

El *Griphus Ternarii Numeri* de Ausonio: ¿juego retórico o miscelánea gnóstico-neoplatónica?¹

Does Ausonius's *Griphus Ternarii Numeri*:
Rhetorical Game or Gnostic-Neoplatonic Miscellany?

Liliana PÉGOLO
Universidad de Buenos Aires
pegolabe@gmail.com

RESUMEN: El *Griphus Ternarii Numeri*, de Décimo Ausonio (s. IV d. C.), es un poema breve que se inserta en el espíritu de su época, atravesada por corrientes gnósticas y neoplatónicas. A partir de estas afirmaciones, el objetivo del análisis se orientará a dirimir los límites temáticos e ideológicos de este *lusus* retórico, en consonancia con un conjunto heterogéneo de ideas filosóficas en las que el neoplatonismo participa y que la propia Iglesia cristiana no puede soslayar al debatir el concepto trinitario.

ABSTRACT: The *Griphus Ternarii Numeri*, by Decimus Ausonius (c. IV a. C.), is a short poem that it inserts in the spirit of their age, traversed by Gnostic and Neoplatonic currents. From these statements, the objective of the analysis is going to focus on resolving the thematic and ideological boundaries of this rhetorical *lusus*, consistent with a heterogeneous set of philosophical ideas in which the Neoplatonism participates and that the Christian Church itself can't avoid to discuss the Trinitarian concept.

PALABRAS CLAVE: Ausonio; Símaco; *rhetor*; neoplatonismo; enigma.
KEYWORDS: Ausonius; Symmachus; *rhetor*; Neoplatonism; Enigma.
RECIBIDO: 27 de diciembre de 2016 • ACEPTADO: 15 de junio de 2017.
DOI: 10.19130/iifl.nt.2017.35.1.758

I. Ausonio: breve introducción biográfica

Décimo Máximo Ausonio fue un poeta de origen galo-romano que, desde la cátedra docente de Gramática y Retórica en su Burdeos natal, ascendió a los más altos estamentos de la sociedad imperial hasta convertirse en el tutor del príncipe Graciano, hijo del emperador Valentiniano I. Su formación, profundamente imbuida en el imaginario de la antigüedad clásica, convirtió a Ausonio en un referente de la recuperación de las “letras” romanas durante el siglo IV d. C. Nacido hacia el año

¹ Este trabajo fue presentado en el transcurso del Simposio Internacional de Estudios Neoplatónicos, celebrado en Buenos Aires, República Argentina, entre el 15 y 19 de junio de 2015.

310 en el seno de una familia de *rhetores* y nobles por parte materna, su padre fue un médico o “físico” de origen discreto, un campesino (*yeoman*), tal como señala H. G. Evelyn White.² Sin embargo, el progresivo acercamiento a la corte y el desempeño en diversas funciones político-burocráticas transformaron a la *gens* ausoniana en un poderoso clan terrateniente de la región aquitana, que habría de aportar figuras de importancia a la corona imperial en los siglos venideros;³ como afirma Higath Sivan: “Burocracia y educación a menudo estuvieron conectadas en la antigüedad tardía, y no sin razón”.⁴

II. *Apuntes en torno a la educación de las élites tardoantiguas*

Además de la evolución en el ámbito social y político, otras transformaciones tuvieron lugar en lo concerniente al espacio urbano; la Galia, junto con otras zonas periféricas del Imperio,⁵ comenzó a tener una preeminencia que hasta la centuria anterior había resultado desconocida: la prosperidad económica, el fortalecimiento de una aristocracia provincial de orígenes galos y la necesidad de la metrópoli de contar, en territorios marginales, con una presencia efectiva de la *Romanitas* ante los avances de las otredades germánicas, contribuyeron al desarrollo de las *scholae*, particularmente en Burdeos, la otrora *Burdigalia*,⁶ estimadas entre las mejores del mundo romano tardoantiguo. A esta razón geopolítica debe agregarse el hecho de que, con el advenimiento de Constantino —su poder como tetrarca se había originado en Galia y Bretaña—, estas regiones se pacificaron convirtiéndose en centros de formación y sostén de la vida social de las nuevas élites. Por lo tanto, resultaba conveniente para la permanencia del sistema imperial, jaqueado casi hasta su desaparición

² 1951, p. viii. Acerca de la profesión médica de Julio Ausonio, padre del poeta, cf. Sivan 1993, p. 2.

³ Cf. Pégolo 2013.

⁴ Sivan, op. cit., p. 4: “Bureaucracy and education in late antiquity have often been coupled, and not without reason”.

⁵ Al comienzo del s. IV d. C., cuatro regiones eran las que estaban ligadas a los intereses de los tetrarcas imperiales: Oriente, la Galia junto a España, África y Roma, cf. Pégolo et al. 2010, p. 17.

⁶ Sivan, ib., p. 74.

durante el siglo III d. C., la reinstalación de la *paideia* retórica de la que surgirían nuevos cuadros burocráticos.⁷

La puesta en práctica de esta *paideia* presuponía una instancia doble: por una parte la escuela media estaba representada por la enseñanza de la gramática, que consistía fundamentalmente en la lectura y explicación de los textos consagrados a partir de técnicas de repetición y memorización; esto contemplaba además el uso correcto de la lengua, de allí que Séneca afirmara que el *grammaticus* era *custos latini sermonis*.⁸ Por otra parte, la escuela del *rhetor* se erigía en torno de la *inventio* y la *dispositio* retóricas a través de las cuales el alumno debía producir un nuevo discurso teniendo el texto canónico como modelo. Entre los autores que se impusieron en la enseñanza de las *scholae*, cabe destacar a Virgilio, quien fue el maestro irreprochable desde el siglo II d. C., cuando fue objeto de las miradas de los especialistas en el análisis de cuestiones lexicales, etimológicas y exegéticas. El mantuano, junto con Terencio, Salustio y Cicerón, formó parte de la denominada *quadriga de los 'prattomenoi'* o de Messio,⁹ con la que se configuró un nuevo *corpus* de lecturas que progresivamente reemplazaron a los textos más arcaicos de Enio y Accio.¹⁰

Como es de suponer, resultaba “indispensable”, según Alan Cameron,¹¹ el desarrollo de una cultura literaria para las élites tardoantiguas basada en el profundo conocimiento de un limitado rango de textos sobre los cuales se ejercía la imitación y la emulación retóricas. Los miembros de estos grupos privilegiados, entre los que se encontraba Ausonio, incluían en sus producciones literarias y no literarias citas y alusiones procedentes de la mitología griega y romana, historia o filosofía. Desde esta perspectiva es comprensible la mirada que R. P. H. Grenn tiene sobre la figura de nuestro *rhetor*: se trata de “un poeta que aborda temas como la astrología, la zoología, el credo niceno, los juegos olímpicos, sus per-

⁷ Cf. Pégolo et al., *ib.*, p. 18.

