No obstante, aclaremos que, para San Agustín, *'la experiencia externa' no dejará de pertenecer al tesoro de la vida del espíritu*, del cual no podrá sustraerse.

[33] *CA III 11, 25.* [Nota a pie de página n° 79.] *Ibíd.*; *"Capítulo III: Los Libros contra los académicos."* (p. 27.)

Básicamente, lo que rescataremos del cultivo de la experiencia interna será, pues, el hecho de que el espíritu podrá moverse, esto es, entrar y salir de sí mismo enriquecido de esas verdades eternas. Además, afirmaremos que la experiencia interna nos llevará a sostener el postulado de la fe trinitaria y de la concepción del alma como imagen de Dios.[34]

"Y siempre el espíritu, al encontrarse consigo mismo, se encuentra con la verdad, como una divina perla escondida en el fondo íntimo."[35]

Al respecto, *el mundo sensible*, más allá de la capa superficial que es del dominio de la percepción, de los sentidos, *ofrecerá otra capa más profunda* que nos conducirá, desde luego, al dominio de *la metafísica*. Allí, vendrán a nosotros los conceptos de unidad, de número, de medida, de peso, de verdad, de bondad, etc., a partir de los cuales tendremos un conocimiento superior al de la intuición sensible, si bien apoyado en ella. En este punto, San Agustín atribuirá a *las matemáticas* una función extraordinaria, la de proveernos *'un espacio abstracto de configuración' del universo visible*. Por lo mismo, *los números serán*

[34] Porque *la creación*, en tanto *acto divino*, supone, evidentemente, *la expansión de la ley eterna*, inalterable e inviolable, a través de la cual *Dios gobierna todo lo que ha creado*, *sometiendo el cuerpo al alma*, *el alma a Él*, y, de este modo, *todo a sí mismo*. En efecto, *la verdadera religión consiste en la virtud que 'religa' al alma reconciliándola con el Dios único*. Más aún, y como sostendrá con audacia San Agustín en el <u>*De quantitate animae*</u>: *"Y para que no sea prohibido al alma unirse por completo a toda verdad, llega a desear, como supremo beneficio, la muerte, que antes temía, es decir, la fuga y la evasión completa de este cuerpo."*

[35] *Ibíd.*. [Nota a pie de página n° 95.] <u>*De Trin.*</u> *XV 12: 21 PL 42, 1074.* (p. 31.)

portadores del verdadero ser e iluminarán el orbe de la experiencia empírica; crearán un orden inteligible en los datos de la experiencia, y, así, el universo se volverá razonable.[36]

"La matemática no sólo sirve para construir un orden de conocimientos seguros, mas también para educar el espíritu en la dialéctica de la ascensión y el manejo de las ideas puras."[37]

"Todo el orbe ontológico se ilumina con la luz de los números. La conexión entre formas número, hermosura y razón la ensalza nuestro pensador con acentos líricos: Inspice iam pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Examina la hermosura de los cuerpos formados, y verás que los números están prendidos allí según sus lugares. Entra en el arte de donde ellos procedan; busca allí tiempo y lugar, y no lo hallarás en ninguna parte. En él viven los números; su lugar no es de espacio, ni su edad se compone de días. Trasciende, pues, el ánimo del Artífice, para que captes el número eterno; pues allí la sabiduría brillará a tus ojos desde la misma sede íntima y como santuario de la Verdad.(118) El supremo Artífice todo lo rocía con la luz de los números: Perfundit lumine numerorum.(120)"[38]

La verdad radical de la existencia y de la filosofía agustinianas: *El Absoluto* como *Verdad Primera y superadora de la crisis escéptico-relativista* por la cándida vía de los números.

[36] *Ibíd.*. [Nota a pie de página n° 85.] *Cf. CAPONE BRAGA. Il mondo delle idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia; Parte II: S. Agostino. 1-102. (Cittá di Castello, 1933.)* (p. 28.)
[37] *Ibíd.*; *"Capítulo V: Valor criteriológico de los axiomas."* (p. 38.)
[38] *Ibíd.* [Notas a pie de página n° 118 y n° 120; respectivamente: *De lib. arb. II 16, 42: PL 32, 1264.* / *Ibíd., 1258.*].

Segundo Apartado: La dimensión ontológica de la escucha (¿San Agustín y Heidegger?).

Una sola será, en el presente apartado, la inquietud que oriente el recorrido de las siguientes líneas. En efecto, procuraré, tan sólo, detenerme, aquí, en el alcance ontológico de la escucha; para decirlo en otros términos, buscaré argumentar que *el oír* implicará, ante todo, *un ir hacia* aquello que, quizás, podríamos llegar a identificar como *la experiencia del límite del lenguaje* o *el borde musical de la significación*: Caminar *entre* palabras que se amontonan del mismo modo que los pétalos de un color lila nunca visto, mientras su tenue fragancia nos alborota, *paso a paso*, y, al mismo tiempo, nos detiene, allí, donde el silencio agita delicadamente el viento… Lila y hondo el pensamiento que camina. Puesto que el oír advendrá como 'el pujo de un querer pensar' teñido de ese magnífico y extraño color; 'un querer pensar', entonces, desde *'la orilla del silencio'* que reclama nuestra escucha. Ya que el ser del sonido 'colorea', de alguna manera, *el más íntimo arrebato*: *Del pensar y el poetizar fundiéndose*, tal vez, en el frágil decir de los pétalos cayendo muy despacio al oído.

Como se desliza en uno de los pasajes centrales del capítulo titulado *"De un diálogo del habla (entre un Japonés y un Inquiridor)"* de la obra de Martin Heidegger *De camino al habla*:

"J)-'Iki' es la brisa del silencio del resplandeciente encantamiento (Iki ist das Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens).

I)- El encantamiento (Entzücken) lo entiende usted entonces literalmente como un arrebato; como lo que arrastra (Hinzükken) hacia el silencio.

[…]

I)- ¿Cuál es la palabra japonesa para 'habla'?

J)- (tras más vacilación) La palabra es 'Koto ba'.

I)- ¿Y qué quiere decir?

J)- 'ba' denomina las hojas, pero también y a la vez los pétalos. Piense en los pétalos del cerezo y en los pétalos del ciruelo.

I)- ¿Y qué quiere decir 'Koto'?

J)- Ésta es la pregunta más difícil de contestar. Con todo, lo que facilita la tentativa es que nos hemos atrevido a dilucidar el 'Iki': el puro encantamiento del silencio invocador. La brisa del silencio que apropia este encantamiento invocador es lo que gobierna la venida de este encantamiento. Pero 'Koto' siempre denomina al mismo tiempo lo que cada vez encanta, o sea, el

encantamiento mismo, lo que de modo único, en cada instante irrepetible, viene a resplandecer con la plenitud de su gracia.

I)- 'Koto' sería entonces el advenimiento apropiador del esclarecedor mensaje de la gracia."[39]

Me parece interesante realizar el esfuerzo de indagar, a partir de la extensa cita aquí traída, acerca de *'lo propio' de este advenimiento apropiador (Ereignis)*, formulado por el último Heidegger, con la intención de ubicar algunos rasgos que nos permitan el abordaje de *la escucha en tanto acceso al ser del sonido*. En este sentido, iremos más allá de la escucha de *'lo simplemente expresado'* para dar cobijo a *'lo aún impronunciable'* de las palabras. De ahí que, para Heidegger, sea *'el Claro (Lichtung)'* el espacio de aparición del sonido en su ser; es decir, la posibilidad, más originaria, de *oír 'otra cosa' que las meras manifestaciones acústicas*: *'El son del silencio'*, *'el habla de la esencia'*, en virtud de *la proximidad del pensar y el poetizar*… Proximidad, desde luego, también inserta en la misteriosa dinámica de *'los ritmos o números eternos'*, ajenos a la estructuración métrico/temporal de la sonoridad, según la propuesta onto-teológico-matemática ideada por San Agustín:

[39] Martin HEIDEGGER. *De camino al habla* (texto traducido de la sexta edición alemana de 1979 / título original: *Unterwegs zur Sprache* -1959, Verlag Günter Neske, Pfullingen-), Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002, págs. 106 y 107; *"De un diálogo del habla (entre un Japonés y un Inquiridor)"*.

"Pero, ¿qué cosas son superiores, sino aquellas en las cuales reside una igualdad suprema, inquebrantable, inmutable y eterna? Donde no hay ningún tiempo porque no hay nada de cambio, y donde se fabrican, ordenan y modifican los tiempos que imitan la eternidad…"[40]

Ahora bien, si regresamos a la perspectiva abierta por Heidegger, notaremos que en la profunda experiencia del *'clarear'*, en suma, del *'escuchar'*, seremos convocados al acontecimiento de *'la esencia'* misma *'del habla'*. Al respecto, considero oportuno precisar su concepción en torno de la esencia:

"Esto que algo es, el 'qué es' (Wassein), contiene desde Platón lo que habitualmente denominamos das Wesen, essentia, la esencia de una cosa. La esencia así entendida se enmarca en lo que más tarde se denomina der Begriff, el concepto; die Vorstellung, la representación, con la ayuda de los que nos procuramos y asimos lo que una cosa es. […] Pero ahora, la palabra 'esencia' no significa ya aquello que algo es. Oímos 'esencia' como verbo; wesend, 'esenciante', en el sentido de presente y ausente (Wesend wie anwesend und abwesend). (…) La esencia entendida de este modo nombra lo que perdura (das Währende), lo que viene hacia nosotros y en todo nos concierne porque en-camina."[41]

[40] SAN AGUSTÍN. <u>*De musica*</u> (traducción de Cecilia Ames), Alción Editora, Córdoba-Argentina, 2000, pág. 194; *"Libro Sexto: Dios fuente y lugar de números eternos"* ; *"Parte Segunda: Acerca de los ritmos eternos que proceden de Dios"* ; *"Sección Primera: Sobre los ritmos eternos"*.
[41] HEIDEGGER. *Op. Cit.*, pág. 149; *"La esencia del habla"*.

A diferencia del planteo heideggeriano, subrayemos que en el enfoque introducido por San Agustín[42] la esencia anidará en *lo más íntimo del pensamiento (abditum mentis)*, en el secreto inagotable de la vivencia de Dios que se irá 'dando' en nosotros, infinitamente, como el acontecer de una interioridad audible más allá de los límites temporales de la racionalidad aplicada al sonido externo.

Aunque sí diremos que la dimensión ontológica de la escucha generará, ciertamente, la apertura del ámbito de *'la afectividad'*, tanto para Heidegger[43] como para San Agustín. No obstante, observaremos algunas discrepancias que se deducirán de sus respectivas lecturas ligadas a ella. Pero preguntémonos, en principio, *¿por qué 'la afectividad'?* Ante todo, por el hecho de que Heidegger detecta en *'la esencia del habla'* el acto de *'un retenimiento'* (de 'la esencia'). Por tal motivo, cuando él intuye que *'sólo podemos silenciar lo que sabemos'*, está descubriendo, en realidad, que *dicha estructura simbólica (el saber en el silencio) se contrapone al 'clarear' rítmico del silencio*, cuyo *'retenimiento'* marcará, entonces, *'el*

[42] Consúltese, en especial, el *"Capítulo II: El platonismo latino del siglo IV"* {sobre todo, la página 124}; en: Étienne GILSON. La filosofía en la Edad Media (desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV) -versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero-, Editorial Gredos, Madrid, 1985.

[43] *"La disposición afectiva (Befindlichkeit)", el estado de ánimo o temple anímico, "nos sobreviene"*; esto es, "no viene de afuera ni de adentro", pues consiste, más que nada, en *"una forma del estar-en-el-mundo"*. *"La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo."* / En: Martin HEIDEGGER. Ser y Tiempo (traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.) -título original: Sein und Zeit (1927), Max Niemeyer Verlag, Tübingen-, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, págs. 158 y 161; *"PRIMERA PARTE (LA INTERPRETACIÓN DEL DASEIN POR LA TEMPOREIDAD Y LA EXPLICACIÓN DEL TIEMPO COMO HORIZONTE TRASCENDENTAL DE LA PREGUNTA POR EL SER)"*; *"Primera Sección: Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein"*; *"Capítulo V: El estar-en como tal"*; *"A) La constitución existencial del Ahí"*; *"Parágrafo 29: El Da-sein como disposición afectiva"*.

instante único de la esencia del habla'. Y en *'este enigma de la retención'* del *'Decir'*[44], por fuera de cualquier intento de plasmar una especie de metalingüística o metafísica del habla, que la redujera a ser pensada únicamente por la vía de los conceptos que giran alrededor del modelo de la lengua (por ejemplo, los conceptos en función de los cuales operan la fonología, la morfología y la sintaxis), caminaremos sin prisa, palabra por palabra, aunque intuyendo, por sobre todas las cosas, que *'algo nos será retenido en el trayecto'*; y será, en efecto, un verdadero hacer en el habla cuando, *receptivamente*, soportemos *el sufrimiento* de aquello que ha quedado en su lugar, es decir, en su ser: Nos referimos, por cierto, a la sonoridad… ¡Porque *tocar*, mediante las palabras, *una lila imaginaria con los ojos* no es equiparable al intento de hurgar en el significado de dicha metáfora! Escuchar, por eso, implica dejar de preguntar, bajo la modalidad representativa del concepto genérico, para 'someternos', bella y sigilosamente, a la muda majestuosidad del sonido.

