

EL NÚMERO COMO SÍMBOLO EN LA EDAD MEDIA LATINA*

JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ**

El tema de la charla que hemos propuesto para este encuentro nos plantea desde su mismo título dos problemas liminares; en primer término, establecer qué es un símbolo y, más concretamente, qué es un símbolo en la Edad Media; en segundo término, decidir cómo y cuándo un número puede desempeñarse como símbolo. Responder en forma plena a la primera cuestión supondría necesariamente abrir un extenso excursus acerca de la teoría del símbolo y los precisos alcances de este término en relación con las concepciones de la alegoría en la Edad Media; el tiempo de que disponemos no nos permite, claro, emprender ese excursus, ni demorarnos en el deslinde, no siempre tan claro como se ha pretendido, entre símbolo y alegoría. Para facilitarnos, empero, un adecuado punto de partida teórico, proponemos la siguiente definición de símbolo, *ex profeso* pergeñada como abarcadora y generosa: *el símbolo es una representación sensible o material de alguna realidad inmaterial, que se funda en el principio de analogía entre lo simbolizado y lo simbolizante, y está dotado de una polisemia y de un carácter totalizador que lo convierten en una forma de conocimiento superior e irreductible a los términos de una mera razón discursiva*. El principio de *analogía* en el que basamos nuestra idea de símbolo se corresponde con el principio de *simpatía universal* en que se funda el alegorismo medieval que aquí nos interesa directamente; el universo entero se presenta ante el hombre de la Edad Media, para decirlo con palabras de Edgar de Bruyne, como “un inmenso símbolo de lo invisible, cuya unidad radical se traduce por correspondencias misteriosas entre las más diversas partes” (BRUYNE, *Estudios*, II, 357). Y continúa el mismo autor:

Si se pudieran fijar las nociones, podría decirse que la teoría medieval parte de la distinción de dos mundos, el natural y el sobrenatural. El primero es designado de una manera ciertamente insuficiente por

* Conferencia pronunciada en las X Jornadas de Estudios Clásicos organizadas por este Instituto en junio de 1999.

** UCA - CONICET

el término *res*, palabra que tiene más o menos la significación de la realidad sensible o experimental. El otro mundo es significado por expresiones como *mystica*. En un sentido completamente general y literario [...], la alegoría supone dos órdenes diferentes, de los cuales uno representa al otro en razón de ciertas semejanzas. Para los teólogos, la alegoría tomada en sentido patrístico y bíblico designa la correspondencia, establecida por Dios y revelada por el Espíritu Santo, entre el mundo natural y el sobrenatural [...]. Para los literatos y artistas que les siguen, la alegoría tomada en sentido profano y tradicional significa la correspondencia imaginada o descubierta por los hombres entre un campo del conocimiento humano y otro plano de la misma experiencia: sea entre la representación sensible y el mundo de las ideas; sea entre las realidades animales y las costumbres humanas; sea, en fin, entre puras ficciones y realidades psíquicas o morales. (BRUYNE, *Estudios*, II, 382-383).

Bruyne parece estar glosando en sus análisis la célebre premisa de San Buenaventura: *creaturae possunt considerari ut res, vel ut signa*; esta premisa ha sido a menudo mal interpretada. Ciertamente es que las cosas creadas, las *creaturae*, pueden ser enfocadas en su propia realidad y entidad, como *res*, o bien en su dimensión significante de otras realidades superiores o increadas, como *signa* o símbolos de lo espiritual e inmaterial, pero no por actuar como *signa* las cosas deben sufrir mengua en su entidad como *res*; es por ello que debemos reputar como errados todos aquellos análisis que frente a una obra artística o literaria de la Edad Media se abocan a distinguir en forma excluyente los elementos *realistas* por una parte, y los *simbólicos* por otra. Toda realidad mundana puede significar otra realidad superior precisamente porque, antes, es ella misma; toda cosa creada puede devenir *signum* porque primeramente es *res*; todo ente puede significar más allá de sí mismo siempre y cuando primero se signifique a sí mismo, y ninguna cosa puede operar como símbolo de otra si antes no se afirma en su propio ser, para poder así, a partir de su propia realidad sensible, establecer el conjunto de datos inteligibles en que fundar toda posible analogía con la cosa simbolizada. En consecuencia y en síntesis, la concepción de un mundo *signico*, entendido todo él, al modo medieval, como una estructura creatural y simbólica que alude a realidades espirituales superiores, *no excluye ni anula*, antes *incluye, implica, integra y potencia* la evidencia de un mundo real¹. La aplicación rigurosa de esta premisa de la no exclusión recíproca de los

¹ Al respecto comenta Edgar de Bruyne: "Muchos autores modernos han sido de tal manera fascinados por el alegorismo medieval, que no han visto más que eso. La ciencia de la Edad Media, creen, es medularmente simbólica, la literatura se caracteriza por una técnica abusiva de la alegoría abstracta; la estética, aun la de Dante, gravita enteramente en torno al placer ingenuo

sentidos literal-realista y simbólico no deja de plantear escollos, pues nos obligará, en el caso concreto de los números entendidos como símbolos, a no rechazar tan fácilmente como a menudo suele hacerse su valor literal aritmético, y a replantear viejas

y refinado del enigma y la metáfora. Nada hay más falso que tamaña exageración. Desde San Agustín y todo a lo largo del siglo XII, la Biblia vale ante todo por el sentido histórico o inmediato de las realidades que cuenta o de los preceptos que expone" (*Estudios*, II, 317). "Hay que suponer entonces que una iglesia, antes de ser una alegoría, es, ante todo, un edificio con medidas y proporciones impuestas por el sentido "literal" de la arquitectura: debe comprender ventanas que sean ventanas, bóvedas que sirvan para abovedar, piedras trabadas con cemento con valor propio, etc. El sentido alegórico de todos estos elementos y de los 'números' figurados en ellos, no puede cambiar en nada la belleza puramente formal y 'literal' [...]" (Ibid., II, 358-359). "Antes de convertirse en signos [las realidades] han de ser cosas. Su sentido y belleza alegóricos, pues, estriban en su belleza y estructura ontológica [...]. Por supuesto, la naturaleza propia y fundamental merece tanta atención en sí misma como su significación simbólica" (*Historia*, II, 579). Cifñendo ahora sus argumentos al caso concreto del simbolismo numérico, que aquí nos interesa especialmente, añade el autor: "Cuando descubrimos una medida numérica sea en un texto, sea en una cosa de la naturaleza o en una obra de arte, podemos descubrir allí la significación mística aplicando una de las nueve reglas [de Hugo de San Víctor][...]. Bien entendido que esta significación mística no cambia para nada la realidad literal del número y no puede estar jamás en contradicción con el conjunto de los datos tal como se revelan por otra parte en su significación natural" (*Estudios*, II, 360). En un plano ya más general y no exclusivamente ceñido al simbolismo medieval, Juan Eduardo Cirlot, René Guénon y Mircea Eliade han dicho lo suyo, en relación con el tema que nos ocupa. Cirlot considera que contraponer lo simbólico a lo real-histórico como términos excluyentes constituye "uno de los errores más lamentables, en relación con las interpretaciones [...] de la teoría simbolista" (*Diccionario*, 17). Guénon niega enfáticamente que el sentido simbólico anule o excluya el histórico o literal, y considera que tanto el significado histórico cuando el simbólico son en verdad funciones o formas de una única realidad o principio metafísico: "En effet, on a trop souvent tendance à penser que l'admission d'un sens symbolique doit entraîner le rejet du sens littéral ou historique; une telle opinion ne résulte que de l'ignorance de la loi de correspondance qui est le fondement même de tout symbolisme, et en vertu de laquelle chaque chose, procédant essentiellement d'un principe métaphysique dont elle tient toute sa réalité, traduit ou exprime ce principe à sa manière et selon son ordre d'existence, de telle sorte que, d'un ordre à l'autre, toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, qui est, dans la multiplicité de la manifestation, comme un reflet de l'unité principielle elle-même" (*Le symbolisme*, 12). Finalmente, dejemos que Mircea Eliade sintetice y clausure, con su precisión habitual, el problema: "Todavía recientemente, la vieja querella entre los 'simbolistas' y los 'realistas' ha estallado de nuevo a propósito de la arquitectura religiosa del antiguo Egipto. Las dos posiciones sólo son irreconciliables en apariencia [...]. No hay que creer que la implicación simbólica anula el valor concreto y específico de un objeto o de una operación [...]. El simbolismo *añade* un nuevo valor a un objeto o a una acción, sin que por ello queden afectados sus valores propios o inmediatos. Aplicándose a un objeto o a una acción, el simbolismo los 'abre'. El pensar simbólico hace 'estallar' la realidad inmediata, pero sin disminuirla ni desvalorizarla" (*Imágenes y símbolos*, 191).

cuestiones de exégesis, como las referidas a las setenta veces siete del Evangelio, los seis días de la creación y los ciento cuarenta y cuatro mil elegidos. A propósito, recordamos que uno de los trabajos de un autor largamente dedicado al estudio de las funciones no exclusivamente cuantificadoras o aritméticas de los números, Francisco Marcos Marín, lleva el a nuestro juicio impropio título de “Cuando los numerales no representan número”; según lo que acabamos de exponer, un numeral siempre representa número, aun cuando además de su valor aritmético el contexto en que se emplea autorice a interpretarlo como símbolo o alegoría; no por connotar otros significados dejará el número de denotar la cantidad concreta y literal que aritméticamente le corresponde.