⁸ Sen., *Ep.*, 95, 65.

⁹ Pecere 1990, p. 351.

¹⁰ Entre los poetas líricos, se estudiaban Horacio y Ovidio; hacia el s. IV d. C. se leían textos de Lucano, Estacio y Juvenal. Según Kaster 1978, p. 183, fue Servio, el afamado comentarista de Virgilio, quien introdujo en su labor como gramático a los últimos autores mencionados, elevándolos a la condición de *auctoritates*. En cuanto al conocimiento que se tenía de los poetas de la Edad de Plata, cf. Cameron 2011, p. 405.

¹¹ *Ib.*, p. 406.

las favoritas, el bordado de su mujer, sus sueños, [...], las festividades del año romano, y las ciudades del Imperio”, todos estos contenidos y muchos más elaborados con “una formidable versatilidad”.¹²

III. *Asimilación pagano-cristiana: Ausonio y el “Círculo de Símaco”*

En relación con la variopinta inspiración ausoniana, a la que nos referíamos en el párrafo anterior, nos detendremos en un punto de singular importancia: las creencias religiosas de Ausonio, y el posible conflicto entre su formación académica y las relaciones político-sociales desarrolladas por el *rhetor*. Cameron, en su exhaustivo trabajo en torno a los círculos de poder del occidente cristiano, sostiene que Ausonio era un cristiano “medio”, ubicado entre los *center-Christians*, es decir, seguidores temporales y/o sinceros creyentes, no demasiado interesados o informados en detalle de las cuestiones teológicas de su época. Junto a estos, clasifica de cristianos “rigoristas” a figuras como Ambrosio y Agustín; por el lado pagano identifica a un hombre como Servio entre los moderados, y considera a Símaco y Pretextato como defensores a ultranza de la vieja *religio*.¹³

Pero, a pesar de estas disensiones en lo ideológico, prevaleció el acercamiento entre los grupos en disputa,¹⁴ a partir de la existencia de una *syncrasis* intelectual por medio de la cual cristianos y paganos se adecuaron a los sistemas pedagógicos de una asepsia retórica que favoreció la *asimilación* entre quienes compartían la *paideia* escolar.¹⁵ Al respecto afirma Hugo Zurutuza: “Frente al tradicional modelo del conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV” se impone “la idea de un **acuerdo, acomodación o asimilación** en una sociedad de transición, en la que **una sola cultura**, la antigua, era compartida en el espacio urbano por todos los ciudadanos, tanto paganos como cristianos”.¹⁶

¹² Green 1991, p. vii. Se sigue esta edición para los ejemplos del texto ausoniano que se transcriben más abajo.

¹³ Cameron, *ib.*, pp. 176-177.

¹⁴ *Ib.*, p. 173, se reflexiona en torno a la oposición entre paganos y cristianos considerando que esta disputa es relativa, nacida de las apreciaciones de los historiadores modernos.

¹⁵ Pégolo 2014, p. 128.

¹⁶ Zurutuza 2001, p. 55. El uso de negritas corresponde al autor.

Por esto es que no resulta inusitado el hecho de que Ausonio formara parte del así llamado “Círculo de Símaco”; con esta denominación la crítica especializada se refiere a un grupo de intelectuales, liderado por el orador romano Quinto Aurelio Símaco, quien a través de su numerosa correspondencia permite establecer el tipo de relaciones políticas, religiosas y culturales que tenía con sus diferentes remitentes.¹⁷ A pesar de tratarse de un acérrimo representante del partido senatorial romano¹⁸ y de proteger a hombres de letras de raigambre pagana,¹⁹ Símaco mantuvo un abultado epistolario con Ausonio, lo que podría convertir al aquitano en un miembro clave (*key member*) de este círculo intelectual;²⁰ no obstante existía entre ellos una diferencia generacional, pero los unía la formación retórica de las escuelas galas.²¹

En cuanto a los estudios filosóficos, desde la época de Cicerón a la de Marco Aurelio, los miembros de las élites cultivadas de Roma fueron fieles seguidores de la filosofía griega; aun cuando las “letras” latinas y sus círculos de influencia se vieron afectados por la crisis política, militar y económica de la tercera centuria, y el aprendizaje de la lengua helénica se redujo sensiblemente al contenido de manuales pedagógicos como el *Hermaneúmata*,²² Plotino, procedente de otras regiones del Mediterráneo oriental,²³ se convirtió en el director espiritual de un grupo de notables al presidir la más famosa escuela filosófica instalada en

¹⁷ Cf. Cameron, *ib.*, pp. 360-361.

¹⁸ Q. Aurelio Símaco intervino directamente en la defensa de la permanencia del Altar de la Victoria en el Senado romano. Dicho monumento había sido removido en el año 357 durante la visita a Roma del emperador Constancio II. Al asumir el mando Juliano, el Apóstata, el altar retorna “a su casa”, para ser nuevamente desinstalado por Graciano, pupilo de Ausonio, en el año 382, quizás por el consejo de Ambrosio, quien era entonces obispo de Milán.

¹⁹ Amiano Marcelino, Claudio Claudiano y Rutilio Namaciano, todos ellos paganos, eran considerados protegidos de Símaco.

²⁰ Cameron, *ib.*, p. 372, recuerda que las treinta cartas enviadas por Símaco a Ausonio corresponden al período en que el poeta se encontraba en la corte de Graciano. En torno a la diferencia generacional entre ambos, cf. *ib.*, p. 404.

²¹ Quinto Aurelio Símaco, al igual que otros miembros de la clase senatorial romana, había recibido su formación retórica por profesores pertenecientes a las reputadas *scholae* de la Galia. Éstas eran preferidas a las romanas.

²² Gianotti 1989, pp. 442 ss.

²³ Cf. Remes 2008, p. 1.

Roma,²⁴ al tiempo que residía en la casa de mujeres de alto rango como las *Geminae*, madre e hija, y visitaba a miembros de la aristocracia terrateniente romana.²⁵ A la muerte de Plotino, ocurrida en el 270 d. C., Porfirio lo sucedió en su cargo mientras continuó desempeñándose como guía filosófico de los círculos de tradición senatorial, entre los cuales puede mencionarse a los *Symmachi*. Cabe señalar que el neoplatonismo²⁶ contó, en el siglo III d. C., con numerosos adeptos en la élite romana, hecho que se prolongó en el tiempo, aun cuando puede advertirse una declinación en el aprendizaje del griego en la región occidental del Imperio,²⁷ y lo que es más importante: “el escenario en que se desenvuelve el neoplatonismo, a la postre filosofía y religión de cierto sector del paganismo de la antigüedad tardía, será el surgimiento de la hegemonía del cristianismo”.²⁸ Tal como afirma, Paulina Remes, el neoplatonismo, después de haberse instalado en una Roma multicultural, coexistió con el cristianismo aunque este último se convirtiera en la religión oficial del Imperio.²⁹

IV. *Mario Victorino: de rhetor neoplatónico a cristiano antiarriano*

Un ejemplo de coexistencia en el que se fusionan la formación filosófica neoplatónica, el entrenamiento en la retórica clásica y la asimilación a los principios cristianos es Mario Victorino; tal como afirma Manlio Simonetti, la familiaridad con el neoplatonismo³⁰ es lo que habría fa-

²⁴ Entre los años 243 y 270 d. C., aproximadamente, Plotino estuvo al frente de su escuela, la que fundó tras la realización de un viaje a la India acompañando al emperador Gordiano III, cf. Molina Ayala 2012, p. 13, n. 2.

