



Diálogo entre Maniqueísmo, literatura y filosofía en el joven Agustín

Dialogue between Manichaeism, literature and philosophy in the young Augustine

Recibido: 31-05-2023 Aceptado: 14-10-2024 Publicado: 02-06-2025

Claudio Calabrese

Universidad Panamericana (México)
ccalabrese@up.edu.mx

 0000-0001-9844-3368

Ethel Beatriz Junco

Universidad Panamericana (México)
ejunco@up.edu.mx

 00-0002-3369-0576

Resumen: Trabajamos el diálogo entre literatura, filosofía y maniqueísmo en el libro IV de *Confesiones*; nos referimos al pacto que sostiene un relato autobiográfico y a sus distintos niveles de narrador y (ya como un primer aporte de nuestra parte) a los modos en que la experiencia religiosa de un dualismo absoluto requería de un dualismo filosófico que expresara los principios del relato mítico. El dispositivo retórico de un narrador autorreflexivo permite pasar de la consideración del presente que implican las *Confesiones* al pasado de sus diecinueve años (artes liberales —estoicismo, pitagorismo, Virgilio, Cicerón y Aristóteles— y maniqueísmo), *et retour*, a partir del horizonte de eternidad que es Dios. La segunda parte de nuestro aporte radica en el seguimiento del modo en que se plasma en el relato aquella estructura temporal (recurso del adverbio *tunc* y del pretérito imperfecto), con referencia a *De Pulchro et Apto*. Desde el punto de vista metodológico, llevamos adelante un análisis filológico, es decir, una lectura de la disposición narrativa puesta en relación con los contenidos culturales de la Antigüedad Tardía.

Palabras claves: *Confesiones*- Maniqueísmo- Aristóteles- Neoplatonismo- *De Pulchro et Apto*.

Abstract: We work on the dialogue between literature, philosophy, and Manichaeism in Book IV of Confessions; we refer to the pact that sustains an autobiographical account and its different levels of the narrator and (already as a first contribution on our part) to the ways in which the religious experience of an absolute dualism required a philosophical dualism that expressed the principles of the mythical account. The rhetorical device of a self-reflexive narrator allows us to move from the consideration of the present implied by the Confessions to the past of his nineteen years (Liberal Arts -Stoicism, Pythagoreanism, Virgil, Cicero and Aristotle- and Manichaeism), *et retour*, starting from the horizon of eternity that is God; the second part of our contribution lies in following the way in which this temporal structure is embodied in the story (recourse to the adverb *tunc* and the imperfect tense), with reference to *De Pulchro et Apto*). From the methodological point of view, we carry out a philological analysis, that is, a reading of the narrative disposition in reference to Late Antiquity's cultural contents.

Keywords: Confessions- Manichaeism- Aristotle- Neoplatonism. De Pulchro et Apto.

Introducción

En el presente trabajo, nos ocupamos del libro IV de *Confesiones*, uno de los textos que nos permite comprender la familiaridad del joven profesor de retórica con el maniqueísmo y con los instrumentos intelectuales que entraron en juego en su formación; para el obispo de Hipona, el modo del relato implica una retrospectiva que busca invalidar su vínculo con el maniqueísmo por dos vías: una directa, exponiendo lo que considera un mundo de fábulas incongruentes, y otra indirecta, o relato dirigido a mostrar la inconsistencia de aquella doctrina mediante recuerdos de sus preocupaciones intelectuales de aquellos años (redacción de *De Pulchro et Apto*, el estoicismo de fondo de su estética, el encuentro con Aristóteles, el pitagorismo y la posición neoplatónica en ciernes) y la continuidad entre este mundo en formación y la muerte de su amigo; esto nos conecta nuevamente con las doctrinas maniqueas, en especial a través del rechazo de aquel joven a tomar en broma el bautismo cristiano. En este pasaje, sin duda, hay una fuerte resonancia de una instancia del mito maniqueo; en efecto, como veremos, el Hombre Primordial despierta luego de quedar dominado por las fuerzas de las Tinieblas; este acontecimiento tiene el valor arquetípico de la salvación, y así consideramos que se presenta el despertar del amigo de las fiebres, la reprimenda a Agustín por burlarse del bautismo y su muerte casi inmediatamente posterior. No afirmamos que Agustín fuera consciente de la continuidad entre ambos relatos (el mítico y el histórico), pero sí sostenemos que es una de las imágenes que nutren su pensamiento.

Si aceptamos la caracterización de las *Confesiones* como una autobiografía, es decir, como un cierto tipo de relato en que el lector acepta la identidad entre autor, narrador y personaje (Lejeune, 1975, p. 15), afirmamos correlativamente que esta reunión de tres instancias en una sola persona (Genette, 1972, p. 256) se da de manera particular en el libro IV, lo que nos permite comprender y ordenar la relación del propio Agustín con el texto. Por esta razón, y en un horizonte más amplio, se refiere a ella, al interior de la propia obra, como *Confesiones meae* y también con los giros *a me ipso* o *de me ipso* (10,3), aunque, cuando se las menciona en otros escritos, siempre antecede el término *libri* (Schröder, 1999, pp. 90–92). La *confessio*, desde esta perspectiva general, es un modo de presentar la identidad que mentábamos un poco más arriba, cuyo carácter singular se presenta en el libro IV mediante el entrecruzamiento de niveles de narración; en efecto, sostenemos que no hay un tipo de narrador homogéneo, sino que hallamos modos secundarios, aunque no se quiebre la identidad antes mencionada: solo cambia la perspectiva de la unidad.

Siguiendo a Pieri (2018, pp. 41–42), afirmamos que el narrador es autorreflexivo y que su narración refiere el horizonte temporal de la acción del libro IV o sus nueve años como prosélito maniqueo; asume este protagonismo en primera persona, lo que va acompañado por el uso frecuente del pronombre personal, según un uso —en latín— notoriamente enfático; de aquí se desdobra un narrador testigo (no de rigor protagonista) de los acontecimientos. En todos los casos en que varía el narrador, la estructura peculiar del relato autobiográfico permite que se mantenga siempre visible el autor/personaje (Amossy, 2010, pp. 156–182).

