

**INSTITUTO TEOLÓGICO DE VIDA
RELIGIOSA**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE
SALAMANCA**

**TEOLOGÍA DE LA
BELLEZA Y PHILOKALIA**

PROF. DR. JOSÉ CRISTO REY GARCÍA PAREDES, CMF
Madrid, Segundo Semestre, 2011

MÓDULO INTRODUCTORIO

LA OCASIÓN: EL DESCUBRIMIENTO

Hay un tema que siempre me ha fascinado como perspectiva para la teología: la belleza. Era yo novicio. Nuestro Maestro, el Padre Venancio Sanabria, nos convocaba todas las tardes de aquellos desapacibles meses de noviembre y diciembre en Ciudad Real, a una meditación comunitaria en la capilla. Se creaba un ambiente especial: la capilla a media luz, los novicios –éramos más de treinta- silenciosamente ocupábamos nuestros bancos. El Maestro se ponía junto al altar. Su figura oscura emergía del conjunto como un mediador misterioso, mientras nos hablaba apasionadamente sobre un solo tema con diversas variaciones: ¡de Dios!. Aquel otoño-invierno de 1959-1960 se propuso hablarnos de Dios desde diversas perspectivas: *las perfecciones de Dios*. Nos hablaba de la bondad de Dios, de su grandeza, de su inmensidad. No olvido la tarde en que me sorprendió con un tema en el que nunca había reparado: la “Belleza de Dios”, o la “Hermosura de Dios”. Nadie me había hablado de esta característica de Dios, su infinita hermosura. Los días dedicados a este tema marcaron mi experiencia del noviciado. Si el deseo de Lutero era cómo conseguir un Dios de Gracia (*gnädiges Gott*), mi pasión de novicio era cómo encontrarme con el Dios de la infinita hermosura.

La reflexión inicial: el estudio de la filosofía y la teología

Los años en que estudié filosofía me ofrecieron la ocasión para repensar todo aquello que en el Noviciado tanto me había afectado. Cuando los profesores de metafísica o teodicea nos hablaban del Ser, de esa realidad que todos los entes o seres compartimos, desde los seres humanos, hasta los seres vivientes (animales y vegetales), hasta los seres inanimados, nos decían que el Ser tiene características *trascendentales*. Los trascendentales del ser son cuatro: unidad, verdad, bondad y belleza (*unum, verum, bonum et pulchrum*). El ser es uno, es verdadero, es bueno. Pero también añadían que el cuarto trascendental, la cuarta característica, era que el ser es “bello”. Unidad, Verdad, Bondad y Belleza se convertían en los cuatro trascendentales del Ser. Son cuatro dimensiones desde las que contemplamos y comprendemos o sentimos la única realidad del Ser. Sin embargo, aquella filosofía se detenía mucho en los tres primeros trascendentales, y se olvidaba del cuarto trascendental: el *pulchrum*. Rehusaba convertirse en una filosofía de la Belleza. Con todo, una asignatura secundaria que sí estudiamos fue la Estética. La estudié con atención, con interés. No logró cautivarme como yo hubiera deseado. Y aquí quedó agazapada mi inquietud. No encontró respuesta.

En mis años de filosofía cultivaba el hobby de la música. Me inscribí en los cursos de

piano y música del Conservatorio de Valladolid. Fueron muchas las horas que le dediqué al estudio para completar los ocho cursos de la carrera de piano. Por mi edad y también mi aplicación pude preparar y presentar a examen dos cursos cada año. Yo veía cómo la belleza de la música me envolvía durante las horas de mi estudio. Lo que en un inicio parecía caótico, interpretación imposible, iba asumiendo progresivamente su rostro. El intérprete no es el compositor. Pero en cierta medida, el pianista ha de re-componer la obra. Ha de hacerla suya. Corelli, Beethoven, Mozart, Grieg, Chopin, Brahms, y otros autores iban tomando cuerpo en mi cuerpo, expresión bajo el influjo de mis manos. El instrumento, el piano... ordinariamente pobre de recursos, iba oponiendo cada vez menos resistencia al afanoso trabajo de crear belleza, de hacer presente la belleza que otro autor había compuesto y dejado plasmada en una partitura. El tiempo musical tenía una magia especial. Se trataba de convertir el tiempo en belleza, o de hacer que la belleza se mostrara en el tiempo.

Mis años de estudio de la teología en Roma no me situaron ante el tema de la belleza. Sólo recuerdo que en los últimos años de la carrera de piano, tuve que hacer dos cursos teóricos de estética y, así mismo, re-aprender el arte de la interpretación musical al piano. Mi maestro anterior no me había introducido en la técnica adecuada. A través de Luis Elizalde –alumno de órgano en la Accademia Santa Cecilia- llegaron a mí las nuevas técnicas de interpretación. Con él como maestro pude disfrutar del curso séptimo y octavo con sus difíciles piezas y superar los exámenes. No obstante, me faltaba el reposo necesario para estudiar a fondo el tema de la Belleza. La teología me parecía bella, bellísima, pero en manera alguna era una teología de la belleza. Ahí quedó mi inquietud. Esperando su oportunidad.

La oportunidad no llegó. El año 2005, después de tantos años de profesor, pude ofrecer en este Instituto Teológico de Vida Religiosa un curso opcional sobre la “Teología de la Belleza y la Philokalía”. Hoy, después de seis años, ofrezco de nuevo ese curso.

El desafío presente

En este tiempo intermedio he disfrutado del arte. He aprovechado las oportunidades que se me ofrecían para visitar grandes museos o introducir obras de arte en mis presentaciones en powerpoint: la belleza artística del cine, de la música, de la pintura, de la escultura. He podido visitar museos importantes en el mundo –¡catedrales de la belleza-: El Prado, el Reina Sofía, el Thyssen en Madrid, el Guggenheim en Bilbao, el Louvre, el d’Orsay y el Pompidou en París, el British Musseum en Londres, el Museo de Arte contemporáneo en Chicago, o el Momma en New York, los museos Vaticanos y Villa Borghese en Roma, museo de arte moderno de Medellín. También podría hablar de mi contacto con la música y los autores clásicos, o con el arte cinematográfico o literario. Creo que ahora me es permitido reflexionar más complejamente sobre la

belleza y la vivencia estética. Reconozco que estoy en un camino de reflexión en el que me queda todavía muchísimo por recorrer. Soy bastante audaz al querer entrar de nuevo en la aventura de un curso sobre la Belleza. Pero es otro paso hacia delante el que vosotros y vosotras, con la elección de este curso, me impulsáis a dar.

Os presento seguidamente una larga bibliografía de unos 115 títulos. Ellos nos permiten tener un primer acceso a este tema apasionante, pero arduo, complejo, de la Belleza. Entre tantos autores podéis descubrir cómo la Belleza ha sido objeto de reflexión filosófica y teológica y espiritual en nuestro tiempo. Ello muestra la importancia que este tema tiene, más allá incluso de lo que pueda significar para una forma de vida cristiana, como es la vida consagrada.

Es, con todo, un tema abierto, con inmensas que nos ofrece interesantes perspectivas.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T.H., *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1980;
- AGAMBEN, G., *El hombre sin contenido*, Áltera, Barcelona, 1998.
- ARISTÓTELES, *Poética*, Gredos, Madrid, 1974.
- ARTEAGA, E- de, *La belleza ideal*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943
- AUMONT, J., *La estética hoy*, Cátedra, Madrid, 2001.
- AVITABILE, A., *Bellezza e solidarietà: la spiritualità dell'Apparizione di Maria a La Salette*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2002;
- BENJAMIN, W., *Imaginación y sociedad*, Taurus, Madrid, 1980;
- BIANCHI, E., *La vida religiosa, testigo de la belleza y ternura de Dios*, en "Confer" 153 (2001), pp. 57-65;
- BIANCHI, Enzo, *La belleza contemplata: meditazioni sul Salmo 148*, en "Vita Consacrata" (2000), pp. 339-356;
- BLACK, FIONA C., *Beauty or the beast? the grotesque body in the Song of songs*, en "Biblical Interpretation" 2000, pp 302-323;
- BODEI, R., *La forma de lo bello*, Visor, Madrid 1999;
- BOWIE, A., *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, Visor, Madrid, 1999;
- BOZAL, V. (ed.), *Historia de las ideas estéticas y teorías artísticas contemporáneas*, La Balsa de Medusa, Madrid, 1996, 2 vols.;
- BÜRGER, R., *Crítica de la estética idealista*, La Balsa de Medusa, Madrid, 1996;
- BURKE, E., *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*, Col. Oficial de Aparejadores, Librería Yerba. Consejería de Cultura y Educación,

Murcia, 1985;

CABELLO Y ASO, L., *Estética general: fundamentos de belleza en la naturaleza y en las bellas artes : arquitectura, escultura, pintura, música y poesía*, Nuñez Samper, Madrid, 1904;

CARROLL, R., *Una filosofía del arte de masas*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002.

CENCILLO, L., *Paradojas de la belleza: un estudio psicoevolutivo de la creatividad artística*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003;

CENCINI, A., *El arte del discípulo: ascesis y disciplina, itinerario de belleza*, Paulinas, Madrid, 2004;

CONTRERAS MOLINA, F., María, *belleza de Dios y madre nuestra: comentario literario-teológico a los más hermosos poemas marianos del siglo XX*, Verbo Divino, Madrid, 2004;

COVABURRIAS, C. ANDRÉS, *Lenguaje, belleza y verdad en Cicerón y San Agustín, las encrucijadas de la persuasión*, en "Teología y Vida" (2002), pp. 187-195;

CROCE, B., *Breviario de Estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967; — *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Agora, Malaga, 1997;

D'ANGELO, P., *La estética del Romanticismo*, La Balsa de Medusa, Madrid 1999;

DANTO, A., *Después del fin del arte*, Paidós, Barcelona, 1999; — *La transfiguración del lugar común*, Paidós, Barcelona, 2002; — *Más allá de la Caja Brillo*, Akal, Madrid, 2003;

DAVIES, ST., *Definitions of Art*, Cornell University Press, Ithaca, 1991;

DIDEROT, *Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello*, Aguilar, Madrid, 1973;

Eco, U., *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona 1997 (U. Eco investiga los constructores de catedrales, las colecciones de artefactos excéntricos de los tesoros catedralicios, la poesía y música mística de Santa Hildegard y otras maravillas del cristianismo medieval); Alastair McEwen, 2002 (¿En qué consiste la belleza? ¿En qué consiste el gusto y la moda? ¿Es la belleza algo que se observa fría y racionalmente o algo en lo que uno se ve implicado peligrosamente? Así comienza Umberto Eco su investigación, llena de intriga, dentro de la estética de la Belleza. Investiga sobre el concepto de belleza, siempre cambiante, desde los antiguos griegos hasta hoy. Examina de cerca el desarrollo de las artes visuales y entrando en obras de literatura de cada época. Así Eco amplía su investigación en un amplio espectro de conceptos, incluyendo la idea de amor, de la mujer inalcanzable, de la inspiración natural, las fórmulas numéricas, y la continua importancia de la fealdad, la crueldad y lo diabólico. De esta manera nos ayuda a superar no pocos prejuicios. Concluye cómo la relevancia de este estudio se destaca ante la importancia que hoy nosotros concedemos a la Belleza, "una orgía de tolerancia, de total sincretismo y de absoluto e imparable politeísmo de la

Belleza);

EVDOKIMOV, P., *El arte del icono: teología de la belleza*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1991; - *L'art de l'icône: théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, 1972;

FARIAS, D., La belleza dei giorni: semplici riflessioni filosofiche e teologiche sulla esperienza ecclesiale della bellezza, en "Rivista di Scienze religiose", 13 (2000), pp. 5-16;

FARINA, MARCELLA, "Vieni, ti farò vedere la bellezza delle mie creature": saggio di antropologia teologica a partire dal femminile, en "Theotokos" (1996), pp. 511-541;

FORTE, B., *En el umbral de la belleza. Por una estética teológica*, Edicep, Diakonia Fidei, Valencia 2004, 171 pg. Una de las vías para hablar de Dios, olvidada durante mucho tiempo al menos en su marco teórico, es la de la belleza. Lo recordó Juan Pablo II en su "Carta a los artistas", y fue central en la enseñanza de von Balthasar, el teólogo que más se ha insistido en esta perspectiva. Bruno Forte, autor que intenta establecer un diálogo siempre renovado desde la fe con el mundo, plantea en este libro diversas perspectivas que se conjugan como un todo. Quizás esa sea la mejor forma de acceder al tema de la belleza. El pulchrum había sido siempre un tema resbaladizo en teología y aún los estudiosos actuales discuten su relación con la verdad y el bien por la dificultad que tienen para vincularlo directamente a una potencia del alma. Si es verdad que el misterio nunca se deja abrazar totalmente por el hombre, es en la belleza donde mejor se percibe su inasibilidad y, al mismo tiempo, donación. En esta obra Forte analiza la belleza en Agustín, Tomás de Aquino, Endokimov, Dostoievsky, Balthasar, Luzi, Kierkegaard... A partir de la afirmación de que Bello es el darse el Todo en el fragmento, emprende el autor aproximaciones parciales, desde el Obispo de Hipona, que identificó a Dios con la Belleza y se lamentó de haberlo confundido con el atractivo de las criaturas, hasta Balthasar, quien ve el camino de la belleza como vía para salir del sinsentido de la época actual y se fija en la belleza del crucificado. El libro no pretende ser un tratado acabado sino más bien unas vías de reflexión. A partir de diversos autores Forte ofrece la posibilidad de enfrentar un auténtico trabajo sobre la Belleza como clave interpretativa y camino de evangelización. No se olvida de que la mayor Belleza se muestra en el Hijo que muere en la Cruz, como umbral en el que caminar hacia la Gran Belleza y lugar de manifestación de esta. El tratamiento de los diversos autores no es exhaustivo, pero tampoco un resumen de sus planteamientos. Más bien se trata de una reflexión a la luz de ellos. Es por ello que en este libro podemos descubrir el pensamiento de Forte, muy dependiente del de Balthasar, y que se incluye en las tentativas actuales de reflexión sobre la estética que, en sus diversas manifestaciones, incluido el cine, puede ser un nuevo "locus theologicus".

