

DE ORDINE
LA BÚSQUEDA DE LA BELLEZA

BIBIANA UNGER PARRA *

RESUMEN

La reflexión agustiniana acerca de la belleza brinda elementos fundamentales para una comprensión de la estética. En el diálogo *De ordine*, Agustín se ocupa del problema de la belleza desde una perspectiva fenomenológica —dado que el orden y la belleza se manifiestan en todas las esferas de la creación— y da paso luego a una consideración onto-teológica en la que el ser se identifica con el valor en su triple determinación de bello, bueno y verdadero. Ocuparse de la cuestión de la belleza en Agustín permite establecer vínculos entre diversos ámbitos de la filosofía y abrir el diálogo entre las aproximaciones estéticas pre-modernas y las contemporáneas.

Palabras clave: *De ordine*, Agustín, belleza, estética, fenomenología

DE ORDINE
THE PURSUIT OF BEAUTY

BIBIANA ÜNGER PARRA

ABSTRACT

Understanding aesthetics achieves essential components in Augustinian reflection on beauty. In *De ordine*, Augustine deals with the problem of beauty from a phenomenological viewpoint in so far as order and beauty are displayed in all the spheres of creation. Also, he moves towards an onto-theological regard where being and value are identified in their triple determination of the beauty, the good, and the truth. To approach the problem of beauty in Augustine allows us to set up many connections among several fields of philosophy, opening a dialogue between pre-modern and contemporary views on aesthetics as well.

Key words: *De ordine*, Augustine, beauty, aesthetics, phenomenology

EL DIÁLOGO *DE ORDINE*, ESCRITO POR SAN AGUSTÍN durante su estadía en Casiciaco, hace parte de un grupo de obras compuesto por el *Contra Academicos* y el *De beata vita*, en el que podemos rastrear una clara unidad temática: la crítica del escepticismo y la fundamentación de la tendencia teleológica del hombre hacia la unidad, el bien y la felicidad.

El diálogo se inicia con la constatación de un problema que ocupará las reflexiones de Agustín a lo largo de toda su vida: ¿cómo explicar el mal en un mundo regido por la Providencia divina? Una vez puesto el problema, Agustín ofrece una respuesta en la que se resume su concepción de la relación de Dios hacia el mundo: “pero ¿quién es tan ciego que vacile en atribuir al divino poder y disposición el orden racional de los movimientos de los cuerpos, tan fuera del alcance y de la posibilidad de la voluntad humana?” (I,1,2)¹. Es claro el eco del pasaje del libro de la *Sabiduría*² donde se muestra que Dios dispuso el mundo según medida, número y peso. El mundo es un mundo ordenado, pues luego de establecer la materia, Dios le da forma a las cosas y enseguida las dispone ordenadamente creando así las relaciones que permitirán el funcionamiento de todo el conjunto. El mundo, al igual que un mosaico, es ordenado en virtud de la unidad y debe ser juzgado según el conjunto y no según los detalles considerados en sí mismos, ya que:

[E]ste modo de mirar las cosas se asemeja al del que restringiendo el campo visual y abarcando con sus ojos sólo el módulo de un azulejo de un mosaico, censurara al artífice, como ignorante de la ordenación y composición de tales obras; creería que no hay orden en la combinación de las teselas, por no considerar ni examinar el conjunto de todos los adornos que concurren a la formación de una faz hermosa (I, 1, 2).

El mundo contemplado de manera correcta se muestra armónico, ordenado y hermoso; sin embargo, aquellos que no saben mirar serán incapaces de comprender dicho orden. Es necesario, entonces, disponer el ánimo de manera tal que puedan llegar a comprender cómo Dios gobierna todo con orden. ¿Cómo lograr esto? ¿Qué camino debe seguirse para llegar

¹Todas las citas del *De ordine* se harán según la edición de 1994 de las *Obras de San Agustín*, t. I, *Escritos filosóficos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

² Véase *Sab.* 11, 21.

a entender algo que está en aparente contradicción con aquello que muestra la experiencia?