Pero llegados aquí se nos presenta con fuerza el segundo problema liminar a que aludimos al comienzo: cómo y cuándo puede un número desempeñarse como símbolo. En efecto, si partimos de una definición según la cual un símbolo es una representación sensible o material de una realidad espiritual, nos encontramos ante una real dificultad para otorgar estatuto de símbolo a una categoría formal o ideal como el número, que no es, de suyo, un ente sensible². Cabría recurrir, como ya lo hicimos hace tiempo en otros trabajos, al fácil expediente de entender el número y la cantidad como realidades materiales, ya que si bien no son materia sensible, sí son materia inteligible, una vez operado el segundo grado de abstracción (GONZÁLEZ, “La función literaria”, 52a). Esta explicación, sin embargo, nos parece hoy poco satisfactoria, porque disimula el problema detrás de una pirueta conceptual y terminológica sustentada en la condición analógica, o quizás hasta plurívoca, del término *materia*. Preferimos ahora proponer otro camino para salvar el carácter simbólico del número, consistente en la revalorización del *referente* que acompaña al numeral como elemento proporcionador del soporte material sensible en que pueda fundarse la condición simbólica de aquél. El número, librado a su sola “materialidad inteligible”, a su lisa y llana entidad aritmética, podrá ser considerado, como lo entendieron los pitagóricos y los gnósticos, una *esencia* o un principio de la realidad, pero nunca una realidad sensible; el número unido a un referente, en cierta medida se *encarna* y deviene realidad sensible: un *tres* es apenas un concepto, *tres manzanas*, en cambio, son tres cosas concretas y tangibles del mundo material y sensorial; consecuentemente, el número *tres* considerado en abstracto no puede en rigor erigirse en símbolo, sino que requiere integrarse en un contexto inmediato o referencial que lo especifique como *tres algo*: tres palabras, tres personas, tres objetos concretos cualesquiera sean. Las dificultades, empero, no terminan tampoco

² Vincent F. Hopper, en su hasta hoy insuperada monografía sobre el simbolismo numérico de la Edad Media, se plantea este problema, pero opta por limitarse al planteo y renuncia, algo descorazonantemente, a proponer una solución siquiera conjetural o hipotética. (*Medieval number symbolism*, vii-viii).

aquí, porque sucede que no siempre los referentes de los números consisten en realidades sensibles y concretas; ¿cómo explicar, entonces, el indudable carácter simbólico de los siete pecados capitales, los cuarenta años o cuarenta días de penitencia y carencia, o los diez preceptos de la Ley? ¿Qué clase de materialidad sensible, en efecto, aportan a la forma numérica abstracta referentes como *pecados, años/días o preceptos*? Como se ve, la solución del problema no es en absoluto sencilla, y lo que estamos haciendo ahora no es más que compartir sinceramente nuestras perplejidades al respecto y los cambiantes ritmos de sus sucesivas etapas, sin ninguna pretensión de respuesta definitiva. En consecuencia, y teniendo siempre en cuenta esta ambigüedad o imprecisión esencial de la categoría simbólica numérica, proponemos distinguir dos modos de significar el número, en los análisis de los diferentes autores que hemos de considerar. El primer modo de significación, que llamaremos *referencial*, se define, tal como explicamos, por la encarnadura del número abstracto en una realidad concreta aportada por el referente, esto es, por la *cosa* numerada o contabilizada, cosa que puede consistir en una realidad física del mundo natural o artificial, con la inclusión entre estas últimas de las imágenes literarias y escriturísticas. El segundo modo de significación, por el contrario, se define como *estructural o relacional*, ya que el signo numérico deviene símbolo no ya en razón de su encarnadura referencial, sino a partir de sus propias y solas virtudes matemáticas, las cuales siempre consisten -de ahí los nombres propuestos- en las *relaciones* que cada número establece dentro de la *estructura sintagmática* de las cantidades continuas -el once simbólico de la transgresión por su posición respecto del perfecto diez, o simbólico del defecto por su posición respecto del también perfecto doce-, o bien dentro de la *estructura paradigmática* de la aritmética como sistema codificado -el siete simbólico de la perfección por su condición de primer número primo, el seis simbólico del acabamiento por su carácter de primer número completo-. Según se privilegie el primero o el segundo modos de significación numérica, el símbolo resultante procederá por inducción o por deducción; en el primer caso, partiendo del valor referencial del siete y puesto que hay siete planetas, siete iglesias, siete días en la semana, siete eras, siete pecados, siete virtudes, siete artes liberales, etc., podrá concluirse que el siete es símbolo de perfección o acabamiento; en el segundo caso, partiendo del valor relacional aritmético del siete como primer número primo y virgen, que no resulta de ninguna multiplicación ni genera ningún producto dentro de la década, y puesto que este valor le confiere *in abstracto* un carácter de cierta perfección o de cierto acabamiento, podrá concluirse que por este motivo debe haber y de hecho hay siete planetas, siete iglesias, siete días en la semana, siete eras, siete pecados, siete virtudes, siete artes liberales, etc. (cf. HOPPER, *Medieval number symbolism*, 95-96; BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*). Ambos razonamientos se dan por igual en los autores medievales, y muchas veces encontramos caminos de ida y vuelta o potenciaciones recíprocas entre las dos vías; en todo caso, interesa recalcar que de ninguna manera se trata de dos clases de números o de símbolos numé-

ricos, sino de dos modos de considerar *todos* los números simbólicos. No creemos, en tal sentido, que existan, como pretende Curtius, unos llamados *números redondos*, divisibles por cinco o por diez, que “pueden tener valor simbólico, pero no necesariamente; por lo común sólo poseen un significado estético”, y que existan por otra parte los *números simbólicos* que “como 3, 7, 9 y muchos otros, tienen un sentido filosófico o teológico” (CURTIUS, *Literatura europea*, II, 705-706). La realidad es que muchos números redondos -y con esto de *redondos* entiende decir Curtius que sus valores connotativos se derivan de sus virtudes aritméticas intrínsecas, esto es, y según nuestra terminología, que significan relacional o estructuralmente- son también plenamente simbólicos y significan referencialmente a partir de los contextos escriturísticos en que aparecen, como el cinco de las heridas de Cristo, el diez de los mandamientos o el cuarenta de los años/días de carencia o de prueba; inversamente, también pueden rastrearse en las autoridades medievales fundamentaciones puramente aritméticas o relacionales para el valor connotativo de los números reputados por Curtius como netamente simbólicos, el tres, el siete, el nueve. Pero va siendo tiempo de dejar atrás estos ya demasiado prolijos prolegómenos, y de adentrarnos en el análisis, que deberá ser necesariamente somero y aproximativo, de los pocos autores con los que ejemplificaremos la visión del número como símbolo en la Edad Media latina.

Las fuentes ideológicas de la concepción medieval del símbolo numérico proceden por una doble vía; de un lado está la tradición aritmética y metafísica del pitagorismo y del gnosticismo; de otro lado, la autoridad textual de la Sagrada Escritura y sus números simbólicos, procedentes éstos en gran parte de la más antigua tradición de la astrología babilónica (cf. HOPPER, *Medieval number symbolism*, 3-91). El autor que mejor condensa y potencia en su obra todos estos elementos basales es, naturalmente, San Agustín, verdadero pórtico de ingreso en la Edad Media latina y, por añadidura, africano y muy a propósito por tanto para concederle un espacio y un tiempo de preferencia en el seno de estas Jornadas dedicadas a la cultura grecolatina en África³. Tam

³ Por no corresponder estrictamente a la Edad Media latina, si bien su obra traducida al latín alcanzó una extraordinaria difusión en el medioevo, no vamos a detenernos en la interesantísima figura del Pseudo Dionisio, a quien se debe en gran medida la transmisión y propagación en el occidente cristiano de los siglos medios de la radical distinción entre la Unidad Trascendente, el Uno identificado con Dios mismo, y esa otra unidad immanente que condesciende a integrar las cantidades plurales. Así, la Unidad-Dios es “Unidad superior a cualquier principio de unidad” (PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, 283), “existe antes y define toda unidad y multitud” (Ibid., 364), y “es causa de todo, anterior a toda unidad y pluralidad y anterior a los opuestos de parte y todo [...]”. Es el Uno sobresencial que define el conjunto del ser y la misma unidad [...]. La Unidad trascendente define al uno mismo y a todo número. Es principio y causa, número y orden del uno, del número y del ser” (Ibid., 366). Esta distinción entre una Unidad trascendente y sobresencial, anterior a las cosas y a todos los números que se realizan en las

bién resulta Agustín muy provechoso para ejemplificar la tensión entre los dos modos de significar el número que hemos señalado; veamos, por caso, el comentario del santo sobre el Evangelio de Juan 5, 1-18. Jesús se apresta a curar, junto a la piscina de Bethsaida, a un paralítico que hacía treinta y ocho años que padecía ese mal (*Erat autem quidam homo ibi triginta et octo annos habens in infirmitate sua*); San Agustín se propone entonces explicar por qué esta cifra *magis ad languorem pertineat, quam ad sanitatem* (*In Ioannis Evangelium*, XVII, 4, p. 450). Para hacerlo, interpreta 38 como 40 menos 2, esto es, recurre a una clarísima explicación relacional o estructural sintagmática, ya que hace significar a 38 como resultado de una sustracción de 2 unidades desde 40. Pues bien, se impone por lo tanto una previa explicación de los valores semánticos de 2 y de 40. La interpretación del binario resulta enteramente referencial: el 2 significa la caridad, porque es el número de los dos preceptos sintetizadores de la Ley: *Caritatis praecepta duo sunt a Domino commendata: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua; et, diliges proximum tuum tanquam te ipsum. In his duobus praeceptis tota Lex pendet et Prophetiae [...]. Binario ergo isto numero cum aliquid boni significatur, maxime bipertita caritas commendatur* (*In Ioannis Evangelium*, XVII, 6, p. 454). En cuanto al 40, Agustín recurre por igual a sus valores referenciales y relacionales para deslindar sus exactas connotaciones; por una parte, el 40 es sagrado y perfecto porque con esos valores aparece en la Sagrada Escritura, relacionado siempre con la idea del ayuno, la abstinencia y la penitencia: *Quadragenarius numerus sacratus nobis in quadam perfectione commendatur [...]. Testantur saepissime divinae Scripturae. Ieiunium hoc numero consacratum est: bene nostis. Nam et Moyses quadraginta diebus ieiunavit et Elias totidem et ipse Dominus noster et Salvator Iesus Christus hunc ieiunii numerum implevit [...]. Sive ergo in Lege, sive in Prophetis, sive in Evangelio, quadragenarius numerus nobis in ieiunio commendatur. Ieiunium autem magnum et generale est, abstinere ab iniquitatibus et illicitis voluptatibus saeculi, quod est perfectum ieiunium* (*In Ioannis Evangelium*, XVII, 4, pp. 450-452). Pero además de este significado netamente referencial, derivado de la encarnadura del numeral 40 respecto del referente *ayuno* en la Escritura, el mismo número puede ser analizado como perfecto relacio-

cosas, y otra unidad inmanente a esas cosas, que condesciende a integrar las series numéricas plurales como parte constituyente, es de neto cuño pitagórico (cf. CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, II, 13-15, 51-52), y la recoge Aristóteles en su *Metafísica* bajo los respectivos rótulos de *unidad en sí* y *unidad real* (XIII, vii, p. 293). Las doctrinas orientales, mucho más audaces en su lenguaje, identifican llanamente la Unidad trascendente con la *Nada* o con el *Cero*, y la unidad inmanente con la unidad propiamente dicha (cf. COOMARASWAMY, "Kha et autres mots signifiant 'zéro'", 117-131; ELORDUY, "Introducción", 39-41; GONZÁLEZ, *La función literaria de los numerales*, II, 371-379; "La función literaria de la unidad", 98-111; GUÉNON, *La gran triada*, 179-185; *L'homme et son devenir*, 157-164; *Le symbolisme*, 35; LAO TSE, *Tao Te Ching*, 104, 125-126).