"Hacer una experiencia, erfahren, significa, en el sentido preciso del término: eundo assequi, obtener algo en el caminar; alcanzar algo en la andanza del camino. ¿Qué es lo que logra el poeta? No un simple conocimiento. Alcanza a entrar en la relación de la palabra con la cosa."[45]

[44] Heidegger entiende *el Decir (Die Sage)* como *un mostrar,* pero en el sentido de *un dejar aparecer y relucir en el modo enigmático del "señar"*. / Véase en: *"De un diálogo del habla (entre un Japonés y un Inquiridor)"* [HEIDEGGER. *Op. Cit.,* pág. 109].

[45] Véase en: *"La esencia del habla"* [HEIDEGGER. *Op. Cit.,* pág. 126].

"El poeta no podría hacer la experiencia que hace con la palabra si esta experiencia no estuviere templada por la tristeza, esto es, por la serena disposición de ánimo para la proximidad de lo que se ha retirado y que así está, a la vez, reservado para un advenimiento inaugural."[46]

"La palabra se declara al poeta como lo que mantiene y sostiene una cosa en su ser."[47]

"... que la palabra 'sea' propiamente lo que tiene (hält) y retiene (verhält) la cosa como cosa, que la palabra sea lo reteniente (Verhaltende), es decir, la relación (Verhältnis) misma."[48]

Por otra parte, y a distancia de la base de justificación del pensamiento heideggeriano, antes enunciado, ubicaremos en un breve fragmento de <u>*La ciudad de Dios (De civitate Dei)*</u>, de San Agustín, puesto en relación con el *"Libro Sexto"* del diálogo <u>*De musica*</u>, la milagrosa 'erosión' de la palabra en la cosa irradiándose como *la emergencia luminosa de un oír absoluto*, esto es, como la experiencia ontológica de una escucha impregnada de la completud de aquello que es oído: *"Los ritmos eternos que proceden de Dios"*… Misteriosa accesibilidad a la eternidad del sonido. Así, pues, *el estado anímico* que se corresponde con dicha modalidad absoluta de la escucha no puede ser otro que el *del goce* (y no ya la tristeza vinculada al retenimiento de la esencia)… El goce infinito al oír la música de Dios:

[46] *Ibíd.*, pág. 126.
[47] *Ibíd.*, pág. 126.
[48] *Ibíd.*, pág. 139.

"... el desborde y la abundancia de la fuente eterna, a la cual también sigue cierta ebriedad, nombre con el cual me parece se da a entender aquel olvido de las vanidades y de los fantasmas del mundo."[49]

"... Dios no habla de esta manera con el hombre por medio de alguna criatura corpórea, susurrando en los oídos corporales de forma que entre el que habla y el que oye vibren ondas aéreas. No habla tampoco por criatura espiritual con semejanza de cuerpos, como sucede en sueños, o de otro modo por el estilo. Aun en ese caso habla a los oídos corporales, ya que habla como por el cuerpo y como por interposición de lugares corpóreos. Estas visiones son muy semejantes a las de los cuerpos. Habla por la verdad misma si hay alguno idóneo para oír con la mente, no con el cuerpo."[50]

En consecuencia, *la espontaneidad de este peculiar asentimiento sonoro*, es decir, de *esta escucha no representativa del ser eterno del sonido* se presentará como una verdad-experimental-afectiva intrínseca al pensamiento (*notitia sui*).[51]

Del mismo modo que, en el diálogo *De magistro (El maestro)*, San Agustín se encargará de discernir, por un lado, *el verbum mentis o verbum cordis*, asociado al *concepto o significado engendrado por la inteligencia (que se encarna en 'el sonido externo'*

[49] SAN AGUSTÍN. *De musica* (traducción de Cecilia Ames), Alción Editora, Córdoba-Argentina, 2000, pág. 210; *"Libro Sexto: Dios fuente y lugar de números eternos"*; *"Parte Segunda: Acerca de los ritmos eternos que proceden de Dios"*; *"Sección Segunda: Los ritmos eternos proceden de Dios"*.
[50] SAN AGUSTÍN. *De civitate Dei (La ciudad de Dios)* [edición preparada por el Padre Fr. José Morán -O.S.A.-]; en: *Obras de San Agustín (edición bilingüe latina–española)/Tomo XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1958, pág. 716; *"Libro XI: Origen de las dos ciudades"*; *"Capítulo II: Conocimiento de Dios y medio único para conseguirlo"*.
[51] BOYER.

promoviendo la comunicación simbólica al juntar almas con almas con idéntico lenguaje), y, por otro lado, *el verbum Dei*: Luz eterna del sonido absoluto, verdad de la palabra, *'maestro interior'* para ser escuchado en lo más recóndito del cuerpo movido por el alma.

"Entre las palabras y las cosas -verbum et res- hay un desposorio indisoluble. Desposorio o relación que le ha dado la analogía para expresar un gran misterio de nuestra religión: la encarnación del Verbo."[52]

Si procuramos, ahora, retomar la dimensión ontológica de la escucha desde la postura de Heidegger habrá que añadir que la misma no sólo se advertirá en la experiencia del retenimiento de la esencia del habla -tal como ya hemos visto-, o sea, en el tramo[53] o la intensidad no recorrida del ser de la sonoridad que, sin embargo, impulsará nuestros pasos haciéndonos oír ese misterio del límite, sino que, a su vez, dicha dimensión ontológica se advertirá en el acontecer del reverso del retenimiento, es decir, en 'la conmoción' suscitada en la otra cara del borde innominado de las palabras: Nos referimos, pues, a *la experiencia afectiva del consentimiento de la esencia del habla*; en otros términos, a *la claridad de un oír sin fundamento… La escucha del habla de la esencia del habla* prescindiendo del acto

[52] Remítase a la "*Introducción"* del diálogo *De magistro (El maestro)*, redactada por Victorino Capánaga; en: *Obras de San Agustín (edición bilingüe latina–española)/Tomo III: Obras filosóficas*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1982, pág. 584.

[53] Como declara Heidegger: *"El camino, pensado en su amplitud, es lo que nos permite llegar (gelangen), esto es, llegar a aquello que tiende (langt) hacia nosotros, y que nos demanda (be-langt)."*
"… el camino pertenece dentro de lo que llamamos región (Gegend). Para decirlo de un modo alusivo, la región (…) es el Claro (Lichtung) dador de lo libre donde lo esclarecido (Gelichtete), junto con lo que se oculta, llegan al espacio libre (Freie). Lo dador de lo libre de la región que a la vez cobija es la puesta-en-camino (Bewëgung) donde son dados los caminos que pertenecen a la región." [En: HEIDEGGER. *Op. Cit.*, pág. 146; *"La esencia del habla"*.]

reflexivo de interrogar. En este sentido, Heidegger llamará al habla esencial *'decir confiador'*: Pensar, escuchar; pensar y poetizar.

"El verdadero gesto del pensamiento ahora necesario es la escucha del decir confiador y no el preguntar."[54]

"El habla debe a su modo dirigirse a nosotros, es decir, declararnos su esencia. El habla adviene en tanto que este decir confiador (Zuspruch)."[55]

Oiremos, entonces, *la proximidad del pensar y el poetizar*, su máxima *vecindad*, su *diálogo* fecundo e inconmensurable… La danza primigenia que libera a las palabras como lilas ardientes sobre el abismo del silencio: *Caminaremos*.

"Este en-caminar es la proximidad en tanto que Nahnis. Permanece inabordable y está lo más alejada de nosotros cuando hablamos 'sobre ella'."[56]

"... la proximidad y el Decir, como lo 'esenciante' del habla, son lo Mismo."[57]

"La proximidad que aproxima es el advenimiento apropiador (Ereignis) mismo, desde el cual poesía y pensamiento están remitidos a lo propio de su esencia."[58]

Quizás, resulte sugerente avanzar un poco más en la línea de interlocución planteada aquí, entre San Agustín y Heidegger, tendiente a explicitar la compleja relación que guardan

[54] *Ibíd.*, pág. 133.
[55] *Ibíd.*, pág. 134.
[56] *Ibíd.*, pág. 156.
[57] *Ibíd.*, pág. 159.
[58] *Ibíd.*, pág. 145.

entre sí el pensar y el poetizar… Al igual que la inocente y perseverante disposición del oído de un niño sorprendido ante *'el extraño sonido del fluir de las aguas'*.

Porque, justamente, será a propósito de dicha *'extrañeza'* que se inscribirá, según entiendo, la discusión que irá permeando buena parte de *'la misma obsesión agustiniana por indagar acerca del sonido'* en el diálogo *De ordine (El orden)*. Allí, San Agustín buscará dilucidar, en compañía de su joven discípulo -un poeta, aprendiz de filosofía, llamado Licencio- *si ese precario sonido irregular del agua pertenece o no al orden o providencia divina*. Pero *'algo' asomara*, todavía más profundo, de aquello que habrán de discutir: Creo, *la aventura de compartir el pensamiento* en tanto excedencia del propio acto de pensar. Tal vez, *para hacer de la escucha una poética del pensamiento más allá de lo dicho*.

"No es ya el encumbrado Apolo el que en las cuevas, en los montes, en los bosques, provocado por el olor del incienso y la ofrenda de los animales, hinche de furor poético a los hombres; es otro, ciertamente, más alto y verdadero; mas ¿para qué jugar con las palabras? Es la misma Verdad, de la que son vates cuantos pueden llegar a la sabiduría. Manos, pues, a la tarea, Licencio; fomentemos con confianza la piedad y hollemos con nuestros pies el fuego pernicioso de nuestras humeantes pasiones.

Pregúntame, pues, ya, te ruego -dijo él-, para poder explicar con tus palabras y con las mías este no sé qué tan grande que siento.

Respóndeme primero a esto: ¿Por qué te parece que esa agua no corre fortuitamente, sino con orden?"[59]

De esta manera, ambos, filósofo y poeta, se admirarán, en el devenir dialógico de sus palabras, del mismo *'fenómeno sonoro del agua'*; siendo, por consiguiente, *esa admiración*, en última instancia, la que culminará engarzándolo en el plan de Dios:

"Después de un breve silencio le dije:

- Justamente, tú no te admirabas de nada por hallarte interiormente entretenido con tu Calíope.

- Es cierto -me respondió-; pero tú me has dado ahora un gran argumento de admiración.

- ¿Cuál es?

- El haberte tú admirado de eso.

- Pues ¿de dónde nace la admiración o cuál es la madre de este vicio sino algo insólito ocurrido fuera del orden manifiesto de las causas?

- Fuera del orden manifiesto concedo; pero no admito que suceda algo fuera del orden.

**Yo oyendo esto, me erguí a una esperanza más viva de lo acostumbrado, cuando al hacerles algunas preguntas veo que un tierno muchacho, ganado recientemente para estas cosas, ha*

[59] SAN AGUSTÍN. *De ordine (El orden)*; *"Libro Primero"*; *"Disputa Primera"*; *"Capítulo IV: Nada se verifica absolutamente sin razón"*, págs. 604 y 605. [En: *Obras de San Agustín en edición bilingüe (latina-española) {preparada por el Padre Victorino Capánaga (agustino recoleto)*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1962.]

improvisado una sentencia de tanta gravedad, sin haber nunca tratado esta materia entre nosotros.''[60]

[60] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, págs. 601 y 602; *"Capítulo III: Ocasión de la disputa"*.

Tercer Apartado: La unión musical del sabio con Dios.

Esta sección girará alrededor de un tópico que considero medular para nuestra investigación. A saber: ¿Cómo *la sonoridad*, subyacente en *'los ritmos eternos'*, traerá aparejada *la unión del sabio con Dios*? En otras palabras, seguiremos indagando acerca del acontecimiento de la escucha de dichos ritmos al procurar, ahora, desentrañar *el sólido vínculo* -que ya hemos advertido en el precedente apartado- *entre el pensamiento*, entendido en virtud de su potencia de ir más allá del mero conocer representativo, *y el acceso musical a Dios*. ¿Cuál será, entonces, *el alcance teológico de la música*; cuál será, pues, *su máxima hondura en la audición*?

Según ha señalado K. Winkler[61], hallaríamos, en este aspecto, ciertas resonancias provenientes de la especulación plotiniana (*Ennead. V 1, 4*), en el sentido de que el sabio participaría de las mismas 'propiedades' del Ser por el simple hecho de contemplarlo u escucharlo; en efecto, *el Uno/Inmutable haría partícipe de su preciosa inmutabilidad a la criatura racional*; *El Eterno comunicaría*, así, *su eternidad a la investidura temporal del sabio*, por medio de la cual este último experimentaría *un instante de detención con*

[61] Remítase a la nota número 15: *La unión del sabio con Dios (II 2, 6).* {Página 696.} En: SAN AGUSTÍN. *De ordine (El orden)*; *"Libro Segundo"*; *"Disputa Primera"*; *"Capítulo II: Qué es estar con Dios. Cómo el sabio permanece sin mudarse en Dios."* / *Obras de San Agustín en edición bilingüe (latina–española) [preparada por el Padre Victorino Capánaga (agustino recoleto)]*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1962.

respecto a la dialéctica ascendente del conocer (*dialéctica o praxis racional*, por cierto, ejercitada en *el aprendizaje de las artes liberales*). De ahí, que *el sabio* devenga *más monje que erudito*, más próximo a Dios que el cielo absorbido por dulces y primigenias miradas.