²⁵ Cameron, *ib.*, p. 527.

²⁶ No sólo el neoplatonismo se hallaba en boga en la Roma del siglo III d. C., sino también se advierte la existencia de una tendencia al sincretismo entre platonismo, orfismo y la creencia en supersticiones de carácter mágico. Al respecto, cf. Alsina Clota 1989, p. 27.

²⁷ Cameron, *ib.*, p. 528.

²⁸ Molina Ayala, *ib.*, p. 19.

²⁹ Remes, *ib.*, pp. 1 ss.

³⁰ *Ib.*, pp. 3 ss., la autora recuerda que en el neoplatonismo se sincretizan principios que proceden del platonismo y su reinterpretación por el post-aristotelismo y el post-estoicismo; no faltan, incluso, elementos que provienen del neopitagorismo, los que influyeron en el pensamiento plotiniano.

vorecido el acercamiento al cristianismo al que se convirtió *in extrema senectute*, ya que esto ocurrió hacia el año 355 cuando contaba aproximadamente entre setenta y setenta y cinco años.³¹ Es de importancia señalar que, entre la producción anterior a su conversión, escribió tratados de gramática y comentarios a obras de autores como Cicerón y Aristóteles, Porfirio y, acaso, Plotino,³² lo que demuestra no solamente su conocimiento lingüístico-retórico, sino también sus preocupaciones en torno de lo filosófico.

No obstante, cabe preguntarse si la conversión de un intelectual como Victorino tuvo lugar de una manera inesperada, o si la impresión de este hecho fue vivida en forma trascendente entre la multitud que asistió a su profesión de fe, dando lugar a una polémica futura, incluso, en el ámbito escolar. Al respecto, Cameron sostiene que, más allá de lo repentino del anuncio, Victorino debía estar leyendo los textos cristianos desde hacía largo tiempo, como él mismo admitió frente a un informante milanés de Agustín, ya que se evidencian signos de interés por el cristianismo en algunos pasajes del comentario al *De inventione* ciceroniano (1, 29, 44), en particular la insistencia por la revelación de una verdad oculta en relación con las nociones del nacimiento virginal de Cristo y su resurrección.³³

Por otra parte, desde el momento en que Mario Victorino se convirtió al cristianismo, abrazó la causa antiarriana, es decir, aquella polémica que habría de atravesar un amplio espectro de la vida político-cultural del Imperio en torno a la naturaleza de Cristo.³⁴ Esto significó que la Iglesia, que había triunfado en la batalla de Puente Milvio (312) y que se convirtió en la institución religiosa oficial hacia las últimas décadas del siglo IV, estaba más preocupada por defender los lineamientos de su ortodoxia que por luchar contra enemigos externos. Este debate, no obstante, se había originado casi dos siglos antes, cuando dos grupos teológicos, cercanos a la filosofía helénica y a un conjunto de fundamentos gnósticos,³⁵ procuraron definir el concepto de la unicidad divina.

³¹ Simonetti 1986, p. 81.

³² Simonetti, id., divide la obra de Mario Victorino en dos categorías: la producción anterior a su conversión y las composiciones de carácter doctrinal exegético, escritas ya como *rhetor* cristiano.

³³ Cameron, ib., pp. 219-220.

³⁴ Cf. Pégolo 2014, p. 63.

³⁵ Para Alsina Clota, ib., p. 34, el gnosticismo es una de las corrientes especulativas más importantes del s. II d. C.; se trata de un complejo de sectas que practicaban

Como se desprende del párrafo anterior, el conflicto antecedió al mismo Arrio, puesto que su origen se encontraba en el hecho de concebir a Cristo como hijo de Dios y Dios mismo y no como una segunda deidad diferente al Padre. Este meollo teologal atravesó la historia del cristianismo durante varias centurias; en él se fusionaron pasajes del *Nuevo Testamento* y los *Libros Sapienciales* con las concepciones platónicas y neopitagóricas de la época.³⁶ Ya en el contexto de las cartas paulinas del siglo II, se halla la idea de Cristo como una especie de *dynamis*, es decir, una figura mediadora que en el evangelio de Juan aparece mencionada con el nombre de *logos*, un principio ordenador y regulador del universo.³⁷

Una vez instalado este conflicto en el siglo IV, aludimos a Mario Victorino como ejemplo del intelectual que articula su formación retórico-filosófica con los principios de la doctrina cristiana anti-arriana; entre sus numerosas obras teologales, cabe destacar la composición de tres himnos en los que defiende la concepción trinitaria;³⁸ para ello incorpora en el contenido himnódico elementos que podrían considerarse cercanos al neoplatonismo. Esto ocurre en el poema titulado *O beata Trinitas*;³⁹ en él M. Victorino elabora, a lo largo de doscientos ochenta y cinco versos,⁴⁰ un programa ideológico en el que se destacan los tres términos representativos de la fórmula trinitaria (*Deus Dominus, Filius, sanctus Spiritus*) y, en particular, son enunciadas las propiedades de las *personae* divinas y las relaciones que las emparentan. Entre sus versos señala:

la *gnosis*, es decir, “el conocimiento secreto de los misterios reservado a un grupo de hombres escogidos”. Ese conocimiento no es racional, sino que se obtiene a partir de una revelación.

³⁶ Al respecto, debe tenerse en consideración que el concepto trinitario no fue una elaboración original de los cristianos, sino una adaptación o síntesis de fuentes filosóficas griegas como la teoría de “las tres hipóstasis” desarrollada por Plotino. En el tratado V de las *Enéadas* se plantea cuál es la estructura del ser en sí que permite explicar la constitución de los seres particulares.

³⁷ Pégoło 2014, p. 64. Cf. Simonetti 1975.

³⁸ Estas composiciones poéticas se titulan *De Trinitate Hymni*.

³⁹ La exaltación a la bienaventuranza trinitaria, *O beata Trinitas*, funciona a lo largo del texto a modo de estribillo.

⁴⁰ En cuanto a la numeración de los versos del Himno 3, ésta, según la edición de Migne (MPL008.1143-1146), resulta sumamente dificultosa.