En nuestra interpretación, atendemos al modo en que san Agustín vincula su vida pública y su vivencia religiosa; no se trata, sin embargo, de reconstruir una imagen en términos históricos, sino más bien de considerar la manifestación de sus movimientos interiores, tal como seguiremos en la obra que nos ocupa. En este sentido, J. J. O’Donnell (1992, p. 297) asigna al libro IV una estructura tripartita: a) enseñanza en Cartago (4,1–4,6); b) muerte de un amigo en Tagaste (4,7–4,19); y c) la vida intelectual en Cartago (4,20–4,31). Se trata de un ordenamiento más geográfico que temático, aunque implica un principio de comprensión de un texto complejo. BeDuhn (2010, pp. 36–37) propone, por el contrario, una distinción en la que engarza los vínculos de Agustín con el maniqueísmo y su día a día como profesor (y sus intereses intelectuales), como hijo y como amigo. Según este autor, sin este tránsito por el relato de su vida privada, no resulta posible comprender en profundidad el significado del maniqueísmo; esta perspectiva tiene la ventaja de poner en consideración una personalidad difícil de asir, poliédrica, como la de san Agustín. En efecto, el interés de Agustín por el maniqueísmo comenzó entre 372–373, cuando transcurrían sus diecinueve años: asistencia a reuniones para entrar en contacto con los textos fundamentales (su doctrina y sus mitos, si es que pudieran ser separados de manera tan tajante), y adopción de la vida de un *auditor*, es decir, de un colaborador con el doble encargo de sostener a los *electi* y de difundir todo lo relacionado con la comunidad maniquea.

Como señala BeDuhn (2010, p. 96), el entusiasmo de Agustín por el maniqueísmo no desplazó sus restantes intereses, sino que los puso en diálogo con ellos; el amplio registro de lecturas de aquella época lo muestra con claridad: Aristóteles, textos pitagóricos o traducciones de Pitágoras, Cicerón, Séneca, Varrón y los manuales de retórica y de filosofía propios de un estudiante. Kotzé, por su parte, considera que el libro IV resulta de una combinación relativamente aleatoria de incidentes, en los cuales se retrata el día a día de la vida de Agustín, la muerte de su amigo, su meditación sobre este acontecimiento y su vida intelectual en Cartago; se trata de aquellas circunstancias que W. Erb, en su interpretación del libro IV, llama “*menschliche Grundsituation*” (2004, pp. 192–193), y que nosotros caracterizamos con el significado que el propio Agustín asigna a la escritura de *De Pulchro et Apto*, como búsqueda de un horizonte estético y filosófico ante sus primeras experiencias maniqueas. No menos significativo es el encomio que se dedica a su interpretación de las *Categorías* de Aristóteles (4,16–28). Otras lecturas, también muy importantes en esos años, son más difíciles de precisar: en 4,3, escribe que Vindiciano le recomienda que abandone la lectura de textos de astrología, si bien esta preocupación parece anterior a su encuentro con los maniqueos; es evidente que el trato asiduo con ellos potenció su interés (Ferni, 2020, pp. 53–70; Martín Castejón, 2016).

A fin de realizar la interpretación hasta aquí planteada, daremos los siguientes pasos: 1) una presentación de los mitos maniqueos y de los ritos a ellos ligados; 2) el modo en que Agustín recuerda sus años como *auditor*; 3) el modelo literario clásico como elemento para ponderar sus experiencias juveniles; 4) *De Pulchro et Apto* en el diálogo maniqueísmo, literatura y filosofía; 5) Conclusiones.

Mitos y ritos maniqueos: un esbozo de interpretación

El libro IV retoma los años en que Agustín adhirió abiertamente al maniqueísmo; consideramos que aquellos sucesos relatados son elegidos para presentar el modo en que sus creencias maniqueas afectaron sus vínculos humanos y su vida profesional. La primera oración establece el horizonte temporal del relato, es decir, los nueve años de participación en el maniqueísmo: *Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodevicesimum* (4, 1). Durante este tiempo declara, con una clara referencia a 2 Tim 3 ss., haber sido seducido y haber seducido, haber sido objeto de engaño y haber engañado; esta afirmación se da en una doble perspectiva: por un lado, pública, es decir, sus años de enseñanza de las artes liberales y, por otro, oculta, es decir, sus años como prosélito maniqueo; el adverbio *occulte* (4, 1) hace referencia al modo en que era difundida la doctrina de Mani, debido a las condenas imperiales que había recibido, especialmente las establecidas durante el gobierno de Valentiniano I, en el año 372. Realiza esta misma distinción, pero en sede moral: en la primera destaca la soberbia de amar el reconocimiento público y, en la segunda, la superstición o el deseo de purificación con que colaboraba llevando alimentos a los *electi*. La referencia, en este punto, a un aspecto de la doctrina maniquea es muy clara: *... illac autem purgari nos ab istis sordibus expetentes, cum eis, qui appellarentur electi et sancti, afferremus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos, per quos liberaremur. Et sectabar ista atque faciebam cum amicis meis per me ac mecum deceptis* (4, 1).

Para seguir el sentido de la referencia y para comprender la selección de momentos que hacen Agustín y, desde allí, proponer una interpretación de la organización del capítulo y de su sentido, pondremos en contexto esta referencia al maniqueísmo que, de lo contrario, también podría ser considerada aleatoria, según hemos visto en la bibliografía citada hasta aquí. En el texto que hemos aludido al final del párrafo anterior, hacemos referencia a dos elementos importantes que implicaban la adhesión de Agustín a la comunidad maniquea: por un lado, la jerarquía y la función de los *electi* ("elegidos" o "santos") y, por otro, sus obligaciones como *auditor* ("oyente"). Para posibilitar su comprensión, debemos comenzar por presentar el núcleo del mito maniqueo de los dos principios. Existían, aún antes del cosmos que conocemos, es decir, en un principio absoluto, dos naturalezas independientes entre sí, que habitaban dos regiones: el Reino de la Luz se extendía hacia el norte, este y oeste, y el Reino de las Tinieblas, indefinidamente hacia el sur. El Padre de la Grandeza, la máxima deidad del maniqueísmo, rige al primero con sus cinco hipóstasis (Espíritu o Nous, Pensamiento, Sabiduría, Reflexión y Razón); el Rey de las Tinieblas gobierna asistido por cinco elementos (humo, fuego devastador, viento destructor, agua cenagosa y tinieblas). En este primer momento no sólo están separados, sino que no tienen conocimiento uno del otro o no han entrado en contacto todavía. En el mismo momento en que el Padre de la Grandeza percibe su existencia, comprende también los peligros inherentes a un encuentro inevitable; por ello, prepara la defensa del Reino, evocando (o emanando) a la Madre de la Vida, quien, a su vez, evoca al Hombre Primordial. Estos y sus cinco hijos (Aire, Viento, Luz, Agua, Fuego) fungen como armaduras. Cuando finalmente se produce el enfrentamiento, son devorados por el Rey de las Tinieblas y sus seguidores.

