

**EL PROCESO DE FORMACIÓN FILOSÓFICA EN SAN AGUSTÍN Y SU
CONCEPCIÓN ESTÉTICA, UNA VÍA DE CONTEMPLACIÓN, CONVERSIÓN Y
CATARSIS.**

CAMILO ANDRÉS GÁLVEZ LOPERA

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN**

2015

**EL PROCESO DE FORMACIÓN FILOSÓFICA EN SAN AGUSTÍN Y SU
CONCEPCIÓN ESTÉTICA, UNA VÍA DE CONTEMPLACIÓN, CONVERSIÓN Y
CATARSIS.**

CAMILO ANDRÉS GÁLVEZ LOPERA

Trabajo presentado para obtener el título de Doctor en Filosofía

Director

Pbro. Dr. CARLOS ARBOLEDA MORA

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN FILOSOFIA
MEDELLÍN**

2015

Nota de aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Jurado

Medellín, de de 2015

Con la más profunda gratitud dedico este trabajo a una persona que confió en mis capacidades, me iluminó con su ejemplo y me encomendó en las manos de Dios con sus oraciones, Monseñor João S. Clá Dias, presidente y fundador de los Heraldos del Evangelio.

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo no hubiera llegado a puerto seguro sin la formación y el legado académico del Dr. Plinio Correa de Oliveira. Sé que desde la eternidad veló por los buenos frutos de esta investigación.

De igual manera extendo este agradecimiento a todos mis hermanos de ideal en los Heraldos del Evangelio, a todos mis amigos y compañeros de la Universidad Pontificia Bolivariana y, de manera muy especial, al Padre Carlos Arboleda Mora por su paciencia y dedicación durante todo este tiempo.

CONTENIDO

Introducción

1. Antecedentes históricos de la problemática estética: La educación por la vía estética según Platón y Plotino

1.1. De la unidad cósmica, humana y divina: retorno al mundo de la vida

1.2. Platón y la educación de la razón, por la progresiva ascensión a las Ideas, a lo Bello y al Bien

1.2.1 La visión del Bien y la educación del filósofo por la adecuación de la mirada interior

1.3. Plotino y el itinerario hacia la conversión por la contemplación estética

1.3.1 Un itinerario ascensional al Uno por la visión amorosa de lo Bello

2. Los fundamentos y novedades aportadas por San Agustín a la problemática

estética y lo bello: la interioridad como camino hacia el Uno

2.1 La estética como vivencia del filósofo hiponense: entre las enseñanzas de Plotino y la Sabiduría cristiana

2.2 La contemplación del Hiponense de lo Bello: un recorrido de la luz sensible a la luz de lo inteligible y a Dios

2.3 San Agustín y la percepción estética y armónica del mundo

3. Una aproximación entre el sistema Plotiniano y el sistema Agustiniiano

3.1. La diferencia fundamental. Una lectura cristiana de la filosofía platónica

3.2. La metafísica plotiniana y la agustiniana

3.3. Metafísica y mística en la tradición neoplatónica y cristiana

3.4. Agustín el filósofo de la interioridad y la pedagogía de la conversión

3.5. Del conocimiento de sí al conocimiento del Absoluto

4. Agustín y la actualidad

4.1 Marion y su lectura del hiponense

5. Conclusión

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo primordial realizar un recorrido por la conversión agustiniana y su novedosa propuesta filosófica, verificando sus antecedentes platónicos y neoplatónicos y su correspondiente madurez a partir del encuentro con el cristianismo; la vía ascendente plotiniana y la interioridad como reencuentro consigo mismo, se convierten en un acceso místico dirigido al Absoluto en el pensamiento y experiencia del hiponense que aún en nuestros días permanece vigente como tema de discusión.

La investigación va desde el acto estimativo estético, considera la educación de la razón y explicita los fundamentos antropológicos y gnoseológicos de esa acción; se verifica como las facultades sensitivas y espirituales están plenamente integradas en la conversión del hombre. La admiración y el asombro estético se ligan a la búsqueda de la *Beata vita* y son un tema periódico en el pensamiento de Agustín como hombre que busca la felicidad. Por la contemplación de la belleza - presente en todas las regiones del universo - el ser humano como unidad cuerpo-alma, educa la razón, trasciende a partir de la interiorización, encontrando un reposo feliz en el Uno (El Absoluto). El hombre se torna de esta manera, en el mundo, en el tiempo y en el espacio, en un auténtico hermeneuta de la belleza y un explorador de la interioridad en la búsqueda de la Verdad dentro de sí.

Palabras clave: Interioridad, experiencia, conversión, felicidad, verdad, Agustín.

ABSTRACT

INTRODUCCIÓN

Nuestra época¹, influenciada por la omnipresencia de la técnica y el abuso de la velocidad, privilegia lo descartable, lo consumible, lo virtual y lo superficial². Entre el hombre y el mundo, la técnica, se alza muchas veces, como barrera obstaculizadora de las relaciones, sea con otros seres humanos, con el cosmos creado, o inclusive, con lo divino, lo espiritual e imponderable. El hombre, en consecuencia, se olvida de sí mismo y del cuidado del mundo. Ejerciendo incontables tareas, desempeñando diversos papeles sociales, innumerables veces desconoce su naturaleza espiritual, su abertura a la verdad, al bien y a lo bello. Es importante realizar un itinerario de retorno a la interioridad³. Es el mismo san Agustín quien denuncia la situación de la sociedad hodierna con el propio relato de su vida:

¹ “Esa etapa de la carrera de la modernidad ha sido bien descrita por Claus Offe (en “The utopia of the zero option”, publicado por primera vez en 1987 en Praxis International): las sociedades complejas “se han vuelto tan rígidas que el mero intento de renovar o pensar normativamente su ‘orden’ —es decir, la naturaleza de la coordinación de los procesos que se producen en ellas— está virtualmente obturado en función de su futilidad práctica y, por lo tanto, de su inutilidad esencial”. Por libres y volátiles que sean, individual o grupalmente, los “subsistemas” de ese orden se encuentran interrelacionados de manera “rígida, fatal y sin ninguna posibilidad de libre elección”. El orden general de las cosas no admite opciones; ni siquiera está claro cuáles podrían ser esas opciones, y aun menos claro cómo podría hacerse real alguna opción viable, en el improbable caso de que la vida social fuera capaz de concebirla y gestarla. Entre el orden dominante y cada una de las agencias, vehículos y estrategias de cualquier acción efectiva se abre una brecha —un abismo cada vez más infranqueable, y sin ningún puente a la vista—.” BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad Líquida*. Argentina. Fondo de Cultura Económica. 2004. Pág. 10.

² “La felicidad en la contemporaneidad camina en la diversidad de los medios buscando la posesión de bienes temporales y pasajeros, caracterizando al hombre por el consumismo, materialismo, inmediatismo, hedonismo, utilitarismo, egoísmo; por la primicia de la corporeidad, exterioridad y artificialidad; por la inestabilidad y funcionalidad en las relaciones humanas. Acaba por fundamentar toda una crisis de identidad del hombre consigo mismo, con el mundo y con la verdad. Tal diversidad refleja falta de conocimiento de lo que puede ser la verdadera y plena felicidad.” VARGAS LLOSA, Mario. Breve discurso sobre la cultura. [En línea] <Disponible en: <http://www.ugr.es/~proto/documentos/DISCURSO%20SOBRE%20LA%20CULTURA.%20GRANADA.pdf>> [consulta: 21 de mayo de 2011].

³ “Aquí está la verdad radical de la filosofía y de la existencia agustiniana, el Absoluto, en que ancla el ser finito (...) Lo absoluto se presentó a San Agustín después de la crisis relativista y escéptica, como verdad primera y frontal, razón del cosmos y luz de las inteligencias creadas. (...) Su gnoseología coincide con este descubrimiento:

“¡Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío – a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí cuando aún no te confesaba -, todo por buscarte no con la inteligencia – con la que quisiste que yo aventajase a los brutos -, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”⁴

Redescubriendo así nuestra singularidad, nuestra personalidad, en una dinámica de abertura al otro, al universo y de manera especial al Absoluto, Agustín poseía todo cuanto hace al hombre sensible a la belleza y a la armonía; un hombre de carácter muy impresionable e incluso apasionado. Y podemos juzgar hasta dónde profundizaban sus sentimientos, a través de los recuerdos de las Confesiones: “*aquellos disgustos, por ejemplo, habidos en la escuela, tan menudos como intensos*”⁵, o la desesperación que le invadió, a la muerte de uno de sus compañeros⁶.

Intravi in intima mea, duce te, dice el gran Doctor. Hasta entonces había vagado fuera, en el extrarradio de la verdad, en la región lejana de los sentidos, país de dispersión y de hambre. Entonces entró en sí mismo, porque el espíritu es un ser prodigioso que tiene la virtud de entrar en sí mismo, en las estancias y moradas interiores. Y lo más prodigioso de esta morada interior es que tiene una abertura cenital, por donde se filtra la luz de lo absoluto. Es decir, San Agustín, entrando en sí mismo, descubrió el esplendor del ser de la divinidad. Este ingreso en sí y regreso de sí a través de la abertura cristalina del espíritu a lo absoluto son los dos movimientos dialécticos principales del hombre agustiniano. Al contrario, la filosofía moderna, al ingresar en el espíritu, ha caído en él como en una trampa sin salida y sin luz trascendente. (...) nuestras tendencias estéticas, lógicas, morales, reclaman el apoyo de lo absoluto, que es nuestro complemento” Obras completas de San Agustín. Introducción a “Contra los académicos”. Tomo III, Obras filosóficas. Madrid: BAC. 1947, pág. 58-59.

⁴“Vae, vae! quibus gradibus dedectus in profunda enferi, quippe laborans et aestuans inopia veri, cum te, Deus meus – tibi enim confiteor, qui me miseratus es et nondum confitentem -, cum te non secundum intellectum mentis, quo me praestare voluisti belluis, sed secundum sensum carnis quaererem. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo” *Confess.* III,6, 11.

⁵ *Confess.*, I, 23 s.

⁶ *Confess.*, IV, 14 s.

En esta tarea del redescubrimiento de nuestra humanidad, juzgamos el tema del método anagógico por la vía de la estimación estética en la obra y pensamiento de San Agustín, como relevante y primordial en una pedagogía de conversión hacia lo trascendente para el mundo moderno.

“Para todos, Agustín no es cualquier maestro, sino el maestro de la cultura cristiana. Él nos ha proporcionado los esquemas y los métodos, el contenido y los ideales y, de antemano, nos señala también las cuestiones problemáticas. La civilización latina medieval y gran parte de la cristiandad, ha nacido de Agustín, del retórico convertido que ignoraba las ciencias, del gramático que hace exégesis alegórica, del dialéctico que, no sin sutileza, encuentra en sus ejercicios una fuente admirable para la formación del espíritu. Finalmente, y sobre todo, él fija en el vértice de esta cultura la posición de la teología, *sapientia* que utiliza las siete artes y la misma filosofía como esclavas (*ancillae*), pero que a su vez, constituye dentro de la fe y bajo su luz, una ciencia, un *intellectus fidei*, equipado con todos los recursos de la razón y abierto a toda la curiosidad de la inteligencia”⁷.

Los antiguos, como por ejemplo Platón y Plotino, pensaban el ser humano insertado en la unidad divino-cósmica, consciente de su posición privilegiada en el mundo, responsable por la

⁷ M. D. Chenu, Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin, Paris - Montreal: Publications de l'Institut d'études médiévales, Université de Montréal, 2002, p. 50.

edificación de una cultura fundada en la verdad, en el bien, en la belleza⁸. Aurelio Agustín, heredero de esa tradición, y como representante de la romanidad tardía y filósofo, fue conducido a los problemas estéticos por sus estudios, su carácter y su profesión.

Inclusive los afectos de simpatía, que contribuyen notablemente al despertar de las emociones estéticas, como nos lo muestra el Eros de Platón, han ocupado el primer lugar entre los sentimientos de Agustín. Su corazón ardió siempre de amor, y lo que afirma en las Confesiones con referencia a la juventud cuando dice “Y qué era lo que me deleitaba, sino amar y ser amado?”⁹, “...amaba el amar, ...buscaba qué amar amando el amar”¹⁰, vale para toda su vida, aunque el objeto del amor no se mantuviera siempre el mismo. Su primer amor fue Mónica, su madre, después sus amigos, a continuación las mujeres y su hijo Adeodato. Conforme se va permeando del mandato de Cristo¹¹, extiende su amor a todos los hombres¹², principalmente a los subordinados, pero no deja de centralizar su gran amor, en todo y sobre todo, en Dios¹³. A partir del *De beata vita*, su *opera omnia* se convierte en una declaración de este amor a Dios.

⁸ Podemos integrar en este conjunto una característica entitativa: La armonía como fundamento del buen orden, ya que viene inscrita en la más íntimo de la creación. ver más en: TATARKIEWICZ, W.; Historia de la Estética. Tomo II: La estética medieval, Madrid: Akal. 1989, p. 137.

⁹ “*Et quid erat quod me delectabat nisi amare et amari?*” *Confess.*, II, 2.

¹⁰ “*amare amabam... querebam quid amarem, amans amare.*” *Confess.*, III, 1.

¹¹ Entiéndase aquí el mandato del Amor, *Caritas*.

¹² Aprueba la belleza presente en la creación, en las obras de arte y, hasta, en el alma humana.

¹³ De igual manera que Plotino, reconoce el Absoluto como fundamento último donde se radica la posibilidad de la estimación estética.

En el Eros de Platón encontramos que los afectos de simpatía contribuyen notablemente para despertar las emociones estéticas¹⁴ y en el Hiponense han encontrado el primer lugar entre los sentimientos. En determinado momento encuentra en la sabiduría cristiana la justificativa a la vida plena, reafirma esa comprensión de la unidad entre lo humano, cósmico y divino, destacando la tarea de guardián de la creación, atribuida al hombre por su condición racional.

A la par de estos sentimientos de simpatía en Agustín, se descubre poco a poco en su obra, una sensibilidad por la naturaleza. Frecuentemente pondera en sus escritos la belleza natural; bajo un cielo rutilante y encantador describe una conversación entre amigos¹⁵; contempla con entusiasmo un divertida y pintoresca pelea de gallos¹⁶; admira y se encanta con la belleza de la superficie movediza del mar, los verdes bosques, las llanuras inmensas y las montañas¹⁷; explicita el placer que se experimenta al mirar un paisaje o una ciudad.

¹⁴ Debemos tener en cuenta que Agustín no se “alimentó” exclusivamente de elementos platónicos. De los filósofos que han influido en Agustín y le han conducido hacia la estética debemos destacar a Plotino, quien como Platón, vinculó los problemas estéticos a los ontológicos tratando frecuentemente sobre el arte y la belleza en sus obras.

¹⁵ “Interpositis deinde pauculis diebus venit Alypius, et exorto sole clarissimo invitavit coeli nitor et quantum in illis locis hieme poterat blanda temperies in pratum descendere, quo saepius et familiaris utebamur.” De ordine, II, 1.

¹⁶ “Deinde ego quoque surrexi, redditisque Deo quotidianis votis ire coeperamus in balneas (ille enim locus nobis cum coelo tristi in agro esse minime poteramus, aptus ad disputandum et familiaris fuit) cum ecce ante fores advertimus gallos gallinaceos ineuntes pugnam nimis acrem. Libuit attendere. Quid enim non ambiunt, qua non peragrant oculi amantum, ne quid undeunde innuat pulchritudo rationis cuncta scientia et nescientia modificantis et gubernantis, quae inhiantes sibi sectatores suos trahit quacumque atque ubicumque se quaeri iubet? Nam unde aut ubi non potest signum dare? Ut in eisdem ipsis gallis erat videre intenta proiectus capita, inflatas comas, vehementes ictus cautissimas evitationes, et in omni motu animalium rationis expertium nihil non decorum, quippe alia ratione desuper omnia moderante, postremo legem ipsam victoris: superbum cantum et membra in unum quasi orbem collecta velut in fastum dominationis, signum autem victi: elatas a cervice pennulas, et in voce atque motu deforme totum et eo ipso naturae legibus nescio quomodo concinnum et pulchrum.” Ibid., I, 25.

¹⁷ “Si enim hoc putas, potes et de luce solis dubitare quod una sit, quia multa et diversa sunt, quae in ea cernimus. De quibus multis elegit quisque pro voluntate quo fruatur per oculorum sensum: et alius altitudinem montis alicuius intuetur libenter, et eo gaudet aspectu; alius campi planitiem, alius convexa vallium, alius nemorum viriditatem, alius mobilem aequalitatem maris, alius haec omnia, vel quaedam horum simul plura confert ad laetitiam videndi. Sicut ergo ista multa et diversa sunt, quae in luce solis homines vident et eligunt ad fruendum, lux tamen ipsa una est, in qua videt et tenet quo fruatur uniuscuiusque intuentis aspectus: ita, etiamsi multa sunt bona eaque diversa, e quibus eligat quisque quod volet, idque videndo et tenendo ad fruendum summum sibi bonum recte vereque

“Ahora bien: si nos aburre repetir muchas veces las mismas cosas, sabidas e infantiles, unámonos a nuestros oyentes con amor fraterno, paterno o materno, y fundidos a sus corazones, esas cosas nos parecerán nuevas también a nosotros. En efecto, tanto puede el sentimiento de un espíritu solidario, que cuando aquéllos se dejan impresionar por nosotros que hablamos, y nosotros por los que están aprendiendo, habitamos los unos con los otros: es como si los que nos escuchan hablaran por nosotros, y nosotros, en cierto modo, aprendiéramos en ellos lo que les estamos enseñando. ¿Pues no suele ocurrir que, cuando mostramos a los que nunca los habían visto lugares hermosos y amenos, de ciudades o de paisajes, que nosotros, por haberlos ya visto, atravesamos sin ningún interés, se renueva nuestro placer ante su placer por la novedad? Y esto tanto más cuanto más amigos son, porque al través de los lazos del amor, cuanto más vivimos en ellos tanto más nuevas resultan para nosotros las cosas viejas. Pero cuando ya hemos hecho algún progreso en la contemplación de las cosas, deseamos que las personas amadas nuestras se gocen y se maravillen apreciando las obras de los hombres; pero no sólo eso, sino que deseamos llevarlos hasta la contemplación artística del autor, y que desde allí se eleven hasta la admiración y alabanza de Dios, creador de todas las cosas, donde reside el fin del amor más fecundo”¹⁸

constituat; fieri tamen potest ut lux ipsa sapientiae, in qua haec videri et teneri possunt, omnibus sapientibus sit una communis.”De libero arbitrio, II, 27.

¹⁸ “Iam vero si usitata et parvulis congruentia saepe repetere fastidimus: congruamus eis per fraternum, paternum, maternumque amorem, et copulatis cordi eorum etiam nobis nova videbuntur. Tantum enim valet animi compatiens affectus, ut cum illi afficiuntur nobis loquentibus, et nos illis discuntibus, habitemus in invicem; atque ita et illi quae audiunt quasi loquantur in nobis, et nos in illis discamus quodam modo quae docemus. Nonne accidere hoc solet, cum loca quaedam ampla et pulchra, vel urbium vel agrorum, quae iam nos saepe videndo sine aliqua voluptate praeteribamus, ostendimus eis qui antea numquam viderant, ut nostra delectatio in eorum novitatis delectatione renovetur? Et tanto magis, quanto sunt amiciores: quia per amoris vinculum in quantum in illis sumus, in tantum et nobis nova fiunt quae vetera fuerunt. Sed si in rebus contemplandis aliquantum proficimus, iam volumus eos quos diligimus laetari et stupere, cum intuentur opera manuum hominum: sed volumus eos in ipsam artem consiliumve institutoris ad tollere, atque inde exurgere in admirationem laudemque omnificantis Dei, ubi amoris fructuosissimus finis est.” *De catechizandis rudibus*, 12,17.

Valora de una manera toda especial la hermosura de la tierra, el firmamento, los cuerpos celestes, las flores, los pájaros, y pregona, sobre todas, la belleza del mar, tranquilo y agitado, mudándose en diferentes colores como si cambiara de vestido¹⁹. Se encanta con la creación, reflejo del Absoluto, y con cada uno de los seres que la componen²⁰.

Es necesario y oportuno aclarar que Agustín no es pionero en estas contemplaciones estéticas. Más tarde recoge en varios pasajes de *La Ciudad de Dios* la definición ciceroniana de la belleza física, aunque con una intención distinta a la de Cicerón y sin mencionar la fuente “como en el aspecto visible del hombre, si se le raspase una ceja, bien poco se le quita al cuerpo, y tanto se perjudica a la hermosura; ya que ésta no consiste en el tamaño, sino en la semejanza y proporción de los miembros!”²¹. En su época²² se encuentra ya bien difundido el “sentimiento” estético hacia la belleza presente en la naturaleza. Él mismo relata que los hombres acudían a admirar los ríos caudalosos, las cimas de las montañas, las órbitas celestes y el vasto océano.

“Grande es esta virtud de la memoria, grande sobremanera, Dios mío, Santuario amplio y sin fronteras. ¿Quién ha llegado a su fondo? Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para contenerse a sí misma. Pero ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que

¹⁹ *De civitate Dei*, XXII, 24, 5.

²⁰ Es posible hacer aquí un paralelo con el *Noûs* plotiniano, en cuanto ella refleja la luminosidad del Uno y la contempla. Eneáda V, 3, 8, V, 8, 4, 35-38.

²¹ “sicut in specie visibilis hominis, si unum radatur supercilium, quam propemodum nihil corpori, et quam multum detrahitur pulchritudini, quoniam non mole constat, sed parilitate ac dimensione membrorum!” *De civitate Dei*, XI, 22.

²² La situación temporal del hombre modela la estimación estética del individuo.

no se puede abarcar. Mucha admiración me causa esto y me llena de estupor. Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos, ni se admiran de que todas estas cosas, que al nombrarlas no las veo con los ojos, no podría nombrarlas si interiormente no viese en mi memoria los montes, y las olas, y los ríos, y los astros, percibidos ocularmente, y el océano, sólo creído; con dimensiones tan grandes como si las viese fuera. Y, sin embargo, no es que haya absorbido tales cosas al verlas con los ojos del cuerpo, ni que ellas se hallen dentro de mí, sino sus imágenes. Lo único que sé es por qué sentido del cuerpo he recibido la impresión de cada una de ellas”²³

Las bellas artes ocupan en el proyecto pedagógico del doctor norte-africano un papel trascendental. El sentimiento de la belleza artística se puede apreciar por el gran interés con que habla de las artes en sus obras²⁴ y de manera especial por lo que se refiere en las Confesiones.

“Y la causa principal de este error es que el hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse

²³ “Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me. Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur, quod haec omnia cum dicerem, non ea videbam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae vidi, et Oceanum, quem credidi, intus in memoria mea viderem spatiis tam ingentibus, quasi foris viderem. Nec ea tamen videndo absorbui, quando vidi oculis, nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum, et novi, quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi.” *Confess.*, X, 15.

²⁴ *De Ordine*, cap. I, 3

en sí y vivir en contacto consigo mismo. Y esto lo consiguen solamente los que o cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime en ellos, o las curan con la medicina de las artes liberales.”²⁵

De niño gustaba de escuchar relatos imaginarios y era aficionado al teatro²⁶; llegó a derramar lágrimas leyendo la muerte de Dido en la obra de Virgilio²⁷ y llegó a improvisar sobre temas de la Eneida²⁸. Llegado a la adolescencia, le atraían las representaciones teatrales y vivía la vida de los héroes de la obra²⁹; prefería Cicerón a la Sagrada Escritura³⁰ y llegó a componer poemas³¹. Aún joven, presentó una obra teatral de su autoría y obtuvo el premio³². Leía con sus amigos libros que “hablaban” dulcemente³³. Más tarde confiesa que no ha dejado de escuchar con fruición los hermosos cánticos y de los cual siente remordimientos³⁴; reconoce su preferencia visual por las formas bellas, los colores claros y graciosos y la luz misma³⁵; lo “subyugan” todas las obras artísticas e inclusive las artesanías³⁶ y termina por abandonar la afición al teatro³⁷. El cultivo de las bellas artes y su admiración hacia ellas, le ayuda a direccionarse poco a poco hacía el redescubrimiento del cuidado del mundo.

²⁵ “Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus, et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicant disciplinis.” Ibid., I, 3.

²⁶ Ibid., I, 16.

²⁷ Ibid., I, 20.

²⁸ Ibid., I, 27.

²⁹ Ibid., III, 2.

³⁰ Ibid., III, 9.

³¹ Ibid., III, 14.

³² Ibid., IV, 1.

³³ Ibid., IV, 13.

³⁴ Ibid., X, 49.

³⁵ Ibid., X, 51.

³⁶ Ibid., X, 53.

³⁷ Ibid., X, 56.

Considerando la conversión a partir de la contemplación estética como nuestro objeto de estudio, y observando las respuestas que, gradualmente encontraremos en la obra del Hiponense, pasaremos a describir la acción estimativa estética desde sus elementos antropológicos y gnoseológicos constitutivos. En el pensamiento de Aurelio Agustín, el tema de la *beata vita* es recurrente, como también la reivindicadora postulación de nuestra posibilidad a la verdad. De esa constatación, transcurre la necesidad de explicitar la conexión existente entre la Vida Feliz (*Beata vita*), la búsqueda de la verdad y la estimación estética.

Es conveniente destacar que el estudiar la producción literaria de Agustín, rector y filósofo dialéctico, es ingresar en una floresta de textos y temas complejamente relacionados. Las formas de pensamiento de los antiguos filósofos son asimiladas por Agustín con el pensamiento del creyente. En una época en que la filosofía perdía su fuerza originaria de pensar, acabando en meras repeticiones idénticas, Agustín, haciendo de la fe cristiana el fundamento de su filosofar, saca de ella nuevas posibilidades que ofrece al mundo.

“El sistema estético de Agustín es el más completo que la antigüedad nos ha transmitido, y aún ahora resulta interesante y válido para nosotros en muchos puntos; tales son, por ejemplo, sus consideraciones formalistas, la idea de la unidad orgánica, la oposición entre sensación y significación en una obra artística, la apreciación del ritmo y su clasificación, el análisis de la emoción y del juicio estéticos. Utilizando relativamente poco las fuentes judeocristianas, esta concepción estética, realizada por una mente extraordinariamente

poderosa, nutrida de toda la sabiduría pagana y cristianizada después, es la síntesis y coronamiento de la estética antigua.³⁸

Además, por encontrar elegancia y belleza en el texto agustiniano, podemos incurrir en la tentación de juzgarlo fácil. El estudio de los textos agustinianos, es nuestra firme convicción, debe ser realizado observando la evolución del pensamiento del Hiponense, atendiendo igualmente, las intrincadas relaciones existentes entre sus diálogos y demás producciones literarias. Sobre todo, debemos dedicar tiempo al texto agustiniano, procurando meditarlo atentamente, realizando una profunda lectura y exégesis.

A través de una incursión genético-histórica visitaremos el *corpus agustinianum*, realizando una atenta hermenéutica textual, auxiliados por comentarios que juzgamos relevantes. Privilegiaremos, en nuestro esfuerzo investigativo el estudio de los textos ligados a su estadía en Casiciaco³⁹ Tal elección, entretanto, no implica la desconsideración de otras fuentes agustinianas.

Examinando la metáfora de la luz, se analizarán las relaciones entre eros y razón en Platón, considerando la educación de la razón y su progresiva ascensión a las ideas, a lo bello y al bien. Estudiaremos, en Plotino, el proceso dialéctico y el camino estético, como vías ascensionales al Uno, fundamento no predicable de lo bello múltiplemente manifiesto, tanto en el mundo intangible, como en el mundo sensible. Y, siendo Agustín heredero de Platón y Plotino, sus precursores, procuraremos indicar, considerando el tema de la conversión por la doble

³⁸ PLAZAOLA, Padre Juan S.I. Introducción a la Estética. Historia, teoría y textos. Bilbao. Publicaciones de la Universidad de Deusto . pág. 54

³⁹ *Contra Académicos* (contra el escepticismo), *De Beata Vita* (Sobre el conocimiento de Dios), *De Ordine* (sobre la cuestión del mal en la providencia divina) y los *Solliloquiorum* (sobre la búsqueda de Dios y la inmortalidad del alma).

adecuación de la vista a la luz visible y a la luz de Dios, la presencia de elementos platónicos en su pensamiento. Con todo, intentaremos, igualmente, indicar la inauguración de nuevos elementos en la propuesta agustiniana, inspirados por su condición de pensador cristiano.

Recorreremos de igual manera el camino de conversión de San Agustín, recorrido que, a nuestro modo de ver, encuentra un relativo reposo en la frontera entre los enseñamientos de Plotino y el pensamiento del occidente cristiano.

La contemplación requiere calma. Contemplar es “pararse para ver”, fijar la mirada amorosamente, atender, analizar y aprehender, es elevar el espíritu y purificarlo (catarsis como medio eficaz). Atender es focalizar, asirse a un objeto y, para ello, desasirse del resto y adentrarse en lo misterioso y superior; “contemplación”⁴⁰, en el templo se contempla y adora a Dios. Plotino insiste en su tratado III - 8 (tratado número 30 en orden cronológico) sobre la noción de la contemplación, *theoría* (traducción griega); “Plotino recalca el carácter productivo

⁴⁰ “Del vocablo latino *contemplatio*, deriva de *contemplum*, plataforma situada delante de los templos paganos, desde la cual los servidores del culto escrutaban el firmamento para conocer los designios de los dioses. *De contemplum* procede asimismo el término latino *contemplari*: «mirar lejos». El sustantivo *contemplatio*, que expresa el resultado de la acción del verbo *contemplari*, fue utilizado por los primeros escritores cristianos latinos para traducir la palabra griega *theoría*, «contemplación», ya existente en la filosofía de la Grecia clásica. [...] Del significado original del término se han derivado históricamente otros significados más específicos: 1) Contemplación *estética* o *artística*, donde se contempla una realidad por su valor estético o artístico, por ejemplo una espléndida puesta de sol o una magnífica obra de arte. 2) Contemplación *filosófica* o *intelectual*, donde lo que se contempla es la verdad. Es famoso el concepto de contemplación intelectual según Santo Tomás de Aquino: «La contemplación pertenece a la simple intuición de la verdad (*simplex intuitus veritatis*)» (*Suma de Teología*, II-II, q. 180, a. 3, *respuesta a la objeción 1^ª*). 3) Contemplación *religiosa* o *sobrenatural*, donde se contempla a Dios. En ella se percibe o experimenta de algún modo a Dios. En lo sucesivo, nos ocuparemos únicamente de este significado del vocablo «contemplación».” BELDA, Manuel. Que es la contemplación? [En línea]. < Disponible en: <http://www.almudi.org/Inicio/tabid/36/ctl/Detail/mid/386/aid/583/paid/0/Default.aspx> [Consulta: Agosto 20, 2012].

También en la traducción latina que usa Santo Tomás en Comentario a la Metafísica (Metafísica, II, 1, 993 a 30), se dice: “*theoria id est contemplatio*”. “Pero contemplación significa consideración, visión amorosa de lo amado” PIEPER, Josef. Escritos sobre el concepto de filosofía. V. III. Madrid, Encuentro, 2000, pág. 114.

de la contemplación. Hay grados de producción y hay grados de contemplación”⁴¹; nos presenta el tipo de contemplación que es propio de la naturaleza, de la *physis*, para ir elevándose de grado en grado hasta llegar al principio supremo, el Uno.

“En el octavo tratado de la tercera Enéada, titulada «De la contemplación y de lo Uno», Plotino quiere hacernos captar el movimiento universal de la contemplación antes de hacernos encontrarlo en nosotros mismos, para hacernos comprender la unidad del universo que está bajo nuestra mirada, e integrar ahí el movimiento de nuestra alma y de nuestra conciencia. Parte de lo inferior para elevarse sin cesar, y para mostrar que, desde los seres más humildes, hay huella, y, más que huella, conciencia, de la unidad primera. Esboza así una especie de itinerario palinódico, si uno se refiere a sus exposiciones más agudas sobre la procesión del ser.[..] Parodiando una frase de Aristóteles de e.n.x., 2 1172 b9, se nos dice que todos los seres, lo mismo los animales y los seres racionales, están a la búsqueda no del placer sino de la contemplación.”⁴²

Podemos considerar dos contemplaciones en el Hiponense, una natural y otra sobrenatural. Debido al carácter filosófico de nuestro trabajo aplicaremos un esfuerzo especial en la explicitación, dentro de la obra de Agustín, a la contemplación natural como método de conversión y crecimiento intelectual. A este respecto encontramos como paralelo en las Enéadas de Plotino, tres momentos en el camino de conversión o regreso a la fuente: procesión, detención y conversión contemplativa; es decir, despliegue, detención y repliegue. La conversión es tan

⁴¹ SANTACRUZ, María Isabel. Universidad de Buenos Aires, Argentina. Revista Classica. Belo Horizonte V 19. No 1. Pág. 59. 2006

⁴² FRAISSE, Jean Claude. Naturaleza, Razón y Conciencia según Plotino. Anuario Filosófico V. 19. Universidad de Navarra. 1986. Pág. 25.

indispensable como la procesión para el establecimiento y subsistencia de cada hipóstasis. “El destino del hombre pasa, así, por la superación del cuerpo. Conversión, liberación y purificación son condición del retorno. Evidentemente, no se trata de algo físico ni de algo meramente local. Cuando se habla de fuga, huir de todo cuerpo, se alude a disposiciones interiores, al dominio ético”⁴³.

En la lectura de la obra agustiniana podemos observar trazos evidentes de esta trascendencia⁴⁴ en la vida del filósofo Hiponense. A este respecto, el primer testimonio de Dios es la belleza de la naturaleza “La belleza del universo es un gran libro cuyas páginas y aspectos se leen, examinan y contemplan. ¿Habría un testimonio más elocuente y convincente de la presencia de Dios que la naturaleza? El cielo y la tierra están clamando en voz alta “somos obras de nuestro Dios. Todo nos invita a amarlo”⁴⁵. Sobre la interioridad nos dice que “amando a los

⁴³ UÑA, Agustín Juárez. Plotino: el sistema del Uno. Características generales. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Universidad Complutense. Madrid. 2002. Pág. 120.

⁴⁴ Anagogía tal como lo explicita Arboleda comentando a Dionisio “Los aspectos principales que aporta Dionisio son: en primer lugar, una concepción sobre la naturaleza de la realidad. El universo es una procesión y un regreso de la divinidad y a esa divinidad. Esa procesión tiene sus grados y su jerarquía. En el centro está Dios. De Dios no se puede decir nada. Es luz increada y creadora, y de ella participan todas las cosas. Teniendo su origen en la irradiación de la luz primera, la naturaleza es como una cascada o corriente de luz que desciende de la luz primera y se refleja en todos los seres creados. La creación es un acto de iluminación que jerárquica y progresivamente se derrama por todo el universo, y hay un retorno de grado en grado de todo el universo hacia su fuente. Las jerarquías (celestial, eclesiástica y legal) se subdividen a su vez en varios órdenes que están descritos en las obras de Dionisio. Cada orden no tiene poder por sí mismo sino que es un agente del poder de Dios, y como tal participa en el poder divino. Todos los órdenes vienen de Dios y a Él retornan. Esta estructura jerárquica constituye la naturaleza de la realidad (estructura ontológica) e indica cómo llegar al conocimiento de ese universo (estructura epistemológica) en un proceso de procesión y regreso. En la procesión, Dios está comprometido como autorrevelación, mientras que en el regreso los seres humanos están comprometidos como seres que vuelven al origen. A través de la participación en la emanación de la autorrevelación de Dios se demuestra que las jerarquías son naturalmente simbólicas. Como símbolos, las jerarquías representan el lugar de donde vienen y anagógicamente ascienden o nos ascienden hacia la próxima jerarquía. Gracias a su participación de lo divino, el símbolo es también teofanía o manifestación divina que rodea a todas las criaturas. En las jerarquías está en forma de símbolo la presencia de lo divino sin ser lo divino.” ARBOLEDA, Carlos. Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. [En línea]. < Disponible: <http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1755/2343>> [Consulta: Junio 28, 2011]. Ver más en: HUGO DE S. VICTORE. Commentariorum in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitate, P. L. 175, lib. II, cap. I, 949 C. “[...] a pulchritudine visibile ad invisibilem pulchritudinem mens humana convenienter excitata ascendit”. “[...] La mente humana convenientemente excitada asciende de la belleza visible a la invisible” (traducción propia).

⁴⁵ Sermón 126, 3-4.

demás, los ojos se purifican para ver a Dios”⁴⁶; el amor espiritual al hermano proporciona la visión interior que permite ver a Dios.

El “cara a cara” con el Absoluto se da de una manera eminente en la oración y en las celebraciones de fe. Estas constituyen un espacio privilegiado en el camino de la contemplación “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en ti”⁴⁷.

En la vida de Agustín podemos observar un reflejo de la angustia que el hombre de nuestros días experimenta, él tiene ansía de felicidad. Esta angustia lleva a que nuestro filósofo procure la fuente de la verdadera felicidad y del placer.

“Llegué a Cartago. De todos lados se levantaban llamaradas de amores desordenados. Aún no amaba y ya gustaba de amar... Gustando de amar, procuraba un objeto para ese amor: odiaba mi vida estable y el camino exento de peligros, porque sentía dentro de mí un hambre de alimento interior, de ti, oh Dios... Cuanto más vacío, tanto más hastiado me sentía. Por eso mi alma no tenía salud y, herida, se lanzaba hacia afuera, hecha una pura llaga, con la mezquina avidez de restregarse en las realidades sensibles”⁴⁸

⁴⁶ *De Trinitate* 8, 12.

⁴⁷ “Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Da mihi, Domine, scire et intellegere” *Confess.* 1, 1, 4

⁴⁸ “Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam... Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et viam sine muscipulis, quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus... non quia plenus eis eram, sed quo inanior, fastidiosior... Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilibum” *Confess.* 3, 1,1

El amor⁴⁹, la verdad y la libertad apasionaron su alma y su pensamiento puede ser resumido en un connubio⁵⁰ de fe y razón “Cree para entender y entiende para creer”⁵¹. La interioridad es el recogimiento dentro de sí. Es el retorno al propio centro, al Absoluto. Y el encuentro de Dios dentro de sí se da por el autoconocimiento “¡Que me conozca y te conozca Señor!”⁵²; y esto lo dice con la autoridad de alguien que ha vivido la interioridad y la trascendencia.

“Reconoce, pues, cuál es la suprema congruencia. No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con

⁴⁹ “Mi amor es mi peso. Él me lleva dondequiera que yo vaya” Ibid.,13, 9, 2

⁵⁰ “La fe es el principio valorativo de las verdades descubiertas por la razón. La fe es su principio de unidad sistemática. La razón está subordinada a la fe. No es posible un gobierno platónico de filósofos. Sería un caos. Nulla potestas nisi a Deo. Sólo Dios puede ser la garantía del orden político. [...]El primer paso hacia la verdad, no está en la razón, sino en la fe. Crede ut intelligas. Para entender, hay que creer. La fe precede a la razón. No basta que busques entender para creer, sino que hay que creer para poder entender; la intelección es el premio de la fe. Por lo demás, la razón debe ilustrar las verdades de la fe. Si non potes intelligere, crede ut intelligas. La razón debe seguir a la fe. La fe es el único medio para llegar a la comprensión adecuada de la verdad. La fe y la razón son dos términos que se reclaman y compenetran mutuamente”. [En línea].

<http://www.educa.madrid.org/web/ies.isidradeguzman.alcala/departamentos/filosofia/bachillerato_2/apuntes/san%20agustin.pdf> [Consulta: 13 de Sept., 2012]

⁵¹ Según Agustín, el primer paso hacia la verdad, no está en la razón, sino en la fe “*Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas*” Sermón 43, 9.

⁵² *Soliloquiorum* 2, 1, 1

el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal y baja, sino con subidísimo deleite espiritual”⁵³

Con efecto, podemos notar que lo importante para Agustín es la cuestión de ver aquello que es del orden espiritual por encima del orden de lo perceptible a los sentidos. Establece una relación de “transversalidad” entre el mundo visible y el mundo interior e imponderable. Para este fin nos expone su pensamiento recurriendo a las dos representaciones que hace el hombre a partir del mundo visible de tal manera que se pueda “entender” a Dios de forma conceptual.

“San Agustín divide en el hombre exterior, dos trinidades: una es la trinidad de la percepción, que es exterior; y una trinidad de la memoria, que es interior. En la trinidad exterior encontramos tres elementos: la realidad que se ve, la visión y finalmente la mirada, esto es, la atención (*attentio*) del alma que permanece ligada a la cosa perceptible. En la segunda trinidad encontramos tres elementos de igual manera, la memoria, la visión interior y la voluntad que reúne todo a fin de formar una unidad. Con efecto, podemos notar que, ya sea en la primera trinidad o en la segunda, lo importante para Agustín es la cuestión de ver aquello que es del orden del mirar en relación a un mundo visible”⁵⁴

⁵³ “Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tendes, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad eam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spiritali voluptate” *De Vera Religione* 39, 72

⁵⁴ “Santo Agostinho divide, no homem exterior, duas trindades: uma trindade da percepção que é exterior, e uma trindade da memória, que é interior. Na trindade exterior encontramos três elementos: a realidade que se vê, a visão e finalmente o olhar, isto é, a atenção (*attentio*) da alma que permanece ligada à coisa perceptível. Na segunda

Verificaremos como la contemplación de lo bello supone un retorno a la interioridad. Mostraremos como la Beata vita - aspiración de todos los seres racionales - supone una transformación por la virtud, virtud que es condición para la contemplación de lo bello y de la verdad, fines de la vida humana. Y, si la conquista de la vida feliz es tarea de toda una existencia, en esa tarea contamos con el auxilio de las artes liberales.

Tendrán también un lugar dentro de este trabajo los elementos constitutivos del acto estimativo estético, caracterizándolo como movimiento de conversión de la razón, ojo del alma, a lo Bello. Procuraremos demostrar cómo la acción estimativa estética reivindica la unidad del hombre, cuerpo y alma, dotado de facultades sensitivas y facultades espirituales. Explicitaremos el carácter intencional de la estimación estética como la acción que envuelve tres facultades: inteligencia, memoria y voluntad. Buscaremos indicar los criterios de la estimación estética, encontrados en las razones ejemplares y fundados en la unidad perfecta, primer principio, fuente de la verdad y origen de la belleza, pero, paradigma no predicable de la vivencia estética. Estudiaremos el papel de las bellas artes en la edificación de lo humano. Por fin, recorrido todo ese programa de estudio e investigación, buscaremos brevemente describir el acto estimativo estético, y tanto como sea posible, su εἶδος⁵⁵, explicitando las entidades universales, inmutables y eternas que sirven de fundamento al conocimiento objetivo y a la vida buena. He aquí un itinerario de contemplación en la vida de Agustín. Un método anagógico como camino hacia la interioridad y la verdad.

trindade, igualmente encontramos três elementos, a memória, a visão interior e a vontade que reúne tudo a fim de formar uma unidade. Com efeito, podemos notar que, quer na primeira trindade, quer na segunda trindade, é importante para Agostinho a questão do ver aquilo que é da orden do olhar, em relação a um mundo invisível” MARTINS, María Manuel. Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de “*Dieu sans l’Être*” [En línea]. <Disponibile en: <http://www.lusosofia.net>> [Consulta: Enero 26, 2012]

⁵⁵ *Eidos*.

