CAURIENSIA, Vol. XX (2025) 883-918, ISSN: 1886-4945 – EISSN: 2340-4256

CC BY

Doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.20.883

"TODO ES HERMOSO EN SU LUGAR". EL MISTERIO DE LA BELLEZA EN AGUSTÍN DE HIPONA

"ALL THINGS BEAUTIFUL IN THEIR PLACE". AUGUSTINE AND THE MYSTERY OF BEAUTY

ENRIQUE GÓMEZ GARCÍA
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 04/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

La tradición cristiana ha desarrollado tres caminos principales para el conocimiento de Dios: el ontológico-cosmológico, el antropológico-trascendental y el histórico. No obstante, no hay que olvidar otra vía, que sintetiza los enfoques mencionados: la *via pulchritudinis*. Este artículo pretende rastrear la importancia de la estética en el pensamiento de Agustín de Hipona, presentándolo así como uno de los principales defensores del camino de la belleza en la tradición cristiana primitiva. Con este fin, el estudio aborda brevemente sus principios estéticos, para aplicarlos después a realidades concretas: Dios, la creación, la persona humana, Cristo e incluso el mal. En dicha aplicación, la filosofía se reinterpreta al trasluz de la fe; concretamente, la fe de un converso.

Palabras clave: Agustín de Hipona, belleza, creación, ser humano, antítesis estéticas.

ABSTRACT

The Christian tradition has developed three principal paths to the experience of God: the ontological-cosmological path, the anthropological-transcendental path and the historical path. Nonetheless, one must not overlook another route towards God; one that synthesises the aforementioned approaches: the *via pulchritudinis*. This article seeks to trace the significance of aesthetics in the thought of Augustine of Hippo, thereby presenting him as one of the foremost advocates of the way of beauty in the early Christian tradition. To this end, the study briefly engages with Augustine's aesthetic principles, for apply them afterwards to concrete realities: God, creation, the human person, Christ, and even the presence of evil. In such application, philosophy is reinterpreted through the lens of faith; specifically, the faith of a convert.

Keywords: Augustine of Hippo, beauty, creation, human being, aesthetic antitheses

I. INTRODUCCIÓN

Han transcurrido ya veinte años desde que la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura emitiera, en marzo de 2006, su documento "La *Via Pulchritudinis*, camino de evangelización y de diálogo". En él se expresa la convicción de que esta vía "se presenta como un itinerario privilegiado" para buscar a Dios, y se alude a que la "belleza sigue invitando hoy a los Agustines de nuestro tiempo" a elevarse desde la sensible a la eterna[1].

Afirmaciones como esta me conducen a plantear dos observaciones que considero de interés. La primera, en la que no me detengo, exige discernir la veracidad del contenido expresado. A la luz de múltiples manifestaciones artísticas, prácticas sociales o costumbres y comportamientos enraizados en determinadas culturas, surge la pregunta de si esta generación es sensible estéticamente o, más bien, se caracteriza por la negación o distorsión de lo estético. Ulteriormente, en la medida en que se adopten determinados parámetros estéticos, qué belleza emerge como un tensor de la experiencia religiosa[2].

1 Cf. Consejo Pontificio de la Cultura, "*La via pulchritudinis*, camino de evangelización y de diálogo", *Actualidad catequética para la evangelización* 270 (2022): 348.

2 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma* (Madrid: Encuentro, 1985), 22-23; Cecilia Avenatti de Palumbo, "*Via pulchritudinis*. Una puerta abierta al misterio en la 'era postmetafísica'", *Studium. Filosofía y teología* 29 (2012): 101-116; Teresa Bartolomei, "Deus há de encontrar o padrão e parti-lo. A presença de Deus como o grande 'desorganizador' na arte moderna e contemporânea", *Perspectiva Teológica* 54 (2022): 627-654.

La segunda atiende a la presentación de la experiencia de Agustín de Hipona como paradigma del buscador de Dios que transita la *via pulchritudinis* como camino privilegiado hacia lo divino. Tradicionalmente, la reflexión teológica ha reconocido tres grandes rutas a través de las cuales el ser humano puede elevarse hacia el Absoluto: la ontológico-cósmica, la antropológico-trascendental y la histórica[3]. Incluso se han pensado como contrapuestas, de modo que la primera, volcada en la exterioridad, resulta incompatible con la segunda, caracterizada por la interioridad. Al Hiponense se le sitúa como máximo exponente de esta, por lo que con dificultad podría atribuírsele aquella, previsiblemente más vinculada a la sensibilidad corporal.

El Consejo Pontificio, empero, invita a superar una visión reduccionista. Las vías no remiten a ámbitos cerrados o independientes entre sí ni la dimensión estética se restringe a lo sensiblemente perceptible. La belleza, en esta perspectiva, trasciende lo corporal y se manifiesta como una vía espiritual hacia lo trascendente. Es entonces cuando la experiencia y el pensamiento agustinianos adquieren su razón de ser, al presentar diversos grados y modalidades de belleza (la sensorial, la intelectual, la divina), e interrelacionar la hermosura cósmica tanto con la interioridad como con la historia[4].

En verdad, la inquietud existencial marcó la experiencia de Agustín (cf. *conf.* 1,1,1)[5], así como su constante búsqueda de Dios (cf. *en. Ps.* 104,3; *Trin.* 15,2,2) lo conduce a formular una cuestión esencial que lo interpela: ¿qué es la belleza?, ¿qué es, en verdad, lo hermoso? (cf. *conf.* 4,13,20). Por ello, la estética no resulta "un tema ocasional o menor" para él; al contrario, "toca la entraña de su pensamiento", porque "la belleza es rasgo profundo de lo real" y alcanza el "corazón mismo de la persona y de la vida"[6].

3 Cf. Walter Kasper, *Fe e historia* (Salamanca: Sígueme, 1973), 67-81.

4 En el contexto de una religiosidad posmoderna marcada por el nihilismo, el individualismo y una "religión a la carta", la *via pulchritudinis* aparece como un camino especialmente apto para suscitar experiencia de Dios allí donde las formas tradicionales de pertenencia se debilitan. Manuel Porcel Moreno, "La religiosidad posmoderna: nihilismo, individualismo y religión a la carta", *Cauriensia* 19 (2024): 1037-1077, doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1037.

5 Se cita el cuerpo agustiniano conforme a las abreviaturas utilizadas en *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, dir. por Allan D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), xli-xlvii.

6 Agustín Uña Juárez, "San Agustín ante la belleza. Claves de interpretación", *Religión y Cultura* 194 (1995): 592.

De hecho, "fue conducido a los problemas estéticos por su carácter, sus estudios y su profesión"[7]. Se percibe muy temprano su inclinación a la estética, tal como refleja en sus *Confesiones*, en las que se narra impresionable y apasionado, preocupado por amar y ser amado (cf. *conf.* 2,2,2; 3,1,1), amigo de sus amigos (cf. *conf.* 4,4,7–9,14), tendente a la empatía (cf. *conf.* 1,9,15) y sensible admirador de la naturaleza (cf. *conf.* 10,8,15). Por profesión y deleite, estima las artes, aunque no irracionalmente, y desarrolla alguna de ellas (cf. *conf.* 1,7,27; 10,33,49–34,51.53). En definitiva, la belleza emerge como una realidad que lo seduce, lo interroga y, finalmente, lo conduce hacia Dios.

En el presente artículo propongo adentrarme sucintamente en la pasión del obispo de Hipona por la belleza, con el propósito de presentarlo como un valedor de la *via pulchritudinis* en la tradición cristiana primitiva. Para ello, el estudio se articula en dos apartados: primero, se exponen los criterios estéticos fundamentales presentes en su obra; segundo, se analizan dichos criterios en su concepción de diversas realidades concretas –Dios, naturaleza, ser humano y ciertos contrastes ontológico-históricos–, aplicación en la que la filosofía de la que es deudor se reinterpreta al trasluz de la fe de un converso.

II. PRINCIPIOS ESTÉTICOS AGUSTINIANOS: ACERCAMIENTO PRELIMINAR

Hace algunos años, José A. Calvo presentó los diez conceptos clave que, a su juicio, posibilitan una aproximación al problema estético en Agustín[8]. En su exposición, pone de relieve que, para comprenderlo, se requiere conocer los criterios que configuran su noción de belleza. Fijó estos muy pronto, ya en su primera obra, *Sobre lo bello y lo apto*[9], escrita hacia el 381 o 382, perdida en vida

7 Karel Svoboda, *La estética de san Agustín y sus fuentes* (Madrid: Avgvstinvs, 1958), 11.

8 Cf. José A. Calvo Gómez, "Diez conceptos para una estética de san Agustín", *Cuadernos del Tomás* 1 (2009): 39-60.

9 Para esta obra, véase Svoboda, *La estética…* 21-30; Agustín Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*. Interioridad y orden en el ejemplarismo estético de san Agustín", *La Ciudad de Dios* 208 (1998): 864, n. 28. Este último autor subraya la "aproximación ontológica al hecho de lo bello tras la huella del platonismo" (p. 849), oponiéndose a quienes plantean el problema desde un enfoque ético (cf. Luis Rey Altuna, "Implicaciones éticas de la estética agustiniana", *Avgvstinvs* 33 (1988): 297-305). Para los influjos filosóficos (pitagóricos, Platón, Aristóteles, estoicos, Posidonio, Plotino…), además de la obra de Svoboda, cf. Jesús A. Martín, "San Agustín y la tradición estética platónica", en *Entre la muchedumbre y la soledad. Homenaje al Prof. Saturnino Álvarez Turienzo*, dir. por Enrique Bonete Perales (Salamanca: Universidad Pontificia, 1990), 299-306; Paloma Otaola González, *El 'De la música' de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica* (Valladolid: Estudio Agustiniano, 2005); Nello Cipriani, "Acerca de la fuente varroniana de las disciplinas liberales, en *De ordine*, de san Agustín",

del autor y de la que solo se conserva una sucinta reseña (cf. *conf.* 4,13,20-4,15,27). Ella resulta esencial para abordar esta temática, puesto que la evolución del pensamiento del autor debe interpretarse más como un proceso de profundización a partir de las constantes cristianas asumidas tras su conversión, que como una mera variación de sus principios estéticos[10].

1. Lo gratuito y lo provechoso

Apelando a su memoria, Agustín distingue en este tratado lo bello de lo conveniente (cf. *conf.* 4,13,20). La diferencia entre ambos conceptos, que tienen que ver con el ornato (*decus*), radica en que la belleza afecta al todo, es decir, a la conveniencia o armonía de algo consigo mismo (*congruentia, integritas*); mientras la aptitud atañe a la parte, en cuanto desempeña una función en favor del todo (*aptitudo*, *convenientia*) (cf. *conf.* 4,15,24). Como expresa hacia el 411, lo apto es relativo y depende del tiempo en el que se valora subjetivamente el hecho, mientras la hermosura se estima por sí misma y se reviste de una cierta atemporalidad por su conexión con la belleza eterna (cf. *ep.* 138,5).

A la luz de lo expuesto, y sin perder de vista la diversidad de matices implicados, cabe aplicar a la estética agustiniana su célebre distinción entre *frui* y *uti* (cf. *div. qu.* 30), entre lo orientado al disfrute, que se corresponde con lo bello, y lo que presenta alguna utilidad, equiparable a lo apto[11]. Esto es lo que parece desprenderse de la distinción que el Hiponense establece entre lo provechoso y

Avgvstinvs 55 (2010): 363-384; Michael P. Foley, "Cicerón, Agustín y las raíces filosóficas de los diálogos de Casiciaco", *Avgvstinvs* 54 (2009): 315-344.

10 La evolución del pensamiento estético agustiniano ha recibido diversas interpretaciones por parte de sus estudiosos. Algunos la interpretan como un proceso de progresiva devaluación de la belleza sensible y, simultáneamente, como una dinámica ascensional de carácter espiritual y escatológico, resultado de su tránsito del platonismo al cristianismo y en consonancia con la interioridad trascendida que definió su itinerario existencial (cf. Svoboda, *La estética…* 300; Luis Rey Altuna, "La estética de san Agustín", en *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy,* dir. por José Oroz Reta y José A. Galindo Rodrigo (Valencia: Edicep, 2005), vol. I, 644). Otros, sin desconocer el proceso de racionalización, intelección e interiorización al que Agustín somete la idea de belleza, rechazan, sin embargo, la tesis de una devaluación de la hermosura sensible, finita y sujeta al cambio (cf. Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 861-863). Hay incluso quienes destacan el carácter encarnado de su pensamiento, llegando a cuestionar el escatologismo agustiniano (cf. Robert J. O'Connell, *Art and the Christian intelligence in saint Augustine* (Cambridge-Harvard: University Press, 1978), 49).

11 Recogen tal razonamiento algunos planteamientos estéticos actuales, que insisten en la gratuidad como uno de los rasgos principales de la belleza (cf. Consejo Pontificio de la Cultura, "*La via pulchritudinis*", 349; Avenatti de Palumbo, "*Via pulchritudinis*", 107; Manuel Palma Ramírez, "Por la senda luminosa de un camino abandonado. *Via pulchritudinis* y la metafísica", *Isidorianum* 22 (2013): 28-39). Sobre la gratuidad como cualidad estética en Agustín, cf. Agustín Uña Juárez, "San Agustín: la finitud bella", *Revista española de filosofía medieval* 3 (1996): 177.

lo bello, al explicar la buena modulación (*modulatio*) –el arte de la medida y del moverse bien (cf. *mus.* 1,2,3; *ep.* 166,5,13)–, la cual hace posible el orden y, en definitiva, la existencia misma de la música (cf. *mus.* 1,3,4)[12]. Distingue entonces el movimiento con el fin de conseguir algo, como ocurre en el trabajo de un alfarero (lo provechoso), del movimiento por el movimiento, personificado en el danzarín (lo bello), que resulta gratuito y en absoluto utilitario[13].