GADAMER, H.G. *Estética y hermenéutica*, 2.ª ed., Tecnos, Madrid, 1998;. — La actualidad de lo bello, Paidós, Barcelona, 1996; - *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991;

GAGO DE VAL, J.L., *Apasionados por Dios, testigos de su belleza*, en "Confer" 154 (2001), pp. 207-226;

GAITÁN, J.D., *Testigos y profetas de la belleza de Dios*, en "Confer", 39 (2000), pp. 33-53;

GALILEA, S., *Fascinados por su fulgor: para una espiritualidad de la belleza*, Narcea, Madrid, 1998;

GARCÍA GÓMEZ, EMILIO, *El sentimiento de la belleza en la poesía árabe*, en "Revista de Occidente" (1982), pp. 103-114;

GEHLEN, A., *Imágenes de época. Sociología y Estética de la pintura moderna*, Península, Barcelona, 1994;

GENETTE, G., *La obra del arte, I. Inmanencia y trascendencia*, Lumen, Barcelona, 1997. — *La obra del arte, II. La relación estética*, Lumen, Barcelona, 2000.;

GIL, A., *La vocación a la belleza en la exhortación apostólica "Vita consecrata"*, en "Cuadernos Monásticos", 125 (1998), pp. 135-162;

GIVONE, S., *Historia de la estética*, Tecnos, Madrid 1990;

GONZÁLEZ, A., *Filosofía de la belleza*, Tip. de la Rev. de Arch., Bibl. y Museos, Madrid, 1912;

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *La belleza de Cristo: una comprensión filosófica del Evangelio*, San Pablo, Madrid, 2002;

GRANADOS TEMES, José Miguel, *La belleza del amor y el "genio" de la mujer: Maggie Tulliver, la fidelidad*, en "Verdad y Vida", 1(2003), pp. 37-62;

GUASCH, A. M^a., *El arte último del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2000;

HARRIES, R., (obispo de Oxford), *El arte y la belleza de Dios*, PPC, Madrid 1995;

HEGEL, G.W.F., *Estética*, Akal, Madrid, 1989; - *De lo bello y sus formas*, Espasa Calpe, col. Austral, Madrid, 1980;

HEIDEGGER, M., "El origen de la obra de arte", en "Arte y poesía", FCE, México, 1978;

HUME, D., *La norma del gusto*, Rev. Teorema, Valencia, 1980;

HUTCHESON, F., *Una investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza (1725)*, Tecnos, Madrid 1992;

IRIBERTEGUI ERASO, M., *La belleza de María: ensayo de teología estética*, EDIBESA, San Sebastián, 1997;

IRIBERTEGUI ERASO, MIGUEL, *La belleza de María: ensayo teológico "via pulchritudinis"*, en "Ciencia Tomista" (1997), pp. [5]-41;

KANDINSKY, V., *De lo espiritual en el arte*, Barral Editores, Barcelona, 1982;

KANT, I., *Lo bello y lo sublime*, Madrid : Espasa-Calpe, 1957

La Filocalia de la oración de Jesús, Salamanca, 1986;

LANE, BELDEN C., *Jonathan Edwards on Beauty, Desire, and the Sensory World*, en "Theological Studies" 1(2004), pp. 44-72;

LECLERCQ, J., *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris 1957;

MAILLARD, CH., *La razón estética*, Laertes, Barcelona, 1998.

MANZI, FRANCO, *La bellezza di Dio percepita e rispecchiata dalla Beata Vergine Maria*, en "La Scuola Cattolica", 4(2003), pp. 745-793;

MANZI, FRANCO, *Una bellezza chiamata Maria: riflessioni a margine del convegno annuale dell'associazione mariologica interdisciplinare italiana*, en "La Scuola Cattolica", 1(2004), pp. 139-168;

MENKE, CHR., *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, La Balsa de Medusa, Madrid, 1997;

MOLINONUEVO, J.L., *La experiencia estética moderna*, Síntesis, Madrid, 1998;

MOLINUEVO, J. L., *El espacio político del arte*, Tecnos, Madrid, 1998; — *La experiencia estética moderna*, Síntesis, Madrid, 1998;

MURILLO, I., *El camino de la belleza en mariología*, en "Ephemerides Mariologicae" 51 (1995), pp. 193-205;

NAVONE, JOHN, *La teologia della bellezza in Jonathan Edwards (1703-1758)*, en "Ricerche teologiche" (1995), pp. 333-342; - *Toward a theology of beauty*, The Liturgical Press, Collegeville, 1996; - *Verso una teologia della bellezza*, San Paolo, Milano, 1998;

Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto, *La Filocalia*, Torino, 1982-1987;

NIEREMBERG, J.E., *De la hermosura de Dios y su amabilidad: por las infinitas perfecciones del ser divino*, Antonio Pérez Dubrull, Madrid, 1879;

NOUWEN, H. J.M., *La belleza del Señor: rezar con los iconos*, Narcea, Madrid, 1988;

ORTEGA Y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1986;

OSTOS ÁVILA, A., *Teocalía: belleza divina en Plotino*, en "Ephemerides Mariologicae" 57 (2001), pp. 335-348;

PIERCE, B. J., *Friendship and celibacy: seeing beauty from a "Holy distance"*, en "Review for Religious" 1999, pp. 168-174;

PLATÓN, *Diálogos I y II*, Gredos, 1981, 1983; (Fedro o la belleza, Aguilar, Madrid, 1963;

PLOTINO, *El alma, la belleza y la contemplación: selección de las Enéadas*, Espasa-Calpe Buenos Aires, 1950.

POZZOLI, LUIGI, *"Dio vide: era bello". La bellezza, esigenza dello spirito religioso*, en "La

Rivista del clero italiano” 88 (1997), pp. 849-864;

ROTEN, J. G., *Mary and the way of beauty*, en “Marian Studies”, 1998, pp.109-127;

SANTAYANA, G., *El sentido de la belleza*, Tecnos, Madrid, 1999;

SCHAEFER, J., *Appreciating the beauty of earth*, en “Theological Studies” 62 (2001), pp. 23-52;

SCHAEFFER, J.-M., *L’art de l’âge moderne*, Gallimard, Paris, 1992; — *Les célibataires de l’Art*, Gallimard, Paris, 1996;

SCHILLER, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Espasa Calpe, Anthropos, Barcelona, 1999; (*Escritos sobre estética*, Tecnos, Madrid, 1980);

SHERRY, PATRICK, *Spirit and beauty: an introduction to Theological Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press, 1992;

SHUSTERMAN, R., *Estética pragmatista: viviendo la belleza, repensando el arte*, Idea Books, Barcelona, 2002;

SIKKA, SONIA, *On the truth of beauty: Nietzsche, Heidegger, Keats*, en “Heythrop Journal” 1998, pp. 243-263;

STEINER, G., *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1988:

STRUKELI, ANTON, *La belleza espiritual de los iconos*, en “Revista Católica internacional Communio”, 2(2002), pp. 171-178;

TATARKIEWICZ, W., *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Tecnos, Madrid 1987;

TENACE, MICHELINA, *La bellezza: unità spirituale*, Lipa, Roma 1994;

TRÍAS, E., *Lo bello y lo siniestro*, Seix Barral, Barcelona, 1982;

TRIVIÑO, M. VICTORIA, *La vía de la belleza: temas espirituales de Clara de Asís*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003;

UÑA JUÁREZ, Agustín, *San Agustín, belleza sensible y belleza del orden*, en “Ciudad de Dios” (1999), pp. 183-213;

VALLI, DONATO, *L’arte e la bellezza negli scritti di Don Tonino Bello*, en “Rivista di Scienze Religiose” (2001), pp. 111-121;

VALVERDE, J.M., *Breve Historia y antología de la estética*, Ariel, Barcelona 1987;

VANNUCCI, G., *Filocalia: testi di ascetica e mistica della Chiesa orientale*, Firenze 1981;

VARILLON, FRANÇOIS, *Beauté du monde et souffrance des homes*, Le Centurion, Paris, 1980;

VIGUOROUX, R., *La fábrica de lo bello*, Barcelona : Prensa Ibérica, 1996

VITGENSTEIN, L., *Estética, psicoanálisis y religión*, Edit. Suramericana, Buenos Aires, 1976;

VOLPE, G. Della, *Historia del gusto*, Visor, La Balsa de Medusa, Madrid, 1987;

WARRD, BENEDICTA, *Pelagia, la belleza que camina por la calle*, en "Cuadernos Monásticos", 132(2000), pp. 61-81;

WYNN, M., *Beauty, providence and the biophilia hypothesis*, en "Heythrop Journal", 38 (1997), pp. 283-299:

WYNN, MARK, *Beauty, providence and the biophilia hypothesis*, en "Heythrop Journal" 1997, pp. 283-299

ZECCHI, S., *La belleza*, Tecnos, Madrid;

MÓDULO 1: EL ACCESO A LA BELLEZA (CUESTIONES PRELIMINARES)

1. EL TEMA DE LA BELLEZA

a) Un tema arduo, difícil, complejo

Hablar de la belleza es como tocar una cuerda con múltiples vibraciones. El tema es fascinante. Pero es, al mismo tiempo, enormemente difícil y arduo. Sería muy fácil decir que “la belleza es la respiración del alma, es la poesía de lo que existe, es la transfiguración de la realidad”. Pero ¡qué difícil resulta definirla! Toda definición deja siempre amplios márgenes a la ambigüedad.

No hay que olvidar que hay diversas, muy diversas sensibilidades estéticas:

- ✓ La “estética clásica” privilegiaba las imágenes llenas de serenidad y armonía.
- ✓ La “estética romántica” valorizaba aquellos aspectos de la naturaleza y de la vida que tenían un carácter de fuerte dramaticidad: las fuerzas primitivas y salvajes, los contrastes violentos, la tempestad de las pasiones, los escenarios marcados por fuertes claroscuros.
- ✓ En la “estética contemporánea” no es fácil delimitar los confines entre lo bello y lo feo; resulta que aquello que es deforme y caótico puede ser asumido dentro de las dimensiones de la belleza.

En todo caso, hay siempre acontecimientos que crean en nosotros un estado de estupor estático de modo que en ese trance uno tiende a decir: “¡qué precioso!”, “¡qué bello!”. Parece ser que esta frase ha sido “acuñada” por el mismo Dios en la creación, ante el estupor que le producía su propia creación.

- ✓ Hay *belleza en la naturaleza*, belleza y fascinación en los *cuerpos* hasta el punto de que un cuerpo lleno de arrugas puede convertirse en una obra maestra de belleza, como si cada relieve fuera esculpido por el Espíritu.
- ✓ Hay también *belleza en los corazones*, es decir, la belleza de la bondad, de la ternura: “Envejeciendo, ella había adquirido aquello que podría llamarse la belleza de la Bondad” (En la obra de Victor Hugo, los Miserables y en referencia a la hermana de Monseñor Myriel, cuya bondad tenía algo de luminoso y encantador). Algo parecido se dice en Mt 5,14: “resplandezca vuestra luz ante los hombres para que vean vuestras buenas –bellas (τὰ καλὰ ἔργα)- obras y den gloria al Padre vuestro que está en el cielo”.

b) La belleza y la religión

Estamos acostumbrados a asociar la religión a los trascendentales del *unum, verum* y *bonum*: la unidad, la fe verdadera, la bondad. Pero no a las categorías de la Belleza. Y, sin embargo, ya en la primera página de la Sagrada Escritura la belleza es evocada, cuando se dice: “Y vio Dios que era muy bello (tob)” (Gen 1,31). La manifestación de Dios está ligada a la experiencia estética.