Contrariamente a lo que prefigura esta circunstancia (la inmediata desaparición del Reino de la Luz), vemos que se pone en movimiento un proceso de liberación de la luz atrapada en el interior de las tinieblas, puesto que éstas sufren un efecto inesperado: la luz devorada modifica a la materia; se produce una amalgama que afecta a ambas naturalezas, pues, por un lado, la luz pierde conciencia de sí y, por otro, las tinieblas no pueden prescindir de la luz, por lo que quedan afectadas por la simbiosis (deben mantenerla prisionera para vivir). Finaliza así el primer momento de los tres del drama cósmico que relatan los mitos maniqueos. Tiene inicio el segundo momento, cuando el Hombre Primordial solicita auxilio al Padre de la Grandeza, quien, para llevar socorro, da vida al Amigo de las Luces, quien evoca al Gran Arquitecto y

éste, a su vez, al Espíritu Viviente. Este último y sus cinco hijos responden al Hombre Primordial; la "Llamada" y la "Respuesta" connotan dos entidades divinas personales que inician el proceso de liberación. La imagen del Espíritu Viviente tendiendo la mano al Hombre Primordial es la representación emblemática del inicio del proceso en que aquel comienza a salir del estado de sufrimiento y angustia en que había quedado atrapado. Ésta es la circunstancia crucial, que ha inspirado imágenes de gran intensidad (Widengren, 1964, 61-62), del segundo acto del drama cósmico en desarrollo. Se trata, en efecto, de una representación muy elocuente de la angustia con que el maniqueísmo percibía la existencia, en el contexto del drama cósmico que señalamos poco antes: por debajo de una multiplicidad de actores y circunstancias, un único drama: las peripecias de la luz, que debe ser salvada y que se salva a sí misma (Puech, 1949, 73-77).

Esta liberación del Hombre Primordial es una gran victoria, pero yace prisionera todavía una ingente cantidad de luz y, para ello, de manera conjunta, la Madre de la Vida, el Hombre Primordial y el Espíritu Viviente imploran una nueva intervención del Padre de la Grandeza para la salvación de lo que aún queda atrapado por las tinieblas. Así surge el Mensajero o Tercer Enviado y las doce Vírgenes de Luz, que están en correspondencia con los doce signos del zodiaco (Panaino, 1997, 249-295; Panaino, 2020). Ellos ponen en movimiento una maquinaria cósmica que tiene la finalidad de arrebatarse la luz a las tinieblas y sus engranajes son las ruedas del Viento, del Agua y del Fuego, que hace girar uno de los Hijos del Espíritu Viviente, el Rey de la Gloria, del Sol y de la Luna; cada primera mitad del mes, las partículas luminosas que han sido liberadas por aquel dispositivo salen hacia la Columna de la Gloria o Vía Láctea, hasta la luna, que por eso está en fase "llena", mientras que, en los quince días siguientes, aquéllas son transportadas al sol, para llegar al Nuevo Eón, construido por el Gran Arquitecto.

Mientras las partículas de Luz son rescatadas, mediante el proceso antes descrito, la Materia procede a una contra creación; en efecto, para evitar que continúe la liberación de partículas, decide concentrar máximamente la Luz en una creación, antítesis de la divina. Dos demonios ponen manos a la obra: uno masculino, Asaqlon, y otro femenino, Nemrael; entre ambos se dieron a la tarea de devorar a los restantes demonios, a fin de apoderarse de toda la luz que todavía permanecía apresada, y posteriormente copulan, de donde tiene origen la primera pareja humana, Adán y Eva (Lieu, 2002, 15-17; Stocks, 1951, 358-363). La acción divina sobre el ser humano, último eslabón de una serie de actos violentos y repugnantes, sin embargo, lo transforma en instrumento de liberación, en cuanto receptáculo de Luz; el Primer Hombre es despertado de su inconsciencia espiritual mediante un Salvador, que es enviado por la Madre de la Vida, el Hombre Primordial y el Espíritu Viviente; este despertar tiene el valor arquetípico de la salvación.

En este contexto de la redención del Primer Hombre, el proceso de liberación inicia una nueva instancia: de ahora en adelante y hasta los últimos días, el ser humano tiene la función de arrebatarse las partículas de Luz a la Materia, pues éste está hecho de la mezcla de ambas naturalezas; para ello, debe desistir de la procreación, porque de ese modo prolonga el sufrimiento y la angustia de la Luz; en efecto, sólo una abstinencia sexual absoluta podría terminar definitivamente con estas cadenas materiales. De todos modos, la doctrina de Mani enseña que la victoria definitiva de la Iglesia de la Justicia tendrá lugar luego de la Gran Guerra —un conjunto de acontecimientos apocalípticos—. Posteriormente, el Tribunal Divino o Bema iniciará el Último Juicio, que separará para siempre Bien y Mal; el globo terráqueo arderá durante mil cuatrocientos sesenta y ocho años, hasta su completa aniquilación, aunque la materia que pudiera permanecer, o *bolos*, será arrojada al abismo y sellada con una enorme roca. Así finaliza el tiempo intermedio, o regreso al punto inicial (ahora definitivo) de separación absoluta de ambas naturalezas (Gnoli, 2003, vol. 1, XXXVIII-LII).

A partir de los relatos míticos que hemos presentado, el maniqueísmo justificaba gran variedad de ritos; la esencia de la pertenencia a esta comunidad residía en el compromiso de sus miembros de poner todos sus esfuerzos en colaborar con la liberación de la Luz aprisionada en la Materia; por ello, debían abstenerse por completo de las prácticas sexuales, porque la Concupiscencia es la forma más alta de la Materia y porque la procreación prolonga su estado de servilismo; los maniqueos tampoco debían alimentarse de carne, porque la matanza de animales supone sufrimiento para las partículas de Luz atrapadas; lo mismo sucede con los vegetales, aunque en mayor grado, porque en ellos hay mayor concentración de Luz: arrancarlas causa tormento al Alma Viviente (Gnoli, 2003, vol. 1, LI). Dado el carácter radical de estas premisas, no tuvieron una aplicación uniforme y, por esta misma razón, la comunidad maniquea se dividió en dos grandes grupos: uno más restringido, que observaba al detalle aquel régimen estrictísimo, los *electi*, y otro más amplio, los *auditores*; el segundo grupo estaba por completo dedicado al sostenimiento de los primeros y este era su modo de progresar (mucho más lentamente que los primeros) en el proceso de liberación de la Luz.

