

Fenomenología de la belleza en san Agustín: Una lectura actualizadora

Phenomenology of Beauty in Saint Augustine: A Refreshing Reading

Jorge Serrano Casas

Universidad Francisco de Vitoria

Madrid, España

jorgeserrano20@hotmail.com

 <https://orcid.org/0009-0007-6737-9958>

Resumen: El hombre anhela la felicidad eterna independientemente de la época o situación en la que viva. San Agustín percibe la belleza como un medio idóneo para el encuentro con Dios, la Belleza que no pasa. Esa Belleza es la medida, número y orden de todo lo creado. El hombre está llamado a responder a esa belleza por la acción bella por antonomasia: el amor. La fenomenología del siglo xx ha ahondado en esta cuestión sin encararla desde la belleza. El presente artículo es una aproximación a esta cuestión desde autores como Emmanuel Lévinas, Jean Luc Marion y Dietrich von Hildebrand.

Palabras clave: Belleza, acción, virtud, amor, límite, fin.

Abstract: The human being yearns for eternal happiness regardless of the time or situation in which they live. Saint Augustine perceives beauty as an ideal means for encountering God, the Beauty that never passes. This Beauty is the measure, number, and order of all creation. The human being is called to respond to this beauty through the most beautiful action par excellence: love. Twentieth-century phenomenology has delved into this question without approaching it from the perspective of beauty. This article addresses this issue through the eyes of authors such as Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, and Dietrich von Hildebrand.

Keywords: Beauty, action, virtue, love, limit, purpose.

1. INTRODUCCIÓN

El hombre contemporáneo se encuentra inmerso en un sinfín de propuestas para saber vivir, en torno al cuidado del cuerpo, a los beneficios de la ciencia o en el cuidado de una supuesta espiritualidad, pero ninguna de las propuestas termina de satisfacer al hombre y sus deseos de eternidad, por descuidar su faceta espiritual, reducirle a pura biología necesaria de arreglo, o por no ser una respuesta completa al deseo humano de felicidad y eternidad. El presente artículo es una propuesta de vida feliz a través de la buena y verdadera belleza.

El sujeto que se emplea para el estudio es san Agustín, un hombre como tantos otros que vivió en unas circunstancias no muy distintas a las de hoy. Para ello, el artículo muestra un análisis de sus textos más importantes respecto a este tema, además de una profundización en autores que han ahondado en el santo, así como otros que proponen una línea personalista y constructiva acorde con el de Hipona. Las conclusiones muestran que la Belleza es un camino poco explorado para construir la vida del hombre contemporáneo que, al igual que el de antiguamente, anhela la verdadera felicidad.

La belleza agustiniana ha sido estudiada por diferentes autores como Karel Svoboda, Luis Rey Altuna, Étienne Gilson o Laela Zwollo. Todos ellos perciben que lo bello es un elemento fundamental en el pensamiento del santo. Pero ninguno presenta de manera explícita la belleza como llamada para la acción amorosa. Por ello, este artículo presenta la belleza agustiniana como una provocación ante la que el hombre puede responder en busca de la comunión y así poder superar la mera estética o el vacío de la misma.

La belleza es llamada al amor. Así lo entienden Platón¹ y Plotino², el primero como llamada al mundo de las Ideas y el segundo al encuentro con el Uno. San Agustín hereda esa tradición, pero la enfoca desde la perspectiva de la novedad cristiana: la belleza es llamada a la comunión con Dios, con

¹ Cf. PLATÓN, *El Banquete* (Biblioteca Clásica Gredos 93, Platón), Madrid, Gredos, 1988, 210a-212C; PLATÓN, *Fedro* (Biblioteca Clásica Gredos 93, Platón), Madrid, Gredos, 1988, 246e-257b.

² Cf. PLOTINO, *Enéada*, Madrid, Planeta-DeAgostini, 1996, I, 6-7, 33.

la consecuente caridad como respuesta. Este artículo no versa solo sobre el pasado, sino que tiene un objetivo actualizador. Para una buena aproximación a fenomenólogos que han tratado el amor, esta se abordará cotejándola con estudios especializados en Emmanuel Lévinas, Jean Luc Marion y Dietrich von Hildebrand³ y así intentar mostrar que su estudio habla del hombre y al hombre de hoy día, un hombre que anhela el orden del amor en su afectividad. Por ello los referenciados autores estarán citados en el artículo para lograr la deseada actualización. Incluso el mismo Martin Heidegger⁴ reconocía en 1928 la primacía y vigencia de san Agustín en su propia fenomenología del tiempo al trazar la senda de los años venideros. Es de esperar que esta actualidad sea tenida en cuenta por el lector al leer el presente trabajo.

2. BELLEZA DE LO CREADO

El joven Aurelio Agustín tuvo la vida de un hombre propio de su época, cuyas características no son muy distintas de las actuales: Roma muestra signos de agotamiento, la división entre occidente y oriente es cada vez mayor y hay grandes problemas económicos⁵. Obligado a estudiar las artes liberales, acaba por caer en los vicios propios de la juventud de entonces. Se deja arrastrar por bellezas inferiores que le cautivan y despiertan sus instintos menos virtuosos. Cualquier hombre actual podría encarnar las características socioculturales y personales del joven Agustín.

³ Cf. Ricardo MEJÍA FERNÁNDEZ, "La fenomenología de la afectividad de Dietrich von Hildebrand: una provocación cordial para la teología", *Aporía: revista internacional de investigaciones filosóficas* 2-Especial (2019) 120-141, <https://doi.org/10.7764/aporia.2.1621>; Ricardo MEJÍA FERNÁNDEZ, "Caldrà una fenomenologia de l'amor? Un esbós a partir d'Emmanuel Lévinas i Jean-Luc Marion", *Comprendre: revista catalana de filosofia* 22/1 (2020) 43-62; Joeri SCHRIJVERS, "In (the) place of the self: A critical study of Jean-Luc Marion's «Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin»", *Modern Theology* 25 (2009) 661-686.

⁴ Cf. Martin HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, Held Klaus, 2007, 257.

⁵ Cf. Salvador ANTUÑANO ALEA, *San Agustín, La Ciudad de Dios. Edición, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis de Salvador Antuñano Alea*, Madrid, Tecnos, 2010, 37-45.

Tras su conversión percibe que haberse dejado llevar por las bellezas inferiores le ha supuesto el pecado. Resitúa la belleza como un medio de encontrarse con el Creador. Dios se comunica por un doble libro, el de las Sagradas Escrituras y el de la Creación. El hombre está llamado a leer en el mundo para reconocer los signos de Dios, que habla hasta para el ignorante⁶, y asombrarse ante las maravillas de su creación⁷. La creación da testimonio admirable de su Creador, de quién está detrás de esa obra: *Clamat ad te caelum et terra: Deus me fecit*⁸.

Llevado por el amor a la belleza, el Santo interroga a la creación para saber qué es lo que ama en lo bello:

*Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: "Neque nos sumus Deus, quem quaeris", inquit. Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: "Dicite mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid". Et exclamaverunt voce magna: "Ipse fecit nos". Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum*⁹.

La pregunta de san Agustín es su mirada, la respuesta de la creación es clara: "Dios nos ha hecho". El que lee la creación sabe encontrar a Dios por medio de la hermosura (*species*) de la creación. La creación no es algo pasivo, sino un medio que Dios elige para comunicarse con el hombre para que éste le descubra. De nuevo, el Santo emplea verbos que van más allá de la retórica, que señalan la importancia de la razonabilidad de lo creado. En este caso, todas las cosas de la creación exclaman (*exclamaverunt*), verbo empleado para señalar una comunicación activa y enérgica, como el que grita y vocifera ante

⁶ Cf. san AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos* (Obras Completas de San Agustín XX), Madrid, BAC, 1965, XLV, 7.

⁷ Cf. san AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos* (Obras Completas de San Agustín XXII), Madrid, BAC, 1967, CXVIII, 27, 1.

⁸ San AGUSTÍN, *Sermones* (Obras Completas de San Agustín X), Madrid, BAC, 1983, LXVIII, 6: "A ti claman el cielo y la tierra: «Dios me hizo»".