Tu *lógon*,⁴¹ Deus, creasti, hinc Deus factus Pater,
 et quia a te creatus est *lógos*, et ipse quia in illo es,
 factus est *lógos* Deus. Haec duo unum sancto unxisti
 Spiritu: simplex ergo et unum es factum in tribus
 Spiritus, *lógos*, Deus: o beata Trinitas.⁴²

Tal como afirma Simonetti,⁴³ este himno está emparentado con la orientación doctrinal de los tratados teológicos, de marcado acento neoplatónico; así es que al referirse a las *personae* o *substantiae* trinitarias (línea 29) las denomina *status*, *progressio* y *regressus*, aludiendo con ello a la “tríada del ser, de la vida y del pensamiento” que representa “el ser concebido como un acto de auto-posición en tres momentos”, es decir, “simple posición de sí, luego salido de sí y por último retornando a sí”.⁴⁴

V. Ausonio, Símaco y la extensa epístola metaliteraria⁴⁵

Demoramos el abordaje del texto de Ausonio por la necesidad de analizar el contexto socio-político y cultural de producción, ya que sin éste se carecería del marco de referencia que permite comprender el meollo compositivo ausoniano. El *griphus*⁴⁶ es, desde la perspectiva

⁴¹ En el texto el término “logos” está escrito en griego.

⁴² M. Vict., *Hymn.*, 3, 65-69: “Tú, Dios, creaste el ‘logos’, de allí fue hecho Dios Padre, / y porque el ‘logos’ fue creado por ti, y porque tú mismo estás en él, / fue hecho Dios ‘logos’. A estas dos, siendo uno, uniste al Espíritu / santo; en consecuencia simple y uno fuiste hecho en tres. / Espíritu, ‘logos’, Dios: oh beata Trinidad”. Al respecto, cf. Pégolo 2014, pp. 196-199.

⁴³ Simonetti 1986, p. 85.

⁴⁴ Hadot 1960, p. 107.

⁴⁵ Se entiende por “metaliterarias” a la práctica paratextual a través de la cual se habla de un texto por medio de otro que, en este caso, lo prologa.

⁴⁶ Los grifos, según Grimal 1984, p. 219, son aves fabulosas con pico de águila y cuerpo de león, que vigilan los tesoros de Apolo o la cratera de vino de Dionisos. Afirma De Gubernatis 2002, pp. 35-36, que los grifos tienen una naturaleza doble: unas veces resultan ser seres favorables y en otras son considerados maléficos. Debido a que Apolo, a quien estaban consagrados, era el dios del oráculo que se expresaba de manera enigmática, la palabra *logogrifo* adquirió ese sentido, tal como ocurre con el vocablo francés *griffonage*, “que se aplica a una escritura embrollada, confusa y difícil de descifrar”.

de los géneros discursivos, un “enigma”⁴⁷ al que se le agregan, según Green, características propias de un *puzzle* o “rompecabezas”; quizás, esto se deba a la oscuridad del tópico que el poeta decide desarrollar⁴⁸ —la universalidad del número tres—, de allí entonces el título completo del poema: “El enigma del número ternario”. Acerca de esto, Green insiste en entender el término *griphus* en el sentido de una “red” destinada a “atrapar” la mayor cantidad de cosas relacionadas con ese número, lo que complejiza la lectura del texto, aun cuando su contenido no resultaría extraño a ningún individuo bien educado de su época.

El poema, enviado a Quinto Aurelio Símaco, tal como se señala en la carta prologal,⁴⁹ habría sido escrito hacia el año 368 d. C., aunque se publicó unos años más tarde, antes del 383.⁵⁰ La ocasión que le habría dado origen gira en torno a un descanso o licencia durante una expedición militar⁵¹ contra los *alamanni*,⁵² dirigida por el emperador Valentiniano I, quien había elegido a Ausonio como preceptor de su hijo, el príncipe Graciano. Precisamente en un contexto simposiaco, ya que el poeta hace referencia a un banquete al que había sido invitado,⁵³ tuvo lugar la elección del tema que fue tratado con un criterio casi lúdico y con un exceso de rapidez;⁵⁴ por ello es que el poeta considera que debe leerse afable-

⁴⁷ Evelyn White, *ib.*, p. 352, n. 1, afirma que, de acuerdo con el gramático Hesiquio de Alejandría (s. v a. C.), el *griphus* era una forma de enigma popular propio de banquetes (*wine-parties*).

⁴⁸ Green, *ib.*, pp. 444-445.

⁴⁹ Con la fórmula *Ausonius Symmacho*, se encabeza la epístola; más adelante (*pr.* 7-8), aludiendo a la dedicatoria con que se inicia el *carmen* 1 de Catulo, Ausonio afirma: “Tu [...], quem ego, si mihi potestas sit ex omnibus deligendi, unum semper elegerim”. (“Tú [...], al que yo, si tuviera la potestad de elegir entre todos, siempre a ti, único, te elegiría”).

⁵⁰ Cf. Evelyn White, *ib.*, p. xvi.

⁵¹ *Aus.*, *pr.* 14-15: “In expeditione, quod tempus, ut scis, licentiae militaris est” (“En la expedición, un tiempo, como sabes, es de licencia militar”).

⁵² Cf. Evelyn White, *ib.*, p. xvi.

⁵³ *Aus.*, *pr.* 15-16: “super mensam meam facta est invitatio” (“sobre mi mesa fue hecha una invitación”).

⁵⁴ En *pr.* 28, Ausonio califica su poema como *hunc iocum nostrum* (“este juego nuestro”); previamente, en 23-24, alude a la rapidez de su composición y cuál era su estado al momento de componerlos: “coeptos inter prandendum versiculos ante cenae tempus absolvi, hoc est, dum bibo et paulo ante quam biberem” (“me desligué de los versitos

mente y con cierta hilaridad,⁵⁵ ya que estima que son muchas las cosas que omitió al referirse al número tres y a su cuadrado, el número nueve,⁵⁶ además de señalar, según los principios de la *humilitas* retórica y al mejor estilo catuliano,⁵⁷ que su obra es inepta, frívola y vana.⁵⁸

No obstante Ausonio es consciente de que a través de su obra, que permaneció “oculta”,⁵⁹ o bien que fue leída de manera furtiva,⁶⁰ dice “algo verdadero” —aunque lo niegue—,⁶¹ y que la materia de su poema, poco grata para poetizar, puede ser ampliada por cualquiera que se decida “a buscar”;⁶² puesto que se han expuesto muchas cosas acerca del número tres, de las que el *rhetor* no quiere hacer abuso.⁶³ En este punto, entonces, al afirmar cuáles son las cosas que dejó de lado, deli-

comenzados entre el almuerzo antes del tiempo de la cena, esto es, mientras bebo y poco antes de que bebiera”).

⁵⁵ Aus., *pr.* 25-26: “Sed tu quoque hoc ipsum paulo hilarior et dilutior lege” (“Pero tú también lee esto mismo un poco más hilarante y más afable”).

