

CONSIDERACIONES ACERCA DE LA BELLEZA EN EL *DE ORDINE* DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA

PROF. HUGO COSTARELLI BRANDI
UNCUYO - FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Abstract: The following article brings an insight through one of the first works of Saint Augustin, but from a special view: beauty. Hence, it will be clear that beauty will become, in Augustin's consideration as one of the main realities of his thought, an omnipresent property, a transcendental structure, which from its joyful perception man will need to prepare through the purifying path of liberal arts and philosophy. It will also be possible to appreciate that even when this author uses certain ancient-thought-structures on his reflections, it will be able, nevertheless, to state the birth of a proper and original view of the universe.

Key words: beauty, order, form, number, harmony

1. El converso de Casiciaco.

Es de muchos sabido que cuando se habla de *conversión*, es preciso entender allí, un *darse vuelta* que, implicando en ello a la totalidad de la persona, parece ser posible en función de un conocimiento no común, es decir, de un conocimiento que trasciende lo inmediato, que está más allá, que se percibe cuasi intuitivamente, y que *por medio o a través de él* todo el hombre se renueva. Convertirse es ver y adoptar una nueva *pistis*, un nuevo conocimiento, el cual, operando a modo de principio, reorganizará toda la cosmovisión de la persona como así también sus obras. Ahora bien, tal hecho es el que transformará la vida de Agustín de Hipona, durante su estadía en Casiciaco, allá por el 386.

En efecto, cuando al promediar sus *Confesiones*,¹ el Hiponiense nos relata su conversión, queda muy en claro que dicha experiencia marcó profundamente su vida, de manera tal que la fe aceptada y asumida en la caridad, se transformó en él en un germen que, desarrollándose pacientemente, devino a *San Agustín*.

Nos ha parecido importante empezar este artículo señalando el tema de la conversión del Hiponiense, pues se trata del principio que posibilitará la comprensión de todo su pensamiento posterior. En nuestro Obispo, la fe en la Trinidad se tornará un Absoluto desde donde todo será visto², ella será “el eje en torno al cual gira todo el pensamiento agustiniano y la vía de acceso para su entendimiento pleno”.³ Esto es lo que nos revelará el sentido profundo del *crede ut intelligas, intellige ut credas, crede ut ames*: ese absoluto, simplemente *visto* y aceptado en la fe, es el que permitirá la comprensión del todo desde lo Uno, comprensión que lleva a su vez a una fe más profunda y que termina en el gozo de la *caritas*, unidad plena del *hombre interior y exterior*.

Ahora bien, no deja de sorprender en el pensamiento del Hiponiense, que ese absoluto haya sido presentado con especial cuidado, como Belleza. Esto puede comprenderse perfectamente si se atiende a ese momento culminante de las *Confesiones*, donde nuestro autor proclama a Dios como la *hermosura tan antigua y tan nueva*,⁴ que él siempre había tenido ante la vista, pero que sólo ahora, desde la fe, la esperanza y la caridad, podía realmente *ver*. En efecto, “ninguno como Agustín, en los años de su conversión y en los siguientes, loó tan constantemente a Dios como belleza suprema y nadie como él se esforzó consecuentemente, en definir la verdad y el bien con categorías estéticas”.⁵ Todo esto nos pone en condiciones de afirmar que la Belleza no fue para nuestro autor un ítem más del que poco se ocupó, sino que fue una fundamental estructura de comprensión de toda la realidad, la cual fecundó todos sus escritos.⁶ Dios, como Belleza Absoluta, se tornó para él lo primero y lo último de todo: primero en cuanto origen de todo, y último porque es su contemplación eterna el fin del universo.

Con todo, y antes de seguir avanzando, debemos considerar que si bien la fe se tornó en Agustín ese principio vital que fecundó

todo su pensamiento, dicho Absoluto fue recibido en un contexto platónico-neoplatónico. Recordemos que la época de su conversión es también la de su lectura más intensa de Plotino, al que reconoce como el verdadero representante de Platón: “(...) La doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía, desechadas las nubes del error, volvió a brillar, sobre todo en Plotino, filósofo platónico (...)”.⁷ Dicho de otra manera: es esta filosofía la que servirá de *marco* al pensamiento de Agustín, siempre que no entendamos por ello una restricción al pensar de nuestro autor de manera que termine siendo un neoplatónico más.