La belleza es una de esas grandes palabras que también seducen a la filosofía moderna. No pocos pensadores dedican su tiempo a reflexionar sobre la experiencia estética. Ésta es intensamente emocional; afecta a lo más profundo de nuestro ser, a nuestra comprensión de la vida, de nosotros mismos. Nos sentimos profundamente afectados y conmovidos por aquello que nos parece bello. Tenemos necesidad de la belleza. Recordemos una página intensa del escritor ruso Dostowieski, en su novela titulada “El Idiota”. Allí presenta la pregunta que el ateo Hipólito hace al príncipe Myskin:

*“¿Es verdad, oh príncipe, que vos dijisteis un día que la belleza salvará al mundo?”.
“Señores –dijo gritando fuerte y dirigiéndose a todos-, el príncipe afirma que la belleza salvará al mundo”.*

La palabra belleza por sí sola no basta para describir el efecto que las artes producen en nosotros. El arte no solo produce disfrute, sino también consuelo. Para muchos la música desempeña un papel similar al de la religión. Conmueve nuestros más íntimos deseos y nos hace sentir que, a pesar de todo, merece la pena vivir.

El hecho es que Dios es bello y la Iglesia lo puede estar escondiendo. Por eso, el concepto de belleza debe desempeñar de nuevo un papel esencial en nuestra comprensión de la fe cristiana: sin una evaluación teológica positiva de la belleza no hay motivo para deleitarse en Dios, ni razón convincente para amarle.

Los primeros cristianos tenían un fuerte y característico sentido de la belleza. Durante gran parte de la historia europea la iglesia ha sido el mayor mecenas del arte, fomentando a un tiempo la belleza y la devoción.

c) ¿Cuál es el significado exacto de “belleza”, “fealdad”?

Expresar y oír juicios sobre lo “bello” y lo “feo” forma parte de nuestra experiencia común. Pero lo difícil es saber cuál es el exacto significado de lo que estamos diciendo. Hay una intuición vaga, pobre, difícilmente articulable sobre tales conceptos.. No es fácil explicar los hechos estéticos, sobre todo, legitimar el arte contemporáneo. ¿Podríamos reducir todo a decir, “bello es lo que me gusta”, “feo es lo que me disgusta”?

Hemos de emprender un aventurado viaje para descubrir qué es la belleza. Las nociones que tenemos sobre la belleza son complejas, estratificadas, responden a registros simbólicos culturales no del todo homogéneos. Cada época tiene su

sensibilidad. Hay que reconstruir los conceptos de lo bello y lo feo, teórica, genética y lingüísticamente.

Hay factores anacrónicos o históricamente marginales que nos impiden a veces confrontarnos con la verdadera belleza o tener un concepto más claro y actual de ella. Que la belleza, por ejemplo, se refiera fundamentalmente al arte nos parece hoy una obviedad que no merece discutirse. Sin embargo, las “bellas artes” se han distinguido muy tarde de las “técnicas artesanales” y de las “artes mecánicas”.

Hasta hace doscientos años sólo la naturaleza era considerada intrínsecamente bella, solo el ser. El producto artístico era bello en cuanto que participaba de la naturaleza. Era lo bello artificial.

Cuando se transforman las relaciones de los seres humanos con la naturaleza.... Se atenúa la percepción de la belleza natural cuando el ser humano domina la naturaleza. La belleza pasa al ámbito humano, a sus acciones y actividades.

Según otro prejuicio, difícil de erradicar, lo bello y lo feo están indisolublemente unidos a la dimensión de lo sensible. Pero durante más de dos mil años las teorías que han dominado nuestro panorama cultural han mantenido que la belleza percibida no era más que el primer peldaño de la escala que conduce hacia la verdadera belleza: ésta es invisible, inaudible intangible. La relación intrínseca de la belleza con lo sensible solo es postulada por la estética a mediados del siglo XVIII. Baumgarten fue quien acuñó el término “estética”. La referencia a la sensación (aisthesis), antes que a la inteligencia, implica la admisión del hecho de que lo bello sensible no hace ya ni de mero vehículo para ascender hasta la edad última o hasta el bien supremo, ni hace de premio estimulante y seductor. Privar a la belleza de sus cualidades fenoménica sería como abocarla a la destrucción. Pertenece al plano del aparecer, no del ser.

Entre los enemigos de la belleza, del sentido de la belleza, está “el cliché”, en todas sus formas. La belleza es inseparable de la bondad y de la verdad, La belleza es el poder persuasivo de la verdad y de la bondad de Dios. La belleza es, al fin y al cabo, una cuestión de honestidad. El “cliché”, tanto verbal como visual, manifiesta sólo aquello que se encuentra en el nivel más superficial, no lo que realmente se piensa o se siente. El otro error tiene que ver con la “sensibilidad moral”. Se descubre y comunica la belleza cuando se adopta el “tono adecuado”. Si cuando uno tiene que susurrar da un grito, entonces no adopta el tono adecuado.

d) Los siete modelos

Los siete modelos principales que sirven para una definición en racimo de lo bello:

- ✓ Es bello lo que se atiene a los cánones de la belleza: orden, medida, mensurabilidad y de correspondencia rigurosa entre las partes de un todo (simetría, armonía - sentidos de la vista y del oído). Belleza objetiva.

- ✓ Es bello lo imponderable, lo alógico e indeterminado, que se expresa mediante la valoración del gusto, del no sé qué, de la vaguedad. Belleza subjetiva.
- ✓ Es bello aquello que como teoría o práctica sirve para obtener un determinado objetivo pedagógico, moral, político, religioso, ideológico. Belleza utilitarista.
- ✓ Es bello lo sencillo. Belleza normal.
- ✓ Lo bello como luminosidad, fulguración, visión imprevista y explosiva de las formas desde la oscuridad de contextos, anteriormente caóticos o banales. Belleza como aparición.
- ✓ La belleza ligada a eros, atracción sensible o sensual y del placer inmediato que en ella se busca, o como un proceso espiritual en alas del entusiasmo y del delirio divino. Lo bello está en ese caso más allá de lo sensible. Belleza erótica, espiritual.
- ✓ Subversión absoluta de papeles, lo feo se convierte en lo auténticamente bello y asume a lo largo de una serie de vicisitudes el protagonismo.

2. ¿CÓMO NOMBRAR LA BELLEZA?

En casi todas las lenguas lo bello está en relación con las ideas de excelencia y de perfección moral.

- ✓ En japonés “yoghi es el vínculo con la noción de bueno, como en el latín “bellus”, que es un diminutivo de “bonus” (bonulus); originariamente se refería a “lo bastante bueno”, aunque no excelente (¡por encima de la media!), y otras veces a lo pequeño y a lo gracioso.
- ✓ El ideograma chino “mei” que originariamente representa a la belleza como un gran cordero.
- ✓ El término griego “kalos” o, en la forma del sustantivo neutro “to kalón”. Aunque kalós derive, según Platón, de kalein (llamar, atraer hacia sí), normalmente se le asocia a lo buen o (agathos=, incluso en el término compuesto kalosagathos, que designa al hombre ejemplar, perfectamente logrado. En el griego moderno “kalos” significa bueno.
- ✓ Análogo valor, de carácter moral, tiene en latín “decorum”, emparentado con *decentia*. También hay en latín otras palabras para designar la belleza: *pulcher*. Tiene un origen incierto; y tal vez se refiera a la bondad y al poder divino y humano, que se impone claramente hasta el renacimiento, aunque no deja huella en las lenguas modernas.
- ✓ Formosus (hermoso), ligado a “forma” (morphe: en un primer momento el cuerpo humano y en especial su revestimiento cutáneo; más tarde la representación figurada del cuerpo, el contorno de un objeto de una figura geométrica, finalmente la belleza).
- ✓ Venustus que está ligado al nombre de Venus: gracioso y femenino. El marido de Venus era Vulcano, el deforme, aunque hábil artesano(artista.

- ✓ Prepon, es lo bello en tanto adaptado a una finalidad. Se refiere a la habilidad técnica en sentido funcional. En latín es “aptus”
- ✓ Schön, de schein, resplandecer, aparecer envuelto en luz.

4. ¿CÓMO LLAMAR A LO FEO?

- ✓ Aischron: lo moralmente vergonzoso o torpe. La fealdad del cuerpo y del alma, la disonancia entre el aspecto hermoso de Paris y su cobardía (La Ilíada, II, 216-219). Turpis...
- ✓ Gheloion, lo cómico, como manifestación de lo feo, que no obstante se consigue representar sin dolor
- ✓ Deformitas: alteración y trastorno de la forma
- ✓ Foedus: impuro, escandaloso, fético, de donde procede el español “feo” que equivale al italiano “brutto”. Lo feo tiene que ver con el olfato.
- ✓ El alemán hässlich, deriva del verbo hassen (odiar) y significa odioso.
- ✓ Deformity en inglés. Burke sustituyó definitivamente dicho término por ugliness, que procede del inglés medio uggen o del antiguo noruego uga, que es lo que produce miedo o es terrible.

5. LA PERSPECTIVA DE LA FILOCALÍA Y LA TEOLOGÍA DE LA BELLEZA

La vida consagrada ha sido presentada como una vocación de filocalía o un camino de búsqueda de la Belleza. Desde esta perspectiva, ella podría ser descrita como consecuencia y expresión de una experiencia de seducción por parte de la belleza de Dios y de su reino que la transforma en vida orante, confesante, testimoniante. La vida consagrada entendida como filocalía nos ofrece un horizonte de comprensión que había sido olvidado, pero que es capaz de dar un nuevo impulso a esta forma estable de vivir el Evangelio. Mi reflexión se dividirá en tres partes:

- ✓ 1) Filocalía: perspectiva histórica;
- ✓ 2) “Divinae pulchritudinis amore” o la filocalía en la exhortación apostólica “Vita Consecrata”;
- ✓ 3) Teología de la Belleza y Vida Consagrada.

Se dice que el título provisorio de la exhortación sobre la Vida Consagrada, que no llegó –por fin a cuajar- era el siguiente: “Divinae Pulchritudinis Amore” (“Por amor a la belleza divina”). Aunque no quedara fijado como título definitivo de la exhortación, sin embargo, sí que hay que decir que es esa precisamente la perspectiva que asume y que responde perfectamente al contenido del documento pos-sinodal. Son muchos los textos que hacen referencia a la belleza convirtiendo a ésta en una auténtica categoría interpretativa de esta forma de vida cristiana.

Según la exhortación “Vita Consecrata” la belleza de Dios está en el origen de esta vocación: configura esta vocación y su itinerario espiritual y la transforma en misión y

testimonio.

a) La perspectiva: la belleza de Dios

La exhortación invita a contemplar a nuestro Dios, a la Santa Trinidad, desde la perspectiva de la belleza. Incluso Jesús, desfigurado en la pasión y muerte, manifiesta en la Cruz “en plenitud la belleza y el poder del amor de Dios”. Cita el Papa a san Agustín cuando canta la belleza de Jesús de esta manera: «Hermoso siendo Dios, Verbo en Dios [...] Es hermoso en el cielo y es hermoso en la tierra; hermoso en el seno, hermoso en los brazos de sus padres, hermoso en los milagros, hermoso en los azotes; hermoso invitado a la vida, hermoso no preocupándose de la muerte, hermoso dando la vida, hermoso tomándola; hermoso en la cruz, hermoso en el sepulcro y hermoso en el cielo. Oíd entendiendo el cántico, y la flaqueza de su carne no aparte de vuestros ojos el esplendor de su hermosura» (VC, 24). La vida consagrada como seguimiento de Cristo es, por tanto, seducción por la Belleza.

Partícipe privilegiada de la belleza de Dios es María, aquella que “desde su concepción inmaculada, refleja más perfectamente la belleza divina”. Es invocada por la Iglesia como la “tota pulcra” (itoda bella!), como “templo del Espíritu Santo”, en el que brilla todo el esplendor de la nueva Creación. (VC, 28).

La vida consagrada contempla a María como modelo sublime de consagración al Padre, de unión con el Hijo y de docilidad al Espíritu. E intenta identificarse con su hermosura (VC, 28).

b) La vocación a la vida consagrada

Desde la perspectiva de la filocalía la vocación a la vida consagrada tiene un significado del todo especial. Lo pone de relieve Juan Pablo II cuando dice que “la invitación de Jesús: «Venid y veréis» (Jn 1,39) sigue siendo aún hoy la regla de oro de la pastoral vocacional. Con ella se pretende presentar, a ejemplo de los fundadores y fundadoras, el atractivo de la persona del Señor Jesús y la belleza de la entrega total de sí mismo a la causa del Evangelio” (VC, 64). Los formadores han de mantener viva la conciencia de la belleza de esta vocación: “atentos a la acción de la gracia, deben indicar aquellos obstáculos que a veces no resultan con tanta evidencia, pero, sobre todo, mostrarán la belleza del seguimiento del Señor y el valor del carisma en que éste se concretiza” (VC, 66).

La exhortación describe la vocación, tanto como llamada y como respuesta de esta manera: una “persona seducida en el secreto de su corazón por la belleza y la bondad del Señor”, “una respuesta obvia de amor, exultante de gratitud” (VC, 104).