Así pues, el Hiponense establece una primera gradación en la belleza, que permite aprehenderla ontológicamente como el estar en congruencia consigo misma. De este acercamiento inicial derivan categorías estéticas medulares, tales como totalidad, unidad y armonía.

2. HERMOSURA DE LA TOTALIDAD, UNIDAD Y ARMONÍA

Agustín aborda la noción del 'todo' como cualidad estética en múltiples pasajes. Para entenderla, no se puede obviar su comprensión sistémica de la realidad, por lo que la idea de todo dota de belleza tanto al conjunto como a cada parte que lo configura (cf. *ord.* 2,19,51; *mus*. 6,11,30; *vera rel*. 32,59-60), si bien la equivalencia relacional entre el todo y la parte difiere en el mundo sensible y el inteligible (cf. *ord.* 2,19,51). Ejemplifica, de hecho, su argumentación apelando a la hermosura de figuras geométricas que estima 'perfectas', como el círculo (cf. *quant.* 8,13–11,18) o el cuadrado (cf. *s.* 306B,3; 335E,1)[14].

Este principio de totalidad permite a Agustín abordar, en una clave quizá demasiado optimista, el lugar del mal y de la fealdad en un universo comprendido providencialmente como bello. Metafísicamente hablando, en cuanto la belleza de la parte se subsume en la del todo, cada cosa, incluso la estéticamente menos lograda e insignificante, adquiere belleza, relevancia y sentido (cf. *vera rel.* 40,76); sin esa dependencia del todo, empero, la parte resulta indecorosa (cf.

12 Agustín no restringe esta modulación al ámbito del sonido o de la danza, sino que la amplía al de la visión. En este contexto, en consonancia con los principios de armonía y proporción, resulta atractivo el color suave o moderado, al huir tanto de la excesiva claridad como de la mucha oscuridad (cf. *mus.* 6,13,38; *mor.* 2,16,39-43; *conf.* 10,8,13; 10,34,51).

13 Siguiendo a Gino Stefani, Prada Dussán señala que, con esta caracterización de la música y la insistencia en su índole gratuita, Agustín se posiciona a favor de quienes conciben aquella como una disciplina científica y culta, en oposición a quienes la rebajaban a algo obsceno, sensual, orgiástico e irracional (cf. Maximiliano Prada Dussán, "Estética formal y material agustiniana: caminos para la cristianización de la música", *Miscelánea Medieval Murciana* 34 (2010): 96, n. 14).

14 En esta clave, y derivando la ontología hacia una comprensión antropológico-ética, el círculo (y el punto) le sirve al obispo de Hipona como analogado principal de comparación tanto del alma como de la virtud (cf. *quant.* 16,27; 14,23; 12,19), así como el cuadrado para describir a los mártires, tal como se advierte en los textos referidos.

conf. 3,8,15)[15]. Desde una perspectiva antropológica y social, toda la persona y toda persona es bella: toda la persona, ya que su hermosura no solo depende de su corporeidad, sino de la sinergia espíritu-corpórea y consiguiente interioridad (belleza espiritual); y todas las personas, pues cada una se comprende desde el entramado social e histórico al que pertenece. Así, el pecador guarda cierta belleza, siempre en congruencia con el todo cósmico, social e histórico (cf. *vera rel.* 39,72; 41,77-78).

El Hiponense halla en la Escritura un fundamento sólido para este tipo de reflexiones. Así, el relato genesiaco expresa que todas las realidades creadas son buenas/bellas (cf. Gén 1,4.10.12.18.21.25), aunque aclara que, solo cuando Dios admiró la obra en su conjunto, exclamó que era 'muy bueno y hermoso' (cf. Gén 1,31; *Gn. litt.* 3,24,37; *Gn. Adv. Man.* 1,21,32; *conf.* 13,28,43), tal como denota la densidad estética del término hebreo *tôb* y la insistencia del hagiógrafo en el sentido de la visión[16].

Ahora bien, esta concepción sistémica de la realidad articula la noción de todo con las de unidad e integridad, tal como se expuso al analizar la de *decus*[17]. En *Sobre el orden*, Agustín canta la belleza del universo y constata que este recibe su nombre en virtud de la unidad que lo configura y lo torna íntegro (cf. *ord.* 1,2,3). Esta indicación cosmológica acarrea sus implicaciones antropológicas y comunitarias, tanto social como eclesial y monásticamente. Así, el ser humano puede considerarse bello si es uno –si no se presenta de forma fragmentada o desparramada, sino íntegra (cf. *s.* 46,37; 103,3)–; y si vive con

15 Este razonamiento resulta afín al expresado por el papa Francisco, quien defiende la superioridad del todo sobre las partes (cf. *EG* 234-237) y la interconectividad de lo existente (cf. LS 16,70, 91-92, 117, 137-138…), de modo que "hasta la vida efímera del ser más insignificante es objeto" del amor divino (cf. LS 77).

16 Parte de la exégesis contemporánea indica el componente estético del vocablo *tôb* (cf. Hermann Gunkel, *Genesis* (Macon: Mercer University Press, 1997), 106; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1–17* (Eedmans: Grand Rapids, 1990), 120, 141; Gianfranco Ravasi, "Bellezza", en *Temi teologici della Bibbia*, ed. por Romano Penna, Giacomo Perego y Gianfranco Ravasi (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010, 127-133). De hecho, la Septuaginta lo traduce por el καλός griego (cf. Alfred Rahlfs (ed.), *Septuaginta. I. Genesis* (Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1926), 49-51). Para un estado de la cuestión, cf. Arie C. Leder, "And God Saw That It Was Good", *Old Testament Essays* 37 (2024): 2-3; Taras Barščevski, "Beauty as a Gift and a Call to Goodness", *Religions* 14 (2023): 7-10 (https://doi.org/10.3390/rel14111429).

17 Cf. Rey Altuna, "La estética de san Agustín", 633. Aplicado a la reciprocidad esponsal, cf. Laura Consoli, *La belleza dell'unità. La teologia nuziale nel pensiero di Sant'Agostino* (Siena: Cantagalli, 2020).

los demás en unanimidad y concordia, tal como connota el término monje –*monos* (cf. *en. Ps.* 132,2.6)[18].

El principio de unidad se vincula, a su vez, con la relevancia de los números[19]. De hecho, en sus primeros libros, Agustín afirma que las diversas realidades "tienen ser en cuanto tienen sus números" (*lib. arb.* 2,16,42). Por número, no entiende una cantidad o una operación matemática, sino la estructura fundamental del ser, del conocimiento y de la belleza (cf. *ord.* 2,15,42), hasta el punto de que esta se inscribe en el ritmo (*numerus*) procedente de Dios (cf. *ord.* 2,14,41; *lib. arb.* 2,16,41-44; *mus.* 6,12,34-36; 6,17,57-58).

El número es, así, una ley universal del orden creado: rige lo sensible, la memoria, el juicio, la acción (cf. *mus.* 6,8,20.22; *conf.* 10,12,19); permite al ser humano conjugar lo sensorial y lo intelectual (cf. *ord.* 2,14,41), y procura la igualdad y la proporción de las distintas realidades (cf. *ord.* 1,1,2; *ep.* 3,4); la armonía, en definitiva (cf. *div. qu.* 78). Por ello, resulta útil para examinar la hermosura tanto de una composición poética, musical e incluso histórica (cf. *mus*. 3,3,5–6,14; 6,11,29), como del cosmos o de la interioridad humana (cf. *conf.* 5,4,7; *lib. arb.* 2,7,20-24), pues también el alma tiene sus ritmos (cf. *mus.* 6,11,31-33).

Entre los números, el uno se destaca como principio cohesionador y fundamento del orden aritmético (cf. *mus.* 1,11,18-1,12,26; 6,17,56-58)[20]. Efectivamente, dicho número representa la unidad, que debe ser amada y buscada en todos los ámbitos de la realidad: en el intelecto, ya que la razón es el número que regula todas las cosas y posee la facultad de unirlas o de separarlas; en los fenómenos naturales, pues posibilita la existencia de las cosas; en acontecimientos históricos, como el amor, la amistad, la sociedad, dado que la unidad fortalece la cohesión (cf. *ord.* 2,15,42-43; 2,18,47-48).

De lo expuesto se desprende su compromiso con la búsqueda de la unidad en todas las esferas de lo real, desde la personal hasta la cósmica, pasando por la social. Su propósito monástico radica en ella (cf. *reg.* 1,2), siendo la comunidad el paradigma de la sociedad romana, concebida una sin divisiones de clase

18 Para la integridad como categoría estética, véase Silvia Magnavacca, en Agustín de Hipona, *Confesiones* (Buenos Aires: Losada, 2005), 433, n. 61.

19 Cf. Paola Pascucci, "I numeri dell'uomo e i numeri eterni nel *De musica* di sant'Agostino", en *Tempo di Dio, tempo dell'uomo*, ed. por Massimiliano Ghilardi (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019), 109-118.

20 Sobre la influencia platónica, maniquea y pitagórica en la dupla *monas/días*, cf. Svoboda, *La estética…* 29. Para la incidencia cristiana, baste la relación que establece entre la muerte del uno (Cristo, al unísono Dios y ser humano) y la del dos (el ser humano, dualidad corpóreo-espiritual) (cf. *Trin.* 4,2,4).

(cf. *reg.* 1,6; 3,16) y donde se vive en "comunión y conformidad de los objetos que ama" (*civ. Dei* 19,24); el desarrollo de su apologética se orienta a resolver las fracturas y disensiones eclesiales (cf. *ep.* 23,1.5); y su práctica pastoral promueve en sus interlocutores el amor y el esfuerzo por la unidad (cf. *s.* 103,3; 138,3.5).

Asimismo, el estudio de las formas (*species*) lleva a reconocer en la unidad la causa de la belleza (cf. *conf.* 4,13,20; *vera rel.* 20,40; *civ. Dei* 11,27,2)[21]. En virtud de este vínculo, afirma que "la unidad es la forma de cualquier hermosura" (*ep.* 18,2), o que "toda forma tiene que reducirse a una norma de unidad" (*Gn. Adv. Man.* 1,12,18). No hace falta insistir en que esta 'forma de unidad' es objeto de aprehensión intelectual y no sensorial, pues los sentidos pueden resultar engañosos (cf. *vera rel.* 30,55).

Este último texto introduce, a su vez, una conexión de notable relevancia. En efecto, según la estética ciceroniana, tanto la totalidad como la unidad dicen armonía, congruencia, concordia, proporción (en sentido ontológico) entre las partes del todo. Así, Agustín describe la hermosura corporal como "la proporción de partes, con cierta suavidad de color" (*ep.* 3,4; cf. *civ. Dei* 22,19,2), y la cósmica, como la similitud que guardan las partes entre sí (cf. *Gn. litt. imp.* 16,59). Igualmente, al hilo de la compresión de la música como la buena modulación (cf. *mus.* 1,2,2), valiéndose de la belleza del verso, enfatiza que aquella se ampara en la armonía con que se pronuncian las sílabas, porque un verso no viene "todo junto, sino según un orden de sucesión de lo anterior y posterior" (*vera rel.* 22,41).

Este ejemplo resalta dos aspectos importantes. Por una parte, diferencia un doble significado de la armonía: el concerniente a la sucesión, denotada por la modulación y referente al orden; y el correspondiente a la simultaneidad, que atañe más a la unidad y a la integridad. Por otra, estima que la belleza ontológica se manifiesta no solo en las realidades estáticas, sino también en las dinámicas. La belleza, por tanto, también reside igualmente en el ordenado transcurso del

21 Cf. Luis Rey Altuna, "La estética de san Agustín", 630, n. 50. La centralidad de la forma en la ontología estética agustiniana se manifiesta en la tesis de que el grado de ser de los cuerpos se mide por su perfección formal (cf. *imm. an.* 8,13). Aun con todo, la noción de forma reviste cierto grado de ambigüedad, porque, si bien todas las cosas tienen forma, no toda forma resulta bella al que la percibe, conforme a la subjetividad del deleite. Por ello, cuando algo no atrae a alguien, suele decirse que carece de forma, aunque, en rigor, dicha afirmación no se corresponda con la realidad. De ahí que Agustín denomine a la forma de la informidad 'nada algo' o "privación absoluta de forma que no llega, sin embargo, a la nada" (*conf.* 12,6,6). Esta categoría estética, por su parte, guarda una estrecha conexión con las de ritmo y orden, en tanto expresiones complementarias de la armonía formal (cf. *lib. arb.* 2,16,42).

tiempo, que otorga unidad a la historia, como si de un "gran cántico" se tratara (cf. *ep.* 138,5; *vera rel.* 22,42)[22].