⁹ San AGUSTÍN, *Confessiones* (Obras Completas de San Agustín II), Madrid, BAC, 2019, X, 6, 9. "Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco somos nosotros el Dios que buscas», me respondieron. Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: «Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él». Y exclamaron todas con grande voz: «Él nos ha hecho». Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su belleza".

algo que debe ser conocido. ¿Qué exclama? Que Dios es el creador, que Dios está detrás de lo que se puede contemplar y que sostiene y acompaña su obra.

El Doctor de la Iglesia se apoya en la Sagrada Escritura para afirmar que todo lo que Dios ha hecho ha sido creado con una *mensura*, *numero* y *pondus* determinado¹⁰. El Santo también emplea la fórmula *modus*, *specie* y *ordo*¹¹ para hablar de lo mismo.

La realidad cuenta con una *mensura* propia. Esa *mensura* o *modus* es el límite de la realidad entre el *est* y el *non est*¹². Es la cantidad mínima de ser en cuanto plenitud real de lo que existe, aquello sobre lo que actúa la *forma*. En la Antigüedad el término *modus* tiene un carácter ético de control razonable de los deseos. San Agustín, aunque también lo emplea en este sentido¹³, va más allá: “Indubbiamente qualcosa è guadagnato: il valore ontologico di un *modus* che inizialmente era solo etico, e che permane etico oltre che ontologico, poiché il *modus* morale è la presenta del *summus modus*, nell’anima, alla quale l’anima arriva tramite il *modus-sapienza*”¹⁴.

El *modus* tiene doble valor, ontológico y ético. De hecho, el valor ético deriva del ontológico¹⁵ y no es un añadido, sino las consecuencias y desarrollo del primero. Así, se entiende la necesidad de una explicación de la moral y de cómo vivir. El *modus* determina el modo de ser, en cuanto condición y límite y viene especificado por la forma que es lo que permite al existente ser formado. El *modus* se halla en la materia informe como el límite entre el *est* y el *non-est*, es el *non-est* que pasa al *est*¹⁶.

Ese ser necesita una *forma* para ser lo que es. ¿Qué es la *forma*? Lo que constituye un ser en cuanto es, ya que lo

¹⁰ Sab 11,20.

¹¹ Cf. san AGUSTÍN, *De Natura Boni* (Obras Completas de San Agustín III), Madrid, BAC, 1967, III.

¹² Cf. Maria BETTETINI, *La misura delle cose*, Milano, Rusconi, 1994, 168-169.

¹³ Cf. san AGUSTÍN, *Confessiones*, IV, 6, 9-11. Platón ya lo había empleado con connotaciones ontológicas y éticas en *Leyes* IV, 716C-D.

¹⁴ BETTETINI, *La misura delle cose*, 161.

¹⁵ Cf. Josef TSCHOLL, *Dio & il bello in sant’Agostino*, Milano, Edizioni Ares, 1996, 58.

¹⁶ Cf. BETTETINI, *La misura delle cose*, 162-164.

característico de un ser no es la cantidad de materia, sino la *forma*¹⁷. La forma tiene un efecto interior y un efecto exterior: “La formazione ha per effetto una delimitazione in base alla quale all’interno compare un’unità e, verso l’esterno, una distinzione del soggetto come questa o quella cosa; dall’in-formità della materia nasce una multiformità (una *formarum varietas*)”¹⁸. No es la materia la que realiza el cuerpo, sino la forma¹⁹. San Agustín hereda la convicción platónica de que la belleza de la forma concreta depende de la Forma eterna que es superior a la belleza del objeto mismo²⁰.

La *forma* o *specie* viene determinada por el *numero*. Todo ser creado, material o inteligible, está compuesto por números. Un san Agustín contemplativo muestra el proceso por el que se encuentra con el número: *Hinc est profecta in oculorum opes et terram coelumque collustrans, sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere, et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus números*²¹.

Toda creación manifiesta el *numero* a través de la proporción, el orden y la armonía que la configuran. Lo creado tiene ser en cuanto que tiene número²², causa del deleite: *ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum*²³. El *numero* es perceptible incluso en el cuerpo creado que se mueve. El número es belleza y testigo del creador²⁴.

¹⁷ Cf. san AGUSTÍN, *De immortalitate animae* (Obras Completas de San Agustín XXXIX), Madrid, BAC, 1988, VII, 13.

¹⁸ TSCHOLL, *Dio & il bello*, 47-48.

¹⁹ Cf. Karel SVOBODA, *La Estética de san Agustín y sus fuentes*, Madrid, Avgstinvs, 1958, 95. 170.

²⁰ Cf. Laela ZWOLLO, *St. Augustine: The Human Mind as image of the Divine: Augustine's relationship to Plotinus' philosophy. Doctoral Thesis*, Tilburg, Tilburg University, 2016, 37-38. 93-94.

²¹ San AGUSTÍN, *De ordine* (Obras Completas de San Agustín I), Madrid, BAC, 1946, II, 15, 42: “De aquí pasando a los dominios de los ojos y 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”.

²² Cf. san AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio* (Obras Completas de San Agustín III), Madrid, BAC, 1967, II, 16, 42.

²³ Cf. san AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 16, 41.

²⁴ Cf. Carol HARRISON, *Beauty and revelation in the thought of saint Augustine*, New York, Oxford University Press, 1992, 106.

La contemplación y percepción del número remite inevitablemente al creador.

La belleza sensible demanda los números inteligibles²⁵ y remite a la relación entre los números sensibles y los inteligibles. Esta relación depende de la unidad que es el comienzo concreto y realidad básica del número: *Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur*²⁶. El número regula las cosas. Es, en palabras de Svoboda, la esencia de la belleza y con su igualdad o semejanza generan el orden de la realidad²⁷. La armonía interna es la *forma* proporcionada y reveladora del ser armonioso²⁸. El ser es lo que es por tener un límite, una *forma* que lo constituye y descansar así por el *pondus*²⁹. San Agustín emplea de manera similar *pondus* y *ordo*. Se puede hacer una distinción señalando que el *pondus* es el lugar que ocupa un ser por lo que es, el peso que le hace descansar en lo que es. El *ordo* es el lugar dentro del conjunto de lo creado.

En toda realidad se halla un peso y un orden particular que participan de la armonía del universo. El orden es el término que se va a emplear en este estudio. Es la armonía de las partes, posible gracias al número. La perspectiva de no quedarse en la parte y entender el todo posibilita la percepción de la belleza total³⁰. Por ello, además del número, san Agustín considera el orden como principio estético, además de cosmológico y didáctico. El número es síntoma de igualdad, es la base del orden; números y cosas poseen unidad, igualdad o semejanza y orden³¹.

²⁵ Cf. BETTETINI, *La misura delle cose*, 191.

²⁶ San AGUSTÍN, *De musica* (Obras Completas de San Agustín XXXIX), Madrid, BAC, 1988, VI, 17, 57: "Ahora bien: la armonía comienza por la unidad y es bella gracias a la igualdad y a la simetría y se une por el orden".

²⁷ Cf. SVOBODA, *La Estética*, 154; san AGUSTÍN, *De immortalitate animae*, VIII, 13; XVI, 25; *De ordine*, II, 14, 41ss; *De Libero Arbitrio*, II, 16, 41-44; *De musica*, I, 2, 3; VI, 12, 34 - 17, 59.

²⁸ Cf. san AGUSTÍN, *De Quantitate Animae* (Obras Completas de San Agustín III), Madrid, BAC, 1967, XXXVI, 80.

²⁹ Cf. san AGUSTÍN, *Confessiones*, XIII, 9, 10; VII, 17, 23; *De Beata Vita* (Obras Completas de San Agustín I, Madrid, BAC, 1946), IV, 33.

³⁰ Cf. san AGUSTÍN, *De musica*, VI, 11, 30.

³¹ Cf. SVOBODA, *La Estética*, 139. 141. 144.

El orden se produce por la *dimensio* que es un momento más dentro de la “belleza total”³². Esta es una “medida eminentemente cualitativa que tiene por función el desplegar la materia del ente de acuerdo con su naturaleza, o bien el determinar las medidas que le son propias. Así la *dimensio* no se encuentra lejos del concepto de forma, y se torna difícil percibir sus diferencias”³³. San Agustín no aclara tanto la distinción de los diferentes términos que emplea, pero parece que, dentro del concepto forma, la *dimensio* es el despliegue de cualidades propias del ser, del número, y la forma tiene que ver con el *aspectus*.