nal o estructuralmente, en tanto resultado de una multiplicación 4 por 10: *Quomodo ergo quadragenario numero perficitur opus? Fortasse ideo, quia Lex in decem praeceptis data est, et per totum mundum praedicanda erat Lex: qui totus mundus quatuor partibus commendatur, Oriente et Occidente, Meridie et Aquilone, unde denarius per quatuor multiplicatus, ad quadragenarium pervenit [...]; certum est tamen quadragenario numero significari quamdam perfectionem in operibus bonis* (*In Ioannis Evangelium*, XVII, 6, p. 454). Esta última cita es preciosa, porque nos revela de qué manera el santo recurre a la interpretación relacional y a la interpretación referencial del número de manera alterna y, como decíamos antes, recíprocamente potenciabile: explica el 40 relacionalmente como 10 por 4, pero para poder hacerlo debe condescender a renglón seguido a explicar referencialmente el 10 y el 4, y lo hace brevísimamente, identificando el 10 con el referente *preceptos de la Ley*, y el 4 con el referente *partes del mundo*; ambos números unidos a esos referentes vienen a simbolizar, por tanto, una cierta *totalidad*, sea doctrinal -los diez preceptos-, sea geográfica -las cuatro partes de la tierra-; a partir de estas totalidades, o mejor aún, a partir de la recíproca potenciación de estas totalidades, relacionadas en el seno de una estructura multiplicativa, el 40 pasa a significar *quamdam perfectionem in operibus bonis*, la perfección de las obras buenas, la perfección de un bien obrar universal y acabado en razón de la difusión de la Ley perfecta del 10 por la tierra completa y total del 4. Volvamos entonces, ya explicados el 40 y el 2, al 38 que motivó inicialmente todo este análisis: si el 40 es la perfección de las obras buenas por el cumplimiento perfecto de la Ley, y el 2 es la síntesis de esa Ley como caridad, resulta evidente que, según su modo relacional de significar, el 38, igual a 40 menos 2, se define como un cumplimiento imperfecto de la Ley a causa de la ausencia de caridad, que es lo principal de esa Ley; la enfermedad física del paralítico, viene entonces a decirnos Agustín, es la manifestación externa de una más grave enfermedad espiritual, y ambas se representan numéricamente mediante ese número entendido como un defecto de salud, de salvación (*In Ioannis Evangelium*, XVII, 6, p. 454). En síntesis, observamos que el santo ha construido su análisis sobre la base de un alterno y circular recurso a la interpretación relacional y referencial de los números involucrados en el complejo simbólico: el 38 es explicado enteramente según el modo relacional, y el 10, el 4 y el 2 son explicados enteramente según el modo referencial; el 40, empero, es doble y reforzadamente explicado mediante el modo referencial -su asociación con el ayuno- y mediante el modo relacional -su condición de producto de 4 y 10-. Sin embargo, creemos descubrir detrás de estos juegos una evidente primacía del modo referencial, pues aun las explicaciones relacionales acaban remitiendo a previas explicaciones referenciales de los números a partir de los cuales o el relación con los cuales se interpreta relacionalmente otro número: la explicación relacional del 38, en consecuencia, es apenas inicial o provisoriamente relacional, pues al remitirnos al 40 y al 2 nos coloca frente a una anterior explicación referencial. Esta prelación o preminencia de lo referencial respecto de lo relacional o estructural, en el

plano de la semántica numérica, no deja de sugerirnos, y séanos permitido decirlo, importantes reflexiones acerca de una análoga situación, no siempre postulada ni reconocida sin embargo, en el plano de la semántica lingüística.

Otro interesante análisis agustiniano es el dedicado en el *Contra Faustum* a los números involucrados en el relato de Noé y el diluvio; se completa aquí lo ya visto acerca del 40 como producto de 10 por 4: los cuarenta días de lluvia significan, relacionadamente, la necesidad de borrar de las cuatro partes de la tierra un pecado que se ha cometido contra los diez preceptos de la Ley (*Contra Faustum*, XII, 17, pp. 188-189); pero se brinda, respecto de lo dicho en el Comentario sobre el Evangelio de Juan, una interpretación diametralmente opuesta del 2: en tanto allí este numeral era relacionado con el referente *preceptos* e identificado como símbolo de la caridad, aquí ofrece Agustín una interpretación netamente negativa del binario: en tanto en el arca había siete parejas de los animales puros, había sólo dos de los animales impuros (*Gen.* 7, 2), y concluye el santo que *Mali autem in binario numero ad schismata faciles et quodam modo diuisibiles ostenduntur* (*Contra Faustum*, XII, 15, p. 187). De los numerales 15, 27 y 57 brinda interpretaciones relacionales: el 15 -número de codos que subió el agua del diluvio por sobre las montañas (*Gén.* 7, 20)- se explica como la suma de siete y ocho, símbolos respectivos -como veremos- del descanso y la resurrección, y por tanto como una figura del bautismo regenerador y de la fe en el descanso y resurrección eternas (*Contra Faustum*, XII, 19, pp. 190-191); el 27 -día del mes en que Noé entra en el arca (*Gen.* 7, 9)- es explicado como el cubo de 3, en razón de que la Trinidad nos conduce a la perfección, como el arca ha de llevar a Noé a su salvación, por la memoria con que recordamos a Dios, la inteligencia con que Lo conocemos y la voluntad con que Lo amamos (*Contra Faustum*, XII, 19, pp. 189-190); finalmente, el 57 -los días que tarda la primera tierra en secarse (*Gen.* 8, 13 ss.)- halla explicación en la multiplicación del descanso por la resurrección, esto es, de 7 por 8, más la adición del uno que simboliza la unidad del vínculo y arroja un sentido final de acceso a una vida nueva, regenerada por unas aguas que son figura del bautismo y la salvación (*Contra Faustum*, XII, 21, 192-193). En cuanto a los importantísimos 6, 7, 8 y 12, Agustín los interpreta con detenimiento y vuelve reiteradamente sobre ellos en otras obras que completan su visión, por lo cual nos convendrá comentar en bloque sus diversos análisis.

Vayamos por orden y empecemos por el senario. El *Contra Faustum* nos proporciona apenas una interpretación oblicua, de cuño referencial, que identifica el seis con las edades del mundo (XII, 14, pp. 185-186); es la *Civitas Dei* el texto agustiniano más rico en cuanto a la visión de este numeral, analizado según un método y una premisa teórica claramente pitagóricos y aritmético-relacionales:

Haec autem propter senarii numeri perfectionem, eodem die sexies repetito, sex diebus perfecta narrantur: non quia Deo necessaria fuerit mora temporum, quasi qui non potuerit creare omnia simul, quae deinceps congruis motibus peragerent tempora; sed quia per senarium numerum est operum significata perfectio. Numerus quippe senarius primus completur suis partibus, id est, sexta sui parte, et tertia, et dimidia, quae sunt unum, et duo, et tria: quae in summam ducta, sex fiunt. (Civ. Dei, XI, 30, p. 638).

El texto es precioso porque nos ofrece una clara ocurrencia del razonamiento deductivo a que nos referíamos hace un rato: el seis no es perfecto porque Dios creó el mundo en seis días, sino que Dios creó el mundo en seis días para acomodar su obra a la perfección aritmética, ideal y atemporal del seis, fundada en su condición de primer número completo, esto es, de primer número que resulta de la suma de sus divisores: $1+2+3=6$ (cf. HOPPER, *Medieval number symbolism*, 37). Se trata de un razonamiento ya practicado por el neopitagórico Filón en su análisis del relato del Génesis (Ibíd., 46-47), y que en el siglo XIII habrá de retomar Roberto Grosseteste en su *Hexaemeron*, obra en la que afirma que las cosas derivan sus perfecciones de los números, y no los números de las cosas (DALES-GIEBEN, *Robert Grosseteste Hexaemeron*, I, 1, p. 263; X, 6, p. 282; cf. LÉRTORA MENDOZA, "Perfección numérica y perfección ontológica", 30-41).

A partir de este senario perfecto Agustín deriva, por adición de la unidad, el septenario igualmente perfecto; si aquél simbolizaba la perfección de la obra divina, éste encarna la perfección de su descanso y santificación, y por extensión la eternidad del reposo definitivo tras las seis edades del mundo (*Civ. Dei*, XI, 31, p. 640; *Contra Faustum*, XII, 17 p. 188; XII, 19-21, pp. 190-193); pero además de este sentido relacional derivado de la adición $6+1$, el 7 significa, también relacionalmente, a partir de la suma $3+4$:

[...] totus impar primus numerus ternarius est, totus par quaternarius: ex quibus duobus septenarius constat. Ideo pro universo saepe ponitur, sicuti est, Septies cadet iustus, et resurget (Prov. 14, 16); id est, quotiescumque ceciderit, non peribit [...]. Et multa huiusmodi in divinis auctoritatibus reperiuntur, in quibus septenarius numerus, ut dixi, pro cuiusque rei universitate poni solet. Propter hoc eodem saepe numero significatur Spiritus Sanctus, de quo Dominus ait, Docebit vos omnem veritatem (Io. 16, 13). (Civ. Dei, XI, 31, pp. 640-641).

Otra vez estamos frente a un razonamiento deductivo: el 7 no significa universalidad porque con tal sentido se lo mencione en la Sagrada Escritura, o porque siete sean los dones del Espíritu Santo, sino que aparece en el texto sagrado y los dones del Espíritu son siete porque ese número es matemáticamente perfecto y, por resultar relacionalmente de la suma del primer impar y del primer par⁴, sintetiza la totalidad numérica.

Añadamos todavía una unidad al 7 y obtendremos el 8; en la quincuagésima quinta de sus *Epístolas* San Agustín emprende la interpretación relacional del octonario en relación con el septenario: si éste es el descanso y el reposo eternos tras la actividad de la creación o, traslativamente, tras las edades terrenas, aquél, viniendo después del reposo, simboliza la resurrección y la regeneración de la vida eterna, la bienaventuranza plena en el Cielo del alma inmortal y del cuerpo resucitado. Pese a su apariencia relacional, este razonamiento, empero, acude lateralmente a lo referencial, porque el siete al cual se suma la unidad no es un siete abstracto sino el siete de los días de la semana; es por ello que el ocho puede considerarse como un regreso al uno, porque repite al primer día de la semana después de transcurrida ésta, y ese primer día, el domingo, el día del Señor, es el día de la resurrección y de la regeneración, del regreso al Uno, al principio, en un movimiento asimilable a la eternidad misma (*Epist.* 55, IX, 17, p. 338; XIII, 23, p. 344; XV, 28, p. 351; *Contra Faustum*, XII, 15, p. 187; 19, pp. 190-191; 29, pp. 350-352).