Al contemplar el esplendor de la belleza uno se siente seducido, fascinado, se vuelve amoroso. Refleja muy bien semejante estado espiritual un precioso texto de Simeón el nuevo Teólogo: “Veo la belleza de tu gracia, contemplo su fulgor y reflejo su luz; me

arrebatada su esplendor indescriptible; soy empujado fuera de mí mientras pienso en mí mismo; veo cómo era y qué soy ahora. ¡Oh prodigio! Estoy atento, lleno de respeto hacia mí mismo, de reverencia y de temor, como si fuera ante ti; no sé qué hacer porque la timidez me domina; no sé dónde sentarme, a dónde acercarme, dónde reclinar estos miembros que son tuyos, en qué obras ocupar estas sorprendentes maravillas divinas”. La contemplación de la Belleza de Cristo no es la diversión de un esteta, sino un medio para conquistar y expresar una adhesión total en el amor y en la acción. ¿Cómo se percibe más allá del rostro humano, la belleza trascendente de Cristo? Nadie puede decir Jesús es bello, sino en el Espíritu Santo.

La vocación a la vida consagrada tiene su origen en la Trinidad Santa que llama a algunas personas “a confesar la grandeza del amor, de la bondad misericordiosa y de la belleza” de la Trinidad (VC, 111).

El icono de la Transfiguración es utilizado por el Papa para poner de relieve el sentido más profundo de la vocación a la vida consagrada. Ésta es como una repetición de la experiencia de los discípulos escogidos en el Tabor. Como ellos, también quienes hoy son llamados a la vida consagrada y ponen en Jesús el sentido último de su propia vida, reciben la misma Luz de la transfiguración: “una experiencia singular de la luz que emana del Verbo encarnado es ciertamente la que tienen los llamados a la vida consagrada” (VC, 15). En los llamados a esta forma de vida resuenan las palabras extáticas de Pedro: “Bueno es estarnos aquí” (Mt 17, 4), que significa, más todavía: “¡qué hermoso es estar contigo, concentrar en ti toda nuestra existencia” (VC, 15). “Quien ha recibido la gracia de esta especial comunión de amor con Cristo, se siente como seducido por su fulgor: Él es «el más hermoso de los hijos de Adán» (Sal 45/44, 3), el incomparable” (VC, 15).

c) La acción configurante y cristificante del Espíritu desde la perspectiva de la belleza

Las características fundamentales de esta forma de vida, tradicionalmente expresadas en la tríada de los tres votos o consejos evangélicos profesados votivamente, derivan de la acción transformadora del Espíritu Santo, que es la nube luminosa que los cubre con su sombra (Mt 7,5) (VC, 19). Es el Espíritu Santo quien a lo largo de los milenios hace que haya personas que perciban el atractivo de una forma de vida tan comprometida, como la vida consagrada: “Bajo su acción reviven, en cierto modo, la experiencia del profeta Jeremías: «Me has seducido, Señor, y me dejé seducir» (20,7)”. Es el Espíritu el que configura a los llamados con “Cristo casto, pobre y obediente, moviéndolos a acoger como propia su misión”. El camino espiritual que el Espíritu ofrece es auténtica “filocalía”.

La obediencia es el voto que la exhortación conecta expresamente con la belleza liberadora: “la obediencia, practicada a imitación de Cristo, cuyo alimento era hacer la

voluntad del Padre (cf Jn 4, 34), manifiesta la belleza liberadora de una dependencia filial y no servil, rica de sentido de responsabilidad y animada por la confianza recíproca, que es reflejo en la historia de la amorosa correspondencia propia de las tres Personas divinas” (VC, 21).

También se habla de la belleza de la comunión fraterna, porque la vida consagrada muestra a los seres humanos “tanto la belleza de la comunión fraterna, como los caminos concretos que a ésta conducen... Pueden proclamar el poder reconciliador de la gracia, que destruye las fuerzas disgregadoras que se encuentran en el corazón humano y en las relaciones sociales” (VC, 41).

d) La misión desde la perspectiva de la filocalía

La vocación es una experiencia de la belleza divina, pero esa experiencia se transforma en necesidad misionera. Para ello vale el ejemplo de Pedro, extasiado ante la luz de la Transfiguración y con la mirada fija en el rostro del Señor; aunque exclamó: “Señor, bueno es estarnos aquí” (Mt 17,4), sin embargo, recibió la invitación a comprometerse con los seres humanos para liberarlos de todo aquello que los desfigura. Pedro se sintió asimismo invitado a volver a los caminos del mundo para continuar sirviendo el Reino de Dios: “Desciende, Pedro; tú, que deseabas descansar en el monte, descende y predica la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, arguye y exhorta, increpa con toda longanimidad y doctrina. Trabaja, suda, padece algunos tormentos a fin de llegar, por el brillo y hermosura de las obras hechas en caridad, a poseer eso que simbolizan los blancos vestidos del Señor” (VC, 75).

Las búsqueda de la belleza divina lleva al compromiso serio a favor de la restauración de la belleza de Dios en los seres humanos, sus imágenes, sometidos en tantas ocasiones a terribles desfiguraciones: “la búsqueda de la belleza divina mueve a las personas consagradas a velar por la imagen divina deformada en los rostros de tantos hermanos y hermanas, rostros desfigurados por el hambre, rostros desilusionados por promesas políticas; rostros humillados de quien ve despreciada su propia cultura; rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; rostros angustiados de menores; rostros de mujeres ofendidas y humilladas; rostros cansados de emigrantes que no encuentran digna acogida; rostros de ancianos sin las mínimas condiciones para una vida digna”... Entre los posibles ámbitos de la caridad, el que sin duda manifiesta en nuestros días y por un título especial el amor al mundo «hasta el extremo», es el anuncio apasionado de Jesucristo a quienes aún no lo conocen, a quienes lo han olvidado y, de manera preferencial, a los pobres” (VC, 75).

e) “Filocalía” o el nombre del camino espiritual de la vida consagrada

La exhortación apostólica “Vita Consecrata” entiende la vida espiritual de los religiosos y religiosas como “filocalía”: “Con intuición profunda, los Padres de la Iglesia

han calificado este camino espiritual como filocalia, es decir, amor por la belleza divina, que es irradiación de la divina bondad. La persona, que por el poder del Espíritu Santo es conducida progresivamente a la plena configuración con Cristo, refleja en sí misma un rayo de la luz inaccesible y en su peregrinar terreno camina hacia la Fuente inagotable de la luz” (VC,19).

A la hora de ubicar la vida consagrada en el conjunto de las diversas formas estables de vida cristiana, la exhortación dice que las distintas vocaciones son “como rayos de la única luz de Cristo, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia”. Los laicos reflejan el misterio del Verbo Encarnado, los ministros sagrados a Cristo cabeza y pastor, que guía a su pueblo, la vida consagrada “señala al Hijo de Dios hecho hombre como la meta escatológica a la que todo tiende, como el resplandor ante el cual cualquier otra luz languidece, como la infinita belleza que, sola, puede satisfacer totalmente el corazón humano” (VC, 16). Es decir, a la vida consagrada se le reconoce señalar a Jesús como la infinita belleza que satisface todo deseo humano. Esta forma de vida está llamada a reconocer “con admiración la sublime belleza de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo” (VC, 16). La vida consagrada es expresión de la actuación de la Santa Trinidad por medio de su amor, su bondad y su belleza: “Los consejos evangélicos son, pues, ante todo, un don de la Santísima Trinidad. La vida consagrada es anuncio de lo que el Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu, realiza con su amor, su bondad y su belleza” (VC, 20). Dios Trinidad actúa en los que ama, en quienes se dejan conducir por el Espíritu hasta la cumbre de la perfección, por eso las personas consagradas se convierten en una de las huellas concretas que la Trinidad deja en la historia para que los hombres puedan descubrir el atractivo y la nostalgia de la belleza divina. Tales personas pueden exclamar: “Veo la belleza de tu gracia, contemplo su fulgor y reflejo su luz; me arrebató su esplendor indescriptible; soy empujado fuera de mí mientras pienso en mí mismo; veo cómo era y qué soy ahora. -Oh prodigio! Estoy atento, lleno de respeto hacia mí mismo, de reverencia y de temor, como si fuera ante ti; no sé qué hacer porque la timidez me domina; no sé dónde sentarme, a dónde acercarme, dónde reclinar estos miembros que son tuyos, en qué obras ocupar estas sorprendentes maravillas divinas” (VC, 20).

f) Conclusión

Es obvio, por lo tanto, que una forma de vida eclesial así embellezca a la Iglesia, cuando es fiel a su identidad: “La casa de Dios, la Iglesia, hoy como ayer, está adornada y embellecida por la presencia de la vida consagrada” (VC, 104). Y sigue diciendo: “Lo que a los ojos de los hombres puede parecer un despilfarro, para la persona seducida en el secreto de su corazón por la belleza y la bondad del Señor es una respuesta obvia de amor, exultante de gratitud por haber sido admitida de manera totalmente particular al conocimiento del Hijo y a la participación en su misión divina en el mundo...Si un hijo de

Dios conociera y gustara el amor divino, Dios increado, Dios encarnado, Dios que padece la pasión, que es el sumo bien, le daría todo; no sólo dejaría las otras criaturas, sino a sí mismo, y con todo su ser amaría este Dios de amor hasta transformarse totalmente en el Dios-hombre, que es el sumamente Amado» (VC, 104).

El Papa suplica, finalmente, al Espíritu Santo que los consagrados sean “espejo de la belleza divina” (VC; 111).

MÓDULO 2:

LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

(PERSPECTIVA HISTÓRICA)

I. EL MODELO PITAGÓRICO: LA BELLEZA DEL MUNDO COMO MEDIDA Y ORDEN

1. El origen religioso

Cuando la religión del Olimpo griego se sobrepuso victoriosamente a las formas religiosas de mentalidad y culto anterior de la Grecia arcáica, las divinidades diurnas se impusieron a las deidades nocturnas, a los dioses subterráneos de las tinieblas y la vegetación, aunque no consigan una victoria completa. Zeus encabezaba a los dioses diurnos. En un golpe de estado celeste, encerró en el Erebo a Chronos, su padre, e instituyó sus propias leyes. Estableció límites que ningún ser podría franquear. Junto con Apolo, su hijo, se tornó guardián de esas “medidas”. Las inscripciones grabadas en los muros exteriores del templo de Delfos dicen:

“Lo más justo es lo más bello”

“Observa el límite”

“Odia la hybris”

“Nada en exceso”

Quienes se dediquen a la “desmesura” y sobrepasen los límites se encontrarán a Zeus y Apolo como enemigos. No obstante, más tarde permitirían una periódica interrupción del orden por medio de la introducción periódica del caos, simbólicamente operada por otros cultos, especialmente el de Dionisio.

2. La simetría y la conmensurabilidad

El mítico Pitágoras y su escuela fue el primero que reflexionó sobre “lo bello”. Transpuso el ideal de la medida del ámbito religioso al ámbito filosófico. Para Pitágoras el modelo era la totalidad de la naturaleza, del universo, considerado en sus fenómenos como una realidad cíclica y uniforme.

El orden, la simetría son apreciados por casi todas las culturas. Suscita la sensación de seguridad y equilibrio. Hay simetría en los cuerpos de los animales. Esa simetría es relativamente rara e inverosímil. Pero ninguna civilización anterior a los griegos ha conseguido descubrir y codificar –con tanto rigor– las leyes de este orden. Se le atribuye a Pitágoras haber llamado al mundo “kosmos”¹.

¹ AEZIO, II,1,1. El término “kosmos” significó después la ornamentación o maquillaje de las

La medida se manifiesta fundamentalmente en la doble apariencia de la armonía sonora y de la simetría visible:

“Orden y proporción son bellos y útiles, mientras que desorden y carencia de proporción son feos e inútiles” (fr. D 4 D).

La idea de que la belleza consiste

- ✓ “en la proporción de las partes”,
- ✓ o mejor dicho “en las proporciones y en la adecuada disposición de las partes”,
- ✓ o más exactamente, “en la magnitud, la calidad, y el número de las partes y en su recíproca relación”.

ha sido presentada como “la Gran Teoría”, que ha tenido en Europa una vigencia más duradera que cualquier otra, pues solo entra en crisis a mediados del siglo XVII.

Para los pitagóricos, las medidas del mundo son cognoscibles porque obedecen a leyes que se muestran a través de los números. El número, en sentido cualitativo y no utilitariamente cuantitativo, es el primer principio de la doctrina pitagórica. Los números, en su rigurosa exactitud, suscitan estupor y pathos. Son el antídoto contra la caducidad.

La música es una clara demostración de ellos. En ella se une el máximo de precisión con el máximo de emotividad. Pitágoras utilizaba la música “homeopáticamente” para la cura de las pasiones, para volver a llevar a las facultades del alma al equilibrio originario². La teoría pitagórica de la armonía ha tenido un enorme ascendiente en nuestra cultura. Ha sido el fundamento no solo de las “ideas matemáticas” de la belleza que se han sucedido en el campo del arte o de la estética, sino también de algunas teorías decisivas de la ciencia moderna. Copérnico y Kepler y en cierta medida Galileo, no serían comprensibles si no se tuviera en cuenta la herencia del Pitagorismo. Por eso, decía Aristóteles, refiriéndose a los pitagóricos:

“Se equivocan los que sostienen que las matemáticas no dicen nada a propósito de lo bello o del bien”³.