Finalmente, como enfatiza la filosofía contemporánea, la noción de armonía no se limita a la relación entre las realidades para conformar el todo; también involucra la subjetividad del observador, dado que la armonía incide en la correspondencia entre la realidad y la percepción personal que se tiene de ella[23]. En este sentido, von Balthasar describe la aprehensión de la belleza como tensional y paradójica[24]. Aplicando este argumento a la estética agustiniana, se puede afirmar que la tensión entre lo sensible y la interioridad evidencia que la belleza no radica tanto en la apariencia superficial (el sentido más inmediato de *species*), sino en la producida por el alma, que remite al Bello supremo, Dios. Así, el ser humano requiere de la experiencia interna que le procura la razón para discriminar las armonías eternas diseminadas en la realidad, opacas a los sentidos corporales, tal como denota el papel de la interioridad[25].

3. SIGNIFICACIÓN ESTÉTICA DEL ORDEN

El análisis de estas categorías evidencia la importancia del orden, que le merece a Agustín un tratado específico[26]. Para algunos autores, esta "es la gran categoría estética agustiniana"[27], puesto que constituye el principio que regula la belleza, al aportar "proporción y armonía" a la realidad, aspecto que se manifiesta en las diversas artes (cf. *ord.* 2,11,33-34). De ahí que afirme sin tapujos en su madurez que no hay nada más hermoso que el orden (cf. *s.* 37,23).

22 Por ello, para Uña Juárez, la mayor muestra de armonía para el Hiponense viene dada por la *convenientia* entre los órdenes del crear –*ordo naturam* (cf. *civ. Dei* 12,2.8)–, del consumar y del gobernar –*ordo saeculum* (cf. *vera rel.* 22,43), *ordinate turbulentus* (cf. *conf.* 9,8,18), *ordo rerum labentium* (cf. *en. Ps.* 65,11), *ordenata disimilitudine* (cf. *civ. Dei* 12,19) (cf. "San Agustín ante la belleza", 584-585; "San Agustín: la finitud bella", 180-181; "San Agustín: belleza, música e historia. Un admirable cántico", *Augustinus* 43 (1998): 107-128).

23 Cf. Paul Gilbert, *Metafísica. La paciencia del ser* (Salamanca: Sígueme, 2008), 385.

24 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. I*, 394.

25 Cf. Agustín Uña Juárez, "San Agustín: conocimiento estético e interioridad. La *visio mentis*", *Studium* 37 (1997): 435-452.

26 Cf. Svoboda, *La estética…* 37-79; Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 864-874; Bibiana Unger Parra, "*De Ordine*. La búsqueda de la belleza", *Universitas Philosophica* 28 (2011): 129-140.

27 Uña Juárez, "San Agustín: la finitud bella", 179; cf. Juan Domínguez Berrueta, "Estética de san Agustín", *Religión y cultura* 1 (1956): 611.

Ahora bien, se puede estudiar esta categoría desde múltiples perspectivas, de entre las que destaca la ética e incluso la política, conforme a la intuición del *ordo amoris* (cf. *civ. Dei* 15,22; *doct. Chr.* 1,27,28)[28]; sin embargo, se ha de pensar también en su vertiente ontológica. Así, según Uña Juárez, el Hiponense vincula el orden con el ser, tal como se desprende de que no exista nada fuera del orden (cf. *ord.* 1,6,15), o de que todos los seres resulten bellos, porque "nada hay ordenado que no sea bello" (*vera rel.* 41,77; cf. 40,76)[29]. En este sentido, el orden, en cuanto posibilita lo bello, puede considerarse la urdimbre de lo real, la contextura de lo real, de lo que se deriva la belleza inherente a toda realidad.

Ahora bien, conforme a su análisis del concepto de armonía, el orden no se limita al ámbito del ser, sino que se extiende igualmente al del devenir, estableciéndose así la dupla de una belleza constitutiva y otra dinámica[30]. Aun con todo, este enfoque 'historicista' no resulta menos metafísico que el primero, puesto que ese acontecer se concibe en función de los distintos grados del ser (cf. *civ. Dei* 12,2), que incluyen tanto las realidades corpóreas y sensibles (cf. *lib. arb.* 3,5,16) como las espirituales.

En sus tratados, quizás debido a su enfoque religioso[31], Agustín destaca esta gradualidad, que presenta un esquema ascensional: la nada, lo corpóreo informe, lo corpóreo formado, lo espiritual informe, lo espiritual formado (cf. *conf.* 13,2,2; 12,22,231); o, explícitamente, el cuerpo, el alma, el sentido íntimo, la razón, el juicio, la inteligencia, el ser (cf. *conf.* 7,17,23). En otras ocasiones, dicha gradualidad adquiere contornos más impresionistas: la superioridad de lo animado sobre lo inanimado (cf. *mor.* 2,16,39-43), de lo inteligible sobre lo sensible (cf. *conf.* 10,6,8), de la luz sobre la noche y del blanco sobre el negro (cf. *ep.* 29,11), de la verdad cristiana sobre la hebrea o de los mártires sobre los héroes (cf. *ep.* 40,7)…

Desde el acontecer se entiende que lo perfecto y lo imperfecto estén ordenados (cf. *Gn. Adv. Man.* 2,29,43; *lib. arb.* 3,5,16), posibilitando la belleza de lo bueno y de lo malo, habida cuenta de que los males también se insertan dentro del orden histórico universal (cf. *ord.* 1,6,16), idea aparentemente contradictoria

28 Cf. Domingo Natal Álvarez, "El *ordo amoris* en san Agustín", *Revista agustiniana* 49 (2008): 527-551; Mauricio Chapsal Escudero, "La política como *ordo amoris* según san Agustín de Hipona", *Revista de Filosofía UCSC* 11 (2012): 69-91; Santiago Sierra Rubio, "Orden y desorden en las etapas de la vida", en *Lo afectivo es lo efectivo. Fuerza y drama de la afectividad en la vida consagrada*, ed. por Antonio Bellella Cardiel (Madrid: Publicaciones Claretianas, 2025), 211-234.

29 Cf. Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 852; Magnavacca, en Agustín de Hipona, *Confesiones*, 207, n. 36.

30 Cf. Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 868.

31 Cf. Svoboda, *La estética…* 219.

con su clásica negación ontológica del mal, por lo que no podría ser bello (cf. *conf.* 2,6,12; 7,12,18).

Por último, cabe destacar la conexión entre orden y *pondus* (peso). Independientemente de la comprensión del peso derivada de las leyes gravitatorias, para Agustín el *pondus* remite a la cualidad que impulsa a cada realidad a ocupar su lugar, de modo que contribuye al ordenamiento de la realidad. Así, afirma que, debido a su peso, "las cosas menores ordenadas se hallan inquietas, se ordenan y descansan" (*conf.* 13,9,10); y, por respecto al alma, aclara que el placer, como su peso, la orienta a su lugar (cf. *mus.* 6,11,29).

4. HACIA UNA ESTÉTICA AL UNÍSONO CORDIAL Y RACIONAL

Otro concepto esencial en la estética agustiniana es el amor. Actualmente se sostiene que la totalidad de la creación está tejida de amor, reflejo del Dios que la origina desde su propio ser relacional[32]. Pues bien, ya en su primera obra, Agustín relaciona la entraña amorosa del ser humano y la belleza, fruto del amor divino (cf. *conf.* 4,13,20). Se ama lo bello (cf. *mus.* 6,13,38) en virtud de que produce en el ser humano deleite (cf. *mag.* 1,1; *ord.* 2,11,33–12,35). Años más tarde, asegura que las cosas son bellas porque deleitan, o deleitan porque son bellas, debido a su congruencia (cf. *vera rel.* 32,59; 39,72). Y en plena madurez, hacia el 408 y el 412, sostiene en un contexto homilético: "Si no fuese algo hermoso, no la amarías" (*s.* 335C,13); "¿por qué amas esas cosas, sino porque son hermosas?" (*en. Ps.* 79,14).

Es más, a través de un razonamiento paradójico, extrae esta enseñanza del robo de unas peras (cf. *conf.* 2,6,13): aun en su orientación hacia el mal o la deformidad, el ser humano actúa impulsado por el atractivo que persiste en alguna huella de belleza que en ellas permanece. Como formula en *Sobre la música*, "es evidente que nadie ama aquello cuya fealdad hiere su sentido de lo bello" (*mus.* 6,13,38). Esta posibilidad de hallar deleite incluso en el mal o en la deformidad, en la medida en que la belleza constituye la urdimbre del ser, permite una nueva perspectiva desde la que explorar la función de la interioridad –

32 "El amor es la textura de la realidad, su urdimbre fundacional", sostiene Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander: Sal Terrae, 1986), 136. Esta intuición halla su desarrollo en el entramado trinitario de la creación (cf. GS 2; 19; Santiago del Cura Elena, "Creación 'ex nihilo' como creación 'ex amore': su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios", *Estudios Trinitarios* 39 (2004): 55-93; Samuel J. Youngs, "*Creatio ex amore Dei*: creation out of nothing an Gosd's relational nature", *The Asburi Journal* 69 (2014): 165-186).

y, por ende, de la subjetividad– en la experiencia de lo bello, dado que la capacidad de amar depende de la gratuidad del amante, no tanto de la realidad amada.

Aun así, para Agustín existen unos parámetros de belleza, insertos por Dios en el alma humana (cf. *s.* 360B,9; *Gn. litt.* 4,3,8). Por ello, con el amor, como ya se anticipó, la razón resulta crucial para aprehender la hermosura. Ella es el número que regula todas las cosas (cf. *ord.* 2,15,43) y goza también de su orden, lo que la capacita para elevarse hacia la unidad (cf. *ord.* 2,18,47-48) y descubrir las proporciones numéricas y ordenadas que configuran lo real, tal como expresa el requerimiento del correcto saber y el correcto vivir (cf. *ord.* 2,8,25). Ella, por medio de la vista y el oído (cf. *conf.* 10,33,49), brinda los criterios para discernir si la realidad es razonable: es decir, si lo que se dice o se hace se realiza según la misma razón y su orden interno, generándose entonces la fruición. Lo percibido por los sentidos inferiores, por el contrario, tan solo produce un 'placer sin razón', aunque razonable por relación a la utilidad (cf. *ord.* 2,11,30–12,37).

Esta referencia a la racionalidad y a lo razonable deja entrever, una vez más, las categorías de *ordo*, *modus*, *species*, *mesura*, *numerus*, *dimensio*, *pondus, color*… y su interrelacionalidad. Esta ya se ha advertido en lo dicho hasta el momento, pero resulta explícita en las famosas tríadas estéticas que surcan sus escritos: medida, número y peso (cf. *Trin.* 11,11,18); medida, número y orden (cf. *lib. arb.* 2,20,54); forma, medida y número (cf. *ord.* 2,15,42); modo, número y peso (*Trin.* 3,8,15)… En ellas, además de influjos filosóficos, se advierten influencias bíblicas, como Sb 11,21.

III. DESCRIPCIÓN DE LA BELLEZA EN DIVERSAS REALIDADES

La cita del libro de la Sabiduría permite rastrear las categorías estéticas enunciadas desde la experiencia fiducial del Agustín convertido, que mira la realidad con ojos nuevos. A sabiendas del fuerte influjo de las escuelas filosóficas en las que se educó en este sistema estético, no se ha de obviar que las integra conforme a un proceso de inculturación de la experiencia religiosa que fundamenta y orienta su pensamiento. De ahí la apelación a los influjos cristianos para conseguir una visión más cabal del objeto de estudio propuesto[33]. Esta sinergia se percibe en el análisis de determinadas realidades concretas.

33 Cf. Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 863, n. 27; David Sobrevilla, "La estética agustiniana": *Logos* 7 (1979): 21-28; Magnavacca, en Agustín de Hipona, *Confesiones*, 124, n. 34.

1. HERMOSURA DEL BELLO: BELLEZA CREADORA DE BELLEZA

Partiendo del *ordo pulchritudinis* agustiniano, la mirada se dirige primero al "Bello esencial", del que nacen todas las manifestaciones de belleza, tanto sensibles como espirituales: el Dios revelado en Jesucristo. En este sentido, resulta fundamental para Agustín la perícopa de Sb 13,1-9 (y su correlato Rm 1,18-23), donde el hagiógrafo confiesa que la belleza y el orden presentes en el mundo orientan al ser humano hacia su origen primero, Dios (cf. *Trin.* 15,2,3; *ep.* 55,4,7; *conf.* 8,1,2…; amén de paráfrasis como *conf.* 10,6,8-9; *en. Ps.* 26,II,12; 148,5).

En múltiples pasajes, el Hiponense confiesa que Dios es la belleza misma (cf. *en. Ps.* 32,II,2,25; *conf.* 10,27,28), eterna, "siempre antigua y siempre nueva" (*conf.* 10,27,38); la "hermosura de todas las hermosuras" (*conf.* 3,6,10), que atrae al ser humano hacia sí (cf. *conf.* 7,17,23); el más hermoso de todos los seres (cf. *sol.* 1,1,3; *conf.* 1,4,4; 1,7,12…), porque su belleza se sitúa por encima de la de las criaturas (cf. *conf.* 13,20,28; *en. Ps.* 34,1,13; 79,14…).

Dios es la belleza más anhelada, que requiere todo el amor por parte del ser humano (cf. *conf.* 10,27,38); una hermosura solo perceptible interiormente (cf. *lib. arb.* 2,16,41; *en. Ps.* 85,9; 96,11), dado que transciende tanto los sentidos corporales como espirituales, mas la razón, al contener las normas estéticas que le infundió, es capaz de aprehenderla (cf. *div. qu.* 46; *Jo. ev. tr.* 15,21), aunque solo sea enigmáticamente o como en un espejo (cf. *conf.* 8,1,1; 10,5,7), cuando se vive, se ora y se busca bien (cf. *ord.* 2,19,51).