Por su parte, diez mandamientos regían la vida de los *auditores*, y como el listado varía según la geografía, podemos unificarlos por vía negativa: no debían adorar ídolos, blasfemar o mentir, matar animales y beber bebidas fermentadas, pronunciar palabras irreverentes contra los maestros, tomar más de un cónyuge ni cometer adulterio, omitir el cuidado de los necesitados, robar o engañar y practicar magia. Mediante la limosna que sostenía la manutención de los *electi*, el *auditor* alcanzaba la liberación, purificándose de sus obras mundanas; compartían los períodos de ayuno y de confesión, que podían ser públicas o privadas: los *auditores* los lunes con los *electi* y estos entre sí, en ocasión de la fiesta de Bema, finalizando el período de ayuno de treinta días. Una de las obligaciones más importantes de los *auditores*, que formaba parte del concepto de “limosna” (Sundermann, 2001, 200-208; Franzmann, 2013, 1-5), consistía en la preparación de los alimentos de los *electi*; al mismo tiempo, ellos no podían contaminarse ni con la recolección ni con la preparación de los alimentos sólidos (frutas y verduras) y de las bebidas (agua y jugos de frutas), a causa de las rígidas normas que debían cumplir (la principal que aquí se aplica es no causar daño a ningún ser vivo); en razón de lo anterior, el primer gesto del ritual (recitado de himnos, plegarias e invocaciones) consistía en la absolución de los *auditores* por los crímenes que habían cometido durante la selección y la preparación de los alimentos (BeDuhn, 1996, 1-17). La ingesta de alimentos para los maniqueos, en especial para los que tenían responsabilidades en la liberación de la Luz mediante la digestión, constituía uno de los ritos más importantes de la comunidad, pues este era el engranaje más eficiente de la máquina cósmica de salvación, en tanto que es el ser con mayor concentración de sustancia luminosa, tal como fuimos siguiendo en el relato mítico; su estómago es una fragua, en la que los alimentos se subliman, al ser separadas ambas naturalezas; su alimentación era un acto redentor y constituía la principal acción litúrgica de Bema, la fiesta más importante del maniqueísmo (BeDuhn, 2000, 1-17).

El Maniqueísmo en el recuerdo de Agustín (Libro IV)

Si, como hemos visto, la ingesta ritual era una acción central, en tanto se correspondía con el drama cósmico que mencionamos, entonces entendemos que el pasaje de *Confesiones* (4,1) antes citado constituye el núcleo a partir del cual se organizan las restantes referencias a su tránsito por el maniqueísmo. Si bien tenemos presente la interpretación de Kotzé (2013, 107-135), especialmente su perspicacia para leer el modo en que se hace presente la experiencia maniquea en *Confesiones*, consideramos que la referencia mencionada en este mismo párrafo nos permite asociar las diversas experiencias mentadas en el libro IV.

A fin de poder plantear una comprensión, presentamos primero la secuencia de los hechos: en principio, hay un horizonte temporal, del que dependen los restantes que iremos presentando:

Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum (4,1), como ya señalamos, marca su vida como maniqueo durante aproximadamente nueve años; los relatos que más adelante se presentan, alternancia de pasajes narrativos y reflexivos, acontecieron en este arco temporal. Veamos el dispositivo de secuencias que dependen de este enunciado.

En el libro IV, de 7 a 13, se encuentra el primer relato, hecho en correspondencia con el horizonte temporal antes señalado, en tiempo pretérito y sostenido por el recurso del adverbio *tunc*. En principio, el giro *in illis annis* reitera de manera abreviada la estructura del libro, pues se refiere, al mismo tiempo, al inicio de su vida profesional (*quo primum tempore in municipio, quo natus sum, docere coeperam*), entre 374-375, y a su tránsito por el maniqueísmo, en referencia aquí a sus actividades misionales, pues el amigo que en breve morirá, a causa de fiebres repentinas, había sido convertido a la doctrina de Mani por Agustín: *Nam et a fide vera, quam non germanitus et penitus adulescens tenebat, deflexeram eum in superstitiosas fabellas et perniciosas, propter quas me plangebat mater* (4,7).

En este pasaje de la muerte del amigo, la línea temporal básica que señalamos más arriba cuenta con seis goznes internos, mediante el recurso del adverbio *tunc*; en cuatro de esos casos, las analepsis intensifican el marco del pretérito:

1 ... *quamquam ne tunc quidem...*(4,7) El significado del adverbio (“por entonces”, “en aquella época”) evoca un tiempo pretérito respecto del pretérito imperfecto del relato (*erat*), refiriéndose a la niñez de ambos; si bien fueron muy cercanos, Agustín siente que luego tampoco fueron completamente amigos, porque no se trató de una amistad en Dios; necesita, en ese momento, tener presente esta doble instancia de pasado; consideramos que las expresiones siguientes tienen un sentido análogo:

- 1.1 *Num in dolore amissae rei et luctu, quo tunc operiebar?* (4, 10); en este caso, *tunc* nos regresa a la época inmediatamente posterior a la muerte.
- 1.2 *An et fletus res amara est et prae fastidio rerum, quibus prius fruebamur, et tunc ab eis abhorremus, delectat?*
- 1.3 ... *et tunc sentit miseriam...* (4, 11). En el marco general del pretérito, ambos pasajes nos ubican en la dicotomía presente-futuro y la necesidad de dejar el acontecimiento y los reproches atrás o, más profundamente, mantener la conciencia despierta en la confesión, es decir, en un estado de reconciliación con Dios; este estado espiritual le da un sentido completo a la evocación: en aquel tiempo, percibía a fondo su miseria, ahora también, pero desde la esperanza.
- 2 *Quid tunc fecisti, Deus meus, et quam investigabilis abyssus iudiciorum tuorum?* (4, 8). En estos términos, se presenta la intervención de Dios, cuando el amigo de Agustín no sólo se niega a que se burle del bautismo recibido mientras estaba inconsciente, sino que condiciona la misma amistad a que mantenga una actitud de respeto ante el sacramento; de hecho, el relato parece una puesta dramática de muerte – resurrección – muerte: el joven sufre fiebres repentinas y su salud se agrava hasta la agonía y pérdida de conciencia; con la recepción del bautismo se produce un símil de la resurrección, en la que parece rechazar el maniqueísmo y luego la muerte. El obrar de Dios, considerado en un cierto pasado (*tunc fecisti*) constituye una suerte de renovación permanente de las almas. Este pasaje refleja, como adelantamos en la Introducción, una instancia del mito maniqueo; el Hombre Primordial es llamado, luego de quedar dominado por las fuerzas de las Tinieblas;

este acontecimiento tiene el valor arquetípico de la salvación y así consideramos que se presenta el despertar del amigo de las fiebres, la reprimenda a Agustín por burlarse del bautismo y su muerte casi inmediatamente posterior.