Llegamos por último al 12; si el 7 era relacionalmente interpretado como 3 más 4, el 12 lo será como 3 por 4. Comentando el Evangelio de Mateo, y la afirmación de Jesús a sus discípulos acerca de que ellos juzgarán con Él a las doce tribus de Israel *super sedes duodecim* (Mt. 19, 28), Agustín niega el sentido literal de las palabras de Cristo:

Nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum illo iudicatuos putare debemus. Duodenario quippe numero, universo quaedam significata est iudicantium multitudine, propter duas partes numeri septenarii, quo significatur plerumque universitas: quae duo partes, id est tria et quatuor, altera per alteram multiplicatae duodecim faciunt. Nam et quatuor ter, et tria quater duodecim sunt [...]. De ipsis quoque iudicandis in hoc

⁴ Podrá sorprender que Agustín considere primer par al cuatro y no al dos; sigue en esto, también, la doctrina pitagórica, según la cual, así como existe una Unidad trascendente que no es número sino origen de los números, el dos no se ve tanto como el primer par concreto, sino como el origen de los pares, y en tal sentido es casi asimilado a un principio subalterno. Similar postura, según veremos, asumirá Marciano Capella.

numero duodenario similis causa est: Non enim quia dictum est, iudicantes duodecim tribus Israel, tribus Levi, quae tertia decima est, ab eis iudicanda non erit, aut solum illum populum, non etiam caeteras gentes iudicabunt. (Civ. Dei, XX, 5, pp. 532-533).

El significado simbólico relacional del 12 está claro: significa totalidad porque deviene a partir de los perfectos y totales 3 y 4, igual que el 7; los 12 jueces y los 12 juzgados no han de ser, por tanto, estrictamente doce, sino muchos, en el primer caso, y todos, en el segundo. Pero el inconveniente que aquí se insinúa es el de una peligrosa separación en términos contradictorios o excluyentes de los sentidos literal y simbólico del texto evangélico y de las cifras en él contenidas. Como explicamos al principio, el significado simbólico no puede ni debe anular al literal o histórico, y si bien resulta evidente desde el punto de vista teológico que los jueces y los juzgados no serán sólo doce, no cuadraría afirmar que esos doce “no significan doce sino muchos o todos”; mucho más propiamente, nos parece, cabe decir que esos doce “no significan *solamente* doce, sino los doce y, además, muchos otros o todos”. Así, los doce reales o literales no resultan negados por el símbolo, sino incluidos en éste y trascendidos por éste; los doce no son *sólo* los apóstoles y las tribus, pero *también* son los apóstoles y las tribus. Estos dos referentes, por lo demás, resultan arquetípicos en la interpretación cristiana tradicional del símbolo duodenario, y el propio Agustín, además de derivar el sentido del 12 a partir del 3 y del 4, según vimos, acude también en otros sitios a la referencia de los apóstoles y las tribus de Israel para devivar a partir de ella un significado de universalidad o totalidad para el doce (*In Ioannis Evangelium*, XLIX, 8, pp. 214-216; *Civ. Dei*, XV, 20, pp. 170-171).

Antes de abandonar al siempre inagotable Agustín, consideraremos otro de sus análisis relacionales, esta vez centrado en los 153 peces que, según el Evangelio de Juan, Jesús resucitado hace pescar a los discípulos en el lago Tiberíades (*Io.* 21, 1-14). El procedimiento elegido por el santo aquí es claramente relacional y múltiple, pues analiza la cantidad 153 según tres operaciones aritméticas: a) $153 = 17 \times 3 \times 3$; b) $153 = (50 \times 3) + 3$; c) $153 = 1+2+3+4+5+6+7+8+9+10+11+12+13+14+15+16+17$. El número deriva entonces su valor de las bases 17, 3 y 50; éstos, a su vez, deben ser explicados. El 17 encuentra su valor en razón de una clarísima lectura referencial; es el número del salmo que dice en su primer versículo: *In die qua eripuit eum Dominus de manu omnium inimicorum eius, et de manu Saul*, y Agustín interpreta la cifra como un símbolo de la salvación y del Salvador Jesús; pero además, el 17 es, relacionalmente, la

suma de los perfectos 7 y 10⁵. El 3 por el cual se debe multiplicar dos veces el 17 para arrojar 153 es, claro, la Trinidad (*Epist.* 55, XVII, 31, p. 356). En cuanto al 50, que debe multiplicarse asimismo por 3 y al cual debe sumársele luego otro 3, Agustín no lo explica en este análisis, pero sí en otros lugares (*In Ioannis Evangelium*, XVII, 4-5, pp. 450-452), donde lo analiza relacionamente como la suma del 40 del ayuno y la abstinencia más el 10 de la perfección, entendiendo a ésta como un premio después de la privación o penitencia del 40: tal sucede, por caso, con Pentecostés y la venida del Espíritu diez días después de la ascensión de Nuestro Señor, ocurrida a su vez cuarenta días después de su resurrección. Pues bien, sobre la base de estas prolijas y complejas operaciones relacionales, Agustín declara finalmente el significado de los 153 peces: *Propterea quinquagenarius numerus ter multiplicatus, addito ad eminentiam sacramenti ipso ternario, et in illis magnis piscibus invenitur, quos iam Dominus post resurrectionem novam vitam demonstrans, a dextera parte levari imperavit* (*Epist.* 55, XVII, 31, p. 356). Los 153 peces significan, entonces, la *novam vitam*, la vida eterna, entendida como un premio perfecto 10 tras la penitencia del 40, concedida por intercesión de la Trinidad, o bien como la obra del Salvador 17 potenciada doblemente por esa misma Trinidad, o bien -y ésta es la interpretación más puramente aritmética de todas- como la obra de ese mismo Salvador 17 en virtud de sus intrínsecas propiedades matemáticas:

Ab uno quippe usque ad decem et septem surgens, omnes medios adde, et invenies: ad unum scilicet adde duo, fiunt utique tria; adde tria, fiunt sex; adde quatuor, fiunt decem, adde quinque, fiunt quindecim; adde sex, fiunt viginti unum; adde ita caeteros, et ipsum decimum septimum, fiunt centum quinquaginta tria. (*Epist.* 55, XVII, 31, p. 356).

Dejemos entonces a San Agustín, pero no sin antes remarcar hasta qué punto en los análisis numerológicos del santo se observa una constante tensión, provechosa por cierto, y solidaria, entre los modos de significar que hemos convenido en llamar relacional y referencial; esta misma tensión seguirá operante, inclinándose ya hacia un lado, ya hacia otro, a lo largo de toda la Edad Media. El próximo autor en el que velozmente nos detendremos, por ejemplo, tiende a inclinar la balanza del lado de lo relacional o estructural. Y no podía ser de otra manera, ya que el también africano

⁵ Estos valores positivos y encomiásticos del 17 contrastan con el significado que este número tenía en la superstición romana, según la cual, por ser la grafía XVII un anagrama de VIXI (= 'vivi', 'estoy muerto'), debía verse como un emblema nefasto y ominoso de un destino aciago; muy probablemente en esta interpretación romana se encuentre la raíz de nuestra identificación actual, popular y lúdica, del 17 con la desgracia. (Cf. CHEVALIER, *Diccionario*, 417).

Martianus Capella, que floreció a principios del siglo V, pertenece de lleno a la tradición pitagórica y deriva en consecuencia el significado de los numerales a partir de las propiedades intrínsecamente aritméticas de éstos. Se ocupa del asunto en el libro VII de su conocida enciclopedia *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. La caracterización que hace de la unidad, llamada por él *mónada*, con lenguaje pitagórico, delata a las claras la deuda que con éstos tiene contraída: la *mónada* es sagrada -*sacra monas*- porque es el origen y clave de todos los números, la causa anterior y ulterior de las cantidades -*solum ipsam esse ab eaque cetera procreari omniumque numerorum solam seminarium esse solamque mensuram et incrementorum causam statumque detrimentorum*-; sólo después de fundar en una razón puramente matemática la sacralidad y fecundidad de la *mónada*, pasa a identificarla, mediante una referencialidad metafórica a todas vistas secundaria, con el padre de los dioses, Júpiter: *hanc igitur patrem omnium Iovem rite esse nominatam*; y a asociarla también con otros referentes unos: *ad cuius exemplum unum deum, unum mundum, unumque solem singularemque lunam; hanc quoque alii concordiam, hanc pietatem amicitiamque dixere, quod ita neclatur, ut non secetur in partes; tamen rectius Iuppiter nuncupatur, quod sit idem caput ac pater deorum* (*De nuptiis*, VII, 367-368). El procedimiento se repetirá casi inalterado para los números siguientes hasta el diez: primero, cada número es analizado según sus propiedades matemáticas, y a partir de éstas se establece la clase peculiar de perfección que le corresponde; en un segundo paso, y establecida ya esa perfección por razones aritméticas, se procede a sentar su valor simbólico o metafórico derivado, que es referencial. Así, la diada es, ante todo, la *prima procreatio* -valor relacional aritmético-, y porque consiste en una primera unión de *mónadas*, puede llamársela Juno, cónyuge o hermana -*Iuno perhibetur vel coniux vel germana*-, esto es, puede adjudicársele un valor referencial; porque es capaz matemáticamente de ser dividida en mitades -*autem medietatis capax*-, puede asociársela referencialmente con la discordia entre el mal y el bien -*nam bona malaque participat; eadem discordia et qua edversa oriantur*- (Ibíd., VII, 368). El tres es perfecto ante todo por ser el primer impar, tener principio, medio y fin, y por engendrar a los también perfectos seis y nueve; en razón de estas propiedades relacionales, puede vincularse simbólicamente con referentes tales como las Parcas, las Gracias y *quaedam uirgo, quam dicunt 'caeloque ereboque potentem'*, y también emplearse con provecho en los cálculos del tiempo (Ibíd., VII, 368-369). Al comentar la tétrada las raíces pitagóricas de Capella afloran con mayor fuerza, pues identifica el cuatro con el primer cuerpo sólido y recuerda la *divina tetraktys* del pitagorismo, aquella armónica construcción aritmética que resumía en su ejemplar estructura la dinámica entera de las esencias numéricas, que son las esencias del universo todo, y que consistía en la suma de los cuatro primeros números, cuyo resultado es el diez totalizador y perfecto (cf. CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, II, 112 *et passim*; CHEVALIER, *Diccionario*, 987-988; HOPPER, *Medieval number symbolism*, 42-43); sólo después adjudica al cuatro, perfecto en sí por su aritmética, los

referentes simbólicos de las estaciones, los elementos, los vicios, las virtudes, las edades y el dios Mercurio, tenido por "cuadrado" como la tétrada *-hic numerus quadratus ipsi Cyllenio deputatur, quod quadratus deus solus habeatur-* (Ibíd., VII, 369).