Discontinuidad inmanente al pensar a través de la escucha de 'los ritmos eternos' que reclaman, por tanto, una forma inaugural de aplicación del oído.

A propósito de ello, cabe mencionar que *las siete artes liberales-racionales* (dialéctica, gramática, retórica; aritmética, geometría, matemática y música) *sólo cumplen una función propedéutica con relación a la escucha de la música de Dios*.

Subrayemos, además, que los neoplatónicos atribuían a *las matemáticas* un rol determinante en el camino de *la purificación espiritual*, dado que servían para estimular la adaptación del pensamiento a la contemplación de las realidades inteligibles o suprasensibles. Ciertamente, esa misma idea 'dibujaría' el itinerario agustiniano del ascenso mental (introductorio) requerido para, después, lograr la accesibilidad audible a la rítmica de la eternidad.

Pero destaquemos, a su vez, la postura de M. F. Sciacca, quien sostiene que entre ambas concepciones, a las que antes hemos aludido -por un lado, la de Plotino, y, por el otro, la de

San Agustín-, parece extenderse una distancia insalvable, aquella que separa al último gran sistema de la filosofía pagana del primer sistema de la filosofía cristiana.[62]

Básicamente, porque el Uno cristiano incorpora una sofisticada relacionalidad en el Tres.[63]

Por eso, *La Trinidad* de la que habla San Agustín es la que revelan *los santos misterios (veneranda mysteria)*, en los que empieza a imbuirse a la hora de su conversión al Cristianismo, o sea, en los momentos cruciales antes de recibir el Bautismo. Así, para *la doctrina cristiana*, La Trinidad comprende al Principio de todas las cosas, el *Padre*; al Entendimiento o Verbo encarnado, el *Hijo*; y al *Espíritu Santo* vivificante, al que se le reconocen los impulsos del retorno de las criaturas a Dios. En cambio, *la emanación del Uno 'tripartito'* de Plotino era, más bien, interpretada como *el Principio de todo (El Uno causativo)*, *el Entendimiento (Nous)* y *el Alma universal*. *Volveremos a abordar esta cuestión trinitaria, con mucho más detalle, en el último tramo del análisis.

Por otra parte, como observa H. I. Marrou, en <u>*Saint Augustin et la fin de la culture antique*</u> *(302 ss)*, precisaremos adentrarnos en la noción de *exercitatio animi* con la clara intención

[62] Véase la nota a pie de página número 37: *M. F. SCIACCA.* <u>*S. Agostino*</u> *53 (Brescia 1949)*; incluida, a su vez, en la nota número 26: *"Ratio, Intellectus, Principium." (II 9, 26)* {Pág. 702.} / En: SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.* [*"Libro Segundo"*; *"Disputa Segunda"*; *"Capítulo IX: Dos medios para aprender./La autoridad y la razón."*].

[63] Aludimos a la nota número 23: En referencia a *"Dios, tres veces poderoso." (II 5, 16)* / se aduce que *el adjetivo "tripotens" es de pertenencia gnóstica, siendo empleado en latín tanto por Mario Victorino como por San Agustín* -pág. 700-. [*"Y la sublimidad del misterio de la encarnación, por la que Dios tomó nuestro cuerpo, viviendo entre nosotros, cuanto más vil parece, tanto mejor ostenta la clemencia divina, y resulta más remota e inasequible a la soberbia de los hombres de ingenio."*] / SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.* {*"Libro Segundo"*; *"Disputa Primera"*; *"Capítulo V: Cómo se ha de curar el error de los que creen que las cosas no están regidas con orden." -Pág. 649.-*}.

de examinarla, para nuestros fines, no ya en lo concerniente a *'los ritmos mortales'*, sino, fundamentalmente, en cuanto a su conexión con *'los ritmos eternos'* que tanto nos interesan.

Al respecto, vienen a nosotros ejemplos de la mencionada *ejercitación* a partir de la lectura 'en cruce' de los libros *De quantitate animae*[64], *De musica* y *De ordine*[65].

Porque desde ella, quizás, se tornará patente la posibilidad de franquear un complejo límite temporal a nivel del sonido: *De la racionalidad del uno ('la cuenta por uno')*, permitiendo la operatoria abstracta del fenómeno del sonido, esto es, su configuración numérica en un delimitado orden métrico, *a la relacionalidad del Tres en el Uno infinito* irrumpiendo como la belleza única y 'tangible' de la rítmica de la eternidad… *La encarnación absoluta del sonido*.

Si nos atenemos a *la racionalidad del uno*, anteriormente citada, debemos especificar que en el siglo IV *las siete artes liberales-racionales* se agrupaban, como ya hemos dicho en

[64] Si bien la palabra *quantitas* refiere a 'una realidad material', San Agustín la entenderá desde otro ángulo, es decir, como *una magnitud de orden espiritual*.
"El ideal de conocer a Dios y al alma supone la proeza de conquistar el mundo inteligible, por ser éste la región ontológica donde puede lograrse. Se trata, pues, de un entrenamiento, de una exercitatio spiritualis, de una ejercitación mental, para cobrar fuerzas y subir de lo corporal a lo espiritual, de lo sensible a lo inteligible, de lo visible a lo invisible. Las disciplinas o artes liberales curten el espíritu, sutilizan la mirada de los ojos, habilitan fijarla en realidades sublimes." SAN AGUSTÍN. *De quantitate animae (La dimensión del alma)* {versión castellana de Eusebio Cuevas (O.S.A.); revisada y corregida por Miguel Fuertes Lanero (O.S.A.)}; en: *Obras de San Agustín-III-Obras filosóficas (edición bilingüe latina-española)*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1982.

[65] Consúltese la nota a pie de página número 26: *H. I. MARROU. Saint Augustin et la fin de la culture Antique. (302 ss)* / Inserta en la nota aclaratoria número 19: *"Valor pedagógico de las artes." (II 5, 15)* {Pág. 699.} / En: SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.* [*"Libro Segundo"*; *"Disputa Primera"*; *"Capítulo V: Cómo se ha de curar el error de los que creen que las cosas no están regidas con orden."*].

otro lugar, bajo los nombres de *trivio* y de *quatrivio*; de las cuales tres se orientaban a la formación literaria (la dialéctica, la gramática y la retórica), mientras que las cuatro restantes apuntaban a la formación científica (aritmética, astronomía, geometría y música). El aprendizaje de las artes liberales consistía, sobre todo, en plasmar *un valor ascendente*, de escala, *en el raciocinio dirigido a Dios*. De esta forma, no resultará curioso que, en Casicíaco, San Agustín se haya convertido en un gran maestro, cuyo virtuosismo pedagógico ha quedado impreso, como una huella indeleble, en las múltiples inquietudes y logros de sus aprendices (muy en particular, en los del joven Licencio).

Por consiguiente, las artes liberales nos elevarán a Dios, es decir, nos aproximarán a Él; sin embargo, *el acto de escuchar 'los ritmos eternos que proceden de Dios'* añadirá, pues, la valencia sublime de 'otra cosa'… *'Un salto'*, '*una trascendencia del sonido' con respecto a las coordenadas abstractas del asentimiento cognoscible de la escucha que liga el fenómeno de la sonoridad a la operatoria racional efectuada por los números o ritmos mortales o temporales*. Debido a que las artes liberales, como hemos enunciado más arriba, conformaban una propedéutica a la escucha de la eternidad de los ritmos, aunque no la escucha propiamente dicha de los mismos. Más aún, las artes liberales conciernen a *un orden manifiesto*, significante, que estructura al fenómeno del sonido, mientras que *la escucha de 'los ritmos eternos' se mueve al interior de un orden oculto, el enigma*

numérico de 'una poesía sin palabras' (sin métrica), el instante maravilloso del sonido absoluto.

Por tal razón, San Agustín planteará, en el diálogo *De ordine*, la defensa de un *occultissimus ordo, abditissimae causae, rerum caligo, ineffabilis ordo, obscurae causae, occultissima ratio*.

En efecto, si regresamos al diálogo de San Agustín con su joven discípulo aficionado a la poesía, Licencio, seremos cautivados, otra vez, en medio del esfuerzo de los interlocutores tendiente a 'explicar' *'la causa del sonido irregular del agua'*; aquel sonido que los había sorprendido durante el transcurso de una noche más de reflexión, una noche consagrada a la filosofía… El simple acontecimiento musical del agua que procedía del baño, algo tan insignificante, la rareza del agua que caía tras la intensidad de la lluvia.

"S. A.- Respóndeme primero a esto: ¿por qué te parece que esa agua no corre fortuitamente, sino con orden? Que ella corra y sea conducida por acueductos de madera para nuestro uso y empleo, bien pertenece al orden, por ser obra razonable y de la industria humana, que quiere aprovecharse de su curso para la limpieza y bebida, y justo es que se hiciera así, según las necesidades de los lugares. Pero que las hojas caigan del modo que dices, dando lugar al fenómeno que nos admira, ¿cómo puede relacionarse con el orden? ¿No es más bien obra de la casualidad?

L.- Pero -replicó él- al que ve claramente que nada puede hacerse sin suficiente causa, ¿puede ocurrírsele otro modo diverso de caerse las hojas? Pues qué, ¿quieres que te describa la posición de los árboles, y de sus ramas, y el peso que dio la misma naturaleza a las hojas? Ni es cosa de ponderar ahora la movilidad del aire que las arrastra, o la suavidad con que descienden, ni las diversas maneras de caer, según el estado de la atmósfera, el peso, la figura y otras innumerables causas más desconocidas. Hasta aquí no llega la potencia de nuestros sentidos y son cosas enteramente ocultas; pero no sé cómo (lo cual basta para nuestra cuestión) es patente a nuestros ojos que nada se hace sin razón.''[66]

Preguntémonos, entonces, *¿qué cosa estarían escuchando San Agustín y Licencio? ¿El discurrir acerca del impacto del sonido del agua sobre el asombro que generaba en ellos su audición?* Pues sería erróneo aseverar que los interlocutores sólo habrían de escuchar la estructuración racional del sonido del agua, o sea, lo que llegaba a sus oídos en pos de una coherencia representativa… Porque ellos, quizás, estarían escuchando de ese agua lo que rebasaba la interpretación de su sonido al caer… El fenómeno sonoro del agua en tanto portador de un sonido que lo excede, que lo baña de una extraña liquidez, que lo hace brillar al oído, retumbar, casi estremeciéndonos.

Cuando San Agustín exhorte a Licencio:

[66] SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.,* págs. 605 y 606 [*"Libro Primero"*; *"Disputa Primera"*; *"Capítulo IV: Nada se verifica absolutamente sin razón."*].

"Si amas el orden -le insistí-, hay que volver a la poesía, porque la erudición moderada y racional de las artes liberales nos hace más ágiles y constantes, más limpios y bellos para el abrazo de la verdad, para apetecerla más ardientemente, para conseguirla con más ahínco y unirse más dulcemente a la que se llama vida bienaventurada."[67]

"Mándame lo que te plazca –dijo.

Cuando aquél Píramo y su amante se apuñalen, según has de cantar, sobre el cuerpo del moribundo, en el mismo dolor en que se encenderá tu poesía con acentos más emotivos, hallarás muy buena oportunidad. Detesta tan feas liviandades y su mortal incendio, origen de aquella tragedia; después elévate para cantar el amor puro con que las almas, adornadas por las artes liberales y embellecidas por la virtud, se desposan con el entendimiento por la filosofía, y no sólo evitan la muerte, sino gozan de vida dichosísima."[68]

De esta manera, ante la encarnación de un sonido absoluto para ser oído, acallaremos la muerte.

Y, así, *el misterio del sonido profundizará el desdoblamiento del Uno como 'forma desgarrada de la verdad'*: Por un lado, *la dislocación del poema llevado al estatuto de su verdad en la filosofía*; por otro lado, *el descenso del Verbo asumiendo en su carne la eternidad de los ritmos*.

[67] SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.*, pág. 617 [*"Libro Primero"*; *"Disputa Primera"*; *"Capítulo VIII: Licencio enamorado de la filosofía. Reprensión de Santa Mónica. Utilidad de las artes liberales."*].
[68] *Ibíd.*, pág. 618.

Por lo tanto, ubicaremos un doble movimiento en la unidad, donde Lo Ejemplar/Inteligible y Lo Sensible no se excluyan, sino, más bien, se abracen y completen generando, de este modo, *la novedad de la escucha cristiana*.[69]

La vía de la belleza que se abrirá como un surco luminoso y audible a través de la razón, *ya que 'la forma'* (la porción asequible y externa de la belleza), *'la proporción'* (su justa medida) y *'el número'* (el brillo eterno de la unidad)[70] *agitarán el cuerpo*, suavemente, como si se tratara de una cavidad musical, una caracola de tul lila movida por el frágil sonido del viento.

Y es tanto el silencio, qué sólo se puede oír más allá de las palabras… Y no hay tiempo ni silencio, sino *el deleite de escuchar los ritmos eternos que nos unen a Dios*.

