

Diez conceptos para una estética de san Agustín

JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ¹

Universidad de Salamanca

jacalvo@usal.es

SUMARIO

San Agustín escribió un libro sobre lo bello. Desaparecida esta obra de juventud, el obispo de Hipona, conforme a nuevos presupuestos filosóficos y teológicos de madurez, aborda el problema estético en otros pasajes de su dilatada producción intelectual. Este artículo recupera algunos de los principales conceptos que estructuran su pensamiento sobre el arte y su representación plástica o mental, sobre la belleza, en definitiva, al que se desliza al tratar de responder al problema gnoseológico.

Palabras clave: San Agustín, belleza, problema estético.

SUMMARY

Saint Augustine wrote a book about the pulchritude. Missing this youthful work, the bishop of Hippo, according to a new philosophical and theological adulthood mentality, tries the aesthetic problem in other parts of his extensive intellectual production. This article collects some of the key concepts that make up his mind about art and visual or mental representation, about the pulchritude, in short, where he walks when tries to answer the question about the knowledge.

Keywords: Saint Augustine, pulchritude, aesthetic problem.

1 José Antonio Calvo Gómez es Licenciado en Estudios Eclesiásticos y en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca; Licenciado en Geografía e Historia y Doctor en Historia por la Universidad de Salamanca; y estudiante de cuarto de Historia del Arte en la misma Universidad de Salamanca.

1. INTRODUCCIÓN

La historia de la filosofía del arte, la estética, el concepto mismo de la belleza y su expresión, la propia representación ideal de lo bello, ajeno a cualquier concreción más o menos cercana a la realidad cotidiana, no parece interesarle al hombre actual al margen de una base significativa concreta. No resulta fácil encontrar un pensamiento abstracto, distante del desarrollo particular de la vida humana, que pueda captar nuestra atención. No me refiero a la recurrente afirmación del pragmatismo imperante y en muchas ocasiones deshumanizador de la sociedad que nos abarca. Se trata de descubrir un pasado sugerente, un pensamiento que suscite interés precisamente porque tiene algo que decirnos, algo que recordarnos, algo que incorporar como renovación de nuestras estructuras mentales. El arte y su expresión, la belleza, en definitiva, ya sea plástica o mental, se hace significativa cuando es capaz de atravesar los umbrales de nuestra conciencia, fácilmente acomodaticia, cuando estimula nuestros sentidos y conecta con algunos de nuestros resortes más arraigados para renovarlos, para plasmar un nuevo pensamiento sobre lo bello.

San Agustín habla desde el corazón y se dirige al recóndito mundo de las emociones. Probablemente por eso, hoy como ayer, se hace portador de una rabiosa actualidad; tal vez por mantener viva la pregunta por el sentido de cuanto acontece al hombre concreto, por dejarse provocar por lo que le alcanza en su personal devenir y acertar a expresarlo como duda al tiempo que fascinación, no siempre como respuesta definitiva que aspire a satisfacer los anhelos de un alma inquieta.

Estamos muy lejos de las argumentaciones escolásticas medievales, no por ello necesariamente más sencillas de comprender. Sin renunciar a un sistema de pensamiento razonable, san Agustín pretende exponer detenidamente, también aquí, cuanto interpreta pertinente para la materia tratada. Pero mantiene constantemente como interlocutor al hombre concreto e, incluso cuando se dirige a Dios, se refleja como penetrado de un amplio sentido de humanidad, condición limitada, recluida a un foso de oscuridad, pero convocada a la luz, a un cosmos, y por ello universo ordenado, desde el brillo de la belleza originaria, primordial e inderivada, trasunto y espejo de un supremo esplendor fundacional. Pero ni siquiera las Ideas platónicas, trasmutadas por Plotino, renacen en el Africano sino como realidad y formas principales en la mente del Dios creador, "*rationes rerum*" que presidieron la creación del mundo, un universo como un todo numeral que remite a la unidad. Desde ahí, con poco, parece sencillo desvelar cómo la luz y la armonía resultan de esta idea numeral, de este Dios uno y trino que llama al ser a lo que no es, y a la luz a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte. También en aquella condición personal del rudimento de toda vida se hace más significativa la pregunta por la bondad y la belleza originaria.

El Medioevo europeo se construye, en gran medida, sobre la base conceptual de san Agustín. “La catedral del Medioevo –anota el profesor Uña Jiménez²– tiene un doble cimiento. Uno, físico, lo construyen sus sillares hundidos en lo profundo. Otro, teórico, reside en la apelación ejemplarista del alegorismo y la luz que la invade, legítima y ordena”. Aquí detrás está san Agustín en una idea que recorre todo el período, probablemente rota sólo por la agresiva inserción del nominalismo de Guillermo de Ockham en el siglo XIV. “San Agustín hace de la belleza, –continúa el profesor Uña– un componente privilegiado del propio relato de su vida y del perfil de su alma en sus *Confesiones*. Su encuentro con la realidad se torna descubrimiento estético del mundo. Hay bellezas y hermosuras por doquier, en lo exterior y en lo profundo del alma, algo que los hombres olvidan a menudo bajo la tiranía de la sensación. El mundo es espectáculo de la belleza. Los ojos de todos... lo observan bellísimo”.

Por ello, y por otras muchas razones, san Agustín se convierte en el padre de la estética. Él ha sido capaz de sentir con la belleza y ha hecho vibrar diez siglos, y hasta hoy, con el alma de sus intuiciones. Si en la Edad Media resulta extraño no hacer resonar al obispo de Hipona al abordar ésta o aquella cuestión, lo es especialmente al tratar el problema estético. San Agustín mantiene la significatividad porque ha sido capaz de traslucir en su obra el asombro que su vida refleja de cuanto le rodea, se ha preguntado con el hombre de todos los siglos por el sentido, por la posibilidad. No ha cerrado las puertas a un mundo trascendente que, con un guiño, le indicó Platón, pero que entendió y completó en su entendimiento con la lectura del apóstol san Juan, de sus cartas, de su interpretación del evangelio, incluso de su particular concepción de la revelación de los últimos días del mundo presente.

2. LA OBRA ESTÉTICA DE SAN AGUSTÍN. ALGUNAS REFERENCIAS ANTERIORES

Las ideas estéticas de san Agustín debemos buscarlas en el contexto del neoplatonismo. Como anota Tatarkiewicz, “san Agustín se considera romano en el mismo grado que cristiano; perteneciendo todavía a la cultura antigua, fue representante de la cristiana; y creando una cultura nueva, adoptó en gran parte el legado de la antigua. En sus escritos se cruzan dos épocas, dos filosofías y dos estéticas: san Agustín asumió los principios estéticos de los antiguos, los transformó, los transmitió a la Edad Media. Su obra constituye un punto crucial en la

2 A. Uña Juárez, “Agustín ante la belleza. Claves de interpretación”, *Religión y cultura* 42 (1995) 577-595.

historia de la estética, en el que convergen las corrientes antiguas y de donde derivan las medievales”³.