El caso del cinco es extraño, porque en su análisis une Capella por primera vez de manera estrecha y equivalente lo relacional y lo referencial: *Sequitur pentas, qui numerus mundo est attributus; nam si ex quattuor elementis ipse sub alia forma est quintus, pentade est rationabiliter insignitus* (VII, 369-370). El cinco es insigne, nos dice el autor, porque es el número de la quintaesencia, el resultado de la interrelación de los cuatro elementos naturales; hay por tanto una interpretación referencial del significado simbólico numérico. Pero enseguida regresa Capella a lo relacional, al encarecer al cinco como resultado de la suma del primer femenino dos y el primer masculino tres, y al resaltar su propiedad de repetirse a sí mismo en las multiplicaciones por impares (VII, 370). Del seis repite Capella lo ya visto en San Agustín, esto es, su condición de primer número completo, colmado enteramente por la suma de sus divisores, pero tras establecer este valor relacional aritmético menciona también sus referentes arquetípicos: los oficios naturales, los movimientos, los tonos, y la diosa Venus *-hic autem numerus Veneri est attributus-* (VII, 370-371). Pasaremos por alto, de momento, el siete, por razones que enseguida se dirán. El ocho resulta analizado claramente según procedimientos relacionales: es perfecto porque se trata del primer cubo $2 \times 2 \times 2$, y porque resulta de la suma de los dos primeros impares, el tres y el cinco; secundariamente, el octonario se ennoblece por su referencia arquetípica a la diosa Cibeles (VII, 374-375). El nueve *perfecta est et perfectior dicitur*, por ser, relacionalmente, un producto de la perfección del tres replegada sobre sí misma; referencialmente, es asociada con el dios Marte y las nueve Musas. Finalmente, el diez es la máxima perfección matemática: *decas uero ultra omnes habenda*, porque contiene en sí a todos los otros números y representa, aritméticamente, un retorno a la unidad del origen (VII, 375-376).

Aquí se detiene Capella, en el diez del acabamiento y del regreso al uno perfecto. Un par de siglos después, y no ya en África sino en la España visigótica, San Isidoro de Sevilla se encargará de retomar la aritmología de Capella y de completarla con la mención de otros importantes números posteriores a la primera década, y frecuentes en la Sagrada Escritura. Isidoro sigue tan de cerca el *De nuptiis* que muy a menudo, como veremos enseguida, copia textualmente, apenas con levisimas variantes, el texto de Capella; sin embargo, difiere de éste en la preferencia acordada a los significados referenciales por sobre los relacionales, si bien ambos, naturalmente, están presentes. No es en las *Etimologías* donde Isidoro se demora en el estudio de los valores numéricos, sino en un tratado exclusivamente dedicado a los números bíblicos, el *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt*, pese a lo cual el tema no está del todo

ausente en aquella su más célebre obra, donde recoge y consagra como lema de larga impronta en la tradición medieval del número el versículo de Sabiduría 11, 21: *Omnia in mensura et numero et pondere fecisti*, a la vez que sienta de su propia cosecha el otro gran precepto de la numerología del medioevo: *Tolle numerum in rebus omnibus, et omnia pereunt* (*Etym.*, IV, 1-4). Pero es el *Liber numerorum*, claro, el texto que nos interesa. Define allí Isidoro el número como *congregatio unitatis, vel ab uno progrediens multitudo* (I, 179a), en un evidente eco de la definición capelliana -*numerus est congregatio monadum vel a monade veniens multitudo atque in monadem desinens*- (*De nuptiis*, VII, 376), y entiende la unidad no como número en sí, sino como el origen de los números -*unus semen numerorum, non numerus*- (*Liber numerorum*, II, 179). Luego, en sus análisis de cada numeral hasta el diez, el obispo sevillano sigue casi *ad litteram* a Capella, si bien introduce las lógicas modificaciones exigidas por el título mismo de su obra; Isidoro no trata ya de los números en general, sino de los números de la Sagrada Escritura y de los significados simbólicos que en el seno de éstas adquieren, y por lo tanto, pese a partir de las mismas bases relacionales aritméticas de Capella, el análisis isidoriano pasa inmediatamente a lo referencial, sustituyendo los referentes mitológicos de Capella por sus equivalentes bíblicos, y conservando en cambio los referentes del mundo natural y cultural. Por no extendernos, y por no repetir en exceso las nociones ya mencionadas en ocasión del *De nuptiis* capelliano, no vamos a pasar revista a cada número interpretado por San Isidoro; nos detendremos solamente en dos de la primera década, el tres y el siete, y añadiremos después algo sobre aquellos numerales posteriores al diez que Capella no trataba y se ve Isidoro en la necesidad de comentar sin el auxilio de su fuente.

Acerca del ternario, vale la pena reparar en la casi exacta correspondencia discursiva entre las definiciones de Capella e Isidoro:

CAPELLA	SAN ISIDORO
<i>trias uero princeps imparium numerus perfectusque censendus, nam prior initium, medium finemque sortitur et centrum medietatis ad initium finemque interstitutionum aequalitate componit. denique Fata Gratiarumque germanitas et quaedam uirgo, quam dicunt 'caeloque ereboque potentem', huic numero colligatur. (De Nuptiis, VII, 368-369).</i>	<i>Ternarius princeps est imparium numerus, perfectusque census; nam iste prior initium, mediumque finemque sortitur, et centro medietatis principiumque finemque aequali jure componit, qui dum vere constet ex tribus, secundum aliquid tamen unus est, quia tres unum sunt; unum utique in Divinitate, tres in personarum distinctione; in natura unum, tres in appellatione. (Liber numerorum, IV, 181-182)</i>

Siguiendo casi literalmente a Capella, Isidoro funda relacional y aritméticamente la perfección del tres: es el primer impar, y por tanto el primero que consta de un principio, un medio y un fin; pero una vez sentada esta fundamentación matemática, los dos tratadistas divergen, y mientras Capella recurre, para ilustrar la perfección intrínseca y abstracta del tres, a referentes mitológicos, el santo reemplaza esas referencias paganas por la mención del ternario supremo y divino de la Trinidad cristiana, y esta asociación del tres con el referente teológico le permite dar un paso más allá en la descripción y valoración del número, y postular la identidad del ternario con la unidad, ya que la Trinidad consiste en un Dios a la vez uno y tres. Nos parece éste un precioso documento para ilustrar de qué modo el análisis del obispo visigótico, bien que partiendo de lo relacional aritmético tras las huellas de Capella, trasciende esta perspectiva y acaba inclinando la balanza hacia el lado de lo referencial, a partir de lo cual descubre, inclusive, nuevas y ulteriores propiedades matemáticas. Repasemos, si no, el proceso: a) el tres es perfecto por ser el primer impar y el primer número con inicio, medio y fin -análisis relacional-; b) debido a esa perfección intrínseca del tres, Dios, que es perfecto, es también tres -análisis referencial, fundado en el previo análisis relacional-; c) pero Dios, además de ser tres, es uno, y por lo tanto el tres debe, matemáticamente, identificarse de alguna manera con la unidad -análisis relacional, fundado en el previo análisis referencial-. La interpretación isidoriana, vemos entonces, parte de lo relacional, pasa enseguida a lo referencial, y regresa a lo relacional para enriquecer la aritmética con nuevos datos que si bien son, permítasenos el término, *metaaritméticos* -la identidad $3 = 1$, *tres unum sunt*-, aspiran a integrarse a la descripción puramente matemática del ternario. Establecido así este principio matriz, San Isidoro despliega enseguida una extensa lista de ternarios bíblicos, de la tradición cristiana o del mundo

natural y cultural, que vienen a ratificar referencialmente tanto el carácter perfecto del ternario cuanto su íntima equivalencia respecto de la unidad, y que nos excusaremos aquí de mencionar (*Liber numerorum*, IV, 182b-183).

Pasemos ahora al siete:

CAPELLA	SAN ISIDORO
<i>Quid autem te, heptas, uenerandam commemorem? quae quod naturae opera sine feturarum contagione conformas, inter deos Tritoniae uirginis uocabulum possedisti. namque omnes numeri intra decadem positi aut gignunt alios aliisque gignitur aut procreantur: hexas, ogdoas generantur tantummodo, tetras autem et creat et creatur, heptas uero quod nihil gignit, eo peruirgo perhibetur, sed quod a nullo nascitur, hinc Minerua est, et quod ex numeris tam masculinis quam femininis constet, Pallas uirago est appellata. nam ex tribus et quattuor septem fiunt, qui numerus formas lunae complectitur. (De Nuptiis, VII, 372-373).</i>	<i>Septenarius numerus a nullo nascitur, nec generat, nec generatur. Nam omnes numeri intra decem positi aut gignunt alios, aut gignuntur ab aliis. Iste nec gignit, nec gignitur. Sex enim et octo generantur tantummodo. Quatuor autem, et duo creant, et creantur. Septem nihil gignit, nec ab altero gignitur [...] [et] perfectus habetur, eo quod ex primo pari, ac primo impari constat. Primus autem impar ternarius est, primus par quaternarius, ex quibus duobus ipse septenarius consummatur [...]. Sed per tres Trinitatis mysterium, per quatuor virtutum actio illustratur; ac per hoc in his partibus, ut per Trinitatis speciem actio virtutum perficitur, et per repraesentationem virtutum usque ad Trinitatis notitiam peruenitur. (Liber numerorum, VIII, 186).</i>

Otra vez, como en el caso del ternario, el punto de partida en Capella y en Isidoro es el mismo, la razón aritmética o relacional que convierte al siete en perfecto por ser el único número de la primera década que no resulta de la multiplicación de ningún otro número inferior a diez, ni produce a su vez por multiplicación ningún otro número inferior a diez, y por resultar además de la suma del primer impar tres, y del primer par cuatro. Sin embargo, despuntan ya los matices en la consideración de estos últimos

componentes, porque en tanto para Capella el tres y el cuatro son apenas, respectivamente, el primer impar o masculino y el primer par o femenino, para Isidoro el tres es *mysterium Trinitatis*, y el cuatro *virtutum actio*; en el discurso isidoriano lo referencial cristiano se impone con fuerza a lo relacional aritmético, y la perfección matemática del siete, sin dejar de ser tal, se referencia en las cuatro virtudes que son imagen de la Trinidad, Trinidad a cuyo conocimiento, a su vez, se accede mediante el ejercicio de las cuatro virtudes. Fundada así la perfección del siete, Isidoro enumera una serie de septenarios totalizadores o universalizadores, ya que este número *pro universo ponitur*: las partes del cuerpo humano, las aberturas de la cabeza, los planetas, los cambios en los elementos naturales, las disciplinas del saber -los futuros *trivium* y *quadrivium*-, las iglesias primitivas, los días de la semana, las vocales de la lengua griega, y muchos otros en los que, siempre, los rastros textuales de Capella están a la orden del día, pero en todos los casos enriquecidos por la referencia cristiana y bíblica (*Liber numerorum*, VIII, 186-188). Es este mismo esquema el que se repite, rigurosamente, en los análisis isidorianos del resto de los números hasta diez; a partir del once, empero, Isidoro ya no cuenta con la apoyatura teórica y textual de Capella, y en consecuencia el elemento relacional puramente aritmético disminuye su peso en favor del referencial bíblico. Detengámonos apenas en tres casos, el once, el treinta y el cuarenta.