En efecto, Agustín no se detuvo en la filosofía que lo vio convertirse, sino que preñó ese pensar con el nuevo Absoluto, y esto dio a luz una nueva filosofía, una propiamente cristiana, con estructuras originales, las cuales estuvieron presentes ya desde el comienzo de su conversión, aunque el tiempo terminó de madurarlas más claramente. De manera que “la influencia platónica y neoplatónica en el Obispo de Hipona es mucho más exterior y menor de lo que a veces ligeramente se afirma. Sin negarla, antes al contrario afirmándola, debemos decir que ella toca más al esquema conceptual o modo intelectual y verbal de expresión, que al contenido mismo doctrinal en él vertido”,⁸ de manera tal que es ese mismo contenido el que ha terminado modificando al modo intelectual platónico, dando como resultado un pensar original, donde la lectura de la Sagrada Escritura tendrá un rol decisivo, especialmente al teñir al universo de un enorme optimismo metafísico.

Este optimismo que nos plantea un universo bello, debido a que Dios es la Belleza misma, y que por tanto su creación no podría sino llevar esta impronta, no ha dejado de lado incluso a ese nivel temido y minusvalorado por algunos antiguos, como es el de la creación sensible. Agustín recuperará completamente la belleza de la creación, dándole el lugar que la antigüedad pagana no podía, justamente por carecer del dato revelado. De esta manera, en nuestro Obispo, no será sólo el cuerpo humano bello, el punto de partida de sus ascensos a Dios, sino que toda la creación, lo será. De repente nos hablará del sol y los astros, como así también de los animales y las plantas, puesto que si todo es creado por un Dios bueno y bello,

todo será un buen motivo para ascender hacia Él. He aquí uno de los nuevos elementos que la filosofía de Agustín ha desarrollado, este optimismo respecto de la creación, el cual marca su originalidad sobre el modo de pensar platónico y plotiniano.

Sin embargo, no esperemos ver todo esto claramente desarrollado en los primeros escritos. Como todo pensamiento vivo, el de Agustín necesitará de tiempo para desarrollarse, para que las ideas contenidas germinalmente en aquella visión del Absoluto, se desplieguen y fructifiquen. Más aún, será su asiduo contacto con las Sagradas Escrituras, lo que terminará de madurar este pensamiento.

En lo que sigue nos dedicaremos al primer momento de este desarrollo, es decir que consideraremos sólo el período agustiniano que va desde su conversión hasta su episcopado. Mas situados en este tramo de la vida del Hiponiense, examinaremos tan sólo una de sus primeras obras, el *De Ordine*, donde intentaremos mostrar la presencia de una nueva filosofía de la belleza, la cual contará sin duda con elementos antiguos, pero siempre reestructurados y hechos novedosos, debido al nuevo Absoluto que iluminará la reflexión del autor.

2. La Belleza y el Orden

2. 1. Lo ordenado y lo bello: una percepción del ojo purificado

Una de las primeras conclusiones que uno saca, al menos provisionalmente, cuando comienza la lectura del *De Ordine*, es que Agustín está desencantado de las letras. Frente a esto, nuestro reconocido retor se nos presenta con un profundo optimismo por la filosofía, de manera que nos dice: “¿por qué no me dedicaría a filosofar antes que a componer versos? Pues según he empezado a conjeturar por las pruebas diarias que tú nos das, ella es nuestro verdadero y seguro lugar de reposo”.⁹ Contra los peligros de una filocalia sin sentido, de un amor a la belleza vacua, la filosofía se presenta ahora como un irrecusable camino de acceso a Dios. Y es en este contexto de reflexión que el Hiponiense considerará, como tema principal del texto, al orden. En efecto, la mirada atenta de

la filosofía verdadera,¹⁰ nos arrojará la irrecusable presencia de un orden universal.

Ahora bien, si la filosofía es el punto desde donde el todo puede ser juzgado adecuadamente, de manera tal que permita emerger el hecho de que nada escapa al orden, con todo, decimos, esa perspectiva no se alcanzará sin más, sino que será preciso realizar un camino de preparación a la misma; y este camino será el de las *artes liberales*. Mas, conviene por ahora que no nos dediquemos a tal tema, sino que, reservando su tratamiento para la segunda parte del texto, vayamos por el momento a la pregunta fundamental del mismo, es decir aquella que interroga acerca de la esencia del orden.