El orden, *ordo*, la armonía de las partes, es posible gracias al número y resulta condición estética fundamental. En su análisis de la música, concluye que el número es la medida del movimiento y posibilita la paridad de partes, a una igualdad³⁴, el orden y armonía necesarios de cada realidad. Aboga el Santo por la perspectiva que permite no quedarse en la parte, sino contemplar el conjunto de la obra³⁵ y participar así del gobierno de la providencia que lo ordena todo. Por ello, además del número, san Agustín considera el orden como principio estético, además de cosmológico y didáctico.

Mensura, numero/specie y pondus/ordo es la tríada presente en la realidad de todo lo creado. Es fundamento de la positividad de la realidad y medio de comunicación de Dios, que permite conocer el bien y la verdad por medio de la belleza. Esta realidad es perceptible por los sentidos y conocida por el sentido interno. Afectividad, estética y razonabilidad quedan unidos en la cosmovisión del Hiponense. La atención del hombre se desvía hacia lo que ama que es la belleza y en ella la igualdad y armonía por medio del número.

³² Hugo COSTARELLI, *Origen y originalidad del Quae visa placent in santo Tomás de Aquino*, Mendoza, 2009, 111.

³³ COSTARELLI, *Origen y originalidad*, 112. El autor se apoya en Rey Altuna y en Tscholl para hacer esta explicación. Luis REY ALTUNA (*Qué es lo bello. Introducción a la estética de san Agustín*, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1945, 52) estudia la relación *forma-aspectus* y TSCHOLL (*Dio & il bello*, 51) ahonda en número y *dimensio*.

³⁴ Cf. san AGUSTÍN, *De musica*, VI, 10, 26.

³⁵ Cf. san AGUSTÍN, *De musica*, VI, 11, 30.

El camino de san Agustín no acaba aquí. Descubre el bien y la verdad de lo creado, su *mensura*, *numero/specie* y *pondus/ordo* gracias al sentido interno. La razón necesita analizar las realidades espirituales en las que no ve una igualdad relativa, sino la igualdad eterna e inmutable³⁶. Este descubrimiento es posible dentro del hombre gracias a la belleza de su alma.

3. BELLEZA HUMANA

¿Cómo llega el Doctor a la belleza del alma? Por el camino recorrido por el mismo Agustín: de lo exterior a lo interior, de lo interior a lo superior. Percibe la belleza exterior con los sentidos. Pero los sentidos no son capaces de dar la respuesta que necesita ante la pregunta del amor a la belleza. Ante el camino platónico, de lo exterior a lo interior, que ha asumido el Santo, presenta “la novedad de un sentido interior que compara y juzga los datos sensibles dándose cuenta del fenómeno que los sentidos perciben”³⁷.

San Agustín habla de dos maneras de los sentidos. Por una parte, el sentido como receptor corporal, para el que emplea el término *sensus*, y, por otra parte, habla del sentido interior para el que emplea distintos sinónimos como luz interior, ojos de la mente o del alma, mirada interior o también *sensus*. El término *sensus*, por tanto, se refiere al sentido exterior, receptor de lo sensible, o al sentido interno, por el que se percibe lo perdurable.

Los sentidos corporales son inferiores al sentido interior. Dentro de los primeros, hay división al ser superiores la vista y el oído al resto de sentidos, ya que por los superiores se puede captar la obra entera, mientras que por los inferiores no. El sentido exterior es compartido con los animales³⁸, pero con la superioridad humana de la necesidad de estar transido por la razón. El sentido humano es el mensajero, es la puerta para el alma y la percepción y juicio de esta. La sensación pertenece al

³⁶ Cf. BETTETINI, *La misura delle cose*, 196.

³⁷ SVOBODA, *La Estética*, 150. Este autor analiza el comentario del Hiponense en *De libero arbitrio* (san AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 3, 8-5, 12).

³⁸ Cf. san AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 3, 8.

alma por medio del cuerpo³⁹, pero los sentidos también juegan un papel fundamental al convertirse en ocasión para percibir la fuerza del alma⁴⁰.

El sentido interior permite juzgar según las leyes de la belleza que hay en nosotros⁴¹. Este sentido interno contempla en la luz de la verdad por la iluminación divina. Es el encargado de juzgar aquella razonabilidad percibida por los sentidos externos. El *sensus* interno percibe no solo lo externo, sino también a los sentidos mismos que quedan a merced del sentido interno⁴². Ante los detractores de san Agustín y la acusación de que es demasiado pesimista en la visión de la realidad, el Santo presenta el carácter positivo de los sentidos, por los que el hombre se encuentra con la realidad y por los que comienza el camino de ascenso a Dios.

Los sentidos, al servicio de la mirada interna, presentan una doble posibilidad. Por un lado, la percepción de la realidad como algo bueno y verdadero que Dios ha creado. Por otro, la razonabilidad de dicha realidad, es decir, los números que hay en todo lo creado y, junto con los números, la medida y el peso de todo ser existente.

La clarividencia interna viene marcada por la iluminación divina⁴³. Esta posibilita la percepción del bien y el conocimiento de la verdad en la Verdad, como contenido cierto. El de Hipona analiza la realidad y sostiene que Dios es la fuente de todo bien⁴⁴, que toda naturaleza es buena y creada por él. Aquello que parece malo, es una naturaleza buena que ha

³⁹ Cf. Alex T. DUGAS, *Beauty, Ever Ancient, Ever New: The Philosophy of Beauty of Plotinus and St. Augustine*, Ohio, Faculty of the Athenaeum of Ohio, 2018, 23.

⁴⁰ Cf. san AGUSTÍN, *Confessiones*, VII, 17, 23.

⁴¹ Cf. SVOBODA, *La Estética*, 153.

⁴² Cf. san AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 4, 10; 16, 41.

⁴³ Aspecto imposible de analizar a fondo en este artículo, pero desarrollado entre otros textos (san AGUSTÍN, *Soliloquia* (Obras Completas de San Agustín I), Madrid, BAC, 1995, I, 6-8; *Confessiones*, VII, 10, 16; *De Magistro* (Obras Completas de San Agustín III), Madrid, BAC, 1947, XII; *De Trinitate* (Obras Completas de San Agustín V), BAC, Madrid, 2006, XII, 15, 24; *De Genesi ad litteram* (Obras Completas de San Agustín XV), Madrid, BAC, 1957, XII).

⁴⁴ Cf. san AGUSTÍN, *De Natura Boni*, I.

sido corrompida. Por ser naturaleza que existe y que es algo concreto, es algo verdadero ya que es lo que es. Un árbol es un árbol y no otra cosa. Y en cuanto bueno y verdadero, la naturaleza tiene una belleza propia. Así, se percibe la naturaleza como un bien en el que se da lo verdadero; bien, porque es algo creado en lo que se da aumento o disminución del bien; verdadero, porque es lo que es y no otra cosa. Desaparece así el carácter negativo que algunos le achacan a san Agustín en cuanto al posible carácter negativo de la realidad en comparación con la Belleza divina⁴⁵. La experiencia del Santo le lleva a exhortar al hombre a que no caiga en bellezas inferiores, sino que estas sean medio de encuentro con Dios. La belleza queda orientada hacia la Belleza.

La percepción del bien y la verdad de lo creado le proporcionan al pensamiento del Santo una impronta cosmológica y un sentido estético que percibe impregnado en toda la realidad creada⁴⁶. El hombre descubre el lugar que ocupa en el universo por medio del camino que hizo el mismo san Agustín: de lo exterior a lo interior por medio de los sentidos. El sentido interno le permite situar la realidad externa y juzgarla desde la razón. Los números de lo creado muestran la razonabilidad que existe en todo ser. Esos números muestran la belleza externa del ser y la realidad interna y armónica de la que está formada.