El análisis del once es en tal sentido muy ilustrativo; Isidoro parece encararlo relacionalmente cuando lo vincula con el diez de los mandamientos: *In Scripturis autem undenario numero transgressio praecepti significatur, sive diminutio sanctitatis [...]. Sicut enim per denarium scribitur perfectio beatitudinis, ita per undenarium transgressio legis* (*Liber numerorum*, XII, 191), pero resulta sintomático que la transgresión del once no radique simplemente en sobrepasar al matemáticamente perfecto diez, sino en sobrepasar al referencialmente perfecto diez de los mandamientos. Además, el santo acaba de inclinar la balanza definitivamente hacia lo referencial recordando que el salmo undécimo alude expresamente al carácter transgresivo del once, ya que comienza: *Salvum me fac, Domine, quoniam defecit sanctus*.

El treinta es naturalmente acabado, porque se deriva del diez de los mandamientos por el tres de la Trinidad; otra vez estamos ante una referencialidad de base que sirve de punto de partida para un cálculo relacional. Pero enseguida Isidoro se ancla en la referencia bíblica, aduciendo los datos de la edad de Cristo al comenzar su magisterio, la altitud en cubos del arca de Noé, y las piezas de plata por las que fue vendido el Salvador (*Liber numerorum*, XXII, 197). Casi idéntica vía argumentativa ostenta en su análisis del cuarenta, número que *plenitudinem indicat temporum*: a) porque surge de multiplicar los diez preceptos de la Ley por los cuatro Evangelios, o bien de la difusión de la Ley por las cuatro partes de la tierra -cálculo relacional de base referencial-; pero b) porque la Sagrada Escritura ha consagrado ese número como la cantidad de días o

años propios de los períodos de ayuno, prueba o penitencia -sentido relacional pleno- (*Liber numerorum*, XXIII, 197-198).

En los aportes realizados por Rabano Mauro (*circa* 780-856) al tema que nos ocupa, apenas hemos de detenernos. El autor sigue a Isidoro en los aspectos aritmológicos más generales, pero la obra que dedica al asunto, el *Liber de computo*, se concentra casi exclusivamente en las mediciones del tiempo y en aquellos números que sirven para tal cometido o guardan alguna relación con él. Es el tres, por cierto, el patrón numérico por excelencia para el cómputo temporal, incluso desde el punto de vista clasificador; así, Rabano Mauro distingue tres modos de computación del tiempo: *Trimoda ratione computus temporis est discretus. Aut enim natura, aut consuetudine, aut certe auctoritate decurrit* (*De computo*, 676). La medición natural, impuesta por el curso solar, es la que impone un año de 365 días; la medición consuetudinaria es la que divide ese año en doce meses de treinta días; la medición por autoridad, finalmente, puede deberse a la autoridad humana -el caso de la medición griega de las olimpiadas de cuatro años- o a la autoridad divina -el descanso sabatino o dominical, o bien el jubileo del cincagésimo año- (Ibíd., 676-677). Siguen profusos análisis de los distintos cómputos, con evidente acento puesto en las mediciones originadas en la ley divina; la semana es, en tal sentido, la medición de autoridad divina por excelencia, pues surge de la imitación de los seis días de la Creación más el séptimo dedicado al descanso (Ibíd., 681), y sirve asimismo de modelo para otras mediciones derivadas, como el cálculo de siete semanas más un día para la celebración de Pentecostés, siete por siete años más un año para la fijación del jubileo quincuagesimal, o el cese de las tareas agrícolas cada siete años según las leyes del imperio (Ibíd., 681). Yendo aún más lejos y trascendiendo la cronología civil para ingresar en la histórica, la semana de siete días, de prescripción divina, es también la base ejemplar para la construcción del modelo teórico de las siete eras del mundo, en el plano macrocósmico, y las siete edades del hombre, en el plano microcósmico (Ibíd., 726-728):

ERAS DEL MUNDO (macrocosmos)	EDADES DEL HOMBRE (microcosmos)
1. <i>ab Adam usque ad Noe</i>	1. <i>infantia</i>
2. <i>a Noe usque ad Abraham</i>	2. <i>pueritia</i>
3. <i>ab Abraham usque David</i>	3. <i>adolescentia</i>
4. <i>a David usque ad transmigrati- onem Babylonis</i>	4. <i>juventus</i>
5. <i>a transmigratione Babylonis usque adventum Domini Salva- toris in carnem</i>	5. <i>senectus</i>
6. <i>aetas quae nunc agitur</i>	6. <i>aetas decrepita</i>
7. <i>perennis aetas sabbati</i>	7. <i>(mors)</i>
8. <i>beatae resurrectionis aetas</i>	8. <i>(resurrectio)</i>

Llegamos así al autor cuya obra ofrece la más breve, pero a la vez la más sistemática y “racional” visión de nuestro tema: Hugo de San Víctor, relevante teólogo del siglo XII, quien incluye en su *Exegetica* un conjunto de nueve reglas o modos para interpretar alegóricamente los números de la Biblia. Hugo no ~~pasa~~ exhaustiva revista a cada uno de estos números y a sus variados sentidos, como hacía Isidoro; tampoco se aboca al análisis ocasional, bien que profundo, de algunos números sueltos, como San Agustín. Sus nueve reglas son genéricas, concisas y absolutamente instrumentales; no se proponen brindar un repertorio completo de interpretaciones numéricas, sino más bien ofrecer los medios o las claves para llevar a cabo esas interpretaciones, limitándose a consignar apenas un par de ejemplos concretos por regla. En suma: no se trata de un repertorio analítico de números simbólicos, sino de un manual de procedimientos necesariamente previo a la realización de ese repertorio cuya ejecución Hugo no emprende. Los nueve modos que distingue Hugo de San Víctor en orden a la interpretación de los números bíblicos, son los siguientes: 1) según su orden de posición, 2) según su tipo de composición, 3) según su modo de extensión, 4) según su forma de disposición, 5) según su computación, 6) según su multiplicación, 7) según la adición de sus partes, 8) según su cantidad, y 9) según exageración. Veamos.

Según su orden de posición significa, por ejemplo, la unidad, puesto que ocupa el primer puesto en la serie numérica; de acuerdo con esta regla, los números van perdiendo fuerza alegórica, o mejor, van perdiendo perfección matemática y consecuentemente simbólica, a medida que se apartan de la unidad inicial y se adentran en la serie plural (*Exegetica* I, 22). Según su tipo de composición interpreta Hugo el dos y el tres; el binario, *qui sectionem recipit, et in duo dividi potest, corruptibilia et transitoria significat*; el ternario, *quia unitate media interveniente sectionem non recipit, ut in duo*

aequa dividatur, indissolubilia et incorruptibilia designat (Ibíd., 22). Así, y sobre el modelo del dos y del tres, todos los números pares, por admitir una división en partes iguales, simbolizarán lo corruptible y lo transitorio, en tanto todos los impares, por no admitir tal división, serán emblema de lo indisoluble e incorruptible. Al hablar en la regla tercera de *modo de extensión*, se refiere Hugo a la progresión de los números y a su relación con los precedentes y consecuentes; propone como ejemplos el siete después del seis, que significa *requiem post operationem*, el ocho después del siete, que simboliza *aeternitatem post mutabilitatem*, y el once después del diez, que es *extra mensura transgressionem*; Hugo está repitiendo aquí, claro, los análisis ya vistos en San Agustín, pero añade un tercer ejemplo donde la interpretación relacional se realiza no ya mediante sumas, sino mediante una resta: *Novenarius ante denarium, defectum intra perfectionem* (Ibíd., 22). Como fácilmente se observa, estas tres primeras reglas proponen modos de interpretación netamente relacionales o estructurales.

La regla cuarta es, quizá, la más curiosa y la de aires más pitagóricos. Hugo propone oblicuamente una clasificación de los números en lineales, superficiales y sólidos; identifica el diez con la línea, el cien con la superficie, y el mil con lo sólido, y místicamente adjudica al lineal diez la virtud de la fe -*rectitudinem fidei*-, al superficial cien la de la caridad -*amplitudinem charitatis*-, y al sólido mil la de la esperanza -*altitudinem spei*-, cada una de estas virtudes, asociada así a una dimensión, atañe a diversos objetos: *Rectitudinem ad se, latitudinem ad proximum, altitudinem ad Deum*⁶ (Ibíd., 22). La quinta regla, menos compleja, postula que el diez entraña la perfección porque en él llega a su límite el sistema de computación (Ibíd., 22). En la sexta recurre Hugo al criterio relacional de la multiplicación, y nos da como ejemplo inevitable el doce, símbolo de la universalidad porque *ex ternario et quaternario invicem multiplicatis perficitur*, a la vez que acude, como San Agustín, al criterio referencial para explicar el tres y el cuatro: *quoniam quaternarius corporalium, ternarius spiritualium forma est* (Ibíd., 22). La regla séptima contempla los números según la adición de sus partes; estamos aquí frente a nuestro conocido análisis pitagórico del seis como número completo, resultante de la suma de sus divisores, lo cual lo convierte en perfecto porque sus divisores, al colmarlo, *nec ultra exuberant, nec infra subsistunt, quod perfectioni convenit, in qua ne plus justo nec minus esse debet* (Ibíd., 22-23).

Hasta aquí vamos viendo que los criterios interpretativos adoptados por el autor

⁶ Nos parece evidente en todo este análisis un eco del conocido pasaje paulino (*Eph.*, 3, 17-19), [...] *Christum habitare per fidem in cordibus vestris: in charitate radicati, et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo, el sublimitas, et profundum: scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.*

bajo la sistematización que propone en sus reglas son básicamente, cuando no exclusivamente, relacionales aritméticos; las dos reglas finales, empero, nos descubrirán un claro giro hacia lo referencial. Dice la octava regla:

Secundum multitudinem partium numeri significant, ut binarius propter duas unitates charitatem Dei et proximi. Ternarius propter tres, Trinitatem. Quaternarius, propter quatuor tempora, temporalia, quoniam annus et mundus quatuor partibus distinguuntur. Quinarius, quinque sensus. (Ibíd., 23).