⁵⁶ Ib., 28-30: “Neque me fallit fore aliquem, qui [...] condemnet negetque me omnia, quae ad ternarium et novenarium numeros pertinent, attigisse”. (“Y no me engañe que haya alguno, que [...] condene y niegue que yo me hubiera ocupado de todas las cosas que son pertinentes a los números tres y nueve”).

⁵⁷ Ausonio reproduce en *pr.* 5-7 el famoso *cui dono lepidum novum libellum* para transformarlo en *cui dono illepidum, rudem libellum*; más adelante, en la línea 10, señala que su obra es un *nugator libellus* (un “librito barato”).

⁵⁸ En *pr.* 14 se refiere al texto como “pequeña ineptitud” (*ineptiolae huius*) y previamente en 8-9, Ausonio afirma: “Misi itaque ad te haec frivola gerris Siculis vaniora” (“Entonces te envié a ti estas frivolidades más vanas que canastas de mimbre sicilianas”).

⁵⁹ Aus., *pr.* 1: “Latebat inter nugas meas libellus ignobilis” (“Estaba oculto entre mis bagatelas un librito innoble”).

⁶⁰ Ib., 10-11: “Igitur iste nugator libellus iam diu secreta quidem, sed vulgi lectione laceratus perveniet tandem in manus tuas”. (“Por lo tanto ese librito barato llegó finalmente a tus manos lastimado por una lectura difundida, de manera subrepticia hace ya tiempo”).

⁶¹ Ib., 30-32: “Quem ego verum dicere fatebor; iuste, negabo. Quippe si bonus est, quae omisi, non oblita sunt, sed praeterita existimet”. (“A este confesaré que yo digo algo verdadero; con justicia, lo negaré. Ciertamente si es bueno, las cosas que omití no fueron olvidadas, sino que él las estime como cosas del pasado”).

⁶² Ib., 32-33: “Dehinc qualiscumque est, cogitet secum, quam multa de his non reperisset, si ipse quaesisset”. (“De allí cualquiera que sea, piense consigo cómo no habría descubierto muchas cosas de estas, si él mismo las hubiera buscado”).

⁶³ Ib., 33-34: “Sciat etiam me neque omnibus erutis usum et quibusdam oblati absum”. (“Sepa también que yo ni hice uso de todas las cosas descubiertas, ni abuso de ciertas cosas expuestas”).

mita la materia a tratar, caracterizada por un conjunto variado de temas y ciencias con los que busca demostrar a su receptor que el número tres permite, de alguna forma, entender cómo se estructura el universo:

Quam multa enim de ternario sciens neglego! Tempora et personas, genera et gradus, novem naturalia metra cum trimetris, totam grammaticam et musicam librosque medicinae, ter maximum Hermen et amatorem primum philosophiae Varronisque numeros et quidquid profanum vulgus ignorat.⁶⁴

Esta verdad, que puede ser comprendida por un intelectual como Símaco, al que Ausonio considera que devolverá su texto a la vida y lo liberará de la infamia quemándolo, si resulta necesario,⁶⁵ no es para cualquiera, de ahí que transcriba la observación horaciana de que no es propio del “vulgo profano”.⁶⁶ Por último, defiende la oscuridad de su escrito, puesto que no puede ser de otra manera tratándose de un *griphus* y, en particular, de números,⁶⁷ y espera presentarle dificultades a su receptor, sintiéndose feliz por haber cumplido su cometido.⁶⁸

⁶⁴ Ib., 34-39: “Pues, ¡cuántas cosas, sabiéndolas, dejé de lado acerca del número tres! Tiempos (verbales) y personas (gramaticales), géneros (morfológicos) y grados (de comparación), los nueve metros naturales con trímetros, toda la gramática y la música, el tres veces máximo Hermes y el primer amante de la filosofía y los números de Varrón y cualquier cosa que ignora el vulgo profano”.

⁶⁵ Ib., 11-13: “Quem tu aut ut Aesculapius redintegrabis ad vitam, aut ut Plato iuvante Vulcano liberabis infamis, si pervenire non debet ad famam”. (“A este [el poema] tú, o bien como Esculapio lo reintegrarás a la vida, o bien como Platón, ayudando Vulcano, lo liberarás de la infamia, si este no debe llegar a la fama”). El hecho de que Ausonio enviara el texto a Símaco abona la posibilidad de que el *rhetor* pagano fuera un *subscriber*, un corrector y editor de textos, según señala Cameron, *ib.*, p. 477.

⁶⁶ Hor., *O.*, 3, 1, 1: “Odi vulgum profanum et arceo” (“Odio al vulgo profano y me mantengo alejado”). Green, *ib.*, p. 448, 38, afirma que, con esta referencia al verso horaciano, Ausonio insiste en la naturaleza esotérica de la escritura.

⁶⁷ Aus., *pr.* 42-45: “Quod si alicui et obscurus videbor, apud eum me sic tuebere: primum eiusmodi epyllia, nisi vel obscura sint, nihil futura; deinde numerorum naturam non esse scirpum, ut sine nodo sint. (“Y si para alguien también parezco oscuro, defiéndeme ante ese así: primero que las obritas en verso de ese tipo no serán nada, a menos que sean oscuras; luego que la naturaleza de los números no son un junco, como que no tengan nudos”).)

⁶⁸ Ib., *pr.* 45-46: “Postremo si etiam tibi obscurus fuero, cui nihil neque non lectum est neque non intellectum, tum vero ego beatus” (“Por último, si también soy oscuro para ti, quien tiene leído y comprendido todo, entonces yo seré un bienaventurado”).)

Hasta aquí lo que comprende a la carta que prologa el poema, en la cual, como es costumbre de Ausonio, se desarrollan numerosos elementos metaliterarios o, incluso, metapoéticos, ya que revela las “intimidaciones” de su composición. A lo largo de esta epístola, nada pareciera demostrar el interés del *rhetor* por alinearse con una postura filosófica específica, debido a que sus fines no exceden cuestiones retóricas y lúdicas; sin embargo el lenguaje utilizado, el contenido elegido y, más aún, las cosas que el autor dice haber omitido forman parte de una mentalidad cultural compartida, un “modelo de paridad” espiritual, existente en el seno de las élites tardías urbanas,⁶⁹ en las que se puede advertir:

- la presencia de elementos provenientes del paganismo que se absorbían todavía en las escuelas, a través del estudio del canon literario de la Antigüedad clásica;
- el desarrollo de un conocimiento especulativo para elegidos, el que permanece oculto y debe revelarse, tal como se manifestaba entre los gnósticos;
- la creencia en la doctrina de la unidad del cosmos, la denominada doctrina de la *sympathia* que defendía la interdependencia de los componentes universales;⁷⁰
- el desarrollo de la teoría de las *fuerzas* o *dynames*, las que actúan a la manera de *efluvios* o en forma *activa*, conectándose con la doctrina de la mencionada *sympathia*;⁷¹
- la presencia del hermetismo entre las corrientes gnósticas, fundado en fuertes principios soteriológicos y de iluminación divina en pleno estado de trance;⁷²

⁶⁹ Cf. Cameron 1998, pp. 141-142.