El hijo de Santa Mónica, por la belleza de sus textos, por la riqueza de sus proposiciones, por una existencia intensamente vivida, y en sus escritos testimoniada, podrá ayudarnos en el redescubrimiento del mundo de la vida, auxiliándonos en la reafirmación de la integralidad de lo humano a través de la vivencia estética y la anagogía; sus estudios –la gramática, la retórica, las demás artes liberales y la filosofía-, así como su posición de profesor de gramática y luego de retórica, le han acercado igualmente a la estética. La gramática comprendía la lectura e interpretación de los poetas; la misma retórica era un arte, sobre todo en la cultura antigua, un arte de la palabra, de la voz y del gesto, que culminaba en una reacción emotiva del orador y su auditorio. Como profesor de retórica, Agustín ha debido realizar interpretaciones de poemas. Podrá enjuiciarse su amor a la poesía por el hecho de que, en Cassiciacum, después de su conversión, leía diariamente a Virgilio con sus amigos⁵⁶.

La estética de San Agustín se introdujo de una manera tardía entre los objetos de la investigación científica. Causa de ello fue, ante todo, la independencia de la estética general de la filosofía. Los filólogos y los historiadores de la filosofía catalogaban a Agustín como un representante del Medioevo, se interesaban poco en sus ideas filosóficas sobre la estética sobreponiendo un rótulo “absoluto” de teólogo. Además, los historiadores de la filosofía y los filólogos veían ya en Agustín un representante del Medioevo, que les interesaba poco, y los teólogos, naturalmente, concedían una importancia mucho menor a la estética de San Agustín que a sus opiniones teológicas. Para el S. XV aparecen los vastos y originales estudios de Nicolás de Cusa en donde se perciben claramente algunos elementos de origen agustiniano; dentro de todos ellas podemos resaltar los que se encuentran presente en *De Docta Ignorantia* y

⁵⁶ *Contra Academicos*, II, 10; *De ordine*, I, 26.

*De visione Dei*⁵⁷.

En la historia de la estética, la estética agustiniana va recuperando cierta importancia en los últimos años del siglo XIX y ya para el siglo XX adquiere una dinámica especial en los ambientes del pensamiento filosófico y teológico en occidente⁵⁸. Para el año 1837, E. Müller solo menciona al Hiponense en las notas de su obra⁵⁹. Algunos pensamientos más profundos y concisos fueron reproducidos por Ritter⁶⁰ años después. El hegeliano M. Schasler⁶¹ le dedica unas pocas frases y Zimmermann⁶² le “consagra” media página. Pasadas casi tres décadas la obra estética agustiniana se relaciona con Plotino bajo la pluma de Krakowski⁶³.

A pesar de presentarse una mayor apertura actual a los estudios de la estética agustiniana queda abierto el camino para tratar de una manera más completa el desarrollo de las ideas estéticas del Hiponense y su influencia en el pensamiento contemporáneo. Dentro de los grandes estudios y “rescates” realizados sobre el pensamiento del Hiponense es necesario destacar los trabajos del neoidealismo para reelaborar una filosofía de la trascendencia, tales como Michele Federico Sciacca⁶⁴ y para más adelante los maravillosos aportes dentro de la posmodernidad de Jean-Luc Marion⁶⁵.

⁵⁷ LEOCATA, Francisco. San Agustín y la Modernidad. Revista de la Universidad Católica San Pablo. Perú: Impresa, 2006. p.78

⁵⁸ PACIONI, Virgilio. Agustín de Hipona: perspectiva histórica y actualidad filosófica. Traducido por Enrique A. Eguitarde Bendímez y Santiago Sierra Rubio. Ed. Religión y Cultura. Madrid 2012.

⁵⁹ Cfr. MÜLLER, Eduard. Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, II, pg. 402.

⁶⁰ Cfr. RITTER, Heinrich. Geschichte der Philosophie, IV, Hamburg: Friedrich Berthes: 1853, Pags., 289, 316 y 329.

⁶¹ Cfr. SHASLER, Maximilian. Kritische Geschichte der Aesthetik. Berlin: Nicolaishe, 1872. Pgn, 250.

⁶² Cfr. ZIMMERMANN, Robert. Geschichte der Aesthetik als philosophische Wissenschaft. Wien: Wilhelm, 1858, p. 152.

⁶³ KRAKOWSKI, Édouard. Une philosophie de l'amour et de la beauté: L'Esthétique de Plotin et son influence. Biere: De Bocard, 1929, pgn. 190 ss.

⁶⁴ Ver Michele Federico Sciacca, San Agustín, Miracle, Barcelona 1955.

⁶⁵ En el caso de Jean-Luc Marion es necesario resaltar su puesto privilegiado dentro de los grandes hermeneutas de Agustín; su capacidad para traer a la actualidad la filosofía del hiponense frente al fenómeno saturado y la lectura

Es necesario destacar a estas alturas de nuestro trabajo la necesidad que tiene el mundo hodierno de renovar el tema de la interioridad y de la relación con el Absoluto desde el corazón humano.

“*Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas*, es un mensaje que en los tiempos actuales todo pensador filósofo y en especial si es cristiano, debería reavivar e incorporar a lo que Jan Patočka denominó el «cuidado del alma», que es un lema que dicho autor relaciona no sólo con la filosofía platónica, sino con el meollo del espíritu de la filosofía occidental, y que nosotros podemos poner en relación con algunos temas del pensamiento no europeo y también de otras culturas no occidentales”⁶⁶

Para el contexto delimitado de nuestro trabajo, sus relaciones con Plotino ocupan el lugar central y sus relaciones con otros filósofos apenas serán hilvanados⁶⁷ sin despreciar, ni mucho

de lo revelado como un modo privilegiado de la manifestación y el tema de la interioridad. “En su gran obra titulada *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, Jean-Luc Marion se consagra a una lectura de las Confesiones de san Agustín para explicar, libro tras libro, la trayectoria recorrida por el pensamiento del obispo de Hipona. La pretensión general de esta lectura de las Confesiones consiste en extraer el contenido del pensamiento agustiniano de cualquier posible interpretación metafísica, concentrándose para ello en la cuestión de “sí”, del sí mismo (en francés “soi”): ¿hay una definición del “soi” del hombre? ¿Podemos acceder a nuestro más íntimo interior, a nuestro “sí mismo”? Y, en tal caso, ¿qué encontraríamos entonces “en (el) lugar de” nuestra más íntima mismidad? Estas preguntas son las que conducen a Marion a analizar una gran cantidad de textos agustinianos con gran rigor y, sobre todo —es el primer punto que hay que señalar: una cuestión de método— a la luz del dispositivo teórico construido en su obra magna de 1997, *Siendo dado*” Javier Bassas-Vila. Las “Comme-fessions” de san Agustín. Apuntes sobre el giro espiritual de la fenomenología en J.-L. Marion. *Pensamiento y Cultura*, Vol 13, No 2 (2010) [En línea]. <Disponible en: <http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/rt/printerFriendly/1754/2342>> [Consulta: Febrero 24, 2015]

⁶⁶ LEOCATA, Op. Cit., p. 92.

⁶⁷ Para conocer más sobre los estudios de Marion y las cuestión de la interioridad y la trascendencia ver: J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008; Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997; versión española: *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, prólogo a la edición española de J.-L. Marion, traducción, presentación y notas de J. Bassas Vila, Madrid, Síntesis, 2008.

menos, el panorama actual de los estudios sobre el tema y la importancia de su relectura para el encuentro del sentido de interioridad y la búsqueda de la verdad.

“El pathos con que Agustín plantea el tema de la verdad y de su búsqueda, debería ser reencontrado y vuelto a meditar. Esto abriría a su vez el camino para renovar la metafísica de un modo que no sea tan solo una restauración. Hay en la larga historia del agustinismo filosófico un momento en el que el tema de la verdad se encuentra con el del ser, y en particular con los planteamientos aristotélicos del tema del ente. Creo que la profundización de este aspecto es de vital importancia para la actualidad.”⁶⁸

De inicio vamos a presentar el vínculo de Plotino con el Hiponense y su influencia benéfica en pro de la explicitación de sus ideas. Es indispensable penetrar en estas raíces para que, por cierto orden cronológico, se pueda desenvolver la problemática estética dentro del pensamiento de Agustín y la correspondiente relación con su itinerario de conversión y la fecundidad de su obra como esteta. Cuanto Agustín escribe a propósito de su concepción del espíritu a buen seguro que entonces lo corpóreo y lo espiritual no significaban para él una antítesis tan violenta como sucedió algo más tarde. No puede dudarse, en cambio, de que la admisión de estos dos elementos se encontraba ya en el primer escrito. Ella servía de marco a las ideas estéticas agustinianas, del mismo modo que en Platón y en Plotino la estética se hallaba inscrita en la ontología.

⁶⁸ LEOCATA, Op. Cit., p. 92.

Y así como en éstos, en Agustín se confundía lo bello con el principio supremo, o más bien, teniendo en cuenta su peculiar dualismo, con el principio bueno. Mas al identificar, por otra parte, el todo, proclamado por él condición fundamental de la belleza, con la unidad del principio bueno, por más que no se correspondan exactamente —el todo es aquello a lo que nada falta, y la unidad, lo inseparablemente ligado de manera orgánica-, consideró el bien unido por completo, en su totalidad, como lo bello supremo.

Capítulo 1. Antecedentes históricos de la problemática estética: La educación por la vía estética según Platón y Plotino.

En la perspectiva de los antiguos, especialmente de Platón y Plotino, la vivencia estética, es decir, aquella experiencia del hombre total radicada en la conciencia, se encuentra directamente relacionada con el concepto de belleza. En general, cuando se habla de vivencia estética hacemos referencia a la respuesta humana ante la percepción de la belleza. No obstante, los griegos no la consideraron como una experiencia aislada o particular. En la contemplación de objetos bellos no veían nada que la distinguiera de la percepción corriente de las cosas. La primera iba acompañada del placer, pero creían que el placer acompañaba cada acto de percibir, de examinar, de investigar o conocer.

Esta vivencia estética es condición indispensable en el proceso de la educación del ser humano, pensando en su integralidad y en sus máximas posibilidades de conversión tal y como lo define Platón. Para éste, la educación debe habilitar el alma⁶⁹ a soportar la visión del ser, que es lo real e incluso lo más brillante del ser, el Bien⁷⁰. De ese modo, el alma del guardián filósofo,

⁶⁹ Existen algunas diferencias dentro del concepto platónico y agustiniano de alma que debe ser tenidas en cuenta para nuestra reflexión: “El hombre es un alma racional que se sirve de un cuerpo. Esto viene de Platón. Como cristiano que es, San Agustín tiene buen cuidado de recordar que el hombre es la unidad del alma y del cuerpo; cuando hace filosofía, vuelve a utilizar la filosofía neoplatónica. El alma tiene una trascendencia jerárquica sobre el cuerpo. El alma está unida al cuerpo por la acción que sobre él ejerce continuamente para vivificarlo. Resulta muy difícil saber cuál es el origen del alma. [...] El cuerpo del hombre no es la tumba del alma como decía Platón en el Fedón ni es una prisión, sino más bien ocurre que ha llegado a ser así de hecho a consecuencia del pecado original, y el primer objeto de la vida moral consiste en librarnos de él. Por lo demás, no olvidemos nunca que el alma es inmortal, pero no es eterna, como en cambio sí que ocurría en Platón. No hay reencarnación del alma. El alma no es coeterna con Dios. El alma es creada por Dios de la nada y en el tiempo.” [En línea]. <Disponible en: http://symploke.trujaman.org/index.php?title=San_Agust%EDn> [Consulta: 15 de Sept. de 2012]

⁷⁰ La República 518c.

gracias a la educación, está finalmente preparada para "girar hacia lo verdadero"⁷¹, es una conversión.

Dentro de nuestro itinerario investigativo vamos a caracterizar la vivencia estética, dando sus fundamentos antropológicos y gnoseológicos, indicando sus criterios, destacando el elemento intencional de su realización y situándola en la totalidad de la vida del ser humano. A manera de preámbulo, y para facilitar la comprensión de "la vivencia estética", podemos situar un punto de convergencia en el pensamiento de varios autores⁷². En primer lugar veamos que Kant subrayó este aspecto de la experiencia estética al definir el gusto como "la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, sin interés alguno"⁷³; por otro lado E. Lévinas la describe como deseo, es decir, como actitud que arranca del hombre en cuanto ser colmado e independiente, al que nada le falta, o mejor dicho, en cuanto ser capaz de situarse por encima de todo lo que le puede faltar o satisfacer⁷⁴.

Ahora bien, para llevar adelante un adecuado proceso de educación, el caso de Platón, éste privilegia la música⁷⁵; para él, la belleza debe ser a la vez moral, porque sin moral, constituiría

⁷¹ Ibid., 519b 3.

⁷² "No período de 1934-1937, Husserl dedicou-se ao tema da "Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental". Nesse período aborda problemas que, a seu ver, conduziram à crise. Persegue a origem dessa crise até a moderna matematização das ciências para abordar a divisão ou ruptura surgida entre o objetivismo fiscalista e o subjetivismo transcendental. Estuda a história da filosofia moderna desde Descartes, Locke, Berkeley, Rume até Kant. Propõe-se a superar esse abismo através da fenomenologia, buscando o fundamento do sentido, oculto às ciências. Nesse período elaborou o texto sobre "*A crise da humanidade europeia e a filosofia*". Nesse período Husserl quer mostrar o acesso ou o caminho à fenomenologia transcendental a partir do mundo da vida e da psicologia. [...]” HUSSERL, Edmund. *A Fenomenologia Husserliana como método radical. A crise da humanidade europeia e a filosofia*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. págs. 27 ss.

⁷³ KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001, pág. 109.

⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2006, págs. 192-193.

⁷⁵ Arte ligada a las matemáticas, propedéutica a la intuición de las ideas y armonizadora del alma. Agustín recogió esta idea de la sabiduría clásica – sobre todo platónica – y entendió que la música es más que nada "el arte de modular bien", donde "modular" significa mover con corrección y concluyendo por ello que la música es movimiento en orden; encontramos aquí dos conceptos clave en el pensamiento medieval (y por ende agustiniano): el orden y la armonía. Cfr. *De Musica* I 2,2.

un desorden. Debe ser moderada por la virtud cardinal de la *sofrosyne*⁷⁶, todo lo bueno es bello y lo bello no es desproporcionado, porque la belleza es el esplendor de lo verdadero⁷⁷. Agustín, en la senda de esos pensadores, también privilegia las artes en el proceso de educación de la persona.

La recuperación de la percepción estética y armónica del mundo en nuestra época, caracterizada por la fragmentación, puede favorecernos en la tarea de significación, habitación y cuidado de ese mismo mundo. Vivimos en una época de fragmentación de lo humano⁷⁸, desconsiderado en la unidad de sus múltiples dimensiones y, sobre todo, delante de la fragmentación en los procesos de conocimiento.

“La fragmentación de lo humano y lo natural es producto, en gran medida, del Renacimiento, del advenimiento de la razón o el conocimiento como forma de comprender el mundo en sustitución de las ideas religiosas. El rasgo humano por excelencia es la capacidad de pensamiento y reflexión, y la ciencia se establece como la expresión más pura de la razón, como un instrumento para alcanzar la verdad. Se escinden, entonces, el sujeto y el objeto del conocimiento, y la naturaleza se transforma en algo externo al hombre, alejado de lo social.”⁷⁹

⁷⁶ Podemos decir que la *sofrosyne* es el correctivo de *hybris* (arrogancia, orgullo) punto fundamental a ser corregido en la educación del ciudadano.

⁷⁷ PLATÓN, Timeo 87c-90d.

⁷⁸ “Es un hecho que hoy, en Occidente, ya no compartimos una misma cosmovisión, sino que nuestro espacio cultural se ha fragmentado. Y lógicamente en ese espacio cultural fragmentado conviven distintas maneras de entender al ser humano.” GARRIDO, Juan José. Elementos de la antropología cristiana. P. 116. [En línea]. <Disponible en: <http://www.graduats.org/documentos/20anys.pdf>> [Consulta: Octubre 12, 2012]

⁷⁹ CASTILLO, Alicia. Conservación y sociedad. Alicia Castillo. Pág. 766. [En línea]. <Disponible en: http://www.biodiversidad.gob.mx/pais/pdf/CapNatMex/Vol%20II/II18_Conservacion%20y%20sociedad.pdf> [Consulta: Abril 11, 2013].

La reflexión sobre el papel de las artes en la formación de lo humano, considerando el pensamiento clásico, del cual Agustín es heredero, puede propiciar un movimiento del pensamiento hacia la superación de esa fragmentación.

En esa tarea de recuperación del compromiso con el mundo Agustín se halla también de acuerdo con Platón y Plotino. Platón elogiaba la belleza de la sabiduría y las ciencias⁸⁰. Plotino consideraba las ciencias como bellas, y el espíritu como lo más bello de todo⁸¹. La antítesis de la belleza verdadera y de la vana hermosura nos hace pensar igualmente en Platón⁸², y aún más en la teoría neo-platónica de los dos mundos, uno inteligible, verdadero y bello, otro sensible, imagen imperfecta de aquél⁸³. En el caso de los escritos de Plotino⁸⁴ dedicados a la refutación de los gnósticos “Sobre la belleza inteligible”⁸⁵, muestra la posibilidad de la percepción estética como primer peldaño y la subsiguiente elevación por los planos de la realidad, hasta el umbral del Uno. Plotino se interesó por escribir dos lecciones y desarrollar el tema de la belleza.

“Plotino ha dedicado particularmente dos lecciones a desarrollar el tema de la belleza. La *Enéada* I, 6, la primera en la lista cronológica de las lecciones escritas, redactada hacia el 254 cuando tenía 50 años de edad y cumplida una década de maestro

⁸⁰ PLATÓN, Banquete, 204 B, 210 D, 211 C.

⁸¹ PLOTINO, *Ennéadas*, I, 3, 2; 6, 1; 6, 5; V, 9, 2; I, 6, 5; III, 8, 11.

⁸² PLATÓN, República, VI, 509 D s.; Timeo, 27, D s.

⁸³ PLOTINO, *Ennéadas*, II, 4, 4; 9, 4; III, 2, 1, s.

⁸⁴ Plotino nació en Licópolis (Egipto) el año 205 de la era cristiana. Una vez adulto, acompañó durante once años al que podríamos llamar fundador “oficial” del neoplatonismo, Ammonio Saccas (algunos consideran en su lugar al polimata Posidonio de Apamea Ποσειδόνιος– siglo II a.C.– Caramella, Op. Cit., p. 18) ; en determinado momento, curioso por la filosofía oriental, se unió a la expedición de Gordiano. Pasó luego a vivir refugiado en Antioquía y por el año 245 se dirigió a Roma donde fundó su propia escuela. Murió en el 270 en la ciudad eterna. Para más detalles al respecto del neoplatonismo ver: CAMELLA, Santino. La filosofía di Plotino e il neoplatonismo. Grupo dei fascisti universitari. Catania. 1940.

⁸⁵ Eneada V, 8.

de filosofía en Roma. Porfirio nos ha hecho conocer este escrito bajo el título de “Sobre lo Bello”. Y dato de interés para tener en cuenta: esta *Enéada* agotó rápidamente las copias a las que los allegados del maestro tenían acceso, al punto de que cuando Porfirio llega a la Urbe en el 263, después de abandonar a su primer maestro, el ilustre filólogo Casio Longino, cuando solicita un ejemplar no lo puede conseguir. Sin embargo, ironías de la historia, es el escrito suelto de Plotino que ha tenido superior difusión en la antigüedad tardía y posteriormente, de modo que me animaría a decir que no hay formulación de teoría estética en la que subyacentemente alguna de sus ideas no esté presente.”⁸⁶

Porfirio⁸⁷ fue su discípulo más eminente y transmitió para la posteridad estos pensamientos con el título de “Sobre la Belleza”. De alguna manera podemos decir al unísono con Bazán qué “es el escrito suelto de Plotino [Sobre la Belleza] el que ha tenido una difusión superior en la antigüedad tardía y posteriormente, de modo que me animaría a decir que no hay formulación de teoría estética en la que subyacentemente alguna de sus ideas no esté presente.”⁸⁸ Además de él podemos contar a personajes ilustres de la época como el emperador Galieno y su esposa, Amelio de Etruria, el poeta Zotico y los médicos Eustoquio y Zeto.

En las *Enéadas* se confirman de manera expresa las exigencias teórico-prácticas que reclama el abordaje relacionado con la doctrina de la belleza (*Kállos, Kalón, Kalonné*). En su otro escrito

⁸⁶ GARCÍA, Francisco. Plotino y la fenomenología de la belleza. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía Vol. 22 (2005): Pág. 9

⁸⁷ Porfirio fue el autor de la “Vida de Plotino” y agrupó los cincuenta y cuatro tratados en seis *Enéadas*, así llamadas por contener cada una de ellas nueve de dichos tratados.

⁸⁸ GARCÍA, Op. Cit., p. 9.

dedicado a la belleza “Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός”⁸⁹ expone sistemáticamente el contenido de la enseñanza y convicciones que sostenía en relación a los seres y la contemplación productiva; a continuación “mostrando la posibilidad de la percepción estética como primer peldaño y la subsiguiente elevación por los planos de la realidad, hasta el umbral de lo Uno; sin interrupción, demostrando que el conocimiento en sí mismo, como simple transparencia, manifiesta su evidencia en el resplandor de la verdad absoluta”⁹⁰.

Por otro lado, y tomando elementos de sus predecesores, el Hiponense, amante de la belleza, al indicarnos el camino que, de la luz sensible conduce a la luz de lo intangible y a Dios, insistiendo en los compromisos derivados de esa ascensión, nos presta, igualmente, un precioso auxilio para caminar hacia la conversión. El Hiponense “identifica el concepto de números con los de proporción, armonía y ritmo” e introduce “variaciones significativas”⁹¹. En todo el cosmos hay ritmo por tanto hay belleza⁹². Le corresponde al hombre – una vez en el camino de la conversión – percibir y admirar la unidad rítmica que lo envuelve⁹³. Ya la exposición central del orden que reina en el universo se desenvuelve, con frecuencia, estéticamente. Agustín enseña que en el cosmos⁹⁴ todo está ordenado⁹⁵, que Dios ama el orden, de que es su Autor⁹⁶, y que todo se resuelve en la perfecta unidad⁹⁷. Al respecto del orden y el conocer afirma De Bruyne que.

⁸⁹ Enéada V, 8 “De la belleza inteligible” (No. 31 en el orden cronológico).

⁹⁰ GARCÍA, Op. Cit., p. 9

⁹¹ Cfr. GARCÍA, Francisco. Plotino y la fenomenología de la belleza.

⁹² “Primero, extiende a todo objeto estético el concepto de ritmo oriundo del dominio musical; segundo, subraya el principio de razón que rige la relación entre ritmo y belleza, afirmándolo tanto para el orden de la creación como para el de la percepción de la forma bella; es la razón la que comprende que hay belleza donde hay ritmo, es decir, donde hay una relación numérica regida por la igualdad de la repetición.” AVENATTI, Cecilia. (2008). La presencia vivificante de la belleza en la construcción de la interioridad cristiana. Lectura estética del Libro X de las Confesiones de Agustín. *Teología y Vida*, XLIX. Pág. 3. [En línea]. <Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214689009>> [Consulta: Oct.12, 2012].

⁹³ Cfr. Civitate Dei XXII, 24, 5

⁹⁴ De manera semajante Plotino concibe el mundo sensible como “un verdadero cosmos: un todo armonioso y bello en el cual cada parte está orientada al todo, y el todo determina cada parte, asignándole su puesto y su función. La concepción plotiniana del hombre tiene elementos estoicos y platónicos. El alma en su faz superior está pensada

“Comprobamos el orden en el conocer y en el hacer. La facultad mediante la cual comprendemos y creamos el orden es la razón; en el hacer, la razón origina el orden, en el conocer se acomoda al orden. [...] La razón es la actividad de la mente por la cual determinadas adquisiciones aprendidas se separan o se unen entre sí. Racional es, por consiguiente, todo lo que lleva el sello de la razón, pues muestra un orden en el que (merced a la razón) las partes de un todo están diferenciadas claramente y mutuamente adaptadas para originar una sola y única forma. [...] Una percepción por separado no posee nada racional aun cuando halaga al momentáneo deleite. [...] *Rationabile* no significa “racional”, sino, como ya vimos más arriba, “formado armoniosamente gracias a la razón””.⁹⁸

Los tres pensadores⁹⁹ insisten al unísono que de la contemplación de lo divino, resulta la capacidad de transformar y transformarse, la consecuente búsqueda de la virtud y el compromiso con el orden de la creación.

En el siguiente capítulo, investigaremos como la ascensión, por las vías de la estética y de la dialéctica implica la conversión¹⁰⁰ de la totalidad de la vida, o transformación cualitativa del

como subsistente en sí, vuelta al mundo inteligible, donde tiene su patria y subsistencia; en su faz inferior es pensada como vuelta al mundo sensible como conformando una parte de él, haciendo de él su propio cuerpo orgánico, es que se resumen los elementos y estructuras del mundo físico: el hombre es un microcosmo” PLAZAOLA, Op. Cit., p. 41.

⁹⁵ *De ordine*, I, 14 s., 19; II, 2, 11 s.

⁹⁶ *De ordine*, I, 18; II, 2, 11, 21 s.

⁹⁷ *De ordine*, I, 4.

⁹⁸ DE BRUYNE, Edgar. Historia de la estética. II. La antigüedad cristiana. La Edad Media. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, 274-277.

⁹⁹ Plotino, Agustín y De Bruyne.

¹⁰⁰ La concepción plotiniana de la realidad como despliegue dinámico implica tanto el movimiento descendente de producción o procesión (próodos) como el movimiento de retorno o conversión (epistrophé).

ser humano y, de esa forma, compromiso con la edificación del mundo, por el testimonio del bien y la práctica de la virtud.

1.1.1. De la unidad cósmica, humana y divina: retorno al mundo de la vida

San Agustín, heredero de la comprensión clásica del cosmos como totalidad ordenada, comprende el mundo como unidad, de la cual el ser humano es una parte integrante, un puente entre lo cósmico y lo divino. El conocimiento del universo era imprescindible para una acertada comprensión del cuerpo humano ya que para el hombre medieval la relación entre los movimientos de los cuerpos celestes y las funciones corporales era un axioma. De ahí, la estrecha relación entre la astrología, astronomía y la medicina en el campo práctico y en la actividad teórica de las facultades de medicina¹⁰¹.

En nuestros días esa comprensión fue perdida casi en su totalidad. Entre el ser humano y el mundo hay separación: el mundo de la vida fue olvidado; el universo - medido por la ciencia que calcula - perdió su encanto y sacralidad, la modernidad nos deja dolidos en nuestra relación con el entorno.

“Despedirse de una modernidad enferma marcada por las esperanzas traicionadas, por las utopías que se realizaron bajo la forma de pesadilla, por los neo-fundamentalismos más obscenos, por la razón transformada en poder, por la domesticación de las conciencias en

¹⁰¹ BALLESTER, Luis García. Historia de la Ciencia y de la Técnica en la Corona de Castilla. V. I, Valladolid: Consejería de Educación y Cultura. 2002, p. 648.

el mundo industrializado y por la tiranía política y por la pobreza absoluta en las 3/4 partes del género humano.”¹⁰²

De igual manera, Edmund Husserl¹⁰³ denuncia enfáticamente la objetivación de la conciencia y la paulatina pérdida del mundo de la vida, sustituido por la representación. Las ciencias positivas, habiendo priorizado la representación, al naturalizar la conciencia, desconsideran el mundo de la vida, horizonte originario de la constitución de lo humano.

“Lo que caracteriza todas las formas de Naturalismo extremo y consecuente, comenzando por el materialismo popular hasta el más reciente monismo sensorial y energetismo, es por un lado la naturalización de la conciencia, y por otro lado la naturalización de las ideas y normas absolutas. Según Urbano Zilles (2002, p. 52) La crítica de Husserl al objetivismo de la ciencia gira entorno de dos aspectos: a) el olvido del sujeto y de su mundo vital: b) la pérdida de la dimensión ética, pues el método matemático objetivista renuncia explícitamente a tomar posición sobre el mundo del deber ser. El mundo de la vida es, para Husserl, un mundo que tiene el hombre como centro. Por esta razón, solo el regreso a la subjetividad trascendental podrá recuperar el sentido del humanismo y superar el desvío objetivista”¹⁰⁴

¹⁰² “Despedir-se de uma modernidade doente marcada pelas esperanças traídas, pelas utopias que se realizaram sob a forma de pesadelos, pelos neofundamentalismos mais obscenos, pela razão transformada em poder, pela domesticação das consciências no mundo industrializado e pela tirania política e pela pobreza absoluta nos 3/4 restantes do gênero humano” ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1982. P. 268.

¹⁰³ HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a Filosofia*. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 63 ss.

¹⁰⁴ “O que caracteriza todas as formas do Naturalismo extremo e conseqüente, a começar pelo materialismo popular até aos mais recentes monismo sensorial e energetismo, é por uma lado a naturalização da consciência, e por outro lado a naturalização das idéias, e de todos os ideais e normas absolutos”. Segundo Urbano Zilles (2002, p.52) “A crítica de Husserl ao objetivismo da ciência gira, pois, em torno de dois aspectos: a) o esquecimento do sujeito e de

El mundo occidental olvidó sus orígenes, su momento fundador ocurrido en el evento del surgimiento de la filosofía, en la Grecia antigua. Olvidamos el Espíritu, positivizamos la conciencia. La gran invitación de Husserl “Retornemos al mundo de la vida!”. Mundo de la vida o mundo de las vivencias significativas, portadoras de sentido y originadas en la conciencia. Maurice Merleau-Ponty¹⁰⁵ nos advierte que del pensamiento operatorio de la ciencia resulta la opacidad del mundo.¹⁰⁶

En las artes, especialmente poesía y pintura, podemos acoger el sentido primero y originario de las cosas, recuperando el mundo y dándole su sentido originario. Cuando un artista consigue expresar con extraordinaria fidelidad un estado del alma, sea virtuoso o no, podemos decir que él realizó de hecho una obra de arte. La obra de arte es la expresión fiel de un estado de alma en lo sensible, a través de lo sensible, en dos o tres dimensiones, conforme sea escultura o pintura. De Bruyne expone varios conceptos de belleza en la Edad Media y se percibe que abarcan una realidad estética total¹⁰⁷. A este respecto encontramos autores diversos¹⁰⁸ que complementan los conceptos medievales al respecto de la belleza, Tatarkiewicz nos dice que “La belleza consistía

seu mundo vital; b) a perda da dimensão ética, pois o método matemático objetivista renuncia explicitamente a tomar posição sobre o mundo do dever ser. O mundo da vida é, para Husserl, um mundo que tem o homem como centro. Por isso, só o retorno à subjetividade transcendental poderá recuperar o sentido do humanismo e superar o desvio objetivista” HUSSERL, Edmund. *Filosofia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau. Pref. Joaquim Carvalho. Coimbra: Atlântida. p.10.

¹⁰⁵ MERLEAU-PONTY. *O Olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. Pág. 13-46.

¹⁰⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Dúvida de Cézanne*. São Paulo: Abril Cultura, 1984. Pág. 121 ss.

¹⁰⁷ En la Edad Media existe una concepción de la belleza puramente inteligible, de la armonía moral, del esplendor metafísico.

¹⁰⁸ “As representações medievais da beleza não dizem respeito – como vimos de modo paradigmático em Tomás de Aquino – primariamente à beleza artística ou à subjetividade criadora do homem, mas pertencem antes à teologia ou à metafísica” SPEER, Andreas. Tomás de Aquino e a questão de uma possível estética medieval. *Revista Viso: Cadernos da Estética Aplicada*. No. 4, (Mar., 2007). [En línea]. <Disponível em: <http://www.revistaviso.com.br/visArtigo.asp?sArti=25>> [Consulta: Mayo 12, 2012].

en la armonía, en el conjunto de las sencillas proporciones”¹⁰⁹ y Umberto Eco complementa diciendo que “si lo bello es una estable propiedad de todo el ser, la belleza del cosmos se fundará sobre la certeza metafísica y no en un sentimiento poético de admiración”.¹¹⁰ Existe un denominador común entre estos conceptos: cuando el artista consigue expresar con una felicidad relevante un determinado estado de espíritu, quiere decir, él logró proyectar y trasparecer en lo sensible, el venció, la obra de arte se realizó. Es decir, que para el medieval la belleza hay que pensarla como una categoría trascendental anclada en el pensamiento; a este respecto nos dice Gilson: “Buenaventura representa la síntesis por excelencia del hombre y del espíritu medieval, donde el ardor místico se coaduna con la fuerza especulativa del pensamiento.”¹¹¹

Esto significa en otros términos que el tipo de verdad que es necesario hacer expresar en lo bello o en el arte es una variedad de carácter espiritual. Por ejemplo, ciertas obras de la escultura del tiempo de los visigodos, o de los tiempos antiguos que se consideran verdaderamente artísticas, a pesar de tener un terminado rústico y hasta chocante, terminan siendo artísticas; es un estado del alma que se expresa en la obra. Esta obra es transformación y es transformante.

Agustín valorizó la educación del hombre integral, considerando el papel de la poesía y de la música; percibió el mundo en la unidad entre humano, cósmico y divino. Así pues, encontramos una rica reflexión sobre la vivencia estética, una invitación para que acojamos y percibamos el mundo en su unidad fundamental, donadora de sentido y significados.

¹⁰⁹ TATARKIEWICZ, W., Historia de la Estética. II La estética medieval, Madrid: Akal, 1989. p. 137.

¹¹⁰ ECO, Umberto. Arte y belleza em la estética Medieval. Barcelona: Debolsillo, 2012. Pág 41.

¹¹¹ “Boaventura representa a síntese por excelência do homem e do espírito medieval, onde o ardor místico se coaduna com a força especulativa do pensamento” BOEHNER, Philotheus e GILSON, Étienne. História da filosofia cristã. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 443.

1.2. Platón y la educación de la razón por la progresiva ascensión a las ideas, a lo Bello y al Bien.

Con la metáfora del mirar, Platón explicita el camino de la búsqueda de sí mismo. La cura del alma implica en el conocerse a sí mismo, la condición para la vida virtuosa. Platón expone su posición sobre el precepto de Delfos – concéte a ti mismo – explorando el acto de ver por el examen de las relaciones entre el órgano de la visión y su objeto. Cuando miramos al otro, es justamente en la parte noble del ojo, la pupila, que nos vemos a nosotros mismos. Nuestro mejor espejo es el ojo del otro¹¹². Para conocerse a sí misma, el alma debe mirar para la parte de donde surge la virtud, porción semejante a lo divino y lugar en donde se originan el conocer y el pensar.

En este recorrido a la interioridad, a través del autoconocimiento, el alma se encontrará a sí misma; al dirigir nuestra mirada a la intimidad, aquella porción del alma que es sede del conocimiento y del pensamiento, encontraremos lo divino, y en lo divino, veremos, en transparencia, a nosotros mismos. Para Platón, la Belleza visible es el arranque, es la primera “llamada” para iniciar el ascenso desde la hermosura de los cuerpos a una estancia superior de intuición de la belleza. Aquí brilla y resplandece la belleza espiritual (intelectual y moral). Finalmente se asciende a una unión casi mística con aquella Belleza suprema; es la misma luz divina que sale al encuentro del esteta. Este sería propiamente el “camino” a recorrer.

Vemos aquí dos operaciones de la visión descritas; en la primera, cada uno – por la acción del ver – al dirigir su mirada a la pupila del otro, se verá a sí mismo en un espejo privilegiado. En

¹¹² Platón. Primero de Alcibíades 132d – 133d.

la segunda, el alma mira a través de la razón, contemplando su porción semejante a lo divino¹¹³, se reconocerá y se encontrará¹¹⁴.

1.2.1 La visión del Bien y la educación del filósofo por la adecuación de la mirada interior.

Por Bien¹¹⁵, Platón comprende la instancia última fundadora de lo real sensible, es un fundamento no fundado y comunica el ser y la existencia a las ideas y al mundo sensible (*Kosmos*) por la acción del Demiurgo¹¹⁶. En la Alegoría de la caverna, expone la evolución del mirar como un acercamiento dosificado a las ideas; ya en el *Timeo* afirma que los primeros órganos creados por los dioses fueron los ojos (portadores de luz). En el *Alcibíades Primero*, aparece la metáfora de la mirada cuando Sócrates discute con Alcibíades sobre el cuidado del alma como perfeccionamiento de sí mismo; Sócrates pregunta: “¿Qué cosa habremos de mirar para que nos veamos a nosotros mismos?”. La respuesta de Alcibíades fue el espejo, mientras que la de Sócrates, los ojos; remitiendo a la facultad de la visión, concluyó: “Esa parte es realmente divina y quien la mire descubre lo sobrehumano, lo divino, y así se conoce mejor a sí

¹¹³ La porción semejante a lo divino, sede de la sabiduría y lugar de origen del conocimiento y del pensamiento, es el alma racional.

¹¹⁴ “Así pues, hay un tratamiento de ese objeto de consideración que es la mirada por parte de los filósofos antiguos. La mirada es muy importante en lo que se refiere al conocimiento de las sensaciones visuales, para Aristóteles. Es elevada a la categoría de “divina” por Platón y Plotino. Y es “rebajada” a la categoría de “tentación” por San Agustín, según el relato que hace en el libro X de las *Confesiones*”. MARINHO, Maria Simone. La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 2003. Pág. 70. [En línea]. <Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/search/authors/view?firstName=Maria%20Simone&middleName=&lastName=Marinho%20Nogueira&affiliation=&country=>> [Consulta: febrero 14, 2015].

¹¹⁵ El Bien de Platón corresponde al Uno de Plotino.

¹¹⁶ Demiurgo y técnico son las palabras griegas ordinarias para «artista» y bajo estos encabezamientos Platón incluye no sólo a los poetas, pintores, y músicos, sino también a los arqueros, tejedores, bordadores, alfareros, carpinteros, escultores, granjeros, doctores, cazadores, y sobre todo a aquellos cuyo arte es el gobierno.

mismo (...) Mirando a la divinidad, nos servimos de lo mejor y viéndonos en ella, nos conocemos mejor” 133a-c.

Para que la visión acontezca, no bastan el ojo y la capacidad de ver, tampoco los objetos y la capacidad de ser vistos. Es necesario un tercer elemento, la luz. Al iluminar los objetos, permite que ellos sean vistos, actualizando así la capacidad de ver del ojo. El sol, consecuentemente, es la causa de la existencia, la nutrición, el crecimiento y visibilidad de las realidades sensibles; de igual manera, no basta que la inteligencia sea capaz de conocer los objetos inteligibles. Entre la inteligencia (capaz de conocer), y las ideas, está el bien. De aquí la célebre conclusión de Platón: Así como el sol es la causa de la existencia, visibilidad y actualidad de los seres del mundo sensible, el Bien es la causa de la existencia e inteligibilidad de las ideas¹¹⁷. Y, siendo fundamento, está encima del ser y del conocimiento. Encontramos de esta manera una pedagogía del mirar¹¹⁸ que de lo sensible nos encamina a lo inteligible y, de lo inteligible, a lo sensible, considerando como fundamento la inefable idea del Bien, que liga todas las cosas y posibilita el conocimiento. Esta pedagogía o recorrido de la Caverna es presentada como un “arte del giro” del órgano de la visión (518d 3); se ejercita el educando para que corrija su mirar con facilidad y eficacia. Se debe mirar con rectitud. De esta manera, el alma, asciende a la cima del bien, se aparta de la oscuridad y se vuelve hacia lo luminoso. “La educación, se supone, debe habilitar el alma a soportar la visión del ser, que es lo real, e incluso lo más brillante del ser, el Bien (518c). De ese modo, el alma del guardián filósofo, gracias a la educación, está finalmente preparada para "girar hacia lo verdadero" (519b 3).”¹¹⁹

¹¹⁷ Cfr. Diálogos: vol. X, 1980. Platão, Sofista, Político, Apócrifos ou Duvidosos, Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém. Ed. Universidade Federal do Pará. 1980.

¹¹⁸ Libro VI de La República (alegorías del sol y la línea) y en el inicio del libro VII (alegoría de la caverna).

¹¹⁹ VELASQUEZ, Oscar. La República de Platón: Línea, Caverna, Dialéctica.

La verdadera educación (formación del hombre griego) consiste en despertar las dotes que dormitan en el alma. Colocar en funcionamiento el órgano por el cual se aprende y comprende. Podemos decir que la cultura del hombre consiste en orientar acertadamente el alma para la fuente de la luz, del conocimiento. La conversión es pues, la esencia de la educación filosófica¹²⁰ y de la vida del filósofo. Es un “girar”, un “volver”, toda el alma, hacia la luz de la idea del Bien como origen de todo.

En este proceso de educación, Platón privilegia la música¹²¹. La música y la gimnasia de Platón, nunca están divorciadas en su teoría de la educación; seguir sólo la primera conduce al afeminamiento, seguir sólo la segunda conduce a la brutalidad; un artista tierno no es más hombre que el atleta rudo; la música debe traducirse en gracias corporales, y el poder físico debe ejercitarse sólo en mociones medidas, no en mociones violentas.

La educación de los más jóvenes comenzaría por la gimnasia, pues ésta da el equilibrio al cuerpo, y también la música, que proporciona el ritmo al alma¹²²; son partes esenciales de la formación del hombre. La música, por su carácter matemático, se diferencia de las artes plásticas, y daría equilibrio al alma, preparándola para la intuición de las ideas, para la filosofía.

El símil de la Línea dividida. Pág. 9. Ediciones Universidad Católica. [En línea]. <Disponible en: http://www.diadokhe.cl/media/platonica/republica_polit.pdf> [Consulta: 24 Enero, 2011].

¹²⁰ Platón nos dice que la "educación" (*paideia*) no es sólo el conocimiento y saber, sino el proceso mismo de instrucción y enseñanza que se haya experimentado, y designa además con ello, el reencuentro del alma con la verdad mediante el saber.

¹²¹ Debe entenderse por este término el conjunto de todas las ciencias que sirven para formar el espíritu del hombre, y dentro de este conjunto, la filosofía es la forma más alta de música.

¹²² República 376E, 410-412. 521E-522^a.

“El ideal de lo bello-bueno (*kalokagathía*) y la significación del hombre o su puesta a punto del cuerpo mediante la *gymnastiké* y el refinamiento del alma por la *mousiké* eran firmes pilares de toda la formación o *paideía*, siempre bajo el gran supuesto homérico de la perfectibilidad del hombre, apelado por modelos de perfección. [...] Lo bueno es bello. Y el hombre posee interioridad bella”¹²³

Considerando la educación del mirar en la obra de Platón, nos encontramos que en el Banquete¹²⁴, en el examen de las relaciones entre el eros y la razón, hay una “pedagogía del deseo” que podemos analizar.

