

La recepción de Aristóteles por San Agustín

Dr. Juan Granados Valdéz¹

Recibido: 09/01/2019 / Aceptado: 31/01/2020

Resumen. Para el siglo IV d. C. de Aristóteles sólo los tratados de lógica se encontraban disponibles en latín y el conocimiento de otras obras se debió al testimonio de otros. Las traducciones de las *Categorías* y *Sobre la interpretación*, de algunas *Enéadas* de Plotino y la traducción de la *Isagoge* se debieron a Mario Victorino. Además de lo mencionado debe haber otros accesos a la obra del filósofo macedonio, ya que, para el caso de interés de este artículo, san Agustín tiene obras, como *De doctrina cristiana*, *De dialéctica*, *La ciudad de Dios*, entre otras, en las que o hay menciones explícitas a Aristóteles o sus doctrinas se asemejan mucho. Los objetivos de este trabajo son evidenciar las menciones explícitas que hace de Aristóteles san Agustín en sus obras; exponer los accesos indirectos por medio de otras fuentes a la obra del estagirita que hace el mismo; y presentar el posible uso que hace Agustín de la filosofía del pensador griego.

Palabras clave: alma, Dios, movimiento, Aristóteles, Agustín

[en] The reception of Aristotle by Saint Augustine

Abstract. For the fourth century d. C. of Aristotle only the treatises of logic were available in Latin and the knowledge of other works was due to the testimony of others. The translations of the *Categories* and *On the interpretation*, of some *Eneadas* of Plotino and the translation of the *Isagoge* were due to Mario Victorino. In addition to the mentioned thing there must be other accesses to the work of the Macedonian philosopher, since, for the case of interest of this article, St. Augustine has works, such as *From Christian Doctrine*, *From Dialectic*, *The City of God*, among others, in the that there are explicit mentions to Aristotle or his doctrines are very similar. The objectives of this work are to demonstrate the explicit mentions made by Aristotle Saint Augustine in his works; expose the indirect accesses through other sources to the work of the *stagirite* that makes the same; and present the possible use made by Augustine of the philosophy of the Greek thinker.

Keywords: Soul, God, Movement, Aristotle, Augustine

Sumario: 1. Introducción; 2. “Aristóteles” en la obra agustiniana; 3. Los testimonios indirectos de Cicerón, Plotino y Porfirio; 4. Influencia de Aristóteles en Agustín de Hipona; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Granados Valdéz, J. (2020): La recepción de Aristóteles por San Agustín, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 13-21.

Introducción

Para el siglo IV d. C. sólo los tratados de lógica se encontraban disponibles en latín y el conocimiento de otras obras se debió al testimonio de otros (Porfirio, Plotino, Cicerón, etc.). El conocimiento de Aristóteles por los pensadores cristianos latinos, entonces, fue fragmentario, pues se limitó a los tratados de lógica. San Jerónimo, por ejemplo, no se encontraba familiarizado con la metafísica aristotélica, pero sí con su lógica, probablemente a partir de los comentarios de Alejandro de Afrodisias. Asimismo, conoció el naturalismo aristotéli-

co a partir de Teofrasto. Aunque el autor de la *Vulgata* consideró que la lógica de Aristóteles estaba al servicio de las herejías arriana y pelagiana, especialmente en sus obras *Adversus Luciferianos* y *Adversus Pelagianos*, basó su defensa de la castidad en varios moralistas paganos, incluido el estagirita (Cfr: Tkaz, “Aristóteles” 104-106). Según esto, pues, san Agustín, pensador cristiano latino, accedió y conoció tanto directa, por vía de las traducciones, como indirectamente (con los bemoles que ello implica), por vía de los testimonios, la obra y el pensamiento de Aristóteles (Cfr: Tkacz, “Aristóteles: el conocimiento de Aristóteles en S. Agustín” 106-107).

¹ Universidad Autónoma de Querétaro, México
juan.granados@uaq.mx
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4020-9055>

De ahí que pueda hablarse de recepción, y como se verá, de influencia.

En orden a lo anterior el propósito de este trabajo es presentar la recepción de Aristóteles por san Agustín, evidenciando las menciones explícitas que hace de Aristóteles en sus obras; exponiendo los accesos indirectos por medio de otras fuentes a la obra del estagirita que hace el autor de la *Ciudad de Dios*; y presentando el posible uso, por parcial que fuese, que hace san Agustín de la filosofía del autor de la *Ética a Nicómaco*. Es cierto que esto ya ha sido emprendido por otros, aunque de manera parcial². De lo que se trata es de apuntalar la influencia y los aportes de Aristóteles al pensar filosófico de san Agustín, como caso del pensar filosófico en general, destacando la recepción de uno en el otro a partir de la revisión de la obra del Obispo de Hipona. El artículo se divide en tres partes. La primera evidencia las menciones que hace Aurelio Agustín de Aristóteles. La segunda expone la vía indirecta o los testimonios de los que toma conocimiento el pensador africano del griego. La tercera presenta el uso o la influencia que pudo tener éste en aquél.

“Aristóteles” en la obra agustiniana

Lo primero son las menciones explícitas de Aristóteles y los temas aristotélicos relacionados con ellas encontradas en tres obras del santo africano, a saber, *Confesiones*, *De la utilidad de creer a Honorato* y *La ciudad de Dios*.

San Agustín, en sus *Confesiones*, de alrededor del 397 d.C.³, en el libro IV, dedicado al periodo comprendido entre sus 19 y sus 28 años y en el que narra su conversión a la filosofía, específicamente en el capítulo XVI, dice que a sus, aproximadamente, 20 años, llegaron a sus manos “ciertos escritos aristotélicos intitulados *Las diez categorías*” que leyó y entendió por cuenta propia, como todo lo que leía y entendía de retórica, dialéctica, música, geometría y aritmética. Su maestro de retórica de Cartago y otros doctos, comenta, citaban con énfasis y ponderación, como si de textos divinos fueran, dichos

escritos. Para muchos resultaban difíciles. Después de su lectura, cuenta, consulta con los especialistas y descubre que nada le dijeron que no hubiese entendido solo con su lectura: “dichos escritos hablaban con mucha claridad de la substancia, cual es el ser humano, y de las cosas que en ella se encierran, como son la figura, cualidad, altura, cantidad, raza y familia del mismo, o dónde se halla establecido y cuándo nació, y si está de pie o sentado, y si calzado o armado, o si es sujeto agente o paciente, y demás cosas que se contienen en estos nueve predicamentos o géneros, de los que he puesto algunos ejemplos, así como innumerables pueden aducirse del mismo predicamento de substancia”⁴, resume san Agustín. Con esto se evidencia la lectura que hace de *Las diez categorías* de Aristóteles, que para ese entonces habían sido traducidas por Mario Victorino (290-364)⁵.