---

[69] Según refiere K. SVOBODA, la influencia de Terencio Varrón fue clave en la formación de los discípulos de San Agustín en las artes liberales: Del método de Varrón -afirma Claudio Mamertus-, con eje en la música, la aritmética, la geometría y la filosofía se guiaba al lector desde las cosas visibles a las invisibles, desde las cosas que están en el espacio a las que no lo están, desde las corpóreas a las incorpóreas. *Nota a pie de página n° 47 (*Claudio MAMERTUS / De statu animae II 8. - K. SVOBODA / La estética de San Agustín y sus fuentes {pp. 51-52.}*); en SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.*, nota número 31: *Terencio Varrón (II 12, 35).* [Pág. 704.] [*"Libro Segundo"*; *"Disputa Segunda"*; *"Capítulo XII: La razón, inventora de todas las artes. Ocasión de los vocablos, de las letras, de los números, de la división de las letras, sílabas y palabras. Origen de la historia." ("Hay, pues, tres géneros de cosas en que se muestra la obra de la razón: Uno, en las acciones relacionadas con un fin; el segundo, en el lenguaje; el tercero, en el deleite. El primero nos amonesta a no hacer nada temerariamente; el segundo a enseñar con verdad; el tercero nos invita a la dichosa contemplación. El primero se relaciona con las costumbres; el segundo y el tercero, con las artes, de que hablamos aquí. -Página 671.-)*]

[70] En este caso, remítase a la nota 33 (pág. 705): *Formas, medidas, números (II 15 42). "Et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros."*
"Continuamente, se alude a estos elementos en la estética de los libros que integran El orden, que se considera como la segunda estética de San Agustín, después de perderse su primer ensayo De apto et pulchro. La utilidad y la hermosura son dos categorías que reinan en el universo, pero es superior la hermosura, que tiene un fin en sí, como materia de la pura contemplación desinteresada y beatificante. Por eso, en el cuerpo de los resucitados les serán devueltos todos los órganos, aún desprovistos de utilidad, para realce de la belleza." (Nota a pie de página n° 48: Cf. K. SVOBODA. La estética de San Agustín y sus fuentes.)
En: SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.* [*"Libro Segundo"*; *"Disputa Segunda"*; *"Capítulo XV: La geometría y la astronomía."*], pág. 677.

"Pues ¿para qué es necesaria la memoria sino para las cosas que se deslizan y huyen? El sabio, pues, abraza a Dios y goza de su ser eterno sin sucesión ni alternativa temporal, y por lo mismo que verdaderamente es, siempre presente."[71]

"Si pasamos a la música, a la geometría, a los movimientos de los astros, a las leyes de los números, de tal modo el orden impera en ellos, que si alguien quiere ver, por decirlo así, su fuente y su santuario, o lo descubre en ellos o por ellos es guiado sin error hasta él. La erudición adquirida en estas disciplinas, usada moderadamente -pues nada más temible que lo excesivo-, forma tales discípulos y maestros en la filosofía que por doquier volarán y llegarán, llevándose a muchos consigo, hasta aquel sumo modo, fuera del cual ni se puede ni se debe exigir más."[72]

En consecuencia, *la numeralidad o rítmica esconderá la belleza de 'una sutil escisión'*: Que *la escucha generada por el movimiento ascendente de los ritmos mortales*, mensurables a través de los espacios de los tiempos -nos referimos, claro, al *uno* operable en virtud de las leyes de la métrica-, se distinguirá, pues, de *la escucha no ascendente*, es decir, *inmediata, del Uno/Trino*, de *'los ritmos eternos'*. En este sentido, volveremos a hacer hincapié, aquí, en *la presencia de una doble modalidad en el sonido según su fuente* (ya sea ésta *la pura razón, o bien el misterio de Dios*): De un lado, entonces, *la sensibilidad sonora estructurada mediante la potencia de significación del alma racional en su ascenso*

[71] SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.* [*"Libro Segundo"*; *"Disputa Primera"*; *"Capítulo II: Qué es estar con Dios. Cómo el sabio permanece sin mudarse en Dios."*], pág. 637.
[72] SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.* [*"Libro Segundo"*; *"Disputa Primera"*; *"Capítulo V: Cómo se ha de curar el error de los que creen que las cosas no están regidas con orden."*], pág. 647.

musical a Dios; y, del otro, *la escucha del sonido de Dios sin ninguna instancia o mediación representativa que la sostenga*. Por tal motivo, he dicho que nos enfrentamos a una diferencia por demás de sutil: *Elevarnos musicalmente a Dios* y *escuchar su sonido absoluto*.

Ahora bien, tal vez pudiéramos formular una pregunta a partir de lo que hemos venido desarrollando: ¿Cuál sería la frontera entre 'el mero ruido' y 'el sonido de Dios'? Puesto que, en efecto, ambas sonoridades parecieran sustraerse al tejido de la significación, esto es, a la temporalidad originada en una razón que las tornaría, por ello, 'claramente audibles'. Intuyo que la respuesta a dicho interrogante quizás se despeje al concebir a *Dios*, al *Uno*, en *su especificidad de relación cristiano-trinitaria*; por otra parte, también estimo necesario aludir, al respecto, aunque más no sea brevemente, a la negación agustiniana de la *estultitia* o ignorancia en Dios.[73] *Más adelante, en el cuarto y último apartado, intentaré detenerme en el abordaje de la temática trinitaria que acabo de señalar.

[73] Retomemos, aquí, la inquietante pregunta que arriesga San Agustín en un intenso diálogo con Alipio: *¿Puede la estulticia estar con Dios?*
"Pero, si no me engaño, lo que te mueve a ti a poner la estulticia en Dios es la aserción de éstos: Está con Dios todo lo que el sabio conoce. No me meto ahora en interpretar el sentido que debe darse a esta aserción; repara más bien en tu raciocinio. Porque has dicho: Si con Dios está todo lo que entiende el sabio, no puede evitar la estulticia, sino entendiéndola. Pero es evidente que ninguno antes de escapar de la ignorancia merece el nombre de sabio." [SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.*; *"Libro Segundo"*; *"Disputa Primera"*; *"Cuestión Primera"*; *"Capítulo II: Si la ignorancia está con Dios."* {Págs. 640-642.}.]
Considero muy interesante y sintomática la discusión entre San Agustín y Alipio en torno a la relación del lugar de Dios con el lugar de la ignorancia. Ante todo, porque implica dar un paso más allá de la significación. La necedad jamás podrá comprenderse… Quizás, la necedad ya no sea lo opuesto del pensamiento, sino, en todo caso, la ligadura de éste a 'una blancura de extravío', a un mutismo plagado de magia, de miedo, de ingenuidad mordida por los restos de un sonido absoluto. Como asegura Lacan, el *'aún-en-cuerpo'*, *'lo que*

San Agustín definirá a la razón como *el esfuerzo y el movimiento del alma* que busca, en la dispersión de lo múltiple, *'el destello de la unidad'*. Habrá, por tanto, un enlace que resplandezca, una unidad que signifique a 'lo real'. A esta cohesión en la unidad se la denominará *cuña (cuneus).*

"Asimismo, si las sílabas de un poema, si viviesen y sintiesen, mientras suenan, no podrían contemplar la armonía y hermosura del conjunto."[74]

"Dos cosas, pues, veo donde la fuerza y la potencia de la razón puede ofrecerse a los mismos sentidos: Las obras humanas, que se ven, y las palabras, que se oyen. En ambas usa la mente de un doble mensajero, indispensable para la vida corporal: El de los ojos y el de los oídos."[75]

{Así, cuando vemos una cosa compuesta de partes congruentes entre sí, decimos muy bien que nos parece razonable. Cuando oímos también una música bien concertada, decimos que suena razonablemente.}

"Una cosa es, pues, el sentido y otra lo que se percibe por el sentido; al sentido halagan los movimientos rítmicos, y al ánimo, a través del sentido corporal, le place la agradable significación

---

aparece en señales extrañas sobre el cuerpo'; lo que se escribe, de un modo tan próximo e indescifrable, al viento de la noche que testimonia nuestros pasos. *"Con estas necedades vamos a hacer el análisis, y entramos en el nuevo sujeto que es el del inconsciente."* [*El Seminario de Jacques LACAN / Libro 20: Aun (1972-1973)*; texto establecido por Jacques Alain Miller; traducción de Diana Rabinovich; Coedición Ateneo de Caracas - Paidós, Barcelona, 1981; *"Capítulo II: A Jakobson. / Apartado 3."* {Pág. 31}.

[74] Nota a pie de página n° 50 / *De musica VI 11, 30: PL. 32, 1180*. [Nota 37: *El principio de totalidad (II 19, 50).* {Pág. 706.} *"Por lo cual, no permaneciendo en el mismo ser, todo está sujeto a mutación dentro de un breve espacio de tiempo. Luego si es inmortal la razón, y yo, que todo lo discierno y enlazo, soy razón, lo que es mortal no entra en mí, no me pertenece (pág. 686)."*] En: SAN AGUSTÍN. *De ordine*; *"Libro Segundo"*; *"Disputa Segunda"*; *"Capítulo XIX: Superioridad del hombre sobre los animales. Cómo puede ver a Dios."*.

[75] SAN AGUSTÍN. *De ordine* [*"Libro Segundo"*; *"Disputa Segunda"*; *"Capítulo XI: Qué es la razón. Sus vestigios en el mundo sensible, diferencia entre lo racional y lo razonable."*], pág. 667.

captada por el movimiento. Lo mismo se advierte más fácilmente en los oídos: Lo que suena suavemente agrada al órgano sensitivo; pero los bellos pensamientos, aunque expresados por medio de voces que impresionan al oído, sólo ellos entran en la mente."[76]

La unidad numérica constituye, según la propuesta onto–teológica agustiniana, *la condición de posibilidad para la comprensión de todas las cosas*; ella instaura, de alguna manera, el orden del mundo. En otras palabras, *la unidad es la fuerza inherente de la razón*, 'un movimiento del interior al exterior', que discrimina y ensambla lo que es objeto de estudio de las disciplinas. Asimismo, la razón 'hacia adentro', como pura interioridad, contempla *el misterio musical de la unidad, los ritmos eternos de Dios*.

"Por estas gradas, la razón quiso elevarse a la contemplación beatífica de las mismas cosas divinas. Mas para no caer de lo alto buscó una escala, abriéndose camino a través de lo que poseía y había ordenado. Deseaba contemplar la hermosura que sola y con una simple mirada puede verse sin los ojos del cuerpo; pero la impedían los sentidos. Así, pues, volvió la mirada hacia los mismos sentidos, los cuales, blasonando de poseer la verdad, nos importunan con su tumulto, cuando más queremos subir arriba."[77]

"Notó también que los sonidos son materia deleznable si no se distribuyen con cierta medida de tiempo y combinación de notas agudas y graves. Y volviendo a la gramática y examinando los pies y los acentos, reconoció que allí estaba el germen de lo que buscaba ahora. Y como en el

[76] *Ibid.*, pág. 670.
[77] SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.* [*"Libro Segundo"*; *"Disputa Segunda"*; *"Capítulo XIV: La música y la poesía. Tres clases de sonidos. Origen de la palabra 'verso'. El ritmo."*], págs. 674 y 675.

desarrollo del discurso hay una casi igual distribución de sílabas breves y largas, quiso combinar con cierto orden y variedad aquellos pies y acentos; y siguiendo en esto primero a los sentidos, introdujo unas divisiones, que llamó cesura y hemistiquios. Y a fin de que el número de los pies no se multiplicase más de lo que puede abarcar el juicio, estableció un límite y un término para que, llegado allí, se volviese, y de aquí el nombre de verso."[78]

"... ora en los ritmos, ora en la misma modulación, se percató de que reinaban los números y que todo lo hacían ellos; investigó, pues, con suma diligencia su naturaleza, y descubrió que había números divinos y eternos, y, sobre todo, que con su ayuda había organizado todo cuanto precede. Y no podía soportar que su esplendor y pureza se ofuscase en la materia corporal de las voces; y como lo que constituye el objeto de la contemplación del espíritu siempre está presente y se aprueba como inmortal, y tales eran aquellos números; y, al contrario, los sonidos pertenecen a un orden sensible y se desvanecen en el tiempo, dejando su impresión en la memoria..."[79]

[78] *Ibid.*, pág. 675.
[79] *Ibid.*, pág. 676.

El legado neoplatónico… Hacia el cuerpo y el número.

En este breve anexo buscaré reflejar la relevancia que tuvo el pensamiento de Plotino en la reflexión musical de San Agustín.

En primer lugar, diré, entonces, que *la belleza* residirá, para ambos pensadores, en *la hegemonía de 'las formas' apetecida por las almas*, y que, por el contrario, *la falta de belleza* será asociada a cierta prevalencia de *'la informidad'*. De ahí que se trate de una belleza conquistada por la vía del amor hacia las cosas eternas y perdurables, es decir, hacia *'las formas'*, hacia *'los números'*, en la poderosa insistencia de su más perfecta inmutabilidad.

"Es que lo eterno está emparentado con lo bello, y la naturaleza eterna es la Belleza primaria, y todas las cosas derivadas de aquélla son bellas."[80]

El amor, así, como *un ojo colmado de la eternidad de una visión infinita*; como *el oído encantado destinado a oír sólo una música celeste… 'Difícil amor'*, puesto que el mismo implicará *la tensión entre 'lo que es del mundo' y 'aquello que se eleva más allá del mundo'*. En este sentido, el amor resultará inconcebible por fuera de dicho esquema

[80] Alusión a la recepción plotiniana del diálogo *Banquete*, de Platón; en: PLOTINO. *Enéadas/Tomo II/ Libro III* (traducción y notas de Jesús Igal), Biblioteca Gredos, Barcelona, 2009, pág. 113; *"Punto 5–Sobre el amor"*.

ambivalente y ascendente[81], donde 'lo completamente puro' no se mezclará, jamás, con 'la simpleza empírica del cuerpo'. Sobre todo, porque hará falta *un temblor del cuerpo, una torsión luminosa hacia la eternidad, un punto anhelante de inexorable excedencia*.