En realidad los acontecimientos que relata este diálogo tienen lugar después de la comida, en el momento justo de la bebida o «simposio» propiamente dicho. *Sympósion* es el título griego que figura para este diálogo y que adoptan también algunos traductores modernos, especialmente anglosajones, que nosotros hemos preferido evitar por sus connotaciones actuales¹²⁵. Al diálogo sobre el amor y su objeto – lo bello – se suceden los diversos discursos¹²⁶, encontrando su núcleo central en la oración de Sócrates. Eros es considerado por Fedro como el más antiguo de los

¹²³ UÑA, Agustín. Cántico del Universo. La estética de San Agustín. Madrid: Aga. 2000, p.68.

¹²⁴ “El Banquete, Menón, Fedón, Fedro y República, pertenecen al período medio o de madurez de la producción platónica, período que suele calificarse de «diálogos ideológicos»” [En línea]. <Disponible en: <http://wmucher.tripod.com/banquete.pdf> > [Consulta: marzo 30, 2012]

Para profundizar más ver:

FINDLAY, John. *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. Londres: Routledge, 2012. y LABORDERIE, Jean. *Le dialogue platonicien de la maturité*. París: Société d'Édition "Les belles lettres", 1978. En ellos que se supera la mera evocación de la filosofía socrática y se aborda la naturaleza ontológica de las diversas Ideas (alma, belleza, amor, Estado, educación, etc.)

¹²⁵ El propio Platón habla de *synousía* «reunión», *deîpnon* «comida», *syndeipnon* «convite», pero nunca de *sympósion*.

¹²⁶ Los discursos de Fedro y Agatón, que tienen mucho en común, atienden, sobre todo, a la idea de la omnipotencia de Eros, dios del amor, que inspira la aversión al mal y estimula la persecución del bien, lo que en general coincide con toda la doctrina del Lisis.

dioses¹²⁷, y por Agatón, como el más joven y bello¹²⁸; fue generado durante la celebración de los dioses olímpicos por el nacimiento de Afrodita y es descrito por Sócrates como un semidios pues heredó la carencia de la madre (*Penia*) y la astucia y la búsqueda de la plenitud del padre (*Póros*).

Eros es carente y busca lo que no tiene (lo bello). Si fuese un dios, viviría en la plenitud, mas como busca aquello que le completa, es un filósofo. Viviendo entre los dioses y los hombres, usa de artimañas en búsqueda de aquello que le completa. Al igual que Eros, los seres humanos desean lo bello para llegar a su realización. Eros inspira en los hombres ese deseo de realización que bien podemos traducir por la búsqueda de la plenitud y de la trascendencia.

“Lo propio de nuestra naturaleza mortal es aspirar a ser inmortal en la medida en que podamos por medio de la generación en la belleza. Este deseo de inmortalidad del hombre, producto en el fondo de la naturaleza demoníaca o intermediaria de Eros y de su genealogía, necesita de un aprendizaje que se traduce en una serie de etapas sucesivas que conducen a la contemplación de la Belleza en sí, realmente independiente de las bellezas particulares.”¹²⁹

¹²⁷ Eros es el más antiguo de los dioses, según se desprende de Hesíodo y otros autores cosmogónicos que ven en él el principio originario del universo. Sin embargo el propio Platón lo hace hijo de Poros y Penía. Lo que posiblemente quiere decir Fedro es que Eros no tenía un mito propio ni una genealogía fija y determinada. Fedro cita a Hesíodo, Acusilao y Parménides, especialistas en genealogías divinas, aunque en el caso de Eros no le atribuyen ninguna en concreto, salvo Acusilao, quien hace a Eros hijo de la Noche y el Éter. Cfr. LASERRE, François. La figure d'Éros dans la poésie grecque, Lausanne: Imprimeries Réunies, 1946. Págs. 130-149.

¹²⁸ Platón 195^a – 196 b.

¹²⁹ CHEN, Ludwig. Knowledge of Beauty in Plato's Symposium, in: The Classical Quarterly, V. 33. Oxford: Classical Association by Oxford University Press. P. 66. [En línea]. <Disponible en: <http://www.stanford.edu/~mvr2j/ucscourse/BeautyinSymposium.pdf>> [Consulta: Marzo 10, 2012]

Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia” (203a-204c). La definición de Eros de labios de Diotima es la más cercana a los puntos de vista de Platón sobre la naturaleza del amor, cuyas tres notas más características son: que amor es todo deseo de cosas buenas y de felicidad (205d), que amor es desear que lo bueno sea de uno para siempre (206a) y que amor es procreación en la belleza tanto corporal como espiritual (206b).

Este deseo de realización se satisface plenamente en la Belleza. Cuando se alcanza plenamente este último grado del arte de amar (contemplando lo Bello en sí) el amante se diviniza. El mismo San Pablo recomendaba mirar a las cosas invisibles, que son eternas, a cambio de las visibles, pasajeras al fin¹³⁰. Pero, en sus escritos, Agustín atribuye esta idea a Platón¹³¹. Semejantemente, cuando habla de los gérmenes de la belleza, lo hace a la manera de Platón y los neo-platónicos¹³². Platón y Plotino reconocían diversos grados de belleza, a saber, la belleza física, la belleza de las ciencias y de las instituciones, y por último la suprema belleza.

Amando lo Bello en sí, se ama el bien, la justicia y las ideas que orientan la vida virtuosa¹³³. La manera correcta de acercarse a las cosas del amor es ascender hasta la comprensión de la Belleza en sí¹³⁴, lo cual se lleva a cabo en tres fases: ascensión a lo bello y sus diversos grados a través del cuerpo, alma y conocimiento¹³⁵; la Belleza en sí y sus atributos¹³⁶, y creación, por

¹³⁰ SAN PABLO, II Epist. Ad Corinthios, 4, 18.

¹³¹ *Contra Academicos.*, III, 37.

¹³² PLATÓN, Banquete, 210 A s.; PLOTINO, Ennéadas, I, 3, 2; 6, 1; 6, 4; V, 9, 2.

¹³³ *Eros* es, de entre los dioses, el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres en la adquisición de virtud y felicidad.

¹³⁴ PLATÓN. El Banquete. 209e-212a.

¹³⁵ Cfr. *Ibid.*, 210a-210e.

¹³⁶ Cfr. *Ibid.*, 210e-211b.

parte de ésta, de la verdadera virtud, y con ello, la inmortalidad¹³⁷. Platón nos expone en “resumen” este proceso ascendente al final de la segunda parte del discurso de Sócrates.

“Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es lo Bello en sí.”¹³⁸

En Platón es circunscrita a la vista y al oído, por primera vez, la belleza sensible. Ha censurado, en el *Hippias el mayor*¹³⁹, la definición quizá más antigua y posiblemente inventada por él, según la cual es bello todo lo que despierta placer por intervención de la vista y el oído, por ejemplo el cuerpo humano, las artes plásticas, la música y el lenguaje. Platón nos propone una dialéctica ascendente, el deseo impulsa al amante y la razón orienta el proceso de búsqueda. La trascendencia se hace “realidad” y el proceso se completa, con el concurso de la razón y el deseo. La contemplación de lo Bello sin ocaso es la realización del objetivo del deseo orientada por la razón. El amante de lo Bello se torna filósofo. Es la pedagogía del deseo rumbo a la contemplación de aquello que es permanentemente fuente de belleza y de bien; esta perspectiva

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*, 211b-212a.

¹³⁸ PLATÓN. *El Banquete*. 211 c-d.

¹³⁹ PLATÓN, *Hippias el mayor*, 297 E s.

estará presente en las estéticas de Plotino y San Agustín. Por el contrario, Alcibíades¹⁴⁰, discípulo de Sócrates, no comprendió esta enseñanza en su juventud, y por tanto, no consiguió convertirse en filósofo. Permaneció amante de las cosas pasajeras y no logró alcanzar su realización.

1.3. Plotino y el itinerario hacia la conversión por la contemplación estética

Según Baumgarten¹⁴¹, la esencia de lo bello es el problema fundamental de la estética, es decir, la estética tiene una finalidad específica, la “perfecta cognición de la sensibilidad, como tal”¹⁴². En la antigüedad, especialmente dentro del pensamiento de Platón, Aristóteles y Plotino, el problema es dilucidado y se realizan consideraciones más o menos puras al respecto; mantuvieron una tendencia en identificar lo bello con lo bueno en la unidad de lo real perfecto, subordinando el valor de la belleza a valores extra-estéticos y particularmente a entidades metafísicas.

Sin embargo, y de manera muy especial, debemos considerar que dentro de esa terna de pensadores, Plotino¹⁴³ “parece haber sido el primero que intentó sistematizar en un todo

¹⁴⁰ Cfr. Ibid., 215e-216c. La tragedia de amor de Alcibiades por Sócrates, a quien busca y de quien al mismo tiempo quiere huir, pues Sócrates es la conciencia que lo acusa, es la tragedia de una naturaleza filosófica espléndidamente dotada (tal cual la es descrita en la República 490e ss). Alcibiades ilustra la tentativa frustrada de un joven que, dotado de vocación filosófica, se traiciona a sí mismo al escoger la gloria efímera resultante del suceso y del poder.

¹⁴¹ Ferrater, J. Diccionario de filosofía, 2. Barcelona: Alianza Editorial. 1981.

¹⁴² *Perfectio cognitionis sensitivae, quo talis.*

¹⁴³ En Plotino, Enéadas V 3, 13, 6-8, Uno es “ἀναίσθητον οὖν ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ οὐδὲ οἶδεν αὐτό”. “*Ce principe est par conséquent véritablement ineffable. Quelque chose qu'on en affirme, on le particularise. Or ce qui est au-dessus de tout, même au-dessus de l'auguste Intelligence, n'a véritablement pas de nom, et tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il n'est aucune chose. On ne peut lui donner aucun nom, puisqu'on ne peut rien affirmer de lui. Nous parlons de lui seulement comme nous pouvons* » [En línea]. <Disponible en :

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade53gr.htm> [Consulta : Sept. 2, 2013]

Para un análisis más estricto del significado de estos términos, ver Schwyzer, H. R. “*Bewusst und Unbewusst bei Plotin*”; Warren, E. “*Consciousness in Plotinus*”; Violette, “*Les formes de la conscience chez Plotin*”.

coherente un conjunto de ideas de raíz platónica, imponiéndoles un cuño original y consistente”¹⁴⁴ y por lo tanto, establece su propia postura utilizando las doctrinas de Platón y de otros filósofos de la antigüedad, como Aristóteles y los estoicos. En materia estrictamente relacionada con la estética podemos resumir los puntos de originalidad plotiniana¹⁴⁵ en:

- Belleza: Participación espléndida de un arquetipo o forma ideal. Definición fundamental en la estética trascendental de la Edad Media.
- Belleza: Resplandor del bien. El bien y la belleza están coordinadas.
- Eleva el arte a un plano superior y de mayor categoría.
- Resalta los aspectos subjetivos de lo bello, a saber, la percepción de lo bello; el juicio sobre su conformidad con un ideal superior y espiritual y los efectos de esa percepción: placer y amor desinteresados.
- Coordina intrínsecamente la estética y la religión.

Plotino insiste en la concepción de la realidad como un despliegue dinámico que implica tanto el movimiento descendente de producción o procesión (*próodos*) como el movimiento de retorno o conversión (*epistrophé*). En su trabajo filosófico expone los tres niveles de la realidad o hipóstasis. El nivel de la inteligencia o nivel noético (mente), se identifica un “tipo de conocimiento genuino, que es el autoconocimiento”¹⁴⁶; se pasa después al nivel de la psyché (alma) o nivel dianoético; aquí se verifica un conocimiento discursivo “que sólo en sentido

¹⁴⁴ SANTACRUZ, María Isabel y otros. Plotino, Enéadas. Textos esenciales, traducción, notas y estudio preliminar. Buenos Aires: Colihue. Pág 8.

¹⁴⁵ PLAZAOLA, Op. Cit., p. 46.

¹⁴⁶ SANTACRUZ, María Isabel. Modos de conocimiento en Plotino. Universidad de Buenos Aires.

[En línea]. <Disponible en:

http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12807/11539> [Consulta: Enero 23, 2012].

secundario y derivado es conocimiento de sí”¹⁴⁷; Ya en el nivel del Uno (principio absolutamente simple e inefable) o nivel supranoético, “puede hablarse de un conocimiento de sí sólo en sentido traslaticio y “eminencial””¹⁴⁸, puesto que el primer principio de la realidad, al no tener duplicidad alguna, es en sentido estricto, absoluta plenitud.

El conocimiento de sí propio y genuino es el de la inteligencia, el del Alma es un autoconocimiento producto de una exteriorización y reapropiación de sí y, en consecuencia, en sentido derivado, y el del Uno es un autoconocimiento en sentido traslaticio, metafórico, restrictivo o, si se quiere, eminencial.

“La mística en la filosofía de Plotino determina la contemplación estrictamente como lo primero, como lo superior en todo caso. La acción carece de sentido mientras no esté incorporada al gran conjunto en el que el *Noûs* abarca el mundo de lo que tiene sentido y valor, hallándose centrado y fundado en el bien supremo, en el Uno, que proporciona a todo la aspiración y la capacidad de ordenación hasta llegar a la unidad.”¹⁴⁹

Podría decirse que en la Inteligencia se verifica el autoconocimiento, que es verdadero conocimiento, que en el Alma se verifica un autoconocimiento de segundo rango, al que podríamos denominar infra-autoconocimiento y que en el nivel del Uno cabría hablar de un supra-autoconocimiento. En tal sentido, el punto de referencia y articulación es el modo de conocimiento de la Inteligencia. La Inteligencia es una imagen pluralizada del Uno, así como el

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ ELSAS, Christoph. La importancia de la mística en la filosofía de Plotino.1986. [En línea]. <<http://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn13p11.txt>> [Consulta: Febrero 14, 2012]

Alma es la imagen aún más pluralizada de la Inteligencia. El Uno puede llamarse pensamiento en tanto fuente del pensar, en tanto causa del pensar. Y otro tanto ocurre con la vida y el ser¹⁵⁰.

En el análisis de la conversión hacia el Uno comienza mostrando la relación entre la filosofía y la dialéctica, su parte más preciosa, como modo de saber discursivo y dianoético¹⁵¹. Por lo tanto, se impone en el camino de ascenso superar este nivel para llegar a la aprehensión noética del Uno que “remata la filosofía y abre la posibilidad de la mística”¹⁵².

El destino del hombre pasa, así, por la superación del cuerpo. Conversión, liberación y purificación son condición del retorno

“El filósofo alejandrino defiende la idea de la existencia de la belleza en aquello que es simple y, para justificarla, nos ofrece algunos ejemplos. El primero, que nos parece que es el principal, muestra que existe un contrasentido en decir que el todo es bello y lo simple no lo es. ¿A fin de cuentas, de qué está compuesto el todo sino de partes? Ahora, si el todo es bello, es necesario que las partes (lo simple) que lo componen también lo sean, pues la belleza del todo no resulta de la agregación de elementos feos, pues si así fuera el todo no podría ser bello; pero como el todo (la simetría de las partes - de lo simple) es

¹⁵⁰ Cfr. Santa Cruz y Crespo. PLOTINO. Enéadas: Textos esenciales. Introducción y selección. Buenos Aires: Colihue, 2001. Pág. 63.

¹⁵¹El nivel supranoético corresponde a lo Uno, *τὸ ἕν*, nivel noético al de la inteligencia, *νοῦς*, y nivel dianoético al del alma, *ψυχή*. Plotino hace uso de los tres grandes dioses de la mitología a su medida. Urano, Crono y Zeus simbolizan respectivamente el Uno, la Inteligencia y el alma. La Inteligencia es hija del Uno y el alma es hija de la Inteligencia, como Krono es hijo de Urano y Zeus de Crono.

¹⁵² PLOTINO, Op. Cit., p. 84.

bello, se sigue de esa premisa necesariamente que las partes que lo componen también lo son.”¹⁵³

Plotino nos advierte que “el mundo” es el mejor de los seres corpóreos, siendo uno y armónico. Erran pues aquellos que desprecian el mundo (universo sensible), incapaces de percibir en él la belleza, y aislando las partes del todo, apegándose a los pequeños detalles. El mundo sensible es bello, porque es armónico y rítmico¹⁵⁴. Es vivo y dinámico, por eso es bello. En este mundo, todo está dispuesto providentemente y nada es despreciable; así como en el cuerpo humano, cuyas partes constituyen esta unidad viva que es el cuerpo, el mundo o cosmos es una totalidad constituida, donde cada ser encuentra su lugar y sentido¹⁵⁵.

Plotino ensalza el orden del mundo y su belleza¹⁵⁶, ve la causa de ese orden cósmico en la razón¹⁵⁷, y advierte que, para percibir la belleza del mundo, precisa mirar sus partes en función del todo, comprobando si se acoplan en él¹⁵⁸. Añade que aun los animales dañinos contribuyen al ornato de la tierra¹⁵⁹, que las luchas y pecados forman parte integrante del mundo¹⁶⁰, que la razón, en fin, no ha pretendido que todo sea bueno. Así, por ejemplo, un pintor no pinta únicamente los ojos, aparte de que utiliza no sólo colores bellos, sino también los que convienen a un determinado fragmento de su cuadro. Lo mismo sucede en un drama, donde no aparecen

¹⁵³ MARINHO, Maria Simone. Contemplación y Belleza en Plotino. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Vol. 22. 2005. Pgs. 29-39. [Em línea]. <Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5548>> [Consulta: Abril 30, 2012].

¹⁵⁴ “La estética plotiniana incluye una estética del número, una estética de la luz y una estética del símbolo. La Edad Media asimila las tres estéticas, aunque no lo hace al mismo tiempo ni en la misma medida” DE BRUYNE. La estética de la Edad Media. Madrid: BAC, 1994. Pág. 22.

¹⁵⁵ Eneadas III,2,3.

¹⁵⁶ PLOTINO, Ennéadas, III, 2 s., 8, 11 s.

¹⁵⁷ PLOTINO, Enn., III, 2, 6, 11, 15 s.

¹⁵⁸ PLOTINO, Enn., III, 3.

¹⁵⁹ PLOTINO, Enn., III, 9.

¹⁶⁰ PLOTINO, Enn., III, 3 s., 15 s.

solamente los héroes¹⁶¹. Plotino asegura incluso que todo hombre, aun el malvado, ocupa un sitio en el mundo, como el actor el suyo en la obra dramática, y como el mismo verdugo es tenido por necesario en una comunidad¹⁶². Insiste sobre la unidad del mundo, unidad total del mundo inteligible y unidad parcial del mundo sensible. Recalca la armonía del universo que funde en uno los contrastes, y sostiene que dichos contrastes unifican el mundo y la razón, de forma que cada uno contribuye, con su voz, es decir su vida, a una sola armonía universal¹⁶³.

El autor de las *Enéadas* desarrolla aquí las ideas de Platón sobre la belleza y el orden cósmicos¹⁶⁴, sobre el pecado en el mundo¹⁶⁵, sobre la necesidad de poner atención en el conjunto¹⁶⁶, y sobre la correspondencia de las partes entre sí y con el todo¹⁶⁷. Además aprovecha la doctrina estoica de la Providencia y el antiguo principio griego, que, partiendo de la música, interpreta la armonía del universo como unidad de los contrastes¹⁶⁸. Pero, al margen de la influencia de Plotino, ha sufrido Agustín probablemente la de Cicerón, a través de su *De natura deorum*¹⁶⁹, que recoge la doctrina estoica de la Providencia, y que también ha inspirado a otros escritores cristianos¹⁷⁰.

¹⁶¹ PLOTINO, Enn., III, 11.

¹⁶² PLOTINO, Enn., III, 17.

¹⁶³ PLOTINO, Enn., III 1 s., 16 s.

¹⁶⁴ PLATÓN, Timeo, 29 A, 30 A.

¹⁶⁵ PLATÓN, Teeteto, 176 A.

¹⁶⁶ PLATÓN, Leyes, X, 899 D s., 902 D, 903 B s.

¹⁶⁷ PLATÓN, Fedro, 264 C, 268 D; República, IV, 420 D.

¹⁶⁸ HERÁCLITO, frag. 51; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. V I. Berlin: Georg Olms Verlag, 2004; PLATÓN, Banquete, 187 A s.; Timeo, 47 D; FILOLAO, frag. 10; para las fuentes de Plotino, véase BRÈHIER, Émile. *La Filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953. p. 19.

¹⁶⁹ CICERÓN, *De natura deorum*, II, 73-153.

¹⁷⁰ Cfr. MINUCIO FÉLIX, Octavius. *Biblioteca de Patrística*. Volume 52. Ciudad Nueva, 2000. P. 17 ss; AMBROSIO, *Hexamerón*, VI, 58 ss.

Encontramos también que conforme De Bruyne, Plotino nos expone que el mundo sensible es apenas una sombra, un reflejo del mundo inteligible¹⁷¹ que “en su sistema conjunto todo ha de verse como concreción de ser y destello de razón”¹⁷². La estética representativa del Medioevo coincide con esta misma visualización.

Tanto para el Hiponense como para Plotino es necesaria una luz trascendente para percibir la verdad inmutable que se encuentra en las cosas. Agustín recibe esta herencia neoplatónica pero la identifica inmediatamente con la luz divina del Dios cristiano. Esta luz ilumina la mente del hombre “del mismo modo que el ojo, mediante la luz del sol que los hace visibles, ve los objetos sensibles; [así mismo] la mente humana, mediante la luz inteligible procedente de Dios”¹⁷³ la hace capaz de ver, leer y comprender las ideas ejemplares.

La belleza es para el pensador medieval, la transcripción visible de lo radiante invisible, a través de una esplendorosa forma cual irradiación de una primera luz que todo lo alcanza y comprende¹⁷⁴. En efecto, el sentido profundo de toda la cultura y pensamiento del Medioevo se entiende bajo el doble supuesto de que existe una dimensión de realidad trascendente, y, esta otra

¹⁷¹ “Dice Plotino, comentando esa odisea del alma: “Si es dado mirar las bellezas terrenales, no es útil correr tras ellas, sino aprender que son imágenes, vestigios y sombras (de la Hermosura Primera). Si corriéramos tras las imágenes por tomarlas como realidad, seríamos como aquel hombre (Narciso) que, deseando alcanzar su imagen retratada en el agua, se hundió en ella y pereció”. El alma busca su destino, y en la imagen se pierde. Y el alma debe perderse: tal es, Elbiamante, su vocación gloriosa. Pero no se debe perder en una imagen de su destino, sino en su destino verdadero y final. Por eso la leyenda de Narciso tiene una segunda versión que te daré más adelante y a su hora.” MARECHAL, Leopoldo. Obras Completas. Tomo II. El teatro y Los ensayos. Prólogos de Javier de Navascués y Pedro Luis Barcia, pp. 11-27 y 257-268 respectivamente. Edición coordinada por María de los Ángeles Marechal. Buenos Aires: Perfil Libros S.A., 1998. P. 345.
[En línea]. <Disponible en: <http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2002rest/2002seg/literatura/marech17-2.html>> [Consulta: Febrero 25, 2012]

¹⁷² UÑA, Op. Cit., p. 127.

¹⁷³ FERRER, Urbano. Enciclopedia filosófica [En línea]. <Disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/agustin/Agustin.html>> [Consulta: Mayo 24, 2012]

¹⁷⁴ DE BRUYNE, Edgar. Historia de la Estética: la antigüedad griega y romana. Trad. Armando Suárez, O.P. Madrid: BAC, 1963. t. I. pág. 410-411.

dimensión circundante y visible es y ha-de-ser imitación de ese mundo ideal, constituido en modelo imitable de ser y de devenir perfectivo.

“Múltiples caminos platónicos – entre ellos el del propio Plotino- y agustinianos propiciaron para el Medioevo esta visión conjunta del todo, susceptible también de formulaciones exageradas y aun violentas en el arrebató místico, el <contemptus mundi>, las intolerancias prácticas o en la absorción del hombre natural y su orden autónomo desde diversos ángulos.”¹⁷⁵

Quien mire para el cielo, contemplando el fulgor de las estrellas; para la tierra, llena de vida y esplendor, inevitablemente se preguntará por el autor de aquella sinfonía que suena para nuestros sentidos y nos remite al creador.

“De ahí que podamos ascender a partir de su visión a la causación del mismo, toda vez que se admita la validez de un conocimiento que era más que común para los griegos desde que Platón lo pusiera tantísimas veces en práctica y Aristóteles lo definiera certeramente.”¹⁷⁶

Para Plotino, el mundo sensible es el último reflejo del Uno inefable fuente de la cual emana el ser, la forma y la belleza. Refiriéndose a este sistema, nos dice Agustín Juárez que “se forma

¹⁷⁵ JUÁREZ, Uña Agustín. 1996. [En línea]. <Disponible en: <http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF9696220097A.PDF>> [Consulta: 10 de enero, 2011]

¹⁷⁶ PRADIER, Sebastián Adrián. El Viaje Místico y el Simbolismo de la luz: del Pseudo-Dionisio Aeropagita a Suger de Saint-Denis de Adrián Sebastián. Revista Factótum No. 5. Pág. 43. [En línea]. <Disponible en: http://www.revistafactotum.com/revista/f_5/n_5.php> [Consulta: Dic. , 2010].
Ver ARISTÓTELES: Ética a Nicómaco, 1131a 31

así una serie de niveles, cuya continuidad se establece en el movimiento causal según el cual cada nivel toma su ser del nivel superior y es la imagen de ese nivel superior. Este movimiento de derivación se extiende desde el Alma hasta el último nivel del universo, la materia”¹⁷⁷. Se presenta pues un descenso ontológico a partir del Uno y en el cual se presenta un sistema de ascenso y descenso por grados que marcan los niveles del ser; por la vía del deseo del bien se fijan los pasos del ascenso y el descenso ontológico en un proceso causal a partir de lo Uno. La jerarquía está presente claramente en la realidad plotiniana y a su vez se distribuye en diversas intensidades de ser. Todo lo que está después de lo primero (debajo de lo Uno), debe su ser a una participación del Ser por excelencia que es el Uno. Desde el Uno y a través de la inteligencia y del alma se verifica el camino de la realidad que reposa en la naturaleza, animándola en medio de la dimensión sensible del espacio y el tiempo.¹⁷⁸

La belleza es algo interior que pertenece a la esfera del alma, del espíritu. No es la belleza sensible que nos conmueve, es algo interior que pertenece a la esfera del alma, del espíritu, es su interior o forma inteligible que nos conmueve; hay algo imponderable, “Con lo dicho es suficiente sobre las bellezas sensibles (*tôn en aisthêsei kalôn*) que no siendo más que como imágenes (*eídola*) y sombras que se desvanecen (*skiaí elthoûsai*) adentrándose en la materia, la adornan, y al mostrársenos, nos conmueven”¹⁷⁹

¹⁷⁷ JUÁREZ, Uña Agustín. Plotino: el sistema del Uno. Características generales Universidad Complutense de Madrid. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Vol. 19. 2002 (O’MEARA, J. D., Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin, Leiden, Brill, 1978, 9 ss. En el cap. I, 51)”

¹⁷⁸ Ibid., p. 116.

¹⁷⁹ GARCÍA, Bazán Francisco. “Memoria, conocimiento y olvido en Plotino y los gnósticos” en Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, II/ 1-2.1999, pgs. 46 y 47. [En línea]. <Disponible en: http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCkQFjAA&url=http%3A%2F%2Frevistas.ucm.es%2Findex.php%2FASHF%2Farticle%2Fdownload%2FASHF0505110007A%2F4704&ei=PaczUu_KG4L88gTbu4GYCQ&usg=AFQjCNEks4s5Hh0DJVaoRpT56aV2bMGDsw&sig2=WEgrwS_WDJD9c5mpU3tBNg> [Consulta: Dic 11, 2011]

La belleza sensible nos envía a la belleza de la forma. De esta misma manera, el universo no es bello por su grandeza y extensión, sino por su unidad capaz de ordenar lo múltiple. Así como el artista concibe un ideal y lo expresa en la materia, la belleza es algo espiritual, un ideal, que como forma original “vive” en el intelecto de la divinidad invisible.¹⁸⁰

Así pues, la estética plotiniana nos invita a transitar de lo sensible a lo inteligible; su sistema filosófico insiste en una concepción original de la realidad como despliegue dinámico que implica tanto el movimiento descendente de producción o procesión (πρόοδος) como el movimiento de retorno o conversión (ἐπιστροφή). Se entiende de este modo que la belleza sea idóneamente el camino y la puerta que conduce al Uno. Este itinerario es descrito por Plotino en los tratados: Enéada I,6 (1) “Sobre lo Bello” y Enéada V,8 “Sobre la belleza inteligible”. Examinando los referidos tratados se puede verificar que la centralidad de la temática estética en el pensamiento de Plotino ocupa un lugar central el motivo estético-religioso de la catarsis, esto es, de la purificación, y del autodomínio en la vida cotidiana¹⁸¹. Notoriamente, la vía estética se constituye en un itinerario ascensional privilegiado rumbo a lo bello inteligible, capaz de conducir al autoconocimiento¹⁸² y a la contemplación del Uno, tornando virtuoso al ser humano

¹⁸⁰ Cfr. DE BRUYNE, Edgar. Historia de la Estética: la antigüedad griega y romana. Trad. Armando Suarez, O.P. Madrid: BAC, 1963. t. I. pág. 402.

¹⁸¹ Ver más sobre la percepción sensible, contemplación y la mística en la pedagogía plotiniana en: Enéadas VI, 7 [38], 36. “De un lado enseñan las analogías, las abstracciones y los conocimientos de lo que deriva del Bien y algunos grados de ascenso, pero conducen hacia Él las purificaciones, las virtudes y la ordenación interior”. GARCÍA, Francisco. Antecedentes, continuidad y proyecciones. P. 132. [En línea:]. <Disponible en: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/3343/1/5.%20ANTECEDENTES,%20CONTINUIDAD%20Y%20PROYECCIONES%20DEL%20NEOPLATONISMO,%20FRANCISCO%20GARC%3%8DA%20BAZ%3%81N.pdf>> [Consulta: Abril 20, 2012]

¹⁸² SANTA CRUZ, María Isabel. MODOS DE CONOCIMIENTO EN PLOTINO. María Isabel. Universidad de Buenos Aires-CONICET. [En línea]. <Disponible en: <http://www.classica.org.br/cla/v19/Classica%20Brasil%2019.1%2059-73%202006.pdf>> [Consulta: 23 Dic., 2010]. “En el tratado V, 39 Plotino afirma una y otra vez que conocimiento en sentido propio y primario (κυριώτερον: V 3,6,3) es el autoconocimiento dado que éste no requiere de nada exterior a sí mismo (V 6,1,4-11; V 3,13,12-16). Pensamiento de sí mismo es pensar en sentido primario: κυρίως ἐστὶνοεῖν (V 3,13,14)”

“Me esfuerzo por conducir lo divino que hay en mí a lo divino que hay en el universo”, cuenta Porfirio que fueron las palabras de Plotino en el momento de su muerte¹⁸³.

“A lo largo de las Enéadas es recurrente este tema de la conversión del alma, de su retorno al principio y origen. Pero esta preocupación por la ἐπιστροφή/, por la recuperación del yo más íntimo a través del conocimiento y de la práctica de la virtud, está en estrecha conexión e interdependencia con el otro gran tema recurrente en la obra plotiniana: el de la procesión, la πρόοδος o, como suele llamársela, la emanación. En efecto, Plotino dedica buena parte de sus escritos a explicar la naturaleza y la estructura de la realidad en su conjunto. Reflexión moral y reflexión metafísica son en Plotino las dos caras de la misma moneda.”¹⁸⁴

El cultivo de las virtudes cívicas, el ejercicio dialéctico en pro de la sabiduría, el amor a lo Bello transforma al ser humano, lo purifica y lo libera. Para Plotino hay tres tipos de hombres, a saber, el músico, el amante y el filósofo¹⁸⁵, comprendiendo este último como una categoría superior, a la cual se asciende por medio del ejercicio dialéctico, catártico y liberador.

Aparece entonces una primera categoría, el músico, abierto a la influencia de las impresiones sensibles y transportado por lo bello, se conmueve con la belleza de los sonidos y de los ritmos y verifica que la proporción de los sonidos, ritmos y de las figuras sensibles, encuentran su origen en el plano inteligible. Finalmente se dirige más allá de las bellezas particulares y contempla la Belleza Absoluta y es aquí, en la contemplación de la Belleza sin

¹⁸³ Vita, 2, 26-27

¹⁸⁴ SANTA CRUZ, Op. Cit., p. 2-3.

¹⁸⁵ PLOTINO. Las Enéadas. Tratado I 3, 1-6.

ocaso, donde necesitará adoptar argumentos filosóficos para creer en la realidad. De esta manera el músico, conmovido por el origen de toda belleza, y en el gozo de la belleza absoluta, se torna filósofo para justificar el nuevo estatus conquistado¹⁸⁶.

El recorrido del músico para “llegar” a la Belleza absoluta es un ejercicio dialéctico, catártico y liberador. Por eso, para De Bruyne, el músico es “el símbolo de todos los amantes de la belleza artística y sensible; al finalizar su ascensión puede transformarse en amante de la belleza espiritual, como el enamorado puede convertirse en un filósofo amante de la sabiduría eterna”¹⁸⁷. En este ejercicio dialéctico, estimulado por las armonías sonoras y utilizando las matemáticas y la lógica como instrumento, compone ritmos y melodías, se conmueve con las creaciones y gradualmente será “conducido” a la Filosofía. En esa búsqueda de lo bello, el amante de la música se transformará en filósofo.

“[...] el músico parte de la belleza sensible, de las impresiones sonoras, buscando la armonía y la medida en los ritmos y melodías. Así, las analogías y las palabras que se realizan en la materia, o sea, la propia música, lo conducen a la armonía y a la belleza inteligible, y por fin, a toda la única belleza, que de hecho lo embellece y embellece la música. [...] Las analogías siendo entendidas como relaciones de proporción entre los sonidos, se refiere a la medida y el aspecto matemático de la música. Si es posible entender oί λόγοι como “las palabras”, entonces se puede lanzar una hipótesis que

¹⁸⁶ Ibid., Las Enéadas, III 1, 5-35.

¹⁸⁷ DE BRUYNE, t. 1. Op. Cit., p.423.

justifique porqué el músico y no el artista en general debe volverse dialéctico para convertirse.”¹⁸⁸

Así pues, la música no consiste apenas en un ejercicio matemático y lógico, la música es una acción que envuelve discurso y palabras. La música es lenguaje. El amante, al igual que el músico, transformado en amante de la belleza, fija su atención en las reminiscencias y vestigios de la Belleza inteligible. Ignorando que la Belleza misma¹⁸⁹ es trascendente, no puede comprenderla y necesita ser “despertado” en medio de la fascinación por las bellezas sensibles; por un esfuerzo del pensamiento se desprende de la fascinación por la belleza de un solo cuerpo (en cuanto tal), y descubre que existe que una idéntica Belleza hace bellos a todos los cuerpos. En esta ascensión percibe que lo bello se hace más pleno en las ocupaciones y en las leyes, artes, ciencias y en la virtud. Transportado de manera gradual a lo inteligible, puede ver la unidad en lo bello, conoce su formación, y así, transita de las virtudes a la inteligencia y de esta al ser. Una vez alcanzado este pináculo o vía superior, testimonia lo que realmente su alma ansiaba. De manera análoga y complementaría encontramos en El Banquete que lo propio de nuestra naturaleza mortal es aspirar a ser inmortal en la medida en que podamos por medio de la generación en la belleza. Este deseo de inmortalidad del hombre, producto en el fondo de la naturaleza demoníaca o intermediaria de Eros y de su genealogía, necesita de un aprendizaje que se traduce en una serie de etapas sucesivas que conducen a la contemplación de la Belleza en sí, realmente independiente de las bellezas particulares¹⁹⁰.

¹⁸⁸ OLIVEIRA, Loraine de. O Belo em Plotino: do múltiplo ao Uno. Síntese. Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v.32. n.103, 2005. p. 262. [En línea].<Disponible en: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/336/629>> [Consulta: 20 de Dic., 2010].

¹⁸⁹ Por Belleza misma entendemos lo Bello en sí, lo bello sin ocaso, lo bello eterno, el Uno bello. El Absoluto o Dios para Agustín.

¹⁹⁰ El Banquete 205d, 206a y 206b.

El filósofo, elevándose al ser y al más allá del ser por un ejercicio que es mucho más que un ejercicio lógico o matemático, el ejercicio dialéctico¹⁹¹; es una acción de la razón que conduce a la intuición de las realidades supremas, en las cuales el filósofo basa sus afirmaciones. Habiendo contemplado las cosas divinas, acrecienta las virtudes cívicas, para las cuales está naturalmente inclinado, la prudencia y el discernimiento¹⁹².

Las virtudes cívicas dan la moderación al alma por la ordenación de las pasiones, y la dialéctica posibilita el discernimiento y la prudencia. Por la dialéctica, el alma contempla los principios inteligibles, trasciende el mundo y a sí misma. Solamente por el perfeccionamiento dialéctico es posible unirse a lo divino, verlo más plenamente, y alcanzar de este modo, un grado superior de virtud. La prudencia, en cuanto conquista de la razón, tiene su origen en la visión espiritual del ser y del más allá del ser, permite realizar discernimientos basados en una medida superior, asegurando así, por los rectos juicios y por el recto proceder, un grado superior de virtud.

Ahora bien, el músico y el amante necesitan de la dialéctica en su “afán” de justificar la visión de lo Bello inteligible. El filósofo, naturalmente inclinado a las cosas de lo alto, puede transitar por este mundo sin apego y, orientado por la lógica y las matemáticas (ejercicio dialéctico), trasciende lo sensible, alcanza la dimensión de lo inteligible y dirige toda su atención a la fuente de todo ser, de todo bien y de toda belleza. Realiza así su proceso de purificación que lo identificará con lo divino, alcanzando el plano superior de la virtud. Agustín conoció el tratado

¹⁹¹ Enéadas 3, 5, 10-20. Para Plotino, la dialéctica es la ciencia por excelencia y la parte más preciosa de la Filosofía, es el modo de proceder hasta las realidades supremas, en la búsqueda de la síntesis integradora capaz de justificar todas las realidades, sean estas sensibles o espirituales.

¹⁹² Ibid., I 3, 6, 5-20.

Sobre lo Bello¹⁹³, este escrito –se refiere al mismo en la Ciudad de Dios¹⁹⁴- y pudiera pensarse que él ha completado y razonado la doctrina de Plotino.

Cuando, refiriéndose al ámbito de la vista, habla de bello, y, en lo pertinente al oído, de suave, Agustín se acomoda al lenguaje usual que generalmente empleaba *pulcher* para las sensaciones visuales y valores morales y *suavis* para el canto, la palabra y los sentidos inferiores y lo mismo sucedía en griego (καλός, ἡδύς). Esta preferencia por las sensaciones visuales, atestiguada por el idioma, es ciertamente característica de la antigüedad. Al atribuir a los sentidos superiores un placer sin utilidad, Agustín semeja imitar aún a Posidonio, puesto que éste oponía a las artes útiles del artesano las artes productoras de placer a los ojos y a los oídos¹⁹⁵. Él caminaba aquí sobre las huellas de Aristóteles que, precursor de Kant, en esta materia, enfrentaba los placeres de la vista, del oído, y en parte del olfato –placeres propios del hombre y no vinculados a la utilidad-, a los placeres de los sentidos inferiores, comunes al hombre y a los animales y ordenados al provecho utilitario¹⁹⁶. Pero Agustín, en el momento de afirmar que un color simple y un sonido único pueden ser agradables, se pone en desacuerdo con su propia opinión de que la esencia de la belleza consiste en cierta proporción. Y precisamente a causa de dicha antinomia, Plotino había condenado, en su escrito Sobre lo Bello¹⁹⁷, la explicación de la belleza por las relaciones. Sin embargo, en otras ocasiones reconoce, conforme al sentir general, la importancia de la simetría y de la armonía¹⁹⁸. Plotino pudo hallar su objeción a la explicación de la belleza por la proporcionalidad en el *Philebus* de Platón¹⁹⁹, donde se nos dice que las

¹⁹³ PLOTINO, Ennéadas, I, 6, 1.

¹⁹⁴ De civitate Dei, IX, 17; X, 16.

¹⁹⁵ Véase p. 55-56.

¹⁹⁶ ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, III, 13, 1118 a 1 s.; Ética a Eudemo, III, 2, 1230 b, 21 s.

¹⁹⁷ PLOTINO, Ennéadas, I, 6, 1.

¹⁹⁸ PLOTINO, Ennéadas, II, 9, 16.

¹⁹⁹ Diálogo tardío de Platón que trata sobre el rol del placer y la inteligencia en la vida conducida por el bien.

figuras geométricas, los colores puros y los tonos claros son siempre bellos por sí mismos, independientemente de toda relación a otra cosa, y también que engendran un puro placer²⁰⁰. Además de esta belleza simple, admite Platón, en el mismo diálogo²⁰¹, la belleza consistente en las proporciones²⁰², la cual parece combatir Plotino implícitamente al afirmar que si la belleza existe también en las cosas simples, su esencia no puede constituirse por ciertas relaciones. Agustín vuelve, sin pretenderlo, a Platón, desde el punto en que acepta la explicación corriente de una belleza derivada de la proporcionalidad y admite, al propio tiempo, una belleza de las cosas simples. Pudiera creerse que tal belleza simple le ha sido sugerida por el tratado plotiniano que él conocía, aunque haya pasado por alto la inconsecuencia levantada por Plotino.

En el camino de ascenso se llega a la aprehensión noética del Uno que posibilita la unión final con el Uno. De esta manera, se pone de manifiesto la naturaleza de la así llamada mística plotiniana no como una anulación de la actividad racional, sino como su continuación y punto culminante. Por eso el sistema filosófico de Plotino puede concebirse como un camino de la filosofía a la mística.²⁰³

²⁰⁰ PLATÓN, Filebo, 51 C s.

²⁰¹ PLATÓN, Filebo, 25 E s., 64 D. s., 66 A.

²⁰² La explicación de la belleza por las proporciones proviene de los estudios matemáticos y musicales de los pitagóricos, hasta el punto de convertirse en lugar común de todos los filósofos griegos, contando incluso con algunos partidarios (Herbart) en los tiempos modernos.

²⁰³ SANTA CRUZ, Op. Cit., p. 204.

1.3.1 Un itinerario ascensional al Uno por la visión amorosa de lo Bello

Es necesario dedicar ahora una especial atención al tratado de Plotino sobre lo Bello²⁰⁴, siendo este tema un punto central para la comprensión de su pensamiento estético. En este tratado es especialmente considerado lo bello visible, donde la experiencia visual – presente en la creación y en las artes plásticas – se convierte en una vía hacia lo Bello inteligible.

Lo bello se hace presente en la visión, en la escucha, en la combinación de las palabras y en la música en general²⁰⁵. Las melodías y los ritmos se hacen presente con su belleza y nos distanciamos de las sensaciones rumbo a un campo más elevado; bellas son las ocupaciones, las acciones, las ciencias y la virtud. El alma racional percibe lo bello en diversas gradaciones²⁰⁶.

Comúnmente afirmamos que la belleza visible corresponde a la mutua simetría de las partes entre sí y en relación al todo. De hecho, encontramos simetría en los cuerpos bellos, en las artes plásticas, en las creaturas, en la armonía de los sonidos, etc. El alma se conmueve y goza delante de un cuadro bien compuesto (color, forma, sentido), de una escultura proporcionada, de una noche con estrellas brillantes o de una melodía bien compuesta. La belleza de los cuerpos es una cualidad que conmueve el alma confundándose, inicialmente, con la dimensión sensible²⁰⁷.