El obispo de Hipona dice que leyó “algunos poquísimos libros de Platón”⁴, pero cita y traduce al latín las obras de Plotino y de Porfirio, cuya meditación le separa del maniqueísmo y le lleva a la aceptación de la fe en Cristo salvador⁵. Al igual que ya hiciera Plotino, para demostrar la propia existencia de Dios, san Agustín se apoya en un motivo estético: el orden y la belleza del mundo⁶: “Cuando el alma se ordena y embellece a sí misma, entonces es armoniosa y bella y puede contemplar a Dios”. Además, señala un punto de contacto de lo que leyó en Plotino con el evangelio de san Juan (Jn 1, 16): “Porque de su plenitud todos hemos recibido gracia tras gracia”. Recupera de la misma forma otros pasajes, como algunos de la primera carta de este mismo apóstol y evangelista (1Jn 3, 2): “Ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es”.

En otro lugar, san Agustín afirma que escribió un libro *Sobre lo bello*, sin duda un libro de juventud, por el que, en unas competiciones poéticas, ganó la *corona agnostica*, un galardón que le abrió el camino hacia la fama. Corría el año 380 y todavía no era cristiano. Esta obra habría recibido de él mismo ciertas matizaciones si no fuera porque la había perdido y que ni él sabía dónde la tenía⁷. Probablemente podremos entender su pensamiento sobre un tema recurrente como la belleza por otros pasajes distribuidos a lo largo de su obra. En el libro de las *Confesiones*⁸ se pregunta de nuevo por la cuestión:

“Quid est pulchrum, et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species nullo modo nos ad se moverent. Et animadvertēbam et videbam in ipsis corporibus aliud esset quasi totum, et ideo pulchrum, aliud autem quod ideo deceret quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum, aut calceamentum ad pedem et similia. Et ista consideratio scaturivit in animo meo ex intimo corde meo, et scripti libros «de pulchro et apto», puto duos aut tres. Tu scis Deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberraverunt a nobis, nescio quomodo.”

3 W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética II. La estética medieval*, Madrid 1989, 51.

4 Agustín de Hipona, *De vita beata*, I, 4.

5 J. Domínguez Berruela, “Estética de san Agustín”, *Religión y cultura* 1 (1956) 611- 633.

6 Agustín de Hipona, *Del orden*, II, 51.

7 M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid 1960, vol I, 152-162.

8 Agustín de Hipona, *Las confesiones*, IV, 13.

“De los escritos de san Agustín –resume Tartakiewicz– sólo la monografía *De musica* (388-391) trata de temas genuinamente estéticos, pero sus conceptos y opiniones estéticas los presenta –aunque marginal e incidentalmente– en muchas de sus obras, sobre todo en *De ordine* (386) y en *De vera religione* y, hasta cierto punto, también en *Soliloqua* (387) y en *De libero arbitrio*, cuya primera parte compuso en Roma en los años 387 y 388 y que terminó en Hipona hacia el año 405. Pero donde más información encontramos sobre su actitud personal hacia el arte y hacia lo bello es en las *Confesiones*, escritas entre los años 397 y 440”. Resulta complejo encontrar en san Agustín una ciencia abstracta de la belleza, pero, como anota el ya citado Domínguez Berrueta, el obispo de Hipona “se eleva, por su mismo genio, a una concepción estética del universo”.

A lo largo de los últimos años, han sido más bien escasos los autores que han abordado el problema estético en la obra de san Agustín. Sin lugar a dudas, la producción más extensa en castellano ha corrido a cargo del profesor Agustín Uña González, de la Universidad Complutense de Madrid. Entre otros, se pueden citar los siguientes estudios: “*Pulchriudinis leges. Interioridad y orden en el ejemplarismo estético de san Agustín*”, *La ciudad de Dios* 208 (1995) 849-881; “San Agustín ante la belleza. Claves de interpretación”, *Religión y cultura* 193 (1995) 577-595; “San Agustín, la finitud bella”, *Revista española de filosofía medieval* 3 (1996) 172-182; “San Agustín, la interioridad bella”, *Pensamiento* 53 (1997) 135-142; “San Agustín: conocimiento estético e interioridad. La *visio mentis*”, *Studium* 37 (1997) 435-452; “San Agustín: idea y belleza”, *Religión y cultura* 204 (1998) 65-84; “San Agustín: belleza, música e historia, un admirable cántico”, *Augustinus* 168/169 (1998) 107-128; “San Agustín: el sentido de la belleza y sus leyes. Admonición, belleza y destino”, *Aquinas* 41 (1998) 29-48; “San Agustín: belleza sensible y belleza del orden”, *La ciudad de Dios* 212 (1999) 183-213.

Casi todos ellos, con ciertas modificaciones, se han recogido finalmente en *Cántico del universo. La estética de san Agustín*, Madrid 2000, probablemente una de las mejores obras de conjunto que se han publicado sobre la materia desde hace años. Hay quien cree que puede ser la mejor publicación desde que viera la luz otra que coincide en parte del título, no tanto en el contenido, publicada en Praga en 1919 y traducida luego al castellano: Svoboda, K. *La estética de san Agustín y sus fuentes*, Madrid 1958.

Sin olvidar la *Estética* de Bolzano, publicada en 1954, también habría posibilidad de citar en otros idiomas notables ejemplos de monografías que se dedicaron en el pasado por entero a tan interesante materia, tales como la de Berthaud, A. *Sancti Augustini doctrina de pulcro ingenisque artibus*, publicada en Poitiers en 1894, entre otros. M. Bettetini publica en Milán en 1992 la obra *Ordine, musica, bellezza*, en torno a los dos escritos agustinianos que, casi por entero, se dedican a la materia que nos ocupa. Tampoco pasa desapercibida la extensa obra filosófica

y literaria de Rey Altura, que abarca desde los años cuarenta hasta finales de los ochenta.

Entre los artículos, destacamos algunos: J. Domínguez Berrueta, “Estética de san Agustín”, *Religión y cultura* 1 (1956) 611-633, que hemos seguido en parte para redactar estas páginas; R. García Tuduri, “La estética en la filosofía de san Agustín”, *Noverim* 1 (1955) 12-21; y M. P. Montero Honorato, “La música en san Agustín”, *Studium Ovetense* 16 (1988) 155-196; y “El libro VI del *De musica* de san Agustín”, *Augustinus* 33 (1988) 335-354, más próximos a nosotros en su redacción definitiva, y contemporáneos a los citados trabajos de Uña Juárez.

Finalmente, también como un trabajo de conjunto, no podemos dejar de anotar aquí la obra clásica de E. Panofsky, *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*, Madrid ⁶1985. En ella, el autor recorre con su pensamiento el rastro que va dejando la llamada Estética de la Idea Platónica hasta alcanzar el manierismo moderno. Probablemente, como anota el profesor Uña, olvida algunos quiebrós históricos que tienen lugar en el siglo XIV, pero, en general, aporta un estudio sensato y un razonamiento transparente y difícil de rebatir.