Siguiendo a Plotino:

"Y por eso Platón, en el relato del nacimiento del Amor, dice que 'era néctar la borrachera que tenía Poros, porque no había vino todavía', dando a entender que el Amor nació antes que el mundo sensible y que Penía participaba de la naturaleza de lo inteligible, no que participaba de una imagen de lo inteligible ni de un reflejo de allá, sino que se adentró en lo inteligible y se ayuntó con ello, dándosenos a entender que Penía dio a luz la sustancia que es el Amor por la unión de una forma con la indeterminación que caracterizaba al Alma antes de que alcanzara el Bien, pero cuando ya lo 'presentía' como real en virtud de una representación indeterminada e indefinida. Fue, pues, una Razón la que, al juntarse con lo que no era Razón sino anhelo indeterminado y realidad desvaída, hizo que lo generado no fuera perfecto ni estuviese bien provisto, sino que fuese deficiente como producto de un anhelo indeterminado y de una Razón bien provista."[82]

Por tal motivo, *el desvalimiento del Amor* se atribuye a *'su indigencia'*, mientras que *la capacidad de recursos* se debe a *'su naturaleza como razón'*.

[81] *"La dualidad del Amor, como dios y como demon, existente en el Alma total se repite en cada alma individual: El del alma superior es un dios; el de la inferior, un demon."* [Nota a pie de página número 59, pág. 123; en: PLOTINO. *Ibíd.* .]

[82] PLOTINO. *Ibíd.*, págs. 124 y 125. [Consultar, asimismo, las notas a pie de página números 66 y 67: *"El Amor-demon nace de la unión de Penía con Poros, y esta unión simboliza la participación del Alma inferior, concebida a modo de materia indeterminada, en el Logos de la superior, concebido a modo de forma."*]

Beber *'el néctar'*, pues, que los dioses toman… De la misma manera que la inteligencia, una vez saturada de sí, reclamará, sin embargo, para sí, *'algo adventicio', 'algo diferente de su propia experiencia de saturación inteligible'*.

En efecto, *el Amor se insinúa como una cosa mixta y casi paradojal*: Por un lado, participando de *'la indigencia'*, a través de la cual *desea saturarse de 'la belleza de las formas'*; aunque, por otro lado, no sea impartícipe de *'la abundancia del Bien'* por la que *busca lo que falta a lo que tiene*. Ya que si fuera totalmente impartícipe del Bien, nunca podría anhelarlo. Por eso, se afirma que *Eros* es hijo de *Poros* y de *Penía*, por cuanto *'la deficiencia (el deseo)' sumada a la remembranza de 'las razones (centradas únicamente en sí mismas)' engendraron en el alma esa actividad dirigida al Bien que es el Amor*. Su madre es *Penía*, debido a que el deseo se halla siempre vinculado a la dimensión menesterosa. Y si *Penía* es materia deficiente, a raíz de la indeterminación del deseo del Bien -pues no hay forma alguna ni razón en quien desea el Bien-, no obstante, *quien desea prepara su capacidad receptiva para el advenimiento de la forma*… En su unión con el padre, *Poros*. En consecuencia, el Amor resulta afín a la materia, y este Amor es un *demon* nacido del alma desprovista del Bien, pero deseosa de él.

Por otra parte, destaquemos que *el alma* remite a *una sustancia sin magnitud*[83], a la que, por ende, le es inherente el atributo de *la incorruptibilidad*; su esencia, por consiguiente, se encuentra vinculada ya sea a *la idea de número*, ya sea a *una razón o fundamento*[84]. Ahora bien, en *'este verdadero pasaje al silencio de las formas'* descubrimos *'una especie de transferencia de las afecciones del cuerpo (entre las que hemos privilegiado al sonido) a la numeralidad racional del alma'*. Porque que el alma parece que las tiene sin tenerlas y que las padece sin padecerlas… *La esencia inteligible*, propia del orden de *'las formas'*, atesora, en su abstracta impasibilidad, *'la mueca inconsistente del cuerpo'.*

''¿Pues qué? ¿Es que si no hubiera materia, no habría venido a la existencia cosa alguna?''[85]

Al respecto, aclaremos que *la eternidad* no se comprenderá solamente en virtud del sustrato, sino, más bien, en virtud de *'un resplandor o una emanación que emitirá el*

[83] *"¿Qué será, pues, el alma?"* A esta pregunta de Evodio responderá San Agustín con la siguiente definición: *"Paréceme que el alma es cierta sustancia partícipe de razón adaptada para regir el cuerpo."*
Anima mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.
En efecto, San Agustín resumirá <u>su tratado del alma</u> a partir de tres expresiones: *"El alma en su cuerpo, el alma en sí misma, el alma en relación con Dios (quid anima in corpore valeret, quid in seipsa, quid apud Deum)."* [SAN AGUSTÍN. <u>*De quantitate animae (La dimensión del alma)*</u> {versión castellana de Eusebio Cuevas -O.S.A.-; revisada por Miguel Fuertes Lanero -O.S.A.-; introducción y notas de Victorino Capánaga -O.A.R.-}; en: <u>*Obras de San Agustín / III / Obras filosóficas (edición bilingüe latina-española)*</u>, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1982.]

[84] Al respecto, conviene traer la nota aclaratoria número 195 de la edición crítica del diálogo <u>*Fedón*</u>, de Platón, efectuada por Conrado Eggers Lan. La misma postula que: *"La causa general de todo es El Bien; y que luego hay una causa particular, para cada cosa, que es como la concreción de ese Bien para cada caso particular, ya que es lo mejor para cada cosa. El Bien o Lo Bueno es lo divino en su conjunto, y que las ideas son 'aspectos' de Lo Bueno. Cada Idea es una ousía, pero el Bien es algo que está más allá de la ousía."* [PLATÓN. <u>*Fedón*</u>, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1971, pág. 180 {*"Capítulo VII: Acerca de la generación y la corrupción."*}.

[85] PLOTINO. *Op. Cit.*, pág. 168; *"Punto 6–Sobre la impasibilidad de las cosas incorpóreas"*.

sustrato' como garantía, no de lo que estaría en espera de ser, sino, de lo que ya es; garantizando que es así, siempre, y no de otra manera.

Dicho en otros términos, no habría un punto originario desde donde el sustrato llegaría al ahora; puesto que *ese punto de partida* no sería distinto del ahora, sino *el ahora mismo*… Su ser radica, exactamente, en ser lo que es.

La eternidad condensa, de esta forma, lo que ni fue ni será, sino que sólo es, poseyendo *este 'es'* establemente por el hecho de que *ni cambia en el 'será' ni 'ha cambiado'*. Pues la vida total, junta y plena, y absolutamente inextensa, que es inherente al ser en su ser, eso es, precisamente, lo que designamos como eternidad.

"Porque 'eternidad' (aiőn) viene de 'siempre-existente' (aeì őn)."[86]

Pero intentemos ahondar un poco más: Lo que determinará la inclinación del cuerpo hacia la eternidad no será otra cosa que la asunción por parte del alma de una actitud contemplativa *que se distinguirá*, muy sutilmente, *de su actitud racional*.

"¿Y qué pensar si alguien no desistiera de seguir contemplando esa cosa, sino que conviviese con ella maravillado de su naturaleza y fuese capaz, merced a un natural infatigable, de continuar haciendo lo mismo? De seguro que también él se hallaría en plena carrera hacia la eternidad y no

[86] PLOTINO. *Op. Cit.,* pág. 195; *"Punto 7–Sobre la eternidad y el tiempo"*.

declinaría un punto en su empeño de ser semejante y eterno, contemplando la eternidad y lo eterno con lo que de eterno hay en él."[87]

"Y con toda justeza puede la eternidad llamarse Dios, puesto que se revela y se presenta a sí misma tal cual es, a saber, como el Ser en su modalidad de 'inconmovible', de idéntico, de ser como es y de estar firmemente asentado en la vida."[88]

La eternidad emana, así, como una vida infinita en acto; *una vida en unidad*, que, sin embargo, no se reduce a 'la estricta unidad' *al desbordarse como la vida uniforme del Ser alrededor del Uno... La cosa misma*, que permanece siendo lo que es, arroja *un hilo de agua* que no desmiente ni su ser ni su vivir al deslizarse como *el sonido de la eternidad*.

"Porque ser verdaderamente consiste en nunca jamás dejar de ser y en no ser de otro modo, esto es, en ser del mismo modo, esto es, indiversificadamente. No conlleva, por tanto, sucesión alguna de una cosa tras otra; luego tampoco has de espaciarlo, ni desarrollarlo, ni prolongarlo ni estirarlo; luego tampoco puedes tomar de ello un 'antes' ni un 'después'."[89]

Pasemos, ahora, a examinar *cómo el tiempo puede ser número o medida del movimiento*. A tal efecto, tengamos presente la siguiente distinción: *El movimiento es continuo*, mientras que *el número no lo es* por ser una cantidad discreta. De ello derivamos que *el tiempo* sea *el*

[87] *Ibíd.* .
[88] *Ibíd.*, pág. 196.
[89] *Ibíd.*, pág. 197.

movimiento del alma en cuanto numerado o numerable según lo anterior y lo posterior…

En suma, *el tiempo en tanto 'imagen numerada' de la eternidad*.

"Efectivamente, había en el Alma cierta potencia desasosegada, la cual, como propia de un Alma deseosa de estar siempre transfiriendo a otra cosa lo que veía allá, no quería tener presente en bloque el objeto total de la visión. No, sino que, del mismo modo que la razón seminal, al desarrollarse a partir de un germen inmóvil, realiza un recorrido encaminado, a lo que cree, a la multiplicidad a la vez que desvanece esa multiplicidad con la división, y, al prodigar la unidad fuera de sí misma a costa de su propia unidad interior, se difumina más y más a medida que avanza y se alarga, pues así también esa potencia del Alma, al crear un cosmos sensible que se mueve, a imitación del inteligible, con un movimiento que no es el de allá pero que se asemeja al de allá y aspira a ser imagen del de allá, lo primero se temporalizó a sí misma al crear el tiempo en lugar de la eternidad, y luego puso el cosmos bajo la servidumbre del tiempo originado, pues hizo que todo él estuviese en el tiempo circunscribiendo todos sus recorridos en el ámbito del tiempo. Porque el cosmos se movía en el Alma -pues para él, para ese universo, no había otro lugar que el Alma-, se movía, asimismo, en el tiempo de aquélla. En efecto, al desplegar sus actos uno tras otro, primero uno y luego, seguidamente, otro más, el Alma iba engendrando, junto con el acto, la sucesión consecutiva; y así, junto con cada nueva ideación consecutiva de la anterior, procedía a existir lo

que no existía anteriormente porque tampoco había sido actualizada su ideación y porque la vida de ahora no era semejante a la anterior."[90]

En este sentido, *la operatoria numérica del alma arraiga en su más íntima experiencia con el tiempo*, donde el número hace posible, en tanto marca representativa de la unidad en la continuidad, la continuidad misma; esto es, que el cuerpo sea movido por el alma.

Sin duda, tema que nos acerca muchísimo a la concepción agustiniana de *'los números o ritmos mortales'*.

El tiempo constituye un modo específico de ser del número, por referirse, en este caso, *la unidad numérica*, no a lo infinito en acto y entero, sino a *lo que se prolonga hasta el infinito en dirección a lo consecutivo*. O sea, *el uno entero de 'la cuenta por uno' a diferencia del Uno entero y compacto*. El primero alude a *'un entero por partes'*; y, desde ya, perpetuamente futuro... *Porque así es como imitará a lo que es entero y compacto en acto e infinito en acto*; y si aspirase a estar por siempre adquiriendo más ser a lo largo de su existencia, de este modo, lograría imitar al Ser de lo eterno. Por el contrario, el segundo, el Gran Uno, carece de partes.

[90] *Ibíd.*, págs. 211 y 212.

"De donde se deduce que por 'tiempo' hay que entender la siguiente naturaleza: La prolongación de semejante forma de vida que, por la posesión de una actividad continua, se desarrolla en una serie de mutaciones regulares y similares que se deducen calladamente."[91]

'Lo anterior' a este movimiento temporal del alma es, evidentemente, la eternidad, y la misma no se coextiende con él. Por tal razón, me animo a sostener que *el alma* se halla, siempre, de alguna manera, 'tironeada' *entre Dios y el cuerpo*, *entre 'los ritmos eternos' y 'los ritmos mortales'*. E incluso, si tuviera que dar *una definición apresurada del alma*, en este preciso instante, diría que ella es *la laboriosa peregrina entre dos ritmos*.[92]

Asimismo, agreguemos que las especulaciones de Plotino tendían, más que nada, a *contrarrestar las formidables revelaciones que esgrimían los gnósticos*, *oponiendo*, a tal efecto, *'la sencilla revelación de los sublimes misterios del platonismo'*.

Según Plotino, toda genuina actividad es sinónimo de contemplación. Y, de hecho, del acto contemplativo podremos deducir que *'lo generado'* será siempre homogéneo con *'el*

[91] PLOTINO. *Ibíd.*, págs. 213 y 214.