- 3 *Quod ego tunc eram* (7, 12). En este caso, el refuerzo también tiene dos direcciones; por un lado, el puramente temporal, el que nos habla de cómo comprendía su entorno profesional y, por otro, la reflexión sobre su propia intimidad.

La estructura temporal se sostiene, entonces, en dos registros: la visión immanente a los acontecimientos y la perspectiva providencial o “desde Dios”, que envuelve a la primera y la coloca en una delgada línea en la que dialogan el tiempo y la eternidad, o los acontecimientos y los designios de Dios en ellos. Sin embargo, esta perspectiva no es la única, ya que hemos considerado otras que son complementarias de esta. En la misma sintonía de diálogo, encontramos la formación retórica y la comprensión de aquel pasado; la cultura clásica, en el sentido formal de la expresión, ha sido rechazada desde el principio por el obispo de Hipona; sin embargo, la comprensión del mundo que aquella expresa, la ponderación del cosmos en cuanto belleza y verdad, perdura, al punto de afirmar que la hermenéutica bíblica —la sustancia de su teología— no hubiese resultado posible sin ella.

Referencias de la literatura clásica

A fin de establecer los alcances de la afirmación del párrafo anterior, nos detenemos en el tratamiento literario del tema de la muerte del amigo; el valor de la amistad y el sentido de las lágrimas tienen un registro literario claramente reconocible; consideramos que, si bien aquello alienta la totalidad de las *Confesiones*, tiene en el libro IV el sentido específico de recrear la época de su magisterio en Tagaste, según los siguientes nudos temáticos: en aquellos años trabó amistad con un joven de su edad; si bien se conocían desde la infancia, no habían tenido oportunidad de tratarse asiduamente y de descubrir sus afinidades; señala que aquella amistad era “dulce” y que compartían todas las ocupaciones; la oración central (*suavi mihi super omnes suavitates illius vitae meae*) contiene una clara resonancia de Catulo (*Ad Hortalum*, 65: *...vita frater amabilior...*) y el conjunto de la narrativa del relato amical contiene también una relectura en clave cristiana del mito de Píldes y Orestes (4, 11), uno de los símbolos más elevados de la amistad en la tradición clásica, cuyo rasgo más destacado es que, posterior a la asistencia de Píldes a Orestes en el doble asesinato de Clitemnestra y Egisto, ambos son prisioneros del rey Toante, quien se propone averiguar cuál de los dos es Orestes, para sacrificarlo a los dioses; ambos porfían tanto en ser Orestes que Toante no logra averiguar cuál de los dos es Orestes. Agustín pudo tener acceso a este mito griego a través de las referencias que hacen Cicerón (*De Officiis* III, 10; *Tusculanae Disputationes* V, 43; *De Finibus* II, 79; Nunes Costa, 2015, 91-120) e Higino (*Fabulae* 257, la misma historia con diversos nombres). Consideramos que el entramado retórico que presenta la muerte de su amigo y el significado más amplio de la muerte posee también reminiscencias virgilianas; en efecto, en la obra del Mantuano, la muerte asume dos aspectos: el biológico y el filosófico; éste se pregunta por la posibilidad de una vida más allá de la muerte, aunque nos detenemos solamente en la expresión literaria de esta idea de término y su vínculo con las lágrimas. El pasaje agustiniano revela el sufrimiento ante la muerte del amigo: este suceso ubica la existencia de Agustín en el centro de atención; en el estilo dialogal de las *Confesiones*, le pregunta a Dios por qué solamente le es agradable el llanto y las lágrimas (*solus fletus erat dulcis mihi...* 4, 9), ante estas vivencias que lo convierten en desdichado (*cur fletus dulcis sit miseris?* 4, 10) (García, 2017, 83-97). Agustín, con diversas palabras de estilo luctuoso (*gemere, flere, suspirare, conqueri*), expresa su estado y sus sentimientos, consciente de que solo en Dios puede esperar sosiego. La expresión de este marco de sufrimiento tiene un nexo privilegiado con Virgilio, pues encuentra

sus presupuestos literarios en él; la semántica ligada a la destrucción de Troya y las lágrimas que pueblan el relato, sin estar mencionados los acontecimientos, tienen para Agustín un valor paradigmático para expresar la fragilidad y la desventura humanas; creemos que detrás de las referencias anteriores resuena con fuerza: *Quis talia fando // Myrmidonum Dolopumve aut duri miles Ulixi // temperet a lacrimis?* (Eneida II, 6-8) y, en el mismo libro segundo, pero más adelante: *...quis cladem illius noctis, quis funera fando // explicet aut possit lacrimis aequare labores?* (vv. 361-362) (Manuwald, 2019, 233-264). Creemos que la semántica virgiliana es el recurso para garantizar el paradigma: lágrimas – fragilidad, según los propósitos de *Confesiones*, en específico del libro IV, como modo de tener presente la desventura humana.

No es nuestro propósito señalar propiamente fuentes, sino más bien resonancias semánticas, con las que Agustín legitima culturalmente un modelo heroico en sede cristiana, afincando, de este modo, uno de los pilares de su relato en sede clásica. En 4, 18-19 verificamos un corte en las evocaciones que venimos tratando hasta aquí, por medio de una reflexión sobre la propia alma y un llamado a estar vigilante de las cosas desde Dios, es decir, el presente del narrador, apostrofando en estos términos: dirigir los impulsos y deseos hacia Dios y en Él ordenarlos; los verbos *placere* y *amare* expresan dichos movimientos: por un lado, *Si placent corpora ... Si placent animae* y, por otro, *in artificem eorum retorque amorem e in Deo amentur*. Estos giros conllevan la idea de agradar a Dios con aquellas cosas, materiales o espirituales, que nos agradan. En la segunda parte, es más incisiva la idea de regreso al interior (aquí mediante la imagen del corazón que degusta la verdad y que no se ha alejado del Artífice), que es donde se encuentra a Dios (referencias a los Salmos 118 y 176): *Ecce ubi est: ubi sapit veritas. Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo...* Con una cita del salmo 83, 7, *in convalle plorationis*, Agustín cierra este pasaje reflexivo-exhortativo acerca del alma y de amar lo material y lo espiritual en Dios y la necesidad de purificarse (el llanto mantiene este significado en el Hiponense). Entendemos este pasaje, en correlación con el anterior y con el que inmediatamente sigue, como una exhortación a abandonar el Maniqueísmo, dirigida a aquellas personas que están en sus primeros pasos o que tienen dudas; nada de estos afectaría a alguien seguro de sus convicciones.