⁴⁵ La nueva cosmovisión, el papel de la creación y la integración del cuerpo en la belleza superior aparece entre otros textos de Agustín (san AGUSTÍN, *De Genesi contra Manichaeos* (Obras Completas de San Agustín XV), Madrid, BAC, 1957, I, 16, 26; *Confessiones*, X, 6, 10; *De Natura Boni*, I-III; IX; *De ordine*, II, 19, 51; *De Libero Arbitrio*, II, 4, 10; *De musica*, VI, 17, 56; *De Beata Vita*, II, 7; *De Quantitate Animae*, XXXIII, 71-71) y es estudiada por autores como Étienne GILSON (*The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Toronto, Cluny Media Edition, republication on the Random House 1960, 297), SVOBODA (*La Estética*, 212), DUGAS (*Beauty*, 27-31), Nello CIPRIANI (*Dialogi di Agostino*, Roma, Nerbini International. Institutum Patristicum Augustinianum, 2013, 221-224), Alfredo MALUF ("Número y belleza en la estética de san Agustín", *Studium Filosofía y Teología* (2015-2016) 140-141, 137-142, <https://doi.org/10.53439/stdfyt36-37.19.2016.137-142> y Allan FITZGERALD (*Diccionario de san Agustín*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2001, 592).

⁴⁶ Cf. SVOBODA, *La Estética*, 134.

¿Cómo se puede percibir esa razonabilidad? Gracias a la distinción que realiza el Santo entre los números proferidos, los sensibles, los sonoros, los entendidos y los de la memoria, destacando en belleza los de la razón⁴⁷. En todo percibe la potencia y fuerza del número⁴⁸. La razón, realidad anímica, también es creada y como tal tiene una medida, un número y un peso propio. Aunque san Agustín no condena la belleza humana ni el cuerpo, al contrario que maniqueos y platónicos⁴⁹, no hace tanto hincapié en su belleza y bondad como en la del alma humana. En el alma, el Santo percibe el Maestro interior que muestra la verdad por la que conoce todo⁵⁰.

La relación existente entre el bien-verdad y la realidad creada puede explicarse en el Doctor por medio de la razonabilidad del número. El número es revelador del bien, porque muestra el ser, la naturaleza en la que se da el bien, y de la verdad, porque muestra lo que es. Esta verdad es captada por la razón. Así se percibe la fuerza y poder del número, que no solo desarrolla la entidad del ser, sino que también es portador del bien y la verdad. Bien y verdad de lo creado se perciben en los sentidos por la belleza. La belleza porta la comprensión del bien y la verdad por medio de las categorías de *mensura*, *numero* y *pondus*⁵¹ por la que ha sido creada. Esas categorías, percibidas ya en la creación, también son propias del alma.

La medida del alma es la sabiduría⁵². En la verdad y el bien de la existencia, encuentra el alma su medida, el límite de plenitud que le permite existir. En cuanto ser tiene número⁵³ que, sea sensible o inteligible⁵⁴, produce una forma y se ordena armoniosamente. Esa *forma* la recibe del Verbo, por el que ha sido creado todo. Tras la caída del pecado, el alma del hombre

⁴⁷ Cf. san AGUSTÍN, *De musica*, VI, 11, 32.

⁴⁸ Cf. san AGUSTÍN, *De ordine*, II, 15, 43.

⁴⁹ Cf. DUGAS, *Beauty*, 33.

⁵⁰ Cf. san AGUSTÍN, *De Magistro*, XIV, 46; Cf. Laela ZWOLLO, "San Agustín sobre la experiencia divina del alma: *visio intellectualis* e *imago Dei* en Gn. litt. 12", *Augustinus* 60/236-239 (2015) 345-351, aquí 351, <https://doi.org/10.5840/augustinus201560236/23925>.

⁵¹ Cf. Sab 11,20.

⁵² Cf. san AGUSTÍN, *De Beata Vita*, IV, 32.

⁵³ Cf. san AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 16, 42.

⁵⁴ Cf. san AGUSTÍN, *De musica*, VI, 6, 16; 11, 30; 13, 39; 14, 47.

se encuentra *de-formada* y necesita una *re-forma*. Y el alma también tiene su *pondus* su lugar dentro del orden ontológico y cosmológico. Ese peso viene marcado por el amor, es el amor: *amor meus, pondus meum*⁵⁵. A pesar del pecado, la hermosura del alma brilla por encima del resto de la creación⁵⁶.

La armonía de todas las partes, de la relación entre la medida y la forma, y la estabilidad que produce el peso, se manifiesta en la unidad propia de la belleza. Esta unidad es la que garantiza la permanencia y desarrollo en el tiempo y en el espacio, es la tendencia de la naturaleza. El alma, buena, verdadera y bella, quiere conservarse a sí misma de manera armoniosa en la unidad por la que queda consolidada como algo existente, real y dinámico⁵⁷.

La *forma* es la que constituye a los cuerpos y no su masa⁵⁸. De ahí que el cuerpo humano también tenga *mensura, numero* y *pondus*. La *forma* del cuerpo es el alma. Es la encargada de vivificar el cuerpo y mantenerlo unido, además de conservar su armonía y proporción en hermosura, crecimiento y reproducción⁵⁹. La belleza del hombre no viene por su cuerpo, sino por el alma⁶⁰. Y la belleza del alma es la justicia, que le permite unirse con su creador⁶¹. Los actos del alma, según su pedagogía, acción o hermosura, le permiten encontrarse con Dios⁶².

San Agustín descubre realidades que poseen fuerza y características propias que no se dan ni el ser ni su capacidad a sí mismas. Percibe que la *mensura* de todas las cosas limita en el ser, pero no se crea a sí misma ni crea de la nada; la *forma* constituye lo que algo es, pero no se puede formar a sí misma; el *pondus* y *ordo* otorgan un carácter teleológico a la realidad, pero no están orientados por sí mismos. Por encima de todo ello, descubre que la unidad de algo no está dada por ese algo,

⁵⁵ Cf. san AGUSTÍN, *Confessiones*, XIII, 9, 10: "Mi peso es mi amor".

⁵⁶ Cf. san AGUSTÍN, *De ordine*, I, 8, 25.

⁵⁷ Cf. san AGUSTÍN, *De musica*, VI, 17, 57.

⁵⁸ Cf. san AGUSTÍN, *De immortalitate animae*, VIII, 13.

⁵⁹ Cf. san AGUSTÍN, *De Quantitate Animae*, XXXIII, 70.

⁶⁰ Cf. san AGUSTÍN, *Psalmos*, XXXII, 1, 6; XXXII, 1, 6; VIII, 9.

⁶¹ Cf. san AGUSTÍN, *De Natura Boni*, VII.

⁶² Cf. san AGUSTÍN, *De Quantitate Animae*, XXXV, 79.

que viene determinada por el número y que éste, depende de algo superior.

Esa superioridad la percibe con el alma, que tampoco se da el ser a sí misma y que no ha recibido sus facultades por voluntad propia. Todo lo encuentra en la verdad, presente en el interior de todo hombre y superior a todo lo creado. Esa verdad es la luz interior que ilumina todo su conocimiento. Es la presencia de Dios en el ser humano que le mueve a encontrarse con el origen y fin de su vida, con la fuente de toda la realidad y cada una de sus características. La belleza de la creación le ha invitado a buscar más allá de lo sensible. La belleza del alma le ha movido a buscar por encima de sí misma. San Agustín sabe entender que la belleza implica un movimiento y ha respondido a este movimiento, sale de sí mismo y se encuentra con la Belleza misma.

4. BELLEZA ETERNA

Dios es el Sumo Bien, creador de todo, origen del bien finito⁶³, es el principio de toda naturaleza. Es el bien final al que el hombre aspira, al que tiende todo ser⁶⁴. Él es la suma verdad⁶⁵, la verdad plena que crea toda la realidad. Es el Maestro que ilumina el ojo interior de hombre y que le permite conocer de manera cierta⁶⁶. Dios es el Bien, la Verdad y también la Belleza. Es la fuente de toda belleza creada, el origen de todo lo que deleita. En Dios, el Bien, la Verdad y la Belleza se dan como elementos constitutivos de su ser, no como atributos⁶⁷: “en el campo de las cosas superiores reina una igualdad eterna e inmutable”⁶⁸.

⁶³ Cf. san AGUSTÍN, *Contra Academicos* (Obras Completas de san Agustín III), Madrid, BAC, 1947, II, 2, 4; *De Natura Boni*, I; *De immortalitate animae* XV, 24; *De Libero Arbitrio*, II, 13, 36;

⁶⁴ Cf. san AGUSTÍN, *De Civitate Dei* (Obras Completas de san Agustín XVI-XVII), Madrid, BAC, 2019, XIX, 1, 1.

⁶⁵ Cf. san AGUSTÍN, *De vera religione* (Obras Completas de san Agustín IV), Madrid, BAC, 2011, XI, 21; *Confessiones*, VII, 10, 16; *De Libero Arbitrio*, II, 18, 49; *De Trinitate*, VIII, 2, 3.