El asunto de este capítulo de las *Confesiones* no es, empero, Aristóteles, sino el provecho de sus estudios, en general, y de los escritos aristotélicos, en particular, en relación con su concepción de Dios. Se pregunta, pues, sobre el provecho de la lectura de dichos escritos y se responde que lo dañaron, pues creyendo que en los diez predicamentos (categorías) se comprendían todas las cosas, se esforzaba por comprender a Dios a partir de ellos. Mientras que los cuerpos no tienen magnitud y belleza por serlo, puesto que, aunque fueran menores y menos hermosos, no por eso dejarían de ser cuerpos, en Dios, dice san Agustín, en este recuerdo, su grandeza y su belleza son una misma cosa⁶. Es decir, en los cuerpos la belleza y la magnitud son *accidentales*. En Dios no es así, son *co-substanciales*. El Obispo de Hipona cierra este capítulo insistiendo en la pregunta por el provecho de sus estudios: “¿[en] Qué me aprovechaba, repito, aquel ingenio fácil para entender aquellas doctrinas y para explicar con claridad tantos y tan enredados libros, sin que ninguno me los hubiese explicado, si en la doctrina de la piedad erraba monstruosamente y con sacrílega torpeza?”⁷. Con error monstruoso y torpeza sacrílega se refiere a la concepción que tuvo en ese entonces de Dios como un cuerpo y a él, el hombre Agustín, como una parte de ese cuerpo divino.

Sobre este asunto volverá en su obra *Tratado de la Santísima Trinidad*, del 399⁸. En el libro V san Agustín presenta un estudio, muy neoplatónico, de la inaplicabilidad de las categorías a Dios, excepto la de *ousía*, cosa que ya había adelantado en sus *Confesiones*. Comienza su disertación diciendo que hay cosas que no pueden ser expresadas o que al menos él no puede y que de lo que va a decir pide perdón a Dios “del que nada podemos pensar dignamente”⁹. Para discurrir de

² Cfr. P. Courcelle, *Late latin Writers and Their Greek Sources*, trans. Harry E. Wedeck (Cambridge: Harvard University Press, 1969); B. D. Jackson, “The Theory of Signs in St. Augustine’s *De Doctrina christiana*”, *RetAug* 15 (1969): 9-49; N. G. Niarcho, “Aristotelian and Plotinian Influences on St. Augustine’s Views of Time”, *Philosophia* 15-16 (1985-86): 332-51; R. C. Trundle, “St. Augustine’s Epistemology: An Ignored Aristotelian Theme and Its Intriguing Anticipations”, *Laval Théologique en Philosophie* 50 (1994): 187-205 (Tkacz, “Aristóteles: el conocimiento de Aristóteles en S. Agustín” 107). Byers, Sarah, “Augustine and the Philosophers” en Vessey, Mark, *A Companion to Augustine*. Blackwell Publishing Ltd., UK, 2012. Megino Rodríguez, Carlos, “Topics of Aristotle’s *Protrepticus* in Augustine of Hippo. The transmission of Cicero and the Context of their use” en *Traditio* 71 (2016), 1-31.

³ Año de la muerte de san Ambrosio, quien es sucedido por Simpliciano, de la participación de san Agustín en los concilios segundo y tercero de Cartago y del debate del ya Obispo de Hipona con el obispo donatista Fortunato en Thubursicum Bure (Cfr. Benítez Sánchez, Jesús Miguel, OSA, “Cronología - Vida de san Agustín” en <http://www.augustinus.it/spagnolo/vita/cronologia.htm> [Cronología fusionada de las siguientes obras: BROWN, Peter, Agustín de Hipona, ACENTO ediciones, Madrid, 2001; PAPINI, Giovanni, San Agustín, Ediciones FAX, Madrid, 1965; GUILLOUX, P. El alma de San Agustín, RIALP, Madrid, 1986.]

⁴ *Conf.* 4.16.28.

⁵ Africano, fue comentador de Cicerón y de Aristóteles, traductor de algunas obras neoplatónicas y se convirtió al cristianismo en el 355. San Agustín da a conocer el relato de la conversión de Mario Victorino, reproduciendo el relato de Simpliciano. Gracias a sus traducciones de las *Categorías* y *Sobre la interpretación*, el Occidente latino conoció la obra de Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio y las *Enéadas* de Plotino.

⁶ Cfr. *Conf.* 4.16-29.

⁷ *Conf.* 4.16.31.

⁸ Año en que agentes imperiales cierran los santuarios paganos en África, Manlio Teodoro alcanza el consulado y se celebra el IV concilio de Cartago (Cfr. Benítez Sánchez, Jesús Miguel).

⁹ *De Trin.* 5.1.1.

Dios, aunque no se llegue a conocerlo, y para evitar con piadosa diligencia pensar lo que no es, Agustín dice que “A Dios le hemos de concebir –si podemos y en la medida que podemos– como un ser bueno sin cualidad, grande sin entidad, creador sin indigencias, presente sin ubicación, que abarca, sin ceñir, todas las cosas; omnipresente sin lugar, eterno sin tiempo, inmutable y autor de todos los cambios, sin un átomo de pasividad”¹⁰. Lo anterior lo completa señalando que “Dios es, sin duda, substancia, y si el nombre es más propio, esencia; en griego *ousía*”¹¹. Como sabiduría viene de saber, ciencia, de *scire* y esencia, de ser, el Obispo de Hipona afirma que quien con más propiedad *es* aquel que dijo a Moisés “Yo soy el que soy” es Dios. Por eso es a Dios a quien corresponde mejor el nombre de substancia o de esencia. Además, agrega, en Dios no cabe hablar de accidentes, mientras que “las demás substancias o esencias son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso [...] Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque *no* varíe, puede ser lo que antes no era”¹². Por tanto sólo existe una substancia o esencia inmutable, Dios, porque no cambia ni puede cambiar, sólo a Él conviene con suma verdad el ser, de donde deriva la palabra esencia. De lo anterior san Agustín saca las consecuencias teológicas esperadas en relación con la Trinidad, pues rebate, por ejemplo, el argumento arriano que niega la consubstancialidad del Padre y del Hijo. Aurelio Agustín concluye que todo cuanto se predica de Dios es o según la substancia o según la relación en el tiempo y esto último es clave para entender por qué se dice “Hijo del Padre”, “Espíritu del Padre” y “Espíritu del Hijo” y no, por ejemplo, “Padre del Espíritu Santo” ni “Hijo del Espíritu Santo”, pues no quiere decirse ni que el Espíritu Santo es Hijo ni que es Padre, etc.¹³

Una vez dado cuenta la consecución y la continuidad de una idea desprendida de las lecturas de juventud en una obra de madurez, se prosigue con el objetivo de evidenciar las menciones que Agustín hace de Aristóteles.