De Pulchro et Apto

Luego de este interludio en presente, modelo del diálogo con la eternidad que es Dios, encontramos el segundo núcleo temático-temporal del libro IV, que nos regresa a los primeros pasos de Agustín en el Maniqueísmo (4, 20-31). Nuevamente, el procedimiento para ubicarnos en el pasado es el adverbio *tunc* y el tiempo verbal (pretérito imperfecto): “En aquel tiempo, yo no sabía nada de estas cosas y amaba las bellezas inferiores y me dirigía hacia el abismo” (*Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum*). Las referencias a la belleza, a su significado, a la aptitud para comprender el todo al que necesariamente está referido, tal como se encuentran en 4, 20, nos retrotraen a los tiempos en que compuso *De pulchro et apto*, cuando estaba en armonía con las convicciones maniqueas.

La lectura que del libro IV hizo Alfaric (1918, I, 222-225), a propósito de esta primera obra de san Agustín, y dispuesta en el contexto de su “evolución intelectual”, puso el énfasis en las ideas estéticas en relación con su tránsito por el Maniqueísmo, aunque sin tener en cuenta el modo en que se hacía presente el Neoplatonismo y el Estoicismo, que formaban parte de su ambiente cultural; en todo caso, en el clima filosófico y teológico de la Antigüedad Tardía, interactuaban filosofía neoplatónica y religión (O'Connell, 1978, 37). De hecho, como señala Colish (1990, II, 149), no es sencillo establecer una distinción nítida entre Estoicismo y Maniqueísmo, en cuanto a las consecuencias de la pregunta central de Agustín, hecha en el contexto de la presentación de su obra *De pulchro et apto: Et quid est pulchritudo?* (4, 20).

Cuando los estoicos discurrían sobre la belleza en un contexto ético, no consideraban que esta fuera necesariamente un bien, sino que la colocaban entre las cosas indiferentes o *adiaphora* (Colish, 1990, II, 150-151; Svensson, 2010, 31-46; Jaquette, 1995). Siguiendo la descripción de Agustín en *De pulchro et apto*, hay dos rasgos atribuibles al Estoicismo: a) la belleza se aprecia en las cosas materiales y b) la definición de belleza como orden; sin embargo, la belleza reflejada en las cosas materiales es una idea que esta escuela incorpora de una sabiduría común a la Antigüedad, y la belleza como orden es fácilmente atribuible a la tradición pitagórica y platónica. Entendemos que buena parte de esta recepción proviene de las nociones ciceronianas de *honestum* y *utile*, enumerados entre los *adiaphora* (Colish, 1990, II, 150-151; Du Roy, 1966, 40-42; Testard, 1958, I, 3-7).

A pesar de tener presentes los conceptos anteriores, consideramos que Agustín entiende la belleza como lo que es bello *per se* y lo apto como lo que es bello en relación con otra cosa. El giro *quod ideo deceret* (4, 20) no refiere la norma del decoro en un sentido específicamente estoico, pues el propio Agustín considera que la obra está mal concebida por la concepción materialista, que atribuye de fondo al Maniqueísmo y no a una aplicación errónea de una teoría estética. Esto significa que el descubrimiento de su vocación por la sabiduría y su prosecución fueron también tumultuosos, y ocasionaron su peregrinaje a través de la literatura clásica, del Maniqueísmo, del escepticismo académico y del Neoplatonismo, tal como registran, en toda su hondura, las *Confesiones*.

Veamos cómo se ordena *De pulchro et apto* en los recuerdos del obispo de Hipona. “Por entonces (*tunc*), yo no sabía nada de aquellas cosas” (4, 20); esta referencia, que interrumpe la meditación del Agustín maduro, nos regresa, por un lado, a su época de estudiante, de afán de gloria y realce que podían darle los estudios de retórica y sus primeras clases, y, por otro, a la época de su ingreso al Maniqueísmo. Agustín rememora estos días bajo el signo de la ignorancia, en lo que se refiere tanto a lo intelectual como a lo moral. Contemporáneamente, compone su primera obra, *De pulchro et apto*, perdida ya en la época en que san Agustín redacta las *Confesiones* (4, 20); la dedicatoria al retórico Hierio, un sirio que era el suceso del momento en Roma, nos ubica en el nivel moral de la reflexión agustiniana. Este retórico es elogiado en estos términos: *...dicator mirabilis extitisset et esset scientissimus rerum ad studium sapientiae pertinentium...* Este conocedor de todas las materias pertinentes al estudio de la sabiduría nos ubica frente a una de las cuestiones centrales del libro IV: la figura de Hierio resulta emblemática del encomio del conocimiento de las llamadas Artes Liberales y del rechazo que conlleva de la vanagloria, la cual desnaturaliza aquellos conocimientos necesarios para la comprensión de lo divino.

Agustín vuelve sobre sí mismo este juicio sobre Hierio; en efecto, es manifiesta su admiración, es decir, aquello que él mismo desearía poseer: *ut vellem esse me talem* (4, 23). Agustín, que se sabía talentoso y capaz de dominar el conjunto de saberes retóricos que conduce a la sabiduría, deseaba concretar aquello tanto como alcanzar la lisonja del reconocimiento: alabar aquello por lo que quiere ser alabado o amar con deseo de imitación. Tal vez la imagen del abismo referida al ser humano, es decir, a sí mismo (*Grande profundum est ipse homo*; 4, 22), y también aquella de ser arrastrado por vientos contrarios (*et circumferabar omni vento*; 4, 23, con cita de Efesios 4, 14), reflejan el hecho de no buscar en sí mismo, sino fuera, aunque el modelo sea un retórico erudito.

En aquellas circunstancias comienza la redacción de *De Pulchro et Apto*; Agustín nos recuerda que “bello” es lo que concuerda consigo mismo y “apto” lo que conviene con otro. Rememora que los ejemplos que entonces dio pertenecían todos al mundo material. En la lógica de la

argumentación de la Antigüedad Tardía, la consideración de la belleza conducía a su fuente, el alma, más precisamente “a la naturaleza del alma” (4, 24; Colish, 1990, 149). Desde esta perspectiva, distingue lo que podríamos suponer fue la distribución temática del libro: 1) la belleza sensible, 2) la belleza espiritual y 3) la belleza moral. Tenemos en cuenta que la *ep.* 138, 5, mantiene el mismo esquema e idéntica definición de lo bello y de lo apto, si bien en el pasaje de *Confesiones* no hace referencia a 2) y 3).