Así como lo feo repugna el alma. Lo bello – de naturaleza inteligible – le agrada. En lo visible, el alma contempla lo invisible que torna bellas todas las cosas; en el tránsito por el

²⁰⁴ Enéadas, I 6, 1-9

²⁰⁵ Plotino, Enéadas, 3 1, 5-40.

²⁰⁶ Puede presentarse en: los cuerpos bellos, sonidos armónicos, acciones meritorias o en la virtud.

²⁰⁷ Plotino, Enéadas, 1 6,5.

mundo, estimulada por la belleza exterior de las cosas sensibles, dirige la atención para lo invisible, o sea, para la Idea o forma; constata, de igual manera, que la causa de la unidad y la belleza en la realidades sensibles es la idea o forma. La idea confiere simetría y proporción a lo que es visto, y armonía a los sonidos bellos que escucha. Cuando Plotino discurre sobre la unidad y la belleza participada se pregunta sobre su relación.

“¿Pues qué parecido tienen las cosas de acá con las cosas bellas de allá? Además, si tienen parecido, concedamos que sean parecidas. Pero ¿en virtud de qué son bellas tanto las de allá como las de acá? Nuestra respuesta es que las de acá lo son por participación en una forma. Porque todo lo informe, como es susceptible por naturaleza de conformación y de forma, si no participa en una razón y en una forma, es feo y queda fuera de la Razón divina. Y ésta es la fealdad absoluta. Pero también es feo lo que no ha sido dominado por la conformación y la razón, debido a que la materia se resistió a dejarse conformar del todo por la forma.”²⁰⁸

Donde la belleza sensible es la participación en la idea, queda claro que la Idea es asociada a la materia, la ordena, unifica sus partes y constituye un todo armónico.

En el siguiente peldaño de la ascensión, viene el desprendimiento de las sensaciones y el alma se eleva a bellezas superiores: discurre sobre la belleza de los hábitos bellos, de las ciencias y de cosas semejantes. Así como fue capaz de enamorarse de la belleza de los cuerpos, también es capaz de enamorarse de las cosas no-sensibles. De igual manera experimenta sentimientos sublimes (en sí misma o en las otras personas). Un nuevo interrogante surge en su camino al

²⁰⁸ Enéadas I 6, 2, 10-20.

encontrarse con la belleza de la virtud, de la justicia, del autodomínio y de la inteligencia; son imagen de Dios, pero ¿qué son estas realidades? ¿Porque son amables?

El alma, por la acción catártica y purificadora se torna virtuosa²⁰⁹, se une a lo inteligible y pasa a pertenecer completamente al plano divino. Descubre la Fuente de la belleza de todas las cosas que le son semejantes.

En líneas generales, cuando el alma está en relación con lo inteligible, se siente reavivada y feliz. Al “relacionarse” con la belleza sensible, recuerda lo Bello y reconoce lo bello en sí misma, es reconducida a la interioridad, evitando los desvíos suscitados por la expresión sensible de lo bello, encuentra en su interior la belleza inteligible y realiza de esta manera el recorrido progresivo, gradual y ascendente, por la vía de la interioridad a lo Bello inteligible²¹⁰. El alma dirige su mirada de amante al Uno como primera belleza²¹¹. En este itinerario ascensional, se desliga paulatinamente de los vestigios sensibles de la belleza – surge un “desapego” – y deseosa de lo Bello y del Bien busca en la visión integradora con el Uno, la felicidad deseada. Por este camino, trascendiendo de la belleza sensible y progresando a través de varios escalones incorpóreos, el alma se torna bella y se identifica con el Uno.

Aquel que ama lo bello, en este itinerario de desapego y ascensión, termina por abandonar el mundo²¹². Su alma orienta la mirada interior²¹³ a las cosas superiores²¹⁴. Plotino propone

²⁰⁹ Enéadas I 6, 6, 5-10.

²¹⁰ Ibid., IV 6, 3, 7-11.

²¹¹ Hiperbello, Bello y primera belleza puede ser entendidos como lo Uno, origen de todas las bellezas. Enéadas I 6,9, 40

²¹² PLOTINO, Op. Cit., I 6, 7, 30 -35.

²¹³ En este punto es posible hacer un paralelo con Agustín “Al principio de Soliloquios, San Agustín define los objetivos de su tarea de investigación filosófica: conocer a Dios y conocer el alma. Dicha investigación no requiere dos vías diferentes, como podría parecer a primera vista, sino que se resume en una: puesto que Dios está en la más profunda intimidad de nuestra alma, buscar a Dios requiere recogerse en el alma y recogerse en el alma supone

propedéuticamente un interesante paralelo entre el ojo y el sol, el alma y lo bello²¹⁵: el ojo no vería el sol si no fuese semejante a él; del mismo modo, el alma no contemplaría lo Bello Inteligible (el Uno), si no fuese bella. De esta analogía podemos extraer dos afirmaciones: El ojo, en el esfuerzo de ver el sol, se torna solar, transformado por la luz y la belleza irradiada por el astro rey. También el alma, al dirigir su mirada a lo divino y movida por un deseo superior, será gradualmente transformada por la visión de lo Bello inteligible. En esa vía ascendente, adecuando la visión interior a lo inteligible, el alma transitará de las acciones de los hombres virtuosos a la belleza de un alma buena²¹⁶. ¿Pero cómo es posible ver la belleza de un alma buena? Plotino nos indica el camino: “retorna a ti mismo y mira”²¹⁷. Y, si aún no te ves bello, haz como el escultor. Él trabaja el mármol y lo esculpe hasta extraer de él una imagen bella. Cultívatte a ti mismo, purifícate en las virtudes y en el gozo de la belleza inextinguible. Transmutarás tu interioridad en esta luz divina sin medida, y te tornarás capaz de contemplar, tanto la belleza de un alma buena, como el origen de todas las expresiones de lo bello sensible e inteligible²¹⁸. De esta manera Plotino nos propone una vía conversión, una vía ascendente. El alma, lejos de los vicios y perturbaciones, cultivándose a sí misma, en un permanente camino de contemplación, alcanzará – por la educación de la mirada – la visión de lo divino.

encontrar a Dios. Así las cosas, la mirada hacia dentro mediante la que se inicia la búsqueda de Dios y del alma significa un confesarse. Dicha confesión no se agota en la mera descripción de un estado sentimental interior sino que trata de aclarar los problemas más profundos que radican en el núcleo del alma, arrojando luz sobre la propia existencia. Éste es el significado del célebre aforismo pronunciado por el Obispo de Hipona: «No salgas de ti mismo, vuelve a ti, en el interior del hombre habita la verdad»[La verdadera religión: 39]” [En línea] <Disponible en:

<http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html> > [Consulta: Agosto 13, 2012].

²¹⁴ Ibid., I 6, 9, 5.

²¹⁵ Ibid., I 6, 9, 30.

²¹⁶ Ibid., I 6, 6, 22-30.

²¹⁷ Ibid., I 6, 9, 5-20.

²¹⁸ Enéadas, I 6, 9, 5-20.

La vía ascendente de Plotino²¹⁹ es un exigente camino de ascesis, que termina en el encuentro del alma consigo misma, en la visión y unión con lo sumamente Bello (el Uno) tornándose deiforme. De esta manera el ser humano es reintegrado a sus orígenes espirituales.

Es importante destacar que existen en la concepción místico-filosófica de Plotino muchas relaciones con la mística cristiana. Para Agustín, educado en el pensamiento de los grandes clásicos precristianos, el conjunto de sus ideas estéticas y místicas tiene su nacimiento en la lectura del Licopolitano y se pueden seguir verificando a lo largo de toda su trayectoria de evolución filosófica²²⁰; estas no cambiaran significativamente²²¹.

²¹⁹ “Es el volver al hogar, que ya se adivina desde Homero en la Odisea (el héroe que vuelve a casa), idea que se hace filosofía en los neoplatónicos”. ARBOLEDA, Carlos. Experiencia y Testimonio. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana: Medellín. 2011. [En línea]. <Disponible en: http://www.academia.edu/1175658/Experiencia_y_testimonio> [Consulta: Abril 12, 2014]

²²⁰ A este respecto Karel Svoboda nos da una idea muy completa del trayecto filosófico de Agustín y las varias influencias recibidas para su concepción. “1° Las proporciones que engendran placer, y que denominamos bellas o suaves, tan sólo son posibles en los dominios de la vista y el oído respectivamente; la utilidad y provecho carecen aquí de importancia. La belleza sensible se limitaba a la vista y el oído, desde la época de Platón; Aristóteles o Aristóxeno explicaban esto por el hecho de que únicamente estos sentidos perciben ciertas relaciones. Aristóteles y Posidonio sostenían que, en las emociones estéticas, el provecho no tiene valor alguno. 2° Sin embargo lo bello y lo suave pueden existir aun fuera de la proporción, en los colores puros y en los tonos simples. Esta belleza simple ha sido señalada por Platón, Plotino, y tal vez por Posidonio. 3° En el ámbito de la vista, las bellas proporciones pueden reducirse a la simetría de los edificios u otras creaciones artísticas, y al movimiento rítmico de la danza; mientras que, en el campo auditivo, tenemos la consonancia y el ritmo. La base de todas estas relaciones es el número, eterno e inmutable. Se trata de una explicación pitagórica de la belleza sensible. 4° Juzgar la belleza sensible es oficio propio de los sentidos. Esta idea ha sido subrayada por uno de los estoicos medios o por Antíoco. 5° Como el arte consiste en el conocimiento de los números, es peculiar del hombre; las construcciones regulares de los animales y el canto de los hombres que ignoran la música, son obra de la naturaleza. He ahí un pensamiento de los estoicos, probablemente de Posidonio. 6° La poesía y la danza no solamente actúan sobre nuestros sentidos, sino también, a través de ellos, sobre nuestro espíritu: la danza significa alguna cosa y el verso tiene su idea, de que el espíritu se hace cargo. Tal opinión se funda en la distinción estoica entre el sonido y la significación de la palabra, distinción que Posidonio ha extendido probablemente a la poesía.

7° Las bellas artes forman parte de las disciplinas, por ejemplo la música; o bien les están subordinadas, por lo que la gramática puede juzgar de la poesía. Las disciplinas y con ellas las bellas artes son obra de la razón. Los antiguos no diversificaban la ciencia y el arte, con distinción tan perfecta como la que se nos ha hecho familiar desde el romanticismo. Fue Posidonio quien atribuyó a la razón el origen de todas las disciplinas. 8° El alma, purificada, reconoce la belleza suprema mediante la razón, sin intervención de los sentidos. El mundo sensible no es más que una pálida imitación de esta belleza. Nos hallamos ante una idea platónica y plotiniana.” SVOBODA, Op. Cit., p. 76.

²²¹ “Como en ninguna de sus obras pretende hacer un tratado original sobre la belleza o el arte, Agustín toam las nociones que halla en los filósofos que venera y en la Sagrada Escritura, dándoles siempre un sello personal. Es platónico-pitagórico cuando insiste en el número como elemento decisivo de los seres bellos; sigue a Aristóteles cuando pone la belleza en la *congruentia partium*; se inspira en Plotino cuando piensa que esas partes pueden ser

En la obra del Hiponense es permanente la idea de la visión transformada en contemplación, integrando el hombre con lo divino y dando ya en esta vida un significado a la existencia.

Si lo bello es, fundamentalmente, la idea en todos sus niveles de manifestación, la conmoción vivida por el amante de lo bello, se constituye en el recuerdo metafísico de sus propios orígenes espirituales. El retorno a lo Uno, comprendido evidentemente como vía de conversión, es un camino donde despojarse se convierte en sinónimo de ganancia. Giovanni Reale nos dice a este respecto lo siguiente

“Se puede objetar que, por este camino Plotino llega a reducir a cero no solo el mundo exterior, sino también el yo y, así, anular el propio hombre y, que, por consiguiente, su felicidad acaba por ser la felicidad de perderse en la nada. Para Plotino, lo opuesto es lo verdadero. Despojarse de todas las cosas no significa, de modo alguno, empobrecerse o anularse a sí mismo, sino, lo contrario, significa hacerse mayor llenándose de Dios y, por tanto, de todo, o sea, del infinito. [...] Despojarse de todo significa el retorno del alma a sí misma y encontrar el vínculo metafísico que la une no solamente al ser y al Espíritu (segunda hipostasis), sino también al propio Uno (o sea, la primera hipostasis).”²²²

incluso contrapuestas entre sí, naciendo la belleza de una armonía de contrastes (la fealdad del gallo vencido contribuye a la belleza de la pelea); del mismo Plotino (cuya lectura operó su conversión filosófica) toma el concepto cualitativo de belleza *simple*, como la luz y el color” PLAZAOLA, Op. Cit., p. 51.

²²² “Pode-se objetar que, por este caminho Plotino chega a reduzir a zero não só o mundo exterior, mas também o eu e, assim, a anular o próprio homem e, que, por conseguinte, a sua felicidade acaba por ser a felicidade do perder-se no nada. Para Plotino, o oposto é verdadeiro. Despojar-se de todas as coisas não significa, de modo algum, empobrecer-se ou mesmo anular-se a si mesmo, mas, ao contrário, significa fazer-se maior enchendo-se de Deus e, portanto, do todo, ou seja, do infinito. [...] Despojar-se de tudo significa retorno da alma a si mesma e o encontrar o vínculo metafísico que a une não somente ao ser e ao Espírito (segunda hipóstase), mas ao próprio Uno (ou seja, a primeira hipóstase)” REALE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. V. 4. Trad. Marcelo Perini; Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994. Pág. 519.” (traducción personal)

El hombre se integra a lo divino, ya en esta vida, dando sentido a su existencia. De esta integración con lo divino resulta, de igual manera y concomitantemente, un nuevo modo de ver y relacionar las todas las cosas, sean ellas inteligibles o sensibles. En las Enéadas III, 2, dedica atención especial a la providencia y su tarea en el gobierno del mundo. La providencia universal consiste en la conformidad del mundo a la inteligencia²²³. Por esto es necesario mirar el universo en la perspectiva de su totalidad²²⁴. Inclusive el mal, existe en función del bien²²⁵.

Como del Uno todo emana, contemplando el Uno, sea por la mediación dialéctica o erótica, todo será percibido de manera íntegra. En este retorno, la razón percibe una unidad cósmica, el lugar del hombre y la presencia de lo divino. Si por la conversión, el alma puede contemplar el Uno, ahora, transformada y convertida, podrá visualizar, en la unidad cósmica o inteligible, la discreta, pero efectiva presencia del Uno que a todo le confiere el ser. El ver filosófico, por tanto, consiste en una mirada abarcativa, que percibe todas las cosas relacionadas y dirigidas, en su unidad, al Uno inefable, principio de todo aquello que es.

La vía de la conversión es un “esfuerzo” dialéctico, recorrido por el músico, el amante y por el filósofo. La otra vía, la vía estética, se presenta, igualmente, como camino ascendente a lo Uno. La vía estética, privilegiando de manera especial lo visual, por la purificación y conquista de sí mismo, invita a una constante educación de la mirada hasta llegar a la visión espiritual de lo Bello y de lo Uno. Estos caminos, releídos y reorientados a la luz de la sabiduría cristiana, serán considerados por Agustín a lo largo de todo su pensamiento y haciéndose presentes de manera

²²³ Enéada III 2, 1.

²²⁴ Ibid., 2, 3.

²²⁵ Ibid., 2, 5.

permanente en su caminar filosófico y serán analizados en los siguientes capítulos como una relectura agustiniana de las obras platónicas y neoplatónicas.

Capítulo 2

Los fundamentos y novedades aportadas por San Agustín a la problemática estética y lo bello: la interioridad como camino hacia el Uno

El itinerario filosófico-vivencial del Hiponense, es penetrado por descubrimientos, contradicciones y superaciones; encontramos el proceso de cualquiera que en la búsqueda de la Verdad empeña su vida con sinceridad, intensidad y pasión. A lo largo de este camino de conversión y asombro, hasta lo que a nuestros ojos aparece como defectuoso, tiene su papel en medio de las cosas sensibles (la creación); así como las líneas negras pueden subrayar un texto escrito con letras de oro, dice Agustín “Tengo que admitir no saber por qué los ratones, sapos, moscas o gusanos han sido creados: pero veo que todo es bello en su género, si bien que por

causa de nuestros pecados no nos parezca así”²²⁶. Por lo tanto, no es una búsqueda sencilla. Según San Agustín, Dios creó con un constante intuición estético subyacente, queriendo hacer un inmenso todo, armónico, donde el conjunto es mejor que las partes. Cuando contemplaba su obra diaria, la calificaba de buena, pero al terminar, vio que el conjunto era óptimo. Dios se complace con el conjunto más que con las partes: San Agustín atribuye a esa “bondad”, la armoniosa conjugación de todas las partes. Aquí se hacen presentes algunos elementos interesantes dentro del itinerario, a saber, unidad²²⁷, contrariedad, armonía²²⁸ y, entre otras, analogía.²²⁹

Encontramos de igual manera una invitación a caminar juntos en una búsqueda común del Absoluto a lo largo de todas sus obras, “que mi lector, si comulga plenamente en mi certeza camine conmigo; si comparte mis dudas, que busque conmigo; si se reconoce en el error, que vuelva a mí; si me sorprende en él, que me aparte de este.”²³⁰

²²⁶ “*Ego vero fateor me nescire mures et ranae quare creatae sint, aut muscae aut vermiculi: video tamen omnia in suo genere pulchra esse, quamvis propter peccata nostra multa nobis videantur adversa*” De Genesi contra Manichaeos. I, XVI, 26.

²²⁷ “Tampoco debemos pasar por alto lo que se dijo: y vio Dios que eran en gran manera buenas todas las cosas que hizo, siendo así que hablando de cada una en particular decía tan solo vio Dios que era bueno. Cuando hablaba de todas era poco decir buenas, y por eso añadió *sobremainera*, porque si, cuando una por una se consideran las obras de Dios por los hombres prudentes, se halla que todas están formadas, cada una en su género, con apropiadas medidas, números exactos y orden espléndido, ¿cuánto más lo estarán todas juntas, esto es, el mismo universo que se constituye con la reunión de cada una en un todo? Toda hermosura que consta de partes es mucho más laudable en el todo que en la parte, como acontece en el cuerpo del hombre” *Ibíd.* I, XXI, 32.

²²⁸ “Al considerar ahora la unidad como la causa principal de la belleza, se pone de acuerdo con Plotino (*Enn.*, VI, 9, 11.), quien había enseñado que la hermosura surge cuando la naturaleza del uno mantiene las partes unidas. En anteriores escritos, había ensalzado igualmente Agustín la concordia o armonía, asociándola a la unidad o al orden. Por ejemplo, en el *De ordine* (*De ordine*, I, 2 s.; 18.), afirma que las piedras de un mosaico se armonizan para formar una sola composición bella, que todo se acopla en uno y que el orden sostiene la armonía del universo; en el *De musica* (*De musica*, I, 22.) habla de que la concordia une muchas cosas. Y así como acaba de encontrar la medida, el número y el orden hasta el más alto grado en Dios, también en el *De musica* (*De musica*, VI, 57.) había atribuido a Dios los principios de referencia.” SVODOBA, Op. Cit., p. 159.

²²⁹ En nuestro trabajo no serán motivo de estudio estas características pero se convierten en presupuestos para la lectura de las obras de Agustín.

²³⁰ “Proinde quisquis haec legit ubi pariter certus est, pergat mecum; ubi pariter haesitat, quaerat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me. Ita ingrediamur simul caritatis viam tendentes ad eum de quo dictum est: Quaerite faciem eius semper. Et hoc placitum pium atque tutum coram Domino Deo nostro cum omnibus inierim qui ea quae scribo legunt et in omnibus scriptis meis” *De Trinitate*. I, 3, 5.

Fue hacia el año 380, cuando él contaba apenas veintiséis o veintisiete de edad, siendo para esos días profesor de retórica en Cartago que sentía dentro de sí el deseo de encontrar la verdad y amarla, pero “las voces de mi error me arrebatában hacia afuera” nos dice compungido; era el inicio de su conversión “todavía *no dabas gozo y alegría a mis oídos* ni se alegraban *mis huesos*, que no habían sido aún *humillados*”²³¹; a pesar de estas tormentas interiores llenas de incertezas, logra dejar plasmado un profundo análisis estético dentro de su primer paso en la actividad literaria: *De pulchro et apto*²³².

Dedicó estas primicias al retórico Hierio, de origen sirio, el cual, bien instruido en la retórica y en la filosofía, había llegado a profesar públicamente en Roma, aquella disciplina. Agustín no lo conoció personalmente y sólo tuvo noticias vagas de él y de su bella prosa y sentía una profunda admiración por su gloria; el hiponense se preguntaba por esos días, “¿qué fue lo que me movió, Señor y Dios mío, para que dedicara aquellos libros a Hierio, retórico de la ciudad de Roma, a quien no conocía de vista, sino que le amaba por la fama de su doctrina, que era grande, y por algunos dichos suyos que había oído y me agradaban?”²³³

²³¹ “Et eram aetate annorum fortasse viginti sex aut septem, cum illa volumina scripsi, volvens apud me corporalia figmenta obstrepentia cordis mei auribus, quas intendebam, dulcis veritas, in interiorem melodiam tuam, cogitans de pulchro et apto et stare cupiens et audire te et gaudere propter vocem sponsi, et non poteram, quia vocibus erroris mei rapiebar foras et pondere superbiae meae in ima decidebam. Non enim dabas auditui meo gaudium et laetitiam, aut exultabant ossa, quae humiliata non erant” *Confess.* IV,27.

²³² Cfr. BETTETINI, Maria. SANTO AGOSTINO. *Le Confessioni*. Torino: 2002. p. 30; Cfr. MARIANELLI, Massimiliano. *Ontologia della relazione: la convenientia in figure e momenti del pensiero filosofico*. Italia: Città Nuova, 2008, pgs. 13, 14 y 26.

²³³ “Quid est autem, quod me movit, Domine Deus meus, ut ad Hierium, Romanae urbis oratorem, scriberem illos libros? Quem non noveram facie, sed amaveram hominem ex doctrinae fama, quae illi clara erat, et quaedam verba eius audieram, et placuerant mihi.” *Confess.*, IV, 21 (ver también IV, 23 y 27).

Este primer escrito se ha perdido y ya cuando escribe sus Confesiones no lo conserva, y ni siquiera tiene presente su extensión exacta²³⁴. En una estrecha conexión con la totalidad de su pensamiento y sentimiento, pasa a evocar en ella algunas ideas de ese primer escrito. Son veinte años después que escribe las Confesiones y “sin darse cuenta” escribe de nuevo algunos pensamientos de aquella primera obra. En toda su *Opera Omnia* no deja de mantener una fuerte “preferencia” por el tema de la belleza y ya en su joven edad con este primer escrito revela su bitácora de reflexión estética hasta el fin de sus días. Su filosofía puede ser catalogada como una filosofía de lo bello.

Las ideas desarrolladas en el *De pulchro et apto*²³⁵ son expuestas por el hiponense partiendo del hecho de que únicamente se ama lo bello (*pulchrum*). Preguntaba, a continuación, ¿qué es lo bello?, y ¿qué es aquello que nos atrae hacia las cosas que nosotros amamos?, porque si ellas no poseyeran alguna gracia (*decus et species*), no nos atraerían. Y encontró que en estas cosas hay, por así decirlo, un todo (*totum*), y por consiguiente una belleza, y que ellas nos agradan por sí mismas, o que encierran, al menos, una suerte de bien acomodado a otra cosa (*apte accomodatum*), como una parte del cuerpo se adapta perfectamente al todo o como el propio calzado se acomoda al pie.

²³⁴ “Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: "Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo 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 esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem et similia. Et ista consideratio scaturivit in animo meo ex intimo corde meo, et scripsi libros *De Pulchro et Apto*, puto, duos aut tres; tu scis, Deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberraverunt a nobis nescio quo modo.” *Confess.*, IV, 20.

²³⁵ “Las dos especies de lo bello y lo apto no las buscaba Agustín más que en el dominio de los cuerpos. Si bien es cierto que también pensaba – dice él- en la esencia del espíritu, pero como sólo hallaba en derredor formas corpóreas juzgó que el espíritu no era cognoscible” SVOBODA, K. La estética de San Agustín y sus fuentes. Madrid: Augustinus, 1958, Pág. 22.

Pasaba el tiempo y algo parecía anunciar buenos augurios para el recorrido iniciado por Agustín y los días de Casiciaco, seguidos del bautismo en Milán, serían el primer paso en el proceso de justificación que envolvería la totalidad de su vida. Es por estos días que poco a poco va discurrendo su proceso de conversión de manos de la filosofía tradicional y las “ideas” cristianas. Su matriz de pensamiento se consolida y madura gracias a su capacidad de asombro y deseo de conocimiento. Las circunstancias se muestran favorables para que su interés por descubrir la verdad, y en la verdad a Dios, lo lleven al encuentro de un pensador propicio para sus intereses académicos. En este proceso, el Hiponense encontraría en Plotino, como a un Platón renacido, una mediación indispensable para alcanzar su objetivo. Fue de manos de Mario Victorino que el Hiponense descubre a Plotino²³⁶. De igual manera este pensador vertió algunas traducciones que impactaron sobre Agustín, el *Isagogé* de Porfirio, las *Categorías* y el *Perí Hermeneías* de Aristóteles. Escribió tratados como *Ars Grammatica* y el *De syllogismis hypotheticis*. Y le resultaron conocidos algunos apocalipsis gnósticos denunciados por Porfirio en “Vida de Plotino XVI”, tales como el *Allógenes* y el *Zostriano*, además del formidable texto valentiniano *Tractatus Tripartito*, dirigido contra el alegato anti-gnóstico de Plotino de Enéada II (9). Mario Victorino utiliza estos conocimientos con fines apologéticos al servicio de las

²³⁶ Cfr. Claudio Calabrese, “Platonismo y Neoplatonismo en la formación del concepto de ciudad en San Agustín, en Diadóje. Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana, vol. 1-2, 1999, pp. 95-120).

*Según un estudio reciente de Capanaga “hay divergencias entre los autores sobre los tratados de la *Enéadas* que leyó San Agustín. Norregaard halla correspondencia entre San Agustín y Plotino en los temas relativos a la bienaventuranza, el bien soberano, la acción ética como medio de purificación, los bienes de la vida y los honores, riquezas, amistad y las virtudes cardinales. (*Augustins Bekehrung* p.25ss, Tübingen 1923); P. Alfarié (o.c, p.376) cree que fueron seis las Enéadas leídas, mientras P. Henry (*Plotin et l’Occident* p.104ss.141ss, Louvain 1934) cree que sólo dos. Según Courcelle, leyó los tratados *sobre lo bello*, *sobre el origen del mal* y *sobre las tres hipóstasis* (*Enn. T 6; V 1*). Cf. *Recherches* p.167. A. Solignac (o.c, I p.104-105) señala como fruto de su lectura el método del conocimiento de sí mismo y una toma de conciencia de la interioridad espiritual, donde descubre, a la manera de Descartes en el *cogito*, «los elementos válidos para una metafísica del espíritu, en que éste, por la reflexión, percibe el lazo que le une a Dios; la idea de Dios mismo y las relaciones de las criaturas con el Creador». CAPANAGA, Victorino. Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana. BAC. Madrid. 1974. Pág. 22.

controversias antiarrianas, como se aprecia en su tratado *Ad Candidum* y en la parte A de su *Adversus Arium*.²³⁷

Durante su recorrido por los escritos plotinianos no deja de ejercer su visión cristiana de la filosofía y su agudo e inédito sentido filosófico. La lectura le va abriendo nuevos panoramas intelectuales y le permite desarrollar y ejercitar su sentido de análisis comparativo²³⁸. Cataloga a Plotino como una relectura y actualización de Platón. En cuanto a la influencia de Plotino, es evidente la estima que Agustín sentía por él como el intérprete más autorizado de Platón²³⁹. Para él, Platón y Plotino liberaron al ser humano del error al demostrar la existencia de realidades inteligibles. De esta manera impulsó con un nuevo brillo y prestigio la doctrina de Platón y de Plotino de tal manera que hasta hoy estas líneas de pensamiento siguen iluminando a todo ser humano en la búsqueda de la verdad y en el cultivo de la filosofía.

De esta manera descubría razones para superar el escepticismo académico, pero sobre todo, descubrir una filosofía entera, plena de significados y bastante depurada. Llevando a cabo las distinciones necesarias y evidenciando las semejanzas existentes entre el platonismo y la doctrina cristiana, tejería su pensamiento con singular originalidad, a partir del edificio metafísico

²³⁷ Para un estudio más completo de Mario Victorino pueden consultarse: Pierre Hadot, Porfirio e Vittorino, Milano, Vita e Pensiero, 1993; también Antonio Orbe, Estudios Valentinianos I-IV, Roma, Analecta Gregoriana, 1958-1966.

²³⁸ “Y por eso no mucho después de aquellos tiempos, disminuida toda obstinación y constancia, la doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía, desechas las nubes del error, volvió a brillar en Plotino, filósofo platónico, a quien se juzgó tan semejante al maestro que se llegó a creer que habían vivido juntos, mas, por el largo tiempo que los separaba es mejor decir que en uno revivió el otro” Contra Académicos III, 18, 41.

²³⁹ Cfr. *De Civ. Dei* IX, 10.

inaugurado por Platón y desarrollado por Plotino²⁴⁰. Sus creencias religiosas sirven de molde para reorganizar algunos criterios de sus inspiradores.

Sobre las aproximaciones y distinciones realizadas por Agustín entre el Platonismo y la Sabiduría de Cristo, aclara Beierwaltes, que ciertamente Agustín no deja alguna duda sobre el hecho de que la verdadera y auténtica filosofía sea la *sapientia Christi*²⁴¹. El hecho de que para los platónicos sea impensable la encarnación de Dios en Cristo marca una diferencia radical dentro del criterio de juicio que asume Agustín a partir de su conversión al cristianismo. Sin embargo, el Hiponense asocia el logos del Evangelio de San Juan al principio espiritual de los platónicos; este principio, dentro del recorrido a la interioridad y como regulador de todo lo real, se vuelve accesible cuando el pensamiento se vuelve a sí mismo²⁴². Los platónicos, en consecuencia, hablaron de un *logos*, aunque no lo hayan identificado con el logos del Evangelio de San Juan. El descubrimiento de los platónicos, por sí mismo, ya da que pensar y permite realizar algunas aproximaciones, como lo hizo Agustín, entre la doctrina de los platónicos y la Sabiduría de Cristo presente en los evangelios.

“Agustín ve en la hipóstasis plotiniana del Entendimiento el Verbo del Evangelio de San Juan; esto es, ‘interpreta’ que también para Plotino ‘en el

²⁴⁰ Nacido en Licópolis (Egipto) en el 205 de nuestra era. Se interesó muy tempranamente por las enseñanzas de Ammonio Saccas, a quien muchos consideran como el fundador del neoplatonismo; con él permaneció cerca de once años bebiendo enseñanzas. Vivió en Roma varios años teniendo los más variados discípulos, entre ellos el emperador Galieno y su esposa Salonia, y otros tantos miembros de la casa imperial y personajes ilustres de su tiempo. Su fiel discípulo Porfirio nos dejó la “Vida de Plotino” y reunió cincuenta y cuatro tratados explicitados por su maestro en las famosas seis Enéadas (cada Enéada contiene nueve tratados). Las Enéadas que más nos interesan para este trabajo son la Enéada I,6 (Sobre la belleza) y la Enéada V, 8 (sobre la belleza Inteligible). Cfr. PLOTINO. Sobre la belleza. Prólogo de Agustín López. Barcelona: El Barquero, 2007, p. 9 -11.

²⁴¹ Cfr. *Contra Academicos* III, 19, 42; *De Ordine* II, 5, 16; *De Trinitate* XIII, 19, 24.

²⁴² Cfr. BEIERWALTES, Werner. Plotino. Un camino de liberazione verso l’interiorità, lo Spirito e l’Uno. Trad. Enrido Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1993. p.76

principio era el Verbo y el Verbo era en Dios y Dios era el Verbo; esto era en el principio en Dios'. De la fecundidad del Entendimiento emana el Alma, la cual engendra (dando apariencia visible a las Ideas contenidas en el Entendimiento) el mundo sensible, hasta el término extremo del 'no ser' o materia, causa de la multiplicidad y del mal”²⁴³

El itinerario de Agustín hacía una plena conversión, orientado por Platón y Plotino, y guiado por las escrituras, lo condujo al descubrimiento de sí mismo. La misma ruta es también realizada por cada ser humano, cuando en el silencio y en la meditación y viviendo en la filosofía, que “es nuestra morada verdadera y firme”²⁴⁴, regresa a sí mismo y descubre su interioridad²⁴⁵. Al respecto de este itinerario, Marion “encuentra dos acciones: la confesión de los pecados y la alabanza a Quien los ha perdonado. Ambos movimientos son uno porque quien se sabe curado y liberado de sus miserias las confiesa para dar gracias y alabar a quien ha producido la liberación. El don y la conversión no se expresan con categorías filosóficas y/o teológicas: usa todo los lenguajes porque la alabanza desea agradecer una radical modificación personal.”²⁴⁶

El regreso a sí mismo es, paradójicamente, superación de sí mismo, pues, allá en la intimidad, en donde se enciende la luz de la razón, ocurren el encuentro con la verdad de manera estable e inmutable. Encima de la razón encontramos la fuente de nuestra posibilidad para la verdad. La ruta agustiniana es una invitación a la unificación de nuestra vida por el ejercicio

²⁴³ SCIACCA, Op. Cit., p. 56.

²⁴⁴ “Vera et inconcussa nostra habitatio” Cf. *De Ordine* I, III, 9.

²⁴⁵ *Confess.* X, 8, 15

²⁴⁶ DIEZ, Ricardo. Hacia la unidad del pensar. Cuest. teol. vol.39 no.92 Bogotá July/Dec. 2012. P. 254.

filosófico en un movimiento que del exterior nos conduce al interior y de allí al superior a manera de un trampolín “No quieras dispersarte afuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si encuentras que tu naturalmente eres mutable, trasciende a ti mismo, mas no te olvides que, al remontarte sobre las alturas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón”²⁴⁷.. La vía agustiniana, en cuanto camino de todo ser humano, es una propuesta de autoconocimiento, por la fruición de todas las verdades.

La tarea de pensar, para el Hiponense, supone un permanente ejercicio de concentración de la mente, una renovada atención, un recogimiento sereno y un ejercicio perseverante de trascendencia. De ese modo, a través del recogimiento meditativo, llegamos a los inteligibles y a su fuente, la Verdad inmutable. Para Aurelio Agustín los inteligibles son aquellas realidades estables, eternas e inmutables, criterio del conocimiento. Es decir, los inteligibles corresponden a las ideas²⁴⁸, encontrando su fuente en la Verdad Eterna y referenciados a Dios.

“Ahora bien, en cuanto el alma se halla ordenada por las artes, y se siente armoniosa y bella, dirige la mirada a Dios, fuente de la verdad. Entonces, ella misma descubre la belleza, por cuya imitación todas las cosas son bellas, y por cuya comparación todas las cosas son feas. Desde ese instante conocerá el orden del mundo inteligible, en el que cada parte es bella y perfecta como lo es el todo, mientras que en el mundo sensible es menester siempre considerar el

²⁴⁷ “Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum: sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem seipsa non quaerit: tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnalis, sed summa et spirituali voluptate conveniat.” *De Vera Religione* XXXIX, 72.

²⁴⁸ *De ordine*, II, 51.

tiempo y el espacio, y saber que lo que nos encanta en una parte del espacio o del tiempo es mucho mejor en el todo, y que cuando algo nos desagrade en una parte, es porque no vemos el todo con el que aquella parte está bien concertada.”²⁴⁹

De hecho, para el Hiponense, las ideas en su trascendentalidad encuentran su fuente en lo sumamente trascendente. Así, el conocimiento supone la superación de lo múltiple por la adhesión a la idea, en un movimiento que, de la acción perceptivo-sensorial nos envía a lo inteligible. Ultrapasando lo relativo, el ser humano llega a la comprensión del sentido de todas las cosas, por la mediación de las ideas o inteligibles.

En una de sus cartas²⁵⁰ - más exactamente en la segunda carta - se lee que la verdadera filosofía exige que el espíritu se vuelva hacia las cosas que son siempre las mismas y que no gustan por tener una extraña belleza. Agustín alude por tales cosas al mundo inteligible, del que el mundo sensible no es más que una imitación imperfecta. En la tercera carta, Agustín pregunta qué es aquello que se alaba en el cuerpo humano, y responde: la belleza. Define en seguida la belleza corpórea como la coordinación de las partes, acompañada de un color agradable, advirtiendo que una forma semejante es mejor allí donde campea la verdad, lo que se produce en el espíritu²⁵¹.

A partir de esa contemplación será posible ver, según los criterios inteligibles, el nexo que interconecta e integra todas las cosas divinas y cósmicas. Será posible, y en un alto grado, contemplar la Belleza en todos sus grados y manifestaciones (elevación de espíritu). La idea

²⁴⁹ SVODOBA, Op. Cit., p. 49.

²⁵⁰ Escritas en *Cassiciacum*, entre el otoño de 386 y la primavera de 387.

²⁵¹ *Epistola*, 3, 4.

agustiniana de que en los objetos bellos se encuentra alguna gracia que atraiga, nos recuerda las frecuentes reflexiones de Platón sobre las cosas bellas partícipes de la Idea de la Belleza, y aun transparenta la entusiasta descripción platónica de la influencia que la belleza ejerce sobre nosotros²⁵². Pero la verdad es que estos pensamientos se hallan tan extendidos que resulta difícil determinar su autor. Más interesante es, a nuestro propósito, que Platón haya distinguido, en el *Hipias el mayor*, lo bello (τὸ καλόν) y lo conveniente (τὸ πρέπον). Afirma que lo conveniente no evoca más que la apariencia de la belleza, mientras que bello es aquello por lo que todo es bello - la Idea de la Belleza – o sea, lo que agrada por sí mismo²⁵³.

La opinión agustiniana de que la belleza consiste en el todo, al igual que la distinción entre bello y apto del retórico de Cartago, pueden parangonarse con ciertos pasajes del *Fedro* de Platón, donde se prescribe que el discurso forme un todo animado, que sus partes convengan entre sí y al propio tiempo con el todo, y que la tragedia se componga de elementos mutuamente concordes y referidos también al conjunto entero²⁵⁴. Todavía podemos invocar aquí el precepto de la *República* según el cual algo resulta bello –una escultura pintada o un Estado-, si a cada una de las partes se le asigna lo que le conviene²⁵⁵. Por semejante modo, podríamos recordar el pensamiento del *Timeo* sobre cómo el Demiurgo, al formar el mundo, lo hizo íntegro, uno y perfecto, a manera de un animal²⁵⁶, y la observación de las *Leyes*, relativa a que es preciso tener siempre en cuenta el todo, siendo la parte por razón del todo y no el todo por razón de la parte²⁵⁷.

²⁵² PLATÓN, *Hipias el mayor*, 289 C s., 292 C; *Gorgias*, 497 E; *Eutidemo*, 301 A; *Fedón*, 100 B s.; *Banquete*, 211 D; *Fedro*, 249 D.

²⁵³ PLATÓN, *Hipias el mayor*, 290 A s., 293 D s. Este diálogo ha figurado muy temprano entre los escritos de Platón. Para profundizar sobre la autenticidad de estos diálogos: cfr. D. TARRANT, *The Hippias Maior*, 1928, p. 26.; Cfr. GUTHRIE, William Keith. *A History of Greek Philosophy: Volume 4, Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge University Press, 1986, p. 175 ss.

²⁵⁴ PLATÓN, *Fedro*, 264 C, 268 D.

²⁵⁵ PLATÓN, *República*, IV, 420 D.

²⁵⁶ PLATÓN, *Timeo*, 32 D.

²⁵⁷ PLATÓN, *Leyes*, X, 902 D s.

La concepción agustiniana de que sólo el alma ordenada, armoniosa y bella, se atreve a mirar a Dios²⁵⁸, es un claro reflejo de la filosofía de Plotino, el cual, en su tratado *Sobre lo Bello*²⁵⁹, exige al hombre ordenar su alma, como el escultor organiza su materia, purificarse y embellecerse (conversión de espíritu para Agustín), antes de contemplar la suprema belleza²⁶⁰. A su vez, Plotino partía de los pensamientos de Platón sobre la ascensión del alma a la belleza verdadera²⁶¹ y sobre la asimilación del hombre a Dios²⁶², así como del principio griego de que lo mismo se reconoce por lo mismo. En este mismo tratado encontramos un tema fundamental para los posteriores asuntos tratado por Agustín en su temática de interiorización; la metafísica y la mística. En él, la belleza se identifica con la forma de una manera más bien novedosa y revolucionaria en materia de estética donde “la belleza sensible se identifica con una forma inmanente; la del alma, con una forma trascendente pero secundaria; la propia de la Inteligencia, con la Forma trascendente y primaria, mientras que el Bien, como principio de forma, es también principio de belleza, pero no es, estrictamente, la Belleza”²⁶³; de esta manera, Plotino establece una gradación dentro del itinerario místico que lleva a la plena realización del ser humano en su encuentro con el Uno.

Sobre la misma temática, pero ya en el *De Ordine*, el doctor de África Latina, discurre sobre la adecuación necesaria de la mirada en el ejercicio de ver²⁶⁴. Como en el ejemplo del mosaico, nos dice el Hiponense, no debemos acusar a su artífice si, en un discernimiento estrecho,

²⁵⁸ *De ordine*, II, 51.

²⁵⁹ PLOTINO, *Enn.*, I, 6, 9.

²⁶⁰ Cfr. CHARLES BOYER, *Op. cit.*, p. 89.

²⁶¹ PLATÓN, *Banquete*, 210 A s.

²⁶² PLATÓN, *Teeteto*, 176 B.

²⁶³ IGAL, Jesús. PLOTINO, ENÉADA I. Huesca Sanabria: Editorial Gredos. 1992. Pág. 66.

²⁶⁴ Ejercicio de ver conforme a la razón más allá de la impresión sensorial.

contempláramos aisladamente una de las piedras que lo forman. Acusaríamos al artífice de ignorar las reglas de la composición, indicando una alteración en la constitución de las piezas o partes del mosaico²⁶⁵. Es necesario, en consecuencia, tomar distancia para poder - en el ejercicio de ver más allá de la simple impresión sensorial- tener una visión completa. Veremos entonces la rica composición del referido mosaico, contemplando su belleza. Si lo bello está presente en la totalidad, concluimos que no lo podremos percibir en la captación aislada de sus partes. La visión de lo bello, por tanto, será conquistada en la captación de la totalidad que se muestra. Tal cual el mosaico el universo es bello y concorde. Con todo, algunos, aislando las partes del todo, encuentran desorden y deformidad. En las *Confesiones* leemos que si cada una de las creaturas separadamente era buena, en conjunto, no eran apenas buenas, eran muy buenas, o más bien óptimas²⁶⁶.