En su carta dirigida a Honorato que lleva por título *De la utilidad de creer*, del 391 d.C.¹⁴; en el capítulo VI, argumenta contra las interpretaciones que de la *Sagrada Escritura* hacen sus enemigos y sostiene que son inadmisibles. Plantea, primeramente,

que para el conocimiento de cierto autor es mucha temeridad abandonar a los expositores que hacen profesión de conocerlo muy bien (hoy se diría a los especialistas) y que, por ello, pueden transmitir a sus discípulos el verdadero sentido de sus palabras, y acudir a quienes le han declarado la guerra. En este punto menciona a Aristóteles, Arquímedes y Epicuro como primer ejemplo: “¿Habría habido alguien –pregunta– que, no comprendiendo algunos libros de Aristóteles, pensara en solicitar aclaraciones de algún enemigo de aquél? [...] Porque para leer o estudiar los tratados geométricos de Arquímedes, ¿quién escogería por maestro a Epicuro, que fue tan vehemente en sus ataques contra aquellas doctrinas, sin llegar a entenderlas, según creo yo?”¹⁵. En estos casos el error no implica sacrilegio, pero en el caso de las *Sagradas Escrituras*, específicamente en el del Antiguo Testamento, sí. Para acercarse a ellas y estar en disposición de entenderlas, dice Agustín a su amigo, es necesario primero eliminar el movimiento de aversión hacia ellas, motivado por las injurias de sus adversarios, especialmente las de los maniqueos que nada entendieron y que confunden la comprensión con los aplausos a sus discursos. Se trata, en primer lugar, de cambiar el ánimo o la actitud.

Agustín propone otro ejemplo o caso, el de Virgilio. Dice que, si se viese con desagrado al literato latino o no despertara simpatía antes de comprenderle, no se encontrarían satisfactorias las soluciones que a los gramáticos preocupan ni se aceptaría la gloria del poeta y se cedería a la consideración de que Virgilio era un soñador plagado de errores¹⁶. Para entender, pues, cualquier obra, incluida la Biblia (que encierra cosas grandes y divinas), se requiere un mínimo de benevolencia. De lo anterior se puede inferir, respecto a las obras de Aristóteles, que el Obispo de Hipona opinaba que no son sagradas y que son oscuras y su comprensión requiere del auxilio de quienes saben.

En su obra *La ciudad de Dios*, escrita entre el 413 y el 426 d.C., en el libro VIII¹⁷, san Agustín trata la teología natural y la filosofía. En el capítulo XII de ese libro presenta cómo los platónicos, a pesar de su concepto recto de Dios único y verdadero, pensaron que se debían sacrificios a muchos dioses. Entre los filósofos platónicos o seguidores de Platón menciona a Aristóteles, Espeusipo (hijo de la hermana de Platón), Jenócrates (su discípulo predilecto), los llamados académicos, “los más ilustres filósofos posteriores que siguieron a Platón [y que] no quisieron llamarse peripatéticos ni académicos, sino platónicos” (o neoplatónicos) Plotino, Jámblico, Porfirio, Apuleyo (africano y destacado en griego y latín). Dice de ellos que “todos éstos y los demás de este estilo, y el mismo Platón, pensaron debían hacerse sacrificios a muchísimos dioses”¹⁸. Como puede notarse, el autor de *La ciudad de Dios* dice que Aristóteles es un platónico. Pero también da noticia de lo que conoce del filósofo estagirita cuando comenta que “Aristóteles,

¹⁰ *De Trin.* 5.1.2.

¹¹ *De Trin.* 5.2.3.

¹² *De Trin.* 5.2.3.

¹³ Según Laurent Villevieille san Agustín, efectivamente, critica las categorías aristotélicas, sin embargo, dice hay una paradoja, esto es, el autor de las *Confesiones* ignora lo que critica, ya que ésta lo es en tanto que una reinterpretación de la obra aristotélica desde presupuestos neoplatónicos y estoicos. No obstante, la superficialidad de la crítica, lleva a Agustín, sostiene el comentarista francés, a descubrir una propiedad apofática (negativa) del discurso mismo (sobre Dios). Villevieille, Laurent, “La critique augustinienne des catégories d’Aristote” en *Revista filosófica de Coimbra*, 22, 43 (2013), 143-164.

¹⁴ Mismo año en el que Agustín llega a Hipona, es ordenado sacerdote por el Obispo de la ciudad Valerio, funda el segundo cenobio, en que entrarán Alipio, Evodio, Severo, Profuturo, Fortunato y otros y escribe los libros 2 y 3 su *De libero arbitrio* (Cfr. Benítez Sánchez, Jesús Miguel).

¹⁵ *De ut. cred.* 6.13.

¹⁶ Cfr. *De ut. cred.* 6.13.

¹⁷ Probablemente escrito en el 415 lo mismo que otras obras y año en el que se da el Sínodo de Diospolis para examinar a Pelagio (Cfr. Benítez Sánchez, Jesús Miguel).

¹⁸ *Civ. Dei* 8.12.

discípulo de Platón, varón de extraordinario talento, inferior en estilo a su maestro, pero muy superior a muchos, fundó la escuela peripatética, así llamada porque acostumbraba a enseñar paseando; y destacando por la gloria de su fama, conquistó para su escuela a muchísimos aun en vida de su maestro”. Ahora bien, esta noticia la toma de las *Cuestiones académicas* de Cicerón que en el libro I dice que Platón dejó como heredero de su filosofía a Espeusipo y a dos discípulos destacados por su cultura y dedicación, Xenócrates y Aristóteles, de quien dice que “con cierta abundancia de ingenio [...] sobresalía”¹⁹ y que los que estaban con él “fueron llamados peripatéticos porque disputaban paseándose en el Liceo”²⁰. Además, agrega que entre los peripatéticos y la Antigua Academia en nada diferían, pues, “la fuente era la misma para unos y otros y la misma clasificación de las cosas que deben buscarse y de las cosas que deben rehuirse”²¹.