⁷⁰ Cf. Alsina Clota, *ib.*, p. 24.

⁷¹ *Ib.*, p. 25. Sobre la carta ausoniana, el *rhetor* alude a la manera en cómo se habría inspirado para componer el poema al referirse a causas “ocultas”, casi mágicas, ocurridas durante el banquete (*pr.* 16-18): “sed illa de Flacci ecloga, in qua propter ‘mediam noctem’ et ‘novam lunam’ et ‘Murenæ auguratum’ ‘ternos ter cyathos attonitus petit vates’” (“sino aquella del poema de Flaco, en la cual por ‘la media noche’ y ‘la nueva luna’ y ‘el augurio de Murena’ , ‘el vate pide extasiado tres veces tres copas’”). Según Green, *ib.*, p. 447, 16-17, fue Porfirio quien denominó *ecloga* al referirse a una oda horaciana, la 4, 4.

⁷² Alsina Clota, *ib.*, p. 39. Entre los conocimientos omitidos relacionados con el número 3, Ausonio alude a Hermes Trimegisto a quien se le atribuyen los libros “herméticos”. Su influencia también puede visualizarse entre autores cristianos, como el africano Arnobio de Sicca (s. III), quien ha demostrado tener considerable familiaridad con el hermetismo, además de su cercanía con el neoplatonismo y los oráculos caldeos, entre otros elementos orientales; asimismo esta corriente y su referente divino son mencionados por Lactancio (s. IV) en sus *Divinae institutiones* por dar testimonio de la divinidad de Cristo Cf. Quasten 2001, pp. 679 y 689.

- la persistencia del neopitagorismo en la herencia que legaron a los gnósticos, a través de una especie de misticismo naturalista;⁷³
- la difusión del pensamiento neopitagórico en torno de jerarquías ontológicas, comenzando por Dios hasta llegar a los números en forma secuenciada, que se reflejaron en las ideas de Plotino acerca de la progresión y la regresión;⁷⁴
- la influencia de los oráculos caldeos formando parte de un sistema cosmológico y soteriológico que estaba acompañado de ritos y reglas morales;⁷⁵
- la instalación de prácticas teúrgicas, tales como la adivinación, los sacrificios y la plegaria, con el fin de alcanzar la unión con lo Uno, mediante la acción mediadora de lo divino.⁷⁶

VI. *El poema ausoniano: algo más que un juego retórico*

El poema, compuesto por noventa hexámetros —múltiplo de 3 y 9—, se inicia con la referencia a una costumbre simposiaca de carácter numérico,⁷⁷ a la que alude Horacio⁷⁸ y que habría inspirado la composición del *griphus*;⁷⁹ sin embargo, Ausonio la define como una *mystica lex* (v. 1), palabra esta que, según Green, no habría que asociarla con ninguna deidad pagana e incluso cristiana, aunque sí aparece utilizada por Ambrosio en uno de sus textos exegéticos.⁸⁰ La fórmula numerológica se completa en los dos versos siguientes remitiendo a la constitución del “cubo de tres”, o sea veintisiete,⁸¹ ya que, como dirá Marciano Capella, en 2, 105:

⁷³ Cf. Quasten, *ib.*, p. 251. Ausonio refiere entre sus “omisiones” la evocación de Pitágoras, al que menciona como “el primer amante de la filosofía”.

⁷⁴ Cf. Remes, *ib.*, p. 15.

⁷⁵ *Ib.*, pp. 15-16.

⁷⁶ Cf. Molina Ayala, *ib.*, p. 60. Shaw 2000, p. 58, sostiene que fue Jámblico quien introdujo la teúrgica en el Platonismo tardío.

⁷⁷ Aus., *Griph.*, 1: “Ter bebe vel totiens ternos; sic mystica lex est” (“Bebe tres veces o bien tantas veces tres [copas]; así es la mística ley”).

⁷⁸ La referencia horaciana corresponde a *O.*, 3, 19, 9-17.

⁷⁹ Aus., *pr.* 18-20: “Hunc locum de ternario numero ilico nostra illa poetica scabies coepit exsculpere” (“Allí aquella poética picazón nuestra comienza a esculpir este tópico acerca del número tres”).

⁸⁰ Green, *ib.*, p. 449.

⁸¹ Aus., *ib.*, 2-3: “vel tria potanti vel ter tria multiplicanti / imparibus novies ternis contexere coebum” (“o al beber tres o al multiplicar tres veces tres / con nueve veces tres impares forma el cubo”).

“numeri (ternarii) triplicatio prima ex imparibus ‘kýbon’ gignit” (“la triplicación prima del número [ternario] engendra el ‘cubo’ a partir de impares”).⁸²

Sobre la base de estos tres primeros hexámetros podemos establecer algunas precisiones, tales como:

- la importancia concedida al número y su relación con lo místico, lo que guarda consonancia con los principios del pitagorismo y su posterior desarrollo en la filosofía de Jámblico;⁸³
- la utilización, por parte de Ausonio, de formulaciones matemáticas de carácter perifrástico que se encuentran en textos canónicos de Horacio, Lucano y, en menor medida, de Virgilio;⁸⁴
- la visualización de perífrasis numéricas en la literatura apocalíptica judeo-cristiana, en la medida en que la numerología astral permitía efectuar interpretaciones esotéricas del universo.⁸⁵

Cabe destacar que desde la tarda República, en lo que respecta a la esfera del pensamiento filosófico-matemático en lengua latina, hay manifestaciones especulativas como la obra perdida de Terencio Varrón, titulada *De Principiis Numerorum*; ésta no resulta ajena a su afición pitagórica, al igual que la de su contemporáneo Nigidio Fígulo, quien fue definido por Jerónimo como *phitagoricus et magus*. Para Arnaldo Momigliano dicha cercanía al pitagorismo incluía “conocimientos de ocultismo, la astrología y las doctrinas persas sobre las edades del mundo”;⁸⁶ recordemos, por último, que Ausonio, entre las cosas que nombra sin nombrar, se refiere a “los números de Varrón”.

⁸² Cf. Green, ib., p. 449.

⁸³ El neoplatónico Jámblico, del que poco se sabe, habría nacido en Calcis de Celesiria hacia el año 242 d. C. y habría muerto hacia el 326. Entre sus numerosas obras se encuentra la *Colección de las doctrinas pitagóricas*, de carácter pedagógico-filosófico, cuyo contenido se concentra en las matemáticas. Particularmente, en *Acerca de la ciencia matemática común*, Jámblico atribuye a las matemáticas “el estudio de objetos que no son mera abstracción de la mente, sino una determinada realidad ontológica”; es decir, “se trata de una concepción suprarrealista de los números”, en contraposición a Plotino, quien estaba a favor de una concepción nominalista. Asimismo las matemáticas constituirían “el modo de conocer propio del alma”. Cf. Molina Ayala, ib., pp. 28-29. En cuanto al “múltiple” suprarrealismo y el anti-abstraccionismo de las matemáticas, cf. Merlan 1968, p. 11.