⁶⁶ Cf. san AGUSTÍN, *De Magistro*, XI, 38; XII, 40.

⁶⁷ Cf. san AGUSTÍN, *Confessiones*, IV, 29; *De Trinitate*, XV, 8.

⁶⁸ SVOBODA, *La Estética*, 133-134.

Dios es la suma Belleza, la Belleza eterna e increada y fuente de toda la realidad. Él es la Medida sin medida, el Número sin número, el Peso sin peso. La medida de todo lo creado proviene de Dios que limita y da la existencia a la realidad, por lo que se mide o compara todo lo que es. Es el Número sin número, la *forma* de todo lo que existe. Es el Peso que ordena y equilibra toda la existencia hacia un fin, el encuentro con Él mismo⁶⁹. Todo ha sido creado por su Sabiduría: *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*⁷⁰.

La Sabiduría divina crea todo dotándolo de la razonabilidad por la que el hombre puede conocer la realidad y encontrarse con su Creador. La Hermosura es el principio de todo. Lo razonable es bello en cuanto que puede percibirse el límite de una existencia, los números de una belleza y el orden que apunta a un fin. El hombre percibe esa razonabilidad y su alma también participa de ella como *imago Dei*⁷¹. El alma humana está tocada por la *Mensura, Numero y Pondus* eterno⁷². Solo Dios puede otorgarle al hombre la capacidad de plenitud⁷³.

Afirma Costarelli:

Su posición en este sentido será sumamente clara y precisa desde el principio, y podría sintetizarse así: Dios es el Creador de todo. Esto significa que, si la totalidad de los seres creados viene de las manos de Dios, suma Verdad, Belleza y Bondad, toda su obra, inclusive la materia misma, se revelará entonces análogamente verdadera, bella y buena⁷⁴.

La creación se convierte en un dato revelado por el que Dios se comunica con su criatura. Una acción mala, mentirosa y deforme sería lo contrario a la esencia divina. Esa acción sería un negarse a sí mismo y, por tanto, un sinsentido. Por ello, todo lo bueno, verdadero y bello que el hombre encuentra, le remite a su Creador que es el Bien, la Verdad y la Belleza

⁶⁹ Cf. san AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, IV, 3, 7; 4, 8; *De immortalitate animae*, XV, 24.

⁷⁰ Sab 11,20: "Todo lo creaste con medida, número y peso".

⁷¹ Cf. san AGUSTÍN, *De vera religione*, XXXIX, 72.

⁷² Cf. san AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX-X.

⁷³ Cf. SVOBODA, *La Estética*, 135.

⁷⁴ COSTARELLI, *Origen y originalidad*, 123.

eternas: “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 primera”⁷⁵.

El hombre que tiene una mirada limpia y bella puede reconocer a Dios en sus *vestigia* y contemplarle⁷⁶ como su máxima aspiración⁷⁷. Explica Gilson que dicha contemplación conduce a la recepción de la gracia y suscita la caridad⁷⁸. Si el hombre no percibe la belleza de la realidad y el origen de todo lo creado es debido al pecado. San Agustín presenta el pecado como abandono de una naturaleza mejor o más perfecta⁷⁹ que, no solo imposibilita la visión perfecta de Dios, sino que también *de-forma* el alma, creada para ser más perfecta. El pecado está en esa preferencia, no en la naturaleza⁸⁰.

Ante esa *de-formación* del hombre, Dios se hace hombre para salvarle. La encarnación divina supone la *re-forma* necesaria. Cristo, por su encarnación, muerte y resurrección, salva al hombre. San Agustín relaciona el Salmo 44 con Isaías y afirma que se produce una sinfonía con una doble trompeta: por un lado, la afirmación de que Cristo es el más bello de los hombres⁸¹, por otro lado, que en la pasión no tiene apariencia ni *forma*⁸².

Sin embargo, esa fealdad corporal de Cristo es la que muestra la verdadera belleza. Él se hace feo por ganar al hombre, por embellecerle. Cristo es bello en todos los momentos de su humanidad⁸³, desde la encarnación hasta su muerte en cruz y resurrección final⁸⁴. Es justo y bello por amor al hombre y al

⁷⁵ José Antonio CALVO, “Diez conceptos para una estética de san Agustín”, *Cuadernos del Tomás* (2009) 55, 39-60.

⁷⁶ Cf. san AGUSTÍN, *De ordine*, II, 15, 43; 19, 51; *De Libero Arbitrio*, II, 16, 41.

⁷⁷ Cf. san AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus* (Obras Completas de san Agustín XXXIX), Madrid, BAC, 1988, XXVII, 55.

⁷⁸ Cf. GILSON, *Christian philosophy*, 230, 349, 354.

⁷⁹ Cf. san AGUSTÍN, *De Natura Boni*, XXXIV.

⁸⁰ Cf. san AGUSTÍN, *De Natura Boni*, XXXVI.

⁸¹ Cf. san AGUSTÍN, *Psalmos*, XLIV, 3.

⁸² Cf. Is 53,2.

⁸³ Cf. Nello CIPRIANI, “Amore e bellezza in sant’Agostino”, *Pubblicazioni Agostiniane* (2001) 135.

⁸⁴ Cf. san AGUSTÍN, *Psalmos*, XLIV, 3.

amarle le ha embellecido⁸⁵. Cristo es la belleza de un Dios que se hace hombre y transforma las categorías estéticas dándoles el valor de plenitud.

Lo ético y lo estético quedan sujetos a la acción divina y a la naturaleza divina, al Bien, a la Verdad y a la Belleza. Toca la vida del hombre para que éste pueda acceder a la plenitud de la eternidad⁸⁶. Dios providente cuenta con el mal y el pecado dentro del orden del universo⁸⁷. Se encarna para vencerlo y transformar la vida del hombre por la belleza. ¿Cuál es la respuesta del hombre?

5. LA BELLEZA Y EL AMOR

El hombre que contemple la hermosura soberana y eterna crecerá en amor⁸⁸. Además del crecimiento en el amor, la contemplación de la belleza eterna provoca la actuación virtuosa que construye internamente. La *via pulchritudinis* enciende el amor por los demás y el deseo de que los demás la puedan encontrar.

Zwollo analiza la herencia plotiniana en el pensamiento de san Agustín y cómo el amor puede producirse desde el encuentro con lo material. El amor *eros*, según Plotino, se despierta por una gracia especial, o *charis*, que hace que el objeto amado sea deseable⁸⁹. Para ir más allá de lo material, se ha de dejar lo sensorial⁹⁰, y así llegar al origen de todo⁹¹. Sin embargo, Plotino no profundiza en el amor por los demás como lo hace san Agustín⁹². Además, el análisis que hace del amor no cuenta con la encarnación del amor⁹³. San Agustín

⁸⁵ Cf. SVOBODA, *La Estética*, 258.

⁸⁶ Cf. HARRISON, *Beauty and Revelation*, 230.

⁸⁷ Cf. san AGUSTÍN, *De Natura Boni*, VIII; *De immortalitate animae*, VIII, 14; *De ordine*, I, 7, 18; 8, 25; *De Libero Arbitrio*, I, 1, 1; 15, 32; *De musica*, VI, 11, 30; 14, 46.

⁸⁸ Cf. san AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 13, 22.

⁸⁹ Cf. ZWOLLO, "The human mind as image of the Divine", 93-94.

⁹⁰ PLOTINO, *Enéada*, VI, 7, 33; Cf. ZWOLLO, "The human mind as image of the Divine", 276-278.

⁹¹ Cf. ZWOLLO, "The human mind as image of the Divine", 276-278.

⁹² Cf. ZWOLLO, "The human mind as image of the Divine", 283-284.

⁹³ Cf. ZWOLLO, "The human mind as image of the Divine", 282, 285-288.

si profundiza en este aspecto con Cristo como centro de su experiencia y pensamiento.