El punto de partida de esta discusión dialogada, parece ser una intuición fundamental. Licencio, uno de los discípulos de Agustín, afirma en dos ocasiones que defenderá “con tesón el orden de las cosas, sosteniendo que nada se realiza fuera de él. Porque tan penetrado y empapado me hallo -nos dice- de este pensamiento que aún cuando saliera vencido en la disputa, eso mismo no lo atribuiré a la casualidad, sino al orden de las cosas”;¹¹ y más adelante indica lo siguiente: “pero no sé cómo -lo cual basta para nuestra cuestión- es patente a nuestros ojos que nada se hace sin razón”.¹² Que todo el universo presenta un orden *patente*, no es algo que deba ser demostrado, pues la observación parecería bastar a ello. Esta intuición inicial es la que abre el camino a la disputa que ascenderá gradualmente desde el nivel de la observación directa, al de la mirada metafísica. Y tal cosa se hará necesaria debido a que si la tesis de Licencio es cierta, aquella que afirmaba, recordemos, que nada escapa al orden, entonces será preciso revisar el tema más álgido que parece contradecir lo afirmado por el discípulo de Agustín, es decir, el de la aparición del mal, pues, ¿acaso lo malo forma parte o está fuera del orden?

La primera parte del texto ya nos anticipa una respuesta afirmativa a esta cuestión, la cual será desarrollada con mayor detenimiento, en el segundo tramo de la obra; sin embargo, Licencio, arribando a un plano filosófico, y mediante un ejemplo traído del ámbito de las letras, nos dirá:

No quiere Dios los males, porque no pertenece al orden que Dios los ame (...). ¿Te parece poco orden que Dios ame los bienes y no los males? (...) Él quiere amar los bienes y aborrecer los males, lo cual es un orden acabado y de una divina disposición. Orden y disposición que conservan por medio de distintos elementos la concordia (*congruentiam*) de todas las cosas, haciendo que los mismos males sean en cierto modo necesarios. De este modo, como con ciertas antítesis, por la combinación de cosas contrarias, que en la oratoria agradan tanto, se produce la hermosura universal del mundo.¹³

La tesis de Licencio alcanza aquí su cumbre metafísica. El mal no es querido por Dios, y ese *no ser querido*, es justamente la forma en que aquel es incluido dentro del orden. Dicho de otra manera: el mal no sucede fuera de Dios, pues la inmensa Providencia sabe hacerlo formar parte del concierto total del universo, el cual sigue siendo ordenado y bello. Y con esto último, surge una primera afirmación sobre la belleza que merece nuestra atención.

Ocurre que Agustín nos está proponiendo ahora, en las palabras de su discípulo, y más adelante en las suyas propias, una identidad entre *orden* y *belleza*. En efecto, no es casual que la expresión usada por Licencio para presentar su explicación, esté construida con términos pertenecientes al ámbito de lo bello, ya que se habla de *concordia de opuestos*, es decir de *armonía*, y se nos propone un ejemplo tomado precisamente de la retórica, es decir del arte de presentar la verdad bella. Lo ordenado aparece a los ojos del Hiponiense como idéntico con lo bello, de manera que si todo es ordenado, bien puede deducirse que todo es bello. Pero para encontrar una afirmación de este tipo, deberemos esperar al final del escrito.

La aseveración de Licencio es aplaudida por Agustín, pues éste reconoce que su discípulo ha llegado a ella gracias a la filosofía; sin embargo si tal arribo se ha verificado, el mismo no ha sido casual, sino que ha brotado como fruto natural de una preparación anterior operada por las artes liberales:

Si amas el orden -le insistí-, hay que volver a la poesía, porque la erudición moderada y racional de las artes liberales nos hace

más ágiles y constantes, más limpios y bellos para el abrazo de la sabiduría, para apetecerla más ardientemente.¹⁴

Encontramos aquí una síntesis de lo que desarrollará la segunda parte del texto que nos ocupa: la percepción de que todo está ordenado, no es alcanzable por cualquier mirada, sino sólo por la que ha recorrido la senda preparatoria de las artes liberales; la filosofía, como cumbre máxima del saber humano, ha supuesto pasos bien definidos, los cuales han sido recorridos por Licencio, quien ahora goza de este saber, pudiendo ver que nada escapa al orden universal. Nos encontramos entonces, con una primera indicación acerca del poder purificador de las artes liberales y de su capacidad de alcanzar a la filosofía, única manera de ver al orden y a lo bello en el mundo.

Mas a continuación de esta primera alabanza de las artes liberales, Agustín nos trae un pasaje de enorme valor para seguir afirmando la relación entre orden y belleza:

Y he aquí que a la misma puerta se nos ofrece el espectáculo de dos gallos empeñados en obstinada lucha. Quisimos ser espectadores. Pues ¿qué no desean o qué no observan los ojos, ávidos de hallar a Dios, *el cual se muestra acá y acullá por la hermosura de la razón*, con que gobierna todo lo racional e irracional, invitando a sus seguidores y enamorados a buscarlo por todas partes? ¿Y de dónde y por dónde no puede hacer Él sus *señas* y mostrarse? Y así era cosa de grande admiración ver los gallos con las cabezas tíasas y las plumas erizadas acometiéndose a picotazos y esquivando los golpes ajenos; en aquellos movimientos de animales sin razón, *todo parecía armonioso, como concertado por una razón superior que todo lo rige*.¹⁵

Una vez que la mirada ha recibido el colirio de la filosofía, entonces es posible que el orden aparezca con fuerza, y así es que el Hiponiense nos trae esta pelea de gallos. En ella el autor reconoce una importante serie de cosas que trataremos a continuación.