En varios pasajes del *De ordine*, Agustín hace alusión a la necesidad de preparar y purificar el alma a través de un arduo trabajo intelectual, que comienza con las artes liberales y termina con el conocimiento de las cosas mismas. Llama la atención el modo como Agustín exhorta a su joven interlocutor, Licencio, para que se dedique a la poesía, indicando que gracias a la práctica de las artes liberales el alma se cura y se vuelve más ágil, pura, bella y apta para la contemplación de la verdad:

[D]etesta tan feas liviandades y su mortal incendio, origen de aquella tragedia; después elévate para cantar el amor puro con que las almas, adornadas por las artes liberales y embellecidas por la virtud, se desposan con el entendimiento por la filosofía, y no sólo evitan la muerte, sino gozan de vida dichosísima (I, 8, 24).

Así pues, vemos cómo la poesía es apenas uno de los peldaños de un camino que termina con el conocimiento de las cosas mismas, que implica la comprensión del orden presente en el universo. Este camino pasa por la filosofía que, al igual que la poesía, prepara al alma para la contemplación de la hermosura ideal, que para los ojos de aquellos que saben ver, se manifiesta en todas las criaturas y sus acciones, incluso en algo tan trivial como una pelea de gallos. La armonía en los movimientos de dos gallos enfrentados, el orden con el que se dan las acciones que llevan al desenlace y la actitud del vencedor y el vencido, no pueden menos que suscitar diversos cuestionamientos. Agustín y sus interlocutores, al ser los asistentes fortuitos de este espectáculo ofrecido por la naturaleza, enlazan el tema que vienen discutiendo y encuentran una prueba más de cómo la regularidad de las leyes divinas se halla presente en todas partes.

La importancia del episodio de los gallos en el desarrollo mismo del diálogo, está en el hecho de constituirse en un punto de partida para la reflexión que se dará en la segunda parte del mismo, que no sólo tiene como objetivo llegar a una conclusión definitiva acerca de qué es el orden, sino mostrar la íntima relación existente entre dicha noción y el tema de la belleza. Por este motivo, es fundamental tener en cuenta algunas de las preguntas que se hace Agustín, luego de presenciar dicho acontecimiento:

¿Por qué el aspecto mismo de la lucha, además de llevarnos a esta alta investigación, nos producía el deleite del espectáculo? ¿Qué hay en nosotros que nos impele a buscar en lo sensible cosas que caen fuera del ámbito de los sentidos? [...] ¿Dónde falta una sombra de regularidad? ¿Dónde no se imita a la verdaderísima Hermosura? ¿Dónde no reina la medida? (I,8,26)

Tomemos en consideración por ahora, la segunda cuestión: “¿qué hay en nosotros que nos impele a buscar en lo sensible cosas que caen fuera del ámbito de los sentidos?” La importancia de esta pregunta radica en que puede entenderse como el manifiesto de la condición misma del hombre. Aquí Agustín expone la condición del hombre como un ser en camino, en constante búsqueda y, al mismo tiempo, nos da una nota fundamental de dicha búsqueda: debe empezar por los sentidos, pues el hombre no tiene otra posibilidad.

Con los otros tres interrogantes, volvemos al curso del diálogo y a su cuestión fundamental: la constatación de que el orden se manifiesta en todas las esferas de la creación. Nótese que en las últimas tres preguntas se usan tres términos, ‘regularidad’, ‘hermosura’ y ‘medida’, que se encuentran estrechamente ligados. La medida y la regularidad presentes en toda la creación dependen de la imitación de la verdadera Hermosura, en virtud de la cual el mundo es bello, ordenado y armónico. En este punto, es clara la influencia de Plotino, que en su tratado *Sobre la providencia* hace alusión al orden y a la belleza del mundo, que deben ser entendidos desde una perspectiva unitaria ya que sólo de este modo es posible comprender la belleza³. Sin embargo, el principio que afirma que la belleza consiste en la medida, la regularidad y la proporción, pertenece a la filosofía antigua y de los pitagóricos; pasa a Platón, Aristóteles y Plotino, y es asumida por los estoicos, así como pensadores cristianos como Ambrosio, Basilio y Gregorio de Nacianzo, por lo que no podemos afirmar que en Agustín haya una influencia particular del neoplatonismo.