En el libro IX, en el capítulo IV, dedicado al pensamiento de peripatéticos y estoicos sobre las perturbaciones del ánimo (tema también tratado en las *Cuestiones académicas* de Cicerón), insiste, hablando del dominio que el sabio tiene de sus pasiones, en que “Opinan así los platónicos o aristotélicos, ya que fue Aristóteles, discípulo de Platón, quien fundó la escuela peripatética”²². En el libro XXII (del 425, año en que se inicia como emperador Valentiniano III y los obispos de Galia investigan sobre los simpatizantes de Pelagio), dedicado al cielo, fin de la ciudad Dios, en el capítulo XI, en el que san Agustín argumenta contra la idea de los platónicos de que por la gravedad de los elementos el cuerpo terreno pueda estar en el cielo, recuerda de nuevo las *Cuestiones académicas* de Cicerón²³ cuando menciona explícitamente que “Aristóteles, en efecto, la llamó [al alma] el quinto cuerpo [o elemento]”²⁴ relacionándola con el éter.

En la misma *Ciudad de Dios* cita el libro *De mundo* atribuido a Aristóteles, pero adjudicándosela a Apuleyo. San Agustín dice, después de resumir los libros II y III de su obra, sobre “los males que los hombres se infligen los hombres mutuamente”, que “Apuleyo los resume brevemente en un pasaje de su libro sobre *El mundo*: todo lo terrestre –dice él– está sujeto a mutación, transformación y exterminio”²⁵. En este caso se puede decir que Agustín remite a Aristóteles sin saberlo, si se atiende que tanto Apuleyo como Aristóteles son enlistados por nuestro autor entre los platónicos.

Los testimonios indirectos de Cicerón, Plotino y Porfirio

En fin, aunque en *La ciudad de Dios* san Agustín menciona expresamente a Aristóteles (y en un caso remite a él implícitamente), lo hace de la mano del testimonio de Cicerón. El pensador latino es tan importante que “los *Diálogos de Casiciaco* [...] [por ejemplo] nos han dejado claramente impresa la enorme influencia de Cicerón, [de] donde [san Agustín] ha tomado las noticias precisas sobre el sistema de los académicos, la Stoa, y sobre Platón y Aristóteles, transmitidas en las páginas de Cicerón. Es en el *Hortensius*, primero, y luego en el *De amicitia, Academica, De finibus bonorum et malorum, De officiis, Tusculanae disputationes, De republica*, donde Agustín ha sacado el acervo de conocimientos que luego vaciará en sus obras”²⁶. Y con esto se encuentra dentro de lo que hemos denominado acceso y conocimiento indirecto de Aristóteles por parte de san Agustín.

De todos los libros de Cicerón que conoció el santo doctor, El *Hortensius* es el primero y el más recordado. Fue leído por éste en su juventud. En sus *Confesiones* cuenta que estudiaba los libros de elocuencia con el fin de satisfacer la vanidad humana. En esta circunstancia llegó a un libro, usado en la enseñanza, de Cicerón (hombre admirado por su lenguaje, no siempre por su fondo). Para Agustín ese libro se volvió valioso no porque le permitiera pulir el estilo o su elocución, “sino [por] lo que decía [...] Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el *Hortensio*”²⁷, cuenta. El *Hortensius*, que no se conserva, cambió sus afectos hacia Dios y de repente empezó a suspirar por la inmortalidad de la sabiduría. Este diálogo de Cicerón era una paráfrasis retórica del *Protréptico*²⁸, por no decir que se trataba de una versión latinizada de la obra juvenil del estagirita. Se sabe, pues, por las *Confesiones* que esta obra ciceroniana causaría admiración entre todos los estudiosos tanto de retórica como de filosofía y que sitúa en ella el impulso personal que lo llevó a la filosofía, pero, lo importante para nuestro propósito, es que es de origen aristotélico. En *Acerca de la vida feliz* san Agustín reproduce las ideas del *Hortensius* que ya se encontraban en el *Protréptico*. En este sentido Carlos Megino, en su estudio sobre el uso que hace el Obispo de Hipona de las ideas aristotélicas recibidas por vía de Cicerón, destaca cuatro, sobre las cuales apenas hace cambios, y que desde *Acerca de la vida feliz* hasta *La ciudad de Dios* se verificarán. La primera es que la felicidad consiste en alcanzar el conocimiento teórico. De ahí la necesidad de filosofar. La segunda es que la vida actual se infravalora, porque es un castigo o tormento divino para el ser humano. Para el filósofo la mejor vida es la basada, entonces, en el conocimiento y la sabiduría. La tercera es que la vida dedicada a la filosofía es una que vale la pena vivir, porque esta dedicación permitirá volver a su hogar al alma. La cuarta

¹⁹ Cicerón I, IV, 18: 8.

²⁰ Cicerón I, IV, 17: 7.

²¹ Cicerón I, IV, 18: 8.

²² *Civ. Dei* 9.4.1.

²³ *Cfr.* I, VII, 26.

²⁴ *Civ. Dei* 22.11.2.

²⁵ La cita sigue: “Resquebrajose la tierra –voy a utilizar sus mismas palabras– entre espantosos terremotos, y se tragó ciudades enteras con sus habitantes; lluvias torrenciales se desencadenaron, anegando regiones enteras; tierras firmes, que formaban antes partes del continente, quedaron convertidas en islas por la invasión de un extraño huésped: el oleaje; otras, antaño aisladas, se volvieron accesibles a pie, por quedarse retirado perezosamente el mar; huracanes y tempestades que arrasaron ciudades; regiones orientales que perecieron abrasadas por fuego caído de las nubes; manantiales que causaban inundaciones en Occidente, provocando los mismos desastres; el Etna, que un día empezó a vomitar por sus elevados cráteres un incendio que parecía de los dioses, deslizándose por sus laderas como un río de fuego” (*Civ. Dei* 4.2).

²⁶ Oroz Reta, J., *San Agustín y la cultura clásica*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1963, p. 129.

²⁷ *Conf.* 3.4.7.

²⁸ *Cfr.* González Escudero, S., “Introducción [al *Protréptico* de Aristóteles]” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, 30 (2010). Consultado en: <http://www.revistadefilosofia.org>.

y última, es que la felicidad consiste en la investigación de la verdad, que es el mejor propósito del hombre²⁹.

Además de Cicerón, nuestro autor accedió y conoció a Aristóteles indirectamente por vía de los neoplatónicos Porfirio y Plotino. En sus *Confesiones* san Agustín dice que “por medio de un hombre hinchado con descomunal soberbia, [le fueron procurados] ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín”³⁰. Mario Victorino fue el traductor también, además de las dos obras lógicas de Aristóteles mencionadas, tanto de algunas *Enéadas* de Plotino como del *Isagoge* de Porfirio, entre los que se cuentan esos “libros de los platónicos” que menciona.