Asimismo, Agustín expone los motivos por los que declara "Hermoso" al Dios de las Escrituras. Es bello, porque es el ser simplísimo, en el que coinciden vida y vida feliz (cf. *conf.* 13,3,4); el uno por antonomasia, en quien no existen partes, líneas ni colores (cf. *s.* 34,3; 341,14.17); el nunca deforme ni sujeto a cambio (cf. *ep. Jo.* 9,9). Es bello porque todo converge hacia él, de modo que posee en sí todas las cualidades que encarnan la belleza (cf. *sol.* 1,1,2-4; *Trin.* 5,2,3) y está dotado de unos atributos bellos, por coincidir con su misma sustancia (cf. *Trin.* 15,5,8): la sabiduría (cf. *sol.* 1,13,22; *en Ps.* 58,1,18; *div. qu.* 78), la paz (cf. *civ. Dei* 19,5-7.11.13; 22,30,1), la justicia (cf. *en. Ps.* 32,II,1,6), la verdad (cf. *ord.* 2,19,51; *vera rel.* 31,57)…

Ahora bien, de seguirse el argumento por esta vía, daría la sensación de que el Hiponense transfiere al Dios revelado las características de un constructo filosófico. Sin embargo, tras estas descripciones se halla el Dios de la salvación experimentado por Agustín (cf. *conf.* 1,5,5). En ellas, se percibe el rostro trinitario del Dios que lo apasionó, incluso intelectualmente. Es plausible atribuir la unidad al Padre, del que proviene y en quien radica todo (cf. *conf.* 4,10,15; *Jo.*

ev. tr. 47,7; *en. Ps.* 142,17)[34]; la igualdad, al Hijo, imagen del Padre e igual a él (cf. *Jo. ev. tr.* 35,4; *Trin.* 5,6,7; *s.* 229G,2.4.6), por lo que le son propios los mismos atributos de este (cf. *en. Ps.* 21,2,30; 49,13; 56,5)[35]; y el orden, al Espíritu, "suavidad del Padre y del Hijo" (*Trin.* 6,10,11)[36]. En cierto sentido, Agustín atribuye al Dios trino las características que observa en las criaturas, las cuales han recibido de él "toda la ley de la medida, toda la igualdad de los números y todo el orden de los pesos" (*Gn. litt.* 5,22,43).

Así, pues, este Dios trinitario crea todas las cosas bellas, porque todas tienen en él unidad, forma y orden (cf. *Trin.* 6,10,12); medidas, números y pesos (cf. *Trin.* 3,9,16), aunque él sea medida sin medida, peso sin peso y número sin número (cf. *Gn. litt.* 4,2,7–5,12). Dios, como reza Sb 11,21, es el creador de los fundamentos de la belleza (cf. *civ. Dei* 5,11): el orden, la forma, la armonía, la unidad (cf. *conf.* 1,7,12; 1,10,16; *Gn. Adv. Man.* 1,26); y concibe "las cosas que numeran, a quienes las numeran, el criterio de numeración y la inteligencia en virtud de la cual las numeran" (*conf.* 5,3,5).

Esta breve alusión remite, nuevamente, a lo expresado sobre el triple nivel de orden que el Bello imprime en toda la realidad: el creacional o natural, el consumador o futuro y el providente o fluctuante. Me centro aquí en el primero, a causa de las implicaciones de un Dios creador, cuya belleza se refleja en la hermosura creatural, bien por el principio de razón suficiente, según el cual lo hermoso exige una causa primera (cf. *Gn. Adv. Man.* 1,26,26; *ord.* 2,18,47-48; *ep.* 18,2); bien por el platónico de participación, conforme al cual las criaturas son bellas porque participan de la belleza divina (cf. *Gn. litt.* 16,58; *ord.* 2,19,51; *vera rel.* 39,72). Destaco dos aspectos de este ordenamiento creacional.

34 Sobre los atributos del Padre, cf. José Anoz, "El Padre en la predicación agustiniana", en *Dios, nuestro Padre*, ed. por Rafael Lazcano (Madrid: CTSA, 1999), 37, 42-44, 52.

35 Cf. Anoz, "El Padre en la predicación agustiniana", 46. Sobre la igualdad en Dios y su densidad estética, cf. *mus.* 6,11,29; 6,14,44.

36 Cf. Svoboda, *La estética…* 142.

Por una parte, Agustín describe a Dios en consonancia con las artes[37], aunque siempre salvaguardando la analogía (cf. *conf.* 11,5,7; *Trin.* 3,9,16). Así, es un arquitecto (cf. *s.* 68,4.5), un pintor (cf. *s.* 125,5), un compositor de poemas (cf. *ep.* 166,5,13)…; en fin, un artífice omnipotente (cf. *vera rel.* 31,57; *Trin.* 3,9,16; *en. Ps.* 98,12…), que diseña tanto lo más espectacular por grandioso (elefante) como lo más magnífico por pequeño (ratón) (cf. *s.* 2,7; *vera rel.* 39,72; *civ. Dei* 11,22). En verdad se le puede denominar *artifex*, debido a que posee "en su interior lo que obra exteriormente" (*s.* 177,9) y lo plasma al exterior con armonía y modulación, conforme a la versión de Is 40,26 de la Septuaginta (cf. *ep.* 166,5,13; *civ. Dei* 12,18). Asimismo, inspira el arte en la mente de los artistas para que generen hermosura (cf. *div. qu.* 78; *en. Ps.* 34,II,2; *imm. an.* 4,5).

Por otra, amparado en Jn 1,15 y Sal 33,6, Dios es la luz (cf. *Jo. ev. tr.* 13,5; *ep. Jo.* 1,4; *conf.* 8,10,22), que todo lo ilumina (cf. *conf.* 4,15,25; 9,4,10), disipando las tinieblas del error y del pecado (cf. *conf.* 7,10,16; 13,2,3; 13,3,4)[38]. Aún más, de acuerdo con Gén 1,1-3, Agustín afirma que todo lo que existe fuera de él constituye tinieblas: realidades deslucidas y deformes (cf. *conf.* 13,2,3; *Gn. litt.* 5,22,43), pues es Dios quien confiere a la realidad su forma, medida y peso, como se dijo. De este modo, apunta a una intuición del creacional relato sacerdotal, retomado en Jn 1,1-18: la entidad estética/ontológica de que la luz sea la primera criatura surgida de la boca de Dios.

Este planteamiento hebreo resulta novedoso con respecto al resto de cosmogonías de la época, en las que no se refiere la creación de la luz debido a la idolatrización del sol, la luna y las estrellas[39]. Lo verdaderamente valioso, sin embargo, es que Gén 1 muestre la luz como condición indispensable para vencer las tinieblas y posibilitar la transformación del caos en cosmos, de lo inhóspito en morada: ella permite distinguir y ordenar[40]. Por el contrario, la descreación

37 Tal como evidencian sus escritos, Agustín profesó un profundo aprecio por las artes, especialmente las liberales, que aspiró a compilar en una enciclopedia (cf. *retr.* 1,6; Paola Pascucci, "La disciplina della parola e il problema del significare", en Sant'Agostino, *Il Maestro. L'arte di insegnare* (Roma: Borla, 2012), 21-46; Giovanni Catapano, *Agostino* (Roma: Carocci Editore, 2010), 36-43). Tras su conversión, recondujo dicha estima, como consecuencia de la concupiscencia que afecta a diversos sentidos (cf. *conf.* 10,31,43–34,53; *ep. Jo.* 2,13), o a su estimulación de la soberbia y consiguiente alejamiento de la verdad y de la sabiduría (cf. *s.* 70,2; 133,4; *civ. Dei* 22,5). Además, no prodiga la estética de las artes figurativas, quizás porque dominaba la temática pagana (cf. *conf.* 1,18,28-29; *mor.* 1,34,75; *doc. chr.* 3,7,11). De ahí que las jerarquice, primando siempre la música (cf. *ep.* 166,5,13).

38 Se fija en este apunte teológico agustiniano Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos* (Madrid: Encuentro, 2007), 100.

39 Cf. Francisco Varo Pineda, *Génesis* (Madrid: BAC, 2017), 16; Georges Auzou, *En el principio Dios creó el mundo* (Estella: Verbo Divino, 1986), 231.

40 Cf. Medard Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien* (Barcelona: Herder, 2009), 184; Alexandre Ganoczy, *Doctrina de la creación* (Barcelona: Herder, 1985), 31.

consiste en el retorno a la oscuridad, que eclipsa todo lo existente y despertando al Leviatán, símbolo de lo caótico y desordenado (cf. Job 3,3-10). La luz, por tanto, posibilita el orden, clave de bóveda de la estética agustiniana.

2. Hermosura cósmica: belleza sacramental

De la belleza creadora parte la creada. Prosiguiendo el razonamiento de Agustín sobre la castidad, "todo lo bello es bello por la belleza", por doble motivo: porque, al ser la belleza misma, engendra belleza, algo que solo se aplica al Creador; y porque la participa, correspondiéndole esto a las criaturas (cf. *div. qu.* 23; *Gn. litt. imp.* 16,57-58). En la experiencia agustiniana, esta segunda razón introduce una dinámica tensionante de carácter sacramental, con lo que la belleza creada se torna camino de conversión y medio de acceso a Dios[41]: las cosas creadas son bellas, mas su hermosura remite a otra mayor: la del artífice que las ha 'formado' (cf. *en. Ps.* 148,15; *s.* 19,5; 68,5; *conf.* 10,6,8-9).

A fin de captar en profundidad esta reflexión, es necesario recordar la dinámica que vincula arte, artista y obra (cf. *s.* 272B,1; *imm. an.* 4,5-6; *conf.* 10,34,53). Según el obispo de Hipona, el artista, por medio de su memoria, fantasía y sensibilidad (cf. *ep.* 7,2,4; *conf.* 2,6,12), concibe en su mente una idea artística, que intenta materializar en una obra de arte. Aquella permanece viva e incorruptible, dado que no se sujeta a la variabilidad espaciotemporal, al contrario que esta, que es material (cf. *Jo. ev. tr.* 1,17; 37,8; *vera rel.* 30,56–31,57). Esta, empero, alberga en sí algo del artista, en cuanto encarna lo ideado por este en su imaginación según los criterios del arte, y posibilita que, al concretarse, la idea artística se independice relativamente del artista. Ahora bien, aquella no desaparece de la mente de este; permanece en ella como aún por realizar, dado que ninguna obra nunca reproduce del todo la idea imaginada por el autor. En este sentido, el arte, como *poiesis*, supera la obra artística y al propio artista (cf. *div. qu.* 78; *en. Ps.* 34,II,2).

Agustín, por consiguiente, sostiene un concepto puro de arte, que remite a Dios y que difiere considerablemente de aquel con el que ha regado la creación y ha configurado la razón humana y sus obras. Aquel lo considera auténtico o natural, por ser obra del genuino artista; este, artificial o secundario, por emanar de los seres humanos, que enriquecen la belleza natural con sus creaciones, mas

41 Agustín se sincera sobre el papel de la estética musical en su conversión (cf. *conf.* 9,6,14). Sobre la música en la experiencia de conversos, como Claudel, Frossard o García Morente, cf. Juan J. Asenjo Pelegrina, "La *via pulchritudinis*, sacramento del encuentro con Dios", *Isidorianum* 27 (2018): 12-14.

estas no dejan de imitar el auténtico (cf. *lib. arb.* 2,16,42; *mus.* 6,57; *civ. Dei* 12,25s.). En cualquier caso, tanto la belleza creacional como la artificial resultan limitadas y han de interpretarse sacramentalmente.

De ambas bellezas, destaco la natural, que visibiliza mejor los patrones estéticos enunciados, los cuales remiten al artífice de lo creado. En este sentido, la noción de creación reviste en Agustín una densidad conceptual digna de consideración. En *civ. Dei* 12,2 (cf. *mor.* 2,7,9; *en. Ps.* 144,13), la define como un otorgar el ser (*esse dedit)* –u otorgar formalidad (*species*)– y un ordenar (*ordinare*) la realidad conforme a "los grados de sus esencias". En *s.* 223A,2, asimismo, la describe como separar, ordenar y adornar, interpretación afín a la exégesis actual. De estos textos se deduce que el mundo es hermoso y "nos acaricia con la variedad de su variopinta hermosura" (*s.* 65A; cf. 68,5) porque es un cosmos, una realidad ordenada (cf. *en. Ps.* 103,III,25).

En dicho ordenamiento, sobresale el papel desempeñado por la sabiduría divina, parangonado en ocasiones con Cristo y su labor en la creación[42]: las cosas son bellas, ya que han sido creadas en y por la sabiduría divina (cf. *conf.* 9,10,24; 12,19,28; 13,2,2); una sabiduría que ilumina a toda criatura (cf. *conf.* 7,9,13-14; 11,9,11; 10,34,51), subrayándose de nuevo el lugar de la luz en dicho proceso de 'cosmificación' del mundo. De hecho, Agustín cataloga la tierra *incomposita* de los orígenes como una tierra 'sin orden ni luz' (cf. *conf.* 12,21,30).