Afirma san Agustín sobre el amor que para que exista hace falta la presencia de un amante, del amado y del amor mismo⁹⁴. La Belleza contiene en sí el Bien y la Verdad. El hombre que las contempla quiere la unión con ellas permanentemente. Esta unión no es otra que el amor, el deseo y movimiento de comunión con lo amado. Cuando el hombre descubre que Dios se ha encarnado y le ha amado primero, la respuesta es una invitación al amor. Con la respuesta amorosa del hombre a la Belleza que le ama, se completa la dinámica amorosa y bella. Sin una respuesta, no hay dinámica de la belleza completa. Esa inmadura experiencia produce una insatisfacción que recuerda el anhelo del hombre por la eternidad, pero que no termina de ser saciado por la falta de acción humana. La no respuesta supone una acción impropia e inconveniente⁹⁵ que no saciar la sed del hombre.

Por ello, la dinámica de la belleza no culmina hasta que el hombre no responde virtuosamente encontrando en Dios su descanso⁹⁶. La persona que ha contemplado la belleza, y se deja tocar por ella, permite la respuesta virtuosa que es parte de la *re-forma* del alma que había caído en pecado. Por la belleza, se ha despertado la llamada esplendorosa al amor. Una llamada que busca la grandeza en lo escondido. El hombre no debe aspirar, defiende el Doctor, a bellezas efímeras, sino a la verdadera belleza que dura eternamente y aparece en lo escondido e, incluso, en lo feo. Esa belleza construye una vida buena que le permite aspirar al cielo.

Esta es la vida del hombre justo que busca la semejanza con Cristo. El Verbo es la Semejanza del Padre. Hecho hombre es ejemplo para la persona humana. Ésta está llamada a ser semejanza de la Semejanza. Es *imago Dei* que se puede convertir en semejanza por la acción del Espíritu. De esta forma, su límite es la vida divina; su belleza, ser la semejanza de la Semejanza; su peso, la acción que culmina y descansa en el

⁹⁴ Cf. san AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII, 10, 14.

⁹⁵ Cf. san AGUSTÍN, *De Natura Boni*, XXIII.

⁹⁶ Cf. GILSON, *Christian philosophy*, 346-347.

amor. La acción es la consecuencia ontológica del bien, la verdad y la belleza y se concreta en el amor caridad que surge, entre otros motivos, de la respuesta ante la llamada de Dios, ante la belleza⁹⁷. Dicha caridad, afirma Gilson, integra el resto de virtudes⁹⁸.

El amor ordena lo inferior en función de lo superior. Solo una desviación en el amor a las cosas inferiores⁹⁹ puede alejar al hombre de su fin último, de la vida bienaventurada. El amor que alcanza la vida beatífica está personificado en san Agustín que muestra de manera personal el deseo por esta hermosura hasta el punto de preferirla a la vida¹⁰⁰. Poder alcanzar esa vida, implica una apertura a la gracia de Dios, una purificación de la fe. El hombre nuevo integra la existencia de una medida suprema, una capacidad práctica y una sensibilidad¹⁰¹ transida de razón. La creatura, para ser sabia, ha de mantenerse en el amor divino sabiendo que su energía es el ser máximo y supremo de todo lo que es¹⁰². Ese amor toma la forma idónea en el amor al prójimo. ¿Qué decir del amor al hombre contemporáneo?

6. LA FENOMENOLOGÍA DEL AMOR: UNA PROPUESTA EN LA BELLEZA

La lectura de los clásicos ahonda en quién es el hombre, qué lugar ocupa en el mundo y cuál es su vocación última. Por ello, el estudio de autores como san Agustín es una invitación a renovar la mirada para el hombre actual. A pesar de todos los avances y de las conquistas llevadas a cabo por el hombre, el corazón de la persona necesita siempre lo mismo: amar y ser amado. La fenomenología del amor le recuerda al hombre la vocación última por la que descubre el sentido de su vida e ilumina su conciencia en cuanto sede de la identidad personal.

⁹⁷ Cf. GILSON, *Christian philosophy*, 200-201.

⁹⁸ Cf. GILSON, *Christian philosophy*, 200.

⁹⁹ Cf. san AGUSTÍN, *De musica*, VI, 14, 46.

¹⁰⁰ Cf. san AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 14, 26.

¹⁰¹ Cf. BETTETINI, *La misura delle cose*, 170.

¹⁰² Cf. san AGUSTÍN, *De immortalitate animae*, XI, 18

San Agustín descubre que el corazón humano se asienta al amar la Belleza eterna. ¿Cuál es la experiencia del hombre actual? ¿Le ayudan los avances a ser más hombre? Al tener a su disposición tantas posibilidades, ¿es más humano? La llegada de la Inteligencia Artificial y de nuevos paradigmas tecnológicos replantea la necesidad de lo humano. La persona puede tenerlo todo, pero no tener nada si no encuentra el amor que le mueve en lo cotidiano. Solo hay un verdadero amor que integra entrega y donación. Y solo una verdadera fenomenología del amor es comparable con la Belleza que describe san Agustín tan necesaria para el hombre actual.

El profesor Ricardo Mejía Fernández, de la Universidad Ramón Llull, analiza el amor-pasividad del autor lituano Emmanuel Lévinas y el amor-caridad del francés Jean-Luc Marion que iluminan la cuestión tratada en este artículo. En su escrito, expone cómo Lévinas muestra la potencia de la pasividad del amor, su teorización¹⁰³, y la afección del sujeto que queda marcado ante el amor en la exterioridad de aquellos que se aman¹⁰⁴. El amor no puede centrarse en el ego de la persona, sino que supone la acogida vulnerable de otro, la salida hacia él¹⁰⁵. Ese otro puede ser el Otro, que fundamenta radicalmente el amor¹⁰⁶. Inmanencia y trascendencia se unen en el autor lituano¹⁰⁷. En esa línea, señala Lévinas, hay una contradicción porque el amor muestra la inmanencia de la vulnerabilidad y el deseo y la trascendencia del Otro que el hombre busca y que fundamenta el amor¹⁰⁸. El autor encuadra, así, la dimensión pasiva del amor, además de una llamada a no teorizar en exceso el amor. El verdadero amor arraiga en el corazón humano y su presencia tiene consecuencias trascendentes¹⁰⁹. En esta línea, es evidente que la belleza toca lo más profundo de su

¹⁰³ Cf. Emmanuel LÉVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1930, 219-222.

¹⁰⁴ Cf. MEJÍA FERNÁNDEZ, "Caldrà una fenomenologia de l'amor?", 45.

¹⁰⁵ Cf. MEJÍA FERNÁNDEZ, "Caldrà una fenomenologia de l'amor?", 49.

¹⁰⁶ Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, 284-285.

¹⁰⁷ Cf. LÉVINAS, *Totalité et infini*, 285.

¹⁰⁸ Cf. LÉVINAS, *Totalité et infini*, 285-286.

¹⁰⁹ Cf. LÉVINAS, *Totalité et infini*, 284-285.

corazón, pero no como algo estático, sino como un *vestigio* de algo más grande, una llamada a salir de sí que toma especial relevancia en el encuentro entre personas. Esa belleza humana toma la manifestación en el rostro del otro. Así lo presenta Manuel Palma Ramírez, profesor de la Facultad de Teología San Isidoro, al analizar a Lévinas:

La belleza se presenta de un modo sublime en el rostro del otro, en su negación a ser contenido, inaprensible racionalmente, no englobante... El rostro del otro, como la belleza, desborda lo cognitivo (y lo sensitivo) e implica, al fin, la convocación, la afirmación de su alteridad radicalmente otra, de su trascendencia¹¹⁰.

La belleza del rostro es una llamada al encuentro con el otro. Esa belleza no se agota en el rostro, sino que invita a descubrir la trascendencia que se manifiesta en el otro. El encuentro y descubrimiento de esa trascendencia reclama la salida de uno mismo hacia aquello que se ha mostrado. El deseo provocado incita a aumentar la sed de comunión¹¹¹.

Por otra parte, el análisis presentado por Marion completa la propuesta de Levinas. Si este señala la debilidad del amor, aquel ahonda en el amor en cuanto caridad. Expone que el amor cristiano es el que mejor muestra la fuerza del amor de caridad como hecho constitutivo de conciencia¹¹². Mejía Fernández señala la importancia marionana de no caer en un “autismo amoroso” por el que se reconoce al otro en función de las consecuencias que confiere al alma por el que se cae en una “autoidolatría”¹¹³. Esta forma de amor, no es verdadero amor es decadencia del alma por la que se cae de lo más alto, el amor caridad, a lo más bajo, el amor egoísta. Esta degradación recuerda a las bellezas pasajeras por las que san Agustín pasó y en las que exhorto a no caer. De hecho, el mismo Marion estudia al de Hipona y sostiene que el amor por lo ínfimo es

¹¹⁰ Manuel PALMA RAMÍREZ, “Por la senda luminosa de un camino abandonado. *Via Pulchritudinis y metafísica*”, *Isidorianum* 43 (2013) 9-40, aquí 16-17, <https://doi.org/10.46543/ISID.1322.1002>.