3. DIEZ CONCEPTOS PARA UNA ESTÉTICA AGUSTINIANA

Sobre la base teórica de las reflexiones de algunos de estos trabajos, parece interesante rescatar algunos conceptos que han ayudado a penetrar en la concepción estética agustiniana.

3.1. LA ARMONÍA

Todo el sistema estético de san Agustín se ordena en torno a una cuestión: la armonía. Habla de la armonía en el reposo y en el movimiento, armonía en el universo como un inmenso y perfecto canto del que lo ordena todo, del inefable modulador, que traduce Menéndez Pelayo, en una cristianización de la concordia de los números pitagóricos⁹: “Donec universa saeculi pulchritudo cuius particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulantis excurrat, atque inde transeat in aeternam contemplationem speciei qui Deum rite colunt.”

El concepto de *armonía* resulta fundamental en el planteamiento estético de san Agustín, que por otro lado pone aquí distancia entre su doctrina y las de Platón y Plotino, fundamentalmente en su pretendido proyecto de personalizar el origen

9 Agustín de Hipona, *Epístola 138, Ad Marcellinum*, 5.

de toda armonía, de la misma idea de armonía en su componente primigenio, no tanto en sus concreciones ulteriores. Parece que trató inicialmente sobre la armonía en su obra *Sobre la belleza*, pero no con la hondura con que se descubre haciéndolo algunos años más tarde, como él mismo reconoce. En el libro de las *Confesiones* anota, refiriéndose a aquel texto, que ya no conserva¹⁰: “Tendría veintiséis o veintisiete años cuando escribí aquellos libros”. Pero añade, dirigiéndose a Dios: “Para discernir exactamente acerca de estos puntos... carecía de principios adecuados, porque prescindía de vuestra sabiduría, que es el arte de las artes y el principio y fundamento de todo aquel grande asunto.”

Domínguez Berrueta comenta sobre ello que “no es, pues, muy sensible la pérdida de aquellos libros escritos en su juventud, antes de la conversión y de la madurez de espíritu. Sus ideas estéticas de entonces, de seguro aparecen todas ellas rectificadas y depuradas, aunque sin formar tratado especial, en la evolución de su pensamiento, consignado en las obras posteriores”. En esta distinción entre varios caracteres de la belleza en el que se incluye la armonía (*convenientia*, *aptum*), afirma que lo bello tiene por sí mismo un valor absoluto, no relativo a nada que sea externo a ello, como lo útil. Esta armonía, o conveniencia, no tiene que ver nada con la utilidad, pues ésta depende de una relación externa, mientras que aquella tiene un valor intrínseco¹¹: “Pulchrum per se ipsum consideratur atque laudatur, cuiturpe ac deforme contrarium est. Aptum vero, cui ex adverso est ineptum, quasi religatum pendet aliunde, nec ex semetipso, sed ex eo cui connectitur, iudicatur.”

Más aún, la armonía se expresa como una relación de corrección, en que cada elemento secundario se hace parte de un todo en el que recibe sentido. En virtud de aquella participación se descubre la belleza de la parte, en la belleza genuina del todo. Así la hermosura del cuerpo consiste en la congruencia de las partes, acompañada de cierta suavidad del color¹²: “Quid laudant in corpore? Nihil aliud video quam pulchritudinem. Quid est corporis pulchritudo? Congruentia partium cum quadam coloris suavitate.”

Menéndez Pelayo advierte que el origen inmediato de este concepto, relativamente extendido en la antigüedad en autores como Clemente Alejandrino, entre otros, y que recoge más tarde el Aquinate, habría que buscarlo en las *Cuestiones Tusculanas* de Cicerón¹³, donde define la belleza corpórea: “Et, ut corporis est quadeam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate; eaque dicitur pulchritudo.”

10 *Ib.* Lib. IV, cap. 15.

11 *Id.* *Epístola 138...*, I, 5.

12 *Id.* *Epístola 3, Ad Nebridium*.

13 Lib. IV, XIII, 31.

La idea de armonía tiene que ver con la de creación, pues crear es dar el ser, pero también es ordenar, de donde se descubre una cosmovisión estética basada en el concepto de un Dios creador. La metafísica agustiniana de lo finito es eminentemente una metafísica del orden; un orden que dice relación con la belleza, probablemente en un planteamiento un tanto diverso de la comprensión actual de los términos.

Cuando visitamos hoy un museo de arte contemporáneo, si no estamos muy familiarizados con la expresión artística actual, podemos llegar a sentir una cierta repulsa por la falta de un orden aparente e, inevitablemente se enuncia la pregunta por el concepto de belleza. Posiblemente el vanguardista contrapunto entre los objetos de colores estridentes y los espacios vacíos, la línea rupturista de Duchamp o los envoltorios urbanos del matrimonio Cristo, llegasen a crear una cierta sensación de armonía en una siempre aventurada concepción estética, que podríamos someter a la matriz filosófica agustiniana para descubrir su capacidad de resistencia.

No estoy aludiendo a ninguna sensación placentera de pacificación de la conciencia más conectada con la idea posmoderna del bienestar, y a la vez más propio de sociedades capitalistas europeas y norteamericanas. San Agustín no se refiere a un capítulo del estudio moral al hablar de la armonía, sino más bien a un espacio de la ontología, del estudio del ser. La armonía es una cuestión ontológica, no moral. Se trata de descubrir el orden interno de la creación que conecta con la armónica realidad trascendente precisamente cuando lo que contemplan nuestros ojos, sometidos a los dictados de la razón, se empeña en mostrarse no sólo agresivo, de nuevo una sensación moral, sino especialmente ausente de orden alguno.

Podemos recoger el significado del concepto de la armonía al afirmar que se trata de la relación de continuidad que se establece entre el orden de la creación, el orden de la gobernación y el orden de la consumación; tres grandes momentos o dimensiones que, según el profesor Uña¹⁴, se pueden advertir al interpretar la estética de san Agustín. Esto nos vuelve a decir, en definitiva, que la clave fundamental de la estética agustiniana radica en el orden; orden que, además de ser estático por su creación, es dinámico por su devenir temporal.