⁸⁴ Cf. Pégolo 2014, p. 216.

⁸⁵ Cf. Yarbro Collins 1984, pp. 1257 ss.

⁸⁶ Momigliano 1996, pp. 103-104.

Tras la introducción, constituida por tres hexámetros y en la que acumula siete palabras del campo semántico del tres y del nueve — además de otros términos matemáticos —, comienza una variedad de contenidos que aluden todos ellos a la presencia de ambos números (v. 4: *omnia in istis*), tales como el desarrollo de la vida humana desde el embrión (vv. 5-6); cuestiones mitológicas como la mención de las tres hermanas nacidas de Ops, Vesta, Ceres y Juno, los rayos de tres puntas de Júpiter, las cabezas de Cerbero y el triple huevo de Helena y sus hermanos (vv. 7-10); referencias naturales como la existencia de tres tipos de voces y de tres elementos (vv. 19);⁸⁷ alusiones a la clasificación de las partes de la Filosofía (v. 24: *tris sophiae partes*), coincidencias históricas (v. 24: *tria Punica bella*), aseveraciones climáticas como la de las estaciones anuales que son trimestrales (vv. 24-25); el recuerdo de las Musas, que son nueve, es decir, un múltiplo de tres, pero son sólo tres las que aparecen junto a Febo en una estatua (vv. 30-31); la celebración de las tres noches según el *ludus Tarentinus* (v. 34) y la referencia a los combates gladiatorios instituidos por Junio Bruto conforme a ciertas modalidades sagradas (vv. 36-37), entre otras.⁸⁸

Tras esta miscelánea, que acaba en el hexámetro 47, Ausonio sorprende con la inclusión de una “tríada platónica”, según la interpretación de Green, que puede considerarse como parte de la física, o bien entenderse como una representación del “tridimensionalismo” del ser —la filosofía teórica se divide en teología, matemática y física—:⁸⁹ *In physicis tria prima, deus, mundus, data forma*.⁹⁰ Estos conceptos, en los que parece

⁸⁷ Green, *ib.*, p. 450, recuerda que las voces aludidas son *gravis, media, acuta* y, en cuanto al hecho de que los elementos naturales son tres, Ausonio se basa en la clasificación lucreciana en aire, fuego y agua.

⁸⁸ En esta importante enumeración, Ausonio introduce numerosos recursos retóricos, como la anáfora y la *variatio*, ya que se inician los versos 19-21 con la palabra *tris* —tres veces en este último verso—, que vuelve a repetir en el 24 junto a *tria*; *ter* y *tribus* se asocian en el 22 y se vuelven a encontrar en el 26 (*tergemini* y *ter* tras la cesura); *tergmina* se advierte en posición inicial del hexámetro 18, en el que también se suma *tria*. Es a lo largo de estos versos donde coinciden tantos vocablos asociados semánticamente al número tres.

⁸⁹ Merlan 1968, p. 11.

⁹⁰ Aus., *ib.*, 48: “En las cosas físicas, tres son las causas primeras: dios, mundo, la forma dada”. Cf. Remes, *ib.*, p. 42, afirma que existe una cadena de “causación” y “explicación” del Uno, antropomórficamente representado por Dios. Desde esta perspectiva se podría iluminar la segunda tríada que plantea Ausonio en el hexámetro 49: “tergenus

advertirse un orden puramente inteligible,⁹¹ son utilizados por otros reconocidos “filoplatónicos” como Apuleyo y Ambrosio, incluso también se hallan en un estoico como Séneca.⁹²

A partir del verso 50 se sucede un conjunto de consideraciones estrictamente matemáticas: en primer lugar Ausonio reconoce las tres especies de triángulos: equilátero, isósceles y escaleno (vv. 50-51: “Per trinas species trigonorum regula currit, aequilatus vel crure pari vel in omnibus impar”);⁹³ luego establece que es el tres el número perfecto, afirmación que, según Evelyn White, se encuentra también en Marciano Capella (7, 733) y en el *Commentarius in Somnium Scipionis* de Macrobio (1, 6, 23). Esto se refiere al hecho de que, cuando se multiplica por tres, es perfectamente divisible por “3x3”;⁹⁴ veamos de qué manera lo señala Ausonio:

Tris coit in partes numerus perfectus, ut idem
congrege[t et] ter terno per ter tria dissolvatur

(vv. 52-53).⁹⁵

A partir de esta afirmación el poeta amplifica el concepto de perfección, sosteniendo la transitividad de la constitución numérica en una serie que tiene su unidad en sí misma y en todos sus elementos, es decir, números pares e impares, desde la mónada inicial y la díada divina; al actuar juntos generan los siguientes miembros de la serie:⁹⁶

Tris primus par, impar habet mediumque: sed ipse,
ut tris, sic quinque et septem quoque, dividit unus

(vv. 54-55).⁹⁷

omnigenum, genitor, genetrix, generatum” (“todo lo engendrado es de tres especies, engendrador, engendrada, engendrado”).

⁹¹ Cf. Remes, ib., p. ix.

⁹² Cf. Green, ib., p. 453.

⁹³ Aus., ib., 50-51: “A través de tres especies corre la regla de los triángulos, / el de lados iguales o con pata par o desigual en todos [los lados]”.

⁹⁴ Evelyn White, ib., p. 364, n. 1 y 3.

⁹⁵ Aus., ib., 52-53: “El número perfecto se constituye en tres partes, es lo mismo que / se reúna tres en un terno [y] se divida por tres veces tres”. Según Green, ib., p. 453, se trata de un pasaje corrupto.

⁹⁶ Cf. Molina Ayala, ib., p. 31, n. 61.