Por otra parte, esta sabiduría desempeña un rol esencial en la configuración formal del universo[43]. En virtud y a través de ella, Dios modela, da forma, a una materia informe (cf. *conf.* 12,7,24-26), que tiene incoadas en sí todas las cosas (cf. *conf.* 12,20,29). Estas son bellas, ya que han sido "formadas y hechas todas ellas muy buenas" (*conf.* 13,2,2), advirtiéndose una vez más el influjo ontológico-estético del *tôb* hebreo (cf. *conf.* 13,29,43).

El concepto de orden, asimismo, corre a la par de los de unidad y totalidad, que distinguen al mundo como universo (cf. *ord.* 1,2,2). Ciertamente, es la manera en que se experimenta este como un sistema lo que permite aprehenderlo como ordenado. De no ser así, se percibiría el desorden y se juzgaría como defectuoso. Por ello, porque las cosas que integran este universo son partes del

42 Conviene subrayar que, en esta concepción, Agustín armoniza tres textos de la Escritura: 1Cor 1,24, que presenta a Cristo como sabiduría y poder de Dios; Jn 1,3, donde se manifiesta la mediación de Cristo en el acto creador; y Sb 8,1, donde se asegura que la Sabiduría gobierna bien todas las cosas (cf. *s.* 12,12; 51,20; 52,5.7; 53A,13; 174,1…). Acerca de la sabiduría de Dios, cf. *Trin.* 6,1,1-2; 7,1,1-2. Cf. Wendy Elgersma Helleman, "Cristo, la sabiduría de Dios. La lógica de atribución en *De Trinitate* 5-7 de Agustín", *Avgvstinvs* 56 (2011): 75-81.

43 Cf. Luis Rey Altuna, "La forma estética del universo agustiniano", *Avgvstinvs* 1 (1956): 242.

todo, tanto sincrónica como diacrónicamente, su belleza resulta efímera y se supedita a la del Creador, que es el único que ve con perspectiva (cf. Job 38-41). Para ilustrar su argumento, el obispo de Hipona se vale del ejemplo del discurso: este resulta hermoso cuando unas palabras dejan lugar a las siguientes hasta ofrecer una visión del conjunto, algo que solo acontece cuando terminan de pronunciarse las palabras (cf. *conf.* 4,10,15; *ep.* 166,5,13; *civ. Dei* 11,22).

Por ello, en sentido propio, la belleza natural no radica tanto en las cosas en sí, cuanto en el orden, las medidas y la integridad de las partes que el Creador inserta en ellas en la acción creacional con vistas al todo de la realidad (cf. *lib. arb.* 3,9,27; 3,15,43). Esta visión 'universal' del 'cosmos', empero, no exime la belleza inherente de cada cosa: son bellos el cielo corpóreo (cf. *conf.* 12,8,8), las aguas (cf. *conf.* 12,22,31), las criaturas todas (cf. *conf.* 3,6,10; 10,27,38), dispuestas con maestría y con orden (cf. *s.* 19,5).

Por su parte, los animales también se atienen a estos criterios estéticos. Son "en cuanto tienen su medida, número y orden", por lo que manifiestan una belleza temporal (cf. *Gn. litt.* 3,16,25), que subraya el gobierno de Dios sobre el mundo (cf. *Gn. litt.* 5,23,43). Incluso los animales o más insignificantes o más detestables (insectos, ratones, ranas y gusanos) le sirven para reivindicar la hermosura de lo más imperceptible e innecesario: poseen "cierta hermosura, propia de la naturaleza que cada uno posee" (*Gn. litt.* 3,14,22; *Gn. Adv. Man.* 1,16,26), porque, si no, no existirían, el Creador no los habría creado.

3. Hermosura del ser humano: belleza creada y creativa

Los criterios estéticos enunciados no sufren alteración cuando Agustín se fija en el ser humano: también este se ajusta a orden, medida e integridad. No obstante, adquiere ciertos matices propios, al tratarse de la criatura en la que confluyen la belleza sensible, por lo que atañe a la corporeidad, y la inteligible o espiritual, por lo que respecta a su interioridad; a la vez que, en virtud de su racionalidad, es el único que cuenta con los criterios de belleza, por lo que, no solo resulta bello, sino que está capacitado para percibir y juzgar la belleza de las diversas realidades, y remontarse a través de ella hasta la Belleza misma.

Así, el ser humano es bello por su unidad y totalidad (cf. *conf.* 5,10,18), en tanto que la fealdad antropológica proviene de la fragmentación interior, que conlleva desigualdad y desemejanza (cf. *conf.* 2,1,1)[44]. Por ello, en el ámbito

44 Vislúmbrese aquí una nueva vía de fundamentación de la unidad 'natural', 'esencial', 'sustancial' e incluso 'humano-personal' del ser humano en Agustín, más allá de la clásica catalogación

antropológico, las dimensiones ontológica y ética de la estética van de la mano, de modo que la vuelta del ser humano a Dios se equipara a un proceso de hermoseamiento: cuando aquel se somete a la pascua de la dispersión (tinieblas personales) a la unidad (luz), "siguiendo al Uno", entonces se embellece (cf. *conf.* 11,29,39; 11,31,41). Debe recordarse que este proceso conversivo lo modela según la norma de belleza que resulta agradable al Bello (cf. *s.* 301A,2).

Se percibe así que, a pesar de sus influjos filosóficos, Agustín prima una comprensión hebrea del ser humano, sancionada por su fe cristológica. Para ratificar esto, más allá de las múltiples citas bíblicas que podrían aducirse, baste referir su confesión sobre la persona de Cristo, en quien reconoce al "ser humano entero, no solo cuerpo de hombre o cuerpo y alma sin mente, sino al mismo ser humano" (*conf.* 7,19,25).

Es precisamente el principio cristológico el que domina cuando Agustín desarrolla la hermosura del cuerpo. La encarnación permite redescubrir la bondad y la belleza inherentes a lo sensible, sin espiritualización alguna. La resurrección le confiere a la belleza sensible un salto cualitativo, dado que esta trasciende lo perentorio e inestable de la condición corporal (cf. *civ. Dei* 19,3,1; 19,4,2) para vestirse de la corporeidad transformada, propia del cuerpo resucitado, ya incorruptible, dichoso, verdaderamente bello (cf. *civ. Dei* 22,19,1-3; 22,24,4; 22,30,1).

De ahí que, aun consciente de la corruptibilidad corpórea, el Hiponense recele del aforismo porfiriano, según el cual se ha de "huir del cuerpo" para ser feliz (cf. *civ. Dei* 10,29,2; 22,26), y se deleita de dicho cuerpo, habida cuenta de que "tiene su belleza; la disposición de sus miembros, la distinción de los sentidos, la posición erguida y otras cosas que, atentamente consideradas, causan estupor" (*s.* 241,7; cf. 126,4).

Fiel a su pensamiento, Agustín extiende a la estética del cuerpo el principio de unidad e integridad, según se aprecia en su interpretación de Gén 1,31 (cf. *conf.* 13,28,43). Así, pues, el cuerpo humano es bello por ser uno, por estar conjuntado y cohesionado (cf. *c. adv. leg.* 7-9; *c. Faust.* 21,6; *s.* 81,4). Atendiendo

de su pensamiento antropológico como dualista (cf. *ep.* 238,2,12; *en. Ps.* 68,1,5; *mor.* 1,4,6; Saturnino Álvarez Turienzo, *Regia medio salutis. Imagen de Dios en el hombre y su puesto en la creación* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1988), 126-134; Modesto García Grimaldos, *El nuevo impulso de san Agustín a la Antropología cristiana* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005), 318-324; Roberto Esteban Duque, *Un enigma para mí mismo. El hombre y Dios en el pensamiento agustiniano* (Albolote: Comares, 2025), 1-12).

a dicha unidad, ningún miembro carece de hermosura, dado que todos desempeñan su rol en el conjunto: algunos resultan útiles; otros, tan solo bellos, como la barba, el pelo o las cejas (cf. *s.* 243,4.7).

El razonamiento agustiniano, empero, no se detiene ahí. La reflexión teológica actual, a la luz de Cristo, fundamenta una teología de la carne[45]. Pues bien, la encarnación y la resurrección capacitan a Agustín para cantar no solo la belleza sensible del cuerpo, sino incluso de la carne (*caro, carnis*) (cf. s. 335C,4.6.13). Cabe destacar, por ejemplo, que, cuando alude a la hermosura de la carne resucitada, indica que la resurrección también transmutará los criterios estéticos, de modo que los miembros corporales carecerán entonces de función y peso, mas no por ello de hermosura: constituirán una "carne incorruptible; una carne sin defecto, sin deformación, sin mortalidad, ligera, sin peso" (*s.* 240,3; 243).

El cambio estético propiciado por la transformación pascual facilita la referencia a la belleza del alma, que carece de forma y de color[46]. Dicha belleza se puede estudiar desde una triple perspectiva. La primera de ella es la gnoseológica[47]. Su belleza radica en que, debido a la razón, en la que anidan los criterios estéticos insuflados por el Creador, es la sede del conocimiento estético, y funge como presidente y como juez de lo bello (cf. *lib. arb.* 2,16,41; *Trin.* 9,6,10-11). En esta perspectiva, desentraña la dimensión subjetiva de la belleza, ya que esta se forja en el interior del ser humano (cf. *conf.* 10,6,9-10; *civ. Dei* 11,27,2). La belleza se percibe por los sentidos corporales, que, como mensajeros, se la notifican al alma; pero es en esta donde la razón discierne lo que sea bello. A diferencia de los animales, "que ven la belleza; pero no pueden interrogarla, al no estar dotados de una razón que presida los sentidos y dictamine sobre ellos", los seres humanos "preguntan con su mirada"; es decir, juzgan lo que ven, oyen, gustan, huelen, palpan, derivándose de aquí la belleza (cf. *conf.* 10,6,9-10). De hecho, quienes se dejan esclavizar por lo sensible se animalizan, pues su razón está impedida para discriminar lo bello.

Metafísicamente, la belleza del alma radica en que proporciona orden y hermosura al cuerpo (cf. *Gn. Adv. Man.* 1,25,43; *Jo. ev. tr.* 32,3). En consonancia con las escuelas filosóficas y bastantes santos Padres de la época, el Hiponense

45 Cf. José S. Béjar Bacas, "La carne y el cuerpo: un diálogo inacabado entre teología y filosofía", *Scripta theologica* 54 (2022): 171-201; Francisco García Martínez, "La mistagogía de Jesús. Encontrar a Dios en el propio cuerpo", *Gregorianum* 104 (2023): 293-315.

46 Cf. Rey Altuna, "La estética de san Agustín", 634. Recuérdese que el Hiponense cifra la belleza del cuerpo en "la armonía de sus partes con cierta suavidad de color" (cf. *civ. Dei* 22,19,2).

47 Cf. Uña Juárez, "San Agustín ante la belleza", 589.

otorga prioridad a lo anímico sobre la sensible. Fundamenta dicha superioridad filosóficamente en el rol del alma en la configuración de la belleza interior y en la función discriminatoria realizada por la razón (cf. *lib. arb.* 2,16,41), de modo que alcanza a remontarse a la belleza misma (*div. qu.* 30). Halla su justificación bíblica en que Dios la formó a su propia imagen de modo más inmediato que al cuerpo (cf. *ep.* 120,20; *ord.* 2,19,51).

4. SER HUMANO LUMINOSO Y MUSICALIZADO: LA HERMOSURA DE LA VIDA AJUSTADA

No obstante, Agustín antepone la perspectiva ética en su acertamiento a la estética del ser humano. Dadas las conexiones entre lo bueno y lo bello, y las referencias a la belleza interior, perceptible solo con los ojos del corazón o del espíritu (cf. *s.* 335C,13; 159,3), no extraña que, para él, la hermosura cualifique al ser humano virtuoso, interior, que ajusta su vida al querer divino.

Esto se percibe, sobre todo, cuando apela a la belleza de las virtudes, aunque carezcan de los indicadores estéticos de forma, color, movimiento y compostura (cf. *s.* 179,6; *Jo. ev. tr.* 40,4). Más aún, conforme a la gradualidad ontológico-estética, las virtudes son más hermosas que las realidades corpóreas (cf. *div. qu.* 36; *s.* 159,3; *Jo. ev. tr.* 3,21). Por si fuera poco, tienden a hermosear el alma humana, mientras los vicios la deforman y degeneran (cf. *Gn. litt*. 7,6,9). De hecho, los hombres se afean cuando pecan, cuando prefieren la corruptibilidad de las criaturas, por muy bellas que sean, a la gloria de un Dios incorruptible (cf. *conf.* 5,3,5; 7,9,15). Expresado teológicamente, el ser humano es hermoso cuando aquel lo inhabita y le da forma, mientras que pierde esta hermosura cuando lo abandona (cf. *s.* 312,2).