Una vez establecido que el universo es ordenado y bello, Agustín procede a mostrar, en el segundo libro, cómo el estudio de las disciplinas lleva al conocimiento de las cosas mismas. Nos ha dicho al inicio de su

³ Véase Plotino (1985: III, 2, 6).

reflexión que el alma debe estar preparada para contemplar la hermosura, pues quien tenga la mirada mal dirigida se centrará en los detalles y no logrará entender la función de la fealdad ni de la maldad en el conjunto de la creación. Así pues, se afirma que la ley divina prescribe normas para el buen vivir y para la instrucción, a la cual se llega ya sea por la autoridad o por la razón. La autoridad, si bien precede en el orden del tiempo a la razón, es menos preferible que esta última, debido a que la primera se limita a abrir las puertas de la segunda. La razón se define como “el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce” (II, 11, 30). Posteriormente, se da paso a una investigación que mostrará la diferencia entre lo racional y lo razonable y el modo como la razón se manifiesta en el mundo. ¿Cuándo se dice de algo que es racional? Cuando usa o puede usar la razón y, en este sentido, se dice del hombre que es un ser racional. ¿Cuándo se dice de algo que es razonable? Cuando se dice o se hace conforme a la razón, por ejemplo, decimos que algo es razonable cuando vemos que está compuesto por partes congruentes. Este ejemplo nos permite establecer una relación entre la razón y los sentidos, ya que la primera se manifiesta a través de los segundos. Sin embargo, es importante resaltar que sólo se hace alusión a los sentidos de la vista y del oído, lo que nos remite a la idea antigua según la cual la vista y el oído son sentidos superiores⁴, teoría aceptada por Agustín tanto en sus primeros diálogos como en las *Confesiones*.

Al afirmar que hay un tipo de artes que se distinguen de las demás por el hecho de agradar, se les está otorgando un estatuto que separa el placer de la utilidad. Así, vemos cómo “en torno a la vista y al oído aparecen las huellas de la razón, aunque no se tratará de utilidad alguna, sino solamente de placer” (Svoboda, 1958: 44). De esta relación entre razón, sentidos y placer surge la siguiente definición de belleza: “en lo tocante a los ojos, la congruencia razonable de las partes se llama belleza, y en lo relativo a los oídos, un concierto agradable o un canto compuesto con debida armonía recibe el nombre propio de suavidad” (II, 11,33).

Tras esta definición, se afirma que es necesario que cuando se diga de algo que es bello, también se diga que es razonable, sea en virtud de

⁴ Platón habla de la supremacía de los sentidos de la vista y el oído tanto en *Hippias Mayor* (297e) como en *República* (401 c). Plotino hace referencia al mismo principio al comienzo de su tratado sobre la belleza (1985: I, 6, 1).

la armonía y congruencia de sus partes, en la percepción de las cuales participa la razón, participando del placer de los sentidos.