En primer lugar, es posible apreciar el hecho de que Dios se aparece a los hombres por todos lados, pues en todo están presentes sus *señas* (*signum*). Son precisamente estos *signos*, los que invitan a descubrir -digámoslo una vez más, al hombre depurado-, incluso

en lo irracional, una *armonía*, un orden de partes distintas dirigidas todas en virtud de un principio que las excede y que sin el cual tales partes se reducirían a meros fragmentos inconexos. Pero más aún, ese principio rector tiene una característica esencial: es racional; esto es así pues Agustín no deja de confesar, junto con los antiguos, que si hay un orden, este no puede ser jamás fruto de la casualidad, sino que debe provenir de un intelecto capaz de conocer el *télos* de cada ente, y de disponerlo a tal fin.

Ahora bien, lo segundo que queremos señalar en el texto citado, es el hecho de que ese orden que es un *signo* de Dios, nos es presentado como belleza. En efecto, si lo bello es ordenado, y lo ordenado es racional, entonces ese orden racional será también bello. Como podemos apreciar, se trata de distintos modos de indicar lo mismo: no puede pensarse algo bello que no sea ordenado y racional. Por eso Agustín no tiene problema de hablar de *pulchritudo rationis*, como un *signo*, principio de la *armonía* que reina en el universo, el cual a la vez es el orden mismo.

Mas por último nos gustaría hacer una precisión respecto de esta *belleza de la razón*. Si se mira con atención, podrá descubrirse que en el texto citado más arriba, se dice de la *pulchritudo rationis*, ser no sólo un *signo*, sino además un principio de gobierno, es decir, un fundamento del orden al que se somete tanto lo racional como lo irracional. Tal afirmación es presentada en este fragmento, muy al pasar. Sin embargo, cuando se inicia la segunda parte del escrito que nos ocupa, el Hiponiense vuelve sobre el tema, al proponernos la definición de orden que defenderá en lo sucesivo. Allí podemos leer: “¿Estás dispuesto, Licencio, a defender con tu definición el orden según tu cometido? Pues recuerdo que definiste el orden diciendo que es aquello con que Dios obra todas las cosas”.¹⁶ La lectura de este último fragmento, arroja una importante luz frente a aquel que veníamos considerando: ¿qué es aquello *por medio del cual (per quem)* Dios obra todas las cosas?; sin duda se trata de la *pulchritudo rationis*. Los textos se aclaran mutuamente: nada escapa al orden, nada escapa al gobierno de Dios, pero ese gobierno está regido por la razón, la cual de suyo, es bella. Dicho en otras palabras: Dios

gobierna todo con belleza, y así como nada escapa al orden, nada queda fuera de lo bello.¹⁷

Pero aún es posible indicar en lo citado una cosa más. En efecto, hemos señalado que es Dios quien hace del universo una entidad ordenada y bella; elementos estos, que se perciben en virtud de la *armonía* que reina entre los seres diversos, e incluso entre los contrarios. Sin embargo es preciso comprender que como el orden logrado opera en la *diversidad*, en la *multiplicidad*, el mismo no toca a Dios; o mejor dicho, Dios es *ordenador*, mas no *ordenado*: “esta dirección u ordenación afecta a todo lo movable, con lo que Dios queda excluido como sujeto pasivo de orden”.¹⁸ De esta manera es que se hace más claro el concepto de *signo* que indicábamos más arriba: el ordenamiento de Dios en el universo, la belleza del mismo, hace relación a Dios *partim partim*; esto significa que la referencia no es directa, pues Dios es totalmente distinto del universo, y guarda con él un enlace de Creador a creatura; pero sin embargo, es posible reconocer su presencia en la obra, su huella en la creación, presencia que no es él mismo, sino sólo un rastro dejado como guía a los ojos preparados por la filosofía.

2. 2. Orden, artes liberales y belleza

La segunda parte del *De Ordine*, recapitula y precisa las ideas traídas en el primer tramo. Ya vimos cómo desde el comienzo Agustín recupera la definición de orden dada por Licencio, con la intención de desarrollarla en profundidad. Por ello es que lo primero que se discutirá es el tema de si el mal está incluido en el orden.