3.2. LA MÚSICA

El tiempo agustino es musical y la historia, para san Agustín, es sinfónica. Dado el parentesco entre el orden y el número, la universalidad aparece numerada. Menéndez Pelayo, que sigue aquí de cerca los artículos que entre 1885 y

14 A. Uña Juárez, "Agustín ante la belleza...", 584-85.

1886 publicó Fr. E. Uriarte en la *Revista Agustiniiana* de Valladolid¹⁵, nos recuerda que, en algunas de sus teorías musicales reviven las concepciones armónicas de los pitagóricos. Sin embargo, prosigue, no se puede esperar encontrar, en los seis libros *De Musica* del obispo de Hipona, un tratado estético. En aquella ocasión, el autor se propone tratar únicamente del ritmo, y reserva para un tratamiento posterior el trabajo sobre la melodía¹⁶:

“Initio nostri otii, cum a curis maioribus magisque necessariis vacabat animus, volui per ista, quae a nobis desiderasti, scripta proludere, quando conscripsa de solo ritmo sex libros, et de melo scribere alios forsitan sex, fateor disponebam cum mihi otium futurum sperabam: sed posteaquam mihi curarum ecclesiasticarum sarcina imposita est, omnes illae deliciae fugere de manibus.”

En una aserción que recogen buena parte de los tratadistas posteriores, san Agustín define la música como “*Scientia bene modulandi*”, donde modulación se emplea con un sentido extenso. Para él, representa el valor de una doctrina rítmica general, distinta del arte métrico enseñado por los gramáticos¹⁷:

“Sed tamen cum videas innumerabilia genera sonorum in quibus certae dimensiones observari possunt, quae genera fatemur grammaticae disciplinae non esse tribuenda, nonne censes esse aliam aliquam disciplinam, quae quidquid in huiusmodi sit vocibus numerosum artificiosumque contineat? Nam opinor non tibi novum esse omnipotentiam quandam canendi mussis solere concedi. Haec est, nisi fallor, illa quae musica nominatur.”

Pretende diferenciar, en el marco de un diálogo entre un discípulo y su maestro, entre modular y modular bien¹⁸: “Primun quid sit modulari, deinde quid sit bene modulari... postremo etiam quod ibi scientia posita est, non est contemendum.” Solamente la buena modulación pertenece a esta disciplina liberal que llamamos música¹⁹:

“Musica est scientia bene movendi: sed quia bene moveri iam dici potest quidquid numerose, servatis temporum atque intervallorum dimensionibus movetur; iam enim delectat, et ob hoc modulatio non incogruè iam vocatur: fieri autem potest ut ista numerositas atque dimensio delectet, quando non opus est; ut si quis suavissime canens et pulchre saltans, velit eo ipso lascivire cum res

15 Tomos IX, X y XI.

16 Agustín de Hipona, *Epístola* 101, *Ad Memorium*.

17 Lib. I, I, 1.

18 Lib. I, II, 3.

19 Lib. I, III, 4.

severitatem desiderant, non bene utique numerosa modulatione utitur, id est ea motione quae iam bona, ex eo quia numerosa est, dici potest, male ille, id est incongruenter utitur. Unde aliud est modulari, aliud bene modulari. Nam modulatio ad quemvis cantorem, tantum qui non erret in illis dimensionibus vocum ac sonorum : bona verum modulatio ad hanc liberalem disciplinam, id est, ad musicam, pertinere arbitrandam est.”

La música presenta un carácter científico, afirma el filósofo, en cuyo ejercicio se dan tres grados diversos. Su desarrollo fue heredado, sin apenas modificación conceptual, por otros tratadistas medievales, como san Isidoro de Sevilla o Beda el Venerable: “Vides igitur nomen scientiae definitioni pernecessarium.”

Los tres grados que existen en el ejercicio de la música son, según san Agustín, los siguientes: el de los cantores que, sin otras reglas de arte, modulan la voz con suavidad, guiados por un instinto semejante al de los pájaros; el de los que tocan la cítara, la flauta u otro instrumento, que ya no actúan por mera imitación de sonidos, sino por razones que llama de arte; y el de los que poseen la teoría de la música, especulativa, y no necesariamente conectada con su práctica. El tercer grado en el ejercicio de la música no se adquiere ya por el sentido del oído ni por la memoria de los sonidos, ni por la ejecución práctica de alguna pieza musical, sino que pertenece exclusivamente a la razón, al ejercicio mental del ser humano.

Menéndez Pelayo cree que tiene todavía más importancia la doctrina de la correspondencia de los modos musicales con los diferentes afectos de nuestra alma, expuesta de pasada en el libro de las *Confesiones*²⁰. Este planteamiento tiene en la base otra concepción todavía de carácter más filosófico: la del sentido musical innato, que de nuevo le devuelve a la tutela platónica: “Sensus musices inest nature. Natura id fieri puto, quae omnibus dedit sensum audiendi quo esta judicantur.” Todavía se detiene el doctor en la consideración de la necesidad de cultivar el arte de la música por su hermosura genuina, y no por otro cualquier interés o vanagloria. A ello dedica el capítulo VI de la obra.

En otros pasajes también nos da el tono de sus consideraciones, de la intensidad con que siente los efectos de la música. Menéndez Pelayo²¹ se detiene en leer algunos pasajes de las *Confesiones* y del prólogo de las *Enarrationes in Psalmos*, donde le atribuye poder para unir las almas: “Por la consonancia de las voces y variedad concorde de las modulaciones, para ahuyentar a los demonios y atraer a los ángeles, y la llama escudo de los terrores nocturnos, descanso de las fatigas diarias, amparo y tutela para los niños, ornato para los jóvenes, consuelo para los ancianos, y para las mujeres la ocupación más propia y, finalmente, ejercicio de espíritus bienaventurados.”

20 Lib. X, 33.

21 M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas...*, 156.

En la música se renuevan las concepciones estéticas de san Agustín. Probablemente en una conexión que sólo intelectualmente podemos separar de la idea de armonía, la música, sobre todo aquella capacidad innata, especulativa, cuando es capaz de distanciarse incluso de su ejecución práctica, vuelve a remitir a la idea de un Dios creador, de un ser que ha determinado ordenar todas las cosas, singularmente el concepto mismo de la música y, en el orden, crear la propia idea de la belleza, incrustada en su mismo ser sobrenatural.

3.3. LA TOTALIDAD

Como la conveniencia más perfecta es la unidad, por consiguiente, la forma esencial de toda especie de belleza es la propia unidad. El obispo de Hipona, en otros pasajes, como en el *De vera religione*, da por forma de la belleza la unidad y la integridad²²: “Omnis pulchritudinis forma unitas est. In omnibus artibus convenientia placeat: qua una, salva et pulchra sunt omnia, ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium.”

La armonía presupone la nueva categoría de la totalidad sobre el conjunto. Nos enseña el Africano que, de partes imperfectas, puede resultar, en el compuesto, cierta perfección estética. Recordemos las líneas que dedicaba arriba al problema de la estética de las vanguardias. En numerosas ocasiones, las nuevas tendencias artísticas, cuyo mercado resulta ser casi siempre más el sentimiento que la razón, más el mundo de las sensaciones y los afectos que la comprensión lógica del mundo sensible, pueden llegar a crear un abismo de armonía en cierto modo inesperado. Sin duda, resulta ser la realidad a la que apunta el conjunto la que capta nuestra atención estética y casi siempre es en la globalidad donde descubrimos el proyecto ideal sobre el que se instala.