¿Cómo entender esta relación entre la razón, la proporción y el placer? Se nos ofrece un ejemplo que puede ser muy útil para responder a este interrogante. Si vemos un edificio que tiene una puerta a un lado y otra casi en medio, pero tendiendo más hacia un extremo, juzgaremos que el edificio no está construido razonablemente, lo cual nos causará displacer. Ocurre lo contrario cuando vemos una construcción en la que hay tres ventanas puestas con intervalos iguales: juzgamos que fue construida según razón y causa deleite a nuestra vista. Aunque el ejemplo se remite a la arquitectura, Agustín lo extiende a todas las artes cuando afirma: “porque en las artes humanas, no habiendo necesidad, la desigual dimensión de las partes ofende” (II, 11, 34). De hecho, la arquitectura es el primer peldaño para luego dar paso al tratamiento de la poesía, sobre la que se afirmará que, en los versos, la medida y la dimensión son los artífices de la armonía. Decimos que hay razón en los versos, cuando nos causan placer por estar contruidos armónicamente. Lo mismo ocurre con la danza, donde los movimientos cadenciosos causan placer a la vista y se juzgan razonables según la forma en la que estén organizados. En este punto, se introduce una interesante distinción entre el sentido (*sensu*) y lo que se percibe por el sentido (*per semsum*), pues en el caso de la danza, al sentido le agrada el movimiento rítmico, mientras que al ánimo (*animus*), a través del sentido corporal, le produce placer la significación causada en el movimiento.

Si se hace una Venus alada y un Cupido cubierto con un manto, aún dándoles un maravilloso donaire y proporción de los miembros, no parece que se ofenden los ojos, pero sí el ánimo, a quien toca la interpretación de los signos (II, 11, 34).

Podemos ver cómo no todo lo que place a los sentidos place al ánimo, aunque todo lo que place al ánimo place a los sentidos. Esto implica que lo razonable siempre place, tanto al ánimo como a los sentidos, y que la belleza cuando no es razonable place sólo a los sentidos. ¿Cómo entender esta relación entre la percepción estética y la razonabilidad? ¿Debemos desechar aquello que place sólo a los sentidos y que es rechazado por la razón?

A propósito, podría afirmarse que en este punto de su reflexión, Agustín lleva a cabo una reducción del sentido (*sensu*) a la racionalidad,

esto es, una intelectualización de la percepción estética que reduciría la mediación sensible a una penosa necesidad humana⁵. Si el camino hacia la belleza suprema, que sólo se puede ver con los ojos del alma pura, consiste en una depuración y superación de lo sensible, diremos entonces que esta propuesta puede ser aceptada. Sin embargo, la consideración agustiniana acerca de esta relación va más allá y es necesario examinarla desde el tratamiento que se hace respecto al nacimiento de las artes liberales.

Una vez establecido que la razón se muestra en el placer, es decir que en éste encontramos vestigios de aquella, se pasa a considerar otros dos ámbitos en los que podemos ver la obra de la razón: el lenguaje y las acciones relacionadas con un fin. Esto último se vincula con las costumbres, mientras que, tanto aquello que causa placer como el lenguaje, están ligados a las artes (*disciplinis*).

¿Cómo se da esta relación? Gracias a su potencia razonadora el hombre ve la necesidad de vivir en sociedad y comunicarse con aquellos seres con los que comparte dicha racionalidad. De ahí surge la exigencia de darle nombre a las cosas, otorgándole significado a sonidos determinados. Una vez establecidos dichos sonidos, la razón tomó a los sentidos como intermediarios para hacer posible la comunicación oral y luego inventó las letras creando así la comunicación escrita. A partir del lenguaje, la razón ve la necesidad de limitar la multitud inmensa de cosas sobre las que se puede hablar y escribir a través del cálculo y la numeración. Agustín afirma, siguiendo a Varrón, que de aquí surge la profesión de los calígrafos y de los calculadores.

A la caligrafía y al cálculo siguen la gramática, encargada de clasificar los sonidos y las palabras, y de perpetuar por escrito todo lo que sea digno de ser recordado; la dialéctica y la retórica. La dialéctica se define como disciplina —*disciplinarum*— y su función consiste en dar el método para enseñar y aprender, ya que “en ella se nos declara lo que es la razón, su valor, sus aspiraciones y potencia. Nos da la seguridad y certeza de lo que sabemos” (II, 13, 38). Sin embargo, la dialéctica necesita un instrumento por medio del cual hacer entender las verdades a los hombres no instruidos, por lo que es necesario recurrir a la retórica, la cual tiene la tarea de atraer

⁵ Véase Manferdini (1995: 113ss).

al pueblo hacia el bien y hacia la verdad, por medio del discurso. De este modo, la retórica debe entenderse como la técnica instrumental de la cual se sirve la dialéctica con fines educativos. Esta idea será retomada y profundizada en el *De doctrina christiana*, en donde se afirmará que la disciplina educativa de la retórica se encuentra subordinada a la dialéctica, conocimiento de todas las cosas al que sólo las almas preparadas pueden acceder directamente.