¹¹¹ Cf. PALMA RAMÍREZ, “Por la senda luminosa”, 24.

¹¹² Cf. Jean-Luc MARION, *Prolégomènes à la charité*. Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2018, 130.

¹¹³ Cf. MARION, *Prolégomènes*, 133.

lo que hace caer al hombre. Es la caída a la angustia de lo mediocre¹¹⁴. Sin embargo, el amor a Dios le permite escalar hacia Él, creciendo así en semejanza con Dios, el único que define al ser humano por su grandeza y distancia con el resto de la creación¹¹⁵. La Belleza eterna es la que alimenta el alma humana de la misma forma que el verdadero amor es el que construye a la persona.

Marion, en los *Prolegómenos*, aboga por un amor invisible que se manifiesta en la mirada de la persona. La invisibilidad del amor pasa a visibilidad reclusando el cálculo, la objetivización y la supresión de lo divino que son propios de un antiamor desaforado¹¹⁶. En su obra más madura, *El fenómeno erótico*, señala la presencia del otro como exigente de respuesta no reducible a un mero objeto¹¹⁷. Dicha presencia toma la forma concreta del rostro que no puede ser sustituido por una carne distinta¹¹⁸. La certeza e identidad sobre uno mismo no viene dada por la belleza externa sino por el amor del otro¹¹⁹. El rostro que supera la mera belleza externa, “deja entrever el retiro de donde proviene”¹²⁰ y da paso a la reivindicación del amor.

Por ello, el otro supone una responsabilidad en cuanto ha tocado la afectividad de la persona y requiere un amor concreto y personal¹²¹. Un “tú” que entra en contacto con el hombre y provoca un movimiento y que tiene su máxima expresión en el “Tú” divino constitutivo¹²². Por ello, el mismo Marion sostiene que “knowing man therefore demands referring him to God”¹²³. Dios, por la fuerza de su amor, que sale en busca del

¹¹⁴ Cf. PALMA RAMÍREZ, “Por la senda luminosa”, 37-38.

¹¹⁵ Cf. Jean-Luc MARION, “Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine”, *The Journal of Religion* 91, n.º. 1: The Augustinian Moment (2011) 24-42, <https://doi.org/10.1086/656605>.

¹¹⁶ Cf. MARION, *Prolegómenos*, 53.

¹¹⁷ Cf. Jean-Luc MARION, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005, 116.

¹¹⁸ Cf. MARION, *El fenómeno erótico*, 147-149.

¹¹⁹ Cf. MARION, *El fenómeno erótico*, 32-33. Afirma Marion que la aparente belleza puede encerrar al peor asesino (pag. 195).

¹²⁰ MARION, *El fenómeno erótico*, 193.

¹²¹ Cf. MARION, *El fenómeno erótico*, 194.

¹²² Cf. MEJÍA FERNÁNDEZ, “Caldrà una fenomenologia de l’amor?”, 56.

¹²³ MARION, “Resting, Moving, Loving”, 30.

hombre, hace que este se conozca a sí mismo en el descanso de su Creador¹²⁴. El amor de Dios le da al hombre una identidad y le define por encima del resto de criaturas¹²⁵.

Este análisis fenomenológico del amor a la luz de los dos autores, presenta similitudes con la dinámica agustiniana de la belleza. Más aún, como sostiene el profesor belga Joeri Schrijvers en su artículo sobre Marion, es fácil encontrar la fusión entre el santo y las corrientes filosóficas contemporáneas¹²⁶. En primer lugar, presenta la vulnerabilidad del amor de la misma forma que la belleza hiere el alma humana. El hombre *padece* la fuerza de la belleza. Esa fuerza proviene de la fuente de la belleza, que no es otra que la Belleza en sí, Dios mismo, el Otro que afecta la vulnerabilidad del hombre. Quedarse en esa *herida* o en el amor en cuanto padecimiento limita la dinámica de la belleza a su aspecto más sentimental y primario. Responder a la belleza con la acción comunal que construye al sujeto es completar la dinámica de la belleza de la misma forma que Marion defiende la caridad como la acción por la que se percibe el bien del otro que conduce al Otro¹²⁷ sin necesidad de un aparente beneficio personal.

La concepción de la belleza como pura estética pierde de vista el *noúmeno* del ser. En cambio, la percepción de la belleza como participación de la Belleza es muestra de que lo que aparece forma parte de un algo más grande que tiene su origen en el Otro. La belleza tiene una forma, unos límites y un orden, sostiene san Agustín, por los que el hombre se puede encontrar y participar de la Bondad y Verdad de la Belleza. Es la belleza estética al servicio de la Belleza¹²⁸. Su dinámica llama al hombre a la acción, a la gratuidad y sobreabundancia por el otro de la misma forma que Dios se excede y desmesura por el hombre¹²⁹.

¹²⁴ Cf. MARION, "Resting, Moving, Loving", 33. 41.

¹²⁵ Cf. MARION, "Resting, Moving, Loving", 30-31.

¹²⁶ Cf. SCHRIJVERS, "In (the) place of the self", 661.

¹²⁷ Cf. MARION, *Prolégomènes*, 145.

¹²⁸ Cf. Luis Javier GARCÍA-LOMAS GAGO, "De la ontología al arte. Los caminos medievales de la belleza", *Isidorianum* 29 (2020) 15-50, aquí 30-34.38, <https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1003>.

¹²⁹ Cf. Jean-Luc MARION, *Le visible et le révélé*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, 54.

Una integrada fenomenología del amor muestra toda la complejidad del amor y la necesidad del amante, del amor y del amado. Solo el amor es capaz de ver lo que realmente hay detrás de la apariencia. Ante el “fenómeno saturado”¹³⁰, aquello que supera el mero saber científico, el amor es el acercamiento idóneo¹³¹.

La fenomenología de la belleza muestra el Bello, el embelecido y la belleza. El Bello ama al hombre y le sirve la belleza para poder embellecerle. La dinámica completa de la belleza implica la acción del hombre que se deja tocar por esa belleza y responde en belleza, en acción virtuosa comunal. La verdadera belleza rompe la dinámica moderna de amar al otro solo si le ama primero e invita al hombre a entregarse en donación como el verdadero amor¹³². Belleza, que no solo invita a la comunión, sino también al reconocimiento del pecado al salir al encuentro del hombre. En palabras de Marion:

À moins que, par le privilège même de la beauté, la beauté ne me fasse venir vers elle en m’attirant par une séduction assez forte pour me faire faire, comme malgré moi, la confession de mes péchés. Cela, la beauté non seulement peut le faire, mais, comme l’immémorial, qui fet toujours déjà là, la beauté «tam antiqua et tam nova» n’a de cesse de le faire: elle me fait l’aimer et inaugure ma double *confessio*¹³³.

La belleza no es algo ajeno al amor. Es una invitación a amar que integra el sinsentido del pecado. La fuerza de la belleza no radica en un espejismo que aliena al hombre, sino en la capacidad para integrar su vida: “la libre belleza de lo real provoca a la libertad del sujeto, impidiendo la arbitrariedad y dotándolo de la novedad del ser”¹³⁴.

¹³⁰ Cf. Jean-Luc MARION, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2010, 22-24.

¹³¹ Cf. MARION, *El fenómeno erótico*, 8-9. Marion presenta el amor al hijo como ejemplo de dicha realidad (Cf. 240-242).

¹³² Cf. MEJÍA FERNÁNDEZ, “Caldrà una fenomenologia de l’amor?”, 60-61.

¹³³ Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, 198.

¹³⁴ PALMA RAMÍREZ, “Por la senda luminosa”, 14.