[92] En el *"Segundo Discurso de Sócrates"* del diálogo *Fedro*, de Platón, asistiremos, pues, a 'la invención de un nuevo cuerpo' a través del movimiento de *Eros* (llamado por los mortales *'El Alado'* y por los inmortales *'Ptéros'*, en virtud de *su capacidad para otorgarnos alas*)… Un cuerpo, entonces, recreado por el alma que comenzará a *'sentir el hervor de sus alas ante el cosquilleo cuando ellas le broten'*. Desde luego, *'el amante de la belleza (philókalos)'* no podrá ser otro que *'el filósofo poseído por la divinidad'*.
"Así como un hálito o un eco que rebota desde algo liso y sólido vuelve nuevamente al punto de donde partió, así también la corriente de la belleza, yendo de nuevo al bello joven a través de los ojos, camino natural para llegar al alma, una vez que ha llegado, excitándola, embebe las cañas de las plumas e impulsa su crecimiento y llena a su vez de amor el alma del amado. Ama, entonces, pero no sabe qué; y tampoco sabe qué le ocurre ni puede expresarlo, sino que, como si se hubiera contagiado de otro una oftalmia, no puede dar razón de ello, y no advierte que se mira a sí mismo en el amante como en un espejo." [PLATÓN. *Fedro* (introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo), Colección 'Griegos y Latinos', Primera Edición, Losada, Barcelona, 2007, pág. 144 {*"Segundo Discurso de Sócrates."*}.]

generante', aunque, por cierto, más débil debido a que se irá 'esfumando' a medida que descienda. Así, la contemplación carecerá de límites, del mismo modo que carecerá de límites el objeto de la contemplación… Como si hubiera una gama de color lila infinito atenuándose de a poco.

"En toda Alma se da, efectivamente, lo mismo, pues no está circunscripta por la magnitud. (…) Porque lo que uno acoge dentro del Alma, que es razón, ¿qué otra cosa puede ser sino razón silenciosa? Y cuanto más adentro, tanto más silenciosa. Porque el Alma entonces se mantiene sosegada y no busca nada, como saciada que está; y, en un hombre así, como tiene fe en que posee, la contemplación se halla dentro de él. Y cuanto más clara es su fe, tanto más sosegada es también su contemplación por cuanto es más unificadora y por cuanto el sujeto cognoscente -hora es ya de hablar en serio-, cuanto más conoce, tanto más se unifica con el objeto conocido."[93]

En virtud de lo que acabamos de exponer, maticemos, no obstante, que *el alma sólo contempla sosegadamente 'lo que enuncia'*, es decir, aquello que es susceptible de representación. Y lo que ya ha enunciado rectamente, no lo vuelve a enunciar; mas lo que enuncia, *lo enuncia a causa de su propia deficiencia con la finalidad de examinarlo y esclarecerlo*. Por eso, *el hombre perfecto* va ya camino de la unidad y la serenidad racionales, no sólo en lo concerniente al mundo exterior, sino, sobre todo, en lo que respecta a la escucha consigo mismo… *Cuando todo le sea interior*.

[93] PLOTINO. *Op. Cit.*, págs. 237 y 238; *"Punto 8–Sobre la Naturaleza, la Contemplación y el Uno"*.

Plotino identificará, entonces, la existencia de dos clases de intelectos: El intuitivo y el discursivo. Mediante el primero, el alma se fundirá, esencialmente, con el *logos* inteligible; a través del segundo, se aproximará a él por la mediación ascendente del ejercicio de la reflexión y la enunciación discursivas.

"Ahora bien, como la contemplación va elevándose de la Naturaleza al Alma y de ésta a la Inteligencia, y como las contemplaciones van haciéndose cada vez más íntimas y unificadas con los sujetos contemplantes y, en el Alma virtuosa, los objetos conocidos tienden a identificarse con el sujeto puesto que tienden a la Inteligencia, síguese claramente que en ésta ambas cosas son ya una sola, no por intimidad como en el Alma perfecta sino por esencia y por el hecho de que 'ser y pensar son la misma cosa'."[94]

La inteligencia es número, y *el principio del número es el Uno* realmente uno.

"Porque dondequiera que apliques tu potencia receptiva, recibes desde allí al Omnipresente, del mismo modo que si sonara una voz que llenase un desierto y aun, con el desierto, los oídos de los presentes, en cualquier parte del desierto en que aplicaras tu oído, captarías toda la voz a la vez que no toda."[95]

Por tanto, aclaremos: Que *el Uno–Bien no podrá ser intuido por partes*, aunque *sólo podrá ser expresado por partes*.

---

[94] *Ibíd.*, págs. 240 y 241.

[95] *Ibíd.*, pág. 244. {Y, sobre todo, *la nota a pie de página número 67*: *"'Captarías toda la voz', porque toda ella llegaría a tu oído, 'a la vez que no toda', porque tu oído no es omnipresente como lo es la voz: captarías una voz omnipresente, pero no como omnipresente."*}

La argumentación plotiniana justificará, así, *las dos facetas a partir de las cuales el intelecto humano buscará adentrarse en la visión o audición del Uno*: En primer lugar, al postular *un retroceso del discurso a la intuición*; ya que para ver o escuchar al *Uno*, habrá que superar el terreno de la significación y replegarse en el ámbito de la interioridad intuitiva. En segundo lugar, notaremos, a su vez, que *el intelecto humano*, por lo señalado antes, deberá soportar *'una dimensión ambipatente' (amphístomos)*, vale decir, *'una apertura por ambos lados'*, ya que aun en ese nivel intuitivo *el mismo será capaz de mirar o a las formas inteligibles o al Uno*.

Y cuando el intelecto haya devenido de discursivo a intuitivo participará, desde luego, del brillo único de *Lo Uno*; de esta forma, *la inteligencia dejará de ser plenamente inteligencia*, esto es, *se hará supra-intelectiva en unión musical con El Uno* con aquello de la inteligencia que ya no es inteligencia.

Puesto que el pensamiento dejará ya de trazar un recorrido sucesivo y por partes para, ahora, gozar del acceso a una sonoridad eternamente actual y, por lo mismo, omnisimultánea.

Porque *el principio no se fracciona en el todo*; de haberse fraccionado, habría destruido a la vez el todo, y éste ya ni siquiera se habría originado si su principio no permaneciera en sí mismo siendo distinto de aquél.

Si bien el término de reducción, en todos los casos, es *'el uno'*, o sea, *'el uno en particular de la cuenta por uno'* (habrá, por tanto, *'ese uno anterior'* y *'ese uno posterior'*, característico del juego de las matemáticas); diremos, en contraposición, que *'El Gran Uno'* (de la onto-teología) no será, pues, más reductible.

En este sentido, La Trinidad Cristiana añadirá, a los aportes en torno al *Uno* del neoplatonismo, el anuncio de una nueva rítmica para la unidad, aquella que me atreveré a designar con la expresión *'números o ritmos eternos y ternarios'*.

Por un lado, recapitulando el contenido de este anexo, pretendíamos *ascender al primer Principio*, concebido como *'El Uno Absoluto', por la vía de la reducción de la multiplicidad sensible a la unidad abstracta*; el nuevo rumbo ideado por el cristianismo también consistirá en *ascender al primer Principio*, aunque, desde ahora, considerado como *'El Bien Absoluto' por la vía del goce intuitivo*.

Pues *la inteligencia sí necesita del Bien*, mientras que *el Bien no necesita de ella*.

Y *el vestigio del Bien*, que se echa de ver sobre la inteligencia, tal conviene pensar que es el *'del modelo'*; coligiendo la realidad de aquél por la huella difundida sobre la inteligencia.

"Así pues, a la Inteligencia, cuando trataba de ver a aquél, aquél le dio en posesión la huella de sí que hay en ella. En consecuencia, el deseo es inherente a la Inteligencia, que está siempre deseando y siempre logrando; aquél, en cambio, ni desea -¿qué podría desear?- ni logra, puesto

que tampoco deseaba; luego tampoco es Inteligencia, pues el deseo es inherente a la Inteligencia y consiste en la propensión a la Forma."[96]

[96] *Ibíd.*, pág. 249.

'Los ritmos eternos' como ritmos ternarios.

¿Cuál será, pues, el rasgo distintivo de la unidad divina al interior de la fe cristiana? Podríamos afirmar, al respecto, que *dicha unidad se remonta al misterio del uno y trino*. Ahora bien, se nos impone, desde luego, la necesidad de reflexionar acerca de la naturaleza de la presente conjunción *y*. Dado que a partir de *esa misteriosa conjunción del uno y el tres* llegaremos, quizás, a recrear no sólo la fineza de la complejidad sobre la cual descansa *el origen doctrinario del cristianismo*, en cuanto a *su base argumentativa de evidente superación de las teorías antitrinitarias que se extendieron a lo largo del siglo III* (muy sucintamente, *haremos referencia*, aquí, *al modalismo y al arrianismo*), sino, también, a despejar el horizonte de *la plataforma onto-teológico-matemática en la innovación del pensamiento agustiniano*.

Pero veamos, primero, en qué consistía *la propuesta modalista*:

En *Dios* existe *una sola persona* en función de *tres modos o nombres distintos*: *El Padre*, *El Hijo* y *El Espíritu Santo*. Estas tres denominaciones son, en realidad, modos diversos de conocer a Dios según su manera de actuar en el mundo sensible. Así, Dios es unidad indivisible en el Padre-Hijo: El Verbo se manifiesta en el acto de creación, y es Padre en cuanto legislador supremo; es Hijo, en cuanto redentor; y Espíritu Santo, en cuanto

santificador. De esta manera, los tres estadios sucesivos de la mónada divina no implican tres personas, sino, por el contrario, tres modalidades o designaciones para un mismo ser.

Mientras que *el arrianismo* se sostenía en el siguiente postulado:

Impugnar la divinidad de Cristo en severa contraposición al dogma de la trinidad cristiana. Puesto que si *el Logos es criatura*, en consecuencia, será *de naturaleza inferior al Padre*; y *Dios/Padre es*, fundamentalmente, *agénetos*. En este sentido, Cristo, como instancia de mediación entre Dios y el Mundo, existió antes de toda existencia aunque sin revestir, por ello, el carácter de lo eterno.

Notemos, en cambio, que *la novedad introducida por la doctrina cristiana de la trinidad* residirá en el hecho de que *el misterio de la unidad de la substancia divina será*, ante todo, *un misterio engarzado en la unidad numérica*: El ser subsistente, la realidad objetiva, *convendrá*, de este modo, *a la esencia divina y a cada una de las tres personas… Una substantia et tres personae*. En efecto, *la palabra hipóstasis se identificará con la palabra prósopon o persona*. Así, para la trinidad cristiana, *la ousía* será, pues, *lo común a las tres personas*; en tanto que *la persona remitirá*, más bien, *a lo propio de la paternidad, la filiación* y *la procesión*.

Habrá que destacar, además, que en las tres divinas personas no existirá desemejanza o desigualdad, debido a que ellas involucrarán una misma substancia numérica: El Uno

cristiano. Por tal motivo, el misterio de la trinidad nos hará *'comprender' la incomprensibilidad de un solo Dios en tres personas distintas*… El Dios del cristianismo será abrazado, entonces, como una realidad viviente y amada, y no ya como una verdad puramente especulativa.

"Resulta evidente que el Padre no es Padre sino porque tiene un Hijo (53), y el Hijo no es Hijo sino porque tiene un Padre, y la relación no es substancia ni accidente; es {…} algo así como una proyección ad aliud. El fundamento de la relación ha de buscarse en el ser, y quizá también su término; por eso la relación es compatible con la infinita perfección de Dios, siempre que el término relativo no se le suponga fuera de Dios, sino moviéndose dentro de la esencia misma de la perfección divina. El dogma de un Dios trino proclama la existencia de una verdad inaccesible a la razón.

Agustín orientará la teología en Occidente hacia el polo de las relaciones divinas. El concepto formal de la relación no tiene sentido sin un término de la relación. En un estudio profundamente pensado escribe el Dr. Manyá: 'La relación no puede concebirse como una realidad que media entre las divinas personas. El puro esse ad en Dios, como distinto del esse in, es la nada pura y, por tanto, no puede ser razón de distinción personal alguna. El esse ad divino está contenido, como embebido, dentro de la substancia. Y éste es el gran misterio trinitario: Que la divina esencia, sin aquel elemento que en el orden creado realiza formalmente la nota esse ad, verifica dentro de sí

misma el efecto propio del esse ad creado, esto es, la oposición relativa y la consiguiente distinción real de los correlativos.'(55)''[97]

[97] Consúltese la nota a pie de página número 53: *"Sed quia Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur (De Trin., 5, 4, 6)." Contra la opinión de Zubiri, ninguna discrepancia existe en este punto entre el Oriente y el Occidente. El Padre no engendra en este texto agustiniano porque es Padre. Es Padre porque tiene un Hijo. Cf. ZUBIRI. Naturaleza, Historia, Dios (Madrid, 1944), p. 502.* En: *Obras de SAN AGUSTÍN/Tomo V/Tratado de la Santísima Trinidad (en edición bilingüe latina–española)* [introducción y notas del Padre Fr. Luis Arias -doctor en teología, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca-, O.S.A.], Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1956, págs. 42 y 43 **Introducción./III/Análisis de la obra.**.
Asimismo, la nota a pie de página número 55: *Ibíd.. MANYÁ. "Metafísica de la relación 'in divinis'" – "Revista Española de Teología", 5 (1945), p. 283.*

Cuarto Apartado: La *epojé* trinitaria (una aproximación a la fenomenología de *'los ritmos eternos'*).