Hugo habla de *multitudinem partium*, de la cantidad de sus partes, pero lo cierto es que la cantidad *per se* no alcanza a definir el sentido de estos números, sino que se requiere del necesario concurso de los distintos referentes para que las cantidades alcancen la categoría de símbolo. En efecto, ¿simboliza el dos la caridad a Dios y al prójimo solamente por constar de dos unidades, o más bien porque esas dos unidades han sido ya consagradas por los textos bíblicos como propias de la caridad a Dios y al prójimo? Exactamente lo mismo sucede con la novena y última regla, que estipula que los números significan *secundum exaggerationem*; Hugo da como ejemplo el versículo 18 del capítulo 26 del libro de Levítico: *Addam correptiones vestras septuplum propter peccata vestra*, y explica que en ese contexto *septuplum* no significa siete veces, sino muchas veces, una gran cantidad de veces (Ibíd., 23). Otra vez, el valor semántico de 'exageración', o de 'gran cantidad indefinida' atribuido al septenario, no se deriva de las propiedades aritméticas de éste, sino de los contextos bíblicos en donde el número es empleado con tal sentido. Lo que las reglas octava y novena vienen indirectamente a decirnos, entonces, es que en última instancia el referente resulta indispensable para elucidar el exacto valor simbólico de un número; también resulta absolutamente necesario el referente para decidir qué regla aplicar en cada caso, ya que muchos números, considerados en abstracto, podrían llegar a expresar significados distintos y aun opuestos según la regla elegida: el dos tiene connotaciones positivas según la regla octava, en la cual se lo identifica con la caridad, pero negativas según la regla segunda, que identifica los números pares con la corrupción; el doce es positivo según la regla sexta, que lo convierte en signo de la universalidad por resultar del producto de tres por cuatro, pero es negativo según, otra vez, la regla segunda, por tratarse de un número par; esta misma regla convierte en negativo al par seis y en positivo al impar trece, los cuales resultan, en cambio, inversamente valorizados según las reglas séptima -para la cual el seis es perfecto por resultar de la suma de sus divisores-, y tercera -para la cual el trece sería netamente negativo por transgredir la perfección del doce-.

La sistematización aritmológica de Hugo de San Víctor entraña una clausura, un punto de llegada más allá del cual se hace difícil avanzar; sus nueve breves reglas

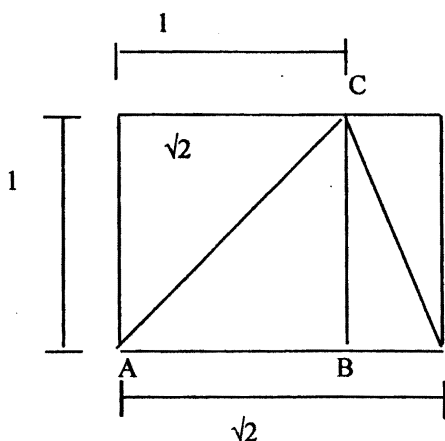
codifican tan completa y precisamente las posibilidades de interpretación simbólica del número, que terminan por empobrecer su objeto de estudio a fuerza de encorsetarlo en moldes demasiado estrechos. Tratándose de símbolos toda sistematización es riesgosa porque entraña el peligro de la racionalización excesiva, y la esencia profunda del símbolo es, por definición, irreductible a la sola razón. Con Hugo llegamos, por tanto, a un límite, y en él nos detendremos nosotros. Aducir otros autores posteriores sería sobreabundar en conceptos ya analizados sobradamente. Preferimos, mejor, cerrar esta charla con unos someros comentarios sobre la estética de las proporciones y el principio estructural de la composición numérica.

La Edad Media no veía significados simbólicos solamente en los números considerados como cantidades, sino también en las relaciones de proporción que las distintas cantidades establecen entre sí; la teoría de las proporciones se encuentra en la base misma de la llamada *estética matemática*, tan propia de la concepción medieval. El punto de partida de esta estética es la identificación de los trascendentales, según la cual *lo bello* equivale a *lo uno*; ahora bien, lo uno, según hemos visto en los distintos autores analizados, es un atributo de Dios y no de las cosas humanas. ¿Cómo pueden entonces ser bellas las criaturas, naturales o artificiales, siendo que ninguna criatura es *una* y simple sino todas son necesariamente múltiples, plurales y compuestas? La clave está en la proporción de esas pluralidades, pues en el plano de lo plural es la observancia de las debidas proporciones entre las cantidades el factor que posibilita la reducción armónica de lo múltiple a lo uno. Roberto Grosseteste sienta este principio, asimilando la belleza de lo uno a la belleza de la luz, en una de las identificaciones más características de la estética medieval: *Omnis pulchritudo consistat in identitate proportionalitatis* (*apud* BRUYNE, *Estudios*, III, 138); toda belleza consiste en la identidad de la proporcionalidad, o bien por la unidad pura, o bien por la diversidad unificada. Tal la concepción de la belleza como proporción, pero Grosseteste define también la belleza como esplendor, como luz, y no entiende ambas definiciones como contradictorias o divergentes, porque la luz es bella, y fuente de toda belleza, precisamente por su simplicidad, por su homogeneidad, por ser siempre igual a sí misma; y es precisamente esta mismidad simple y homogénea la expresión primera y más acabada de la proporcionalidad: *Lux per se pulchra est, quia eius natura simplex est, sibi que omnia simul. Quapropter maxime unita et ad se per aequalitatem concordissime proportionata: proportionum autem concordia pulchritudo est* (*apud* BRUYNE, *Estudios*, III, 144-145).

Ahora bien, definida así la belleza como *unidad = luz = proporcionalidad*, Roberto Grosseteste pasa a considerar los principios concretos de la proporcionalidad y la composición, y establece esos principios en número de cuatro: la forma, la materia, la adaptación recíproca de ambas, el compuesto final resultante de esa adaptación.

Hasta aquí nada llama la atención, pero a renglón seguido el autor realiza una identificación netamente aritmológica, adjudicando a cada uno de estos cuatro principios un número emblemático: la forma, por ser el principio más simple, se identifica con el uno; la materia, por su pasividad y densidad, con el dos; la adaptación recíproca por la cual la materia es informada y la forma materializada, con el tres; y el compuesto resultante con el cuatro. Sumando uno, dos, tres y cuatro, obtenemos diez: estamos nuevamente ante la *tetraktys* pitagórica, y así la entera teoría de las proporciones de Grosseteste acaba siendo una construcción simbólica basada más en la referencialidad tradicional del símbolo pitagórico que en las intrínsecas propiedades aritméticas de esos cinco números, a partir de los cuales define el autor las cinco proporciones más simples, de las cuales se deriva a su vez toda belleza posible (BRUYNE, *Estudios*, III, 149-150). En un paso ulterior, y teniendo ya identificada la belleza con la luz y la unidad/proporcionalidad, Grosseteste explica que la energía luminosa no se reduce a los fenómenos ópticos, sino que preside también los acústicos, y define el sonido como la luz incorporada al aire más sutil (Ibíd., III, 151). De esta manera, la estética matemática, que en razón de su condición luminosa preside las artes plásticas y visuales, también se erige en patrón del arte musical, en cuyo apasionante desarrollo a través de las diversas teorías medievales no podremos, empero, detenernos (cf. BRUYNE, *Estudios*, II, 116-141; SPITZER, *Classical and christian ideas*, *passim*).

Roberto Grosseteste propone sus cinco proporciones básicas a partir del prestigio simbólico de la *tetraktys* pitagórica, en un camino que va de lo referencial a lo relacional; vamos ahora a ejemplificar el camino inverso, de lo puramente relacional matemático a lo referencial simbólico, a través de otra célebre proporción cuya vigencia arranca desde el pitagorismo y llega hasta el mismo Renacimiento. Nos referimos a la *sección áurea* o número raíz generado a partir de la proporción $1:\sqrt{2}$. Esta *divina proporción*, conocida por el platonismo y el agustinismo, surge del rectángulo cuyos lados menor y mayor toman como base proporcional, respectivamente, las magnitudes 1 y $\sqrt{2}$, siendo el lado mayor la proyección de la diagonal del cuadrado que se construye sobre el lado menor (CRESPI-FERRARIO, *Léxico técnico de las artes plásticas*, 84 ss.):



En efecto, si consideramos un cuadrado de lado 1, su diagonal ha de resultar $\sqrt{2}$, según la aplicación del teorema de Pitágoras, por el cual en el triángulo ABC el cuadrado de la hipotenusa AC es igual a la suma de los cuadrados de los catetos AB y BC; operando un simple pasaje de términos, se sigue que la hipotenusa AC debe resultar de la raíz cuadrada de la suma de los catetos AB y BC. Si AB vale 1 y BC también vale 1, tendremos que la hipotenusa AC vale la raíz cuadrada de 1 más 1, esto es, $\sqrt{2}$. Este rectángulo áureo de lados $1 \cdot \sqrt{2}$ es entendido por el pitagorismo como la representación geométrica de la armonía del universo, un símbolo de la perfección del mundo y de todas las criaturas artificiales de ese mundo que aspiren a idéntica armonía. Durante la Edad Media es el tratado del romano Vitruvio, *De architectura*, la obra que difunde y consagra esta proporción. En un pasaje del libro VI, Vitruvio enseña que las dimensiones de los atrios deben determinarse según tres posibles proporciones, la tercera de las cuales consiste en nuestro rectángulo áureo:

[...] *tertius [genus], uti latitudo in quadrato paribus lateribus describatur inque eo quadrato diagonius linea ducatur, et quantum spatium habuerit ea linea diagonii, tanta longitudo atrio detur.*
(VITRUVIO, *On architecture*, VI, iii, vol. II, p. 26).

La arquitectura medieval recogió la fórmula y la aplicó reiteradamente en sus construcciones, inclusive desde los tempranos tiempos anteriores al románico, según han demostrado Lorenzo Arias Páramo y Emilio Olávarri en un par de estudios publicados a fines de la década del ochenta, que pasan detallada revista a la aplicación de la proporción áurea en las plantas, pilastras y demás ornamentaciones de dos importantes ejemplos de la arquitectura asturiana del siglo IX, la iglesia de San Miguel de Liño y el palacio de Santa María del Naranco (ARIAS PÁRAMO, "San Miguel de Liño", 29-35;

ARIAS PÁRAMO-OLÁVARRI, "La proporción áurea", 44-57). Pero lo verdaderamente notable es que esta construcción geométrica de innegable armonía formal ha pasado también a la literatura como expresión simbólica de la perfección o la ponderación de determinados personajes, a través de las medidas de los espacios geográficos estrechamente asociados con éstos; así lo hemos demostrado nosotros mismos, en un par de trabajos de 1992 y 1993, en los que detectábamos la presencia de la proporción áurea en las medidas de la Ínsula Firme, sede del poder espiritual perfectísimo de Amadís de Gaula en su novela homónima, y también en la Ymsola Tornante del *Liuro de Josep ab Arimatia* portugués y en el *Bois en Val*, el bosque en el cual se encuentra el castillo del rey Ban de Benoïc en donde nace Lancelot, según se narra en la novela francesa de igual título. En efecto, siendo la base de la proporción áurea los lados 1 y $\sqrt{2}$, dividiendo el segundo por el primero obtenemos la cantidad irracional 1,4142... La Ínsula Firme del *Amadís*, de la cual nos brinda el texto dos medidas divergentes, tiene según una de esas dos medidas siete leguas de largo por cinco de ancho, esto es, $7 : 5 = 1,4$; evidente redondeo del irracional en que se resuelve $\sqrt{2}$. La Ymsola Tornante del *Arimatia* portugués, por su parte, mide 1280 por 912 *corredouros*, que equivalen, según el propio texto, a 80 por 57 leguas; tanto el resultado 1,4065... que surge de dividir 1280 : 912, cuanto el de 1,4035... que arroja la división 80 : 57, se aproximan bastante al irracional que resulta de $\sqrt{2}$. Finalmente, el *Bois en Val* en que nace Lancelot mide diez por siete leguas, lo cual arroja otra vez un resultado muy aproximado al áureo: $10 : 7 = 1,4285...$ (GONZÁLEZ, *La función literaria de los numerales*, II, 678-682; "Realismo y simbolismo", 15-30). Vemos entonces cómo una proporción inicialmente postulada como ejemplo de pura armonía matemática o relacional, ha pasado, uniéndose a referentes geográficos -islas, bosques- estrechamente asociados a personajes arquetípicos de varias narraciones novelescas, a constituir un claro símbolo de perfección espiritual y caballeresca.