El camino que hasta el momento ha recorrido la razón, se presenta como un ascenso hacia la contemplación de las cosas divinas. “Más para no caer de lo alto buscó una escala, abriéndose camino al través de lo que poseía y había ordenado. Deseaba contemplar la hermosura que sola y con una simple mirada puede verse sin los ojos del cuerpo; pero la impedían los sentidos” (II, 14, 39). ¿Cómo entender este pasaje? Si admitimos que los sentidos son un impedimento para contemplar la verdadera hermosura, estaríamos aceptando la tesis expuesta más arriba según la cual Agustín considera que para acceder a dicha hermosura debe llevarse a cabo un proceso de liberación de lo corpóreo. Sin embargo, en este punto los sentidos se ponen ante la razón como un impedimento de orden metodológico, pues no es posible continuar el camino de ascenso hacia la belleza incorpórea, sin antes aclarar cuál es su función. En primer lugar, se toma en consideración el oído, cuya función es la de captar los sonidos. Éstos se distinguen en tres grupos: el que se forma por la voz animal, producido por los actores y todos los que cantan con voz propia; el producido por el soplo del aire, gracias al cual surge el sonido de las flautas y otros instrumentos de aire; y, por último, aquel que se obtiene por percusión y que corresponde al sonido de las arpas, las liras, los tambores... Al tomar en consideración los sonidos, la razón se da cuenta de que éstos requieren un orden, esto es, cierta distribución en el tiempo. Se necesita entonces el apoyo de otra disciplina, capaz de organizar los sonidos y distribuirlos de manera tal que resulten armoniosos. Entre las disciplinas hasta ahora tratadas, la gramática parece ser la más apta para llevar a cabo dicha tarea, pues en el discurso existe una clara distribución de sílabas breves y largas. Aplicando este principio de distribución a los sonidos, la razón introdujo ciertas divisiones y estableció un límite al número de pies, creando así el verso, además al modo en el que los versos se hallan ordenados, dio el nombre de ritmo. La consideración acerca del sonido y de la manera en que éste debe estar distribuido desemboca en una breve disquisición sobre la música y su relación con el número. En el ritmo y la modulación de los

sonidos, la razón notó que “reinaban los números y que todo lo hacían ellos” (II, 14, 41), descubrió también que hay números divinos y eternos, gracias a los cuales pudo ordenar todas las artes. La combinación de estos números eternos con los sonidos sensibles y percederos que sólo pueden durar en cuanto conservados en la memoria, dan origen a la música, que toma su nombre del mito hesiódico según el cual las Musas son hijas de Júpiter y de la Memoria⁶.

Una vez concluido el estudio del oído, la razón pasó a considerar la vista y 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; e indagó si en lo real están las líneas y las esferas o cualquier otra forma y figura, como se contienen en la inteligencia (II, 15, 43).

De esta indagación surge la geometría cuya función consiste en distinguir y ordenar los conocimientos sobre las figuras. El anterior pasaje es de fundamental importancia para entender si el camino de ascenso hacia la belleza se configura como una abstracción de la sensibilidad. Aquí se muestra que la razón encuentra que su objeto de placer es la hermosura, sin embargo, ésta termina reduciéndose a entidades matemáticas y geométricas. “Si se aceptan estos conceptos, la realidad estética del mundo se reduce a la estructura geométrica a la cual se puede acceder en virtud de una mera consideración racional; de este modo la belleza consistirá en las entidades puramente inteligibles de las cuales trata la geometría” (Manferdini 1995: 114).