Breves consideraciones finales

***"Mi reino no es de este mundo."* {**respuesta dada por Jesús al ser interpelado por Poncio Pilatos – *"Evangelio según San Juan"*, Capítulo 18, Versículo 36, pág. 871 ***Biblia de Jerusalén** / Editorial Desclée de Brouwer / Bilbao / 2009**}**

Mi propósito no será otro, aquí, que el de *profundizar acerca del modo de captación de 'los ritmos eternos'*, para, de esta forma, hacer el intento de *ir despejando su misteriosa estructura interna*, según la propuesta de *un acercamiento entre 'la noción de evidencia'*, formulada por Husserl en su obra *Meditaciones cartesianas*, y *'la escucha del misterio trinitario de los números o ritmos eternos que proceden de Dios'*, deducida a partir de la intersección -que ya hemos insinuado en el apartado anterior-, de las dos obras agustinianas *De musica* y *De trinitate*.

Así, en el trabajo de Husserl:

"La evidencia, en el más amplio sentido del término, es una experiencia de algo que es y que es de tal manera, o sea, justamente, un verlo en sí mismo con la mirada del espíritu."[98]

Muy semejante, por cierto, a lo que postula San Agustín en dirección a la inmediatez de *la captación de lo verdadero como un simplex intuitus veritatis*, o sea -tal como ya hemos dicho en otro lugar-, mediante *una simple mirada de la inteligencia*.

Puesto que, en otros términos, nos topamos con *una visión o experiencia apodíctica de lo que es*, habilitada por *una fenomenología pura o trascendental* que nos inunda del eco absoluto, esperanza de su luz, y que implica, desde luego, *el soporte de una escucha del ego o subjetividad*, asimismo, *trascendental*, siguiendo la terminología empleada por Husserl.

Por otra parte, San Agustín nos dirá que *La Unidad Trina*, es decir, claramente, La Trinidad Cristiana, cuyo *misterio* se sostiene en el fundamento de que El Padre, El Hijo y El Espíritu Santo descansan en una misma e idéntica substancia, hallándose, por tal razón, unidos en indisoluble igualdad (debido, ante todo, a que *no son tres dioses sino sólo Uno*)[99]; de ello, desprendemos, por tanto, la especificidad de *una escucha trascendental de la experiencia*

[98] Edmund HUSSERL. *Meditaciones cartesianas* (estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas), Editorial Tecnos, Madrid, 2009, pág. 17 [*"Primera Meditación: El camino hacia el ego trascendental."* / *"Parágrafo 5: La evidencia y la idea de una ciencia auténtica."*].

[99] *"Y aunque el Padre engendró un Hijo, el Hijo no es el Padre; y aunque el Hijo es engendrado por el Padre, el Padre no es el Hijo; y el Espíritu Santo no es ni el Padre ni el Hijo, sino el Espíritu del Padre y del Hijo, al Padre y al Hijo co-igual y perteneciente a la unidad trina."* [En: SAN AGUSTÍN. *Obras-Tomo V-Tratado de la Santísima Trinidad (edición bilingüe latina–española)*, introducción y notas del Padre Fr. Luis Arias (doctor en teología, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, O.S.A.), Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1956, pág. 139 {*"Libro I"*; *"Capítulo IV: Doctrina católica sobre la Trinidad."*}.]

numérica o rítmica del Uno-Trino que se diferencia -como hemos venido insistiendo a lo largo de este escrito- *de la escucha o experiencia numérica o rítmica que estructura*, abstrae, sinteriza, *el fenómeno de la sonoridad a través de los datos puros de la sensación audible*. Buscando esclarecer, un poco más, lo que acabo de mencionar, estimo, entonces, pertinente plantear que *el fenómeno de la sonoridad no se cancelaría en el tránsito o elevación de 'los ritmos temporales' a 'los ritmos eternos'*, sino que, en todo caso, *el presente fenómeno del sonido asumiría una complejidad de índole teológica en lo que respecta a 'su pureza material'*; en otras palabras, el fenómeno de la sonoridad incorporaría, en cuanto a su ligazón a la potencia abstracto-numérica, *una experiencia distinta de la numeralidad*, un *a priori* que pareciera liberarse, como el pétalo solitario de una lila, de aquello respecto de lo cual sería *a priori… La experiencia musical de un a priori*: *El Sonido Absoluto*.

Recordemos, a propósito de lo que expusimos recién, *'la línea de demarcación'*, trazada por San Agustín, para distinguir *'los números o ritmos temporales'* de *'los números o ritmos eternos'*, trayendo, pues, a colación algunos pasajes del *"Libro VI"* del diálogo *De musica*:

"M.- ¿Cuáles son realmente las cosas superiores sino aquellas en las que la igualdad permanece soberana, inconmovible, inmutable, eterna? Allí donde no existe el tiempo, porque no hay cambio ninguno, y de donde se forjan, ordenan y regulan los tiempos como imitaciones de la eternidad,

mientras la revolución del cielo torna a su mismo punto y a este mismo vuelve a traer los cuerpos celestes, y obedece por medio de los días y meses, y años y lustros, y demás movimientos de astros, a las leyes de la igualdad y de la unidad y del orden. Así, las cosas terrenas, subordinadas a las celestes, asocian los movimientos de su tiempo, gracias a su armoniosa sucesión, por así decirlo, al Cántico del Universo."[100]

"M.- Hay que admitir, por tanto, que ciertas armonías pasajeras son producto de otras armonías duraderas."[101]

En este sentido, hemos subrayado que *'los ritmos temporales'*, *a distancia de 'los ritmos eternos'*, *se encontraban asociados a la escucha propia de las diversas maneras de darse la representación del fenómeno de la sonoridad*; pues ellos se vinculaban a *una escucha estrictamente moldeada por las distintas formas que revestía el asentimiento experienciante de la duración del sonido*[102]. Al respecto, con la expresión latina

[100] SAN AGUSTÍN. *De musica*. *"Segunda Parte: Dios, fuente de las armonías eternas." / "Sección Primera: Las armonías eternas." / "Primera Conclusión: Orientación al orden eterno."* {págs. 327 y 328} [En: *Obras completas de San Agustín – XXXIX – Escritos varios (1°) / edición bilingüe latina-española* (versión, introducción y notas de Alfonso Ortega), Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1988.]

[101] SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.*, pág. 334. {*"Sección Segunda: Dios, origen de las armonías eternas." / "Argumento: El alma recibe de Dios las leyes eternas de la armonía."*}

[102] *La música*, entendida a partir de su despliegue métrico o pre-teológico, tanto para San Agustín como, en general, para *el esquema medieval de la paideia (heredada de la Antigüedad Tardía)*, formaba parte de las matemáticas; en oposición, según mi opinión, a la interpretación de la música desde el planteo husserliano que haría, quizás, mucho más hincapié en su raíz estética o sensible.
"La intuición de una obra de arte puramente estética se ejecuta en estricta puesta entre paréntesis de cualquier actitud existencial del intelecto y de cualquier actitud del sentimiento y de la voluntad que como tal presuponga una actitud existencial. O mejor: La obra de arte nos traslada (a la vez que nos obliga) al estado de la intuición puramente estética que excluye a aquélla actitud [existencial]." (Husserl, E., 2000, p.62; Fenomenología y filosofía existencial. I – Enclaves fundamentales {trad. de César Moreno Márquez, Madrid, Síntesis -obra citada en el trabajo de Román Chávez Báez "Contemplación estética vs. mirada fenomenológica: Una mirada a la estética fenomenológica y a la fenomenología del arte en Edmund Husserl", 2009, p. 116 / ISSN: 0120-8454 / "Análisis N° 75", pp. 109-127.-.}).

congruentia aequalitas, sinónima de *congruentia numerosa*[103], aludíamos a *la operación de partición numérica o racional (en la unidad de la cuenta por uno) del sonido en el registro de la sensibilidad temporal*; registro, a su vez -como veíamos-, determinante para alcanzar la belleza u orden temporal en *las construcciones poéticas de la Antigüedad Tardía o Comienzos de la Edad Media*.

Dicho fenómeno de la sonoridad representada, de acuerdo con la perspectiva San Agustín, no sólo era susceptible de ser *oído*, sino que, además, podía ser *proferido o pronunciado*, *recordado* e incluso *apreciado o juzgado* (esto último, según que el mismo nos resultara agradable o desagradable al aplicar nuestra escucha).

Desde el punto de vista husserliano, este fenómeno de la sonoridad se incluiría dentro del proceso de la síntesis pasiva de la conciencia pre-intencional, a través de la cual el *Áistheton (‘la cosa material’)* sería ‘captado’ por *un entrelazamiento del dato puro de la sensación* (en nuestro caso, *‘el dato hylético auditivo’*) *con la nota sensible*, es decir, con la huella sensible (*‘acústica’*) *-enlace que*, desde luego, *daría origen a la conciencia intencional en sus distintas modalizaciones noéticas o variaciones del cogito*; nos referimos, por tanto, a los diferentes modos de efectuación de la conciencia para Husserl (a saber: imaginación, memoria, percepción, etc.) orientados, en función de nuestro intento de

[103] Véase: Jean-Michel FONTANIER. *La beauté selon Saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, 2008; *“Chapitre III: Définitions de la beauté des choses corporelles et du corps particulièrment.”*.

reflexión, al sonido. En consecuencia, estaríamos frente a *la emergencia de una sonoridad* que podríamos localizar en *el sustrato estético de la intencionalidad*. Porque, como sostendrá Husserl: *La intencionalidad* remitirá a esa propiedad universal y fundamental de *la conciencia* de ser conciencia *de 'algo'* (o sea, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum -'su cosa representada'*- {en nuestro enfoque hablaríamos, claro está, de *'la representación del sonido'*}.

Por otro lado, llegados hasta aquí, considero oportuno destacar lo que Husserl procurará demostrarnos con la noción de *evidencia* en tanto *intuición de esencia*. Pienso, a tal efecto, que él nos suministrará una suerte de 'buena cautela' a la hora de abordar *la difícil cuestión de la expresión de la evidencia*, ya que la misma no parece derivarse, estrictamente, de una expresión significante… De ahí que me haya interesado, sobremanera, en este punto, pensar una cercanía entre San Agustín y Husserl.

"La evidencia predicativa implica una evidencia pre-predicativa. Lo mentado o bien lo visto de modo evidente es expresado. La ciencia quiere juzgar expresamente y fijar el juicio, la verdad, a título de verdad expresada. Pero la expresión en cuanto tal tiene su propia adecuación, más o menos buena, a lo mentado y a lo dado en sí mismo; posee, por tanto, su propia evidencia o no evidencia que también entra en la predicación; pero con ello es también parte codeterminante de la

idea de verdad científica, en cuanto complejo de relaciones predicativas fundamentadas o por fundamentar en forma absoluta."[104]

Si nos atreviéramos a leer a San Agustín en clave husserliana, quizás, no sería del todo inapropiado ubicar a *'los ritmos eternos'* bajo el dominio de *una concepción eidética de la sonoridad*. En este sentido, se perfilaría *una suerte de 'sustracción de los sonidos del mundo'*, es decir, una aparente renuncia a la configuración abstracta de su poética, que nos arrojaría, por cierto, a *la experiencia del goce sonoro de la eternidad*.

¿Y no escucharíamos, tal vez, al contemplar a *Dios Uno y Trino, el Sonido más radical y sublime que puede soportar un cuerpo en su 'ser-en-el-número'*; dicho de otra forma, *un cuerpo 'más allá del número', un cuerpo desnudo en la numeralidad distintiva de Dios*?

El número, por consiguiente, 'ensimismado' en su pureza más abstracta, 'se libera de sí'… Y 'nos expresa', para decirlo de alguna manera, *una evidencia primordial, aquella igualdad trinitaria negada a cualquier astucia racional* que la acerque a la idea platónica de número, o bien que la aproxime al dispositivo interpretativo (sintáctico y semántico) donde se desenvuelven los matemas lacanianos.

El Gran Número, entonces, para El Cuerpo Anonadado: Sólo para *oír*, sin más, *'los ritmos eternos' (Uno y Trino) del Ser* que insiste en el derrame de su música.

[104] HUSSERL. *Ibíd.*, págs. 16 y 17 [*"Parágrafo 4: Descubrimiento del sentido final de la ciencia por el hecho de vivirla como fenómeno noemático."*].