Se sabe que san Agustín no leyó de Platón más que el *Timeo*, en una traducción incompleta de Cicerón, y durante mucho tiempo se ha sostenido que esos libros de los platónicos fueron las *Enéadas* de Plotino. Aquellas de las cuales se tiene noticia que leyó el Obispo de Hipona fueron la *Enéada* I, 6, titulada “De la belleza” y leída en el 386; la *Enéada* I, 8, o “Del mal”, también en el 386; la *Enéada* III, 2, llamada “De la providencia”, consultada más de una ocasión; la *Enéada* IV, 2, o “De la esencia del alma”, leída en el 386; la *Enéada* IV, 3, titulada “Cuestiones sobre el alma”, citada en *La Ciudad de Dios*, aunque también aparece en el *De Trinitate*, así que la consultó entre el 400 y el 416; la *Enéada* V, 1, o “De las tres hipótesis”, en el 386; y la *Enéada* V, 6, o “Que el Uno no piensa”, revisada alrededor del 416³¹.

Ahora bien, los comentarios a Aristóteles gozaron de estima entre los neoplatónicos, si bien la tendencia de estos comentaristas fue la de conciliar a Platón y a Aristóteles. “Porfirio (discípulo de Plotino), en el siglo III d. C., fue el primero de los comentaristas neoplatónicos y comentó las *Categorías* escribiendo el tratado *Isagoge* que será un punto de referencia de todos los pensadores medievales”³², y que seguramente conoció san Agustín. Más aún, recientes estudios hacen sostener que entre esos libros de los platónicos iba otro de Porfirio titulado *De regressu animae*³³, también leído por él.

Los escritos de San Agustín influidos por el neoplatonismo conciliador de Platón y Aristóteles fueron los *Diálogos de Casiciaco*, *De magistro*, *De quantitate animae*, *De vera religione*, *De libero arbitrio*, *De diversis quaestionibus*, *Confessiones*, *De Trinitate*, *De Civitate Dei*. Hasta aquí con el acceso y el conocimiento indirectos de Aristóteles por san Agustín.

Influencia de Aristóteles en Agustín de Hipona

Respecto a los usos que san Agustín hace de la obra y el pensamiento de Aristóteles —o la influencia que éste

tiene en aquél—, al que accedió y conoció, en algunos casos directa y en otros indirectamente, como se ha mostrado hasta ahora, a continuación, dedicaremos nuestra atención a la posible influencia de *Las categorías* en su *Dialéctica*, de *Sobre la interpretación* en su *Sobre la doctrina cristiana* y la *Física* en el libro XI de sus *Confesiones*.

Se cree que en san Agustín influyó la distinción de Aristóteles de términos independientes y términos combinados. Esta influencia se encuentra en la obra agustiniana titulada *Dialéctica*, sin fecha clara, pero escrita durante su estancia en Milán. Enseguida se anotarán algunas pistas que motivan a sostener dicha influencia. El estagirita, en su *Categorías*, dice que de las cosas que se dicen, unas se dicen en combinación y otras sin combinar. Se refiere a los términos. Pone como ejemplo de las cosas que se dicen en combinación o de términos combinados, “un hombre corre”; y como ejemplo de cosas que se dicen sin combinar o términos independientes o simples o sin combinar, “hombre”³⁴. De acuerdo con san Agustín, en su *Dialéctica*, ésta es la ciencia del correcto discutir con palabras. Estas, dice, son simples [o independientes o sin combinar] o son adjuntadas [o combinadas]. Son simples, explica, las que significan una cosa, como hombre. Y “Son palabras adjuntadas las que, conectadas entre sí, significan varias cosas, como cuando decimos «un hombre camina»”³⁵. El balance es simple. El parecido en el inicio de ambos planteamientos es claro. No obstante, es difícil saber con certeza si el Obispo de Hipona recuperó estas ideas de la obra de Aristóteles en la traducción a la que todos tenían acceso y él leyó o hay de por medio otros libros y estudios que estarían relacionados con la retórica, disciplina de la que san Agustín aprendió todo lo relacionado con la elocuencia y la interpretación.

Puesto que se pretende que la semiótica o doctrina del signo de san Agustín, expuesta en su *Sobre la doctrina cristiana*, puede estar influida por *Sobre la interpretación* de Aristóteles, a continuación, se presentará una breve comparación. El estagirita, en su obra (en el capítulo I que se ha titulado en las traducciones como “Escritura, voz, pensamiento y realidad. Lo verdadero y lo falso”), dice que lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones del alma y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Ni las letras ni los sonidos son los mismos para todos, pero las cosas de lo que son signos, es decir, las afecciones del alma sí son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, es decir, las cosas, también son las mismas. En este caso, de acuerdo con la traducción consultada, símbolo y signo han de considerarse sinónimos. Enseguida agrega que la verdad o falsedad no se da en las nociones del alma ni en los nombres sino en la composición y división, es decir, en los enunciados o juicios³⁶.

²⁹ Megino Rodríguez, Carlos, “Topics of Aristotle’s *Protrepticus* in Augustine of Hippo. The transmission of Cicero and the Context of their use” en *Traditio* 71 (2016), p. 29

³⁰ *Conf.* 7.9.13

³¹ Cfr. San Miguel, J. R., *De Plotino a San Agustín. El conocimiento en san Agustín y en el Neoplatonismo*. AVGVSTINVS, Madrid, 1964, pp. 31-44.

³² Reale, G., *Introducción a Aristóteles*. Traducción de Víctor Bazterrica. Herder, Barcelona, 1985, p. 164.

³³ Cfr. Bouton-Touboulic, Anne-Isabelle, “L’approche philosophique de l’oeuvre d’Augustin au miroir de la *Revue des Études Augustiniennes*” en *Revue d’études augustiniennes et patristiques*, 50 (2004), [pp. 325-347], pp. 330-332.

³⁴ Aristóteles, “Categorías” en *Tratados de lógica (Organon) I*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1982, p. 31 (1a).

³⁵ *Dial.* 2.

³⁶ Aristóteles, “Sobre la Interpretación” en *Tratados de lógica (Organon) II*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1995, pp. 35-37 (16a).