Algunos detalles pueden resultar desagradables si se los observa aisladamente, pero estéticamente acompasados si se les introduce en un conjunto mayor. Por ello, completa, no debemos considerar la belleza de un edificio exclusivamente por uno de sus ángulos, ni la de las personas por la hermosura de sus cabellos, sino que todo adquiere un nuevo significado en la totalidad²³:

“Ita ordinantur omnes officii et finibus suis in pulchritudinem universales, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat: quia nec in aedificio iudicando unum tantum angulum considerare debemus, nec

22 Cap. XXX, 55.

23 Agustín de Hipona, *De vera religione*, XL, 76.

in homine pulchro solum capillos, nec in bene pronuntiante solum digitorum motum, nec in lunae cursu aliquas tridui tantum figuras. Ista enim quae propterea sunt infima, quia partibus imperfectis tota perfecta sunt, sive in statu sive in motu pulchra sentiantur, tota consideranda sunt, si recte volumus iudicare.”

Pero esto nos obliga a recuperar el paso siguiente que da san Agustín en su concepción sobre la armonía. Quedarnos en la armonía del conjunto en las realidades del mundo sensible parecería traicionar el pensamiento agustiniano. De hecho, en el *De ordine* establece una aguda distinción entre la belleza del mundo sensible y la del mundo inteligible. Mientras que en aquél una parte puede desagradar si no se la considera en la globalidad, en éste, cada parte, considerada por separado, es hermosa y perfecta. En esta distinción resulta ser más evidente el planteamiento ontológico del obispo de Hipona: “Quod offendet in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud ofendet nisi quia non videtur totum cui pars illa mirabiliter congruit: in illo vero mundo intelligibili quamlibet partem, tanquam totum, pulchram esse et perfectam.”

Sólo al final, el desarrollo del concepto de armonía en san Agustín alcanza también el campo de la moral. Pero no lo hace con el objetivo de destruir la belleza del hombre pecador, para desalojar cualquier consideración estética de la creatura que no ha sido fiel a su condición. Probablemente habría que hacer un planteamiento a la inversa. Hasta en nuestras mismas perversiones, afirma, no hay anzuelo más grande ni más poderoso estímulo que nos encadene al deleite sensual que la coherencia y armonía aparentes. Prevalece, en nuestro pecado, el deseo de la plenitud, de la verdad, de la belleza, como también la pregunta por nuestra condición, por el lugar que ocupamos en la mente del Creador²⁴:

“Quid igitur restat unde non possit anima recordare primam pulchritudinem quam reliquia, quando de ipsis suis vitiis potest? Ita enim Sapientia Dei pertendit a fine usque ad finem fortiter : ita per hanc, summus ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contexuit: ita illa bonitas a summo usque ad extremum nulli pulchritudini, quae ad ipso solo esse posset, invidit, ut nemo ab ipsa veritate deiiciatur, qui non excipiat ab aliqua effigie veritatis. Quare in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud inveniens quam convenientiam. Nam si resistentia. Noli foras ire: in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas.”

No puede hallarse, completa, hombre tan pecador ni caído que no guarde en el fondo de su miseria algún rastro e imagen de la belleza y la verdad. Para san Agustín, donde quiera que haya orden, hay belleza, hasta en el infierno, porque

todo orden procede de Dios y toda naturaleza, por pequeña que sea, puede llamarse hermosa en comparación con la nada²⁵:

“Defectu autem suo in pulchritudines corruptibiliores, id est poenarum, ordinem praecipitatur. Nec miremur quod adhuc pulchritudines nominor: nihil est enim ordinatum quod non sit pulchrum, et, sicut ait Apostolus, «omnis ordo a Deo est». Necesse est autem fateamur meliorem esse hominem plorantem quam laetantem vermiculum, et tamen vermiculi laudem sine ullo mendacio copiose possum dicere, considerans nitorem coloris, figuram teretem corporis, priora cum mediis, media cum posterioribus congruentia, et unitatis appententia pro suae naturae humilitate servantia : nihil ex una parte formatum, quod non ex altera parili dimensione respondeat... Cineris et stercoris laudem verissime atque uberrime plerique dixerunt. Quid ergo mirum est si hominis animam, quae, ubicumque sit et qualiscumque sit, omni corpore est melior, dicam pulchre ordinari, et de poenis eius alias pulchritudines fieri... Omnis autem natura, quamvis extrema, quamvis infima, in comparatione nihili iure laudatur.”

Menéndez Pelayo anota sobre el particular que, en el mismo sentido, Clemente de Alejandría afirma en el *Pedagogo* que todo tiene la hermosura que conviene a su naturaleza²⁶.

3.4. LA BELLEZA MATERIAL

Dice san Agustín que el alma coloca al primer rango de las criaturas lo que no es más que el último, es decir, la belleza de la materia, de la cual se hace una idea sobre el testimonio engañadizo de las alegrías sensuales y, seducida por los sueños de la imaginación, pretende tener la inteligencia de todo lo que le viene al pensamiento²⁷.

Pero nótese que no le corresponde a la belleza material la degradación ni el desprecio, pues, como se verá, también la belleza de las cosas procede de un mismo principio bueno. Resulta ser el pecado y su castigo el que provoca que el alma, engañada por las alegrías sensuales, y seducida por la imaginación, equivoque el sentido de las cosas pues, de otro modo, la materia no sería sino una belleza verdadera, aunque de orden inferior²⁸: “Los hombres... que se apegan a las criaturas pasajeras, en vez de tratar de conocer la Divina Providencia que las ha creado

25 *Ib.*, XLI, 77-78.

26 M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas...*, 161.

27 Agustín de Hipona, *De vera religione*, XX. Vid. J. Domínguez Berrueta, “Estética de san Agustín...”, 615.

28 *Ib.*, XXII.

y las conserva, en los tiempos embriagados de los goces de aquí abajo, no quieren verlas pasar y huir, y en su locura se parecen al que, en la lectura de un bello poema, quisiera siempre oír el sonido de la misma sílaba”.

Recupera aquí el concepto de armonía. Para san Agustín, la vida que por una rebeldía voluntaria se aleja del que es autor de ella, no se puede decir que no sea nada, porque entre sus diversas partes tiene una armonía, obra del que es la forma increada, la más bella de todas las formas. Reconoce el valor de la belleza corporal tanto en el *De officiis*²⁹: “Nos certe in pulchritudine corporis locum virtutis conponimus, gratiam tamen non excludimus... ut enim artifex in materia commodiore melius operari solet, sic verecundia in ipso quoque corporis decore plus eminet.” Como en el *De bono mortis*³⁰, donde marca con precisión, con cierta intención moralizante, la armónica relación que mantiene el cuerpo y el espíritu:

“Anima in hoc corpore tamquam in fidibus musicis, tamen summis ut ita dicam digitis, velut nervorum sonos ita pulsat carnis istius passiones, ut consonum reddat forum atque virtutum consentientemque concentum, ut in ómnibus cogitationibus suis, in ómnibus operibus id custodiat, ut omnia concilia et facta sibi concinant. Anima est ergo quae utitur, corpus quod usui est, ac per hoc, aliud quod in imperio, aliud quod in ministerio, aliud quod sumus, aliud quod nostrum non est. Si quis animae pulchritudinem diligit, nos diligit: si quis corporis decorem diligit, non ipsum hominem, sed carnis diligit pulchritudinem, quae tamen cito marcescit et defluit.”