Apenas nos queda tiempo a nosotros -y muy probablemente paciencia a ustedes- para decir dos palabras acerca de la llamada por Curtius *composición numérica*, procedimiento muy al uso de los autores medievales, por el cual trasladaban éstos a la configuración formal o estructural de sus obras los mismos principios numéricos que definían para cada cantidad un simbolismo determinado; el número, y con él su peculiar valor connotativo o alegórico, pasa así a desempeñarse como clave o principio organizador de la *dispositio* retórica (CURTIUS, *Literatura europea*, II, 700-718). La composición numérica, que ya practicaban los alejandrinos y los romanos, por cierto, puede determinar tanto el número de versos como el número de sílabas, el número de estrofas cuanto el de cantos, el de libros, el de capítulos, el de partes o secciones de un discurso. El ejemplo más conocido es, naturalmente, la *Commedia* dantesca, con su ponderado juego de base ternaria -tres cantigas de treinta y tres cantos cada una, compuesta en tercetos y con un número de versos en cada canto siempre múltiplo de tres-, pero

abundan los ejemplos también en la literatura latina, desde los 33 libros del *Contra Faustum* de Agustín, por la edad de Cristo, o los 22 libros de su *Civitas Dei*, por el número de libros veterotestamentarios que, a su vez, responden al número de letras en el alfabeto hebreo, hasta el extremo caso de la *Ecloga de caluis* de Hucbaldo; en ella hay un poema inicial de 54 versos, que equivalen a 9 por 6; la égloga propiamente dicha consta de 146 versos, que sumados a los 54 de la dedicatoria redondea los 200; en la égloga, a su vez, hay un exordio de 3 versos y una conclusión de también de 3 versos, en razón de lo cual el cuerpo del poema se reduce a $146 - 3 - 3 = 140$ versos, divididos en 14 secciones de 10 versos cada una; pero dado que el primer verso de cada sección es una especie de *ritornello* que se repite siempre igual, y que oficia más bien como separador o límite entre las secciones, éstas vienen a quedar conformadas en rigor por 9 versos, número que, habíamos dicho, regía la composición de la dedicatoria; en cuanto al número de las 14 secciones, se impone el análisis 7 por 2; por lo tanto, la entera composición de la *Ecloga* viene a quedar estructurada sobre la base y las recurrencias del 2, el 3, el $3 \times 3 = 9$, el 7 y el 10. La calidad poética de semejante experimento podrá no ser totalmente satisfactoria, pero nadie podrá negarle artificio y conciencia de ese artificio. (CURTIUS, *Literatura europea*, II, 711).

Llegados así al final, y hechizados como estamos por la magia de los números, contamos la cantidad de páginas que nos ha insumido la redacción de este texto cuya lectura estamos ya acabando, y surge la muy poco grata cifra de veinte. No nos satisface; el veinte se deriva del dos, y el dos es la corruptibilidad, la descomposición y la ruptura de la unidad sagrada y primordial. Acudimos entonces a la bibliografía, y con mayor suerte encontramos que el número de obras citadas a lo largo de la charla asciende a cuarenta. Ahora sí, podemos reposar tranquilos, bajo el amparo de esta cifra venerable que, si bien puede estar significando para nuestro abnegado auditorio -nos hacemos debido cargo de ello- una áspera prueba y penitencia, permite asimismo esperar, tras el ayuno y el rigor, tras la espera paciente y sufriente, el merecido y salvífico premio del descanso... y del silencio.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- SAN AGUSTÍN. *Cartas*, en sus *Obras*. Edición bilingüe latín-castellano de Lope Cille-ruelo O.S.A. Madrid, BAC, 1958, vol. VIII.
- *La ciudad de Dios*, en sus *Obras*. Edición bilingüe latín-castellano de José Morán O.S.A. 2ª ed. Madrid, BAC, 1965, vols. XVI-XVII.
- *Contra Fausto*, en sus *Obras completas*. Edición bilingüe latín-castellano, introducción, traducción, notas e índices de Pío de Luis. Madrid, BAC, 1993, vol. XXXI.

- *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, en sus *Obras*. Edición bilingüe latín-castellano a cargo de Teófilo Prieto O.S.A. Madrid, BAC, 1955, vols. XIII-XIV.
- ARIAS PÁRAMO, LORENZO. "San Miguel de Liño. Arte prerrománico asturiano", *REVISTA DE ARQUEOLOGÍA*, IX, 87 (1988), 29-35.
- ARIAS PÁRAMO, LORENZO - OLÁVARRI, EMILIO. "La proporción áurea en el arte asturiano. Santa María del Naranco", *REVISTA DE ARQUEOLOGÍA*, VIII, 73 (1987), 44-57.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción del griego por Patricio de Azcárate. 9ª ed. Madrid, Espasa Calpe, 1980.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. 8ª ed. Madrid, BAC, 1982.
- BRINKMANN, H. *Mittelalterliche Hermeneutik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- BRUYNE, EDGAR DE. *Estudios de estética medieval*. Madrid, Gredos, 1959, 3 vols.
- *Historia de la estética*. Madrid, BAC, 1963, 2 vols.
- M. M. F. CAPELLA. *De nuptiis Philologiae et Mercurii libri VIII*. Edidit Adolfus Dick, addenda et corrigenda iterum adiecit Jean Préaux. Stuttgart, Teubner, 1978.
- CHAIGNET, A. E. *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*. 2^{ème} éd. Paris, Didier, 1874, 2 vols.
- CHEVALIER, JEAN. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder, 1986.
- CIRLOT, JUAN EDUARDO. *Diccionario de símbolos*. 6ª ed. Barcelona, Labor, 1985.
- COOMARASWAMY, ANANDA K. "Kha et autres mots signifiant 'zéro' dans leurs rapports avec la métaphysique de l'espace", en su *Le temps et l'Eternité*. Paris, Dervy-Livres, 1976, pp. 117-131.
- CRESPI, IRENE - FERRARIO, JORGE. *Léxico técnico de las artes plásticas*. 2ª ed. Buenos Aires, Eudeba, 1977.
- CURTIUS, ERNST ROBERT. *Literatura europea y Edad Media latina*. México, F.C.E., 1955, 2 vols.
- DALES, RICHARD - GIEBEN, SERVUS (EDS.) *Robert Grosseteste's Hexaemeron*. Oxford, University Press, 1982.
- ELIADE, MIRCEA. *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus, 1956.
- ELORDUY, CARMELO. "Introducción" a: Lao Tse. *Tao Te Ching*. Buenos Aires, Orbis, 1983, pp. 9-93.
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO. *La función literaria de los numerales en el Amadís de Gaula*. Tesis de Licenciatura en Letras. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1992, 2 vols. (Inédita).
- "La función literaria de los numerales en el *Amadís de Gaula* y *Las sergas de Esplandián*", *HISPANÍSTICA*, Indian Journal of Spanish and Latin American Studies, III, 1-2 (1995), 52-55.

- “La función literaria de la unidad y la no-unidad en el *Amadís de Gaula*”, en *Studia Hispanica Medievalia II*, Actas de las Terceras Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1990, pp. 98-111.
- “Hugo de San Víctor y la interpretación mística de los números en la Edad Media latina”, *EXCERPTA SCHOLASTICA*, I (1993), 1-11.
- “Realismo y simbolismo en la geografía del *Amadís de Gaula*: la Ínsula Firme y sus dimensiones”, *LETRAS*, 27-28 (1993), 15-30.
- GUÉNON, RENÉ. *La Gran Triada*. Barcelona, Obelisco, 1986.
- *L'homme et son devenir selon le Védānta*. 3^{ème} éd. Paris, Éditions Bossard, 1925.
- *Le symbolisme de la croix*. 3^{ème} éd. Paris, Les Éditions Vêga, 1970.
- HOPPER, VINCENT FOSTER. *Medieval number symbolism. Its sources, meaning and influence on thought and expression*. New York, Cooper Square Publishers, 1969.
- HUGONIS DE S. VICTORE *Exegetica I*, en *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina prior accurante J. P. Migne. Paris, Garnier, 1879, vol. 175, cols. 22-23.
- ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI. *Etymologiarum sive Originum libri XX*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay. Oxford, Clarendon Press, 1911.
- *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt*, en *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina prior accurante J. P. Migne. Paris, Garnier, 1862, vol. 83, cols. 179-199.
- LAO TSE. *Tao Te Ching*. Edición preparada por Carmelo Elorduy. Buenos Aires, Orbis, 1983.
- LÉRTORA MENDOZA, CELINA A. “Perfección numérica y perfección ontológica: los días de la creación según Grosseteste”, *MEDIEVALIA*, 9 (1991), 30-41.
- MARCOS MARÍN, FRANCISCO. “Cuando los numerales no representan número”, *LEXIS*, XIII, 2 (1989), 161-201.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Los nombres de Dios*, en sus *Obras completas*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Madrid, BAC, 1990.
- BEATI RABANI MAURI. *Liber de computo*, en *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina prior accurante J. P. Migne. Paris, Garnier, 1864, vol. 107, cols. 670-727.
- SPITZER, LEO. *Classical and christian ideas of world harmony. Prolegomena to an interpretation of the word “Stimmung”*. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1963.
- VITRUVIUS. *On architecture*. Edited from the Harleian Manuscript 2767 and translated into English by Frank Granger. (Ed. bilingüe latín-inglés). London-New York, Loeb, 1931, 2 vols.