San Agustín, en *Sobre la doctrina cristiana*, trabajada del 395-398³⁷ y finalizada en el 426³⁸, define el signo como esa *cosa* que, además de la fisionomía (aparición o materialidad) que tiene y que se nota o percibe con y por los sentidos, hace que venga al pensamiento otra cosa distinta. Por ejemplo, de una huella se piensa en el animal que la imprimió; del humo, el fuego que lo produce; del sonido de una trompeta los soldados saben si avanzar o retroceder, etc.³⁹ Los signos se clasifican en naturales e instituidos por el ser humano. Los primeros son aquellos que sin deseo o elección hacen que se conozca algo distinto de ellos, como sucede con el humo como signo del fuego, la huella del animal, el gesto del rostro o la cara que demuestra alguna afección del ánimo⁴⁰. Los signos convencionales o instituidos o artificiales son los que se usan para manifestar, en cuanto es posible, los movimientos del alma o las sensaciones, los sentimientos y los pensamientos. La razón de señalar o dar un signo, dice Agustín, es la de trasladar al ánimo de otro lo que hay en el propio⁴¹. Entre los signos con los que los seres humanos se comunican unos pertenecen al sentido de la vista y otros al sentido del oído y muy pocos a los demás sentidos. Los movimientos de las partes del cuerpo como signos se dirigen a la vista. Para el Obispo de Hipona “los cómicos, con los movimientos de todos sus miembros, dan signos a los espectadores, hablando casi con los ojos de los que los miran”⁴², incluso se dan a conocer muchas cosas con el movimiento de las manos. Otros signos, como los sonidos significativos que producen la trompeta, la flauta y la cítara, se dirigen al oído. Pero de entre todos los signos, para san Agustín, la palabra ocupa el primer lugar. “Las palabras –dice el Doctor de la Gracia– han logrado ser entre los hombres los signos más principales para dar a conocer todos los pensamientos del alma, siempre que cada uno quiera manifestarlos”⁴³.

Para Aristóteles, pues, los sonidos como signos o símbolos lo son de las afecciones del alma y para san Agustín los signos instituidos, entre los que descuellan las palabras o sonidos, manifiestan los pensamientos y los sentimientos del alma. Para ambos los signos son convencionales. Aristóteles dice que los sonidos y la escritura no son los mismos para todos. Agustín distingue entre signos naturales e instituidos. Para ambos las cosas de las que son signos sí son las mismas para todos, a saber, las afecciones o los pensamientos o los sentimientos del alma. Como puede verse sí hay un parecido, al menos en estos tres puntos señalados y que son puntos de partida para ambos, entre las doctrinas de uno y otro pensador, entre lo que dice Aristóteles en su *Sobre la interpretación*, obra también traducida por Mario Victo-

rino, y lo que dice el Doctor de la Gracia en su *Sobre la doctrina cristiana*.

El libro XI de las *Confesiones*, dedicado al tiempo, en su exposición, hace sospechar que san Agustín conoció, desde fuentes neoplatónicas, la *Física* aristotélica, específicamente el libro IV, sobre todo porque no hay evidencia explícita de un conocimiento directo. “Aristóteles dedicó al concepto de tiempo profundos análisis que anticipan en realidad algunos conceptos que san Agustín desarrollará y hará célebres”⁴⁴. En lo que sigue se destacarán las similitudes de los planteamientos del estagirita y el hiponense sobre el tiempo en las obras de ambos, comparando tres temas, el problema del tiempo, el movimiento y el alma, estos últimos como puntos referencia sin los cuales se escaparía al entendimiento la naturaleza del tiempo.

Dice el estagirita del tiempo

Que no es totalmente, o que es pero de manera oscura y difícil de captar, lo podemos sospechar [...] Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico [el que percibimos nosotros de vez en cuando]. Pero parece imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser. Además de esto, si ha de existir algo divisible en partes, entonces será necesario que, cuando exista, existan también las partes, o todas o algunas. Pero, aunque el tiempo es divisible, algunas de sus partes ya han sido, otras están por venir, y ninguna “es”. El ahora no es una parte, pues una parte es la medida del todo, y el todo tiene que estar compuesto de partes, pero no parece que el tiempo esté compuesto de horas [instantes]⁴⁵.

Ante este problema, Aristóteles intenta resolver la pregunta por la esencia del tiempo a partir de dos puntos de referencia imprescindibles: el movimiento y el alma. Por eso dice: “así como no habría tiempo si el ahora no fuese diferente, sino uno y el mismo, así también se piensa que no hay un tiempo intermedio cuando no se advierte que el ahora es diferente. Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio”⁴⁶. El tiempo implica, pues, esencialmente el movimiento y la mutación, aunque no sea ninguna. El tiempo, dirá, es una modalidad o propiedad del movimiento, entonces, ya que no es movimiento. Éste es continuo porque se da en un espacio continuo. Asimismo, el tiempo tendrá que ser continuo, pues el tiempo transcurrido es proporcional al movimiento. En el continuo se distinguen el antes y el después que tienen su correspondencia en el movimiento y en el tiempo, ya que distinguidos se determina el movimiento y, por tan-

³⁷ Cuando muere Teodosio y lo suceden Arcadio y Honorio, Agustín es ordenado obispo sucesor de Valerio, por Megalio, Primado de Numidia, mueren Valerio y Ambrosio (Cfr. Benítez Sánchez, Jesús Miguel).

³⁸ Cuando muere Severo de Milevi y san Agustín visita Milevi para regular la sucesión nombrando al sacerdote Heraclio (Cfr. Benítez Sánchez, Jesús Miguel).

³⁹ Cfr. *De doc. christ.* II, I, 1.

⁴⁰ Cfr. *De doc. christ.* II, I, 2.

⁴¹ Cfr. *De doc. christ.* II, II, 3.

⁴² *De doc. christ.* II, III, 4.

⁴³ *De doc. christ.* II, III, 4.

⁴⁴ Reale, G., *Introducción a Aristóteles*. Traducción de Víctor Bazterrica. Herder, Barcelona, 1985, p. 75.

⁴⁵ Aristóteles, *Física*. Traducción de Guillermo R. De Echandía. Gredos, Madrid, 2007, p. 197-198 (217b-218a).

⁴⁶ *Ídem*, p. 201 (218b-219a).

to, conocemos también el tiempo por su recorrido. De aquí se deriva la definición de tiempo del autor de la *Física*: el tiempo es “número del movimiento según el antes y después”⁴⁷. La percepción del antes y el después y del número del movimiento suponen al alma, por eso el estagirita dice que “Porque cuando inteligimos los extremos como diferentes del medio, y el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo, ya que se piensa que el tiempo es lo determinado por el ahora; y aceptamos esto”⁴⁸. Ahora bien, si el alma es el principio espiritual que numera y la condición de distinción entre lo numerado y el número, el alma es la *conditio sine qua non* del tiempo mismo y así lo plantea Aristóteles, como una dificultad, cuando dice que “si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma”⁴⁹. Este pensamiento anticipa la perspectiva agustiniana y las concepciones espiritualistas del tiempo⁵⁰. Por último, se dirá que para medir el tiempo se requiere de una unidad de medida y ésta debe ser la del movimiento uniforme y perfecto, es decir, el circular, por tanto, el movimiento de las esferas y los cuerpos celestes es la unidad de medida del tiempo para Aristóteles.