Y he aquí cómo la armonía reaparece como fundamento y quicio de su doctrina estética, armonía que le lleva a la idea de forma esencial, de alma que da vida y existencia al cuerpo.

3.5. LA BELLEZA INTERIOR

Sobre la belleza de los cuerpos, Agustín sitúa la belleza interior, que unas veces define por la justicia y otras por la virtud inteligible³¹:

“Quid est autem aliud iustitia, cum in nobis est, vel qualibet virtus qua recte sapienterque vivitur, quam interiores hominis pulchritudo? Et certe secundum hanc pulchritudinem magis quam secundum corpus facti sumus ad imaginem Dei... Profecto ipsius Dei qui nos formavit et reformat ad imaginem suam, non

29 *Ib.*, I, 19.

30 *Ib.*, VII.

31 *Id.*, *Epístola* 120, *Ad Consentium*.

aliqua mole corporea, suspicanda est pulchritudo, eoque justorum mentibus credendus est incomparabiliter pulchrior, qui est incomparabiliter justior.”

Y en otro pasaje añade³²: “Totum quod pulchrum est in anima virtus et sapientia est.” La mayor parte de los textos que podríamos citar de san Agustín parecen referirse a esta belleza moral, y sólo parecen tener sentido en el marco de esta idea general³³:

“Habes duos servos, unum deformen corpore, alium pulcherrimum; sed deformen fidelem, alium infidelem. Dic mihi, quem plus diligas: et video te amare invisibilia. Quid ergo, quando plus amas servum fidelem, licet corpore deformem, quam pulchrum infidelem, erraste et fonda pulchris praeposuisti?... Interrogaste oculos carnis, et quid tibi renuntiaverunt? Iste pulcher est, ille foedus. Repulisti eos, eorum testimonia reprobasti: erexisti oculos cordis in servum fidelem et in servum infidelem: iustum invenisti, foedum carne, illum pulchrum sed pronuntiasti et dixisti: quid fide pulchrius? Quid infidelitate deterius?”

Hay cierta hermosura en la justicia (*quaedam, ergo, est pulchritudo justitiae*) y ésta es la que amaban los hombres en los mártires cuando las bestias destrozaban sus miembros, añade. Bello es, para san Agustín, el que es justo, el que no codicia lo ajeno, el que reparte su haber con los pobres, el que es de bueno y recto consejo, el que está dispuesto a entregar por la confesión de la verdad sus miembros al tormento³⁴:

“Habes foris oculos unde videas marmora et aurum: intus est oculus unde videatur pulchritudo justitiae. Si nulla est pulchritudo justitiae unde amatur justus senex? Quid affert in corpore quod oculos delectet? Curva membra, frontem rugatam, capuz canis albatum, imbecillitatem undique querelis plenam. Sed forte quia tuos oculos non delectat senex iste decrepitu, aures tuas delectas: quibus vocibus? Quo cantu? Etsi forte adolescens bene cantavit, omnia cum aetate defecerunt. An forte sonus verborum eius delectat aures tuas qui verba vix plena enuntiat lapsis dentibus? Tamen si justus est, si alienum non concupiscit, si de suo quod habet erogat indigentibus, si bene monet et rectum sapit, si integre credit, si paratus est pro fide veritatis etiam ipsa confracta membra impendere... Unde illum amamus? Quid in eo bonum vedemus oculis carnis? Nihil.”

32 Id., *Enarrat. in Psalm.* 58, serm. I, 18.

33 Id., *Sermón* 159. Cf. San Ambrosio, *De Isaac et anima*, VIII, 78: “Pulchritudo autem animae, sincera virtus, et decus, verior cognitio supernorum”.

34 Id., *Enarrat. in psalm.* 64, 8.

Y continúa el africano con el desarrollo que hemos adelantado arriba: “Quedam ergo est pulchritudo justitiae, quam videmus oculo cordis, et amamus et exardescimus, quam multum dilexerunt homines in ipsis martyribus quum morsibus belluinis viscera funderentur, non habebant oculi nisi quod horrent? Quid ibi erat quod amaretur, nisi quia erat in illa foeditate dilaniatorum membrorum integra pulchritudo justitiae?”

No resulta sencillo determinar si san Agustín considera la hermosura como objeto del amor propiamente dicho o de la inteligencia. Su pensamiento dista mucho del rigor metodológico escolástico y, como apuntamos al inicio de estas líneas, no se conserva su obra *Sobre lo bello*, que hubiera dado respuesta a esta cuestión y un planteamiento global de la concepción agustiniana sobre la estética. Don Marcelino anota que, a pesar de esta dificultad, se puede comprobar que el verbo “amar” aparece en repetidas ocasiones en la obra del africano³⁵: “Amaban pulcra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: num amamos aliquid nisi pulchrum?... Dic, oro te, num possumus amare nisi pulcra?... Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi.”

Lo que le lleva a la afirmación de que san Agustín no parece distinguir lógicamente el concepto del bien del concepto de la belleza y que considera a ésta como término de aquella aspiración de la voluntad que él ha expresado con aquellas palabras de tanta fuerza expresiva y que tanto éxito han tenido en nuestra cultura occidental: “Tú estabas dentro y yo fuera³⁶”:

“Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quarebam, et in ista formosa quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti, et clamasti, et rupisti surditatem meam. Coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam. Fragasti, et duxi spiritum, et anhelo tibi. Gustavi, et esurio et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.”

3.6. LA BELLEZA PRIMERA

Hasta aquí el Agustín filósofo. Y sobre todos estos restos de la sabiduría de los antiguos, que recupera y vivifica, se levanta la idea cristiana del obispo de Hipona. Dice en las *Confesiones* que: “Nulla essent pulcra, nisi essent abs te.” “Ninguna cosa habría bella si no hubiese recibido de ti la hermosura”, lo que repite de otras muchas formas a lo largo de su obra, según recoge Menéndez Pelayo del padre Eugenio Ceballos: “Toda belleza procede de la belleza suma que es Dios... Sé

35 Id., *Confesiones*, X, 27, 38.

36 *Ib.*, X, XXVIII.

muy bien que todas las hermosas ideas que desde la mente y el alma de los artífices han pasado a comunicarse a las obras exteriores que crean y fabrican las manos artificiosas, dimanen y provienen de aquella soberana hermosura, que es superior a todas las almas y por la cual mi alma suspira continuamente, día y noche. Los mismos artífices que fabrican y aman estas obras tan delicadas y hermosas, toman y reciben de aquella hermosura suprema el buen gusto, idea y traza de formarlas.”