⁹⁷ Aus., ib., 54-55: “El tres, el primero, tiene un número par, un impar y un medio: pero el mismo número uno divide al tres, / así al cinco y al siete”. Por razones de espacio no

Continuando con la presencia del número tres en cuestiones legales y administrativas, en lo que concierne a la organización social de Roma, sorprende con la clasificación entre lo sagrado, lo privado y lo común del pueblo (v. 61: “sacrum, privatum et populi commune quod usquam est”), al referirse al código de las “Doce Tablas”, en cuyo número se detiene afirmando que son “tres cuaternos” (v. 61: “ter [...] quaternae”); asimismo más adelante sostiene que la “Roma de Marte es triple: con caballería, plebe, senado” (v. 78: “Martia Roma triplex: equitatu, plebe, senatu”), con eso se anticipa al análisis del orden tripartito que George Dumézil, casi dos mil años después, hizo de las sociedades indoeuropeas.⁹⁸

Por último, tras observar que el número tres se manifiesta en muchos de los órdenes de la vida social, e incluso en cuestiones más cotidianas (vv. 80-81),⁹⁹ Ausonio vuelve a la mitología y enumera a seres monstruosos de triple estructura, tales como Gerión, Quimera y Escila (vv. 82-83), o bien a otros que aparecen en un conjunto de tres, como las Gorgonas y las Erinias (v. 84). Finalmente el poema concluye de manera anular al repetirse la fórmula inicial: *Ter bibe* (v. 88); tras ésta, a la que se le asigna cierto carácter mágico, el *rhetor* teologiza la concepción del número trino repitiendo, de manera apodíctica, la formulación trinitaria: “Tris numerus super omnia, tris deus unus” (v. 88: “El número tres está por encima de todas las cosas, un Dios es tres”). No obstante la seriedad de este principio, Ausonio cierra definitivamente el poema sin perder la ocasión de definirlo como un “juego” inteligente que tiene como base un intrínquilis matemático:

se analizará el número nueve, al que Ausonio llama *toto numero* (v. 56), el cubo formado por series de tres (vv. 57-58) y la idea de que el tres es *medium* o, como sostiene Evelyn White, *ib.*, p. 365, n. 3, el tres puede ser entendido como una marca que media en números que son contenidos en nueve (4, 6 y 8). Al respecto, cf. vv. 59-60: “et paribus triplex medium, cum quattuor et sex / bisque quaternorum secernitur omphalos idem” (“y para los números pares existe un centro triple, cuando el mismo punto central del cuatro y del seis y del dos veces cuatro es separado”).

⁹⁸ Cf. Momigliano, *ib.*, pp. 466-506.

⁹⁹ Aus., *ib.*, 80-81: “Tris equitum turmae, tria nomina nobiliorum. / Nomina sunt chordis tria, sunt tria nomina mensi”. (“Tres son los escuadrones de los caballeros, tres, los nombres de los nobles. / Los nombres en las cuerdas son tres, en el mes son tres los nombres [de los días]”).

Hic quoque ne ludus numero transcurrat inerti,
ter decies ternos habeat deciesque novenos

(vv. 89-90).¹⁰⁰

Conclusiones

El hecho de haber analizado este poema ausonio constituye un desafío para la seriedad de los estudios neoplatónicos, porque el *rhetor* aquitano no era un filósofo; sin embargo, en el juego retórico propuesto se iluminan por momentos cuestionamientos que pueden asociarse con una comunidad de ideas filosófico-religiosas, adecuadas a un contenido neoplatónico. Es innegable el sincretismo ideológico de Ausonio al desarrollar una miscelánea erudita que da cuenta de su formación académica; pero más allá de ésta, compartida con su receptor, el pagano Símaco, no olvida dar cuenta de uno de los meollos más trascendentes del imaginario teológico de su época, como es la identidad de un dios triple que se resuelve en uno. Junto a este concepto despuntan ideas como la revelación de un universo centrado en el número y la necesidad de “desocultar” aquello que es propio para unos pocos entendidos.

Ausonio demuestra, a través del *Griphus Ternarii Numeri*, que la apropiación de la cultura clásica que lo había precedido funciona como un sustrato inteligente, el cual se asimila a otras formas de construir conocimientos, tal como ocurrió durante la Antigüedad tardía. En este sentido se percibe la existencia de modalidades intelectuales novedosas por medio de las cuales se busca establecer relaciones con la divinidad, con la totalidad de la materia circundante y, en particular, con el individuo, demandante de verdad, y al mismo tiempo demandado por saberes misteriosos, que pugnaban por salir a la luz.

BIBLIOGRAFÍA

ALSINA CLOTA, J., *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989.

¹⁰⁰ Aus., ib., 89-90: “Para que este juego no transcurra tampoco en un número insignificante, / que tenga tres veces diez tres y diez veces nueve”.

- Ausonius*, with an English translation by Hugh G. Evelyn White, in two volumes, London, Heinemann, 1951 [1919¹].
- CAMERON, A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- CAMERON, AV., *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía (395-600)*, Barcelona, Crítica, 1998.
- DE GUBERNATIS, A., *Mitología zoológica. Las leyendas animales. II Los animales del aire*, Palma de Mallorca, Alejandría, 2002.
- GIANOTTI, G. F., “I testi nella scuola”, en G. Cavallo, P. Fedeli y A. Giardina (eds.), *Lo spazio letterario di Roma Antica*, vol. II, Roma, Salerno Editrice, 1989, pp. 421-466.
- GREEN, R. P. H., *The Works of Ausonius*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1984.
- HADOT, P., “Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin”, en *Les sources de Plotin*, Tome V, *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Genève, “Fondation Hardt”, 1960, pp. 107-157.
- KASTER, R., “Servius and idonei auctores”, *AJPhil*, 99, 1978, pp. 181-209.
- MERLAN, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1968.
- MOLINA AYALA, J., *Racionalidad y religión en la antigüedad tardía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- MOMIGLIANO, A., *De paganos, judíos y cristianos*, México, FCE, 1996.
- PECERE, O., “I meccanismi della tradizione testuale”, en G. Cavallo, P. Fedeli y A. Giardina (eds.), *Lo spazio letterario di Roma Antica*, vol. III, Roma, Salerno Editrice, 1990, pp. 297-386.
- PÉGOLO, L., “*Ephemeris* de Décimo Ausonio: un día en la vida de un aristócrata tardoantiguo”, *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 9, 2013, <<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/publicaciones.htm>>.
- PÉGOLO, L., *Tensiones literarias e ideológicas en la poesía de Aurelio Prudencio Clemente: el Cathemerinon*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2014.
- PÉGOLO, L. et al., *Cultura y pedagogía en el Tardoantiguo. Claves de lectura sobre los Comentarios de Servio a la Eneida*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- QUASTEN, J., *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, B.A.C., 2001.
- REMES, P., *Neoplatonism*, Stockfield, Acumen, 2008.
- SHAW, G., “After *aporía*: Theurgy in Later Platonism”, en J. Turner y R. Majercik (eds.), *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, Atlanta, SBL symposium series, no. 12, 2000, pp. 57-82.
- SIMONETTI, M., *La crisi arriana nel IV secolo*, Roma, Istituto Patristico Agustinianum, 1975.
- SIMONETTI, M., “Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente. Polemistas y herejes”, en A. di Berardino y J. Quasten (eds.), *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, B.A.C., 1986, pp. 38-165.

- SIVAN, H., *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*, London, Routledge, 1993.
- YARBRO COLLINS, A., "Numerical Symbolism in Apocalyptic Literature", *ANRW*, Band II, N° 21, vol. 2, 1984, pp. 1221-1287.
- ZURUTUZA, H., "El poder impugnado. El *Carmen contra paganos* y la era constantiniana", en H. Zurutuza y H. Botalla (eds.), *Centros & márgenes simbólicos del Imperio Romano*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2001, pp. 33-59.