Enunciado este preámbulo genérico, Agustín enumera algunas virtudes. Denomina a la honestidad "belleza inteligible" (cf. *div. qu.* 30); pero atención particular recibe la justicia (cf. *en. Ps.* 64,8; *s.* 9,16; 159,2s.), reina de las virtudes (cf. *ep.* 120,18-20; *en. Ps.* 44,3), hasta el punto de preguntarse si existe algo más hermoso que ella (cf. *s.* 306B,4). La caracteriza por modulaciones sensibles, como la suavidad y la dulzura (cf. s. 159,7), y declara que hermosea al ser humano (cf. *en. Ps.* 44,14). Por ello, aunque, corporalmente, este presente deformidades e incluso cause rechazo a la vista, como ocurre con ancianos (cf. *Trin.* 8,6,9), mártires (cf. *Jo. ev. tr.* 3,21) y siervos (cf. *en. ps.* 33,II,15), si vive íntegramente y según justicia, se muestra bello ante los demás y es celebrado (cf. *en. Ps.* 32,II,s.1,6; 64,8).

Idéntica lógica aplica a la castidad (cf. *s.* 343,6-7), virtud que insistentemente le pide a Dios (cf. *s.* 343,9; *conf.* 10,29,40–37,60), y a la fidelidad. Para esta se fija en Job, en quien confluyen ser "podrido e íntegro, feo y hermoso, herido y sano a la vez" (*s.* 343,10); y, sobre todo, el siervo: bello es el fiel, aunque la dureza del trabajo haya deformado su cuerpo; mientras feo es el infiel, por muy hermosa que resulte su presencia (cf. *s.* 159,3.7; 9,16).

Igualmente, la sabiduría se muestra hermosa, llegando a equipararse con la verdad (cf. *lib. arb.* 2,13,36). De ella dice que incluso los malvados la perciben y desean (cf. *s.* 335C,4), que no se limita ni al tiempo ni al espacio, ni a los sentidos ni al juicio, porque es su norma (cf. *lib. arb.* 2,14,38). Aun la asocia a la vida eterna (cf. *s.* 243,7), a la felicidad (cf. *lib. arb.* 2,9,25-27), al número (cf. *lib. arb.* 2,11-30-32), a la luz que ilumina (cf. *lib. arb.* 2,10,28-29), entidades todas ellas estéticas.

Por otra parte, Agustín describe al ser humano virtuoso sirviéndose de las figuras geométricas, como el cuadrado, símbolo de armonía y equilibrio. Los mártires ejemplifican esta cuadratura axiológica (cf. s. 306D,4; 335E,1), porque tienen por piedra angular a Cristo y permanecen siempre estables, sin caer en la tentación (*s.* 107A,6; 306E,3).

Esta imagen recuerda, una vez más, la primacía de la virtud sobre la belleza sensible, por lo que se puede afirmar que el Hiponense sitúa la ética por encima de la estética (o de cierta estética). Así lo expresa el profesor de retórica, que prefiere usar barbarismos y modificar las normas métricas antes que condenarse (cf. *conf.* 1,13,20; 1,18,29; *ep.* 26,4); y, cuando enuncia los tres fines de la elocuencia (instruir, divertir y persuadir), vinculando el segundo a la suavidad y, por ende, a la belleza, matiza que esta nunca debe enfrentarse a la verdad (cf. *doct. Chr.* 4,12,27; 4,14,30-31; 4,27,59).

En consonancia con esta estética de la vida ajustada a la belleza divina, resulta coherente que Agustín insista en la hermosura de las costumbres y de las buenas obras, que engalanan el interior del ser humano (cf. *s.* 78,6; 166,11; 306B,5). Como asegura Grossi, aquel troca el principio estético de la armonía de las formas por el del amor, o la coherencia que ha de regir al ser humano uno, íntegro, que conserva el orden en (y entre) pensamiento, discurso y vida (cf. *s.* 365). En este contexto, resulta motivadora la que podría denominarse estética del ser humano musicalizado[48].

48 Cf. Vittorio Grossi, "Oración de los salmos y afectividad", *Avgvstinvs* 62 (2017): 490-492.

Se entiende mejor esta intuición si se atiende al contexto en el que surge: su contacto en Milán con la tradición ambrosiana, en la que se cantan los salmos y los himnos (cf. *en. Ps.* 4,1; 72,1; *s.* 22A,1). En esta esfera oracional, Agustín llama la atención de que no cualquier canto resulta auténtico.

Define el canto como sonido formado, siendo lo primero su materia, pero la aplicación de la forma (*species*) lo que posibilita que realmente haya canto (cf. *conf.* 12,29,40). A su vez, en la estética del canto, distingue, por una parte, la belleza de la melodía y, por otra, su interpretación, o la hermosura de la implicación existencial del cantor en lo que se canta, a sabiendas de que esta prima y supera a aquella (cf. *s.* 34,3,6). De este modo, un salmo o un himno se interpreta con verdadera belleza cuando el cantor, consciente de lo mucho que se le ama, lo refleja al ejecutarlo, dejando que su acción responda al amor primero amando y haciendo el bien. A esto denomina Agustín *cántico nuevo*: el que aúna canto, música y vida; o voz, corazón y costumbres (cf. *s.* 34,3,6; *en. Ps.* 39,4; 32,II,s.1,5).

Por lo que respecta a los instrumentos musicales, el Hiponense les otorga un sentido simbólico, de notable calado existencial. Relaciona el salterio y la cítara con las buenas obras, concretamente con un arpa de diez cuerdas, metáfora de los diez mandamientos. Según este lenguaje figurativo, toca el salterio quien cumple los mandamientos (cf. *s.* 9,5,6; *en. Ps.* 146,16; 91,3.5); mejor aún, quien imprime la ley de Dios en su corazón (cf. *en. Ps.* 85,10), quien responde con "obras corporales a la predicación de la palabra de Dios" (*en. Ps.* 80,5), quien vive para gloria de Dios (cf. *en. Ps.* 67,5); en definitiva, quien concuerda y acompasa las palabras y la música con las buenas obras (cf. *en. Ps.* 149,8), el amor a Dios con el amor al prójimo (cf. *s.* 33,5; *en. Ps.* 146,2; 119,9), la alabanza a Dios con el honrarse mutuamente los hermanos (cf. *en. Ps.* 150,8). Cantar el cántico nuevo, por tanto, se corresponde con vivir el mandamiento nuevo del amor (cf. *s.* 336,1; *en. Ps.* 149,1; 95,2).

Se desprende de lo dicho que, cuando el ser humano vive con coherencia –lo que corresponde a decir ordenada, íntegra, unitaria, rítmicamente, dejándose atraer por el peso que orienta hacia el que naturalmente tendemos (cf. *Jo. ev. tr.* 26,4-6)–, él mismo se constituye en instrumento de alabanza (cf. *en. Ps.* 150,8), en oración, en culto agradable a Dios (cf. Rm 12,1).

Fundado en esta correspondencia entre ser, decir y obrar, Agustín sostiene que únicamente canta el cántico nuevo el ser humano renovado, aquel que se deja transformar por las aguas bautismales (cf. *conf.* 13,12,13). El hombre viejo, por el contrario, sostiene en sí los mandamientos y los cumple por temor, no por amor (cf. *s.* 9,7,8); por ello, cuando interpreta el cántico nuevo, solo canta la

literalidad del canto, sin otorgarle el sentido de cantarlo con el amor dado por el Espíritu. Por el contrario, el hombre nuevo, que vive la vida de Cristo, suspira por Dios y lo ama "sin esperar recompensa" (cf. *s.* 22 A,1; *en. Ps.* 39,13), lo canta con el espíritu nuevo de hijo.

Como colofón de la belleza antropológica, puede decirse que, para Agustín, el ser humano hermoso, como muestran José (cf. *s.* 343,6.8), Job (cf. *en. Ps.* 55,20) o los mártires, es, ante todo, el espiritual o interior, que mentalmente se ha dejado reformar según los criterios divinos (cf. Rm 12,2), en virtud de lo cual juzga desde ellos toda la realidad (cf. 1Cor 2,15) (cf. *conf.* 13,23,33-34; *s.* 161,11-12; 343,6-7; *en. Ps.* 44,29). Pues bien, una vez más caracteriza la hermosura de este hombre espiritual recurriendo al campo semántico de la luz, que dimana del Bello y de vivir como hijos de la luz, conforme a 1Tes 5,5 (cf. *conf.* 13,14,15).

Amparado en el Sal 138,12, Agustín describe a este como quien ha sido revestido con los vestidos resplandecientes que nacen de Dios; es decir, con los vestidos luminosos de la resurrección (cf. *conf.* 13,8,9). De esta manera, profundiza en la exégesis de Gén 1. No solo en un principio existía la tierra *incomposita* (desordenada, informe, descompuesta), debido al dominio de las tinieblas; sino que el ser humano igualmente participaba de esta tierra caótica, como reza la versión de la Septuaginta de Sb 11,18 (cf. *conf.* 12,8,8). Mas, al prorrumpir el grito primero (cf. Gen 1,3), el que es la Luz iluminó también al ser humano, transformándolo asimismo en luz (cf. Ef 5,8).

Por ello, el ser humano espiritual es el hombre iluminado (cf. *conf.* 8,4,9; 8,10,22; 12,3,3; 12,8,8; 12,21,30), que, a su vez, recibe la encomienda de iluminar con su luz (cf. Is 58,8) todas las esferas de lo creado, desde la cosmológica hasta la ética, pasando por la social. Dicha luz, que redunda en la condición creativa del ser humano espiritual, viene dada por sus obras de misericordia, sus discernimientos y sus juicios (cf. *conf.* 13,18,22; *en. Ps.* 44,29); en expresión polar hebrea, por sus pensamientos y acciones; es decir, por todo lo que la persona es.

5. Admirarán al traspasado: la belleza de la antítesis

El examen de las realidades abordadas (Dios, cosmos, ser humano) evidencia la impronta del pensamiento cristiano, más allá del mero influjo filosófico, en la configuración de la estética agustiniana. Sin embargo, si algún aspecto refleja a cabalidad que la fe guía y transforma sus valores estéticos, ese es Cristo, encarnación del Hermoso e imagen suya, por lo que la realidad humana de aquel

transparenta su hermosura divina (cf. *s.* 6,1; 12,4-11). Por ello, Agustín lo presenta como el "más bello de los hombres, con una hermosura tanto más amable y admirable, cuando menos corporal" (*civ. Dei* 17,16,1; cf. *en. Ps.* 103,1,4). Ahora bien, en el texto citado subraya que, desde la unión hipostática del Dios humanado, la accesibilidad a la hermosura resulta paradójica, habida cuenta de que en él convergen señorío y servidumbre (cf. Flp 2,6-7), hermosura y deformidad (cf. Is 53,2-3). Más aún, Cristo permite descubrir la belleza subyacente a lo antiestético.

A lo largo de estas páginas se ha insinuado que Agustín da pie a cierta estética de lo deforme, de lo que causa rechazo a los sentidos sensoriales. Como retórico que es, contextualiza dicha estética con las figuras literarias, matizando que en absoluto falsean la realidad (cf. *doct. Chr.* 2,6,7*;* 4,20,39-44.21,45-50; *c. Faust.* 12,7). Para explicar la estética de lo desagradable, se sirve de la antítesis, que define como "ornamento precioso de la elocución, que en latín recibe el nombre de opuestos o, con más precisión, contrastes", y la explica por medio de las contraposiciones paulinas (cf. 2Cor 6,7-10, *civ. Dei* 11,18; *ord.* 1,7,18). Eso sí, sostiene que la mayor contribución estética de esta figura está en función del objetivo final de la disertación, no en sí misma.

El obispo de Hipona ratifica su pensar con la alusión a otras artes. Se fija en la belleza de los silencios musicales (cf. *Gn. litt. imp.* 5,25) y en el manejo de los colores en la pintura, arte en el que me detengo. Sabedor de que el pintor genera belleza a través de los colores, subraya el papel del negro en un cuadro (cf. *s.* 125,5; *vera rel.* 40,76; *civ. Dei* 11,23,1). Es más, reconoce que, en ocasiones, aquel lo utiliza para plasmar aquellas realidades eminentemente estéticas, como el pelo, la barba o las cejas (cf. *s.* 125,5; 243,6; *civ. Dei* 22,24,4). Así concluye que un color de por sí frío e incluso repugnante, asociable a las tinieblas y el pecado, contribuye a la belleza del cuadro, que ha de verse en su totalidad (cf. *vera rel.* 40,76; *quant.* 36).

Aplica esta constatación artística a los ámbitos cosmológico, histórico y ético, indicando que la creación se entreteje con claroscuros, como el mal, el dolor y el pecado[49]. Aunque estos se sucedan en la historia, empero, ni deforman la creación ni la existencia ni la sociedad, sino que las embellecen, pues son "partículas de este siglo en el admirable cántico de las cosas que pasan" (*ep.* 166,5,13). Por ello reconoce que dichas realidades redundan en "bien de los

49 Cf. O'Connell, *Art and the Christian intelligence in St. Augustine*, 157.

buenos, y así embellece(n) el orden de los siglos como un hermosísimo canto de variadas antítesis" (*civ. Dei* 11,18)[50].

Al mal, tratado como privación de bien (cf. *c. adv. leg.* 1,5,7; *c. Jul.* 1,9,42) y como corrupción de lo bueno (cf. *conf.* 7,12,18; *mor.* 2,5,7), se refiere sobre todo en sus tratados filosóficos. En ellos destaca que se halla inmerso en la armonía y belleza universales impresas por Dios en el mundo al crearlo (cf. *ord.* 1,6,15–7,18; *lib. arb.* 3,9,27). Nada existe que pueda "llevar a cabo su malicia con el fin de corromper o perturbar en parte la hermosura y el orden" creacionales (*Gn. litt.* 11,21,28).