Lo creado le sirve de escalera para ascender desde la contemplación de la belleza sensible hasta la belleza inteligible, descubriendo en los cuerpos, en las ideas, en los números, el reflejo de la belleza primera³⁷: “Ratio sentit nihil aliud sibi placere, quam pulchritudinem, et in pulchritudine figuras, et in figuris dimensiones, et in demensionibus numeros... Haec igitur pulchra numero placent.”

La estética cristiana pronuncia también su valoración sobre el particular, que lleva escasamente a los platónicos a través de otros autores de la gentilidad: “Quoniam pulchra trajecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt quae super animas est.”

San Agustín dedica el extenso capítulo XXXIV del décimo libro de las *Confesiones* a razonar sobre todo esta temática, detallando cómo se hallaba “en cuanto a los deleites de la vista”, según la misma traducción del padre Ceballos:

“Restat voluptas oculorum carnis meae... fulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneat haec animam meam; teneam eam Deus, qui haec fecit, bona quidem valde, sed ipse est bonum meum, non haec. Et tangunt me vigilantem totis diebus, nec requies ab eis datur mihi sicut datur a vocibus canoris aliquando ab omnibus in silentio. Ipsa enim regina colorum lux ista, perfundens cuncta quae cernimus, ubi per diem fuero, multimodo allapsu blanditur mihi aliud agenti et eam non advertenti. Insinuat autem se ita vehementer, ut si repente subtrahatur cum desiderio requiratur, et si diu absit, contristat animam...”

Y prosigue unos párrafos más adelante con el mismo desarrollo:

“Ipsa est lux, una est, et alia non est, et unum omnes, qui vident et amant eam. At ista corporalis, de qua loquebar, illecebrosa ac periculosa dulcedine, condit vitam saeculi caecis amatoribus. Qui autem de ipsa laudare te norunt, Deus creator omnium, absumunt eam in hymno tuo, non absumunt ab ea in sommo suo. Sic esse cupio... ¡Quam innumerabilia variis artibus et opificiis... addiderunt homines ad illecebras oculorum! Foras sequentes quod faciunt; intus reliquentes, a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt.”

37 Id., *De Ordine*, cap. I, n. 8; Id., *De Musica*, VI, 13.

Luego se dirige a Dios para explicarle que, incluso de aquellas cosas, de todo aquel entramado que el hombre se ha creado, incluso en medio de una sociedad que es capaz de amar la criatura y olvidar al creador, ahí, saca motivos para volver a cantar sus alabanzas:

“At ego, Deus meus et decus meum, etiam hinc tibi dico hymnum, et sacrificio laudem sanctificatori meo, quoniam pulchra trajecta per animas in manus artificiosas, ab illa pulchritudine veniunt quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte. Sed pulchritudinum exteriorum operadores et sectatores inde trahunt approbandi modum, non autem inde trahunt utendi modum. Et ibi est, et non vicent eum, ut non eant longius, et fortitudinem suma ad te custodiant nec eam spargant in deliciosas lassitudines.”

Al final, el autor deja una sentida confesión que recogemos de la traducción del padre Ceballos: “Yo mismo, hablando ahora de estas cosas, y mostrando tener conocimiento de ellas, también parece que detengo el paso, como enredado en estas hermosuras; pero Vos, Señor, me desprendéis de estos lazos, vos me sacáis libre de ellos, porque siempre miro a vuestra misericordia y la tengo delante de mis ojos. Confieso que también caigo en el lazo de estas cosas con mi fragilidad y miseria; pero vos me sacáis de él con vuestra misericordia, unas veces sin que yo lo conozca ni lo advierta, porque fue poco a poco y muy leve la caída, y otras veces me libráis de modo que sienta algún dolor, porque ya mi corazón estaba adherido a alguna cosa y tenía algún apego a ella.”

Para el obispo de Hipona, como para otros cercanos a su filosofía, aunque sean visibles algunas realidades hermosas, no lo es de ninguna manera la misma hermosura, propiedad trascendente del ser real³⁸: “Quamquam sint multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur, ipsa tamen pulchritudo ex qua pulchra sunt quaecumque pulchra sunt, nullo modo est visibilis. Item multa utilia visibilia, sed ipsa utilitas, ex qua nobis prosunt quaecumque prosunt, quam divinam Providentiam dicimus visibilis non est.”

Esta búsqueda de la fuente eterna de la vida y de la belleza, como ya anotamos arriba, no conduce a san Agustín al rechazo de la hermosura corporal, sino que reconoce su propia belleza, aunque sea la última. Sólo el tono apasionado del orador y la exigencia del moralista cristiano le llevan en algunas ocasiones a calificarla como la “belleza mínima, temporal y cardinal, que Dios otorga a los malos para que no parezca gran bien a los buenos”³⁹: “Pulchritudo ima, externa... Bonum

38 Id., *De diversis questionibus*, LXXXIII. Vid. Id. *De civitate Dei*, XII, 2. Vid. también A. Uña Juárez, “Agustín ante la belleza”, *Religión y cultura* 42 (1995) 583- 585.

39 Id., *De civitate Dei*, XV, XXII.

minimun, temporale, carnale, infimun, quod bonum Dei videatur bonis.” Pero esta belleza, que es don de Dios, no puede estar vacía por sí misma, sino sólo por la perversión del sentido de los hombres carnales, según aclara⁴⁰: “Hac ergo perversitate animae, quae contingit peccato atque supplicio... quia si vanitantes detrás, qui tamquam prima sectamur extrema, non erot corpus vanitas, sed in suo genere, quamvis extreman, pulchritudinem sine ullo errore monstrabit.”

Completa este desarrollo cuando afirma que, incluso los que parecen amar cosas deformes, en realidad no aman algo feo ni la fealdad misma, sino un grado inferior de belleza⁴¹: “Nam etsi quidam videntur amare deformia... interest tamen quanto minus pulcra sint quam illa quae pluribus placent. Nam ea neminem amare manifestum est, quorum foeditate sensus offenditur.”

3.7. EL DIOS ENCARNADO

En el sistema de san Agustín, sobre la belleza humana y sobre la belleza interior, cuya raíz es la justicia, como el último escalón en este ascenso, se eleva la belleza del Dios encarnado⁴²:

“Pulcher Deus, Verbum apud Deum: pulcher in utero Virginis, ubi non amisit divinitatem et sumsit humanitatem: pulcher natus infans Verbum... pulcher ergo in coelo, pulcher in terra, pulcher in utero, pulcher in manibus perentum, pulcher in miraculis, pulcher in flagellis, pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem, pulcher deponen animam, pulcher recipiens : pulcher in ligno, pulcher in sepulchro, pulcher in coelo.”