Tal como lo había anticipado Licencio, el Hiponiense confirma que nada sucede fuera de lo establecido por Dios, incluyendo al pecado, pues “Aunque la vida inconstante de los necios no se halla ordenada por ellos mismos, sin embargo, la divina Providencia la encaja dentro de un orden y la asienta como en ciertos lugares dispuestos por su ley inefable y eterna, sin permitirle estar donde no debe”.¹⁹ Esto quiere decir que inclusive el mal y lo feo, en ningún momento negados, sino por el contrario, claramente reconocidos, forman parte del orden total. Sólo que, para ver esto, uno debe

colocarse en una perspectiva omniabarcativa, capaz de no detenerse en la parte, sino de reposar en la totalidad.

Con todo, este modo de contemplar la realidad, el cual nos lleva a dejar de lado la mirada que considera sólo el hecho aislado, y que nos obliga a tomar distancia del mismo para así comprender la belleza y el orden del todo, tal óptica, decimos, “exige una mirada perspicaz”.²⁰ En efecto, lo común es tener una perspectiva reducida del hecho; sin embargo Agustín insiste en la necesidad de esta *mirada perspicaz*, la cual se puede lograr por un doble camino: el de la *autoridad* (fe), o el de la *razón* (filosofía).²¹

El Hiponiense restringe el camino de la fe sin la ayuda de la razón, a los que no pueden llegar a la filosofía debido a “la pereza, la preocupación por los negocios seculares o la falta de capacidad”.²² Sin embargo el medio natural que debería usar el hombre es el de la autoridad desplegada por la razón. En efecto, “a todos cuantos desean llegar al conocimiento de las altas y graves cuestiones de la cultura, la autoridad les abre la puerta; (...de manera que...) al fin verá cuán razonables son las cosas que abrazó sin comprender aún”.²³ Se trata entonces de partir de la fe para llegar, razón mediante, a un conocimiento mayor que despierte a la vez un amor más intenso todavía, lo cual nos recuerda una vez más, aquello del *crede ut intelligas, intellige ut credas y crede ut ames*. Fe y razón no son opuestos irreconciliables, sino aliados en el descubrimiento de la Verdad; sólo debe respetarse el orden que reina entre ambas, para que nos conduzcan a su fin propio. Con todo, como ya dijimos, Agustín aclara que cuando nos invita a la filosofía, no está pensando en cualquiera, sino en aquella que es “la verdadera y auténtica”,²⁴ aquella que permite el acceso a la fe.

Ahora bien, tal como lo había señalado en la primera parte del texto, el Hiponiense nos indica que esa verdadera filosofía, si se acomete seriamente, demanda un orden y preparación especiales: “si alguien, temerariamente y sin ordenar bien sus conocimientos de las artes se atreve a entrar en este campo, es más bien curioso que estudioso, más crédulo que docto, más temerario que precavido”.²⁵ No es posible eludir el orden, y mucho menos en cuestiones tan delicadas como el acceso a la verdad; de allí que sea preciso un adecuado

camino, un correcto sendero, que ponga a punto progresivamente el intelecto humano: esta es la misión de las *artes* a las que se refiere Agustín, las cuales no son otras que las llamadas *liberales*: “pero yo, si algo valen mis amonestaciones, creo que deben educarse antes en aquellas artes liberales; de otro modo no puede aspirarse a la comprensión de estos problemas”.²⁶

Es claro que la formación del hombre interior, no puede ser abandonada en manos del azar. Es preciso entonces que se siga en este proceso un orden en la adquisición de la filosofía, y ese es el camino de ascenso planteado por las artes liberales.

Mas conviene que recordemos aquí algo que indicamos cuando nos ocupamos de la primera parte de este texto. En aquella oportunidad destacábamos la identidad entre el orden, lo racional y lo bello. Cuando ahora nuestro autor se dispone a manifestar el orden apropiado de la formación humana, no nos extrañe que pase a considerar la razón. En efecto, si el orden no es casual, sino que es fruto de una razón, el orden de la formación humana, el de las artes liberales, tampoco será azaroso, sino que reconocerá a la misma razón como su principio. Más aún, este orden no será un algo distinto de ella, un mero producto, sino ella misma en su despliegue propiamente humano, en su devenir sí misma en estado pleno, lo cual implicará el recorrer distintos estadios o momentos intermedios.