Además de la armonía sonora, el número y la medida se aplican a la simetría y atañen en particular a la escultura, la arquitectura y la pintura. El ritmo (etimológicamente “lo que fluye”) es el regular retorno de los mismos elementos o estructuras. Es el anillo ideal que une la armonía y la simetría. Schelling llamada a la arquitectura “música petrificada”.

En síntesis: la armonía, la simetría, la euritmia presuponen la conmensurabilidad, la

mujeres. De ahí viene la expresión “cosmética”.

² JÁMBLICO, Vida de Pitágoras, 64.

³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 107a

relación de proporcionalidad exacta entre las partes, o sea, una relación perfecta entre lo discreto y lo continuo, entre lo actual y lo potencial

3. La trinidad pitagórica

La trinidad de “lo verdadero”, “lo bello” y “lo bueno” ha dominado a lo largo de nuestra civilización. Si el mundo está gobernado por leyes que la inteligencia y los sentidos son capaces de comprender y traducir, tales leyes son, a un mismo tiempo, bellas y verdaderas, es decir, basadas en medidas calculables, armónicas y simétricas. Lo que es verdadero es por eso mismo bello.

Lo bueno es bello en la medida en que está regido por la justa medida, por el equilibrio total. Quien actúa con injusticia produce una desgarradura en el tejido vital del universo entero⁴. Bella es, pues, cualquier actitud moral que se inspire en el criterio de la medida. Según Aristóteles cada virtud depende de la *mesotes*, de la equidistancia de los vicios opuesto, por exceso o por defecto. El valor se yergue entre la temeridad y la cobardía, la liberalidad entre la prodigalidad y la avaricia.

El concepto de orden cósmico se convierte así en el modelo de la belleza, de la verdad y de la bondad para toda la tradición occidental.

4. La vista y el oído

Para los pitagóricos son la vista y el oído los sentidos “nobles” que transmiten la experiencia de lo bello. Y esto, al menos, por cuatro razones:

- porque son sentidos públicos, cuyas percepciones pueden ser compartidas y controladas simultáneamente por todos a una distancia relativa (tacto y gusto exigen un contacto directo)...
- porque hacen posible un número máximo de distinciones, de articulaciones y relaciones nítidamente discernibles y relacionables entre sí
- porque son sentidos muy frecuentemente considerados acertada o equivocadamente, como contemplativos
- porque garantizan correlaciones espaciales y temporales exactas, basadas en la coordinación de la coexistencia y de la sucesión de los acontecimientos. Permiten medir sus objetivos...

Hoy no decimos que bello es un “olor”, o un “sabor”, aunque ya en la edad media Hugo de San Víctor había mantenido que la belleza afecta a todos los sentidos. Los sofistas teorizaron y dijeron que belleza es “lo agradable a la vista y al oído”. Pero entre los dos prevalece con mucho la vista.

⁴ JÁMBLICO, Vida de Piatágoras, 45.

5. Agustín de Hipona

Agustín compara el mundo con una obra de arte, “poema del universo”⁵. La belleza nace del creador, del artista divino. Sin embargo, no sabe responder a la angustiosa pregunta: “*unde malum?*”, de dónde procede el mal. El mal, la falsedad, lo feo, no tienen existencia autónoma en una creación en que cada cosa emana de sí luz de bondad, verdad y belleza. El mal, la falsedad y lo feo se imputan, sin embargo, al alejamiento de Dios por parte del individuo.

San Agustín decía, amalgamando las enseñanzas del pitagorismo con las de la Biblia, que “Dios ha dispuesto todas las cosas según medida, número y peso.:

*“Observa el cielo, la tierra y el mar y todas las cosas que ebn ellos resplandecen, que andan, vuelan o nadan por arriba o por abajo; tienen formas porque tienen números; arrebatádselos y no serán nada”*⁶.

Tampoco existirían sin los números la belleza artística y el placer estético:

“Pregúntate, entonces, qué te gusta de la danza; te responderá el número; “aquí estoy yo”. Observa la belleza en un objeto artístico; allí están los números encerrados en el espacio. Observa la belleza del movimiento de los cuerpos: los números se suceden en el tiempo. Acércate al fundamento artístico del que proceden, busca en él el espacio y el tiempo; no estará en ningún tiempo, no estará en ningún espacio; y, sin embargo, en él vive el número, pero el suyo no es un lugar hecho de espacio, no es una idea hecha de días”.

El orden y la medida se manifiestan en la forma como multiplicidad unificada o *aequalitas numerosa*. La música es para Agustín “la ciencia de medir correctamente según un ritmo”. Ambrosio fue quien incorporó de forma general la belleza a la liturgia en forma de cantos e himnos. La Iglesia era, para Agustín, el instrumento de la más alta y espiritual expresión del sentido divino.

6. Medioevo y Renacimiento

Para Dante cualquier ser del universo consciente o inconscientemente está de viaje hacia una meta en la que finalmente encontrará el contento propio y descansará:

Le cose tutte quante

Hanno ordine tra loro, e questo è forma

Che l’universo a Dio fa simigliante (Paradiso, I, 103-106)

En la Italia del humanismo y del renacimiento se encuentra un estrecho vínculo entre *Cosmos* y *Polis*. Colocar al hombre en el centro del universo, o incluso en el centro del cuadro, es decir, en el centro de la sección de la pirámide visual, cuyo vértice estaría en

⁵ AGUSTÍN, *La música*, VI, 11, 29.

⁶ Agustín, *El libre albedrío*, II, 16, 42.

los ojos del que mira, según el modelo albertiano de “perspectiva legítima”, significa atribuirle la naturaleza especialísima de “espejo del todo”, microcosmos del macrocosmos.

7. Barroco

Tras la época del Barroco, que rechazó relativamente el orden pitagórico, vinieron los descubrimientos de la astronomía y de la física, suscitaron una nueva fusión –dentro del modelo cósmico- entre verdad, bondad y belleza. Hutcheson y Shaftesbury se consagraron a formular una teodicea estética. Querían probar que la existencia del mal y de lo feo en la naturaleza no contradecían en absoluto el orden divino y sistémico del universo. Observando ciertos animales salvajes, serpientes o insectos venenosos, Shaftesbury invitaba a admirar la divina economía del universo, en el que cualquier cosa fea se convierte en hermosa y el desorden se presenta como armónico. En la naturaleza “lo que es bello es armonioso y proporcionado y lo que es armonioso y proporcionado es bello”⁷.

8. Los trascendentales

La trinidad se convierte, finalmente en canónica, mediante la doctrina de los “trascendentales” formulada en la edad Media en el seno de la tradición tomista. Los trascendentales son “valores supremos predicables del ser en cuanto ser, cualidades esenciales que no pueden ser comprendidas o agotadas por ningún ser específico.

Pero más tarde, en la Edad Moderna, esta trinidad se desmembra progresivamente, mudando de forma, incrementando la autonomía de cada una de sus “personas” y, sobre todo, confiriendo una legitimación creciente a sus antagonistas. Emerge la anti-trinidad de “lo feo, lo falso y lo malo”. La belleza tenderá a distinguirse y finalmente a separarse de la verdad. La verdad se asienta definitivamente en el nivel de la ciencia, mientras que la belleza se asienta en el terreno del arte y la estética, y la bondad en el terreno de la ética.

9. La unidad de los opuestos

Heráclito hizo hincapié en la idea del conflicto. Es la guerra la que produce la unidad de los opuestos. Esta unidad de los opuestos se manifiesta en forma de “armonía invisible”. La constitución real de cada cosa “suele estar escondida” y la armonía oculta, invisible, es “más fuerte” que la manifiesta. No vemos la unidad porque no llegamos al fondo. En Heráclito no se exalta la armonía, la simetría, la proporción. Al contrario,

⁷ Shaftesbury, *Characteristics of men, manners, opinions, times etc.* London 1900; vol. II, pp. 122, 266-269.

afirma que cuanto aparece como orden y belleza del universo es, en la superficie, caos y accidentalidad:

“El más bello ordenamiento del mundo no es más que un cúmulo de desechos amontonados al azar”.

Pero cuando el *logos* y los sentidos atraviesan la dura cortezaq, descubren –siguiendo un itinerario infinito, un orden particular y escondido- que se pueden revelar como vislumbre.

Otras civilizaciones, como la japonesa marcada por el budismo zen y –a partir de una determinada época también el arte moderno occidental, afirman la presencia de armonías escondidas, como la búsqueda consciente de disarmonías, asimetrías y disritmias preestablecidas, que, pese a las apariencias, no implican ningún desorden.

En el arte japonés se considera que la simetría y la armonía perfectas son objetivos negados al hombre y que solo la divinidad puede alcanzarlos. Es un arte, que tiene, en consecuencia, a la asimetría buscando rasgos generadores de desequilibrios o una cierta imperfección.

En Occidente tuvo que llegar el barroco y las culturas artísticas subsiguientes para que pudiera expresarse, cada vez más conscientemente, el rechazo teórico a la correspondencia inmediata de la belleza con la simetría y el orden. Lo bello calculable y matemático queda negado o se hace más ambiguo y complejo. La belleza y el arte se separan de la verdad y de la ciencia, rompiendo definitivamente el “pacto fenomenológico” pitagórico de la traducibilidad recíproca.

La “trinidad pitagórica” comenzó ya a declinar con el mismo Platón, cuando dijo que lo verdadero y lo bueno no coinciden exactamente con lo bello. El monopolio de la verdad y del bien se atribuye al *logistikon*, a la parte racional del alma. Lo bello refleja, por el contrario, la cambiante, inquieta, inconsciente parte irracional del alma.

El engaño del arte no consiste en afirmar lógicamente lo falso, sino en dar consistencia y credibilidad a los fantasmas del deseo, al margen de las leyes de la verdad y del bien, en representar con timidez lugares del alma inaprensibles por la inteligencia. Semejante forma de conocimiento no tiene en sí misma nada de despreciable,

Platón desconfiaba de la poesía y de la música por su desmesurado poder de fascinación que podía exaltar o desalentar el alma. Platón intenta comprobar si le ayudarán a recorrer la “escala” que eleva hasta la belleza suprema, que implica la verdad y el bien, o si inducen a la falsedad y a la inmoralidad de las ilusiones y las apariencias vacías, hacia los deseos desenfrenados e ineluctables.

En realidad Platón, como todos los filósofos y artistas, hasta hace muy pocos siglos, no alberga idea alguna sobre la autonomía del arte. No entendía el “ars gratia artis”. Platón combatía a Homero y Hesíodo, porque como poetas divulgaban ideas inmorales de la divinidad, minaban así la convivencia cívica. Atacaba las melodías lastimeras y

afeminadas, la polifonía, los virtuosismos, los coloridos musicales. Sin embargo, salvaba la severa monodía dórica y frigia, que favorece la virtud, como el canto gregoriano nutre –se dice- el espíritu religioso.

II. LOS ROSTROS DE LO BELLO

La desarticulación del modelo pitagórico provoca a lo largo de mucho tiempo la generación de otros correctivos o alternativas

1. La belleza y los sentidos

Si en la trinidad pitagórica los sentidos de la belleza son la vista y el oído, en la cultura hebrea la belleza está vinculada a los olores y a los sabores. Evoquemos la prohibición de crear imágenes y estatuas.. En otras naciones como Persia o la India se prestaba mucha atención a los perfumes, la comida, las bebidas.

El olfato se convierte en objeto de atención en la cultura Europa en la segunda mitad del siglo XVIII. Empiezan entonces a generalizarse los procesos de “desodorización” y de desinfección de las “miasmas” de los cuerpos y de los ambientes. Se atribuye entonces un nuevo valor a este sentido, que hasta entonces era considerado “bajo” y “animalesco”: ¡buenos y malos olores!

Escritores europeos como Baudelaire, Zola (el Naná), Huysmans, D’Annunzio y Proust, insisten en el mundo de las esencias, de los aromas, de las emanaciones liberadas en distintos sitios de la gran ciudad y el mundo de los hedores más repugnantes.

En las “confuses paroles” que el mundo de la naturaleza nos envía, “los perfumes, los colores y los sonidos, se responden”:

*“Hay perfumes frescos como carne de niños
Dulces como los onboes, verdes como las praderas
Y otros, corrompidos, ricos y triunfantes,
Con la expansión de las cosas infinitas,
Como el ámbar, el almizcle, el benjuí y el incienso,
Que cantan los arrebatos del espíritu y de los sentidos⁸.”*

2. La belleza subjetiva

Cuando no se considera bello aquello que tiene características propias de calculabilidad y medida (proporción y armonía), el juicio sobre lo bello, queda entregado a criterios subjetivos. Se derriba la barrera entre la forma y lo informe, lo

⁸ Ch. Baudelaire, Correspondances, vv. 9-14.

visible y lo invisible, el sonido y el ruido.