¿Cuál puede ser el comienzo de esta interesante propuesta para el hombre de hoy? Además de la fenomenología del amor y la belleza, una reconsideración de la afectividad en la que se vuelva a los orígenes de un concepto malinterpretado hoy día. El retorno a una afectividad integrada muestra que el verdadero amor es el lugar del hombre. La cuestión estriba en su valentía para amar y como hacerlo¹³⁵. Precisamente es la afectividad desordenada la que hace que el joven Aurelio Agustín caiga en pecados en los que disfruta de la carne o del pecado por el pecado¹³⁶. Una afectividad ordenada percibe en la belleza la llamada a la plenitud.

Por otra parte, Mejía Fernández hace un profundo análisis de la fenomenología afectiva de Dietrich von Hildebrand. Presenta a von Hildebrand como un autor que luchó contra los extremismos, representados por el nazismo¹³⁷, y el desbarajuste afectivo de su propuesta¹³⁸. Muestra que el corazón del hombre es el centro de la afectividad, el lugar en el que sucede todo lo eminentemente humano, cualquier actividad que se tenga a sí misma como humana ya que es lo más íntimo y real de la persona¹³⁹ “que se muestra en la libertad cooperativa”¹⁴⁰. Hildebrand trae la definición que realiza Boecio sobre el hombre, es una animal de naturaleza racional, y afirma que “en el alemán, por el contrario, la persona se experimenta con más premura que como una *res* racional, existente o incommunicable: su quicio primordial es la afectividad”¹⁴¹.

La afectividad es un don de lo alto que define la concreción personal del hombre, su forma de ser. Hildebrand supera la concepción particularista y regional del subconsciente sosteniendo que la afectividad atañe a toda la persona, implica

¹³⁵ Cf. MARION, *Au lieu de soi*, 367; SCHRIJVERS, “In (the) place of the self”, 666. 668.

¹³⁶ Cf. san AGUSTÍN, *Confessiones*, II, 6, 12; III, 2, 2-4.

¹³⁷ Cf. Dietrich von HILDEBRAND, *My Battle against Hitler. Faith, Truth and Defiance in the Shadow of the Third Reich*, New York, Penguin, 2014, 33.

¹³⁸ Cf. MEJÍA FERNÁNDEZ, “La fenomenología de la afectividad”, 121.

¹³⁹ Cf. Dietrich von HILDEBRAND, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*. Trad. J.M. Burgos. Madrid, Ediciones Palabra, 2009, 31. 137.

¹⁴⁰ Cf. Dietrich von HILDEBRAND, *Christian Ethics*, New York, David McKay Co., 1953, 137.

¹⁴¹ MEJÍA FERNÁNDEZ, “La fenomenología de la afectividad”, 124.

todo su ser, un don natural que procede de lo más profundo del corazón¹⁴². Esta afectividad exige un orden del corazón que orienta a la persona en su totalidad y evita cualquier tipo de “falta de corazón”¹⁴³. Parece que Hildebrand describe al hombre actual porque presenta la complejidad del corazón humano. ¿Cuál puede ser la propuesta para una afectividad ordenada? La belleza agustiniana.

La afectividad atañe a toda la persona, la conciencia es el núcleo de la persona en la que descubre quién es, se reconoce ante unos principios absolutos y contrasta sus acciones con los mismos. Esa conciencia necesita de lo otro, y del Otro, para construirse. La belleza es llamada a un tipo de vida concreto: el de la plenitud de la entrega en el bien y la verdad. Lejos de quedarse en una estética vacía y superflua, la verdadera belleza construye el interior del hombre de tres formas: le limita, le forma y le ordena. Es un medio que limita porque le muestra la identidad de algo en concreto, con sus límites y le sirve como llamada de identidad. También le forma, le puede moldear quitando aquello que deforma al hombre y le resta humanidad. Por último, le ordena, le da un fin al que mirar y un descanso en el que encontrar el *lugar* que estaba buscando. Esta es la propuesta agustiniana de la belleza, ser vehículo para que el hombre pueda crecer y encontrarse con la Belleza eterna.

El hombre que se deja tocar así por la belleza, vive la promesa¹⁴⁴ de una doble transformación. Por un lado la de una afectividad que se va moldeando según el bien, la verdad y la belleza¹⁴⁵. Por otro, una respuesta en forma de acción virtuosa que no busca el propio ego o la destrucción autocompasiva sino la salida de sí¹⁴⁶ por una afectividad que se encuentra con el otro y lo Otro y que le muestra lo mejor de sí. Así se descartan las benevolencias desordenadas¹⁴⁷ y falsas formas de espiritualidad que no construyen el interior del hombre y

¹⁴² Cf. von HILDEBRAND, *El corazón*, 137-138.

¹⁴³ Von HILDEBRAND, *El corazón*, 127.

¹⁴⁴ Cf. PALMA RAMÍREZ, “Por la senda luminosa”, 15.

¹⁴⁵ Cf. MARION, *Au lieu de soi*, 202.

¹⁴⁶ Cf. PALMA RAMÍREZ, “Por la senda luminosa”, 22-23: salida de sí originada por la fuerza del bien del ente.

¹⁴⁷ Cf. von HILDEBRAND, *El corazón*, 128.

eliminan algo eminentemente humano como es el deseo¹⁴⁸. Solo un hombre que actúa virtuosamente y su afectividad ha quedado transformada por la belleza puede conocer la felicidad que no pasa. Por ello, la belleza se convierte en nuevo referente de conocimiento:

En un mundo desencantado —por usar la expresión de Max Weber— como el actual, que la belleza sea un modo de conocimiento abre la posibilidad de replantear la racionalidad tal y como se ha entendido a partir de la Modernidad... Una razón no destronada, sino ampliada en miras a una concepción integral del hombre¹⁴⁹.

La belleza aparece como disposición al amor y nuevo modo de conocimiento. Inteligencia y voluntad son provocadas por la belleza que llama al hombre a una integridad personal y una experiencia de Aquello que le trasciende y que transforma el entorno del hombre¹⁵⁰.

7. CONCLUSIONES

Las conclusiones del presente estudio se hacen evidentes para una fenomenología y antropología integradoras. En primer lugar, la belleza agustiniana se presenta como llamada a un amor que padece y un amor que sale al otro caritativamente. La belleza hiere el corazón humano, al igual que el amor, pero también implica un movimiento que hace que la dinámica, ya sea de la belleza o del amor, sea completa. No queda todo en un algo que se sufre, sino también en una acción de comunión hacia el otro. Este tipo de belleza amolda el corazón en una afectividad ordenada e integradora.

En segundo lugar, los fenomenólogos contemporáneos plantean lo que ya han explicitado los filósofos clásicos: la cuestión del amor es una de las más importantes a tratar. No ahondar en el amor, o plantearlo de manera superflua, no solo

¹⁴⁸ No es materia de este artículo, pero sería muy interesante estudiar la relación entre esa fenomenología de la afectividad de von Hildebrand y las falsas propuestas pseudo-religiosas que comienzan a florecer en la actualidad.

¹⁴⁹ GARCÍA-LOMAS GAGO, "De la ontología al arte", 46.

¹⁵⁰ Cf. GARCÍA-LOMAS GAGO, "De la ontología al arte", 47.

no responde a la necesidad que tiene de amar y ser amado, sino que le aliena y le reduce a una nada que no es humana. En cambio, el amor en el que se integra la dimensión de pasión y la dimensión erótica tiene las características de un amor de caridad que conducen, no solo al otro, sino también al totalmente Otro.

En tercer lugar, ante la diversa variedad de propuestas, filosofías, pseudo-religiones, sistemas de pensamiento, modelos políticos y educativos, etc., que buscan satisfacer los deseos de felicidad del hombre, pero que no sacian su sed, la belleza se presenta como alternativa integradora. Es camino que da respuesta al ser humano y más al hombre actual, sediento de amor y felicidad como el de hace varios siglos. Solo hace falta que la filosofía y la teología reconozcan el lugar que le corresponde respecto al hombre.

Por último, es necesario ahondar en la belleza como camino de encuentro con la Belleza y de llamada al verdadero amor. Dos caminos de estudio de la belleza como integración del hombre son el arte como referente de belleza y la acción educativa como necesidad de una comprensión constructiva de la belleza. En próximos estudios se quiere dar constancia de la necesidad que tiene el hombre actual de afrontar estas cuestiones. Esta necesidad se hace patente en todos los ámbitos de su vida, desde su infancia, hasta la más tierna vejez, desde la interioridad de la conciencia, hasta la vida en sociedad, pasando por la vida en familia.