Y si de eso se trata, si es indispensable cursar un itinerario preciso para que la razón se manifieste plena, entonces habrá que partir de un primer nivel; y este es, dice Agustín, el de las *obras humanas* y el de las *palabras*: “dos cosas veo donde la fuerza y la potencia de la razón puede ofrecerse a los mismos sentidos: las obras humanas que se ven, las palabras que se oyen”.²⁷ Tal indicación es la que dará pie al Hiponienese para dedicarse rápidamente a los sentidos, su relación con la belleza y la causa del placer que en ellos aparece. Dada la importancia que esto tiene en relación a nuestro trabajo, es que lo trataremos separadamente a continuación.

2. 3. Belleza, sentidos y placer

Como acabamos de ver, la razón se muestra tanto en las obras humanas, como en las palabras, actividades que son captadas respectivamente por los ojos y por los oídos. En efecto, “en ambas -dirá Agustín-, usa la mente de un doble mensajero, indispensable para la vida corporal: el de los ojos y el de los oídos”.²⁸ Tal afirmación parecería presentar a los sentidos como meras cosas, simples sirvientes de la razón, los cuales no participarían de su naturaleza. Sin embargo nuestro autor muestra justamente lo contrario.

En realidad, lo que Agustín nos dirá en los puntos 32, 33 y 34 de este capítulo undécimo, es que los sentidos en el hombre no constituyen una mera sensibilidad animal, parangonable con la de un perro o un mono, sino que tales sentidos externos participan de la naturaleza propia de la razón. Lo que ocurre es que esa participación, esa racionalidad que se halla en todo sentido humano, no es unívoca, sino análoga, de manera que en diversos modos se dirán racionales unos y otros sentidos. Consideremos primero, el caso del olfato, el tacto y el gusto.

En relación a estos sentidos, el Hiponiense no nos hablará de racionalidad *simpliciter*, puesto que ellos de suyo no captan una cierta *razón* en sus percepciones, y por ello el que huele una flor, no dice que ese olor sea razonable: “nadie, entrando en un jardín y tomando una rosa, exclama: ¡Qué razonablemente huele esta rosa!”,²⁹ sino sólo que le satisface al gusto presente. Hasta aquí no se halla ninguna participación de la razón en estos sentidos.

Sin embargo, la racionalidad puede aparecer cuando la percepción de esos sentidos está ordenada especialmente por la razón: así, si un remedio es amargo, puede saber razonablemente amargo, debido a que su amargura es fruto de la ordenación racional de la mente del médico. De esta manera, la racionalidad en estos sentidos estará dada por la *utilidad*: su participación de la razón viene concedida porque su gusto, su tacto o su olor es fruto de una ordenación racional que mira a la satisfacción de una necesidad, de un fin útil. En ausencia de esa ordenación a un fin útil, desaparece la racionalidad de estos sentidos. Y así nos dirá Agustín que sería

un sin sentido decir que algo “huele razonablemente, o sabe razonablemente, o es razonablemente blando, a no ser que se aplique esto a cosas que con algún fin han sido procuradas por los hombres para que tuviesen tal perfume, tal sabor, tal grado de calor, etc.”.³⁰

Pasemos a considerar ahora la vista y el oído. Para el Hiponiense, estos son los sentidos que más participan de la razón, pues son los mayormente capaces de percibir el orden en la multiplicidad: “cuando vemos una casa compuesta de partes congruentes entre sí, -afirmará el autor-, decimos muy bien que nos parece razonable. Cuando oímos también una música bien concertada, decimos que suena razonablemente”.³¹ Ocurre que estos sentidos son capaces de percibir, a su modo propio, la congruencia o no de partes, debido a que participan de aquello que es fundamental y que define a la razón: “razón -había dicho Agustín unas líneas antes-, es el movimiento de la mente capaz de distinguir (*distinguendi*) y conectar (*connectendi*) lo que conoce”,³² lo cual significa percibir la presencia o ausencia de proporciones entre las realidades o entre los conocimientos. Si entre los mismos aparece una proporcionada *congruencia* o *consonancia*, entonces se descubre el orden y se verifica una conexión. Este hecho de que ya a nivel de los ojos y oídos tenga el hombre la posibilidad de percibir una proporción nos muestra dos cosas. Por un lado se hace manifiesto el modo de participación racional que estos sentidos tienen: ellos son capaces, a su manera, de captar proporciones adecuadas o no; cosa que perciben como *placentera* o *no placentera*, según indicaremos más adelante. En segundo lugar, queda claro también que esta participación racional, es el fundamento de que distingamos, ya desde el nivel de los sentidos externos, entre cosas feas, y *bellas* o *suaves*, pues si la proporción captada es adecuada, si hay armonía, entonces se habla de belleza o suavidad, de las que se sigue un placer; si por el contrario dicha armonía está ausente, entonces se hablará de fealdad y displacer.