Análogamente, prosigue el doctor africano, el cuerpo, en cuanto totalidad constituida, es mucho más bello que sus miembros, aunque separadamente cada miembro tenga una belleza particular. Aprendemos por el análisis de los ejemplos propuestos por el Hiponense, que la contemplación de lo Bello resulta del esfuerzo realizado en la dirección de una visión total, según las luces de la razón. Así, si el artesano formó un bello mosaico, Dios, mucho más aun, creó un mundo bello y bueno.

²⁶⁵ “Sed hoc pacto, si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tesserae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum eo, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni conlustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditus hominibus accidit, qui universum rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia cogitationi magnum est, magnam rebús putant inhaerere foeditatem” *De Ordine* I, I, 2.

²⁶⁶ “Septies numeravi scriptum esse te vidisse, quia bonum est quod fecisti; et hoc octavum est, quia vidisti omnia quae fecisti, et ecce non solum bona sed etiam valde bona tamquam simul omnia. Nam singula tantum bona erant, simul autem omnia et bona et valde. Hoc dicunt etiam quaeque pulchra corpora, quia longe multo pulchrius est corpus, quod ex membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conventu completur universum, quamvis et illa etiam singillatim pulchra sint.” *Confess.* XIII, 28, 38.

Aurelio Agustín, al igual que Plotino, propone el retorno a la intimidad como condición para la contemplación de lo Bello. Solamente un espíritu recogido en sí mismo, es capaz de admirar lo Bello. De este modo “el destino del hombre pasa, así, por la superación del cuerpo. *Conversión, liberación y purificación* son condiciones del retorno. Evidentemente, no se trata de algo físico ni de algo meramente local. Cuando se habla de fuga, huir de todo cuerpo, se alude a disposiciones interiores, al dominio ético”²⁶⁷. El hombre se orienta a un fin superior, recupera su verdadero destino, y se encamina de “regreso” a su “patria” donde el pensamiento se torna visión. En ese camino de interioridad “el alma humana, la gran viajera del universo, es la encargada de llevar a cabo el difícil trayecto de regreso a la patria, al padre, al origen, el viaje de recuperación, de repliegue... Y ese camino de repliegue, de ascenso, es la conversión, que es una purificación tanto noética como moral”²⁶⁸; es aquí donde se entiende lo que es la belleza del *universo*, que seguramente se llama así a partir de la palabra *unum*²⁶⁹.

Si el filósofo platónico halla, como Sócrates frente a la muerte, su plenitud teórica desprendiéndose del cuerpo, ejercitándose en morir y permanecer muerto; el hombre de Plotino alcanza su destino mediante la purificación que lo separa de la corporeidad y lo dispone para el encuentro y la unificación con el Uno. El ejercicio purificador y la contemplación filosófica pueden anticipar este evento, ya en la vida presente, bajo la forma del éxtasis místico, como a Plotino mismo le ocurrió.

²⁶⁷ SANTACRUZ, Op. Cit., p. 355.

²⁶⁸ Ibid., p. 355 y ss.

²⁶⁹ “[...] y nos conducen a él [el Bien como meta] las purificaciones, las virtudes, el aderezo del alma, el pisar suelo inteligible e instalarse en él y el banquetear de los manjares de allá...” En. VI, 7, 36.

No es de admirarse que cuanto más se quiera abarcar mayor miseria se sufra por eso. Con efecto, tal como en un círculo, sea cual sea su amplitud hay un único punto medio para el cual todo el converge, aunque las partes de todo el contorno puedan dividirse innúmeramente, aun así nada está fuera de aquel punto único, por el cual las otras partes son medidas de igual modo y también dominadas con cierta igualdad de derecho; y, de hecho, si quisiéramos partir de allí para cualquier parte todo se perdería en la medida en que se dirige para lo múltiple; del mismo modo, el espíritu disperso se desgarrá en una especie de inmensidad y se consume en una verdadera penuria, una vez que su naturaleza lo obliga a buscar el Uno donde quiera que sea, y es que lo múltiple no permite que lo encuentre²⁷⁰. El ser humano busca sentido y significado para la vida y el camino de la contemplación estética es vía privilegiada en ese proceso. ¿En qué consiste la ruta estética? ¿Qué movimiento es necesario realizar? ¿Por qué en la dispersión no es posible contemplar lo Bello? En el *De Ordine* Agustín inicia un esfuerzo para responder esas cuestiones, discurriendo sobre los movimientos del alma, dividida entre la impresiones múltiples y lo Uno.

Así, el alma²⁷¹, cuando está dispersa, se desvanece y queda indigente, es incapaz de juzgar y encontrar a la belleza, sea en una obra de arte, en las criaturas, en sí misma, en el universo o en el

²⁷⁰ Cfr. *De Ordine* I, II, 3.

²⁷¹ Atendiendo a la terminología agustiniana, es necesario aclarar el sentido de algunos conceptos como: *anima*, *animus*, *mens*, y *spiritus*. *Anima* es el término usado para identificar el nivel de realidad donde se registra la vida, siendo atribuida esa característica a los seres animados o animales. Ahora el ser humano se define precisamente como un animal, razón por la cual el alma le compete, haciendo que se integre en el respectivo género, mas al cual, por el hecho de ser racional, se le acrecienta la diferencia específica (cf. *De Ordine* II, XI, 31). En este sentido el término *animus* sirve para identificar un género de vida al que pertenece la razón. *Animus* identifica, en el contexto del dialogo *De Ordine*, el alma específicamente humana, distinguiéndola tanto del alma, principio vital común a todos los animales, como de la razón universal. Con todo, esta distinción es sutil y ni siempre enunciada con claridad. El término *mens* aparece en el *De Ordine* para indicar aquella dimensión del ser humano que guarda la sabiduría porque recoge la totalidad de los actos que la integran. En esta medida es el modo como la mente se relaciona con lo divino que está en discusión cuando se quiere esclarecer cual es la naturaleza del sabio (cf. *De Ordine* I, 10, 28). El término *Spiritus* aparece apenas dos veces en el *De Ordine*. En un primer lugar significa la interferencia de un impulso divino en el ejercicio de la razón. La segunda aparición del término *Spiritus* surge en el dialogo *De Ordine* para identificar una de las tres personas de Dios, Uno y Trino (cf. *De Ordine* II, V, 16). posteriormente, el aporte del Espíritu en la producción del conocimiento y en la conquista de la sabiduría será objeto

propio Dios. Por la superación de las múltiples impresiones originadas del ejercicio perceptivo sensorial, con el esfuerzo de la razón, llegará a la contemplación del Uno²⁷², siendo este el criterio último de la validación estética. Los estudios de geometría refuerzan esta constatación, pues, si todas las cosas convergen a su centro, análogamente, todos los seres humanos buscan la unidad y su fuente. De esa forma, el hiponense, propone una doble incursión a ser realizada por el alma. El alma, de lo múltiplo, superando la profusión de las impresiones sensoriales, cuando del recogimiento en sí misma llega al Uno; del Uno vuelve a las cosas bellas y las sabe bellas porque en ellas percibe la unidad que las constituye. A través de la mirada de la razón, identificando la unidad, descubrirá a la belleza allí donde exista unidad²⁷³. Dios es bello, en cuanto uno y fuente de unidad en todas las cosas. Donde hay unidad hay proporción, equilibrio, simetría, ritmo. La razón es capaz de ver en las cosas sensibles, la causa invisible que constituye a los entes cósmicos en su belleza.

Más allá de la belleza sensible, la razón se da cuenta de la belleza presente en el alma cuando unida y concentrada en sí misma, yendo más allá, descubre en la unidad de Dios el máximo grado de Belleza, la Belleza en toda su plenitud. En la obra de San Agustín el sentido de lo estético y de la belleza está, por así decirlo, omnipresente. Para parámetros modernos o cartesianos, podría ser casi calificado de antiacadémico. En todas sus obras encontramos un

de un detallado análisis, concretamente en el *De Trinitate*. Ahí, los términos *mens* y *spiritus* surgen en identidad distinguiéndose del alma (cf. *De Trinitate* XIX, 16, 22). Así pues, si toda mente es *spiritus*, lo contrario no ocurre necesariamente. En consecuencia, considerando el texto de *De Ordine*, alma y espíritu indican principalmente el sentido de la palabra latina *animus* (alma en la perspectiva de razón y racionalidad). En *De ordine I, II, 3*, Agustín utiliza dos veces la palabra *animus* y una vez la palabra *animae*, lo que confirma nuestra hipótesis interpretativa, considerando el sentido total de la perícopa destacada.

²⁷² Durante nuestro trabajo se utilizará indistintamente, para efectos didácticos, el término Dios, Uno, Absoluto y Belleza suprema. Bello (*Confess.*, XI, 6.), el más atractivo (*Confess.*, I, 4; 12; II, 12.), la belleza de toda belleza (*Confess.*, III, 10.), la hermosura antigua y nueva (*Confess.*, X, 38.), y afirma haber sido conquistado por Él, a causa de su encanto (*Confess.*, VII, 23.). Cfr. SVOBODA, Op. Cit., p. 82 y 211.

²⁷³ “La razón ve belleza allí donde existe proporción y ritmo o unidad” *De Musica* VI, 10, 25 y “El alma recogida junto de sí misma, habiendo conquistado la armonía, unificada y bella, puede contemplar a Dios.” *De Ordine* II, XIX, 51

lenguaje donde expresa sus sentimientos y admiración por la belleza y sentido estético de la obra de Dios y su manifiesta capacidad de trascendencia²⁷⁴.

Por otro lado, Von Balthasar explica hasta qué punto en San Agustín la contemplación de la belleza es vía para la demostración de la verdad del cristianismo, la cual da una visión objetiva de Dios desde que sea contemplada a partir de las virtudes teologales en un ejercicio de interiorización y trascendencia.

“Sin duda, la razón es suficientemente luminosa; el ojo de la mente, el ojo interior es como tal, luz de la mente, pero sólo un ojo completamente saludable y objetivo consigue mirar en el Sol eterno, habiendo aprendido a hacer recto uso de su agudeza visual (*acies mentis*), lo que no es posible sin un empeño de las buenas costumbres, [...] o sea, cuando el ojo que mira es fortalecido y esclarecido por la Fe, la Esperanza y la Caridad.”²⁷⁵

El estudio de San Agustín, durante toda su vida, consistió en descubrir a Dios en la belleza; en utilizarla como elemento de investigación por así decir infalible. Ese sentido fue refinándose paulatinamente, a pesar de ya haber sido robusto en su inicio; sus inquietudes filosóficas, su

²⁷⁴ “De providentia certe Plotinus Platonicus disputat eamque a summo Deo, cuius est intellegibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere flosculorum atque foliorum pulchritudine comproba;... Hoc Dominus Iesus ibi ostendit, ubi ait: Considerate lilia agri, non laborant neque neunt. Dico autem vobis, quia nec Salomon in tota gloria sua sic amictus est, sicut unum ex eis. Quod si faenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit: quanto magis vos, modicae fidei?” *De Civitate Dei* 274.

²⁷⁵ VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria. Una estética teológica*. 2. Estilos eclesíasticos, Madrid: Encuentro, 1986. Pgs. 101 - 102.

investigación teológica y filosófica estuvo cada vez más fundamentada en la seguridad de ser la belleza el mejor medio de alcanzar el ascenso al conocimiento de las cosas celestes²⁷⁶.

En este proceso, por tanto, la mirada de la razón parte de los sensibles y llega a los inteligibles, y de ahí al Uno. Así, convertida por la visión del Uno, la mirada de la razón podrá identificar en todas sus manifestaciones y grados, sensibles e inteligibles, presentes en la creación, en la artes, en la alma y en Dios, el itinerario del esteta en lo que podemos llamar de camino educativo de lo bello hacía lo Bello.

2.1 La estética como vivencia del filósofo Hiponense: entre las enseñanzas de Plotino y la Sabiduría cristiana.

San Agustín vivió una época de rápido y dramático cambio universal. Ya desde pequeño fue alimentado con la leche del cristianismo gracias a una madre que fue modelo de virtudes. Su vida fue un constante cambio y, de una manera muy especial, vivió al unísono con los cambios de su época. San Agustín vivió los problemas uno tras otro, saboreó sus dificultades, buscó las soluciones y se las elaboró él mismo. Por eso su filosofía es la filosofía de una personalidad: lleva en todas partes el cuño de lo personal e individual, sin embargo, por ser testigo de la crisis del imperio pudo conocer de cerca, y convivir, con ilustres representantes de su tiempo “La gran masa de la población cartaginesa era pagana, pero al lado de los templos de los antiguos dioses

²⁷⁶ Ibid., p. 124.

habían surgido las nuevas basílicas cristianas, y entre los convertidos no faltaban mártires, obispos y escritores, hombres del temple y la fe de un Tertuliano y Cipriano²⁷⁷.

En esa trayectoria de indagaciones y conversiones termina encontrando en la filosofía y en la sabiduría cristiana, una base sólida para edificar su pensamiento e iluminar su vida. Navegó por mil escollos y acantilados; sin embargo, encontró un primer manantial donde empezó a saciarse del agua de la conversión. Cuenta en sus *Confessionum* que estando en Cartago, la lectura de Cicerón le reveló con claridad lo que buscaba²⁷⁸. Así pues, el retórico se eclipsó en el filósofo. Cerrado el Hortensio, Agustín era otra persona. Su vida tiene ahora un sentido más serio, elevado y desinteresado. Será el inicio de su conversión definitiva?

“En realidad, la lectura del *Hortensius* le produjo una liberación interior, afectiva, de máxima importancia en su proceso espiritual. En los *Soliloquios* de Casiciaco, examinando su conciencia, hace esta confesión: «¿No deseas las riquezas? —No—responde Agustín—, y no es cosa de ahora. Porque son ya casi catorce años, y ahora tengo treinta y tres, desde que cesé de desearlas... como búsqueda del fin del hombre, la tarea más seria y esencial de las criaturas racionales. Investigar la verdad en sí misma como objeto supremo de la dicha: he aquí el nuevo plan de vida que debía seguir²⁷⁹.”

²⁷⁷ SCIACCA, Michele Federico. San Agustín. V. I. Barcelona: Luis Miracle. 1995. Pág. 22

²⁷⁸ “Inter hos ego imbecilla tunc aetate dicebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem.” *Confess. III, 4, 7-8*

²⁷⁹ CAPANAGA, Op. Cit., p.10.

En este trayecto, en su búsqueda por la Verdad²⁸⁰, donde las respuestas generaban nuevas preguntas e indagaciones ya que “el incendio interior provocado por Cicerón no dejó descansar al estudiante de retórica y le llevó a nuevos esfuerzos de búsqueda. [...] primeramente quiso encontrar en la Biblia lo que deseaba; pero los libros santos no tenían el estilo ciceroniano, y quedó decepcionado con su lectura”²⁸¹. Podemos destacar también, y de manera especial, la presencia de Ambrosio²⁸² el Obispo de Milán, Simpliciano y Mario Vitorino²⁸³, personajes claves para su camino de conversión “Agustín deja claro, a lo largo de las Confesiones que la evolución del 'corazón' es la verdadera materia de su autobiografía”²⁸⁴.

La conversión es un proceso fundamental y necesario en la vida espiritual de hombre que busca su desarrollo integral; es un proceso de rescate y liberación de sí mismo, que llega después de fases previas de dispersión y desconcierto, y de un periodo intermedio de crisis. Ese sentido de liberación lo expresó así san Agustín, “¡Qué dulce me resultó de golpe carecer de la dulzura de las frivolidades! Antes tenía miedo de perderlas y ahora me gustaba dejarlas Eras tú quien las iba alejando de mí!”²⁸⁵. Su conversión es un hecho fundamental para el actual y perenne

²⁸⁰ Se identifica con Dios, lo Uno, el Absoluto.

²⁸¹ *Ibíd.* P. 10,11.

²⁸² Aquí se distinguen tres periodos o aspectos de influencia ambrosiana en Agustín “1. La doctrina católica defendida por Ambrosio le pareció mucho más razonable que antes y la falta de razón de las objeciones de los maniqueos. 2. Se engrandeció a sus ojos la figura moral del Obispo de Milán en su lucha contra la emperatriz arriana Justina, que perseguía a los católicos. La autoridad de la Escritura le parecía cada vez más digna y venerable, porque no sólo ofrecía un sentido obvio y accesible a los lectores poco instruidos, sino también profundos misterios y sentidos espirituales a los doctos. 3. Con el uso frecuente de pasajes de filósofos neoplatónicos, cristianizándolos, San Ambrosio facilitó a Agustín el acceso a la fe y a la filosofía, con lo cual la autoridad de la Iglesia se hacía más razonable (*Les Confesssions* liv. 1-7 p. 138 -149” *Ibíd.* Pág. 19.

²⁸³ Citamos de propósito en este orden considerando la importancia de cada uno en la vida del Hiponense. San Ambrosio, Obispo de Milán, de trascendencia finísima en la vida de Agustín; Simpliciano, director espiritual de Ambrosio y próximo sucesor en la cátedra milanese, formado en el neoplatonismo; y Cayo Mario Victorino, retórico doctísimo, conocedor de la filosofía y traductor latino de las principales obras de la filosofía griega (honrado inclusive con una estatua en el foro) y converso al cristianismo después de “vagar” en la idolatría por muchos años. Cfr. SCIACCA, *Op. Cit.*, p. 67.

²⁸⁴ BROWN, Peter. Agustín de Hipona, Madrid, Acento editorial, 2001, p. 30.

²⁸⁵ Confesiones, 9.1.1

significado de su filosofía y su espiritualidad; él vivió su pensamiento y explicito filosóficamente su vida. Así pues “leer y releer las Confesiones de san Agustín es una experiencia gozosa que nos pone en contacto no sólo con un alma privilegiada y sensible, sino que nos descubre un camino de penetración a los sentimientos más profundos de nuestra propia experiencia humana y religiosa”²⁸⁶.

La confirmación de que Agustín no buscaba una filosofía, sino, a su modo, una filosofía cristiana, se confirma con su adhesión a la secta cristiana de los maniqueos en el año 373. Durante nueve años fue un atento “oyente” maniqueo. Los seguidores de la secta de Mani se vanagloriaban de enseñar una explicación puramente racional del mundo, de justificar la existencia del mal y de conducir a sus discípulos a la fe mediante la razón pura, poseían una cierta sutileza de razonamiento y un ostentoso amor por la verdad. En el maniqueísmo Agustín buscó la respuesta a una pregunta que desde su conversión a la filosofía le atormentaba: “¿por qué causas hacemos el mal?”. La respuesta maniquea era el dualismo: el mal no podía provenir de un Dios bueno, “el reino de la luz”, sino de la invasión contra lo bueno de una fuerza hostil del mal, de igual poder, eterna y totalmente opuesta, “el reino de las tinieblas”. Tuvo una importancia especial en este periodo de “discipulado” maniqueo la “fachada” trinitaria de la secta y su vanagloria en el conocimiento de las Sagradas Escrituras por encima de los demás cristianos.

Una vez superado el maniqueísmo, se encuentra con los platónicos²⁸⁷ y la metafísica. Fue en el verano del año 386 que la lectura de varias obras “*Los escogí a ellos sobre todo, porque cuanto más elevado sentir tuvieron sobre el único Dios que hizo el cielo y la tierra, tanta mayor*

²⁸⁶ ORCASITAS, Miguel Ángel. [En línea]. <Disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/vita/conversion_testo.htm> [Consulta: Mayo 23, 2012]

²⁸⁷ La distinción entre platónicos y neoplatónicos es posterior al Hiponense.

gloria y prestigio alcanzaron [...] Son bien conocidos entre ellos los griegos Plotino, Jámblico, Porfirio; y en las dos lenguas, griego y latín, destacó como platónico el africano Apuleyo”²⁸⁸, y entre ellas de manera especial, una parte de las *Enéadas* de Plotino²⁸⁹.

Plotino fue visto por Agustín como un talento grande, impersonal y de corte bien novedoso. El contacto con su neoplatonismo produjo en San Agustín la firme convicción de su afinidad con la fe cristiana²⁹⁰. Los neoplatónicos se plantearían ciertos problemas insuficientemente aclarados por Platón como la relación entre el Bien y el Demiurgo, el lugar donde se hallan las Ideas y la génesis de la pluralidad de los seres materiales e inmateriales a partir de un principio único. Insistieron en la trascendencia del principio supremo y en la necesidad de puentes de realidades intermedias, al modo de cadenas, entre Dios y el mundo sensible.

En este trayecto rumbo a la Verdad, Ambrosio, Obispo de Milán, cumplió el papel decisivo en el camino de Agustín rumbo al reencuentro con el cristianismo enseñado por su madre Mónica. Una vez en Milán, a partir del año 384, Ambrosio conduce a San Agustín a convertirse definitivamente al cristianismo en el año 386 cuando tenía treinta y tres años. Lo había conocido en la infancia a través de Mónica, pero no se había bautizado. Por un deber profesional, ansiaba escuchar la singular predicación de San Ambrosio, era una curiosidad profesional. Sin embargo, en esta condición de oyente, aprendió con el obispo de Milán ideas nuevas y redescubrió las Sagradas Escrituras, leyéndolas en un sentido espiritual y que le llegaban a su interior como flechas ardientes. En el texto de las Confesiones nos relata que, estando en Milán, fue a visitar a

²⁸⁸ *“Ideo quippe hos potissimum elegi, quoniam de uno Deo qui fecit caelum et terram, quanto melius senserunt, tanto ceteris gloriosiores et illustriores habentur [...] Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci Plotinus, Iamblichus, Porphyrius; in utraque autem lingua, id est et Graeca et Latina, Apuleius Afer exstitit Platonicus nobilis.” De Civitate Dei VIII, 12.*

²⁸⁹ Fue Cayo Mario Victorino fue el traductor de este conjunto de obras que llegó hasta Agustín. Cfr., Platonismo y Neoplatonismo en la formación del concepto de ciudad en San Agustín, en Diadóje. Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana, vol. 1-2, 1999, págs. 95-120.

²⁹⁰ Cfr. CAPANAGA, Victorino. P. 22 ss.

Ambrosio, quien lo impactó sobremanera por su habilidad oratoria y su integridad como pastor de la Iglesia²⁹¹. De esta manera se despertó, gracias al ministerio de Ambrosio, en Agustín una nueva transformación interior. El pensamiento agustiniano arranca de una llamada a la interiorización “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad”²⁹². El punto de partida para la búsqueda de la verdad no se halla, pues, en el exterior, en el conocimiento sensible, sino en la intimidad de la conciencia, en la experiencia que el hombre posee de su propia vida interior. En idéntico sentido apunta la siguiente afirmación “*Si quaeres ubi inueniat ipsam sapientiam; respondebo, In semetipso*”²⁹³. Al respecto de esta mirada interior, Martins comenta que “Agustín habla de la mirada del espíritu (*aciens animi*) como una *aciens cogitantis*, o sea, es como una mirada interior del pensamiento, es una *aciens recordantis*, como el mirar interior que piensa y recuerda, en la trinidad interior”²⁹⁴.

Esta exigencia de interiorización tiene resonancias neoplatónicas²⁹⁵. Tanto en el neoplatonismo como en San Agustín, la interiorización, el replegarse sobre sí, es el punto de partida de un proceso ascendente que lleva al ser humano más allá de sí mismo. El proceso que lleva al ser humano más allá de sí mismo es, pues, un proceso de auto-trascendencia. Pero, ¿cómo es posible que el ser humano vaya más allá de sí mismo, trascendiéndose? El Hiponense se descubre a sí mismo de un modo absolutamente nuevo, justo a través de su relación interpersonal con Dios.

²⁹¹“Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione, qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret famae suae an maior minorve proflueret, quam praedicabatur, et verbis eius suspendebam intentus, rerum autem incuriosus et contemptor astabam et delectabar suavitate sermonis, quamquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis, quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. Ceterum rerum ipsarum nulla comparatio; nam ille per Manichaeas fallacias aberrabat, ille autem saluberrime docebat salutem. Sed longe est a peccatoribus salus, qualis ego tunc aderam. Et tamen propinquabam sensim et nesciens.” Ibid., V, 23.

²⁹²“Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas” *De Vera Religione*, XXXIX, 72.

²⁹³“Si quieres saber dónde encuentra el sabio la sabiduría, te responderé, en sí mismo” *Contra Academicos*. III, 14, 31.

²⁹⁴ MARTINS, Op. Cit., p. 31. (traducción personal).

²⁹⁵ De hecho podemos decir que toda la cuestión de la interioridad es una teologización del pensamiento neoplatónico además de ser una lectura netamente cristiana (como lo ampliaremos más adelante).

Hasta tal punto, que ese Dios no es “algo” externo, algo que deba buscarse fuera de sí, lejos o en una trascendencia; sino más bien dentro de sí mismo (camino de encuentro y conversión). No se trata obviamente de que Dios no sea trascendente, se trata eso sí, de que lo es precisamente en su inmanencia “*intimior me Deus*”; como Dios es más íntimo a mí mismo que yo mismo, su búsqueda, primero, y la relación con él después, abre un sentido de la interioridad antes desconocido para aquel que no se conoce verdaderamente a sí.

Debemos ahora exponer el proceso de conversión y acercamiento. El primer paso consiste en que el hombre constate que su propia naturaleza es mutable y que, a pesar de ello, encuentra verdades inmutables en sí, verdades que, en consecuencia, tienen caracteres superiores a la naturaleza del alma. He aquí, por tanto, las ideas que el ser humano encuentra en sí y que, sin embargo, son superiores a él.

“Como Platón, San Agustín reconoce que, dada su necesidad e inmutabilidad, las ideas no pueden tener su fundamento en el alma humana. San Agustín sitúa el fundamento y el lugar de las ideas en la mente divina, en Dios, realidad inmutable y verdad absoluta. He aquí el segundo paso en el proceso de auto-trascendimiento, que lleva al hombre hasta la verdad absoluta, más allá de sí mismo “*cognoscere ipsum esse subsistens est connaturale soli intellectui divino*”.”²⁹⁶

²⁹⁶ GARDEIL, Henri. *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. México: Tradición, 1974. Pág. 95-96.

No es difícil reconocer en este proceso la influencia de la doctrina platónica de las ideas. Como Platón²⁹⁷, San Agustín reconoce que las ideas, auténtico objeto de conocimiento, son inmutables y necesarias; modifica el sentido teísta de la teoría de las Ideas e insiste en que la belleza y la pureza, en sí mismas, no toleran la temporalidad y “frente a la cosa partícipe de la Idea, frente a la Idea misma, y por encima de todas ellas, coloca a Dios autor de las ideas. Platón, por el contrario, cuando explica, en el Timeo, cómo el Demiurgo ha creado el mundo conforme a las Ideas eternas, lo sitúa por bajo de las mismas.”²⁹⁸

2.2. La contemplación Hiponense de lo Bello: un recorrido de la luz sensible a la luz de lo inteligible y a Dios.

En las Confesiones, Agustín confirma su interés por la temática estética y la importancia de las cuestiones suscitadas por su vivencia de lo bello. Nos cuenta que, ya en la juventud, y siendo profesor en Cartago, amaba las bellezas terrenas, eran un motivo de gozo y alegría. Indagaba sobre las razones de ese amor “«¿Amamos por ventura algún objeto a no ser que sea hermoso? Pero ¿qué es ser hermoso?, ¿y en qué consiste la hermosura?, ¿qué es lo que nos atrae y aficiona a las cosas que amamos? Porque si no hubiera en ellas gracia y hermosura, de ninguna manera nos moverían a su amor»”²⁹⁹.

²⁹⁷ “Es muy verosímil que Agustín hubiera conocido las ideas de Platón, a través de la *República* de Cicerón en la *Ciudad de Dios* (*De civitate Dei*, II, 14, 2.) evocará un pasaje relativo a la excitación de las pasiones por los poetas-, o mediante algún neoplatónico sabedor igualmente de esta teoría (JÁMBLICO, *De myst.*, I, 11; PROCLO, *In Plat. Remp.*, I, 42; 49 s. Kroll.) “SVODOBA, Op. Cit., p. 217.

²⁹⁸ Ibid., p. 192.

²⁹⁹ *Confess. IV, 13, 20.*

El obispo de Hipona recuerda la fascinación ejercida por los objetos bellos. Declara que había, inclusive, escrito dos o tres tratados sobre la belleza, de entre los cuales el texto perdido *De pulchro et apto*³⁰⁰. Pregunta: ¿qué es lo bello? ¿Qué es la belleza? ¿Qué hace de las cosas? ¿Porque los objetos bellos nos atraen? Lo bello se hace presente en la conformidad, en el equilibrio, en la congruencia. Lo bello y la belleza suponen la armonía, a la justa composición y el ritmo. Y, atraídos por el encanto y la armonía percibidos, fijamos nuestra mirada y atención sobre las cosas bellas.

La misma belleza que se hace presente en un cuerpo bello, constituido en su unidad, también es encontrada en la relación con los otros cuerpos bellos, y a eso denominamos armonía. Todo eso preguntaba y enseñaba a sus amigos en aquellos tiempos vividos en la ciudad de Cartago, caracterizados por intensos debates y nutridos en la amistad. Leería más tarde, ya en Milán, el tratado sobre lo bello de Plotino. Con todo, importa destacar la vocación estética del futuro obispo de Hipona y su estrecha unión con la tradición latina o greco-romana, estimulada por las disputas y búsquedas intelectuales, en aquellos días de debates y actividad intelectual, vividos entre los amigos cartaginenses, muchos de los cuales se encontraría en su vida futura, en Italia y en África.

En el libro X de las *Confesiones*, dedicado al tema de la memoria, al narrar su vida presente, Agustín discurre sobre la tentación de los sentidos corporales y como pueden desviarlo de la contemplación de Dios. Sin embargo, el ejercicio perceptivo-sensorial, por la captación de la belleza y de la bondad de la creación, no deja de ser un don de Dios.

³⁰⁰ Sobre lo bello y lo conveniente.

Los ojos tienen su deleite en ver objetos hermosos y varios, y colores lustrosos y risueños. Pero nada de esto merece los afectos de mi alma, que debe ocuparla toda y poseerla toda Dios, que hizo estas criaturas, y aunque a todas las *hizo sumamente buenas*, pero no lo son ellas, mi soberano Bien, sino el que las hizo a ellas³⁰¹

De esta manera se puede revelar a un ser humano atento la existencia de la suma belleza en la creación. Sabiéndose atraído por los bellos predicados de las cosas sensibles, y notablemente, por la belleza luminosa de los colores, aspira elevarse hasta el creador, autor de todas esas bellezas. La perícopa revela un esteta atento, conmovido y asombrado por la belleza y variedad de las formas y, sobre todo, con el brillo y luminosidad de los colores. La luz, reina de los colores, lo alcanza en toda parte, acariciándolo, envolviéndolo, e inclusive cuando trata de otras cosas; si pierde esa luz, la busca con ansiedad y apetito. Se trata de la descripción psicológica de las vivencias de la persona inclinada a lo bello, percibido en sus múltiples manifestaciones y, principalmente, en el ejercicio de la visión. Podemos decir con Rielo que se manifiesta en Agustín “la poética contemplación mística”³⁰² como una manifestación sublime del peregrinar filosófico.

La contemplación estética es asimismo contemplación extática porque el éxtasis es constitutivo de la persona humana en virtud de la divina presencia formante de su espíritu. Existen, en cambio, teniendo en cuenta la complejidad de la naturaleza humana, muchos grados y niveles de contemplación: sensible, imaginativa, intelectual, fruitiva y espiritual; a su vez, estos

³⁰¹ *Confess. X, 34, 51.*

³⁰² “[...] Mi enunciado estético es preciso: la poética contemplación mística comienza donde termina la poética contemplación de la naturaleza” RIELO, Fernando. Discurso para el XVI Premio Mundial de Poesía Mística, Bolonia (Italia), 12 de Dic. de 1996. [En línea]. <Disponible en: http://www.idente.org/aleman/images/stories/Escuelaidente/funcion_estetica.pdf> [Consulta: Dic. 14, 2010].

niveles pueden manifestarse de forma genérica o singular, sublimable o estremecedora, emocionable o vehemente, meditativa o intuitiva... Pero la contemplación extática es siempre espiritual; por consiguiente, es unión abscondita de amor que puede propalarse a uno o varios niveles inferiores, adquiriendo las más entretenidas formas y matices. Esta unión de amor puede ser: general o constitutiva, propia de todo ser humano; santificante o cristológica, propia del cristiano.³⁰³

El obispo de Hipona, en el gozo y alegría decurrentes de la percepción de lo bello sensible, revela una preocupación con la posible distracción que lo desvíe de la contemplación de Dios. ¿Qué era lo que Agustín temía? Un esteta se alegra y goza con la belleza en todos sus grados. Con todo, en la presente existencia, donde todo es provisorio, considerando la inconstancia del gozo experimentado a partir del ejercicio perceptivo-sensorial, es necesario ir más allá, en la búsqueda de aquello que es permanente y en la búsqueda de la satisfacción estable; el esteta debe remitirse a la causa a partir de los efectos.

“Quedan entonces, claramente representadas estas dos realidades primordiales invisibles –que son parte esencial de la creación–, una *intelligibilis* y otra *informis*. La inteligible, como casa de Dios espiritual, es la figura acabada del regreso al creador de toda criatura, y, por consiguiente, es la morada de la vocación espiritual del mundo visible, en el orden impuesto por Dios. Así como el mundo se adhiere a Dios a través de aquella criatura, así también el

³⁰³ SEVILLANO, López José María. Función mística y estética de la metafísica rielliana. Pág. 8. [En línea]. <Disponible en: http://www.idente.org/aleman/images/stories/Escuelaidente/funcion_estetica.pdf> [Consulta: enero 28, 2011].

hombre, que está llamado a *habitar en la casa de Dios todos los días de su vida*.³⁰⁴

Así pues “la materia informe de donde proviene el mundo visible, revela la capacidad de ese mismo hombre de volverse hacia lo disímil y de convertirse en tinieblas”³⁰⁵. De aquí que el Hiponense exclame con angustia, “Oh Verdad, luz de mi corazón, ¡no dejes que hablen mis tinieblas! Me incliné hacia las cosas de este mundo y me oscurecí; pero desde allí, incluso desde allí te amé grandemente. Erré y me acordé de ti. Escuché tu voz detrás de mí, para que regresara, y apenas lo oí por el tumulto de los sin paz”³⁰⁶. Mientras tanto, la luz visible, reina de los colores, revela la existencia de luz invisible. De esa luz invisible proceden todas las bellezas visibles. ¿De qué luz, al final de cuentas, estamos hablando? ¿Qué es esa luz invisible? Es la misma luz que Tobit contemplaba, cuando, ya ciego de los ojos del cuerpo, precedía e instruía a su hijo, caminando con pasos de amor, sin jamás perderse³⁰⁷. Se trata de la misma luz con la cual Isaac ya en la vejez y privado de los ojos corporales-habiendo bendecido sus hijos, sin reconocerlos, mereció reconocerlos y bendecirlos³⁰⁸. O, aún, de la mismísima luz que, irradiada del corazón de Jacob, ya de edad y carente de visión, bendijo a José y a toda su descendencia³⁰⁹. La luz invisible, de la cual estamos hablando, procede de Dios, creador de todas las cosas y autor de todas las bellezas, inteligibles y sensibles. Esa misma luz, habiendo iluminado los corazones y las mentes de Abraham, Isaac y Jacob, continúa iluminando a todo y a todos.

³⁰⁴ VELASQUEZ, Oscar. La creación como retorno al Creador en Confesiones XI-XIII. [En línea]. <Disponible en: <http://www.diadokhe.cl/media/augustiniana/creacion.pdf>> [Consulta: Enero 20, 2013]

³⁰⁵ Ibid., p. 4.

³⁰⁶ *Confess.* XII, 10.

³⁰⁷ Cfr. *Confess.* X, 34, 52; Tb 4,2.

³⁰⁸ Cfr. *Confess.* X, 34, 52; Gn 27, 1-40.

³⁰⁹ Cfr. *Confess.* X, 34, 52; Gn 48, 3 / Gn 49,28.

Esta luz sí que es la verdadera, ésta es única y sola, y todos los que la ven y aman son una cosa misma. Pero esta luz material de que iba hablando, con una dulzura tan atractiva como peligrosa, hace gustosa y sazónada la vida de este mundo a sus ciegos amadores; pero aquéllos que de esa misma luz saben tomar motivo de alabaras, *Dios mío y creador de todas las cosas*, la hacen servir a vuestros himnos y alabanzas, y no se dejan dominar del letargo que causa en los primeros el atractivo de sus dulzuras.³¹⁰

A las bellezas creadas son agregadas innúmeras otras bellezas, surgidas de las más diversas partes por las manos de tantos artistas. ¿De dónde procede el criterio por el cual el artista modela los objetos bellos? Según San Agustín, "[...] La belleza que, a través del alma del artista, es transmitida a sus manos, procede de aquella belleza que está encima de nuestras almas y por la cual mi alma suspira noche y día..."³¹¹ .

Cuando nos deleitamos delante de las bellezas existentes en la creación, encontramos motivo para alabar a Dios. Igualmente, alabamos a Dios, cuando apreciamos las bellas obras realizadas por los artistas, hechas efectivas según el criterio localizado encima del alma, ese que coincide con la belleza misma.

Para Agustín, la realidad invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, se volvió visible e inteligible, desde la creación del mundo, a través de sus criaturas. Por eso, todas las cosas creadas son bellas y dignas de aprecio³¹². Sin embargo, es necesario relacionar el orden de la

³¹⁰ *Confess.* X, 34, 52.

³¹¹ "Quoniam pulchra trajecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte" *Confess.* X, 34, 53.

³¹² Cfr. *Confess.* VII, 17, 23.

creación, portador de belleza y significado, al creador. En el trayecto examinado percibimos un desplazamiento que, de la luz sensible nos condujo a la luz de lo inteligible y a Dios.

Así pues, en Agustín, como en Platón y Plotino, las metáforas ligadas a la mirada y a la luz son importantes para la comprensión del proceso de ascensión del alma que, de las cosas sensibles, trasciende³¹³ a los inteligibles y de a Dios.

Acerca del placer visual, escribe que los ojos gustan de las formas bellas y variadas, de los colores claros y bonitos. A la luz la denomina «reina de los colores», y sostiene que la luminosidad le halaga, aunque esté ocupado en otra cosa, que la desea ardientemente si desaparece de pronto, y que se halla desolado si le falta por largo tiempo. Mas por encima de esta luz corpórea, insidiosa y peligrosa, por su dulzura, él sitúa la verdadera luz, Dios mismo³¹⁴.

Encontramos ejemplos de esa visión espiritual inclusive en las Sagradas Escrituras. Al final, Abraham, Isaac y Jacob fueron capaces de ver, no a través de los ojos corporales, más según la luz que les inundó los corazones y las mentes. Entonces, no basta ser dotados de ojos corporales capaces de ver. Partiendo de la luz visible que ilumina este mundo, es necesario encontrar la luz invisible, única luz, una vez educados los corazones y las mentes, capaz de permitir que, recorriendo los caminos del amor, veamos a Dios, fuente de todo aquello que es, de todos los grados y manifestaciones de belleza accesibles a los seres humanos.

³¹³ “Tres son las visiones del alma racional: pensamiento, meditación y contemplación. Pensamiento se da cuando la mente es tocada transitoriamente por la noción de las cosas, cuando la propia cosa se presenta en su imagen súbitamente al espíritu, ya sea entrando por el sentido, ya surgiendo de la memoria. Meditación es el repaso asiduo y penetrante del pensamiento, esforzándose en explicar algo oscuro o tratando de penetrar en algo oculto. Contemplación es la mirada indagadora y libre del espíritu para penetrar en cosas muy diseminadas” SAN VICTOR, Hugo de. *De modo dicendi et meditandi*, P. L. 176, VIII, 879. [En línea]. <Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/79910252/Una-Lectio-Sobre-La-Pedagogia-Del-Siglo-XII>> [Consulta: Abril 10, 2011]

³¹⁴ SVOBODA, Op. Cit., p. 221.

En este trayecto ascendente por la vía estética, el hijo de Mónica vive un proceso de trascendentalización de la experiencia sensorial, de notable acento psicológico. Examinando los diversos sentidos corporales, verificando los gozos venidos de su ejercicio, transformando, elevando y proyectando esa experiencia, discurre Agustín, caracterizando la alegría sin ocaso, resultado del amor a Dios³¹⁵. Dos dimensiones relacionadas, señaladas por lo transitorio y por lo perenne, aparecen en este relato, correspondiendo a lo divino y a lo humano. Así, el hábil profesor de retórica, para describir la alegría sin ocaso originada de disfrutar en el amor a Dios, narra situaciones cotidianas y placenteras relacionadas al ejercicio de los sentidos. Partiendo de esas vivencias fugaces y provisorias, no en tanto ricas de humanidad, que una imagen capaz de expresar el gozo y la alegría que resulta de la unión entre lo humano y lo divino. El Hiponense - y queda en evidencia- al trascendentalizar la experiencia sensorial, en la búsqueda de significar la mística unión con el creador, construye una imagen hermosa reveladora de esa unión y, sobre todo, considera la integralidad de la existencia humana, en sus diversas dimensiones.

Platón y Plotino formularán metáforas e imágenes de grande belleza y contenido, indicadoras de la relación entre lo humano y lo divino. Entre tanto, en Agustín, singularmente, los cinco sentidos y sus posibilidades perceptivas, transformados y elevados máximamente, se convierten en viva imagen que significa el encuentro entre el ser humano y Dios.

³¹⁵ “Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentum et aromatum suavolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, et ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo” *Confess.* X, 6, 8.

El trayecto de Agustín revela el proceso de conversión de un seductor que, cautivo de la belleza, transita de las bellezas sensibles a la belleza de Dios. Este trayecto testimonia un inmenso amor que, finalmente, encontró respuesta y reposo para su búsqueda.

“Tarde te amé, ¡oh belleza tan antigua y tan nueva!;Tarde te amé! ¡Eh que habitabas dentro de mí y yo te buscaba por afuera! Yo, deformado, me lanzaba sobre las bellas formas de tus criaturas. Estabas conmigo, más yo no estaba contigo. Me retenían lejos de ti tus criaturas, que no existirían si en ti no existiesen. Tú me llamaste, y tu grito rompió mi sordera. Fulguraste, y tu luz ahuyentó mi ceguera. Esparciste tu fragancia y, respirándola, suspiré por ti. Yo te saboreé, y ahora tengo hambre y sed de ti. Tú me tocaste, y ahora estoy ardiendo en el deseo de tu paz.”³¹⁶

En esta declaración de amor, el seducido Agustín, describe su proceso de retorno a la interioridad, donde encuentra, en el secreto huésped, objeto adecuado a su amor. Si por un lado, la tentación de los sentidos³¹⁷ es capaz de distraernos y desviarnos de Dios, igualmente, si los educamos, es a partir de ellos que podremos gradualmente movernos de las bellezas sensibles a las bellezas percibidas por el alma y, de esas, a Dios la Suma Belleza. Solamente en Dios: Sumo Bien, Suma Belleza, Suma Verdad, el ser humano encontrará el objeto adecuado a los deseos del alma. Las bellezas temporales pueden ser motivo de extracción o despertar una reflexión sobre la causa de la belleza de los entes, bellos, sin embargo, contingentes. El hombre, dotado de un alma

³¹⁶ *Confess.* X, 27, 38.