Por otra parte, Dios no crea las cosas malas ni las privaciones, aunque sí las 'pone en orden' (cf. *civ. Dei* 9,23; *Gn. litt. imp.* 5,25), en atención al conjunto del canto cósmico (cf. *vera rel.* 40,76; *civ. Dei* 16,8,2)[51]. La contemplación de un mosaico, verbigracia, denota que el desorden tiene su belleza (cf. *ord.* 1,1,2).

50 Este argumento estético-ontológico, muy influido por su optimismo cosmológico, por algunas citas bíblicas (como Si 33,15) y por el sentido providencialista de la existencia, se comprende mejor desde la dimensión dinámica de la belleza y la calificación estética del devenir, propio de la finitud (cf. Uña Juárez, "*Pulchritudinis leges*", 874-880; "San Agustín: la finitud bella", 173-182). En efecto, Agustín distingue entre la belleza *in statu* y la belleza *in motu* (cf. *vera rel.* 40,76; *civ. Dei* 8,6). Esta última afecta, sobre todo, a los seres finitos (creados), que, debido a su contingencia y a la distensión que les es propia (cf. *conf.* 11,15,19), se hallan en un proceso constante de devenir: requieren configurarse, realizarse, actualizarse, con lo que estéticamente implica reordenarse, reformarse, resituarse. Se muestran como realidades huidizas, marcadas por el paso, la mutabilidad e incluso la corrupción (cf. *lib. arb.* 3,7,21; *conf.* 11,28,38). Es más, el tiempo mismo expresa esa carencia de plenitud. Así, la finitud posibilita la sucesión, ya que lo imperfecto ontológicamente hablando debe desplegarse en el tiempo. Ahora bien, esta sucesión no es caótica ni arbitraria, sino que se articula según una lógica interna que estructura el fluir temporal: un orden turbulento (cf. *conf.* 9,8,18). Por ello, en la creación existe una "mutabilidad ordenadísima", expresión que manifiesta que incluso el cambio, cuando es comprendido desde la perspectiva divina, participa de un cierto orden: el propio del gobierno y de la providencia divinos (cf. *civ. Dei* 9,4,2). Es en esta dimensión dinámica de la belleza, según la cual la temporalidad es hermosa y ayuda a la belleza total de la historia (cf. *lib. arb.* 3,15,42; *Gn. litt.* 1,8,14; *ep.* 166,5,13), donde se puede hablar de la estética propia de la sucesión, tal como se advierte en un discurso literario o en el llanto de los necesitados (cf. *conf.* 4,5,10), y de la estética de la antítesis o contraposición, donde lo bello se revela en el contraste y la tensión entre elementos opuestos. De ahí que Agustín entienda la historia como un bello poema o cántico (cf. *mus.* 6,11,29; *ep.* 138,1,5), algo que solo se percibirá cuando aquella sea consumada al final de los tiempos.

51 En este marco conceptual del todo, la belleza no radica únicamente en la forma singular de las criaturas, sino en su integración armónica dentro del orden universal querido por Dios. A partir de esta clave, Agustín desciende a realidades concretas que, a primera vista, parecen antiestéticas, como la lucha de gallos, cuyo enfrentamiento se desarrolla, sin embargo, según una ley y medida (cf. *ord.* 1,8,25); o la existencia de animales perniciosos y dañinos, que responden a los principios de orden, medida y número. Dios, artífice supremo, conoce la función de cada elemento dentro del conjunto de la creación, de modo que nada resulta finalmente inútil ni enteramente negativo. Incluso las criaturas que parecen nocivas hallan su lugar en la pedagogía divina: los animales peligrosos, por ejemplo, cumplen una función simbólica y moral, al recordar la fragilidad de la vida presente y despertar en el ser humano el deseo de una existencia mejor, en la que reine la suma dicha. Para toda esta reflexión, cf. *Gn. adv. Man.* 1,16,25–26.

Por otro lado, la corrupción indica que la realidad corrompida está dotada de cierta integridad y pureza, insertadas por Dios al crearlas, por lo que Agustín estima ilegítimo afirmar, como hacen los maniqueos, que la creación sea 'el reino de las tinieblas' (cf. *mor.* 2,5,7); más bien hay que hablar de un *mundus pulcherrimus* (cf. *sol.* 1,1,2).

Afronta la belleza del dolor, por ejemplo, en *conf.* 3,2,3. Situando como marco reflexivo la compasión, explica que, por lo general, todo ser humano tiende a mostrarse misericordioso con el necesitado, al tiempo que constata la imposibilidad de ejercitar la misericordia sin dolor, como tampoco existe ninguna amistad indolora. Por ello, aunque del sufrimiento no se derive el deleite, Agustín defiende que "precioso será que alguna vez se amen los dolores". Acto seguido establece como principio social que es preferible una sociedad donde no haya necesidad de compasión, porque el compasivo "quisiera más que no hubiera de qué dolerse". Y concluye que "hay algún dolor que merece aprobación, mas ninguno que merezca ser amado". Más adelante (cf. *conf.* 4,5,10), explora cómo, en determinadas circunstancias, el llanto adquiere un sabor dulce para quienes sufren, aunque tal afirmación se enmarca en la experiencia orante y no directamente en el duelo por la pérdida de un ser querido.

Por último, el Hiponense interpreta el pecado a la luz del orden cósmico universal (cf. *mus* 6,11,30): la creación es bella (cf. *conf.* 5,2,2), porque ningún pecado logra alterar "el orden de tu imperio (Dios) en lo bueno ni en lo mínimo" (*conf.* 12,11,11). "Así, la totalidad de las cosas, si hay quien pueda contemplarla, incluso con los pecadores, se presenta hermosa, aunque considerados estos en sí mismos se vean afeados por su deformidad" (*civ. Dei* 11,23,1). Dios, como se lee en Mt 25,31-46, "coloca a los pecadores en su propio lugar", contribuyendo con ellos al orden armónico del conjunto (cf. *Gn. litt. imp.* 5,25), tesis afín a la utilizada para reconocer cierta hermosura, si bien engañosa, en los vicios (cf. *conf.* 2,16,12).

Tras esta argumentación, además de cierto optimismo cósmico, se advierte un marcado sentido providencialista, según el cual, Dios tiene todo de la mano, todo bajo control (cf. *conf.* 2,6,13; 4,14,22; 13,17,20)[52]. Dicho providencialismo

52 Cf. Vittorio Grossi, "La providencia de Dios en las calamidades humanas". *Avgvstinvs* 62 (2017): 419-447. En cuanto a la traducción del término *pantocrátor* (*omnipotens* en latín), Agustín estima más fiel a la tradición bíblica glosarlo por *omnitenens*: 'el que todo lo tiene de la mano', 'el que todo lo sostiene' o 'el que todo lo domina' y 'al que nada se le escapa', en el sentido de 'el que todo lo cuida', distinguiéndose el dominio profundo y consciente de Dios del limitado de los seres humanos (cf. *Jo. ev. tr.* 106,5; *Gn. litt.* 8,26,48; *en. Ps.* 45,9; 49,18; 114,3). Sobre esta interpretación de *pantocrátor*, cf. Adolphe Gesché, *El sentido* (Salamanca: Sígueme, 2004), 36; Gerald L. Bray, *El Credo*

adquiere relieve en el ámbito moral, tal como denota la asunción de una interpretación pedagógica de la presencia del pecado en el mundo: Dios saca bienes incluso de los malos (cf. *s.* 214,3). El ejemplo más elocuente es, para él, la crucifixión de Cristo a manos del pueblo judío (cf. *s.* 223B,1). En este acontecimiento se expresa suprema y definitivamente la profundidad teológica y estética de la antítesis, clave hermenéutica ya esbozada al considerar la belleza de los mártires y justos ancianos.

Para desarrollar esta intuición, Agustín lee intertextualmente diversas perícopas a la luz de la unión hipostática, por la cual el Verbo asume la debilidad de la carne sin perder la gloria de su divinidad: uno (cf. Sal 44,3) proclama la belleza excelsa del Esposo y se predica propiamente de Cristo en virtud de su naturaleza divina, fuente de toda hermosura eterna; otro (cf. Is 53,2) presenta el rostro sufriente, desfigurado y sin apariencia atrayente del Siervo, expresión del anonadamiento redentor, y se refiere a la naturaleza humana de aquel, asumida en la encarnación y sujeta a la vulnerabilidad y deformidad propias de la carne limitada y caduca; el último (cf. Flp 2,6-7) expone la dinámica kenótica del Hijo, quien, sin dejar de ser Dios, asumió la forma de siervo, abrazando lo despreciable según el mundo para, en un acto supremo de libertad, transfigurar lo vil y embellecerlo desde dentro. Este último, interpretado a través de una rica simbólica musical, permite al Hiponense armonizar belleza divina y deformidad humana, cual si se tratara de dos flautas que, a pesar de emitir sonidos distintos, no incurren en disonancia, porque las anima un único aliento: el Espíritu (cf. ep. Jo. 9,9; en. Ps. 103,1,5; s. 27,6; 375A,2-3).

He aquí la paradoja cristológica por excelencia: Cristo es el 'hermoso deforme', no por contradicción, sino por la unidad de sus dos naturalezas, que se conjugan sin confusión ni separación (cf. en. Ps. 43,16). Su hermosura divina permanece velada a los sentidos corporales (capaces de captar solo la humanidad, visible y sufriente), y es accesible a quienes miran con los ojos espirituales, otorgándoseles el juicio de ver la belleza interior (cf. en. Ps. 127,8; s. 51,2). El ascenso desde lo sensible hasta lo espiritual únicamente se realiza si los ojos son purificados y en ellos, ya sanos, permanecen las tres virtudes teologales (cf. *sol.* 1,6,12-13; *en. Ps.* 32,II,s.1,6).

comentado por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística. 1. Creo en un solo Dios (Madrid: Ciudad Nueva, 2018), 178.

Aunque son muchos los lugares donde Agustín se sirve de estos versículos, añade dos matices reseñables cuando comenta el Sal 44,3. Según el primero, "hasta de la cruz le vino la hermosura" (*en. Ps.* 44,3)[53]. Mientras en otros textos afirma que, en cuanto hombre, carece de hermosura y decoro (cf. *s.* 138,6; 210,4), ahora destaca que su deformidad no solo engendra belleza (cf. *s.* 254,5), sino que igualmente resulta hermosa. Por ello, la totalidad de la realidad de Cristo es bella, al igual que cada uno de los misterios que tejen su vida (cf. *en. Ps.* 44,3).

Esta estética cristológica halla una expresión simbólica elocuente en los relatos pascuales, donde la luz adquiere protagonismo. En la senda de Is 49,6, Agustín proclama que Cristo es la luz (cf. *s.* 89,2) y, como tal, ilumina, seca y calienta (cf. *s.* 12,12). Esta luz no tiene en demérito dejarse atrapar por la oscuridad de la noche, para resucitar en ella y reflejar así que su luz brilla en las tinieblas (cf. 2Cor 4,6; *s.* 223D,2). El obispo de Hipona presenta de este modo la pascua como un nuevo acto creacional: embellecedor, ordenador y otorgador de forma a todo lo recreado (cf. *s.* 117,3).

El segundo indica la razón de su hermosura: la cruz es bella, porque explicita la misericordia del Crucificado. El desarrollo de esta antítesis juega con la misma paradoja del divino intercambio acontecido en la encarnación (cf. *s.* 185,1; 192,1): el Hermoso se deforma para que su deformidad 're-forme' a las criaturas 'desordenadas' por el pecado (cf. *s.* 27,5-6; 62,8; 95,4; 285,6). Esta kénosis se cimenta en un amor que torna dignos de amor a los deformes (cf. *s.* 142,5; 163B,2) y, por tanto, los hermosea (cf. *Jo. ev. tr.* 10,13). Así, la belleza del Crucificado radica en su capacidad para embellecer lo corrompido por medio del poder del amor (cf. *ep. Jo.* 9,9).

Conviene subrayar, además, la gratuidad que caracteriza este amor divino (cf. 1Jn 4,19). Desde esta lógica, aplicada tanto al plano eclesial como antropológico, Agustín insiste en que el amor de Cristo no se dirige a algo ya hermoso, sino que hermosea esto al amarlo: "Amó el Esposo, no a la hermosa, sino para hacerla hermosa" (en. Ps. 132,10; cf. 64,3; 83,11; 95,7; 103,I,4–6; s. 138,6). La

53 En consonancia con Dt 21,23 y Gál 3,13, Agustín es consciente del carácter ignominioso que la crucifixión reviste para el judío, tratándose del peor género de muerte, el más terrible, insoportable y deforme que se pueda imaginar (cf. *s.* 68,11; 88,7; 95,4). Mas ello no le impide sostener que la cruz es la *gemma pretiosior in diademate* (cf. *s.* 51,2). Sobre la continuidad de esta intuición en la teología actual, cf. Palma Ramírez, "Por la senda luminosa de un camino abandonado", 27-28; Olegario González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera* (Madrid: Trotta, 1996), 592-593; Bruno Forte, "La belleza via del Vangelo", en *Dios es Espíritu, luz y amor. Homenaje a R. Ferrara*, ed. por Víctor M. Fernández y Carlos M.ª Galli (Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005), 203-211.

amabilidad, por tanto, no es objetiva, sino conferida por el libre amor que transforma y embellece.