A continuación, se presentará, como se indicó más arriba, los mismos temas sobre el tiempo, pero tratados por san Agustín en el libro XI de sus *Confesiones*. Después de plantear que Dios está en la eternidad y que desde ésta creó al mundo y con él al tiempo, el Obispo de Hipona se pregunta por la esencia del tiempo y se propone la misma dificultad que Aristóteles, esto es, que el tiempo no es. Sobre esto dice: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?”⁵¹. Agustín sostiene, como Aristóteles, que el tiempo no es movimiento, pero da a entender que es modalidad de éste cuando dice que el tiempo no es ni el movimiento de los astros⁵² ni movimiento de los cuerpos⁵³, porque aunque los astros dejen

de moverse lo mismo que los cuerpos sigue pasando el tiempo. El movimiento se da, pues, en el tiempo. Lo que queda claro al Obispo de Hipona es que el tiempo se mide. Expresiones como tiempo largo y tiempo corto lo confirman⁵⁴. De igual manera el santo doctor africano entiende que el tiempo es continuo, pues la distinción de tres tiempos, pasado, presente y futuro, sólo es una manera de hablar, y lo que demuestran es que medimos el tiempo, sólo uno y no tres, pues si no, podemos preguntar, ¿qué tiempo mediríamos, el pasado, el presente o el futuro?⁵⁵ Ahora bien el tiempo que medimos está en la memoria, pues en ella están pasado y futuro, antes y después, y la memoria está en el alma, por tanto el tiempo lo medimos con y en el alma. Más aún, el alma es la medida del tiempo, lo que significa que no habría tiempo sin alma. Por eso san Agustín dice:

Pero ¿cómo disminuye o se consume el futuro, que aún no existe? ¿O cómo crece el pretérito, que ya no es, si no es porque en el alma, que es quien lo realiza, existen las tres cosas? Porque ella espera, atiende y recuerda, a fin de que aquello que espera pase por aquello que atiende a aquello que recuerda. ¿Quién hay, en efecto, que niegue que los futuros aún no son? Y, sin embargo, existe en el alma la expectación de los futuros. ¿Y quién hay que niegue que los pretéritos ya no existen? Y, sin embargo, todavía existe en el alma la memoria de los pretéritos. ¿Y quién hay que niegue que el tiempo presente carece de espacio por pasar en un punto? Y, sin embargo, perdura la atención por donde pase al no ser lo que es. No es, pues, largo el tiempo futuro, que no existe, sino que un futuro largo es una larga expectación del futuro; ni es largo el pretérito, que ya no es, sino que un pretérito largo es una larga memoria del pretérito⁵⁶.

El alma, pues, en la que están memoria, expectación y atención, mide y es medida del tiempo. He aquí la concepción espiritualista del tiempo que está prevista en la dificultad o aporía que plantea Aristóteles.

Lo que es de notar es que los temas aristotélicos sobre el tiempo están contenidos en este tratado VII de la *Enéada* III de Plotino⁵⁷, esto es, la problemática del tiempo, el movimiento y el alma, lo mismo que el libro XI de las *Confesiones*. Si entendemos que el *antes* de Aristóteles es el *pasado* de Agustín y el *después* del estagirita es el *futuro* del Obispo de Hipona, asimismo si aceptamos que el *número* del filósofo griego es la *medición* del pensador cristiano, la similitud entre una y otra doctrina es clara, aunque podamos considerar como un desarrollo espiritualista de la física aristotélica la propuesta agustiniana. Ahora bien la dependencia a Platón hace que el filósofo alejandrino critique a Aristóteles y estas mismas críticas, aunque menos desarrolladas, las encontraremos en el libro XI de las *Confesiones*, como la de que el tiempo no es el movimiento ni se mide por él. Por lo anterior se piensa

⁴⁷ *Ídem*, p. 202 (219b).

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ídem*, p. 213 (223a).

⁵⁰ Cfr. Reale, G., *Introducción a Aristóteles*. Traducción de Víctor Bazterrica. Herder, Barcelona, 1985, p. 77.

⁵¹ Cfr. *Conf.* 11.14.17.

⁵² Cfr. *Conf.* 11.23.29-30.

⁵³ Cfr. *Conf.* 11.24.31.

⁵⁴ Cfr. *Conf.* 11.15.18-20.

⁵⁵ Cfr. *Conf.* 11.16-18.31-24.

⁵⁶ *Conf.* 11.28.37.

⁵⁷ Plotino, “Sobre la eternidad y el tiempo” en Plotino, *Enéadas III-IV* (Trad. Jesús Igal). Madrid: Gredos, 1985.

que el libro IV de la *Física* está presente en el libro XI de las *Confesiones*, pero indirectamente y mediado por la obra de Plotino, pues se notan tanto los parecidos como las críticas a los planteamientos al estagirita. Agustín, sin embargo, pueda ser más aristotélico que Plotino. Mientras que para Plotino el tiempo pertenece al Alma universal, no la de los hombres, tanto para el estagirita como para el hiponense es el alma humana la que numera o mide el tiempo. Es por ella que se “puede dar razón” del tiempo, incluso, puede decirse, es por el alma humana, que puede distinguirse entre el antes y el después, en ella están el pasado y el futuro.

En este sentido (el de que san Agustín sea más aristotélico que Plotino) es de notar que Sarah Byers, en su estudio sobre los filósofos (antiguos) y Agustín de Hipona, en el apartado dedicado al estagirita, concluye –recordando al inicio que es lugar común que se asocie más al Obispo africano con Platón y que, a lo más, se mencione su lectura de las *Categorías*– que el dualismo agustiniano está más cercano al de Plotino y el de Descartes, sin embargo se acerca a las ideas aristotélicas, recibidas del neoplatonismo, sobre el alma como forma del cuerpo (*De Anima*), por lo menos en el léxico y que puede rastrearse desde el *Sermón* sobre el Salmo 113, *De la verdadera religión*, *La ciudad de Dios* y otras obras⁵⁸.