³¹⁷ En las *Confess.* X 30-35, San Agustín describe la tentación de los sentidos (de la gula, del olfato, de la audición, de la visión, de la curiosidad, etc.), que pueden distraernos. Es necesario retomar nuestra intimidad. Y, así, centrados, habiendo educados los sentidos, podremos buscar en Dios una felicidad que no tiene fin.

racional y necesidades espirituales, busca el bien permanentemente, un bien sin ocaso, pleno, capaz de responder a su naturaleza espiritual. Cuando fija su atención, de modo exclusivo, en las bellezas exteriores, distraído se pierde - revoloteando de objeto hecho en objeto bello - en la búsqueda de sensaciones agradables. Con todo, cuando contempla con atención esas realidades, las descubre fundamentadas en el acto creador de Dios. Sabrá entonces que Dios creó realidades dotadas de existencia y forma y, habiendo hecho ese descubrimiento, dirigirá su mirada a la Suma Belleza. Continuará amando las bellezas creadas, pero las considerará en la perspectiva del amor al creador, excelsa e inefable Belleza.

El doctor de África latina, en la referida cita, confiesa que vagó distraído, encantado con las bellezas de las criaturas, sin reconocer el autor de esa obra. Mas, “*¡tú me llamaste y tu grito rompió mi sordera! Fulguraste, y tu luz rompió mi ceguera!*” Vencidas la sordera y la ceguera puede finalmente oír y ver, o dicho de otra manera, vivir. Agustín encontró su razón para vivir, pues descubrió el amor adecuado, capaz de corresponder a la intensidad de su deseo. Habiéndolo saboreado, continuó con sed y hambre de ese mismo amor; y por él tocado, pasó a arder en el deseo de su paz. Nuevamente, el retórico norteafricano, trascendentalizando la vivencia perceptivo-sensorial, expresa de modo singular y bello su relación de amor con Dios.

La belleza para el hijo de Tagaste, en todas sus dimensiones y manifestaciones, es una invitación al recogimiento (*recolletio*); es un motivo de encuentro y de interiorización consigo mismo, promovido por lo sensible; un encuentro con la creación, con las formas o inteligibles y, finalmente, con Dios³¹⁸. El universo, en cuanto totalidad ordenada, bella y armoniosa, es anuncio

³¹⁸ Cfr. UÑA JUAREZ, Agustín. *Cántico del Universo*. La estética de San Agustín. Madrid: Complutense, 2000. p. 89-92.

y manifestación de la belleza que irradia el creador y alcanza todos los parajes de lo real. El esteta, en esa perspectiva, es un hermeneuta que descifra en el cosmos y en cada creatura la presencia del orden y de su autor. En ese proceso de recuperación de sí mismo por el itinerario hermenéutico-estético de la creación, cada creatura en su belleza, clama y solicita el reconocimiento de la Suma Belleza como causa de la suya propia. El esteta perspicaz y atento, habiendo escuchado ese clamor y habiendo educado a la razón y a los sentidos, adquiere la habilidad de discernir e identificar en el mundo creado la presencia de los números inteligibles, por los cuales, providentemente, Dios gobierna y confiere belleza al universo³¹⁹. En el cosmos creado, nos cuenta el retórico africano, existe regularidad, proporción y medida, pues todas las cosas son gobernadas por Dios a través de los números. Para Agustín, encontramos en el canto del ruiseñor un ejemplo de ese “omnipresente” gobierno de los números

“Es también muy para ponderarse cuán armoniosas y suaves melodías nos transmite el aire cuando canta el ruiseñor, melodías que el alma de aquella avecilla no desgranaría tan a su placer sino las llevase impresas de un modo incorpóreo en su movimiento vital. Nótese el mismo fenómeno en los demás animales, privados de razón, pero no de sentidos. Pues ninguno hay entre ellos que, ora en la modulación de la voz, ora en otra clase de movimientos y operaciones vitales, no lleve algo armonioso y, en su género, moderado, no por aprendizaje alguno, sino regulado dentro de los secretos términos de la naturaleza, por aquella ley inalterable, origen de toda armonía.”³²⁰

³¹⁹ Cf. *De Ordine* I, I, 2 y *De Libero Arbitrio* II, 16, 41-44.

³²⁰ *De Vera Religione* XLII, 79.

El esteta, siendo sagaz, al oír el canto armonioso del ruiseñor, se alegra y se conmueve. Percibe la presencia de la modulación, tanto en el canto del ruiseñor como en otros animales, en los procesos regulares de la naturaleza y en todas las partes del mundo. Reflexionando, descubre en la ley inalterable de los números, la causa de las armonías presentes en la creación. Descubre de esta misma manera, un principio de perfección inteligible presente en toda la creación a manera de manifestación gloriosa que goza de inmutabilidad y que supera la vicisitud de los tiempos³²¹. El esteta de mirada inteligente encuentra en cada ente creado - constituido en su finitud - razones para alabar al creador. De hecho, el Sumo Bello, no apenas creó el cosmos y cada una de las criaturas, como las conserva en el orden y en la belleza.

Cada ente finito, consecuentemente, en cuanto motivo de alegría y contentamiento estético, es una “palabra” que revela el Sumo Bello, es signo en el camino de nuestra conversión, es portador de una singularidad y de un valor incalculable. Dios, Suma Belleza, en su absoluta trascendencia, está presente en la inmanencia de la creación, sustentándola en el ser por el gobierno providente de los números. En la concepción estética Agustiniana, nos preparamos con la trascendente inmanencia de lo Bello, pues todas las bellezas sensibles manifiestan la invisible presencia del creador. Según Uña Juárez, la belleza es el lenguaje radiante de las cosas, la voz reveladora del Ser. Y de esa constatación se desprende “[...] una clara valencia hermenéutica de la estética Agustiniana que hace de la belleza una realidad significativa abierta, en demanda de interpretación. El texto que estudiamos constituye el hombre en hermeneuta, un intérprete del esplendor sensible para descifrar su sentido, leyéndolo con valor de signo”³²². El Hiponense realiza una lectura especular del mundo sensible desde el interior del hombre; la creación es un

³²¹ VELASQUEZ, Op. Cit., p. 398.

³²² UÑA, Op. Cit., p. 89.

libro abierto, y escrito en caracteres de belleza, para ser leído e interpretado desde la interioridad. Dándose cuenta de la belleza presente en el mundo, transformado en esteta y hermeneuta de las “huellas del Absoluto”, habiendo descifrado el secreto de esa belleza, el ser humano se constituye en intermediario entre Dios y las demás criaturas; el hombre tiene una vocación excepcional como intérprete del Kosmos.

Al final ¿qué tipo de criatura podría, de hecho, apreciar la belleza de la creación? ¿Develar el secreto de esa belleza? Solamente el hombre, ejercitando la razón, y habiendo apreciado y entendido la belleza de la creación³²³, la ofrece en alabanza a Dios. De ese modo, por la alabanza, el ser humano se vuelve privilegiado mediador entre las criaturas y Dios. Y la misma contemplación que suscita la alabanza, nacida del amor a lo bello, se convierte en cuidado. El esteta, entonces, al amar la belleza de la creación ofrecida como alabanza, se vuelve, también, en su guardián.

La cosmología agustiniana, vinculando el mundo divino y humano, más allá de la concepción pitagórica o galiléica, nos muestra un cosmos creado, donde todo, en cuanto relacionado a la Trinidad, es manifestación de esta misma Trinidad. El infinito en la estética agustiniana, es valorizado y re-significado.

[...] está probado así que el ser infinito, en su dimensión constitutiva o de su ser, es radicalmente bello; el ambiente de Agustín; al quedar asumida por él la finitud como bella desde sus raíces fundacionales mismas: el ejemplar modélico de la idea, la configuración de la forma, la distribución del "ordo", la

³²³ *Enarr. In Ps.* 34, 1, 13; 49, 13; 79, 14; 84, 9.

unidad y el compás del número. La finitud es constitutiva y entitativamente bella a los ojos de Agustín³²⁴.

Si la finitud es constitutivamente bella, pues radica sus raíces fundamentales en el Absoluto³²⁵, el camino de la conversión pasa por la correcta apreciación de la belleza en las creaturas. En esa ascensión por tanto, no ocurre desprecio o aversión al mundo; valorizado y resignificado pasa a ser visitado con mayor reverencia, despertando actitud de cuidado y cultivo. De esa forma, en la estética de Agustín, la creación es valorizada y exaltada, convirtiéndose en el camino que conduce al encuentro de sí mismo y de Dios.

La belleza de creaturas revela, de muchos modos, la belleza de la trinidad, en la cual está radicada y “es menester, por tanto, que por la vista de las cosas creadas, considerando la inteligencia creadora (Rm 1,20), divisemos a la Trinidad de la cual aparecen vestigios en la creaturas en proporción de su dignidad. En la Trinidad se encuentra el origen sublime de todas las cosas, así como la belleza perfectísima y la alegría beatísima.”³²⁶

Todos los seres creados manifiestan en si cierta unidad, belleza y orden, en correspondencia a la trinidad, *perfectísima pulchritudo* y *beatissima delectatio*, en la que encuentran su origen. Las realidades corpóreas, las facultades del alma, la forma de los cuerpos, las ciencias o las artes- propias de las almas- son bellas porque son constituidas en la unidad. También buscan y guardan cierta unidad, el peso y la posición de los cuerpos, los amores y los

³²⁴ UÑA, Op. Cit., p. 151.

³²⁵ “Por la unidad de Dios es fijado el modo, por su sabiduría, formada toda belleza, y por su ley, ordenado el cosmos. La creación entera está llena de su plenitud, adornada por la diversidad de formas y jerarquizada por los grados de las cosas” SVODOBA Op. Cit., p. 229.

³²⁶ *De Trinitate* VI, 10, 12.

placeres del alma. En suma, todas las cosas son bellas o existen conforme al orden, en cuanto aspiran y realizan la unidad. Unidad perfecta y plenamente existente en la Trinidad, Perfecta Unidad. Trinidad que, *ad intra*³²⁷, eternamente pensó y quiso la creación. Trinidad que, *ad extra* manifiesta su existencia a través de la creación.

De lo expuesto se deduce que la estética Agustiniiana supone el encuentro entre lo humano, lo divino y lo cósmico. Así, desde toda la eternidad, la Trinidad quiso, pensó y amó la creación (*actividad ad intra*) y, cuando de la creación (*actividad ad extra*) se manifestó en el tiempo, estando presente en la belleza de cada ente finito, en todo el universo, amándolo y conservándolo por el gobierno del orden. El ser humano, dotado del libre albedrío de la voluntad, encuentra en el camino estético oportunidad para, cultivándose a sí mismo, redescubriendo lo divino presente en lo cósmico, alegrándose en la contemplación de lo bello, amar a la Trinidad, Suma Belleza. El universo pensado por Agustín, según el paradigma Trinitario, es un universo relacional, pleno de divinidad, donde cada creatura es su manifestación.

En ese universo el ser humano es el lugar especial de esa revelación, pues es en el alma que ocurre la inhabitación trinitaria, llamándolo, sin contristarlo, al amor y al cuidado de la creación. La estética agustiniana, en cuanto vía de conversión, valorizando lo finito como manifestación de la trinidad, solicita que cada ser humano abierto al mundo creado, cultive los sentidos y la razón, rumbo al encuentro con el Sumo Bello. La vía estética no desprecia u olvida el mundo, al

³²⁷ “En su monumental obra sobre la trinidad, Agustín hizo una distinción *ad intra* y *ad extra* de tal forma que solamente *ad intra*, esto es, solamente para el misterio de Dios es posible configurar apropiadamente la distinción de las personas: el Padre es solamente Padre en cuanto hay eternamente un Hijo relacionado fielmente al Padre. Y el Hijo solamente es Hijo en cuanto hay un Padre que eternamente lo está generando como Hijo. [...] ahora *ad extra*, continuando con Agustín, significaría que, en cuanto Dios se revela relacionado a la creación, a la historia de la creación, apenas hay indicaciones atribuidas o apropiadas de una u otra de las tres Personas, mas no propias, pues en la creación Dios siempre actúa trinitariamente, pero de una forma unitaria [...].” SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 36-37.

contrario, lo asume, dándole un nuevo significado, en la realización de su pertenencia a lo divino.

Platón y Plotino influenciaron fuertemente a Agustín y por esta misma razón, cuando pensamos en una conversión de la mirada caracterizándola como adecuación, según la luz del sol, o de lo inteligible en la perspectiva del ojo de la razón, necesitamos retomar a esos pensadores. Esa *metanoia* es un proceso permanente de adecuación, en una actitud de reaprender a ver, sea con los ojos o con la razón, ojo del alma. Es necesaria la disciplina de la razón y la conversión de la voluntad a fin de que, cotidianamente, aseguremos la posesión de aquello que se revela en la acción de la visión.

La conversión de la cual hablamos, supone un renovado encuentro con lo divino y, sobretodo, una doble adaptación de la mirada: la mirada que contempla a Dios necesita reaprender repetidamente a ver el mundo; necesita más que aprender a ver el mundo, necesita comprometerse con él. El movimiento de conversión por la vía de la estética, así, culmina en el compromiso con el orden de la creación, expresado como reverencia y cuidado.

2.3 San Agustín y la percepción estética y armónica del mundo.

A través de la palabra *Kosmos*, los helenos procuraron indicar la belleza o la armonía y orden que reina en el mundo³²⁸. Percibían el mundo rítmicamente, pleno de colores, sonidos, formas y vida. El ser humano se comprendía como parte de esta totalidad penetrada por lo

³²⁸ Según afirma Philolao en sus manuscritos, Pitágoras fue el primero en utilizar este término para designar el orden que reina en el universo y el universo mismo. Cfr. HUMBOLDT, Alexander von Humboldt. *Cosmos o ensayo de una descripción física del mundo*. España: Est. tip. de Ramón Rodríguez de Rivera. 1851, p. 68-69.

divino. En esa perspectiva, la noción de orden - para Agustín - suministra llaves para la comprensión de la unidad cósmica, humana y divina. La generación, la nutrición, el crecimiento, la madurez y la corrupción de las cosas revelan el ritmo inminente al proceso de la vida. El canto de los pájaros, naturalmente modulado, es causa de alegría y gozo. Todo aquello que es, surge de la Unidad y busca la Unidad, de la cual el número es la expresión. De la unidad, por los números, surgen y son gobernadas todas las cosas³²⁹. El mundo es bello, porque está dotado de unidad y de ritmo. El profesor de retórica de Hipona anuncia la presencia de los números en todas las cosas, “contempla el cielo, la tierra y el mar, y todo cuanto hay en ellos, y los astros que brillan en el firmamento, los animales que se arrastran por la tierra, las aves que vuelan por el aire y los peces que nadan en el mar, y verás que todo tiene su belleza, porque tiene sus números. Quítales estos, y todo queda reducido a nada³³⁰”.

La creación es una³³¹ y bella, porque es gobernada providentemente por los números. Las obras de los artistas son bellas porque son formadas conforme a los números³³². La danza, movimiento gracioso y armónico, obedece a la ley de los números. En todo hay ritmo, por tanto

³²⁹ Cfr. *De Vera Religione* XLIII, 81. La regla del orden, ella misma, vive en la Verdad Eterna y procede la Unidad Perfecta y Eterna, la Trinidad. En *De Vera Religione* XLII, 79, Agustín describe la proporcional renovación de la naturaleza por la multiplicación y prolongamiento de la vida, la ritmicidad del canto del ruiseñor. Ejemplos de la presencia providente del orden que, todo gobernado por los números, confiere racionalidad y belleza al mundo.

³³⁰ *De Libero Arbitrio*, II, XVI, 42.

³³¹ La propia concepción del ser plotiniano, presidido por la unidad, exige una sistematización coherente, conjunta y unitaria. El sistema traduce en las ideas la conexión de las cosas. Nadie expresó la unidad de lo existente con tanta viveza como Plotino. “*No philosopher has ever asserted so strongly, and pictured so vividly, the unity of being and life, as Plotinus*” (ARMSTRONG, A. H., “Plotinus”, cit., 223). Y el sistema refleja la visión del Todo como un verdadero organismo en el que todas las partes conspiran a conformar la unidad del mismo. Se da por supuesto, de alguna manera, por todos los neoplatónicos que el universo constituye un sistema. Pero esto exige un alma, y el alma del sistema plotiniano es la unidad. Por eso, construye un verdadero cosmos, un despliegue ordenado con precisión, de modo que cada elemento ocupe su lugar exacto en el todo unitario y en la serie lógica, es decir, en la secuencia obligada de realidades y pensamientos, y en esto coincide Agustín.

³³² Para el medieval el número deviene uno de los símbolos del orden más perfectos; Véase ECO, U., *Art i bellesa en l'estètica medieval*. Barcelona, Ed. Destino, 1990.pág. 69,70.

En la perspectiva agustiniana-platónica de lo bello, la matemática era el eslabón que entrelazaba el mundo material con el mundo de Dios, y dado que ese nexo de unión era real, el recurso a «los números» y sus relaciones debería permitir en última instancia desentramar los misterios de la Creación. Véase Von SIMSON, Otto, *La catedral gótica*, Madrid, Alianza Ed.,1991 pág. 49.

belleza. Hay armonía en la creación, en las obras de los artistas, en la vida virtuosa - captada por el hombre interior – y referida a la Unidad Perfecta³³³. Estamos delante de una unidad plural envuelve lo cósmico, lo divino y lo humano. Cabe al hombre interior, por la educación³³⁴ de la vista percibir la unidad rítmica que todo envuelve. Entre las innumerables descripciones de lo bello cósmico, anuncio de lo bello divino, encontramos en la ciudad de Dios elogio inigualable.

“En que palabras podría caber esta hermosura y utilidad otorgada por la libertad de Dios que, sin duda, no faltan al hombre, aunque postrado en medio de miserias y trabajos y condenado a ellos? Hablaríamos de la variada hermosura del cielo, de la tierra y el mar, de la abundancia y majestad de la luz, del sol, de la luna y las estrellas, de la frondosidad de los bosques, de los colores y los perfumes de las flores, de la diversidad y multitud de aves parladoras y pintada de colores vivos, de esos mil y un géneros de animales tanto más maravillosos, cuanto pequeños, (...) del enorme espectáculo del mar, cuando viste su traje de mil y un colores, a veces verde con varios matices, a veces azul. Con placer lo contemplamos también cuando se enfurece; después nace la calma, porque encanta al espectador, con tanto que no abata y combata el navegante! ¿Qué diré de la diversidad de manjares contra el hambre y de los diferentes condimentos que la libertad de la naturaleza nos ofrece con

³³³ Cfr. *De Vera Religione* XLIII, 81. Agustín afirma que de la Unidad Eterna (la Trinidad) todo procede por el acto de creación y encuentra su gobierno. Y, seres racionales identificados en la orden cósmica (también en las obras de los artistas) señales de esa unidad. Todo el universo existe en medio de la unidad y el ritmo, conforme al orden procedente de la Trinidad.

³³⁴ En el proceso de conversión cabe a las artes un papel insustituible y propedéutico al ejercicio filosófico en el camino de la *beata vita*. Para el Hiponense, el camino de la búsqueda de lo bello (estético) es tan importante cuanto la búsqueda de lo bueno (ético). Lo estético no es absorbido por lo ético en la antropología y pedagogía agustiniana, es más, la contemplación de lo bello sea en la creación, en la vida interior o en lo divino es condición para la búsqueda y realización del bien en la vida de cada persona (vida virtuosa). San Agustín, hasta el final de su vida, nos hace percibir en sus obras filosóficas la importancia del cultivo estético, considerando la búsqueda de la felicidad.

abundancia, sin recurrir al arte culinaria? ¿Cuántos remedios para conservar y recobrar la salud? ¡Qué agradable la alteración del día y la noche! Qué suave ternura de las brisas! ¡Cuánto material nos ofrecen los árboles y los animales para la confección de ropas! ¿Quién puede describir todo?”³³⁵

Podemos contemplar en este pasaje la manifestación de un esteta admirado y asombrado con el *Kosmos*; este espectador, una vez convertido, es capaz de percibir las bellezas y beneficios de la Creación en toda su profundidad pues su mirada está purificada. Agustín educó la vista interior, la razón, para que pudiese contemplar la armonía y conmovirse con los beneficios de la naturaleza. Describe la hermosura del cielo, de la tierra y del mar. Mar que “viste” matices variados, unas veces calmado y otras enfurecido. En los textos del Hiponense encontramos abundante referencia al cuidado estético e innumerables expresiones de admiración y asombro suscitadas por la belleza de la creación, de la vida virtuosa, de la amistad, de Dios. Su carácter esteta, su vocación poética y su formación retórica acompañarán siempre su texto y su vida.

Herederero de Platón y de Plotino, y muchas veces delante de problemas inéditos, y en cuanto pensador que filosofa desde su condición de cristiano, une dos tradiciones, la clásica y la bíblica, llega a nuevos horizontes descubriendo y constituyendo un novedoso pensamiento estético renovada y actualizada por elementos netamente cristianos³³⁶.

³³⁵ *Civitate Dei* XXII, 24, 5.

³³⁶ “La concepción estética de la divinidad y del universo tuvo barruntos sublimes en la filosofía griega, y pasó a la cristiana reformada y transformada por los nuevos elementos de la revelación” CAPANAGA, Op. Cit., p. 460. Para saber más: STAUDINGER, Joseph. *Das Schöne als Weltanschauung im Lichte der platonischa-augustinischen Geisteshaltung*. Wien: Herder. 1948.

La existencia humana transcurre en un mar, unas veces tranquilo, otras tempestuoso, en dirección, o por lo menos en la búsqueda, de un puerto seguro. Es ahí donde el esteta encontrará la serenidad y la felicidad anhelada, es el encuentro con el Absoluto³³⁷. En ese viaje, según Agustín³³⁸, seremos conducidos al “puerto de la filosofía”, si aplicamos la fuerza de voluntad³³⁹ y ejercitamos el método racional. Así pues, son pocos, o quizás raros, los que alcanzan ese puerto pues no es nada fácil³⁴⁰.

Para el Hiponense, el conocimiento de la verdad se posibilita a través de la interioridad; se convierte en un proceso y comprende un movimiento del alma que torna al individuo capaz de acceder a las verdades supra-terrenales, a los inteligibles. En su peregrinar filosófico, el esteta inicia un movimiento que implica varias posibilidades; antes que nada conoce la verdad (se inicia en ella), y después como segunda posibilidad, la vive de tal manera que empieza a unirse a la verdad de tal modo que se acerca a la sabiduría para alcanzar el estado de bienaventuranza; por último, el individuo asciende hasta el Absoluto donde encuentra plenamente esta verdad. A este punto Agustín retoma la idea de interioridad (por lo tanto no es inédita en él) y presupone un movimiento para dentro de sí. La interioridad no constituye propiamente un lugar, más si un esfuerzo del alma en la búsqueda de la verdad; este esfuerzo debe pasar necesariamente por un camino para llegar dentro de sí misma. Este lugar o espacio interior es el lugar ideal, es el lugar donde se puede encontrar la verdad. En este sentido, el movimiento para dentro y el espacio interior no constituyen, por tanto, un ejercicio del pensamiento para poder ver una verdad fuera

³³⁷ Cf. *De Musica* VI, 10, 25. La razón ve la belleza donde existe proporción, ritmo o unidad. *De Ordine* II, XIX, 51. El alma, recogida en sí misma, y una vez conquistada la armonía, unificada y bella, puede contemplar a Dios.

³³⁸ *De Beata Vita* I, 1.

³³⁹ Los antiguos planteaban de manera semejante el problema de la vida, el problema de la felicidad o beata vita. La beata vita es el gozo que nace de la verdad (*gaudium de veritate*) y la Verdad en sentido pleno es Dios mismo. No obstante, este esfuerzo por hallar a Dios – puerto seguro - se ve obstaculizado por la tentación (*tentatio*), que tiende a dispersar al hombre en la multiplicidad.

³⁴⁰ *Enarrationes in Psalmos* CXLIII, 6.

de la propia alma, antes por el contrario, un ejercicio del pensamiento que se basa en el movimiento del alma en dirección a sí mismo, dentro de ella es que se puede contemplar la verdad.

Ahora bien, como llega Agustín a la noción de interioridad? ¿De qué modo él percibe que es por medio de ella (únicamente ella) que se puede llegar al Absoluto? ¿Por qué no utilizó la idea de la dialéctica platónica de una que una vía abstracta del pensamiento podría llevarlo a su fin? Tal vez encontramos una respuesta en su propia biografía cuando nos informa sobre su enorme esfuerzo en superar los errores de su juventud; errores del racionalismo, del materialismo y del escepticismo (σκέψις). Será Plotino³⁴¹ uno de los factores decisivos en la justificación del camino de la interioridad como camino para llegar a la verdad de Dios³⁴². En una hermenéutica concienzuda de los textos de este filósofo, el Hiponense encuentra una concepción trascendente de interioridad; el postulado del movimiento del alma en dirección para dentro capaz de llevarla a reconocerse tan divina cuanto lo Uno³⁴³ y el *Noûs*. En Plotino, el movimiento hacia dentro no evoca un espacio³⁴⁴, pues el verdadero yo interior está localizado en el mundo inteligible de las formas platónicas; el moverse “para dentro” es la dirección más noble, la más verdadera y la mejor parte de sí misma (reubicación de sí mismo); el alma regresa para el mundo de la Mente divina, “lugar” común de todas las almas contemplativas.

³⁴¹ “Agustín se encuentra con la “*mística plotiniana*” y la actualiza, no como una anulación de la actividad racional, sino como su continuación y punto culminante. Por eso el sistema filosófico de Plotino puede concebirse como un camino *de la filosofía a la mística*. Finalmente, se concluye señalando la influencia de Plotino y de la corriente neoplatónica que él inicia en la filosofía occidental.” MÜLLER, Gabriela. Plotino (2007), *Enéadas*, textos esenciales. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007. Pág. 2.

³⁴² No podemos dejar de lado la influencia neoplatónica del Obispo de Milán. “Con el uso frecuente de pasajes de filósofos neoplatónicos, cristianizándolos, San Ambrosio facilitó a Agustín el acceso a la fe y a la filosofía, con lo cual la autoridad de la Iglesia se hacía más razonable (*Les Confessions* liv. 1-7 p. 138 -149).” CAPANAGA, Op. Cit., p. 19.

³⁴³ Principio absolutamente simple e inefable.

³⁴⁴ Cfr. CARUSO, Arturo. *A filosofia di Plotino e il Neoplatonismo*. Catania: Gruppo dei Fascisti Universitari. 1940. P. 71.

Volviendo para sí, el alma plotiniana, abandona la desintegración y la división del mundo de los cuerpos y abraza su verdadera naturaleza, la divina. En este punto el Obispo de Hipona se separa de Plotino pues no concuerda³⁴⁵ con esta idea de la divinidad del alma, pues esta creatura (alma) no puede tener la misma naturaleza de Dios³⁴⁶. Por esto mismo la concepción de interioridad³⁴⁷ no solo se remonta a Plotino, sino también, a los estoicos. San Agustín hereda no solo la idea de un movimiento del alma hacia dentro para buscar la verdad y la felicidad, sino también la concepción platónica de que el alma no es divina pero tiene un parentesco con lo divino³⁴⁸; el alma es aquello que en el hombre más se aproxima de la divinidad, el alma puede ser habitada por la trascendencia.

Esta idea de interioridad agustiniana va revestida de varios trazos filosóficos de los antiguos y aparece como una novedosa concepción de la relación Dios-hombre. Se establece la posibilidad de conocer a Dios en el interior mismo del hombre. Las posibilidades se presentan en tres profundidades o momentos; en los actos superiores del espíritu se hace presente Dios-Luz; todas las fuerzas ponderables del hombre convergen en Dios-centro y en el fondo más impenetrable de la persona humana se hace presente Dios-intimo. De esta manera el hombre

³⁴⁵ Debido a la “lectura cristiana” que hace de los textos.

³⁴⁶ El problema radica en la esencia, la participación, la inhabitación trinitaria y el estado de gracia. Discusión teológica en la cual no entraremos en nuestro estudio.

³⁴⁷ El concepto de interioridad se hace presente también de manera especial en la disputa con los maniqueos. “En su polémica contra los maniqueos nos ha dado a conocer el procedimiento lógico de su refutación, que responde a un proceso íntimo de desvío del maniqueísmo. Uno de los principios que emplea es el testimonio de la propia conciencia, la intuición y observación de los movimientos interiores y de su origen. Se trata de una aplicación del método de la interioridad.” CAPANAGA, Op. Cit., p.15.

³⁴⁸ Para San Agustín el alma no es divina según los “moldes” de Plotino.

tiene conciencia de la comunión que puede existir entre la razón humana y la razón divina y se religa el espíritu divino y humano de manera inseparable³⁴⁹.

Ahora bien, existe un aspecto importante en cuanto a la interioridad agustiniana; esta interioridad no constituye de ninguna manera una acentuación del ego o de la individualidad. El hombre interior para Agustín juzga y entiende las cosas a la luz de las verdades eternas. No busca nada en el orden de la individualidad, al contrario, busca el todo en lo universal y trascendente; en su camino hacia la verdad incentiva en sí la despreensión. La interioridad es el trayecto para llegar al hábitat de la verdad trascendente del Absoluto y no al hábitat del “yo”. La interioridad está íntimamente ligada al conocimiento de la verdad. En su pensamiento, la interioridad es inmanente en la teoría del conocimiento del filósofo pues este necesita previamente demostrar que es posible conocer a Dios para poder hablar de Él.

“En los primeros escritos volvió Agustín a meditar sobre esta experiencia, y sobre todo en sus libros *Del libre albedrío* esbozó una prueba de la existencia de Dios, que se llama *la de las verdades eternas*, que ha tenido un amplio eco en la historia de la filosofía. Todos los espíritus están en comunión con una verdad eterna que ilumina a todo hombre: «Pues lo que se presenta como común a todos los hombres, ¿cómo puede ser cosa privada de uno de ellos? Es una luz secreta y pública por modos maravillosos que se pone al alcance y se da en común a todos los que razonan y entienden»³⁵⁰

³⁴⁹ CAPANAGA, Op. Cit., p. 25.

³⁵⁰ Ibid., p. 25.

Podemos decir que la prueba agustiniana de Dios es inseparable de su teoría del conocimiento y, para que esa prueba se efectúe, el camino de la interioridad es insustituible. La interioridad es una noción que se desarrolló en medio de indagaciones filosóficas y religiosas, dirigidas tanto para cuestiones relativas al conocimiento cuanto para las dirigidas para la reflexión ética. Fue en *De Trinitate* que adquirió sus contornos filosófico-teológicos definitivos. Es aquí donde la interioridad se presenta como instrumento para conocer y adquirir la verdad y se torna capaz de llevarnos a la formulación de la restauración de la naturaleza espiritual del hombre; esta restauración es posible al hombre interior que se busca y se indaga sobre sí, y al hacerlo, se le “revela” su verdadera naturaleza, la plenitud de la relación con el Absoluto. La interioridad es un camino para que el Hiponense entienda su fe y ancle sus creencias en el entendimiento. Ella es el camino del reencuentro con Dios.

3. UNA APROXIMACIÓN ENTRE EL SISTEMA PLOTINIANO Y EL SISTEMA AGUSTINIANO

Parece necesario ahora analizar, de manera comparativa, las dos tradiciones filosóficas recorridas en las páginas anteriores. Partiendo de una perspectiva filosófico-teológica, llegaremos a una recta y completa comprensión del proceso de conversión e interioridad en sus aspectos metafísicos y místicos. Esta relación entre la filosofía pagana y cristiana nos lleva a comprender como el Licopolitano tuvo una influencia marcante sobre el Obispo de Hipona y se convirtió en su punto de apoyo para el inicio de su vuelo filosófico hacia la interioridad.

Podemos detallar entre otros, dos aspectos, uno diferencial y otro de similitud entre ambos pensamientos. Como diferencial, bajo la visión cristiana del Hiponense, resaltamos la siguiente: “En Cristo se cumple la aspiración más sublime del hombre antiguo: la unión con Dios. Sólo que la manera de realizarse es totalmente diversa. Plotino exige un replegamiento de fuerzas espirituales para subir hasta Dios con el propio esfuerzo. Por eso la idea propia de salvación, que supone un mediador enviado por Dios, es extraña a Plotino”³⁵¹; y como semejanza o coincidencia vemos que “en la doctrina agustiniana de la gracia hay un gran principio teológico que sustenta todo el edificio: es el de la participación, que, como ya se ha indicado, se halla formulado en los filósofos, en particular en Platón y Plotino³⁵². Dios es la fuente universal de

³⁵¹ CAPANAGA, Op. Cit., p. 51.

³⁵² “En. III, 6, 19. Teniendo a la vista este punto y otros similares, Hegel subraya en Plotino la tendencia a la “exaltación del espíritu” (HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Gesch...*, trad. cit., III, 34). Dentro de la óptica interpretativa de B. Snell, adquiere una perspectiva histórica aún mayor. A su juicio, las diversas manifestaciones de la cultura griega –y en especial las literarias– conforman todo un proceso descubridor del espíritu o *Entdeckung des Geistes*. La filosofía constituyó un factor determinante dentro de ese mismo proceso que atraviesa las grandes

todo bien, de toda verdad, de toda felicidad, y el universo entero es como un orden inmenso de mendicantes. De la plenitud del ser que es Dios se aprovisionan todos los seres. Los hombres, pues, para ser buenos, tenemos necesidad de Dios: *Ut ergo boni simus, indigemus Deo*³⁵³.

3.1. La diferencia fundamental. Una lectura cristiana de la filosofía platónica.

Podemos afirmar que tanto la razón como la fe, cada una a su modo, cooperan para llegar al conocimiento de la verdad.

“El deseo de la verdad mueve, pues, a la razón a ir siempre más allá; queda incluso como abrumada al constatar que su capacidad es siempre mayor que lo que alcanza. En este punto, sin embargo, la razón es capaz de descubrir dónde está el final de su camino: «Yo creo que basta a aquel que somete a un examen reflexivo un principio incomprensible alcanzar por el raciocinio su certidumbre inquebrantable, aunque no pueda por el pensamiento concebir el cómo de su existencia.»³⁵⁴

En el Hiponense se observa la unión de estos dos saberes que, aunque sean distintos, se complementan para encontrar la Verdad y “son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y

figuras. Evidentemente, culminaría, en cierto modo, en Plotino. Véase SNELL, B., *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid, Fax, 1965.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Op. Cit., p.114.

³⁵³ Ibid., p. 103 - 104.

³⁵⁴ *Fides et Ratio*. No. 42.

amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo”³⁵⁵. Para este fin es necesario que se opere en la mente y en el corazón una verdadera conversión y un cambio de esquemas con relación a la observación y análisis que se realiza del cosmos. En el itinerario del alma hacia el Absoluto, la filosofía neoplatónica (La base del sistema plotiniano es la distinción platónica entre mundo inteligible y mundo sensible)³⁵⁶ presenta lo inteligible, que puede ser mostrado a la razón, pues existe una abertura a lo trascendente. Este camino filosófico solamente es capaz de llevar la inteligencia a ver la verdad, pero es incapaz de llevar el ser humano en su integralidad como persona a vivir la verdad. Esta filosofía apunta para la patria, pero, por otro lado, es incapaz de llevar el ser humano hasta ella.

San Agustín procuró unir la filosofía a la Revelación para alcanzar una mejor comprensión de los datos revelados. Así, la búsqueda del saber filosófico, unido al saber teológico, que su método proponía realizar, fue acogida con beneplácito por la escolástica. Él cristianismo revela a un Dios encarnado, un Dios hecho hombre, para que el hombre pueda divinizarse en un proceso llamado conversión. Así, dentro del neoplatonismo la *epistrofé* (retorno) revela también un camino de conversión a Dios, que supone intelecto y voluntad, pero desconoce, por causa de una especie de orgullo intelectual, el misterio de un Verbo Encarnado, de una gracia redentora, que en el cristianismo se torna fundamental dentro del proceso de interioridad. La interioridad agustiniana no es neoplatónica o monofisita ni puramente espiritual, sino cristológica, adherida al Cristo total en su integridad inescindible y teándrica o divino-humana; con esta explicitación, la “interioridad humana adquiere con esto una grandeza y dignidad difíciles de comprender. Y con este sentimiento de presencia de lo divino y eterno en el hombre ha de juntarse el de la distancia,

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ REALE, G., *Storia della filosofia antica*, vol. IV: *Le scuole dell'età imperiale*, Milán, Vita & Pensiero, 1992, 9ª ed., p. 499.

el de la fragilidad y contingencia del ser humano, manifiesto en su inquietud constante, en su *cor inquietum*; el corazón inquieto, que va devorando tiempos y es devorado por ellos.”³⁵⁷ Se define así la nueva ontología del alma frente a lo eterno y lo temporal.

La humanidad de Jesús en su aspecto ontológico, soteriológico y ascético está al principio, al medio y al fin de la vida espiritual agustiniana³⁵⁸, es una constante en su vida y obra. El cristianismo, en este pormenor, deja de ser una simple *theoria*³⁵⁹ orientada para la *virtus* (que en Plotino evolucionó a ser contemplación), para convertirse en un camino de salvación rumbo a la *beatitudo*, que sin negar el valor de la filosofía, trasciende a la propia filosofía y a la historia humana para alcanzar la plena felicidad en la eternidad.

3.2. La metafísica plotiniana y la agustiniana

Para Plotino, el fin del ser humano consiste en la posibilidad de pensar el Uno como siendo el principio de ser y considera la totalidad como un conjunto regido por la ley metafísica de la unidad³⁶⁰. Su pensamiento es interpretado como sistema, el sistema del Uno; el Uno viene a ser el Bien Supremo, el Supra-ser. Ese mismo “descenso de realidad determina la distinción específica de cada nivel. Es la “ley del descenso”, el supuesto de la realidad declinante, en cuanto proceso diferenciador. Pero hay también otro principio aquí operante: el de la superioridad de lo inteligible. Porque “quien engendra las cosas sensibles es la razón inteligible”

³⁵⁷ CAPANAGA, Op. Cit., p. 20.

³⁵⁸ *Ibíd.*, p.128.

³⁵⁹ Acto por excelencia del entendimiento. Es una especie de movimiento de amor y de imitación que unifica y armoniza al ser que la practica.

³⁶⁰ Estudiosos como É. Bréhier, J. Moreau, G. Reale, J. Igal, A. H. Armstrong convienen en esto.

³⁶¹. Todo deriva del Uno (es la “ley del descenso”) produciendo una serie de derivaciones inferiores (escalonadas) a manera de lo expresado por el principio platónico-aristotélico con respecto a la causa superior.

Este proceso unitivo viene a ser un verdadero proceso de conversión, una visión que hace cesar toda alteridad para que el sujeto cognoscente se transforme en objeto cognitivo. Este camino de conversión se manifiesta por medio de la dialéctica entre el espíritu y la carne; se habla de fuga, huir de todo cuerpo, se alude a disposiciones interiores, al dominio ético. Cuando el alma se eleva hasta la inteligencia en un itinerario reflexivo, la interioridad se torna cada vez mayor.

Según Plotino, “Todo está en lo íntimo” (Cf. En. IV, 8, 18 ss). San Agustín retoma esta idea diciendo “*Nole foras ire, inte ipsum redi, In Interiore hábitat veritas*” (Cf. De vera religione XXX, 72). Para Plotino es necesario volverse para dentro para el receso de la conciencia, para quedar a solas consigo mismo. (En I, 6, 5,53 ss). La dimensión unitaria resultante de la autoconciencia hace que el alma se avvicine cada vez más de lo Uno. Se supera la condición corporal y la conversión, la liberación y la purificación se convierten en condiciones para el retorno. Cuando “se habla de fuga, huir de todo cuerpo, se alude a disposiciones interiores, al

³⁶¹ A partir ya de Parménides, la distinción entre lo sensible y lo inteligible quedaba nítida, como advierte W. K. C. Guthrie. Pensadores como Anaxágoras o Sócrates suponen de algún modo la especificidad propia del orden de la mente o el *Noús*. Con Platón lo inteligible (*tò noetón*) se afirma y se entiende como superior a lo sensible (*tò oratón*). Y si en el hombre lo superior es el alma, lo superior del alma es lo racional (*tò logistikón*), como lo racional lo es por la Idea. La distinción entre dos grandes ámbitos de realidad, lo sensible y lo inteligible, permanece tan implícita como profunda entre las grandes convicciones metafísicas que Plotino hace suyas de Platón.” Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Op. Cit., p. 114.

dominio ético. Y se orienta a un fin superior, la recuperación del destino y el “regreso a la patria”, donde el pensamiento se torna visión.”³⁶²

Al retornar en sí, el pensamiento trasciende a sí mismo. En este sentido el Uno es su *télos*, la verdadera vida allá arriba donde *la contemplación* es la causa final de todas las cosas; es un estado donde el ser humano se torna uno con aquello que contempla, gracias al movimiento de trascendencia y a la auto-iluminación del pensamiento; llega por fin a su semejanza con Dios³⁶³. De esta manera la visión de lo Uno, mediante la transformación del espíritu, representa la condición para una vida feliz como aspiración de todo ser humano y se nos presenta como una intuición superior³⁶⁴.

A este respecto, la filosofía adquirió un panorama salvífico a partir de las explicitaciones de Platón. Su doctrina se hizo doctrina de salvación y le dio un carácter más religioso a la especulación existente sobre la *eudaimonía*. Su doctrina se convirtió en doctrina de salvación y la descripción que realiza sobre la liberación de la esclavitud de los sentidos y la purificación del alma está fuertemente marcada por el lenguaje de las religiones místicas. Al reflexionar sobre lo bello, la vida feliz y el bien, deja estampado su estilo en la historia de la espiritualidad cristiana y agustiniana. Tanto para Platón, como para Plotino y Agustín, es común la idea de la ascensión; de igual manera comparten la idea del último peldaño en el camino que va desde lo inanimado a lo animado y de este a lo intelectual (el Sumo Bien).³⁶⁵

³⁶² UÑA, Agustín. Plotino: El sistema del Uno. Características generales. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía Vol. 19 (2002). p.120.

³⁶³ Cfr. En I, 2,1,1,3.

³⁶⁴ Cf. GUTHRIE, W. K. C., Historia de la filosofía griega, vol. II: La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito, Madrid, Gredos, 1986, II -27.

³⁶⁵ CAPANAGA, Op. Cit., p. 113.

Para el Hiponense, la vida feliz es la última instancia cima del proceso de conversión de la inteligencia y de la voluntad; conversión que involucra una interioridad cada vez mayor. A diferencia de los griegos, que acentúan el carácter reflexivo y racional de esta conversión, Agustín, sin negar el papel de la razón y el carácter reflexivo del proceso, ultrapasa estos conceptos enfatizando el papel del misterio divino³⁶⁶; aparece pues, el misterio de la gracia divina³⁶⁷ como elemento transformante y unitivo como elemento indispensable para la posesión de la *vera beatitudo*. Las fuerzas del espíritu son superadas y para alcanzar el fin es necesaria una ayuda supraterrena.

“«San Agustín ha roto la unidad (*fysis = dynamis = télos*) de la especulación teológica clásica, que descansaba enteramente en la idea que el fin estaba ya incluido en el concepto de la naturaleza y que debía ser logrado o realizado por la potencia natural del hombre. Agustín pretende que este fin sólo puede ser logrado por un auxilio divino»". [...] Lo que sí conservó San Agustín de las antiguas escuelas filosóficas fue la relación entre la bienaventuranza y el bien moral que debe realizarse para llegar a conseguirlo.»³⁶⁸

³⁶⁶ “Al parecer, también Platón defiende la necesidad de un concurso divino para el logro de la felicidad. Cf. FETSTUGIÉRE, O.C, p.308. Pero aun con esto, nos hallamos muy lejos de la doctrina de la gracia.” *Ibid.*, p. 113.