Esta gratuidad radical del amor contribuye a explicar la crucifixión de Cristo y el martirio de los mártires como verdaderos *spectacula* (s. 51,2): realidades que, aunque marcadas por la repulsa, se tornan dignas de contemplación, pues en ellas resplandece una belleza no inmediata, sino revelada al trasluz del amor que se entrega hasta el extremo y resulta generativo y embellecedor.

IV. CONCLUSIÓN

El desarrollo de estas páginas permite extraer algunas conclusiones sobre la estética agustiniana. Se ha ratificado, por ejemplo, que la preocupación por la belleza en Agustín no es fortuita, sino que constituye un eje articulador de su pensamiento sobre Dios, Cristo, la creación, la percepción y participación del ser humano, habida cuenta de la inherente relación entre realidad y belleza. De ello dan fe un rico vocabulario estético (*decus, pulchrum, ornamentum, splendor, species, numerus, pondus, ordo, mensura…*) y un cúmulo de principios ya presentes en su primera obra y aquilatados al convertirse.

La convicción de la belleza de todo lo que existe, por otra parte, le lleva a elaborar un sistema estético que, si bien disperso en sus obras, no deja de caracterizarse por su comprensión sistémica de esta realidad, integrando aspectos teológicos, filosóficos y estéticos dentro de un marco unitario y coherente. La reflexión agustiniana abre así a un triple nivel de belleza: sensorial, intelectual y divino; pero este triple ámbito se comprende interrelacionado en virtud de la interioridad humana, en la que confluyen los sentidos corporales, la memoria, la razón y el espíritu. Además, para aprehender lo bello se requiere aunar las perspectivas desde las que se ha estudiado: tanto la metafísica como la teología, pasando por la gnoseología, la ética, la antropología, la pedagogía, la espiritualidad e, incluso, la soteriología. No basta, por tanto, con limitarse a un único enfoque.

Por lo que respecta a sus influjos, en este sistema confluyen un cúmulo de escuelas filosóficas que existencialmente transitó (pitagorismo, platonismo y neoplatonismo, aristotelismo, academicismo…), así como una serie de convicciones fiduciales. De entre estas sobresale la fe católica, mas no deben obviarse otras que lo marcaron por oposición. Criterios estéticos como *ordo*, *unitas* y *congruentia* o *coaptatio partium* denotan la incidencia del maniqueísmo y del donatismo, pudiéndose aplicar aquí que, para acrisolar y enriquecer el sentido de lo bello, cuenta también el "contraste con las heterodoxias que nacen y se

propagan en la Iglesia de su tiempo, y frente a las cuales se ve precisado a tomar posición"[54].

En cualquier caso, este sistema estético halla su razón de ser en el horizonte de la fe a la que se ha convertido. Los principios filosóficos que sirvieron de mimbres un día son repensados e incluso corregidos en aras de la aprehensión de la realidad con una mirada nueva. Por ello, el rostro trinitario de Dios y principios teológicos como creación, encarnación y pascua resultan indispensables en la construcción y para la comprensión de dicho sistema. A su amparo, el optimismo cosmológico y el providencialismo adquieren una nueva significación, la estética humana se abre a nuevas intuiciones metafísico-espirituales y, sobre todo, tienen cabida en él la hermosura de la transformación, la índole agónica del discurrir existencial e histórico y la estética del reverso de lo bello, algo inusual en una filosofía de la época.

Finalmente, sin minusvalorar la primacía del sonido y de la música en este sistema, destaco en él la fuerza estética de la luz, a la que Agustín alude tanto protológica (creación) como escatológicamente (resurrección). Ella no es simple símbolo sensible, sino epifanía del ser mismo de Dios, de Cristo y, salvando las distancias, del ser humano; y posibilita y visualiza el orden, la distinción y la claridad, en los que todo halla su medida y forma. La luz no solo ilumina la belleza: la funda, porque en su resplandor la criatura puede encaminarse hacia la 'Belleza siempre antigua y siempre nueva' que lo atrae.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Turienzo, Saturnino. "Comunidad en san Agustín y comunitarismos actuales". En *Soledad, diálogo, comunidad*, dirigido por Rafael Lazcano, 25-83. Madrid: CTSA, 2000.

Álvarez Turienzo, Saturnino. *Regia medio salutis. Imagen de Dios en el hombre y su puesto en la creación*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1988.

Anoz, José. "El Padre en la predicación agustiniana". En *Dios, nuestro Padre*, editado por Rafael Lazcano, 23-58. Madrid: CTSA, 1999.

Asenjo Pelegrina, Juan J. "La *via pulchritudinis*, sacramento del encuentro con Dios". *Isidorianum* 27 (2018): 387-402.

Auzou, Georges. *En el principio Dios creó el mundo*. Estella: Verbo Divino, 1986.

54 Saturnino Álvarez Turienzo, "Comunidad en san Agustín y comunitarismos actuales", en *Soledad, diálogo, comunidad*, dir. por Rafael Lazcano (Madrid: CTSA, 2000), 43.

Avenatti de Palumbo, Cecilia. "*Via pulchritudinis*. Una puerta abierta al misterio en la 'era postmetafísica'". *Studium. Filosofía y teología* 29 (2012): 101-116.

Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*. Madrid: Encuentro, 2007.

Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985.

Barščevski, Taras. "Beauty as a Gift and a Call to Goodness". *Religions* 14 (2023): 1429 (https://doi.org/10.3390/rel14111429).

Bartolomei, Teresa. "Deus há de encontrar o padrão e parti-lo. A presença de Deus como o grande 'desorganizador' na arte moderna e contemporânea". *Perspectiva Teológica* 54 (2022): 627-654.

Béjar Bacas, José S. "La carne y el cuerpo: un diálogo inacabado entre teología y filosofía". *Scripta theologica* 54 (2022): 171-201.

Bray, Gerald L. *El Credo comentado por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística. 1. Creo en un solo Dios*. Madrid: Ciudad Nueva, 2018.

Calvo Gómez, José A. "Diez conceptos para una estética de san Agustín". *Cuadernos del Tomás* 1 (2009): 39-60.

Catapano, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci Editore, 2010.

Chapsal Escudero, Mauricio. "La política como *ordo amoris* según san Agustín de Hipona". *Revista de Filosofía UCSC* 11 (2012): 69-91.

Cipriani, Nello. "Acerca de la fuente varroniana de las disciplinas liberales, en *De ordine*, de san Agustín". *Avgvstinvs* 55 (2010): 363-384.

Consejo Pontificio de la Cultura. "*La via pulchritudinis*, camino de evangelización y de diálogo". *Actualidad catequética para la evangelización* 270 (2022): 345-381.

Consoli, Laura. *La belleza dell'unità. La teología nuziale nel pensiero di Sant'Agostino*. Siena: Cantagalli, 2020.

Cura Elena, Santiago del. "Creación 'ex nihilo' como creación 'ex amore': su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios". *Estudios Trinitarios* 39 (2004): 55-130.

Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo, dirigido por Allan D. Fitzgerald. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

Domínguez Berrueta, Juan. "Estética de san Agustín". *Religión y cultura* 1 (1956): 611-633.

Esteban Duque, Roberto. *Un enigma para mí mismo. El hombre y Dios en el pensamiento agustiniano*. Albolote: Comares, 2025.

Foley, Michael P. "Cicerón, Agustín y las raíces filosóficas de los diálogos de Casiciaco". *Avgvstinvs* 54 (2009): 315-344.

Forte, Bruno. "La belleza via del Vangelo". En *Dios es Espíritu, luz y amor. Homenaje a R. Ferrara*, editado por Víctor M. Fernández y Carlos M.ª Galli, 203-211. Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005.

Ganoczy, Alexandre. *Doctrina de la creación*. Barcelona: Herder, 1985.

García Grimaldos, Modesto. *El nuevo impulso de san Agustín a la Antropología cristiana*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2005.

García Martínez, Francisco. "La mistagogía de Jesús. Encontrar a Dios en el propio cuerpo". *Gregorianum* 104 (2023): 293-315.

Gesché, Adolphe. *El sentido*. Salamanca: Sígueme, 2004.

Gilbert, Paul. *Metafísica. La paciencia del ser*. Salamanca: Sígueme, 2008.

González de Cardedal, Olegario. *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Madrid: Trotta, 1996.

Grossi, Vittorio. "La providencia de Dios en las calamidades humanas". *Avgvstinvs* 62 (2017): 419-447.

Grossi, Vittorio. "Oración de los salmos y afectividad". *Avgvstinvs* 62 (2017): 487-509.

Gunkel, Hermann. *Genesis*. Macon: Mercer University Press, 1997.

Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis Chapters 1–17*. Eedmans: Grand Rapids, 1990.

Helleman, Wendy E. "Cristo, la sabiduría de Dios. La lógica de atribución en *De Trinitate* 5-7 de Agustín". *Avgvstinvs* 56 (2011): 75-81.

Kasper, Walter. *Fe e historia*. Salamanca: Sígueme, 1973.

Kehl, Medard. *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*. Barcelona: Herder, 2009.

Leder, Arie C. "And God Saw That It Was Good". *Old Testament Essays* 37 (2024): 1-27.

Magnavacca, Silvia. "Estudio preliminar, traducción directa y notas". En Agustín de Hipona, *Confesiones*. Buenos Aires: Losada, 2005.

Martín, Jesús A. "San Agustín y la tradición estética platónica". En *Entre la muchedumbre y la soledad. Homenaje al Prof. Saturnino Álvarez Turienzo*, dirigido por Enrique Bonete Perales, 299-306. Salamanca: Universidad Pontificia, 1990.

Natal Álvarez, Domingo. "El *ordo amoris* en san Agustín". *Revista agustiniana* 49 (2008): 527-551.

O'Connell, Robert J. *Art and the Christian intelligence in saint Augustine*. Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

Otaola González, Paloma. *El 'De la música' de san Agustín y la tradición pitagórico-platónica*. Valladolid: Estudio Agustiniano, 2005.

Palma Ramírez, Manuel. "Por la senda luminosa de un camino abandonado. *Via pulchritudinis* y la metafísica". *Isidorianum* 22 (2013): 9-40.

Pascucci, Paola. "La disciplina della parola e il problema del significare". En Sant'Agostino, *Il Maestro. L'arte di insegnare*, 21-46. Roma: Borla, 2012.

Pascucci, Paola. "I numeri dell'uomo e i numeri eterni nel *De musica* di sant'Agostino". En *Tempo di Dio, tempo dell'uomo*, editado por Massimiliano Ghilardi, 109-118. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019.

Porcel Moreno, Manuel. "La religiosidad posmoderna: nihilismo, individualismo y religión a la carta". *Cauriensia* 19 (2024): 1037-1077, doi: https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.1037.

Prada Dussán, Maximiliano. "Estética formal y material agustiniana: caminos para la cristianización de la música". *Miscelánea Medieval Murciana* 34 (2010): 93-101.

Rahlfs, Alfred (ed.). *Septuaginta. I. Genesis*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1926.

Ravasi, Gianfranco. "Bellezza". En *Temi teologici della Bibbia*, editado por Romano Penna, Giacomo Perego y Gianfranco Ravasi, 127-133. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010.

Rey Altuna, Luis. "Implicaciones éticas de la estética agustiniana". *Avgvstinvs* 33 (1988): 297-305

Rey Altuna, Luis. "La estética de san Agustín", en *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy,* diririd por José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo, Vol. I, 619-674. Valencia: Edicep, 2005.

Rey Altuna, Luis. "La forma estética del universo agustiniano", *Avgvstinvs* 1 (1956): 235-247.

Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986.

Sierra Rubio, Santiago. "Orden y desorden en las etapas de la vida". En *Lo afectivo es lo efectivo. Fuerza y drama de la afectividad en la vida consagrada*, editado por Antonio Bellella Cardiel, 211-234. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2025.

Sobrevilla, David. "La estética agustiniana". *Logos* 7 (1979): 7-51.

Svoboda, Karel. *La estética de san Agustín y sus fuentes*. Madrid: Avgvstinvs, 1958.

Unger Parra, Bibiana. "*De Ordine*. La búsqueda de la belleza". *Universitas Philosophica* 28 (2011): 129-140.

Uña Juárez, Agustín. "*Pulchritudinis leges*. Interioridad y orden en el ejemplarismo estético de san Agustín". *La Ciudad de Dios* 208 (1998): 849-881.

Uña Juárez, Agustín. "San Agustín ante la belleza. Claves de interpretación". *Religión y Cultura* 41 (1995): 577-598.

Uña Juárez, Agustín. "San Agustín: belleza, música e historia. Un admirable cántico". *Avgvstinvs* 43 (1998): 107-128.

Uña Juárez, Agustín. "San Agustín: conocimiento estético e interioridad. La *visio mentis*". *Studium* 37 (1997): 435-452.

Uña Juárez, Agustín. "San Agustín: la finitud bella". *Revista española de filosofía medieval* 3 (1996): 173-182.

Varo Pineda, Francisco. *Génesis*. Madrid: BAC, 2017.

Youngs, Samuel J. "*Creatio ex amore Dei*: creation out of nothing an Gosd's relational nature". *The Asburi Journal* 69 (2014): 165-186.

Enrique Gómez García
Universidad Loyola Andalucía
Campus Universitario Cartuja
C/ Profesor Vicente Callao, 15. Apdo. 2002
18080 Granada (España)
https://orcid.org/0000-0001-5661-6136