3.8. EL ARTIFICIO

Juan Domínguez Berrueta⁴³ incorpora tres nuevos conceptos que nos ayudan a profundizar en el conocimiento de la concepción estética de san Agustín: el artificio, la estética del juego y la imitación, de cuya presentación recogemos, brevemente, algunas ideas.

En el libro de las *Confesiones*⁴⁴ se refiere san Agustín a la *retórica* a la que estaba dedicado, mediante la cual vendía, vencido por la concupiscencia, el arte de vencer a los demás por la palabra; pero enseñando sin artificio, sin pedantería, los

40 Id., *De vera religione*, XXI.

41 Id., *De musica*, VI, XIII, 38.

42 Id., *Enarr. in psalm.* 44, 3.

43 J. Domínguez Berrueta, “Estética de san Agustín...”, 621ss.

44 Agustín de Hipona, *Confesiones*, IV, 2.

engaños de la elocuencia, no para perder al inocente, sino para salvar la cabeza del culpable. Añade Domínguez que san Agustín quería ser retórico en el alto sentido en que se refiere a ello Quintiliano: el arte de decir bien. Y le es imposible decir bien al orador si no es hombre de bien.

La preocupación de su retórica es buscar la verdad, servirse de la palabra para expresar el pensamiento y para hacer el bien; y ese amor indiscutible por la verdad le lleva a desenmascarar el fraude y la mentira⁴⁵: “Bien sé que los retóricos adornan las puertas de sus aulas con una especie de velos o cortinas; pero éstos no sirven tanto para significar los misterios que sus lecciones encierran y recomendar silencio, cuanto para cubrir los errores y desvaríos que allí se enseñan”. El arte de persuadir, completa Domínguez, es para san Agustín, en su mayor parte, un don comunicable, y no un aprendizaje de reglas; un arte que da Dios, y no un artificio que se inventan los hombres. La técnica es una cosa, es el artificio. El arte es otra, es el alma de la obra.

3.9. LA ESTÉTICA DEL JUEGO

El autor que seguimos para redactar estas líneas se pregunta por la opinión del hiponense sobre los *juegos escénicos* de los teatros romanos. Tertuliano, africano como san Agustín, lanzó sus anatemas contra tales espectáculos; y el obispo de Hipona le sigue en ello, al afirmar que allí no podía haber arte ni belleza, que eran templos del mal, del no-ser y de la mentira; y no hay belleza si no procede de Dios, que es belleza suma, bondad absoluta y verdad eterna.

Pero hay otros juegos que no tenía por qué condenar el africano: son los juegos de los niños, en el marco de la filosofía de los deportes, de tan rabiosa actualidad⁴⁶: “Desde niño... y aunque era tan pequeño, era grande e intenso el fervor con que os suplicaba que no me azotasen en la escuela... por jugar me castigaban... Los juegos y diversiones de los que ya son hombres hechos se llaman quehaceres, negocios y ocupaciones; y los juegos y entretenimientos de los muchachos son castigados de los maestros y mayores como delitos; y no hay quien tenga lástima y se apiade de los niños ni reprenda a los hombres, que son más niños que los mismos muchachos... Cualquier hombre que entienda bien y juzgue rectamente de las cosas no aprobaría que yo fuese azotado por jugar a la pelota en aquella edad”.

La filosofía y el deporte son desinteresados, se buscan por sí mismos, por la recreación del espíritu. Este deporte es el trabajo sin sufrimiento y se asimila al que disfrutaban, completa san Agustín, Adán y Eva en el paraíso. El trabajo intelectual

45 *Ib.*, I, 14.

46 *Ib.*, LI, IX.

es también un esfuerzo, pero con la alegría del pensamiento: la alegría de pensar, exclama Domínguez, cuya valoración dista mucho de aquella que de dispensaba a los espectáculos de los teatros.

3.10. LA IMITACIÓN

Finalmente, se refiere Domínguez al concepto de la *imitación* en la obra y en el pensamiento de san Agustín⁴⁷: “El ruiseñor, cuyo canto es el canto mismo de la primavera, no conoce las reglas de la ciencia universal... Parecidas a este ruiseñor son las gentes que cantan bien, guiados por un sentimiento cualquiera... aunque interrogados sobre los números y los intervalos de los sonidos graves y agudos no puedan responder... Los pájaros mismos reciben placer en su propio canto, si no, no cantarían con tanto calor”.

Completa con sus términos el autor que nos guía que de aquí surgen algunas ideas estéticas que el santo de Hipona desgrana a lo largo de su obra, tales como *movimiento* de la vida, *número* y *medida*; para concluir que esta imitación no es un arte, porque el animal imita sin razón y todo arte tiene razón, conocimiento de reglas y principios de la esencia universal. Pero si un poeta o un artista imitara la obra de otro hombre o de la misma naturaleza, entonces sí podría haber arte, porque sí hay razón, hay ciencia de principios estéticos universales. En esto consiste la estética agustiniana.

4. CONCLUSIÓN: EN EL PRINCIPIO ERA LA BELLEZA

San Agustín, junto con el Pseudo Dionisio Areopagita, se constituye como uno de los primeros que exponen con un cierto planteamiento sistemático un conjunto de conceptos estéticos. En cierto sentido se le puede considerar el padre de la estética, entre otros por cuanto en él encontramos por primera vez el término *philocalia*, que emplea para designar lo que hoy conocemos como ciencia estética⁴⁸.

“Quid est philosophia? Amor sapientiae. Quid est philocalia? Amor pulchritudinis. Philocalia et philosophia prope similiter cognominatae sunt. Si propterea est hoc philocaliae nomen honorandum, qui latine interpretatum amorem significat pulchritudinis, et est vera ac summa sapientiae pulchritudo, eadem est ipsa in rebus incorporalibus atque summis philocalia quae et philosophia.”

47 Id., *De musica*, I, 4.

48 Id., *Contra acad.* II, 3.

Finalmente, una reflexión. Puede llegar a resultar incómodo el optimismo estético y ontológico que impera en la obra de san Agustín. Bello es el todo y por relación al todo, concluye Uña. Si algo hay parcialmente deforme, considerado con relación al todo, no ofende sino que agrada y resulta hasta bello. Propiamente no hay mal ni, en esencia, cosa fea. Y si algo lo pareciera, miremos al todo y, desde él, aparecerá en verdad como bello y bueno. Pero, ¿queda aquí resuelto el problema del mal y el de la fealdad? ¿Cómo hablarle a un joven artista que ha sufrido un accidente de la deformación de su rostro desde el concepto de totalidad? ¿Cómo explicar a una madre que siente la pérdida de su hijo que debe contemplar al todo para entender el bien de cuanto de acontece? ¿Cómo decirles a unos niños que llevan días sin comer que en esencia no es mal lo que les acontece? quede el interrogante como espacio para una nueva reflexión.