³⁶⁷ Para profundizar más sobre el aspecto de la gracia divina se puede consultar:

POSIDIO, Vida de San Agustín c.18: Obras de San Agustín: BAC I p.329. Los libros que publicó -los principales- son éstos: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*: PL 44,109-200, en el año 411; *De spiritu et littera*: PL 44-201-46, en el año 412; *De natura et gratia*: PL 44,247-290, en el año 413; *De bono viduitatis*: PL 40,429-50, del año 414; *De perfectione iustitiae hominis*: PL 44,291-318, del año 415; *De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Caelestium*: PL 44,359- 410, del 418; *De nuptiis et concupiscentia*: PL 44,413-74, escrito en el año 418-419; *Contra duas epístolas Pelagianorum*: PL 44,550-38, del año 421; *Contra Iulianum*: PL 44, 611-874, en el año 421; *De gratia et libero arbitrio*: PL 44,881-912, escrito en el 426; *De correptione et gratia*: PL 44,915-46, del año 426-27; *Contra Iulianum opus imperfectum*: PL 45,1050-1608, del 428; *De praedestinatione sanctorum*: PL 44,959-92, del año 429-30; *De dono perseverantiae*: PL 45,993-1054, del año 429-30. No se mencionan aquí los sermones, cartas y otros tratados, que también forman el cuerpo doctrinal de la polémica antipelagiana. La mayor parte de estos libros pueden verse en la BAC, *Obras de San Agustín: Tratados sobre la gracia* vol.6 y 9.

³⁶⁸ CAPANAGA, Op. Cit., p. 193.

Tanto Plotino como Agustín apuntan a una visión metafísica y teleológica de la unión con lo divino por medio del intelecto y de la voluntad, pero para Agustín existe además, a diferencia del primero, un deseo interior de una asistencia divina para alcanzar esa vida feliz. Por otro lado, y como diferencia capital, para Plotino el “yo” se disuelve en lo Uno, y en el Hiponense permanece la diferencia entre el Creador y la creatura.

Es también necesario argumentar en este punto de nuestro trabajo que el punto fundamental de la ética griega, como camino a la perfección o interioridad, no es el *tú debes*, sino el *tú puedes*. Así pues, es dentro del hombre que se haya el “equipo” necesario y suficiente de fuerzas naturales para alcanzar su pleno desenvolvimiento y felicidad. Agustín adopta dentro de su itinerario de unión con el Absoluto el papel de la gracia como una auxiliar externa y como una necesidad ética y espiritual. Ahora es el momento del *tú puedes con la ayuda de Dios*. Esta posición no es del todo novedosa pues el propio Platón (lo sabemos por la pluma de Plotino) ya decía que “quien quiera hacerse sabio y dichoso recibe de lo alto el bien y dirige su mirada hacia él, le imita y vive en conformidad con él. Esto y sólo esto constituye el fin»³⁶⁹; ya para Plotino esa ayuda de la gracia no entra en consideración alguna para el peregrinar hacia lo Uno.

El Hiponense, una vez emprendida la lectura de las *Eneáidas*, recibe dos impulsos para dar sus primeros pasos hacia la conversión y la constitución de su espiritualidad. El primero se relaciona con el modelo ternario o vestigial como motivo permanente de búsqueda³⁷⁰: el universo es un conjunto de huellas estampadas que ayudan al itinerante a subir del mundo visible al invisible (anagogía) y dentro de la creación el alma como vestigio de Dios. El segundo impulso

³⁶⁹ Cfr. CAPANAGA, Op. Cit., p. 336.

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 22.

se relaciona con el principio de la comunión y participación que son igualmente principios éticos y morales.

Toda la creación participa de los atributos divinos y es así como Dios se hace conocer por el hombre. Agustín hace muy propia una de las imágenes más populares y favoritas del pensamiento antiguo, “la de la luz, que, permaneciendo en sí, se extiende y reparte su claridad”³⁷¹. Es Dios en cuanto Verdad, Bondad y Belleza que se refleja en la creación por este principio de participación haciendo las creaturas, verdaderas, buenas y bellas. Este es el panorama que debe admirar, encantar y trillar el hiponense para alimentar su interioridad.

Tanto Plotino como Juan Evangelista estaban acordes, a su manera, en este punto, y Agustín leyó en los libros de aquél, no estas palabras, sino en cuanto a su sentido, «que el alma no es luz por sí misma, aunque da testimonio de la luz; sino el Verbo, Dios mismo, es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo»³⁷².

Para Agustín, a diferencia de Platón, la percepción de lo inteligible (de la que brota la sabiduría) no depende de la reminiscencia del mundo de las ideas sino más bien de una irradiación divina, la *lumen rationis aeterna* (luz eterna de la razón). Aquí se interesa él por el modo de percibir la verdad inteligible y no por el modo de abstracción.³⁷³ Existe pues un motivo neoplatónico en el fondo de esta cuestión que preocupa al hiponense y que se remonta a la comparación platónica entre la idea de Bien y el Sol; ya para Plotino, el Uno se identifica con el sol de lo inteligible (luz trascendente), mientras el Obispo de Hipona define que es imposible

³⁷¹ *Ibid.*, p. 27.

³⁷² *Ibid.*, p. 27.

³⁷³ De esto se ocupará de modo más detallado Tomás de Aquino siglos después.

percibir la verdad inmutable de todas las cosas si no están iluminadas como por un sol.³⁷⁴ Está luz es la luz divina y el sol es el Dios cristiano que capacita al hombre para percibir las verdades eternas.

Se debe subrayar que, lejos de interpretaciones ontologistas, no parece seguirse que la mente humana perciba la iluminación misma, es decir, el mismo Dios o sol inteligible. La mente humana no puede contemplar directamente la mente divina ni, por tanto, las ideas ejemplares contenidas en ella. Todo lo que puede alcanzar la razón humana, finita y limitada, son las características de eternidad y necesidad de las verdades eternas y necesarias, hechas visibles a la mente humana mediante la actividad iluminativa de Dios.³⁷⁵

Ya para la cuestión relacionada con la *Beata Vita* se encuentra “enmarcada” en la conciencia, en la ciencia, en la visión, en la contemplación y en el amor, en la *theoria*. El criterio del “actuar racionalmente”, la *virtus* (acción) pasa a ser guiada por la *theoria* (reflexión). La *Beata Vita* viene a ser una aspiración al ser intemporal e inmutable, un ser que es idéntico a las ideas (Ser), a la verdad (Verdad), a la sabiduría (Sabiduría), a Dios (el Absoluto). El objeto del ser humano histórico es retornar a sí mismo y auto-trascender. Para Plotino estas categorías racionales son únicamente una *theoria*. La contemplación es “la causa final de toda acción (*hé theoría télos*). Todo hacer es en vista de ella (*héneka theorías*). Y, por eso, la verdadera cadena

³⁷⁴ *Soliloquios*: I, 6. (La teoría de la iluminación es un intento ontológico trascendental de explicar como se produce en el hombre el *invenirse*, descubrimiento de la verdad)

³⁷⁵ Urbano Ferrer y Ángel D. Román. San Agustín de Hipona. Pg. 7. Disponible en: [<http://www.um.es/urbanoferrer/documentos/Agustin.pdf>] (consulta 27 de mayo de 2015)

interior del sistema, el vínculo profundo de interrelación en el ser y el conocer, es la expansión universal de la razón en el mundo, manifestada en la contemplación.”³⁷⁶ El principio contrario sustenta también el sistema de Plotino: toda contemplación es productiva y ha de producir un ser inferior al contemplante y al contemplado.

Para Agustín, el retornar a sí mismo y el convertirse van más allá de la reflexión racional y sobrepasan el campo reflexivo para sumergirse en lo inefable del misterio. Convertirse significa tomar la decisión fundamental por Dios que compromete y abraza toda la vida y la lleva a un servicio pleno y desinteresado para con la creación. Es una respuesta producida por la gracia divina donde la iniciativa es propiciada por el propio Dios en el alma del “peregrino”. Esta conversión “ supone tres etapas; primera, un estado anterior de dispersión y desorden; segunda, un tiempo intermedio de crisis; tercera, un estado de orden y unidad en el alma».”³⁷⁷

La *beata vita* en Agustín pasa a ser entendida como una aspiración escatológica del ser humano donde se dará la plena posesión de Dios, una conversión que se alcanza durante la vida terrena y la unión (la participación en su gloria celeste y eterna) con Él en la eternidad. Durante el “peregrinar estético”, el ser humano se ve arrobado por el deseo de las cosas de lo alto³⁷⁸. La *beata vita* no se confunde con las alegrías pasajeras de este mundo, en él todo fenece y puede ser

³⁷⁶ Plotino: el sistema del Uno. Características generales, Op.Cit., p. 126.

³⁷⁷ CAPANAGA, Op. Cit., p. 44.

³⁷⁸ “San Agustín hubiera suscrito esta plegaria que un convertido francés, Ernesto Psichari, dirigía a Dios desde los desiertos de África, famélico de Dios como el antiguo africano: «He aquí mi corazón, Señor, que quiere vuestra paz, y he aquí mi espíritu, que no quiere esta paz si no es la verdadera» [E. PSICHARI, *Le voyage du centurion* p.113 (París 1922).]. San Agustín enlaza la felicidad y la verdad, porque no quería una felicidad falsa y aparente, sino sólida y real. Por eso, ya en su primera polémica contra los académicos quiso cerciorarse, ante todo, de la posibilidad o facultad de alcanzar la verdad y la sabiduría para ser feliz. No hay ni puede haber felicidad en el error. Los partidarios de la Academia decían que el hombre no puede hallar la verdad y que debe contentarse con buscarla o con una probable posesión de la misma. Toda la espiritualidad quedaba viciada en su raíz con esta filosofía; sin verdad y certeza no hay vida espiritual posible, no hay determinación de una meta final y de un camino seguro. El que no conoce la patria, no se dirigirá hacia ella, y el que no sabe el camino que lleva allí, tampoco.” Ibid., p. 192.

perdido, es una felicidad mortal.³⁷⁹ No son de ninguna manera las honras, riquezas o cosas de este género que dan la felicidad “y por eso es mejor no necesitar de ellas que sobresalir en poseerlas, pues más tormento da el miedo de perderlas que gozo su disfrute. Los hombres no se hacen buenos por esas cosas, sino siendo buenos por otras; con el buen uso que de ellas hacen ellos las cosas buenas.”³⁸⁰Toda la trayectoria de la vida (en cuanto purificación, conversión y participación) toma fuerza y sentido cuando es direccionada hacia Dios. La “orientación al último fin es lo que justifica todo movimiento de la voluntad en busca de su verdadero descanso.”³⁸¹

En contraste con la vida temporal histórica, se encuentra la vida trascendente y definitiva, la felicidad plena y eterna. La quietud y la paz vienen a ser la máxima profundidad del ser del hombre donde el espíritu se une con el cuerpo espiritualizado; aquí está la mirada interior, la *cognitio contemplatio* o *visio Dei*. La perfección de la inteligencia y la perfección moral proporcionan la felicidad “en un campo en que el planteamiento de la finalidad de la moral es heterónimo, y se encamina a una posesión de un bien superior a la misma alma: la perfección del alma por la posesión de la sabiduría es concebida como posesión de la Sabiduría trascendente.”³⁸²

El pensamiento humano, al alejarse de la seducción de la sensibilidad y de la temporalidad, comienza a retornar a la interioridad; la conversión es un proceso que comienza en el exterior,

³⁷⁹ Cfr. De Beata Vita; De Libero Arbitrio II, 16, 42; De Trinitate VI, 5, 7; Soliloquiorum I, 1,3.

³⁸⁰ CAPANAGA, Op. Cit., p. 194.

³⁸¹ Ibid., p. 194.

³⁸² ALONSO DEL REAL, Concepción. Cicerón y Agustín de Hipona: Bien y Felicidad. Anuario Filosófico, 2001. Navarra. Pág. 285.

pasando por el interior para terminar subiendo al Absoluto. Al igual que en Plotino³⁸³, para Agustín es necesario renunciar a los atractivos de la materia pero no los llega a considerar como receptáculos del mal. El hombre supera el cuerpo y se orienta hacia lo inmaterial; fortalece sus disposiciones interiores (dominio ético) y “regresa a la patria interior” donde encuentra la dimensión inteligible y el reflejo de la unidad.³⁸⁴

Por el otro lado, la conversión para Plotino se sitúa en el nivel interior del pensamiento, que toma conciencia de sí, pero al mismo tiempo trasciende el pensamiento. La inteligencia (*Noús*) se contempla a sí misma pero al mismo tiempo contempla el Uno y se une a él y para esto es necesario liberarse de la seducción de la materia. Mirando para dentro de sí mismo el ser humano alcanza su verdadero “yo” interior, un “yo” puro e inteligible presente en la historia. El retorno del pensamiento implica una mayor simplificación y una profunda unificación en la medida en que el pensamiento es determinado, cada vez más, por su fundamento. Se entra en un estado de hiper-conciencia. La autoconciencia reflexiva para Plotino es la fusión de la inteligencia con el Uno; para el Hiponense, el amor constituye la auto-realización del espíritu y constituye el impulso del espíritu para ir más allá de sí mismo. La vida feliz consiste en una suprema intensidad espiritual. La vida feliz es una forma de suprema vida espiritual y afectiva, esto es, de la visión del conocimiento y del Amor de Dios.

3.3. Metafísica y mística en la tradición neoplatónica y cristiana.

³⁸³ BRANDAO, Bernardo. *La união da Alma e do Intelecto na filosofia de Plotino*. KRITERION, Belo Horizonte, n° 116, 2007. P. 489.

³⁸⁴ Cfr. Plotino: el sistema del Uno. Características generales, Op. Cit., p. 120.

La tradición neoplatónica intentó caracterizar el universo como siendo de naturaleza ontológica, donde se encuentra presente el movimiento de procesión y retorno, en la medida en que se observa una purificación intelectual y moral de la ascensión del alma y de la inteligencia hasta el Uno.

Plotino no se caracteriza propiamente por ser un lógico, un político (aun siendo docente en las altas esferas del imperio) o un físico; además, se desentiende de una explicación simplemente naturalista del mundo y se despreocupa por la trama propiamente lógica del conocimiento³⁸⁵. Busca a través de su visión metafísica y mística³⁸⁶, conocer y experimentar la vida del Uno (*lógos*). El Dios Eterno pasa a ser el *télos* para el cual se dirige su filosofía religiosa. La ascensión del alma o retorno al Uno que caracteriza la vida mística es pensada como *áplosis* (viene a ser la oración en Plotino)³⁸⁷, esto es, como la máxima simplificación del alma racional cuando ella se retrae para el fundamento de su ser. Dentro del rigor de su sistema conceptual se incluye de manera sobresaliente la vivencia mística como componentes complementarios en el movimiento destinal hacia el Uno. Es en este punto de unificación mística a donde converge todo “el sistema real y conceptual de Plotino. Aquí radica su verdadera teleología, su meta final. Ni que decir tiene que este punto del sistema plotiniano ha ejercido un influjo determinante sobre toda la mística posterior.”³⁸⁸

³⁸⁵ UÑA, Op. Cit., p. 124.

³⁸⁶ “El sistema plotiniano puede caracterizarse como una metafísica del organismo con inspiración mística y con orientación meta-científica” ELSAS, Chr. La importancia de la mística en la filosofía de Plotino, en *Enrahonar*, 13. 1986. P. 18.

³⁸⁷ La simplicidad del contacto. *Epharmoghé*. Cfr. LAMBERTENGHI, Giorgio. La oración, medicina del alma y del cuerpo. Madrid. Narcea ediciones: 2009, p.19.

³⁸⁸ Plotino, El sistema del Uno, Op. Cit., p. 124.

A partir estas consideraciones se concluye que la metafísica y la mística plotiniana se encuentran unidas³⁸⁹. De un lado, la visión mística o ascensión intelectual implica un carácter volitivo, renuncia al dato discursivo para optar por una experiencia de contacto. Dentro del “misticismo racional” elaborado por Plotino encontramos elementos místicos y racionales que se complementan y tornan su filosofía en religión; en él coexisten el conocimiento, el comportamiento ético, la existencia, el destino y los valores como conceptos fundamentales y vigorosos que apoyan su mística sin aislar la racionalidad de su doctrina. En este punto, observan ciertos intérpretes, “no existe incompatibilidad, en su sistema racional, entre intelectualismo y religiosidad. Hasta tal punto, que A. H. Armstrong intenta avvicinar su religión a cualquier otro credo confesional. En todo caso, la probidad del Plotino místico es tan sólida como el rigor de sus conceptos.”³⁹⁰

La mística plotiniana busca la superación del propio ser humano por medio del retorno al Uno. Retornar significa aquí recogimiento de la dispersión que proporciona el mundo y reflexión del sentido de la vida. El “qué somos” y el “qué queremos ser” en nuestra relación con el mundo que nos rodea. El ser humano, más que asemejarse con lo divino, busca una auto-conciencia (podemos entenderla también como una supra-conciencia; no es la conciencia ordinaria del hombre)³⁹¹ que le permitirá verse a sí mismo de una manera nueva y a partir de ahí transformar

³⁸⁹ “En consecuencia, el carácter sistemático del pensamiento de Plotino es entendido aquí como la “metodología” apropiada para pensar la Totalidad como suprema unidad y para expresar la ontología del Uno como un todo perfecto. Según esta interpretación, el sistema refleja la visión “sinóptica” de su contenido mismo y la muestra como la presencia misma del Uno en la realidad conjunta y en la mente intuitiva de Plotino, desplegada mediante una serie ordenada de conceptos, orientada a la experiencia mística, para la unión con el Uno como meta final.” *Ibíd.*, p. 99.

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 123. Ver más en:

PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 23, ed. cit. de las *Enéadas*, 166.; BAINE HARRIS, R., “El misticismo racional de Plotino”, en *Epimeleia*, 4,7(1995), Págs. 109-120; LESKY, A., *Historia de la literatura griega*. Madrid, Gredos, 1976, p.120.

³⁹¹ Cfr. HADOT, Pierre. *Les Niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, p. 252-256. Citado en BRANDAO, Op. Cit.

su vida. Así pues, una vez completada la purificación y recogidas las potencias del alma (en un momento definido y no de forma permanente), esta reposa y cede su actividad al intelecto. Para este caso, según lo expuesto por Plotino, el alma se torna intelecto quedando confiada y subordinada a él.³⁹²

Para Agustín, en oposición a Plotino, el cuerpo no es una prisión vergonzosa de la cual es necesario liberarse por medio del éxtasis³⁹³. Agustín permaneció siempre adherido a la famosa doctrina platónica de la escala del eros, pero fue “enriqueciendo cada grada con nuevas perspectivas que le ofrecía la fe. Frecuentemente se ejercitó en este ascenso, y enseñó a practicarlo a los demás, aun a los simples fieles, en sus homilías. En las *Confesiones* hallamos tres lugares célebres de su ejercicio.”³⁹⁴

En un sermón refuta al filósofo pagano Porfirio, según el cual era necesario alejarse de todo cuerpo. San Agustín había compartido la misma convicción en su juventud. En este aspecto, los neoplatónicos y los maniqueos se daban la mano, considerando la materia y el cuerpo humano como una prisión vergonzosa que era preciso abandonar. Ya dentro de su pensamiento cristiano, Agustín corrigió este modo de pensar; por eso dice en un sermón: «Porfirio dice: 'Se ha de huir

³⁹² Cfr. BRANDAO, Op. Cit., p. 490-491.

³⁹³ “Von Ivanka Endre cree que las expresiones empleadas por San Agustín en la descripción de su experiencia indican la presencia de un fenómeno místico; si no en un sentido estricto, en el general de un conocimiento supraracional y experimental de Dios (*Gottes- und Selbsterkenntnis*, en *Plato christianus* p.194-95, Einsiedeln 1964). Actualmente se admite la posibilidad de experiencias místicas auténticas en ambientes religiosos diversos entre los indios y los musulmanes. Los estudios de L. Gardet y de Olivier Lacombe han favorecido esta creencia, hasta admitir «una experiencia en la que el modo es natural, aunque cuesta arriba de la naturaleza y por encima de las fuerzas normales, y cuyo término alcanzado es natural también, aunque de suyo escape a los intentos habituales de la experiencia y del conocimiento humanos», como dice el citado Gardet (*Thèmes et textes mystiques. Recherche de Critère en mystique comparée* p.32-33, Paris 1958). El mismo autor hace relación a la experiencia plotiniana del «recogimiento del alma en sí misma» con la interioridad de la yoga, siguiendo a O. Lacombe. Cf. L.Gardet, *Experiencias místicas en tierras no-cristianas* p.42-44 (Madrid 1970); O. Lacombe, *Note sur Plotin et la pensée indienne: Annuaire de l'École des Hautes Études* (1950-51) 3-17. El autor remite a las *Enéadas* VI 9,1,17. Por esta vía se podría admitir que la experiencia agustiniana fue como un éxtasis natural, si bien admitiendo una ayuda angular de Dios en el proceso de la experiencia.” CAPANAGA, Op. Cit., p. 25.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 383. Para más detalles sobre dialéctica ascensiva el lector puede remitirse a: *Confess.* VII,17; IX, 10; X, 6-28.

de todo cuerpo'. Dijo de todo' como si todo cuerpo fuera una atadura penosa. Luego si de todo cuerpo, sea cualquiera, ha de huirse, no le hables de alabanza corporal ni le digas cómo nuestra fe, enseñada por Dios, ensalza el cuerpo; pues aun el cuerpo que ahora poseemos, aunque llevemos aquí el castigo del pecado, con todo, este cuerpo tiene su hermosura, su disposición de miembros, su distinción de sentidos, su estatura erguida y otras cualidades que producen asombro a quienes las consideran. ¿Qué es lo que decías: que de todo cuerpo hemos de huir? Yo digo que las almas bienaventuradas tendrán siempre cuerpos incorruptibles.”³⁹⁵

El eterno retorno viene a ser sustituido por una estructura escatológica y el mundo creado por Dios es un instrumento para dar nuevo sentido a la historia. El hombre tiene la posibilidad de trascender como un don gratuito de Dios. La conversión para Dios se da en el nivel ético y en el nivel de la fe; en el nivel ético, el ser humano alcanza la conversión por el esfuerzo ascético de la renuncia, de la meditación y de la contemplación del Absoluto. Por otro lado, en el nivel de la fe, no se refiere a ser “uno con el Absoluto” o disolverse en él como bien lo explica Plotino, sino más bien participar de la eternidad de Dios buscando la semejanza con el Verbo encarnado.

Para Agustín la conversión³⁹⁶ a Dios implica el concurso cooperante de la razón, el intelecto y la voluntad; esta trayectoria se basa en una serie de descubrimientos espirituales que implican a su vez, el descubrimiento de una religión ideal, de la libertad verdadera, de la alegría y de la paz. Este descubrimiento de un nuevo mundo para su alma, recogida como experiencia de vida en las Confesiones, lo desenvuelve por etapas: Un estado de dispersión y desorden, un tiempo intermedio de crisis y, por fin, un estado de orden y unidad del alma. En todo este proceso de

³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 85.

³⁹⁶ *Cfr.*, *Confess.* IX 1,1.

ascensión e interiorización vemos “incluida la teología, y la historia, y la psicología de la conversión.”³⁹⁷

Para Agustín el proceso de conversión puede definirse de la siguiente manera: la voluntad mueve el intelecto y este es condicionado por aquella; al mismo tiempo la voluntad sigue los dictámenes de la razón. Es necesario creer para comprender y comprender para creer. La razón es iluminada por Dios para ser capaz de comprender los misterios de Dios. Existe una relación fundamental con Dios a través de la gracia para llegar a la conversión. En el hiponense está presente un proceso de conversión racional y místico que difiere de los planteamientos de Plotino, quien por el contrario, define la conversión³⁹⁸ como fruto de un esfuerzo personal.

3.4. Agustín el filósofo de la interioridad y la pedagogía de la conversión

Los principios estructurales de la obra filosófica de Agustín están contenidos básicamente en el relato que encontramos en sus Confesiones. Presenta la concepción del hombre como “navegante del Kosmos” y “navegante de la interioridad” rumbo al encuentro con el Absoluto y la fundamente en ideas concretas, relacionadas profundamente, acerca del hombre, mundo y Dios. Su filosofía es un “narración” estructurada lógicamente donde expone detalladamente la relación del hombre con lo divino³⁹⁹. De manera semejante a lo que Platón hace con sus diálogos o discursos para referirse a ciertos temas, el Hiponense utiliza su experiencia de conversión en la

³⁹⁷ CAPANAGA, Op. Cit., p. 44-45.

³⁹⁸ “El alma humana, la gran viajera del universo, es la encargada de llevar a cabo el difícil trayecto de regreso a la patria, al padre, al origen, el viaje de recuperación, de repliegue...Y ese camino de repliegue, de ascenso, es la conversión, que es una purificación tanto noética como moral” SANTA CRUZ, María Isabel. Plotino y el neoplatonismo. Historia de la filosofía antigua. Madrid, Trotta, 1997. Pág. 355.

³⁹⁹ Citación de confesiones.

Confesiones para hacer una reflexión sobre el *Telos* del hombre y su capacidad para trascender a partir de la naturaleza creada. Toda esta estructura de pensamiento doctrinario, sino en su totalidad lo hará en gran parte, sostiene el edificio de pensamiento que construyó a lo largo de su extenso trabajo intelectual.

La “carrera” del hombre rumbo a la felicidad corresponde a un apetito “depositado” en su interior y que solo es saciado en el encuentro con el Absoluto; es por esto que su corazón estará inquieto mientras no descanse en él. Entre la inquietud de esa “carrera” y el descanso del “encuentro” encontramos la trayectoria que ofrece la búsqueda del que desea conocer y amar la Verdad, en esto consiste la trama de sus Confesiones. Aquel Absoluto que se busca en algún *locus*, se encuentra en la interioridad del hombre; aquel que modeló la creación se “refugia” en el interior de su creatura esperando, por medio un ascenso espiritual, el alegre encuentro que otorga la felicidad. De esta manera, la interioridad del hombre se convierte en morada del Absoluto en los creado, “casa de Dios no terrena, dice Agustín, ni proveniente de ninguna masa corpórea celeste sino espiritual, y partícipe de tu eternidad, porque es sin defecto por la eternidad”⁴⁰⁰. Todo el relato de la conversión intelectual y moral de Agustín, con una intensidad espiritual única para los escritos de su tiempo, se convierte en un itinerario modelo para el esteta que busca la conversión a partir de la admiración de mundo creado.

Durante nuestro recorrido por el “itinerario de conversión” en las Confesiones encontramos representadas dos realidades primordiales. En un primer momento nos topamos con la realidad “inteligible” como residencia del Absoluto; como figurada acabada del regreso de

⁴⁰⁰ *Confess.* XII, 19.

toda creatura al creador; es la morada de la vocación trascendente del mundo creado. Se establece de esta manera una relación bilateral caritativa entre el Creador y su creatura.

Así entonces, los acontecimientos del devenir humano, encuentran un marco adecuado de comprensión en la gesta creadora del mundo y su constitución sensible e inteligible. La razón de ser y de vivir se justifica con la búsqueda del Absoluto.

“Casa luminosa y bella; amé tu hermosura y el lugar de la habitación de la gloria de mi Señor, tu hacedor y poseedor. Que mi peregrinación suspire por ti; y le digo a quien te hizo, que me posea también a mí en ti, porque él también me hizo. Erré como oveja perdida, pero en los hombros de mi pastor, tu constructor, tengo la esperanza de ser devuelto a ti” (XII, 21).⁴⁰¹

De esta manera el Hiponense nos representa su historia, una historia relacionada y comprometida fuertemente con una perspectiva cósmica e inteligible que lo llevó a la conversión de su mirada interior y a la educación de su voluntad. El resultado de la búsqueda de la Verdad iniciada por Agustín, le llevó a garantizar la certeza de su propia existencia (el encuentro consigo mismo) y a de que la Verdad se encuentra en el interior de cada hombre. De igual manera, algunas posibilidades del conocimiento por medio del cual se puede saber que el hombre fue creado con una luz capaz de conocer las razones eternas y verdaderas que produce una repercusión en cuestiones éticas (conversión).

⁴⁰¹ *Confess.* XII, 21.

Para el obispo de Hipona, el absoluto habita en el interior del hombre, de modo que la búsqueda va dirigida a recorrer el camino que lleva a sí mismo. Este mundo interior, un mundo de meditación, de silencio y de oración, es el lugar donde las experiencias personales se desdoblán por medio de dimensiones espirituales de reflexión y ascensión. Es en ese “espacio” interior donde todas las cosas creadas ganan dimensiones significativas y trascendentes.

La experiencia humana se encuentra entre dos mundos: entre el pragmatismo de la vida mundana y la espiritualidad de una vida trascendente. Entre estas dos experiencias, el hombre pasa de la dispersión a la atención, de la palabra al silencio, de la exterioridad a la interioridad; está es la lucha trabada por Agustín durante toda su vida y que sirve de paradigma para la búsqueda de una auténtica vida interior que lleva a la conversión; es una vida que se convierte en pedagogía viva para el filósofo que desea alcanzar la Verdad.

La interioridad “descubierta” por Agustín es un lugar donde, en el silencio, el “yo” se encuentra con el creador; un lugar de retorno a la naturaleza primordial que da razón de la existencia. El Hiponense descubre que “la naturaleza del hombre no se resuelve en sí, no se cierra en sí, sino que se remite a una historia que implica el otro [Absoluto] y se define en esta relación”⁴⁰² y así puede bajar hasta las profundidades del abismo; este descenso es expresado en sus Confesiones y todo su discurso memorístico es sustentado por la certeza de la presencia de Dios en su interior, “*ad intima*”. El Absoluto le habla y escucha en el silencio del alma.

⁴⁰² BIRCHAL, Telma. Diante de Deus: o eu e o outro em Santo Agostinho, p. 231.

“Y ciertamente, Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana, ¿qué podría haber oculto en mí, aunque yo no te lo quisiera confesar? Lo que haría sería escondérmeme a ti de mí, no a mí de ti. Pero ahora que mi gemido es testigo de que yo me desagradó a mí, tú brillas y me places y eres amado y deseado hasta avergonzarme de mí y desecharme y elegirte a ti, y así no me plazca a ti ni a mí si no es por ti”⁴⁰³

El Hiponense descubre poco a poco, auxiliado por la lectura de los libros platónicos, el autoconocimiento y su importancia; le posibilita descubrir el *Nosce te ipsum* del oráculo de Delfos⁴⁰⁴. Es muy corriente encontrar a lo largo de su itinerario de conversión este principio de conocimiento de sí mismo; reconoce además, que la filosofía tiene un doble objeto, el alma y el Absoluto (el Dios que descubre en el cristianismo), se refiere pues a, el conocimiento de nosotros mismos y de nuestro origen⁴⁰⁵. Este descubrimiento le permite delinear un nuevo plan de búsqueda al sentido de su existencia, ya no a partir de una búsqueda exterior sino a partir de una búsqueda perseverante en lo más íntimo de él. La inspección del espíritu se desarrolla auxiliada y guiada por el mismo Absoluto que ilumina su razón y fortalece su voluntad.

3.5. Del conocimiento de sí al conocimiento del Absoluto

⁴⁰³ *Confess. X: 2,2.*

⁴⁰⁴ “Te advierto, quien quiera que fueras, oh; tú que deseas sondear los arcanos de la naturaleza, que se no encuentras dentro de ti mismo aquello que buscas, tampoco podrás hallarlo fuera! Si tú ignoras las excelencias de tu propia casa, ¿cómo pretendes encontrar otras excelencias? En ti se halla oculto el Tesoro de los tesoros. Conócete a tí y conocerás al universo e incluso a los dioses!”

⁴⁰⁵ Corcelle, P. *Connais-toi toi-meme*, Paris: Études Augustiniennes, 1974, pp. 125-163.

El conocimiento de sí en el pensamiento agustiniano apunta para dos polos de relaciones reciprocas, el interior y el Absoluto, mostrando que el conocimiento de si está íntimamente ligado al conocimiento del Absoluto “¡Oh Dios, siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti”⁴⁰⁶ Es necesario conocer el Absoluto si queremos descubrir nuestra más profunda intimidad; es Él quien nos da el conocimiento iluminando nuestro corazón con la luz de la verdad.

En todo el relato de las Confesiones deja evidente la certeza de la presencia de Dios en su interior “...porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío.”⁴⁰⁷; de igual manera nos deja claro que es necesario conocer nuestros deseos y necesidades más profundas, saber lo que somos y principalmente, preparar nuestro interior para el encuentro con el Absoluto.

“Que yo te conozca, conocedor mío, *que yo te conozca como tú me conoces*, Virtud de mi alma, entra en ella y ajústala a ti, para que la tengas y poseas *sin mancha ni arruga*. Esta es mi esperanza, por eso hablo; y en esta esperanza me gozo cuando mi alegría es sana. Las demás cosas de esta vida, tanto menos se han de llorar cuanto más se las llora, y tanto más se han de llorar cuanto menos se las llora. He aquí que amaste la verdad, porque el que obra la verdad viene a

⁴⁰⁶ *Soliloquiorum libri duo*. II. I,1.

⁴⁰⁷ *Confess.* III. 6,11.

la luz. Yo la quiero obrar en mi corazón, delante de ti por esta mi confesión y delante de muchos testigos por este mi escrito.”⁴⁰⁸

En este sentido, el conocimiento del Absoluto y el conocimiento de sí, se “confunden” en la medida en que conocerse a sí es, necesariamente, conocer el objeto de su amor; existe una dependencia mutua de realidad y verdad para cada ser, cada una en su dimensión propia; de manera análoga aparece el amor como asociado al conocimiento en el mismo camino de búsqueda.

4. Agustín y la actualidad

⁴⁰⁸ *Confess.* X. 1,1.

Delante del radicalismo de la actualidad, la urgencia hacia lo “inmediato” y lo “primitivo”, quedan enfrentados los dos poderes cuya concordia anhelaba el hiponense: el “radicalismo extático de los neoplatónicos y el radicalismo nihilista de los maniqueos”⁴⁰⁹. El neoplatonismo, que considera la realidad como un instrumento de mediación tangible y efímera y que la termina por condenar a desaparecer en el último peldaño de ascensión al Uno; el maniqueísmo por su lado, considera esta misma realidad como una mediación “corrompida”, “engañosa” y “miserable” para el encuentro con la verdad. Ambas concepciones de eliminación progresiva se unen en el método para luchar contra la realidad humana⁴¹⁰.

Para San Agustín, el lugar de la verdad es el interior del hombre (donde se desenvuelve una conquista dinámica de la *veritas*), donde se encuentra con Dios y consigo mismo. Gracias al Don que este le otorga al hombre, él descubre que es posible su conversión. Durante el periplo de interiorización planteado (y vivido a partir de la experiencia) por Agustín, encontramos una propuesta de conocimiento del Absoluto (es un reencuentro con la verdad) fundamentado en la mística; es un conjunto de etapas por las que pasa el ente veritativo (proceso ascensional) hasta llegar a su acceso al conocer trascendental (conocimiento objetivo), es la fenomenología de la *mens-ratio*⁴¹¹. Es una mística en el interior del yo a partir del encuentro con el Deus - Veritas. El hiponense, a partir de la experiencia del Amor y examinando su propia condición humana, alcanza la verdad sobre el hombre; vive la verdad a través de la llamada que recibe y la respuesta que da (la respuesta del amor). Su relato se convierte en una fenomenología de la conversión;

⁴⁰⁹ PRZYWARA, Erich. San Agustín: perfil humano y religioso. Ediciones Cristiandad: Madrid. 1984. p. 73.

⁴¹⁰ Cfr. Ibid. P.74.

⁴¹¹ Cfr. VILLALOBOS, José. Ser y verdad en Agustín de Hipona. Universidad de Sevilla: Sevilla. 1982. p. 31.

examina la condición humana partiendo de una atenta confesión de ella. Esta experiencia lo lleva a descubrir y comprender, iluminado por la Sagrada Escritura, al ser humano con un “ser en Dios”.

San Agustín, es llamado el padre del existencialismo, de la fenomenología⁴¹² y de la espiritualidad cristiana⁴¹³, por la gran trascendencia de su pensamiento, tanto en su época como en los siglos venideros. Para el hiponense el hombre es un “ser en Dios”, manifestado en Dios; y aunque somos hechos a imagen y semejanza de Dios, siempre estamos preocupados, ansiosos, con inclinaciones hacia lo material más que al interior del ser. En este punto es donde Agustín analiza al hombre y concluye que la conversión es el ser transformado en otro ser, luego de haber experimentado el mundo sensible, alimentado su capacidad intelectual y diferenciando entre el bien y el mal; esta fenomenología aparece como un proceso de búsqueda de estructuras trascendentales que podríamos llamar proceso de *aversio-conversio* hacia el *intus*.

Agustín, busca la razón del hombre en su origen (La memoria), no en el futuro. Y es allí, donde se encuentra a sí mismo, al encontrar a su Creador. El obispo de Hipona es el primero que acude a la Religión, pues no encuentra las respuestas que busca en la Filosofía, ya que, esta nunca había buscado las respuestas a las dudas del yo interior y descubre que la única forma para que el hombre sea feliz, es vivir, resucitar con Cristo y desear ser inmortal.

⁴¹² FABRO, Cornelio. Sant'Agostino e l'esistenzialismo, (atti del Congresso Italiano di Filosofia agostiniana, Roma 20-23 ottobre 1954), Edizioni Agostiniane: Roma 1956, pp. 141-169.

⁴¹³ FLÓREZ, Ramiro. Pensadores fronterizos:¿Cómo leyó Heideger a San Agustín? P. 114. [En Línea]. <Disponible: <http://ruc.udc.es/bitstream/2183/11257/1/CC-74%20art%208.pdf>>[Consulta: Junio 13, 2015]

En todo el tratado agustiniano, encontramos que utiliza la forma de confesión de una manera sincera, teniendo en cuenta ¿Quién soy?, ¿Cómo me ve Dios? Y obtiene la respuesta en la voz del Espíritu que resuena en su interior. La confesión (iniciativa inspirada por el mismo Dios) es el primer pensamiento para Agustín, porque en el pensamiento esta lo que confiesa y en la memoria es donde el ego se reencuentra, no es un lugar, no se ve como un objeto, sino como en realidad es, su yo interno. El origen del yo es Dios; Él es anterior al yo, es lo más íntimo del yo y lo más elevado en el yo. Este se conoce porque el hombre entiende que alguien superior lo habita más intensamente que el yo, descubre de esta manera el hombre la verdad del Amor, se ama y se deja amar. Dios se da amando y el yo lo recibe amando, es un amor íntegro e inmenso, es un amor total, Dios da todo al yo, este lo ama y lo alaba.

Así pues, Agustín cambia la pregunta filosófica ¿Quién soy yo?, por la más importante de la fenomenología ¿Dónde soy yo? En la primera pregunta el hombre es habitado por su pensamiento y en la segunda descubrimos que el hombre está habitado por Dios.

4.1 Marion y su lectura del hiponense

A partir de la tarea de actualizar la manera de entender el pensar aclamada por el agotamiento intelectual producido por la racionalidad instrumental, surge la nueva propuesta fenomenológica francesa⁴¹⁴ que reivindica el pensar originario y rescata el pensamiento patrístico y medieval. En esta propuesta se rescata la unidad del pensamiento con la vida; se introduce en el “tablero de juego” al Dios judeocristiano y se da “un giro hacia la razón mística redescubriendo el neoplatonismo de Dionisio Areopagita, la interioridad de San Agustín y el

⁴¹⁴ La fenomenología debe buscar el aparecer por encima de nuestra percepción subjetiva.

pensamiento del último Heidegger.”⁴¹⁵ Hoy hay una búsqueda de sentido que lleva a la filosofía a redescubrir a Agustín especialmente a través de una lectura fenomenológica como lo hacen Marion (*Au lieu de soi*), Falque (*Dieu, la chair et l'autre*) y Heidegger (*Augustinus und der Neuplatonismus - Einführung in die Phänomenologie der Religion*). Esta lectura busca una filosofía⁴¹⁶ (y luego una teología) sin referencia al Ser y que vaya al darse radical del fenómeno.⁴¹⁷

Además de plantear una filosofía primera postmetafísica, las obras de Marion “someten tanto la fenomenología como la filosofía cristiana a repensamientos radicales tratando de entender la fenomenología como ejercicio de interrogación y la filosofía cristiana como una recuperación de lo más originario del cristianismo.”⁴¹⁸ Marion retoma la novedad del enfoque que Agustín le dio a la filosofía con el fin de encontrar nuevamente al que se da (Dios) como una respuesta a “las críticas modernas al concepto de Dios” que provienen “precisamente de esta separación entre la reflexión filosófico-teológica y la mística como contemplación del Ser”⁴¹⁹. Es necesario que el hombre entienda que no solo el pensamiento lo conducirá a Dios. Sin esencia y sin memoria no puede esperar encontrarse a sí mismo. Marion inscribe al hiponense en un espacio transfilosofico pues el espacio donde se desarrolla su pensamiento no distingue entre filosofía y teología. La cuestión del ser y del ente no le interesa y se preocupa más bien por

⁴¹⁵ CASTRILLÓN, Luis Alberto. El poshumanismo del amor: el giro místico de la fenomenología. P. 68. [En Línea]. <Disponible: <http://revistas.lasalle.edu.co/index.php/lo/article/viewFile/858/766>> [Consulta: junio 16, 2015]

⁴¹⁶ “Una filosofía que no sea idolátrica, estática y conceptual” como lo detalla Arboleda.

⁴¹⁷ ARBOLEDA, Carlos. Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. P. 185. [En Línea]. <Disponible: [file:///D:/DOCUMENTOS%20DEL%20SISTEMA/Downloads/Dialnet-DionisioAreopagitaYElGiroTeologicoDeLaFenomenologi-3639791%20\(1\).pdf](file:///D:/DOCUMENTOS%20DEL%20SISTEMA/Downloads/Dialnet-DionisioAreopagitaYElGiroTeologicoDeLaFenomenologi-3639791%20(1).pdf)> [Consulta: Junio 17, 2015]

⁴¹⁸ ARBOLEDA, Carlos. La fenomenología de la donación como filosofía primera: Jean Luc Marion. P. 103 [En Línea]. <Disponible: http://www.academia.edu/8600946/La_fenomenolog%C3%ADa_de_la_donaci%C3%B3n_como_filosof%C3%ADa_primera_Jean_Luc_Marion> [Consulta: Mayo 15, 2015]

⁴¹⁹ Op. Cit. ARBOLEDA, Carlos. Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. P. 184.

alabar a Dios dándole gracias por haber sido creado y recreado. Con esto “Marión concluye que hay en Agustín una transgresión que se inscribe en una fenomenología de la donación”⁴²⁰ y es a partir de este principio (tanta reducción, tanta donación) que emprende la lectura de las confesiones.