Debido a ello, entendemos que la significación de las raíces anímicas de la belleza sensible nos conduce al planteo de la concepción maniquea de las dos almas, que ponían de manifiesto en el hombre el drama cósmico de la lucha entre la Luz y las Tinieblas. En la unidad relativa del alma, como “cierta unidad” y como “cierta división” (4, 24), residía la esencia de la verdad y del sumo Bien (4, 24), y una sustancia irracional, entendida como sumo mal, aunque también como vida. Utilizando vocabulario de raigambre pitagórica (recordemos que en *ord.* 2, 53, llamó a esta doctrina “venerable y casi divina”), Agustín las denominó mónada y díada; la primera es como “una mente sin sexo” (4, 24), expresando así un modo primigenio de ser o unidad anterior a toda separación; la segunda, “concupiscencia en la liviandad”. Se nos presenta así el modo en que trabajaba el joven profesor, alineando el dualismo religioso con el dualismo filosófico; esto le permite dos afirmaciones que rechazará en la época de *Confesiones* y que, tal vez por ello, expresa negativamente: *nec ullam substantiam malum esse nec ipsam mentem nostram summum atque incommutabile bonum* (4, 24).

Luego de *De Pulchro et Apto*, Agustín nos coloca en la perspectiva de su encuentro con *Las diez categorías* de Aristóteles. Como señalamos más arriba, su ingreso al Maniqueísmo no debe llevarnos a pensar en una formación monocroma en aquellos años, ni en su continuidad posterior; a los elementos estoicos y pitagóricos debemos sumar la incorporación de Aristóteles, en el marco de la tradición neoplatónica que empieza a apropiarse. Tuvo oportunidad de leer dicho texto, que forma parte del *Organon*, y que tal vez conoció en la traducción de Mario Victorino, fuera de las obligaciones del curso (Villevieille, 2013, 143-164; Granados Valdéz, 2020, 13-21; Trego, 2017, 711-731).

No nos detendremos aquí en la presencia de Aristóteles en la filosofía y teología de san Agustín; nuestro interés se centra en considerar, a raíz de su lectura de *Las diez categorías*, la importancia y los límites de las Artes Liberales en su juventud y el criterio que emplea el Hiponense. Por ello, analizamos las respuestas que da Agustín a una pregunta que formula tres veces: *Quid hoc mihi proderat* (4, 29; 4, 30; 4, 31); en los tres casos hay una respuesta negativa, que no está dirigida al conocimiento propiamente dicho, sino a las condiciones éticas de su empleo y de su transmisión.

Primera: en tanto que consideraba que los diez predicamentos comprendían el conjunto de lo real, intentaba, por ello, entender a Dios como sustancia; en efecto, *subiectum* implica relación con accidentes, y de ningún modo puede referirse a Dios, a quien conviene más propiamente el término *essentia* (en *trin.* 7, 5 Agustín terminará aceptando el término *substantia*, aunque a regañadientes, por la imprecisión que conlleva), pues no se puede hablar de Dios como de un sujeto.

Segunda: el carácter negativo de la respuesta anterior se amplía al conjunto de las Artes Liberales. Sin embargo, estas no quedan invalidadas como instrumentos de conocimiento, sino en relación con las condiciones de su empleo, es decir, en cuanto al mismo Agustín, quien se sentía esclavo de sus pasiones: siempre sentirá la retórica como un riesgo de salir eyectado de sí mismo, en busca de reconocimiento y fama. Esta crisis le impidió juzgar qué o cuánto había de verdadero en lo que pensaba o enseñaba: *Et gaudebam in eis (...) non illuminabatur*, es decir, un gozo material sin ser iluminado por la búsqueda de la verdad.

Tercera: tampoco se refiere al conocimiento de las Artes Liberales en sí, sino a la dirección que tomaron en la redacción de *De Pulchro et Apto*, es decir, a la fundamentación filosófica del Maniqueísmo mediante el materialismo estoico y un neoplatonismo aún difuso: Dios como un cuerpo luminoso y el alma como desprendimiento de aquel (*et ego frustum de illo corpore*; 4, 31).

Conclusiones

Hemos seguido en nuestro artículo la compleja trama narrativa del libro IV de las *Confesiones*: primero, en cuanto relato autobiográfico y, luego, en el modo en que los distintos modelos narrativos nos regresan a los diecinueve años de Agustín, época crucial de su vida, cuando se cumple el ingreso a la comunidad maniquea como auditor, la enseñanza en Tagaste, las lecturas de aquellos años (Aristóteles, pitagóricos, Cicerón, Séneca, Higino y libros de astrología difíciles de identificar), la muerte y la resurrección simbólica de su amigo —que él mismo había llevado al Maniqueísmo— y la escritura de *De Pulchro et Apto*. Una cascada de acontecimientos y emociones, sobre cuyo significado y alcance los estudiosos no han logrado consenso.

En este marco, nuestra propuesta es la siguiente: hay un horizonte temporal que está marcado por los nueve años de pertenencia al Maniqueísmo y que está sostenido por este *tempus*. Se ordenan así las vivencias antes señaladas: sus funciones como auditor, que dependían de los ritos que se enmarcan en el mito. Con esto afirmamos que el núcleo compositivo y teórico del libro IV se encuentra en relación con el Maniqueísmo y su búsqueda de un centro espiritual; al mismo tiempo, las lecturas de literatura y filosofía clásicas le dan sustento: por un lado, las *Categorías* de Aristóteles le permiten solventar una interpretación de lo real y también un acceso a la hermenéutica del relato mítico que expusimos.

Agustín recrea el tópico de las lágrimas a partir de Virgilio y comienza a establecer un diálogo con el modelo maniqueo: así se insinúa la referencia al mito en sede clásica (Píldes y Orestes) para aproximarse al trasfondo de la muerte de su amigo, quien había adherido y luego parece abandonar el Maniqueísmo. Así llegamos al punto de articulación del libro IV y también de aquellos años juveniles: *De Pulchro et Apto*. El recuerdo de aquel texto, piedra basal o primera síntesis de aquella catarata de experiencias religiosas y lecturas filosóficas y literarias, nos ofrece reflexiones acerca de la belleza y de la comprensión del conjunto de lo real, donde aquella simplemente crea armonía, es decir, comprensión. La propuesta consiste en un dualismo filosófico de fondo, como si hubiera trasbordado el dualismo maniqueo radical en términos pitagórico-platónicos y el sensismo estoico que se respiraba en la cultura de la Antigüedad Tardía.