El paradigma de la objetividad de lo bello, decae teóricamente con la victoria de los derechos del “juicio estético”. Se dice –en el tiempo que transcurre entre el barroco y la época de Kant, que el sentido de la belleza (sense of beauty) es un “sentimiento” inexpresable mediante conceptos exactos, análogo al “moral sense” de Hutcheson, o al “gusto” de Batteux, “universalidad sin concepto”, “finalidad sin objeto” (Kant).

En la tradición pitagórica lo sensible correspondía a lo inteligible. En esta nueva tradición subjetiva lo sensible se atribuye a la “estética”, a una belleza que ya no remite directamente a un más allá ultrasensible. Lo inteligible pasa al dominio de la ciencia.

Separada de lo inteligible, la belleza y el arte se transforman en apariencias que dejan de concernir a la verdad objetiva

3. Lo vago: la belleza vaga

Dado que lo bello estaba vinculado a lo visible y a lo audible, la época clásica y la Edad Media querían que el arte fuera expresión de la exactitud y del cierre de la forma en sí misma. No aceptaban por ello las formas no diferenciadas o difuminadas. No se admitía ningún arte vago o confuso, como en un cuadro del último Turner, en el que da la sensación de que se agitan fluidos de colores diversos, o un poema de Trakl como *Rondel* en el que las palabras y tonalidades emotivas se desvanecen en lo indiferenciado y en el *non sense* de una cantinela infantil:

Ya se ha ido el oro de los días

De la tarde el pardo y el azul color:

Murieron las flautas dulces del pastor

De la tarde el azul y el pardo color

Ya se ha ido el oro de los días (G. Trakl, Obras completas, Madrid, Trotta, 1994, p. 67)

El hecho de que para producir belleza no sea suficiente el respeto a la armonía, a la simetría, al ritmo o a la métrica es una certeza empírica que se ha tenido siempre, una sospecha teórica que ha estado siempre apuntando.

En la cultura europea, desde finales del siglo XVIII hasta hace muy pocas décadas, la poética de lo vago y de lo indefinido se produce con la valoración del papel de la “imaginación creadora” y también por el gusto por la obra de arte incompleta, como la vida. “Mientras hace, inventa el modo de hacer” (L. Pareyson). Parece que forma parte de la obra de arte la intención hermenéutica de mostrar incesantemente su imperfección. Con la hegemonía de la belleza vaga, incompleta o susceptible de un “entretenimiento infinito” decae el ideal de lo bello en tanto que absoluta perfección:

Destruir el desnudo rostro que se yergue en el márm,

Martillar toda forma, toda belleza.

*Amar la perfección porque es el umbral,
Pero negarla nada más conocerla, abandonarla muerta,*

La imperfección es la cima” (Y. Bonnefoy).

4. Complejidad y sencillez de lo bello

A partir del siglo XVII la actividad artística se desplaza no sólo hacia un más allá de lo verdadero y lo falso, sino también del bien y del mal. Tiende progresivamente a vincularse más a la imaginación que a la inteligencia y con ello a la creatividad, y tiende a prescindir de modelos cósmicos o realistas.

Hay por otra parte quienes ve que la belleza consiste en la sencillez. Decía Plotino que para que el conjunto sea bello, es necesario que también cada una de las partes sean bellas:

Los colres que son bellos, como la luz del sol, quedarían, según la opinión contrario, al margen de la belleza, porque son simples y su belleza no procede de la simetría de las partes. ¿Y por qué es bello el oro? ¿Qué hace bello al esplendor de los astros que puede verse en la noche? (Plotino).

La integridad y la pureza de un sonido es de orden cualitativo, no cuantitativo. La belleza es victoria de la luz sobre las tinieblas:

LA belleza de un color simple procede de una forma que domina la oscuridad de la materia y de la presencia de una luz incorpórea que es razón e idea” (Plotino, I, 6,3).

La simplicidad de lo bello complace, además, porque remite a lo Uno, meta de nuestras aspiraciones, matriz indefinible a que tiende, para confundirse, toda multiplicidad dispersa.

Después de muchísimo tiempo, la idea de la simplicidad de lo bello reaparece, transformada, en Winckelmann y en Leopardó, para quien el placer que lo bello produce no procede de la armonía y de la conmensurabilidad de las partes, sino de elementos singulares, nítidamente delimitados.

La simplicidad de lo bello se presenta a menudo vinculada a la idea de su resplandecer y brillar, característica del pensamiento antiguo y medieval, como splendor o claritas. La luz,

Sorprendentemente, en la época contemporánea, con Heidegger, ha aparecido una nueva teoría de lo bello como luminosidad *sui generis* en el ensayo *El origen de la obra de arte* (1935). No pudiendo heredar la idea de belleza como simetría y armonía, se entrega a una revisión radical de la idea contenida etimológica y conceptualmente en el término Schönheit. No entiende dicha belleza brillante como luz (Licht), esplendor solar, triunfal, evidencia absoluta e incontestable, sino como claroscuro (Lichtung), luz filtrada en el bosque, allí donde la vegetación clareta y según las creencias de los cultos

antiguos, lo sagrado se manifiesta en el estremecimiento del follaje y la misteriosa danza de los rayos irisados.

Para Heidegger la obra de arte tiene una función fundadora. Es un ponerse en obra de la verdad que arroja haces luminosos oblicuos en el caro del ser, desemboscando en él y aclarando en él ciertas zonas: “la obra de arte revela a su manera el ser de lo existente. En la obra acaece esta revelación, es decir, el desnudamiento, es decir, la verdad de lo existente. El arte es el ponerse en obra la verdad.

En la obra de arte y en lo bello que en ella se expresa tiene lugar una revelación inesperada, estática, de la auténtica realidad. Instituye un movimiento hacia adentro, hacia el origen, a la búsqueda recordatoria de las determinaciones acumuladas a lo largo del tiempo por la cosa y por el individuo histórico. Pero instituye también un salto hacia delante, porque abre nuevas formas de sentir pensante: cada una de las obras de arte abre de par en par las puertas de un mundo. La obra de arte no expresa una una verdad evidente, solar, pero sí muestra el phainomenon, el ente en su fulgor en contraste con la oscuridad común, la indeterminación y el olvido del ser.

III. MÁS ALLÁ DE LO SENSIBLE

1. La trascendencia antigua: de lo sensible a lo invisible

La teoría estética intenta entender qué es lo bello. San Agustín parte de la belleza en las cosas sensibles para alzarse a la belleza trascendente:

“No la belleza de un cuerpo, ni la gracia del siglo, no el esplendor de la luz tan querido a estos ojos míos, no las dulces melodías de las distintas cantinelas, no la fragancia de las flores, de los ungüentos y de los aromas, no el maná y la miel, no los miembros agradecidos a los abrazos de la carne” (Agustín, Confesiones, X, 6,8).

Nuestro deseo no se sacia con nada que no sea absoluto, lo incondicionado que sólo encontraremos en la patria celestial:

Allí, donde no tendremos ninguna pasión desordenada, ninguna corrupción deforme, ninguna necesidad molesta, sino la eternidad sin fin, la bella verdad, la suprema felicidad” (Agustín, Sermones, CCXLIII, 8,7).

Para la tradición cristiana el mundo es “teofanía sacra”, esplendor reflejado de la magnificencia de Dios que, sin embargo, sólo se revela “escatológicamente” cuando las cosas desaparecen, porque “la forma de este mundo pasa” (1 Cor 7,31). Agustín, que de joven había sido un refinado esteta, descubre después una belleza más alta y consumada que la sensible y carnal, descubre una meta y se lamenta de haberla buscado sólo en la madurez:

Tarde te he amado, belleza siempre antigua y siempre nueva, tarde te he amado” (Confesiones, X, 27,38).

Decía de esta belleza:

“Gozaremos hermanos de una visión nunca contemplada por los ojos, nunca oída por los oídos, nunca imaginada por la fantasía: una visión que superará a todas las bellezas terrenales, a la del oro, a la de la plata, a la de los bosques y a la de los campos, a la del amor, a la del cielo, a la del sol y a la de la luna, a la de las estrellas y a la de los ángeles; porque es a causa de esta belleza que son bellas todas las cosas” (Comentarios a 1 Jn, 4,5).

2. Trascendencia moderna: de lo sensible a lo sensible

En la modernidad la relación de la belleza con la verdad se adelgaza hasta casi desvanecerse. Lo bello, en la variedad de sus formas sensibles, se convierte en indeterminable e inclasificable, suspendido entre lo significativo y lo insignificante.

En la modernidad lo bello no es un modo de hacer traslucir en formas sensibles percepciones, imágenes, emociones pasiones e ideas

3. De lo bello a lo sublime

Desde la antigüedad lo sublime se opone a la idea de que el mundo pueda satisfacer completamente al ser humano y de que, por ello, suponga un modelo absoluto que imitar.

Ya en los comienzos de nuestra era, el Seudo-Longino (o Anónimo de lo Sublime) muestra cómo el ser humano está destinado a trascender incesantemente los confines del universo y cómo, en ese desafío, halla un motivo de orgullo. La “belleza sublime” no se manifiesta como traducción o reflejo de la belleza cósmica, sino como continua superación hacia lo inconmensurable en la tensión por poner de manifiesto la superioridad del espíritu humano también en relación con el universo:

“Estrecho es el mundo y ancho el espíritu

Acarician los pensamientos suavemente,

Chican las cosas duramente en el espacio”⁹

Lo sublime es un sentimiento de elevación del ánimo que me posee y me llena de felicidad y de autoestima; me alza por encima de mí mismo y me lleva más allá de mi estado normal, más allá de la cotidianidad y de la vulgaridad. No me saca de mí, sino que me alza sobre mí.

Quien oye resonar en sí palabras sublimes, dichas por otros, las siente como propias y está orgulloso de ellas como si fueran obra suya. De tal suerte, lo sublime “es el eco de la grandeza de ánimo”

Sublime es aquella forma de belleza que tiene necesidad de un espíritu elevado, de rectitud y verticalidad moral.

⁹ Schiller, La muerte de Wallenstein, II, 2, 787-789.

Con el término “sublime” –en alemán “Das Erhabene”, lo elevado, lo sublimado, lo levantado en relación con el nivel de la vulgaridad- Kant se refiere a aquello que es digno de admiración y de respeto, porque muestra nuestra desproporción y superioridad como seres racionales. Ahora lo bello es como “lo femenino”, lo sublime como “lo masculino y viril”.

La impresión de lo sublime no es causada por factores externos. Tiene su origen en nosotros. Tanto “lo sublime matemático” (extensión infinita y vastedad del universo), como “lo sublime dinámico” (manifestación virtualmente destructiva de las grandes fuerzas de la naturaleza), llevan a pensar en la pugna entre la violencia ciega de la naturaleza y la frágil libertad del hombre humillada.

IV. LA SOMBRA DE LO BELLO: DE LO BELLO A LO FEO

1. Las siete épocas de la interpretación

Siempre lo bello conlleva un lado oscuro, lo feo. La historia de la interpretación de “lo feo” podría dividirse en siete épocas:

- ✓ Primera: Lo feo es desorden caótico que asumen el error, el mal, la negación de la tríada “verdadero-bueno-bello” cuando aparecen (Platón, Plotino, Buenaventura, Croce, Heidegger).
- ✓ Segunda: Deformitas-deiformitas: la fealdad del Mesías crucificado, del Mesías del viernes santo.
- ✓ Tercera: “lo feo” como ingrediente de lo bello.
 - Fue Lessing, quien en su obra *Laoconte*, estudió por vez primera lo feo como categoría estética específica. Lo feo se diluye en lo bello como la sal en la comida.
 - Friedrich Schlegel, en 1795, escribe *Sobre el estudio de la poesía griega*, y en ella considera como típico del arte moderno “lo feo”. El arte moderno es ciertamente rico en obras admirables que suscitan entusiasmo, pero a la larga no satisfacen, porque ya no guardan la menor relación con la forma cerrada y la perfección de las antiguas. En nuestro tiempo “faltan armonía y perfección, así como la paz y la satisfacción que éstas suponen, una belleza perfecta e inmutable, una Juno que no se convierta en nube en el momento del abrazo más ardiente” (Schlegel, p. 65). “Así como la naturaleza produce lo bello y lo feo mezclados con una riqueza exuberante por igual, así también Shakespeare. Ninguno de sus dramas es bello en conjunto; nunca la belleza determina la ordenación del todo. Al igual que en la naturaleza, incluso sus bellezas aisladas raras veces están libres de añadidos feos...”
 - El proceso de disolución de la trinidad de valores supremos “verdadero-

bueno-bello” se da en tres frentes. Respecto a lo verdadero y lo falso, la dialéctica reconoce la positividad de lo negativo. Se perfecciona la teoría mandevilliana de la ecuación entre vicios privados y virtudes públicas, mostrando la naturaleza socialmente beneficiosa del egoísmo y de otras pasiones. Goethe dibuja en Fausto la potente figura de Mefistófeles, símbolo de una fuerza que, queriendo el mal, termina por producir asimismo el bien.