Acabamos de indicar que lo adecuado a nivel del oído y la vista se dice *bello* o *suave*. Esto se debe a que el Hiponiense mismo distingue, siendo fiel al uso común de la época,³³ entre lo bello percibido por los ojos y por los oídos: “en lo tocante a los ojos, la congruencia razonable de las partes (*congruentia partium*

rationabilis) se llama *belleza* (*pulchrum*), y en lo relativo a los oídos, un concierto agradable o un canto compuesto con debida armonía (*numerosum*) recibe el nombre propio de *suavidad* (*suavitas*)³⁴

De lo dicho hasta aquí es posible deducir dos cosas de gran importancia para nuestro trabajo:

1. En primer lugar, que los sentidos que específicamente se relacionan con lo bello, son para Agustín la vista y el oído, en los cuales se da como en lugar propio, un placer que es fruto de la participación sensible de aquel experimentado por la razón. Tal afirmación nos recuerda lo que ya había indicado Platón en el *Hippias Mayor*, donde decía justamente que los sentidos aptos para la belleza eran la vista y el oído,³⁵ a la vez que se mencionaba el hecho de que lo bello implicaba placer en los mismos. Vemos cómo placer y belleza aparecen íntimamente asociados, y esto gracias a, por un lado, la existencia de cosas bellas, y por otro, a la racionalidad humana: es la razón la que propiamente percibe la belleza de las cosas, mas como el ojo y el oído participan de ella, es que es posible encontrar allí una percepción sensible de la misma.

Ahora bien, que la razón sea la que propiamente percibe lo bello, es algo claro para Agustín, el cual lo explica a través de un ejemplo tomado del orden de la danza y de las palabras. No cabe duda de que tanto en uno como en otro caso, los sentidos pueden deleitarse en presencia de algo bello, sin embargo el gozo se halla justamente porque hay una percepción intelectual. Esto se comprende si consideramos el caso de un discurso donde las palabras sean impresionantes; las mismas, si bien ofenderán por su violencia a los sentidos, podrán tener en sí una *significación bella*, la cual será captada y gozada por la razón. De esta manera, los sentidos, sin comprender, permiten que la razón alcance algo que las mismas palabras, o gestos, contienen a modo de secreto tesoro: el significado. Y así nos dirá el Hiponicense:

Una cosa es, pues, el sentido y otra la percepción por el sentido; al sentido halagan los movimientos rítmicos, y al ánimo, al través del sentido corporal, le place la agradable significación captada en el movimiento. Lo mismo se advierte más fácilmente en los oídos: todo es agradable deleite al órgano sensitivo; pero los

bellos pensamientos, aunque expresados por medio de voces que impresionan al oído, sólo ellos entran en la mente.³⁶

Si lo propio de la razón era, como decíamos más arriba, conectar y distinguir los conocimientos, es decir, percibir las proporciones de los mismos, aquí volvemos a encontrar la misma afirmación pero en otros términos: la razón percibe la *significatio*, el sentido, el cual revela su *medida*, o como dirá Agustín más adelante, su *número*.

2. En segundo lugar, conviene resaltar el hecho de que si estos dos sentidos son capaces propiamente del placer, es porque participan al de la razón: “resulta pues, según hemos averiguado, que tenemos ciertos vestigios de la razón en los sentidos -dijimos más arriba-; y con respecto a la vista y el oído, hasta en lo deleitable”.³⁷ Ahora bien, si esto es así, conviene preguntarse en qué consiste, para el Hiponiense, tanto el placer de la vista y el oído, como el de la razón.

Si bien el *De Ordine* no nos ofrecerá al respecto una respuesta precisa, es posible deducir de este escrito lo que de hecho encontraremos referido con más precisión en el *De Vera Religione*. Para lo cual conviene que consideremos un ejemplo que el mismo Agustín presenta, donde puede verse cuál sea la causa del placer en los sentidos capaces de percibir la belleza:

Así pues, cuando miramos en este edificio todas sus partes, no puede menos de ofendernos el ver una puerta colocada a un lado, la otra casi en medio, pero no en medio. Porque en las artes humanas, no habiendo una necesidad, la desigual dimensión (*dimensio*) de las partes ofende, en cierto modo, a nuestra vista. En cambio, ¡cuánto nos deleitan y embelesan el ánimo las tres ventanas internas debidamente colocadas, a intervalos iguales! (...). Y en los versos donde también decimos que hay una razón, que pertenece al placer de los sentidos, ¿quién no sabe que la dimensión (*dimensio*) es artifice de toda su armonía?³⁸