Como dejará testimonio San Agustín en el *De trinitate*:

"Cuando lleguemos a dicha contemplación no anhelaremos otra cosa. Ahora, privados de esa vista, vivimos del gozo esperanzado. La esperanza que se ve ya no es esperanza. ¿Cómo esperar lo que uno ve? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos… (…) Entonces tendrá cumplimiento la Escritura: Hartura de alegrías en tu presencia. Este gozo apagará nuestros deseos. Se nos mostrará el Padre, y esto basta. Bien lo entendía Felipe cuando dijo al Señor: 'Muéstranos al Padre y nos basta.' Entonces aun no comprendía que podía decir también: 'Señor muéstratenos a ti mismo y nos basta.' Con el fin de abrir a la verdad su entendimiento, respondió el Señor: '¿Tanto tiempo que estoy con vosotros y no me habéis conocido? Felipe, el que me ha visto a mí, vio al Padre.' Más como deseaba el Señor que Felipe le viese por fe antes de contemplarle por visión prosiguió diciendo: '¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?' Mientras vivimos en el cuerpo, peregrinamos ausentes del señor, pues caminamos por fe y no por visión."[105]

"Nos será dado contemplar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo cuando el hombre Cristo Jesús, mediador entre Dios y los hombres, haya entregado el reino a Dios Padre, y entonces ya no abogará por nosotros nuestro mediador y sacerdote…"[106]

Quizás, convendría preguntarnos, a raíz de los lineamientos aquí introducidos, sobre el alcance de *dos términos privilegiados para nuestros fines*: Uno, presente en el andamiaje

[105] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, pág. 161 [*"Capítulo VIII: Exégesis de varios pasajes de la Escritura referentes a la inferioridad del Hijo. La contemplación prometida, fin de todas nuestras acciones. El Espíritu Santo, al igual del Padre, basta para nuestra bienaventuranza."*].
[106] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, pág. 169 [*"Capítulo X: El Hijo entregará el reino al Padre. Consignado el reino, Cristo ya no interpelará por nosotros."*].

del pensamiento agustiniano; otro, en el horizonte del pensar de Husserl. Aludimos, respectivamente, a los términos *igualdad en Dios* y *apodicticidad*. Busquemos, entonces, indagar en ellos.

Por un lado, señalaremos que *La Trinidad Cristiana* implicará *la creación de una sofisticada noción de igualdad*, en virtud de *una misteriosa innovación onto-teológico-matemática*, al proclamar *la inseparabilidad de las operaciones de La Única Esencia Divina*; dicho de otra manera, *al expresar en singular de cada una de Las Tres Personas aquello que es propiedad de todas*.

"Por ejemplo, dice del Espíritu Santo: 'Cuando yo me vaya, os lo enviaré.' No dijo: Os lo enviaremos; sino como si el Hijo solo, y no el Padre, lo hubiera de enviar, siendo así que en otro lugar dice: 'Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo.' Parece aquí como si lo enviara el Padre solo, sin la intervención del Hijo."[107]

Porque la visión inefable de la eternidad nos conduce, siempre, al sonido de La Unicidad Divina:

[107] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, pág. 179 [*"Capítulo XII: La ignorancia del Hijo. Cómo pertenece y no pertenece a Cristo dar el reino. Cristo juzgará y no juzgará. Nadie sabe el día ni la hora, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre."*].

"El Dios que se manifestará para gozo de los elegidos es el Dios único, Padre, Hijo y Espíritu Santo."[108]

"¿Qué es la vida eterna, sino aquella visión a los impíos negada?"[109]

Puesto que *la eternidad musical de Dios* traerá aparejada una vivencia religiosa del gozo al escuchar sus ritmos ternarios, por medio de la cual *participaremos de la ausencia de cantidad y cualidad sonoras*… En el deleite mismo de nuestro cuerpo ante la luminiscencia de un sonido ya sin tiempo; escuchando, sin prisa, la música absoluta e inmutable de Dios; el trazo perfecto de un silencio perfecto que se deslizará por la piel transparente de nuestro cuerpo ya sin superficie… El cuerpo pleno en La Música de Dios.

A su vez, habrá que añadir que *Una Sola Es La Esencia Inmutable* que se distinguirá, por tanto, de las demás substancias o esencias susceptibles de accidentes. Así, de este modo, *El Tres que funda La Doctrina Cristiana no constituye un accidente del Uno*. En contraposición, todas las demás substancias o esencias, que no son Dios, sí evidencian accidentes, aunque -aclaremos esto- cualquier mutación, ya sea esta grande o pequeña, se realiza con su concurso; debido a que la eternidad modela la finitud tornándola, por ello, de una forma casi especular, en una composición armónica o bella.

[108] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, pág. 193 [*"Capítulo XIII: Del mismo Cristo se predican cosas opuestas a causa de las diversas naturalezas de su Persona. Por qué se dice que el Padre no ha de juzgar, pues dio el juicio al Hijo."*].
[109] *Ibíd.*.

En cambio, en Dios no cabe hablar de accidentes; sólo existe *Una Substancia o Esencia Inconmutable*, que *es Dios*, a quien con suma verdad conviene *el Ser*. De esto se desprende que *Las Tres Personas De La Trinidad no supongan accidentes en Dios*.[110] No obstante, para esclarecer un poco más la cuestión trinitaria, resultará auspicioso bosquejar *la diferencia suscitada entre el Arrianismo y el Cristianismo*.

El primero argumentaba, contra la fe católica, que:

"'Cuanto se piensa o se enuncia de Dios, se predica no según los accidentes, sino según la substancia.' Ahora bien, el Padre es, según la substancia, ingénito, y el Hijo es, según la substancia, engendrado. Realidades muy diversas son ser ingénito y ser engendrado. Luego la substancia del Hijo es muy otra que la substancia del Padre."[111]

Muy por el contrario, *el Cristianismo defenderá el principio de la consubstancialidad de Las Tres Personas Divinas*:

"En Dios, empero, nada se afirma según el accidente, porque nada mudable hay en Él; no obstante, no todo cuanto de Él se enuncia se dice según la substancia. Se habla a veces de Dios

[110] Retomemos, pues, en este punto, la inquietud que mueve a Descartes en torno a *'la idea de Dios'*:
"… Sólo me resta examinar de qué modo he adquirido esta idea; pues no la he recibido por los sentidos… (…) tampoco es una pura producción o ficción de mi espíritu, pues no está en mí el poder de disminuirle ni aumentarle cosa alguna; y, por consiguiente, no queda más que decir sino que esta idea ha nacido y ha sido producida conmigo, al ser yo creado, como también le ocurre a la idea de mí mismo. Y, por cierto, no hay por qué extrañarse de que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del artífice impresa en su obra…" [En: René DESCARTES. Meditaciones metafísicas (edición de Olga Fernández Prat–traducción de Manuel García Morente), Editorial Tecnos, Madrid, 2013, pág. 180 {*"Meditación Tercera: De Dios, su Existencia."*}.]

[111] Según Arrio, Dios es único, eterno, sin principio; y, por tanto, no puede comunicar su esencia, porque en Dios engendrar, por comunicación de la substancia, sería una contradicción. [En: SAN AGUSTÍN. *Op. Cit.*, pág. 399 {*"Libro V"*; *"Capítulo III: Argumento de los Arrianos contra la consubstancialidad del Padre y del Hijo."*}.

según la relación (ad aliquid). El Padre dice relación al Hijo, y el Hijo dice relación al Padre, y esta relación no es accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo… (…) …es decir, que el Hijo siempre es Hijo y nunca principió a ser Hijo. Porque si conociese principio o alguna vez dejase de ser Hijo, sería esta denominación accidental. Y si el Padre fuera Padre con relación a sí mismo y no con relación al Hijo, y el Hijo dijese habitud a sí mismo y no al Padre, la palabra Padre y el término Hijo serían substanciales.

Mas, como el Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre, estas relaciones no son según la substancia, porque cada una de estas personas divinas no dice habitud a sí misma, sino a otra persona o también entre sí; mas tampoco se ha de afirmar que las relaciones sean en la Trinidad accidentes, porque el ser Padre y el ser Hijo es en ellos eterno e inconmutable. En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta; porque estos nombres se dicen no según la substancia, sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente, pues no es mudable."[112]

Ya recapitulando, y ***a modo de breves consideraciones finales***, afirmaré que *La Metafísica promovida por La Numeralidad Cristiana* será inseparable de *ese específico movimiento ontológico y trinitario del Uno*. De ahí, pues, que concluyamos con la aseveración de *'Los Ritmos Eternos' como Ritmos Ternarios*.

[112] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.,* págs. 401 y 403 {*"Capítulo V: Relaciones Divinas."*}.

Porque el *esse ad aliquid* indica *La Tendencia Del Ser Hacia El Otro*… En este sentido, podríamos, incluso, describir a *dicha tendencia*, en lo que concierne a *la dimensión del oír desde el lugar de Dios*, como *un doble acceso fenomenológico*: Es decir, por un lado, *un acceso relacional-inmanente del Tres en La Unicidad de Dios*, y, por otro lado, *un acceso fenomenológico de 'la subjetividad trascendental' con respecto a la escucha de 'los ritmos eternos que proceden de Dios'*.

Por lo que hemos analizado hasta ahora, adjudicaremos una importancia central al hecho de que todo cuanto en aquella divina unidad se refiere a sí misma es substancial, mientras que cuanto en ella se dice como proyección o tendencia hacia otro término no es substancia sino relación.

"Así decimos que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, y nadie duda que Dios sea substancia; sin embargo, no hay tres dioses, sino un solo Dios, que es la Trinidad excelsa."[113]

Lo que he denominado 'epojé trinitaria' inaugura, así, la senda cristiana hacia *lo indubitable* mediante la puesta en acto de *esa doble instancia fenomenológica* a la que me he referido con anterioridad. De hecho, al propiciar que *lo indubitable en 'la experiencia trascendental del sí mismo'* no radica en la identidad del 'yo soy' -siguiendo en esto a

[113] SAN AGUSTÍN. *Ibíd.*, pág. 411 [*"Capítulo VIII: Todo lo que substancialmente se dice de Dios se predica en singular de cada una de las Personas y también de toda la Trinidad. En Dios hay una Esencia y tres Personas, según los latinos; o una Esencia y tres Hipóstasis, según los griegos."*].

Husserl-, sino, fundamentalmente, en *'una estructura apodíctica y universal de la experiencia del yo'* ('estructura', a su vez, que atribuyo, en específico, a *la escucha del sonido de la eternidad*). Por otra parte, al colocar el acento en *lo indubitable* -como explicamos más arriba- de *la relacionalidad numérico-teológica del Tres en el Uno*.

Por consiguiente, '*una epojé musical'* conquistada sobre *el extremo absoluto del idealismo fenomenológico-trascendental*, por la que *todo lo vivido cobra el brillo sagrado del riesgo infinito*; *un acceso luminoso a Dios*, que es mucho más que un método, una actitud o marcha filosófica hacia el reino tan difícil y lejano, en la quietud de una esperanza escópica y audible… *'La epojé o reducción fenomenológica'* suena, sobre la nada, como las gotas de rocío al caer sobre la música. Y, como el mismo Husserl imagina, llamada a provocar *'una transformación personal que podría equipararse a una conversión religiosa'*.

"Esto significa, por tanto, sujeción a los datos puros de la reflexión trascendental, los cuales tienen que ser tomados exactamente tal como se dan de modo puramente intuitivo en la simple evidencia y han de permanecer libres de toda interpretación que vaya más allá de lo puramente visto."[114]

"La evidencia, en el más amplio sentido de la palabra, designa un fenómeno originario universal de la vida intencional. En contraposición a otros modos de 'tener conciencia', que pueden ser a priori vacíos, pre-menciones, modos indirectos, impropios, la evidencia consiste en el modo preeminente de conciencia en que aparecen ellos mismos, se presentan ellos mismos, se dan ellos

[114] HUSSERL. *Op. Cit.,* pág. 50 [*"Segunda Meditación: Descubrimiento del campo trascendental de la experiencia según sus estructuras universales."/"Parágrafo 15: Reflexión natural y reflexión trascendental."*].

mismos, ya sea una cosa, un objeto lógico, una generalidad, un valor, etc., en el modo final de lo dado ahí como ello mismo inmediatamente intuible, originaliter. Esto significa, en lo que respecta al yo, que no se trata de un mentar confuso, que se anticipa de manera vacía a algo, sino de ser en ello mismo (beim ihm selbst), de intuirlo en sí mismo, verlo, tener una intelección de ello.''[115]

[115] HUSSERL. *Op. Cit.,* pág. 77 [*"Tercera Meditación: Los problemas constitutivos. Verdad y realidad efectiva." / "Parágrafo 24: La evidencia como lo dado en sí mismo y sus modificaciones."*].

Bibliografía: ***añadida en el corpus textual de la tesis****

- SAN AGUSTÍN. *Contra academicos (Contra los académicos)* {versión, introducción y notas de Victorino Capánaga}; en: *Obras filosóficas de San Agustín (edición bilingüe latina-española) – III*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1982.

- SAN AGUSTÍN. *De libero arbitrio (El libre albedrío)* {versión castellana de Evaristo Seijas; revisada y corregida por Santos Santamarta del Río; introducción y notas de Victorino Capánaga}; en: *Obras filosóficas de San Agustín (edición bilingüe latina-española) – III*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1982.

- SAN AGUSTÍN. *De magistro (El maestro)* {versión castellana de Manuel Martínez; revisada y corregida por Santos Santamarta del Río; introducción y notas de Victorino Capánaga}; en: *Obras filosóficas de San Agustín (edición bilingüe latina-española) – III*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1982.

- SAN AGUSTÍN. *De musica (La música)* {versión, introducción y notas de Alfonso Ortega}; en : *Obras completas de San Agustín (edición bilingüe latina-española)*

– XXXIX – Escritos varios (1°), Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1988.

- SAN AGUSTÍN. *De quantitate animae (La dimensión del alma)* {versión castellana de Eusebio Cuevas; revisada y corregida por Miguel Fuertes Lanero; introducción y notas de Victorino Capánaga}; en: *Obras filosóficas de San Agustín (edición bilingüe latina-española) – III*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1982.

- SAN AGUSTÍN. *De trinitate (Tratado de la santísima trinidad)* {introducción y notas de Fr. Luis Arias}; en: *Obras de San Agustín (edición bilingüe latina-española) – V*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1956.