Sin embargo, la hermosura de las figuras terrestres no fue la única que llamó la atención de la razón, pues los movimientos del cielo, en los que se puede notar el predominio de las dimensiones y los números, le produjeron gran admiración; de aquí surgió la astronomía, “grandioso espectáculo para las almas religiosas, duro trabajo para los curiosos” (Manferdini 1995: 114).

Al terminar su recorrido por las artes liberales, la razón concluyó que el número es el “principio secreto de toda medida y cálculo” (Manferdini 1995: 114). y, por ende, la condición necesaria para el conocimiento. Así pues,

⁶ En el *De doctrina christiana*, Agustín afirmará que este mito pagano no debe ser tenido como verdadero y trae a colación la explicación del origen de las musas ofrecida por Varrón. Véase I, 17, 27.

aquel que se dedique al estudio de las artes liberales dispondrá y preparará su ánimo para el estudio de las cosas divinas y podrá no sólo creerlas, sino contemplarlas, entenderlas y retenerlas. ¿Cómo debe entenderse aquí el estudio de las cosas divinas? En el mismo sentido en el que se hace referencia a este tema en los *Soliloquios*, en donde se afirma que Dios y el alma son los objetos de conocimiento hacia los cuales el hombre está dirigido. Por una parte, el conocimiento del alma no es otro que el conocimiento del hombre mismo y tiene como consecuencia el hacerlo digno de la vida feliz; por otra parte, el conocimiento de Dios se identifica con el conocimiento del origen y hace feliz al hombre que lo consigue. ¿Cómo llega el alma a este conocimiento? Siguiendo un proceso, que no es otro que el camino señalado por las artes liberales del que nos hemos ocupado hasta el momento y que culmina con la consagración al estudio de la filosofía.

El alma así dispuesta primeramente examinase a sí misma, y si está persuadida ya por la erudición de que la razón es una fuerza propia, o que ella misma es la razón, y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números, o que no es más que un número ella misma, tendrá consigo este discurso: yo, con un movimiento interior y oculto, puedo separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y esta fuerza se llama razón (II, 18, 48).

Este pasaje resume la necesidad del estudio de las artes liberales y el efecto del mismo que se produce en el hombre: el fin del camino no es otro que la unidad.

Retomando una idea que ya había sido expuesta en el *Contra los académicos*, Agustín afirma que este recorrido que hace el alma debe entenderse como un embellecimiento, pues sólo un alma bella y pura es capaz de contemplar a Dios.

Mas cuando el alma se arreglare y embelleciera a sí misma, haciéndose armónica y bella, osará contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y padre de la misma verdad. ¡Oh gran Dios, cómo serán entonces aquellos ojos! ¡Cuán puros y sanos, cuán vigorosos y firmes, cuán serenos y dichosos! (II, 19, 51).

De estas palabras se puede deducir que, en últimas, el camino hacia la belleza suprema no consiste en prescindir de los sentidos, siguiendo un

proceso de abstracción racional, sino más bien en reformarlos, en sanar y purificar el ojo para que sea capaz de ver aquella “Hermosura por cuyo reflejo son bellas todas las cosas y en cuya comparación son deformes todas las demás” (II, 19, 51).

Referencias

AGUSTÍN, santo obispo de Hipona. (1994). *De ordine*. En *Obras de San Agustín. Escritos filosóficos*, t. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

AGUSTÍN, santo obispo de Hipona. (1991). De doctrina christiana. En *Escritos bíblicos* (1º), vol XV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

MANFARDINI, T. (1995). *Comunicazione ed estetica in Sant' Agostino*. Bologna: Studio Domenicano.

PLOTINO. (1992). *Enéadas*, libro I. Madrid: Gredos. Colección Biblioteca Clásica.

PLOTINO. (1985). *Enéadas*, libro III. Madrid: Gredos. Colección Biblioteca Clásica.

SVOBODA, K. (1958). *La estética de San Agustín y sus fuentes*. Madrid: Librería editorial Augustinus.