El ejemplo traído por Agustín, es claro. Algo se dice bello porque es ordenado, armónico o proporcionado. Mas tal armonía, captada por el sentido en virtud de su participación en la razón, es percibida de suyo como placentera; lo armónico justamente, tiene el poder de producir placer. Sin embargo, la *igual dimensión* o armonía del

ente, aún poseyendo toda su potencial capacidad de producir placer, debe encontrar en el sentido, una debida *proporción*, de manera tal que aparezca una segunda armonía, no ya la del ente en sí, sino la del ente armónico con el sentido; y es aquí donde se manifestará entonces el placer. De esta manera, el placer adviene porque hay “una mutua correspondencia y conformidad, una proporción entre nuestros sentidos y la cosa bella, una sintonía entre «el que emite» y «el que recibe»”.³⁹ En otras palabras, se verifica el placentero encuentro de dos elementos racionales.

Y así, si atendemos a la audición, “cuando un sonido afecta al tímpano o membrana del oído, éste observa inmediatamente los cambios operados en el órgano. Si el sonido se muestra acorde con su propia armonía vital, gozará de la facilidad con que ambas cosas se unifican en la percepción y experimentará el placer de la audición”.⁴⁰

Ahora bien, si hemos indicado más arriba que el placer de los sentidos es posible debido a que los mismos participan a la razón, se deduce que en la razón misma aparecerá un placer más intenso aún que el de los sentidos. ¿En qué consiste dicho placer propiamente?

Como indicamos más arriba, el texto que nos ocupa no responde directamente a esta pregunta, y deberemos esperar la lectura del *De Vera Religione* para hallar una contestación satisfactoria. Sin embargo, de lo dicho acerca de los sentidos puede deducirse que el placer de la razón aparece también debido a la proporción y armonía que ella misma descubre en el ente bello: es esta segunda armonía, como decíamos respecto de la vista y el oído, es decir, la que surge entre el ente bello y la razón, la que conlleva placer; y uno tal que es de suyo superior al de los sentidos mismos, ya que a la razón se le revela el *significado* de ese ente.

De esta manera el placer se da en los sentidos, como una participación del placer experimentado por la razón al percibir la proporción o conveniencia o congruencia, y en la razón misma. La constante es que siempre se precisa de un ente armónico, y de una proporción entre dicho ente y la facultad cognitiva, de manera que la aparición del placer, no es fruto sólo del hombre, sino de la unión

superior que se da en la percepción: allí está lo objetivamente bello y el hombre cognoscente, juntos, unidos en un solo acto.

Con todo, nos queda por hacer aún una última consideración sobre el texto que hemos citado más arriba. En él aparece dos veces la palabra *dimensio*, puesta siempre en relación con la belleza de las cosas. En efecto, la *dimensio* es la que hace a la armonía o desarmonía de las cosas, es decir que la belleza de algo aparece justamente en virtud de aquella; ¿a qué se refiere Agustín con ese término? Dada su importancia, trataremos esto en el siguiente apartado.

2. 4. Belleza, *dimensio* y número

En el texto que acabamos de considerar, se habla de que la *dimensio* es causa de la armonía, es decir que es metafísicamente anterior a lo más manifiesto, a lo más inmediato que percibe el sentido. Pero si bien la *dimensio* hace que la cosa aparezca en su belleza armónica, sin embargo, Agustín nos advertirá que en definitiva no es ella el último fundamento de tal belleza. En efecto, ocurre que en otro lugar del texto que nos ocupa, se menciona a la *dimensio* como una instancia más de lo que causa la belleza de algo, es decir que ella es sólo un momento más de la belleza total; y así nos dirá el Hiponiense que la razón, “recorriendo cielos y tierra, advirtió que nada le placía sino la hermosura, y en la hermosura las figuras, y en las figuras las dimensiones, y en las dimensiones los números”.⁴¹

En estas palabras del autor es posible reconocer una especie de orden jerárquico entre las distintas estructuras inteligibles propias de la belleza. Lo que primero se muestra, lo primero que percibimos, es que los entes son bellos, es decir, ordenados, tal y como hemos presentado con anterioridad. Mas tal belleza responde a la presencia de la *figura*, o su equivalente de *forma*.⁴² En efecto, cuando Agustín habla de figura, se refiere al orden más inmediato percibido en la cosa, sin por ello indicar que esta no tenga un papel más profundo como ser la organización del ente, es decir, su forma. Respecto de esta última, Agustín no se explaya en el presente texto, dejando sólo entrever que la belleza depende de la forma o figura, donde