Llegamos así a la sustancia del diálogo que hemos planteado: las instancias temporales que el relato organiza mediante el adverbio *tunc* indican un ida y vuelta en el narrador, pues nos muestra cómo eran las cosas “entonces”, teniendo en cuenta el presente histórico (el momento de escribir las *Confesiones*) y el presente absoluto (la mirada desde Dios). Las actividades de aquel tiempo pretérito se encuentran invalidadas tanto por la adhesión al Maniqueísmo como por el orgullo que frustraba los resultados de su aventajado intelecto: en nada redundaba lo aprendido con afán de vanagloria (en ningún momento se ven afectadas las Artes Liberales por este juicio, sino que un fino instrumento intelectual era desvirtuado por el vacío interior).

El diálogo, entonces, que establece Agustín en el libro IV tiene dos instancias: a) el hombre maduro con el hombre joven que él mismo fue; b) en el marco de la recreación de los puntos centrales del mito maniqueo y de sus significaciones, la figura del auditor. En este punto, dicha experiencia religiosa no significó una oclusión de sus intereses intelectuales, sino más bien un

detonante: Aristóteles en especial, a través de las *Categorías* y de la importancia concreta que Agustín asigna a la sustancia. Por ello, consideramos que *De Pulchro et Apto* comenzó a plantear el diálogo fructífero entre mito y filosofía en la obra agustiniana

Referencias bibliográficas

- Amossy, R. (2010), *La présentation de soi*, Presses Universitaires de France.
- Alfaric, P. (1918), *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin. I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Émile Noury Éditeur.
- BeDuhn, J. D. (1996) "The Manichaean Sacred Meal." In Håkon Fiane Teigenn (et al.), *Turfan, Khotan und Dunhuang: Vorträge der Tagung Annemarie v. Gabain und die Turfanforschung*, (pp. 1–17), Akademie Verlag.
- BeDuhn, J. D. (2000), *The Manichaean body in discipline and ritual*, Johns Hopkins University Press.
- BeDuhn, J. D. (2010), *Augustine's Manichaean Dilemma. Conversion and Apostasy, 373–388 C.E.* University of Pennsylvania Press.
- Colish, M. L. (1990), *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Age. II Stoicism in Christian Latin Tradition Thought through the Sixth Century*, Brill.
- Du Roy, O. (1996), *L'intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de Sa Théologie Trinitaire Jusqu'en 391. Études Augustiniennes*.
- Ferni, G. (2020); "Piante, pietre e animali tra magia e astrologia", *ACME* 22, 53-70.
- Franzmann, M. (2013), "Augustine's view of Manichaean almsgiving and almsgiving by the Manichaean community at Kellis," *HTS Theological Studies* 69/1, 1-5.
- García, R. M. (2017), "Agustín de Hipona y el acontecimiento", *Mediaevalia Americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval* 4/ 1, 83-97.
- Genette, G. (1972), *Figures III*, Éditions du Seuil.
- Gnoli, G. (2003), *Mani e il Manicheismo*, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore (Vol. 1).
- Granados Valdéz, J. (2020), "La recepción de Aristóteles por San Agustín", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37/1, 13-21.
- Jaquette, J. L. (1995), *Discerning What Counts: The Formation of the Adiaphora Topos in Paul's Letters*, Scholars Press.
- Kotzé, A. (2013) A Protreptic to a liminal Manichaean at the center of Augustine's *Confessions* 4, in Johannes van Oort (ed.), *Augustine and Manichaean Christianity*, (pp. 107-135) Brill.
- Lejeune, Ph. (1975), *Le pacte autobiographique*, Éditions du Seuil.
- Lieu, S.N.C. (ed.) (2022), *Corpus Fontium Manichaeorum*, Ancient India and Iran Trust, available in <http://www.unionacademie.org/content/files/18032301791420291.pdf>
- Manuwald, B. (2019), "Epische und tragische Tränen", *Rheinisches Museum für Philologie* 162, 233-264.

Martín Castejón, P. J. (2016), *Astrología. La creencia en la unión del ser humano y del cosmos*. Digitum. Biblioteca de la Universidad de Marcia (repositorio de tesis doctorales); available in <http://hdl.handle.net/10201/51619>

Nunes Costa. M. R. (2015). “Comentário ao Livro III das Confissões de Santo Agostinho: a busca da verdade na filosofia de Cícero e no maniqueísmo”, *Civitas Augustiniana* 4, 91-120.

O'Donnell, J. J., ed. (1992) *Augustine: Confessions*. Three vols. Clarendon Press.

O'Connell, R. J. (1978), *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, Harvard University Press.

Panaino, A. (1997), *Visione della volta celeste e Astrologia nel Manicheismo*, in L. Cirillo – A. van Tongerloo (Eds.) *Atti del Terzo Congresso internazionale di Studi “Manicheismo e Oriente Cristiano Antico”* (pp. 249-295), Brepols.

Panaino, A. (2020), “Zodiac,” in *Encyclopaedia Iranica Online*, © Trustees of Columbia University in the City of New York, 2020. Consulted online on 07 May 2023 <http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_987>

Pieri, B. (2018), *Narrare Memoriter. Temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, Pàtron Editore.

Schröder, B.-J. (1999), *Titel und Text: zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften, mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln*, Walter de Gruyter.

Stocks, H. (1951), „Manichäische Miszellen III: Bemerkungen zur manichäischen Protoplasten-Legende (Nach Flügel's En-Nedim)“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3/4, 358-363.

Sundermann, W. (2001), *A Manichaean Liturgical Instruction on the Act of Almsgiving*, in P. A. Mirecki and J. D. Bedouin (Eds.) *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and Its World*, (200-208), Brill.

Svensson, M. (2010), “¿Adiaphora en San Agustín?”, *Traditio* 65, 31-46.

Testard, M. (1958), *Saint Augustin et Cicéron, Études Augustiniennes*. (vol. I : *Cicéron dans la formation et l'œuvre de Saint Augustin* ; vol. II : *Répertoire des textes*).

Trego, K. (2017), “Des catégories de l'âme? À propos d'un certain aristotélisme du jeune Augustin”, *Archives de Philosophie* 80, 711-731.

Villevieille, L. (2013), “La critique augustiniennne des catégories d'Aristote”, *Revista filosófica de Coimbra* 22/ 43, 143-164.