Conclusiones

San Agustín accedió y conoció tanto directa como indirectamente la obra y el pensamiento de Aristóteles. Las traducciones de las *Categorías* y *Sobre la interpretación* de Mario Victorino fueron leídas por el Obispo de Hipona; la primera seguramente (como testimonia el santo doctor en sus *Confesiones*) y la segunda sólo probablemente. Estas lecturas podrían considerarse como un conocimiento directo del estagirita. De igual manera el mismo Mario Victorino tradujo la *Isagoge* de Porfirio y las *Enéadas* de Plotino, dos fuentes indirectas al conocimiento de Aristóteles y que san Agustín conoció. La lectura de los “libros de los platónicos” de que habla, en sus *Confesiones*, puede pensarse como un conocimiento o

una recepción indirecta del filósofo macedonio por parte de Agustín. En esta misma línea de acceso está el testimonio de otros, entre ellos Cicerón, cuyo *Hortensius*, leído por el filósofo y teólogo africano en su juventud, era una versión latinizada del *Protréptico* aristotélico. La lectura que hizo Agustín de Cicerón, obviamente, no se reduce al *Hortensius*. Desde los diálogos de Casiciaco hasta las obras de madurez, el filósofo, orador y jurista latino no dejará de aparecer mencionado, citado, comentado, utilizado y criticado en las obras de san Agustín, como se vio respecto al uso de las *Cuestiones académicas* en *La ciudad de Dios*, cuando apunta que Aristóteles llama al alma el quinto elemento. Otros autores romanos como Varrón ofrecieron testimonio a quienes no dominaban el griego y de este autor latino también se servirá san Agustín.

Hay otros rastros del conocimiento de Aristóteles por san Agustín, aunque estos más sujetos a especulación. En *De la utilidad de creer* el autor de las *Confesiones* considera las obras de Aristóteles como oscuras, lo que puede querer decir que no sólo conoció los tratados de lógica. La teoría sobre el signo expuesta por el Doctor de la Gracia en *De doctrina cristiana* puede, pues, estar influida por el libro *Sobre la interpretación* del filósofo de Estagira, como cuando se destacó el parecido que hay entre las doctrinas de uno y otro sobre la convencionalidad de los signos. Asimismo, hay un parecido entre la obra del hiponense, titulada *De dialectica*, y las *Categorías* en relación con la distinción entre las palabras sencillas y las combinadas. En la *Ciudad de Dios* cita el *De mundo*, pero adjudicándosela a Apuleyo. El libro XI de las *Confesiones* hace pensar que san Agustín conoció la *Física* de Aristóteles, pero derivado de fuentes neoplatónicas. En el libro V del *Tratado de la Santísima Trinidad* Agustín presenta un estudio muy neoplatónico de la inaplicabilidad de las categorías a Dios, excepto la *ousía*.

Repasado lo anterior se ha cumplido con presentar la recepción de Aristóteles por san Agustín evidenciando las menciones explícitas; exponiendo los accesos indirectos por medio de otras fuentes; y presentando el posible uso de su filosofía. Se espera haber logrado apuntalar la influencia y los aportes de Aristóteles al pensar filosófico de san Agustín.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- Aristóteles, “Categorías” en *Tratados de lógica (Organon) I*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1982.
- Aristóteles, “Sobre la Interpretación” en *Tratados de lógica (Organon) II*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1995.
- Aristóteles, *Física*. Traducción de Guillermo R. De Echandía. Gredos, Madrid, 2007.
- Cicerón, *Cuestiones académicas*. Traducción de Julio Pimentel Álvarez. UNAM, México, 1990.
- Plotino, “Sobre la eternidad y el tiempo” en *Enéadas III-IV*. Traducción de Jesús Igal. Gredos, Madrid, 1985.
- San Agustín, “De la utilidad de creer” en *Obras de san Agustín IV*. Edición de Victorino Capánaga *et al.* BAC, Madrid, 1956.
- San Agustín, “De la vida feliz” en *Obras de san Agustín I*. Edición de Victorino Capánaga *et al.* BAC, Madrid, 1959.
- San Agustín, *Confesiones* en *Obras de san Agustín II*. Traducción de Ángel Custodio Vega. BAC, Madrid, 1979.
- San Agustín, *Dialéctica* en *Obras de san Agustín XLI*. Traducción de Pío de Luis. BAC, Madrid, 2002.

⁵⁸ Byers, Sarah, “Augustine and the Philosophers” en Vessey, Mark, *A Companion to Augustine*. Blackwell Publishing Ltd., UK, 2012, pp. 176-180.

- San Agustín, *La ciudad de Dios I* en *Obras de san Agustín XVI*. Traducción de José Morán. BAC, Madrid, 1958.
 San Agustín, *La ciudad de Dios II* en *Obras de san Agustín XVII*. Traducción de José Morán. BAC, Madrid, 1958.
 San Agustín, *Sobre la doctrina cristiana* en *Obras de san Agustín XV*. Traducción de Balbino Martín. BAC, Madrid, 1957.
 San Agustín, *Sobre la Santísima Trinidad* en *Obras de san Agustín V*. Traducción de Luis Arias. BAC, Madrid, 1956.

Estudios

- Benítez Sánchez, J. M., OSA, “Cronología - Vida de san Agustín” en <http://www.augustinus.it/spagnolo/vita/cronologia.htm>. (Consultado en enero de 2017).
- Bouton-Touboul, A.-I., “L’approche philosophique de l’oeuvre d’Augustin au miroir de la *Revue des Études Augustiniennes*” en *Revue d’études augustiniennes et patristiques*, 50 (2004), pp. 325-347.
- Byers, Sarah, “Augustine and the Philosophers” en Vessey, Mark, *A Companion to Augustine*. Blackwell Publishing Ltd., UK, 2012, pp. 175-187.
- González Escudero, S., “Introducción [al *Protréptico* de Aristóteles]” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, 30 (2010). Consultado en: <http://www.revistadefilosofia.org>.
- Megino Rodríguez, Carlos, “Topics of Aristotle’s *Protrepticus* in Augustine of Hippo. The transmission of Cicero and the Context of their use” en *Traditio* 71 (2016), 1–31.
- Oroz Reta, J., *San Agustín y la cultura clásica*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1963.
- Reale, G., *Introducción a Aristóteles*. Traducción de Víctor Bazterrica. Herder, Barcelona, 1985.
- San Miguel, J. R., *De Plotino a San Agustín. El conocimiento en san Agustín y en el Neoplatonismo*. AVGVSTINVS, Madrid, 1964.
- Tkacz, M. W., “Aristóteles” en Fitzgerald, A. D., O.S.A., *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Monte Carmelo, Burgos, 2006, pp. 104-106.
- Tkacz, M. W., “El conocimiento de Aristóteles en S. Agustín” en Fitzgerald, A. D., O.S.A., *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Monte Carmelo, Burgos, 2006, pp. 106-107.
- Villevieille, Laurent, “La critique augustinienne des catégories d’Aristote” en *Revista filosófica de Coimbra*, 22, 43 (2013), 143-164.