- ✓ Cuarta: lo feo ya no se distingue de lo bello.
 - Con las brujas de Machbeth se repite: “lo bello es feo, lo feo es bello”.
 - Con Víctor Hugo, con Eugène Sue, con Charles Baudelaire el arte selecciona los puntos cardinales de condensación de lo feo y del desorden: las deformidades del cuerpo y del alma, la miseria moral y material, el delito, los bajos fondos y las cloacas de la sociedad y de la conciencia, sobre todo, metropolitana.
 - Victor Hugo elabora una auténtica y original teodicea estética: “Al igual que el cristianismo, la musa moderna contemplará las cosas desde una perspectiva más elevada y más amplia. Comprenderá que en la creación no todo es humanamente bello, que en ella lo feo existe al lado de lo bello, lo deforme cerca de lo gracioso, lo grotesco en el reverso de lo sublime, el mal con el bien, la sombra con la luz... La poesía dará un gran paso decisivo y, como la Naturaleza, meclará en sus creaciones –sin conducirlos- lo grotesco con lo sublime, la sombra con la luz, el cuerpo y el alma, la bestia y el espíritu” (Victor Hugo, Manifiesto romántico, Barcelona, Península, 1989, p.33). Apollinaire, llegará a decir, en el siglo XX, “hoy amamos la belleza tanto como la fealdad”. Seres monstruosos como el Cuasimodo de “Notre-Dame de Paris” o el Triboulet ante el duque de Mantua en Rigoletto de Verdi, se convierten en campeones de lo “feo bello”. Se separan claramente la fealdad exterior y la belleza interior. Aristóteles decía que lo feo e incluso repugnante “representado” se convierte en atractivo y bello. Kan, aun aceptando esta tesis de la salvación estética de lo feo, excluye sin embargo, lo repugnante. Baudelaire, en cambio, entiende que la belleza no sólo incluye lo repugnante, sino que incluso está más allá del bien y del mal.
- ✓ Quinta: A partir de Víctor Hugo y Baudelaire la idea de que lo bello está amenazado de muerte se generaliza:
 - ¡todo puede llegar a ser estéticamente bello! “No, señora, no hay nada que sea feo; en todo mi vida no he visto nunca una sola cosa fea; sea como fuere la forma de un objeto, la luz, la sombra, la perspectiva lo harán siempre bello” (John Constable). Cualquier cosa, incluso la más humilde, puede llegar a ser digna de consideración minuciosa.

- ✓ En Alemania (entre 1830 y 1857) se elaboran las teorías sobre lo feo más fecundas, desde el punto de vista filosófico. En 1839 se publica “Sistema de estética como ciencia de la idea de lo bello” de Christian Hermann Weisse. Ahí se presenta lo feo como parte esencial e insuperable de la belleza. Afirma incluso que “lo bello inmediato es lo feo y que lo feo es la belleza al revés, o sea, colocada de cabeza”. Lo feo se convierte en levadura de lo bello; es lo que desaparece en la obra una vez terminada su misión.
 - El arcángel de lo bello: en 1853 aparece la obra “Estética de lo feo” de Karl Rosenkranz. Se basa en la filosofía de Hegel. Lo feo se relaciona, en él, con la nueva valoración del dolor que el cristianismo introduce en la civilización de Occidente.
 - El ser humano es “anfíbio”: una vez se ve arrastrado hacia la tierra, hacia abajo, por la carne, las tentaciones, el pecado; otras veces hacia lo alto, por su incontenible deseo de absoluto: por un lado las fisonomías animalescas de los torturadores de Cristo de la antigua pintura alemana (trágica e inextirpable omnipresencia del mal) y por otra los delicados rostros de la Virgen y las pacientes caras de los santos.
 - Para Hegel el arte constituye una manifestación del espíritu. Lo bello (manifestación sensible de la idea) conserva en sí las huellas de lo negativo que ha tenido que superar en toda ocasión. En la tragedia y la comedia se le reconoce a lo feo un papel dialéctico fundamental en cuanto custodio de la indispensable negatividad: Según Hegel vivimos en una época prosaica. En un estado de guerra permanente en el que no se resuelve ninguna contradicción. No existen colisiones trágicas extremas, dilemas ineludibles, como en los momentos heroicos –cuando los individuos se identificaban íntegramente, en caso de conflicto, con una de las potencias éticas en liza. Ahora no estamos a favor de una decisión ética exclusiva; negociamos; falta el compromiso absoluto del individuo. Lo cómico, más que lo trágico, expresa el desarrollo libre de la subjetividad.
 - Según Rosenkranz una obra de arte será tanto más bella y conseguida, cuanto mayor sea la desarmonía y el caos sobre los que logre imponerse. Rosenkranz sostiene que lo bello, como el bien, es absoluto y lo feo, como el mal, es relativo. El mal y lo feo desaparecen en la totalidad del gran orden divino del mundo. A lo feo se le permite habitar el cosmos de lo bello a condición de que renuncie a su independencia y se deje alancear y pisotear por el san Miguel de lo bello. El vencido no es sino belleza rebelde y perversa. El arte excelso encuentra su terreno más fértil al borde del abismo.
- ✓ Sexta época: Los monstruos del Guernica: en la sexta época lo feo aparece como

superior a lo oficialmente reconocido como bello. Theodor Adorno en su “Teoría estética” (publicada póstumamente en 1970). Según Adorno, “lo bello adaptado, desproblematizado y sin traumas es, en realidad, feo, falso e inmoral. Si se pretende aspirar a una vida mejor, hay que rechazar las ofertas de una belleza barata. El arte debe socavar los cimientos de las ideologías dominantes. La belleza es el maquillaje que cubre y trata de ocultar el horror y la invisibilidad de este cosmos trastornado. Es lo feo y no lo bello, lo que contiene en sí, ahora, la esperanza de la conciliación futura. “¿Qué quedaría del arte si apartase de sí la memoria del dolor acumulado?” (Teoría estética, p. 434). No se opta por lo feo. Lo impone la realidad: “Un oficial de las tropas de ocupación alemanas, entró en el estudio de Picasso. Señalando al Guernica le preguntó: ¿lo ha hecho usted?, a lo que, al parecer, Picasso respondió: “No, usted”. El arte expresa el grito de horror que brota de la realidad mortalmente herida. El arte del siglo XX ha aceptado con Picasso la deformidad como norma de lo bello, o con Schönberg A, la disonancia como articulación soportable y superable del gemido o del aullido sonoro. Por amor a una belleza y a una humanidad, que aún no existe, ha generado centauros en los que coexisten, en contraste no resuelto, belleza y fealdad. Adorno no predica el culto a lo feo, que es fruto de la violencia, resultado de la opresión. El arte moderno está de luto. Expresa su pesar por cuanto hay de muerto, mutilado, humillado y ofendido en la vida de todos. Horrores anatómicos de Rimbaud y de Benn. Lo físicamente repelente y repugnante de Beckett, los elementos excrementicios de algunos dramas contemporáneos. La música, en su afinidad con el llanto, ilustra la paradoja de un abandonarse y de una bajar la guardia, para ser más receptivo respecto a la temida exterioridad.

- ✓ Séptima etapa: La parábola de lo feo: tras haber renunciado a habitar la imperturbable esfera de lo eterno y de lo ubicuo, el arte se ve obligado a sumergirse en el mudable y agitado mar de la actualidad. Nietzsche decía: “¿Qué es la belleza sino la imagen reflejada –contemplada por nosotros- de una alegría extraordinaria de la naturaleza por el descubrimiento de una nueva y fecunda posibilidad de vida? ¿y qué es la fealdad sino el descontento de sí, la duda de que la naturaleza haya olvidado el arte de seducir a la vida?”

2. La belleza “hoy”

En la actualidad el arte es arte de masas de un modo distinto a como lo era en el pasado. Hoy se está produciendo:

- ✓ a) una desdramatización de lo feo, semejante a la desdramatización de lo falso o a la de “lo malo”: lo que favorece una cierta condescendencia y tolerancia;
- ✓ b) una renovada exigencia de religiosidad, debida a la caída de los sistemas totalitarios europeos del siglo XX y a las nuevas angustias;

- ✓ c) un semisecularizado uso del mito de lo sagrado en el arte. El despertar de la piedad popular también en formas extravagantes, como los múltiples temples y monumentos construidos en todo el mundo en los sitios en que ha habido accidentes de carretera o las estatuas de cemento policromados o las tumbas en forma de Mercedes del arte funerario centroafricano contemporáneo. Lo bello tiene siempre en reserva su última arma: la sorpresa. Siguen así surgiendo nuevas formas de belleza, que brillan en nuevas constelaciones, aun cuando no siempre sean inmediatamente percibidas. No se puede dar una definición cabal de lo bello, ni siquiera al final de un gran recorrido histórico. Faltaría siempre el elemento esencial: la creatividad que subvierte los esquemas y los estilos habituales.

MÓDULO 3: TEOLOGÍAS DE LA BELLEZA (PROTESTANTES Y CATÓLICOS)

El tema de la belleza está ampliamente ausente de la mayoría de los libros teológicos, de las teologías sistemáticas, de las tendencias y escuelas teológicas del siglo XX. Sin embargo, unos pocos teólogos, tanto católicos como ortodoxos y protestantes se han preocupado de este tema. En algunos de estos autores como Urs von Baltasar, William Dean y John Navone la belleza ocupa un lugar central en su pensamiento. Mientras que en otros, como Nebel, Jünger y Pelikan, sólo entra de forma ocasional y a veces como tema teológico bajo sospecha.

Podemos decir que la forma de tratar el tema los textos protestantes comparten una iconoclasmo anti-helénico y anti-estético. Si permiten entrar el tema de la belleza en el ámbito de la teología o de la fe es únicamente después de castigarlo, amonestarlo y marginalizarlo. Para los teólogos anti-estéticos la belleza debe pagar sus deudas, con la única excepción de un teólogo del proceso, William Dean en su libro "Coming to". En los textos católicos, la belleza obtiene un status más positivo.

1. ACCESO ANTIESTÉTICO PROTESTANTE A LA BELLEZA

Excepción hecha de Karl Barth, para la mayoría de los teólogos protestantes del siglo XX es, como anticipábamos antes, anti-estética. Y ello nace de una antítesis histórica de base entre la tradición pre-cristiana y no cristiana helénica, y la tradición profética. Versiones de esta forma de pensar encontramos en textos de Anders Nygren, Jaroslav Pelikan, Gerhard Nebel y Eberhard Jünger.

a) "La belleza en el ámbito del Eros" - Anders Nygren

Anders Nygren escribió el famoso libro "Agape and Eros" (Westminster Press, Philadelphia, 1953). En él distingue entre Eros y Ágape. En la casa del mundo griego habita como centro controlador el Eros, en la casa del Cristianismo habita como centro controlador el Ágape. La función de la belleza consiste en despertar el Eros, el deseo del alma, atrayéndola más allá de la belleza sensible hacia el destino auténtico del alma que es el conocimiento de la belleza absoluta. Porque pertenece al mundo griego, el cristianismo y la teología se muestra bastante indiferente y excluyente respecto al tema de la belleza.

b) "Contra la idolatría de lo bello": Jaroslav Pelikan

Jaroslav Pelikan aborda el tema de la belleza en dos ensayos de su obra "Fools for Christ: Essays on the True, the Good and the Beautiful" (Muhlenberg Press, Philadelphia

1955), que constituye al mismo tiempo una negación y una afirmación de la belleza.

La tesis de esta autor es que el intelectualismo, el moralismo y el esteticismo domestican y corrompen lo Santo en tanto en cuanto verdadero, bueno y bello. El esteticismo religioso, arraigado en la doctrina griega de lo bello, tiende a identificar lo Santo y lo bello. Esta identificación queda expresada en el uso de las artes y los símbolos para revelar lo Santo. Nietzsche denunció la idolatría del esteticismo en su noción del dios muerto, del superhombre y de las posibilidades demoníacas de la religión. Como ejemplo de crítica y protesta contra la domesticación de lo Santo, propone Pelikan a Bach. En la música de Bach encontramos la belleza de la santidad, no la noción idólatra de la santidad de la belleza. Pelikan pone de relieve que belleza en Bach únicamente puede ser referida a lo Santo después de una limitación inicial anti-estética, anti-idolátrica, que repudia cualquier poder mediador o revelador de la belleza misma.

c) “Lo bello es supérfluo”: Gerhard Nebel

Gerhard Nebel escribió la obra “Das Ereignis des Schönen” (Ernst Klett, Stuttgart 1953). En ella nos presenta la más detallada oposición a la tradición de la belleza tanto helénica como católica. Advierte en contra de la idolatría de lo estético. Nebel construye una antítesis histórica y polémica entre el mundo estético de Grecia y el mundo vertical e iconoclasta de Israel. Grecia propone dos características de la belleza: su contextualización histórica y su aspecto trascendente (mitológicamente hablando es la aparición de lo demoníaco). Este mundo de lo bello es un mundo trágico, una mezcla de bello y feo, un mundo donde los Titanes, los poderes de lo demoníaco y del no ser, están siempre actuando. Este mundo trágico de lo inminente, las energías divinas y las presencias es específicamente griego, pero al mismo tiempo, es siempre una posibilidad humana. El mismo mundo, el poder seductor de lo demoníaco, sedujo a los Israelitas para pintar a Dios como un becerro de oro. Desde entonces, el mundo de la belleza, la mezcla del mito y de lo demoníaco, es un mundo contra el que se cierne la ira divina. En completa oposición a ello está el yahwismo y la revelación en Cristo Jesús. Este nuevo mundo de la fe israelita y cristiana es un mundo de pecado, revelación vertical y Mesías e invita a optar entre dos poderes: Yahweh o lo demoníaco-mítico. Así Nebel puede decir que en Israel “lo bello es supérfluo”, que el mundo del Nuevo Testamento está totalmente vacío de belleza. ¿Hay algún lugar para la belleza en la teología? ¡Sí!, pero no en este mundo, sino en el venidero, en el paraíso, en la revelación completa. En esta misma línea se encuentra Eberhard Jüngel cuya tesis central es la auténtica belleza sólo se encuentra en la plenitud escatológica: ahora está situada en un mundo caído. La belleza existe ahora sólo como anticipación, reflejo, penumbra.

d) “La Revelación como Belleza”: Karl Barth

Karl Barth publicó su gran obra “Church Dogmatics” (T&T Clarke, Edinburgh, 1957, II,I,

pp. 650-667); se trata de una excepción en medio del ambiente anti-estético del protestantismo.