Dentro del itinerario de conversión leído por Marion encontramos la confesión de los pecados y la alabanza a Aquel que perdona; el don de perdonar y la conversión no son independiente y corresponden a un único movimiento erótico. Lo que sustenta esta unidad es la caridad posibilitando los encuentros y abriendo “el lugar más decisivo, el del sí mismo. Mejor dicho, porque abre el lugar del sí mismo y posibilita los encuentros.”⁴²¹ Aquí queda en entera consonancia con el periplo de interioridad planteado en el pensamiento agustiniano y certifica una vez más - desde una lectura en la cual el contexto del hiponense es tenido en cuenta como ficha clave - ese lugar donde la verdad se refugia de manera plena (La verdad no solo espera sino que también sale a su búsqueda), y donde el hombre encuentra por fin su verdadera felicidad, es la interioridad. Esta interioridad no es otra cosa que la verificación “de la donación de Dios al hombre y la capacidad de éste, de ser tocado por la llamada”⁴²²; una llamada al encuentro con el Absoluto en lo más profundo de sí mismo.

El “yo” se descubre en la bienaventuranza, de lo que el mismo podría recibir, recibándose a sí mismo, lo debe desear, amando sin posesión, con la verdad, sin falsedad alguna.

⁴²⁰ DÍEZ, Ricardo. Hacia la unidad del pensar. Cuestiones teológicas vol.39 no.92. Universidad Pontificia Bolivariana: Medellín. 2012

⁴²¹ *Ibíd.*

⁴²² ARBOLEDA, Carlos. Experiencia y Testimonio. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana: Medellín. 2011. 154 p. Citado por Fabián Elicio Rico en La experiencia de Dios como experiencia de la donación e interdonación. [En línea]. <Disponible en: <http://www.academia.edu/12104323/Experiencia_de_Dios_como_experiencia_de_la_donaci%C3%B3n_e_interdonaci%C3%B3n> [Consulta: junio 17, 2015]

Es necesaria la acción de la voluntad, nada se resiste a ella. La vida se mueve entre el recuerdo y la esperanza. Marion habla del lugar como categoría fenomenológica, en tanto que Agustín como la distancia del deseo a la bienaventuranza, del amor a la verdad. El lugar está en el hombre, pero no será jamás la esencia, porque es una esencia infinita y el cuerpo del hombre es finito. Es necesario buscar y encontrar a Dios en sí mismo, pedir y recibir para continuar la búsqueda de Dios⁴²³, en sí mismo. El llamado de Dios se produce con una dádiva de dones al hombre, que al recibirlos y acogerlos o no en su corazón, se sabe portador de esas manifestaciones que le ayudaran a encontrarse a sí mismo. Es una llamada anónima, que recibe una respuesta visible y audible del hombre. El Adonado es el que recibe a si mismo de lo que recibe. El adonado se caracteriza, por ende, por la recepción. De esta forma, la recepción de esos dones es pasiva, pero se debe volver activa cuando el hombre utiliza esos dones en bien de los demás (en el darse al otro me encuentro a mí mismo) y propio. Además, para que por medio del trabajo sean incrementados esos dones, puesto que desde que el hombre nace recibe y se incrementan estos maravillosos dones, que contribuirán a encontrar a Dios⁴²⁴ (ese Dios que se abandona totalmente a la donación hasta el punto que él es don y donación) y encontrarse a sí mismo. Es en este donarse de Dios que se encuentra la máxima posibilidad de donación de amor; el primero se encarna y el hombre se diviniza por la acción de la gracia.

5. CONCLUSIÓN

Al finalizar este trayecto agustiniano en el cual hemos indagado sobre el significado de la conversión, la interioridad y la contemplación dentro del itinerario de su estética cristiana,

⁴²³ En esta búsqueda de Dios nos encontramos con la esencia del cristianismo en donde el hombre responde a un llamado de Dios mientras que su esencia es una experiencia de Dios que llama y el hombre que responde.

⁴²⁴ “Dios no es un concepto sino una acción de donación, de entrega, y es sólo a partir de la experiencia de donación que puede llegar a ser comprendido” Op. Cit. ARBOLEDA, Carlos. Experiencia y Testimonio. P. 45.

verificamos que el Hiponense valoriza de manera especial la estética como camino trascendente al Absoluto.

La estimación estética en Agustín va de la mano con la formación del hombre íntegro y está radicada en la unidad cuerpo-alma bajo la interacción entre los sentidos corporales y las facultades de la mente. La valoración estética es una acción relacional, temporal e intencional que encuentra en el Absoluto los criterios para avalar la multiplicidad de la belleza presente en la creación, en las artes y, sobretudo, en el alma humana. En esta acción relacional el hombre verifica en las armonías sensibles, a través de los órganos sensoriales, las causas inteligibles de su belleza. En este proceso todas las facultades de la mente operan en conjunto; la voluntad cumple el “papel activo” y la inteligencia y la memoria el “papel contemplativo”. El hombre “percibe” las bellezas sensibles y en ellas se regocija.

El ser humano es marcado por la finitud y trasciende en el conocer y en el amar buscando la contemplación y la comprensión de la belleza, la bondad y la verdad existentes en la creación como huella de Dios. Este sería propiamente el camino de conversión marcado por la fragilidad humana. En esta búsqueda, animada por el deseo interior de contentamiento y plenitud, el cultivo de las artes liberales (destacando la música y la poesía) permiten producir y contemplar en las bellezas sensibles, el fundamento invisible de todas las manifestaciones de lo bello. Agustín describe los varios embates vividos en su camino de conversión y nos descubre la fuerza unitiva del amor. Es en el amor a lo bello, como ejercicio estimativo estético, que encuentra la verdadera libertad y su realización como individuo y es al final de este itinerario que la voluntad encuentra reposo en la visión de la Suma Belleza, el Absoluto.

Como heredero y hermeneuta de Platón y Plotino, Agustín alcanza nuevos horizontes en la explicitación de la doctrina estética y fundamenta sólidamente los principios de un nuevo camino de interpretación a partir de las novedades traídas por la revelación cristiana. A través del instrumental filosófico aportado por Platón y estimulado por los conceptos novedosos de la doctrina católica como la Encarnación del Verbo y la gracia divina, afirma positivamente la unidad e importancia del cuerpo y el alma y su destino escatológico con vistas a la resurrección de los cuerpos.

Durante toda su vida se interesó de manera especial por las cuestiones estéticas y su obra está poblada con abundantes pasajes estéticos (se encuentran con mayor profusión en los trabajos más antiguos). En su larga y proficua vida mantiene sus ideas estéticas casi al pie de la letra (sin descartar la evolución de sus ideas). Su pensamiento se purifica y espiritualiza a lo largo de su trayectoria filosófica (ejercicio de catarsis) y teológica y se desembaraza de elementos sensuales que lo condicionan como ser humano. El problema fundamental de la estética para Agustín radica en el ser de la belleza.

El hiponense descubre la hermosura en la naturaleza y en el arte y hace un paralelo novedoso entre Dios, como Artista Supremo, y creación inacabada como manifestación del influjo divino donde le corresponde al hombre “colaborar” con la obra de la creación embelleciéndola. Con relación al preceptor de lo bello o sujeto estético Agustín afirma que el amor embellece: el alma se torna bella cuando ama; siente placer quien ama y este será más puro y estimable cuanto más elevada sea la belleza. De esta manera irá ascendiendo hasta alcanzar el

máximo grado en la contemplación de la belleza divina. Así pues, el amor es transformante, arrebatador y creciente.

Para Agustín el amor que reposa sobre la belleza de las cosas sensibles debe ser alimentado por *caritas* (amor como don de Dios) para que la voluntad alcance su plenitud y trascienda a la Suma Belleza principio y fin de todas las cosas. La respuesta a ese amor que procede de Dios supone el cultivo de las virtudes morales, abrazar la sabiduría como medida del alma, vivir según la *ordenata dilectio* (Amor ordenado que supone la renuncia a sí mismo), para tornarse bello y contemplar la belleza en todos los grados de sus manifestaciones: en el mundo, en el prójimo, en sí mismo y sobretodo en Dios. De esta manera el esteta se convierte de un simple observador en un contemplativo.

Una vez la razón está instruida y es partícipe del arte, puede realizar un juicio estético⁴²⁵, según las leyes⁴²⁶ de la belleza, del número, de la proporción, de la igualdad y de la unidad. Este juicio superior de la razón es auxiliado por el Absoluto y “no puede ser motivado plenamente con ayuda de la razón, y el motivo ultimo ha de ser metafísico. A pesar de los cual, o a causa de lo cual, este juicio es objetivo”⁴²⁷. La presencia de lo divino en el cosmos se convierte en “evidencia” gracias a la educación de la mirada interior y el cuerpo es considerado como

⁴²⁵ “Agustín obviamente está lejos de la visión de la experiencia estética como actividad autónoma, tal como se ve a partir de Kant (Los juicios estéticos no emiten conceptos. El contenido del juicio estético es la reacción del sujeto). Para Agustín, y de hecho para toda la estética medieval cristiana, la belleza es asociada a la idea de la revelación y a la perfección de un Dios- Creador o de un orden cósmico preestablecido (ver más en ROSENFELD, Kathrin. *Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 17)” (traducción propia). SANTOS, Gilson. “*Tu és a própria Beleza!*”. *Breve Introdução à Estética Agostiniana*. p.3. [En línea]. <Disponible en: http://gilsonsantos.com.br/pdfs/santo_agostinho_em_seu_anseio_pelo_belo.pdf> [Consulta: Junio 13, 2013]

⁴²⁶ Cfr. SVOBODA. Que proceden del Absoluto.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 332.

elemento importante en la percepción de la Belleza y se convierte en una condición para la estimación estética.

A partir de los conceptos novedosos de la revelación cristiana, el Absoluto pasa a vivir en el interior del hombre (inhabitación trinitaria); y es en este lugar donde resuenan los acordes de las sinfonías divinas impresas en la creación. La interioridad se convierte en el lugar privilegiado para el diálogo y el encuentro con lo divino. En este diálogo surge el amor y el deseo de conservar todo lo que nos recuerde el Absoluto; por ende, el cuidado del cosmos y de la persona humana se convierte en una responsabilidad de primer orden de aquel que goza de una auténtica interioridad. El cultivo de la dimensión estética de la vida compromete un ejercicio constante de cuidado para mantener la belleza de todas las cosas. La conservación de la belleza de la creación, y de manera especial la belleza del alma, pasa a ocupar un lugar primordial en la vida del hombre.

Para el hiponense, el conocimiento de la verdad se posibilita a través de la interioridad, se convierte en un proceso y comprende un movimiento del alma que torna al individuo capaz de acceder a las verdades supraterráneas, a los inteligibles. En su peregrinar filosófico, el esteta inicia un movimiento que implica varias posibilidades; antes que nada conoce la verdad (se inicia en ella), y después como segunda posibilidad, la vive de tal manera que empieza a unirse a la verdad de tal modo que se acerca a la sabiduría para alcanzar el estado de bienaventuranza y contemplación; por último, el individuo asciende hasta el Absoluto donde encuentra plenamente esta verdad.

A este punto Agustín abre un sentido de la interioridad antes desconocido y presupone un movimiento para dentro de sí; se descubre a sí mismo de una manera inédita⁴²⁸. Esa búsqueda de Dios no es algo externo, algo que deba buscarse fuera; sino más bien dentro. Dios en más íntimo a mí mismo que yo mismo. La interioridad no constituye propiamente un lugar, sino más bien un esfuerzo del alma en la búsqueda de la verdad; este esfuerzo debe pasar necesariamente por un camino para llegar dentro de sí misma. Este lugar o espacio interior es el lugar ideal, es el lugar donde se puede encontrar la verdad⁴²⁹. En este sentido, el movimiento para dentro y el espacio interior no constituyen, por tanto, un ejercicio del pensamiento para poder ver una verdad fuera de la propia alma, antes por el contrario, es un ejercicio del pensamiento que se basa en el movimiento del alma en dirección a sí mismo, dentro de ella es que se puede contemplar la verdad.

Ahora bien, como llega Agustín a la noción de interioridad? De qué modo él percibe que es por medio de ella (únicamente ella) que se puede llegar al Absoluto? Por qué no utilizó la idea de la dialéctica platónica de una que una vía abstracta del pensamiento podría llevarlo a su fin? Tal vez encontramos una respuesta en su propia biografía cuando nos informa sobre su enorme esfuerzo en superar los errores de su juventud; errores del racionalismo, del materialismo y del Escepticismo.

⁴²⁸ Es inédita en aspectos específicos pues “no cabe duda que el tema de la conciencia y de la reflexión sobre la propia vida es una temática tan antigua como la filosofía socrática. En efecto, para Sócrates una vida que no era examinada no merecía ser vivida; y afirmaba que pasaba su vida filosofando o sea ““examinándose a fondo a sí mismo”” [En Línea]. <Disponible: <https://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/daros-w-r-de-la-introspeccion-a-la-interioridad.pdf>> [Consulta: Febrero 20, 2015]

⁴²⁹ Cfr. CALLEJO, Aracely. Interioridad y razón de sí en San Agustín. [En Línea]. <Disponible: <http://institucional.us.es/revistas/themata/35/35%20callejo.pdf>> [Consulta: Mayo 11, 2015]

Será Plotino uno de los factores decisivos en la justificación del camino de la interioridad como camino para llegar a la verdad de Dios⁴³⁰. En una hermenéutica concienzuda de los textos de este filósofo, el hiponense encuentra una concepción trascendente de interioridad y en ella actualiza la mística plotiniana como punto culminante de la actividad racional; el postulado del movimiento del alma en dirección para dentro capaz llevarla a reconocerse tan divina cuanto el Uno como principio absolutamente simple e inefable; lo divino es simultáneamente Belleza y Bien, por esto la Belleza o Bien debe colocarse en primer lugar, y de Ella emerge el *Noûs* que posee igualmente belleza, pero como atributo. Y los restantes seres son bellos por esta belleza. Así pues, todo el sistema de Plotino puede definirse como el trazado de un camino desde la filosofía hasta la mística que para Agustín – y con él todo occidente - es un punto firme de partida en sus trabajos y experiencia filosófica.⁴³¹

En Plotino⁴³², el movimiento hacia dentro⁴³³ no evoca un espacio⁴³⁴, pues el verdadero “yo interior” está localizado en el mundo inteligible de las formas platónicas; el moverse “para dentro” es la dirección más noble, la más verdadera y la mejor parte de sí misma (reubicación de sí mismo); el alma regresa para el mundo de la Mente divina, este es el “lugar” común de todas las almas contemplativas.

⁴³⁰ No podemos dejar de lado la influencia neoplatónica del Obispo de Milán pues “con el uso frecuente de pasajes de filósofos neoplatónicos, cristianizándolos, San Ambrosio facilitó a Agustín el acceso a la fe y a la filosofía, con lo cual la autoridad de la Iglesia se hacía más razonable (*Les Confessions* liv. 1-7 p. 138 -149” CAPANAGA, Op. Cit., p.19.

⁴³¹ Cf. MARÍA ISABEL SANTA CRUZ Y MARÍA INÉS CRESPO, BUENOS AIRES, ARGENTINA, COLIHUE, 283 PP. Pág. 2.

⁴³² Cfr., CARY, P. *Signs and inwardness: Augustine's theological epistemology*, Yale University, 1994. p. 540.

⁴³³ “El descenso no es el único movimiento de las almas. Igual que el Alma tiene un movimiento contemplativo, en torno al Ser, las almas poseen también un movimiento ascendente hacia lo divino. Y si el principio es el Uno, la identidad absoluta, para poderlo alcanzar, el alma deberá recorrer un camino de ascenso que pasará por sucesivas etapas, cada una de las cuales supondrá un progresivo grado de unidad.” YARZA, Ignacio. Plotino. [En línea]. < Disponible en: <http://www.philosophica.info/voces/plotino/Plotino.html>> [Consulta: Agosto 20, 2013]

⁴³⁴ Cfr. CARUSO, Arturo. *A Filosofia di Plotino e il Neoplatonismo*. Catania: Gruppo dei Fascisti Universitari. 1940, p. 71.

Volviendo para sí, el alma plotiniana, abandona la desintegración y la división del mundo de los cuerpos y abraza su verdadera naturaleza, la divina. En este punto el Obispo de Hipona se separa de Plotino (a causa de una lectura cristiana de los textos) y no concuerda con esta idea de la divinidad del alma, pues esta criatura (alma) no puede tener la misma naturaleza de Dios (el problema radica en la esencia, la participación, la inhabitación trinitaria y el estado de gracia. Discusión teológica en la cual no entraremos en nuestro estudio). Por esto mismo la concepción de interioridad no solo se remonta a Plotino, sino también, a los estoicos⁴³⁵.

San Agustín hereda no solo la idea de un movimiento del alma hacia dentro para buscar la verdad (*In interiore homine habitat veritas*) y la felicidad, sino también la concepción platónica de que el alma no es divina pero tiene un parentesco con lo divino; el alma es aquello que en el hombre más se aproxima a la divinidad, el alma puede ser habitada por la trascendencia. Esta idea de interioridad agustiniana va revestida de varios trazos filosóficos de los antiguos y aparece como una novedosa concepción de la relación Dios-hombre. Se establece la posibilidad de conocer a Dios en el interior mismo del hombre (*Seipsum in semetipsum colligit*)⁴³⁶.

Agustín encuentra con su interioridad una conciencia de comunión entre la razón divina y la humana. Cuando el espíritu humano conoce la verdad (para Agustín interioridad es esencialmente el encuentro con la Verdad y no solo búsqueda como lo planteaban los antiguos) se genera un vínculo espiritual irrompible con el Absoluto que permanece a través y por encima

⁴³⁵ Cf. CAPANAGA, Op. Cit., p. 15.

⁴³⁶ Contra Académicos: L. I, c. 8, n° 23.

del tiempo y el espacio; esta “convicción mantúvola siempre en su vida, observándose muchas alusiones a ella en sus obras.”⁴³⁷

Existe un aspecto importante en cuanto a la interioridad agustiniana; esta interioridad no constituye de ninguna manera una acentuación del ego o de la individualidad. El hombre interior para Agustín juzga y entiende las cosas a la luz de las verdades eternas. No busca nada en el orden de la individualidad, al contrario, busca el todo en lo universal y trascendente. La interioridad es el trayecto para llegar al hábitat de la verdad trascendente del Absoluto y no al hábitat del “yo”. La interioridad está íntimamente ligada al conocimiento de la verdad. En su pensamiento la interioridad es inmanente en la teoría del conocimiento del filósofo pues este necesita previamente demostrar que es posible conocer a Dios para poder hablar de Él. Podemos decir por tanto, que la prueba agustiniana de Dios es inseparable de su teoría del conocimiento y, para que esa prueba se efectúe, el camino de la interioridad es insustituible⁴³⁸.

En toda la trayectoria del pensamiento agustiniano se percibe claramente que la razón de su filosofía se fundamente en la búsqueda de Dios, que es la propia verdad, y la búsqueda de la vida feliz. Es un hombre inquieto, que como todo ser humano, posee un deseo natural de “poseer” y “descansar” en su creador (Absoluto). Lo busca en la alabanza penitencial y laudatoria, y su conciencia de hombre pecador lo hace pequeño y distante en relación a la Verdad. La distancia inmensa que lo separa de ese encuentro gozoso es una distancia que debe ser superada por el “acto” de la conversión para poder encontrar el feliz reposo que da el verdadero sentido a la vida.

⁴³⁷ CAPANAGA, Op. Cit., p. 25.

⁴³⁸ Cfr., Ibid., p. 25.

Esta ruta de peregrinación iniciada por el hiponense en la búsqueda de la Verdad se convierte en un itinerario confesional, ascensional e interiorizante, relatado y explicitado – como una experiencia de vida – en la obra de las Confesiones. A pesar del olvido de Dios en la vida del peregrino, el vínculo ontológico con el Absoluto se mantiene; y si el hombre quiere recuperar el sentido de la vida y el olvido de sí, es necesario ese reencuentro con Dios.

Este reencuentro se realiza en lo más íntimo de la intimidad del hombre y para llegar a él es necesario efectivar un movimiento de interiorización que permita profundizar en lo más recóndito de ese mundo interior. Así pues, cada vez que avanzo en ese camino soy llevado también hacia arriba. Con este movimiento de interiorización, el obispo de Hipona construye el entramado de su filosofía del espíritu en cuanto acción interiorizante y no propiamente como una filosofía de la conciencia o un análisis de las facultades del alma.

Durante la trayectoria de vida expuesta en Las Confesiones, Agustín descubre la importancia del autoconocimiento y del examen del hombre interior y es así como, por intermedio de una acción interiorizante, su filosofía del espíritu se identifica en una filosofía de reaproximación de Dios.

Así pues, la interioridad es una noción que se desarrolló en medio de indagaciones filosóficas y religiosas, dirigidas tanto para cuestiones relativas al conocimiento cuanto para las dirigidas para la reflexión ética. Fue en *De Trinitate* que adquirió sus contornos filosófico-teológicos definitivos. Es aquí donde la interioridad se presenta como instrumento para conocer y adquirir la verdad y se torna capaz de llevarnos a la formulación de la restauración de la

naturaleza espiritual del hombre; esta restauración es posible al hombre interior que se busca y se indaga sobre sí, y al hacerlo, se le “revela” su verdadera naturaleza, la plenitud de la relación con el Absoluto. La interioridad es pues, un camino para que el hiponense entienda su fe y anclar sus creencias sobrenaturales en el entendimiento. Ella es el camino de reencuentro con Dios.

Tenemos así expuesto a grandes rasgos lo que podemos llamar de sistema de pensamiento estético agustiniano como itinerario de conversión. Es el más acabado que hemos recibido de la antigüedad. No podemos definirlo como auténticamente inédito pues, como lo hemos visto a lo largo de la investigación, varios de los elementos constitutivos proceden de la filosofía griega⁴³⁹ y en especial de Plotino de quien bebió los conceptos más importantes y particulares de la estética y la conversión relacionados con el alma, la inteligencia y el Uno.

La síntesis estética del hiponense puede ser catalogada como el corolario de la estética antigua. Es una recapitulación actualizada (una nueva hermenéutica de las teorías estéticas antiguas con tintes claramente cristianos) y una crítica poblada de elementos originales como es el caso del juicio estético y su objetividad. Dentro de la originalidad del recorrido estético de Agustín notamos que para el hiponense el camino de conversión va desde la percepción de las bellezas sensibles a la contemplación de las bellezas inteligibles y de éstas a la visión de la Belleza del absoluto. Dentro de este ejercicio de estimación estética amamos lo Bello; amamos sobre todo lo sumamente bello y amando lo Sumo- Bello nos identificamos con lo que Él ama.

⁴³⁹ “Los pitagóricos explicaban ya la belleza por los números y las proporciones; Platón hablaba del amor que se siente por la belleza, de la belleza sensible e inteligible, de la belleza absoluta inherente a la idea suprema; Aristóteles trataba de la creación artística conforme a la idea; los estoicos habían comprobado la hermosura del universo; Posidonio insistía en la unidad de las cosas y en el carácter razonable del arte ” SVODOBA, Op. Cit., p. 332.

De esta manera nos convertimos en guardines de la creación y en promotores de la integridad del hombre.

“[...] si se une a Dios [toda alma], alcanza de Dios su unidad y al mismo tiempo su singularidad y personalidad relativa. Dios, única unidad, es a la vez unificador y “singularizador”, pues como luz absoluta crea unidad y distingue individualidad con su iluminación. Es a la vez justicia creadora y belleza absoluta: *justa pulchritudo*. Y la relación rítmica del alma con esta luz no está separada de su simplificación, sino que constituye el presupuesto que la hace posible. [...] la belleza de Dios es, en términos de la filosofía griega, la belleza “arrobadora” de la luz espiritual, que por sí misma alumbra todo (*lucifica lux*), o mejor, confiere a todo verdad y ser”⁴⁴⁰

La teoría agustiniana de la interiorización nos hace pensar que la Luz brilla a un solo tiempo en la presencia de Dios y en el interior del hombre. El espíritu se vuelve sobre sí mismo para encontrarse y conocerse; al final de ese camino encontrará la huella más profunda de Dios. La verdad no se encuentra ni en las cosas externas, ni en la razón humana. La verdad es el propio Dios que irradia e ilumina las mentes y capacita para ver y discernir entre lo verdadero y lo falso. Así pues, y en este mismo sentido, el conocimiento de la verdad es el resultado de la propia manifestación del Absoluto.

Dios es el auténtico “maestro interior”, Él es la fuente del saber y de la capacidad de conocer y, para el caso expuesto en las Confesiones, es la posibilidad de encontrarse a sí mismo. La luz divina está a disposición de todo aquél que busca la verdad en la unidad interior y para

⁴⁴⁰ Hans Urs von Balthasar. Gloria, una estética teológica. V2. P. 133.

Agustín esta unidad se expresa en la interioridad de la imagen de Dios. Solo cuando el hombre ultrapasa las fronteras de “si mismo” encuentra la verdad iluminadora de Dios y se hace feliz.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola. Diccionario de Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

1103 p.

AGUSTÍN, Aurélio. Contra Academicos. 4. ed. Trad. Victorino Capánaga. In: Obras de San Agustín. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1950. 828 p.

_____. De Anima et eius Origine. Trad. Mateo Lanseros. In: Obras de San Agustín. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1971.

_____. De Beata Vita. 3. ed. In: Obras de San Agustín. Trad. Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1957.

_____. Diálogo Sobre a Felicidade. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. A vida feliz. 2. ed. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. Confessiones. Trad. Carlo Carena. 2. ed. Torino: Einaudi, 2002.

_____. De Civitate Dei. Trad. José Moran. 2. ed. In: Obras de San Agustín. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1964.

_____. De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus. Trad. Teodoro C. Madrid. In: Obras de San Agustín. Madrid: La Editorial Católica / BAC. 1964.

_____. De Immortalitate Animae. Trad. Lope Cilleruelo. In: Obras de San Agustín. Madrid: El Editorial Católica / BAC, 1988.

_____. De Libero Arbitrio. Trad. Evaristo Seijas. In: Obras de San Agustín. Madrid: BAC, 1951.

_____. De Magistro. Trad. Manuel Martínez. In: Obras de San Agustín. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1951.

_____. Obras completas. Introducción a “Contra los académicos”. Tomo III, Obras filosóficas. Madrid: BAC. 1947, 1047 p.

_____. O Mestre. Trad. António Soares Pinheiro. Porto: Porto Editora, 1995.

_____. Soliloquios. Trad. Victorino Capánaga. In: Obras de San Agustín. Madrid: La Editorial Católica, 1957. t. I.

_____. Solilóquios. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

_____. Solilóquios. 2. ed. Trad. Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

ALONSO DEL REAL, Concepción. Cicerón y Agustín de Hipona: Bien y Felicidad. Anuario Filosófico, 2001. Navarra. 296 p.

ARBOLEDA, Carlos. Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. [En línea]. < Disponible: <http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1755/2343>> [Consulta: Junio 28, 2011]

_____. La fenomenología de la donación como filosofía primera: Jean Luc Marion. Pragmatismo, posmetafísica y religión. Universidad Pontificia Bolivariana: Medellín 2008. P. 103. [En Línea]. <Disponible: http://www.academia.edu/8600946/La_fenomenolog%C3%ADa_de_la_donaci%C3%B3n_como_filosof%C3%ADa_primera_Jean_Luc_Marion> [Consulta: Mayo 15, 20015]

_____. Experiencia y Testimonio. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana: Medellín. 2011. 154 p.

AREOPAGITAE, Dionysii. D. De coelesti hierarchia. Em: ERIGENA. Versio operum sancti Dionysii Aeropagitae, P. L. 122, cap. I, 121 D.

AVENATTI, Cecilia. (2008). La presencia vivificante de la belleza en la construcción de la interioridad cristiana. Lectura estética del Libro X de las Confesiones de Agustín. Teología y Vida, XLIX. Pág. 3. [En línea]. <Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214689009>> [Consulta: Oct.12, 2012].

BALLESTER, Luis García. Historia de la Ciencia y de la Técnica en la Corona de Castilla. V. I, Valladolid: Consejería de Educación y Cultura. 2002. 865 p.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidad Líquida. Argentina. Fondo de Cultura Económica. 2004. 232 p.

BEIERWALTES, Werner. Plotino. Un cammino de liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno. Trad. Enrido Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1993. 108 p.

BELDA, Manuel. Que es la contemplación? [En linea]. < Disponible en:
<http://www.almudi.org/Inicio/tabid/36/ctl/Detail/mid/386/aid/583/paid/0/Default.aspx>>
[Consulta: Agosto 20, 2012]

BIRCHAL, Telma. Diante de Deus: o eu e o outro em Santo Agostinho, p. 231.

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Étienne. História da filosofia cristã. Petrópolis: Vozes, 2009. 582 p.

BOERI, Marcelo D. La Teología Mística de Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura. En: Tópicos - Revista de Filosofía. México. No. 23 (2002); p.9-27.

BRANDAO, Bernardo. La união da Alma e do Intelecto na filosofia de Plotino. KRITERION, Belo Horizonte, nº 116, 2007. 491 p.

BRÈHIER, Émile. La Filosofía de Plotino. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953. 254 p.

BROWN, Peter. Agustín de Hipona, Madrid, Acento editorial, 2001. 654 p.

CAPANAGA, Victorino. Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana. BAC. Madrid. 1974. 475 p.

CARUSO, Arturo. A Filosofia di Plotino e il Neoplatonismo. Catania: Gruppo dei Fascisti Universitari. 1940. 245 p.

CARY, Philip. Signs and inwardness: Augustine's theological epistemology, Yale University, 1994. 667 p.

CHEN, Ludwig. Knowledge of Beauty in Plato's Symposium, in: The Classical Quarterly, V. 33. Oxford: Classical Association by Oxford University Press. P. 66. [En línea]. <Disponible en: <http://www.stanford.edu/~mvr2j/ucsccourse/BeautyinSymposium.pdf>> [Consulta: Marzo 10, 2012]

CHENU, M. D. Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin, Paris- Montreal: Publications de l'Institut d'études médiévales, Université de Montréal, 2002, 302 p.

COOMARASWAMY, Ananda. Artigos seletos de Metafísica. [En línea]. <Disponible en: http://sophia.hyperlogos.info/tiki-index.php?page=Coomaraswamy+Valor+Arte#ref_footnote2> [Consulta: Marzo 30, 2012].

CORRÊA DE OLIVEIRA, Plinio. Comentarios a la Obra de Edgar de Bruyne sobre la Estética. Conferencia en São Paulo: "Os vários conceitos de arte e o denominador comum entre eles". Abril 23 de 1973.

DE BRUYNE, Edgar. Estudios de la estética medieval: de Boecio a Juan Escoto Erígena. Madrid: Gredos, 1958. Vol. I. 386 p.

_____. Estudios de la estética medieval: época románica. Madrid: Gredos, 1958. Vol. II. 433 p.

_____. Estudios de la estética medieval: el siglo XIII. Madrid: Gredos, 1958. Vol. III. 426 p.

_____. L'Esthétique du Moyen Âge. Louvain: L'Institute Supérieur de Philosophie, 1947.
260 p.

_____. Historia de la estética. Madrid: BAC, 1963. 776 p.

CALABRESE, Claudio. Platonismo y Neoplatonismo en la formación del concepto de ciudad en San Agustín, en Diadóje. Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana, vol. 1-2, 1999, pp. 95-120.

CARAMELLA, Santino. La filosofía di Plotino e il neoplatonismo. Catania: Grupo dei fasscisti universitari. 1940. 245 p.

CASTILLO, Alicia. Conservación y sociedad. Alicia Castillo. Pág. 766. [En línea]. <Disponible en:
http://www.biodiversidad.gob.mx/pais/pdf/CapNatMex/Vol%20II/II18_Consewacion%20y%20sociedad.pdf> [Consulta: Abril 11, 2013].

DIEZ, Ricardo. Hacia la unidad del pensar. Cuest. teol. vol.39 no.92 Bogotá July/Dec. 2012. 258 p. [En línea]. <Disponible en:
<https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/1485>> [Consulta: Diciembre 10, 2013]

ECO, Umberto. Art i bellesa en l'estètica medieval. Barcelona: Ed. Destino, 1990. 272 p.

ELSAS, Christoph. La importancia de la mística en la filosofía de Plotino.1986. [En línea]. <
<http://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn13p11.txt>> [Consulta: Febrero 14, 2012]

FABRO, Cornelio. Sant'Agostino e l'esistenzialismo, (atti del Congresso Italiano di Filosofia agostiniana, Roma 20-23 ottobre 1954), Edizioni Agostiniane: Roma 1956, pp. 141-169.

FERRATER, J. Diccionario de filosofía, 2. Barcelona: Alianza Editorial. 1981.

FERRER, Urbano. Enciclopedia filosófica [En línea]. <Disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/agustin/Agustin.html>> [Consulta: Mayo 24, 2012]

FINDLAY, John. Plato: The Written and Unwritten Doctrines. Londres: Routledge, 2012. 500 p.

FLÓREZ, Ramiro. Pensadores fronterizos: ¿Cómo leyó Heidegger a San Agustín? [En Línea]. <Disponible: <http://ruc.udc.es/bitstream/2183/11257/1/CC-74%20art%208.pdf>> [Consulta: Junio 13, 2015]

FRAISSE, Jean Claude. Naturaleza, Razón y Conciencia según Plotino. Anuario Filosófico V. 19. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra. 1986.

GARCÍA, Bazán Francisco. Plotino y la fenomenología de la belleza. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Universidad Argentina J. F. Kennedy. Vol. 22. 2005, pgs. 7 – 28.

_____. “Memoria, conocimiento y olvido en Plotino y los gnósticos” en Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, II/ 1-2. 1999, pgs. 46 y 47. [En línea].

<Disponible en:

<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCKQFjAA&url=http%3A%2F%2Frevistas.ucm.es%2Findex.php%2FASHF%2Farticle%2Fdownload%2F>

ASHF0505110007A%2F4704&ei=PaczUu_KG4L88gTbu4GYCQ&usg=AFQjCNEks4s5Hh0DJ
VaoRpT56aV2bMGDsw&sig2=WEgrwS_WDJD9c5mpU3tBNg> [Consulta: Dic 11, 2011]

_____. Antecedentes, continuidad y proyecciones. P. 132. [En línea:]. <Disponible en:
<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/3343/1/5.%20ANTECEDENTES,%20CONTINUIDAD%20Y%20PROYECCIONES%20DEL%20NEOPLATONISMO,%20FRANCISCO%20GARC%3%8DA%20BAZ%3%81N.pdf>> [Consulta: Abril 20, 2012]

GARDEIL, Henri. Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. México: Tradición, 1974.
269 p.

GARRIDO, Juan José. Elementos de la antropología cristiana. P. 116. [En línea]. <Disponible
en: <http://www.graduats.org/documentos/20anys.pdf>> [Consulta: Octubre 12, 2012]

GUTHRIE, William Keith. Historia de la filosofía griega, vol. II: La tradición presocrática desde
Parménides a Demócrito, Madrid, Gredos, 1986, V II. 574 p.

HADOT, Pierre. Les Niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin. En: Journal de
Psychologie, No. 2-3, 1980, 266 p.

HUMBOLDT, Alexander von Humboldt. Cosmos o ensayo de una descripción física del mundo.
España: Est. tip. de Ramón Rodríguez de Rivera. 1851. 384 p.

HUSSERL, Edmund. A Fenomenologia Husserliana como método radical. A crise da
humanidade europeia e a filosofia. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, 65 p.

IGAL, Jesús. PLOTINO, ENÉADA I. Huesca Sanabria: Editorial Gredos. 1992. 125 p.

KRANZ, Walther. Die Fragmente der Vorsokratiker. V I. Berlin: Georg Olms Verlag, 2004. 428 p.

KANT, Immanuel. Crítica del juicio. Madrid: Espasa-Calpe, Madrid, 2001. 487 p.

KRAKOWSKI, Édouard. Une philosophie de l'amour et de la beauté: L'Esthétique de Plotin et son influence. Biere: De Boccard: 1929. 272 p.

_____. L'Esthétique de Plotin et son influence. Biere.1929. 272 p.

LABORDERIE, Jean. Le dialogue platonicien de la maturité. París: Société d'Edition "Les belles lettres", 1978. 580 p.

LAMBERTENGHI, Giorgo. La oración, medicina del alma y del cuerpo. Madrid: Narcea ediciones, 2009. 128 p.

LASSERRE, Francois. La figure d'Éros dans la poésie grecque. Lausana : Imprimeries Réunies, 1946. 234 p.

LEOCATA, Francisco. San Agustín y la Modernidad. Revista de la Universidad Católica San Pablo. Perú: Impresa, 2006. 93 p.

LEVINAS, Emmanuel. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 2006. 332 p.

MARECHAL, Leopoldo. Obras Completas. Tomo II. El teatro y Los ensayos. Prólogos de Javier de Navascués y Pedro Luis Barcia, pp. 11-27 y 257-268 respectivamente. Edición coordinada por María de los Ángeles Marechal. Buenos Aires: Perfil Libros S.A., 1998, 548 p.

MARINHO, Maria Simone. La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía.2003. [En línea]. <Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/135292351/Cusano-La-metafora-del-mirar> > [Consulta: Abril 15, 2012].

MARTINS, María Manuela. Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de “Dieu sans l’Être” [En línea]. <Disponible en: <http://www.lusosofia.net>> [Consulta: Enero 26, 2012]

MERLEAU-PONTY, M. (1984). A Dúvida de Cézanne, em Os Pensadores (p.23-126). São Paulo: Abril Cultural. 126 p.

_____. O Olho e o espírito. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 173 p.

MÜLLER, Eduard. Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten. Breslau : J. Max,1834, 448 p.

MÜLLER, Gabriela. Plotino (2007), Enéadas, textos esenciales. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007. 416 p.

OLIVEIRA, Loraine de. O Belo em Plotino: do múltiplo ao Uno. Síntese. Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v.32. n.103, 2005. p. 262. [En línea].<Disponible en:

<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/336/629>> [Consulta: 20 de Dic., 2010].

ORCASITAS, Miguel Ángel. [En línea]. <Disponible en:

http://www.augustinus.it/spagnolo/vita/conversion_testo.htm> [Consulta: Mayo 23, 2012]

PACIONI, Virgilio. Agustín de Hipona: perspectiva histórica y actualidad filosófica. Traducido por Enrique A. Eguitarte Bendímez y Santiago Sierra Rubio. Ed. Religión y Cultura. Madrid 2012, 307 pp.

PLATÓN. La República.

PLATÓN. Obras Completas.

PIEPER, Josef. Escritos sobre el concepto de filosofía. V. III. Madrid: Encuentro, 2000. 337 p.

PLAZAOLA, Juan S.I. Introducción a la Estética. Historia, teoría y textos. Bilbao:

Publicaciones de la Universidad de Deusto. 623 pág.

PLOTINO. Sobre la Belleza. Traducción de Agustín López y María Tabuyo. Barcelona: El Barquero, 2007. 104 p.

PRADIER, Sebastián Adrián. El Viaje Místico y el Simbolismo de la luz: del Pseudo-Dionisio Aeropagita a Suger de Saint-Denis de Adrián Sebastián. Revista Factótum No. 5. Pág. 43. [En línea]. <Disponible en: http://www.revistafactotum.com/revista/f_5/n_5.php> [Consulta: 20 Dic., 2010].

PREISIGKE, Friedrich. Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden. Volume 2 of Wörterbuch der griechischen papyrusurkunden: Mit einschluss der griechischen inschriften, aufschriften, ostraka, mumienschilder usw., aus Ägypten, Winfried J. R. Rübsam. Hakkert: Jördens 1969. 541 p.

PRZYWARA, Erich. San Agustín : perfil humano y religioso, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, 490 p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 4. 693 p.

_____. Storia della filosofia antica, vol. IV: Le scuole dell'età imperiale, Milán: Vita & Pensiero, 1992, 553 p.

RIELO, Fernando. Discurso para el XVI Premio Mundial de Poesía Mística, Bolonia (Italia), 12 de Dic. de 1996. [En línea]. <Disponible en: http://www.idente.org/aleman/images/stories/Escuelaidente/funcion_estetica.pdf> [Consulta: Dic. 14, 2010].

RITTER, Heinrich. Gestchiht der Philosophie. IV, Hamburg: Friedrich Berthes, 1853, 652 p.

ROUANET, Sérgio Paulo. As razões do Iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1982, 349 p.

SANTA CRUZ y CRESPO. Plotino y el neoplatonismo en García Gual, C. (ed.), Historia de la Filosofía Antigua, Madrid: Trotta, 1997, 361 p.

SCIACCA, Michele Federico. San Agustín. V I. Barcelona: Luis Miracle Editor, 1955. 489 p.

SEVILLANO, López José María. Función mística y estética de la metafísica rieliana. Pág. 8. [En línea]. <Disponible en: http://www.idente.org/aleman/images/stories/Escuelaidente/funcion_estetica.pdf> [Consulta: enero 28, 2011].

SHASLER, Maximilian. Kritische Geschichte der Aesthetik. Berlin: Nicolaishe, 1872, 1218 p.

SPEER, Andreas. Tomás de Aquino e a questão de uma possível estética medieval. Revista Viso: Cadernos da Estética Aplicada. No. 4, (Mar., 2007). [En línea]. <Disponible en: <http://www.revistaviso.com.br/visArtigo.asp?sArti=25>> [Consulta: Mayo 12, 2012]

SVOBODA, K. La estética de San Agustín y sus fuentes. Madrid: Augustinus. 1958. 351 p.

UÑA, Agustín. Cántico del Universo. La estética de San Agustín. Madrid: Aga. 2000. 196 p.

_____. Plotino: el sistema del Uno. Características generales. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía Volumen 19. Madrid: Universidad Complutense. 2002. Pags. 99 – 128.

VARGAS LLOSA, Mario. Breve discurso sobre la cultura. [En línea] <Disponible en: <http://www.ugr.es/~proto/documentos/DISCURSO%20SOBRE%20LA%20CULTURA.%20GRANADA.pdf>> [consulta: 21 de mayo de 2011].

VELASQUEZ, Oscar. La creación como retorno al Creador en Confesiones XI-XIII. [En línea]. <Disponible en: <http://www.diadokhe.cl/media/augustiniana/creacion.pdf>> [Consulta: Enero 20, 2013]

_____. La República de Platón: Línea, Caverna, Dialéctica. El símil de la Línea dividida. Pág. 9. Ediciones Universidad Católica. [En línea]. <Disponible en: http://www.diadokhe.cl/media/platonica/republica_polit.pdf> [Consulta: 24 Enero, 2011].

VON BALTHASAR, Hans Urs. Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos, Madrid: Encuentro, 1986. 355 p.

TATARKIEWICZ, Wladyslaw: Historia de la estética II. La estética medieval, Madrid: Akal, 1989. 320 p.

SUSIN, Luiz Carlos. La criação de Deus. São Paulo: Paulinas, 2003, 176 p.

VILLALOBOS, José. Ser y verdad en Agustín de Hipona. Sevilla: Universidad de Sevilla.1982. 285 p.

YARZA, Ignacio. Plotino. [En línea]. < Disponible en: <http://www.philosophica.info/voces/plotino/Plotino.html>> [Consulta: Agosto 20, 2013]

ZIMMERMANN, Robert. Geschichte der Aesthetik als philosophische Wissenschaft. Wien: Wilhelm,1858. 804 p.