El tema de la belleza está presente en su Dogmática de la Iglesia como un tema menor, en espera de ser más desarrollado. Es llamativo descubrir un apartado sobre la Belleza en un tratado dogmático. Barth comienza su reflexión sobre la belleza con las tradicionales cautelas que hemos visto en otros autores protestantes. Para Karl la belleza no es un motivo primario, sino “una idea subordinada y auxiliar” para entender el misterio de Dios. Entonces, ¿porqué tratar el tema de la belleza? ¿por qué Karl Barth abre su dogmática al tema de la belleza? La razón es porque él descubre algo sobre la gloria divina que requiere la belleza como explicación. En esto sigue el método de la teología católica clásica, en la que Dios como creador es la instancia principal para entender lo finito, lo creatural. Según ello la belleza de las creaturas deriva de la Belleza del Creador. Con todo, no sigue este método totalmente. Se vuelve a la respuesta del ser humano a la revelación de Dios. Descubre en ella no solo fe, no solo temor y estremecimiento, también seducción, deseo, nostalgia, placer. Hay algo en Dios revelado que suscita en el ser humano semejante atracción. Esto no es su poder, ni su infinitud, ni su eternidad, sino la forma de su gloria. Por ella Dios se hace tan atractivo, tan conquistador. Dios es “glorioso en tal medida que irradia alegría”. La revelación de Dios ha de ser bella. En este sentido la belleza es un motivo teológico importante, aunque secundario. Si la belleza es la forma de la automanifestación y gloria de Dios, esto quiere decir que esa belleza pertenece a la trinidad inmanente, al mismo ser de Dios. Barth restringe su consideración de la belleza solo a la teología sobre Dios. Desarrolla el tema de la belleza solo en una perspectiva teocéntrica y se ciñe solo a ella. La belleza lleva con Dios y con la Gloria de Dios, no con la redención o la “imago Dei”. Barth no enraiza la belleza en Dios como creador y fundamento de la belleza creada, sino que contempla la belleza como “forma” en que Dios se automanifiesta y se vuelve atractivo y fuente de alegría para sus creaturas. La belleza no forma parte del tratado sobre la creación, sino del tratado sobre la revelación.

e) “El proceso como experiencia estética”: Willian Dean

Willian Dean escribió el libro “Coming To: A Theological Aesthetic” (Westminster Press, Philadelphia, 1972). Para Dean es muy importante la belleza, tanto para entender la religión como la teología. William Dean sigue la filosofía del proceso de Withehead (cf. bibliografía:

<https://chippewa.vervehosting.com/~process/pandf/books/annotate.htm>; o en

<http://www.ctr4process.org/pandf/books/annotate.htm>

Así el “proceso” (“coming to”) es fundamental para todas las estructuras y todas las entidades específicas. El proceso en cuanto tal es ya una especie de experiencia estética. En el proceso se supera la trivialidad y el caos: elementos que nada tienen que ver con

la belleza. Si Dios es el fundamento de toda novedad, experimentar la belleza que siempre pone un toque de distinción en el proceso de la realidad, entonces es experimentar a Dios. La religión (“actividad pública que capacita para el contraste estético”) permite ver el contraste entre lo sagrado y lo profano. Cuando la religión trabaja por la paz se opone a la discriminación y a la violencia, y cuando trabaja en favor de los pobres está poniendo en acto una cierta belleza.. Pero también la religión puede promover la mera trivialidad perpetuando viejas formas y oponiéndose a la visión y a la novedad. La teología (“actividad teórica donde el contraste estético es conceptualmente considerado) con sus proposiciones evocan apariencias que contrastan con la realidad, en una especie de investigación estética. La teología puede convertirse en monótona repetición, en cuyo caso traiciona su carácter estético. La teología es una actividad estética que expresa cómo llega a acontecer en nosotros la acción divina. Temas como bondad, compasión, sensibilidad, bien y mal y Dios. Por eso la belleza es intrínseca a todo aquello que “coming to”. Es el concepto más inclusivo y pervasivo de toda la teología.

2. TEOLOGÍAS CATÓLICAS DE LA BELLEZA

La mayoría de las teologías protestantes de la belleza del siglo XX presentan una antítesis entre la herencia griega sobre la belleza y la belleza y estética en la fe cristiana, entre fe y belleza. La belleza pertenece, según estas teologías, a la fe cristiana en la medida en que hace referencia a la belleza escatológica, como belleza pospuesta. La belleza de aquí abajo está necesitada de redención.

Sin embargo las teologías patrística y medieval, tanto de Oriente como de Occidente, tienen en cuenta la tradición griega. Es verdad que la cristiandad católica rompió con muchos elementos míticos del mundo griego y de las filosofías griegas. No obstante, el cristianismo retuvo y perpetuó la poesía griega, la retórica, las artes plásticas, la arquitectura y la escultural, y también modos de pensamiento que ayudaron a la Iglesia a expresar la belleza divina y la creada. Los teólogos tanto católicos como ortodoxos no tienen el prejuicio de la antítesis entre mundo griego y mundo griego en el tema de la belleza. No aceptan los prejuicios anti-estéticos de los teólogos protestantes. Es cierto que existe en la tradición católica un pensamiento iconoclasta, apofático, que arraiga en el neoplatonismo que niega que Dios sea idéntico con aquello que fundamental (Pseudo-Dionisio).

En todo caso, el pensamiento católico y ortodoxo sobre la belleza son teocéntricos y se inspiran en la filosofía platónica, aristotélica y neoplatónica.. La teología de Dios fue el campo en el cual los teólogos católicos y ortodoxos abordaron el tema de la belleza. Si el mundo es bello, lo es porque Dios lo creó así. Dios es la instancia primera de la belleza. Así como Karl Barth es una excepción entre los Protestantes, así Paul Evdokimov es otra excepción entre las figuras católicas.

a) “Revelación de Dios como Belleza”: Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar: ha sido uno de los teólogos más prolíficos del siglo XX. Su estética teológica fue parte de una trilogía cuyas partes principales eran: estética, dramática y lógica. La “Dramática” se centra en el acontecimiento del amor de Dios en la historia de Cristo. La “Lógica” –inacabada- trata sobre la verdad de la actividad histórica divina. La trilogía parte de la fundamentación (la revelación divina) y sigue a través de la descripción (el evangelio) para llegar a la confirmación racional.

En la percepción de la revelación divina Balthasar aborda el tema de la Gloria de Dios. Balthasar se muestra crítico ante la teología estética de Herder, Chateaubriand y la “teología romántica”. Como Barth, Von Balthasar no considera la belleza un atributo divino y se muestra precavido ante la concesión a la belleza del control sobre la teología y su fundamento en la revelación. Pero, critica muy severamente la exclusión de la estética de la teología, tanto entre protestantes como católicos.

Es importante resaltar que para Balthasar “estética” se refiere no a las artes, ni a la teoría artística, sino a la belleza. Según Balthasar la belleza se filtra y afecta todos los aspectos de nuestra fe y del Evangelio. Para Balthasar el estudio de la belleza de Dios coincide con el estudio de la Gloria de Dios, es decir, la automanifestación divina, la irradiación del amor trinitario. La belleza divina es la manera como la bondad divina se autocomunica, el esplendor de la verdad divina y la bondad que las vuelve atractivas. Lo que hace bella la forma es ser signo de un misterio y de una profundidad que está tras ella. ¡El misterio del amor de Dios! El modo de existencia de Jesús, tal como está atestiguado en el Evangelio, manifiesta la verdadera forma del ser humano, un modo de existencia bello y digno de ser amado. Así aparece la gloria en la forma de siervo.

Así la belleza de Dios se automanifiesta e irradia en la creación, en la historia, en la encarnación, en la forma humana y en la redención. La belleza no es simplemente el atractivo de la automanifestación de Dios sino que es forma en cuanto espíritu y un signo del misterio del amor de Dios que no solo se automanifiesta sino que aparece y se encarna en Cristo Jesús, en la Iglesia y en la redención.

b) “La comunicación de su Belleza”: John Navone

John Navone escribió un libro titulado “Toward a Theology of Beauty” (Liturgical Press, Collegeville, 1996). Para Navone, tanto la belleza, como la verdad y la bondad son rasgos primordiales de Dios y de su manifestación y actuación. Sigue la línea medieval y tomista de la consideración de la belleza. Pero da pasos adelante. Dice que si Dios es Belleza en sí mismo (Karl Barth, Urs von Balthasar), entonces la revelación de Dios consiste en la comunicación de su belleza. Navone no limita la revelación únicamente a Cristo o la Encarnación. La revelación acontece en todas las actividades expresivas de Dios como la creación, la encarnación, incluso el ser humano como “*imago Dei*”. Por eso, todas las acciones de Dios son embellecedoras (*beautifying activities*), y todas las

doctrinas de la teología cristiana tienen que ver con la belleza. También mantiene Navone que el placer o gozo deleitoso que implica la experiencia de la belleza no es solo la respuesta de las creaturas a Dios, sino que es primordialmente un sentimiento presente en Dios mismo (Jonathan Edwards). Rechaza que la belleza primaria sea la obra, el producto. Por eso, belleza no es simple proporción o armonía. Dios tri-uno es la instancia primera de la belleza y su belleza no es meramente proporción. La belleza es el placer, la delicia eterna de Dios, que es la base de la delicia de toda la creación. Para Edward la belleza atractiva de Dios consiste sobre todo en la virtud de la autotranscendente benevolencia, la inclinación divina a consentir y perseguir el bien en todas las cosas.

c) “El Espíritu Santo: el lugar de la Belleza”: Patrick Sherry

Patrick Sherry escribió el libro titulado “Spirit and Beauty” (Oxford University Press, Oxford, 1992), que el subtítulo es “introducción a una estética teológica”. Constata que la belleza es la cenicienta de la teología, por miedo al elitismo y el esteticismo. En su obra hace un recorrido histórico desde Platón hasta la Edad media y la filosofía contemporánea (Mothersill) y la teología contemporánea (Barth, Evdokimov). Partiendo de la Tri-Unidad como fuente de la belleza, Sherry se centra en el Espíritu Santo como el lugar y mediador específico de la belleza. Para él el Espíritu Santo es el quicio de la teología de la Belleza. Él manifiesta la gloria de Dios y lleva adelante la actividad divina en la Creación. El Espíritu Santo inspira en la creación una imitación de la divina hermosura y creatividad. Sherry no se ocupa del tema de la definición de la belleza; da la impresión de que la belleza, ella misma, es la maravillosa armonía de las cosas producida por la creatividad o inspiración del Espíritu.

d) La belleza en la teodramática divina: Richard Viladesu

Richard Viladesu en su obra “Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty and Art (Oxford University Press, New York, 1999”, tal vez la más plurifacética e inclusiva obra sobre las teologías contemporáneas de la belleza. Otra de sus obras es: “Theology and the Arts: Encountering God Through Music, Art, and Rhetoric”.

Aborda la cuestión de cómo la imaginación y la sensación, la belleza y las artes funcionan en el mundo de la fe. Por eso, opta por no separar las artes de la belleza; quiere más bien demostrar su intrínseca interrelación con el mundo de la fe. Esta obra es inclusiva porque se sirve tanto de la teología escolástica clásica de la belleza como de la teología contemporánea de la revelación, la conversión y la cruz. Para Viladesu no hay oposición entre fe y belleza. La belleza es un auténtico deseo humano, arraigado en lo divino, y en cuanto tal puede ser asumido en la fe. En la teodramática divina el amor y el servicio desinteresado al otro en necesidad es contemplado como belleza y como acto que anticipa la belleza escatológica del Reino de Dios. Viladesu descubre el pathos de la

belleza en el drama cristiano, la cruz y el sufrimiento de Jesús, como parte de Él. El bello acto de la entrega amorosa no puede prescindir del sufrimiento. Lo que tradicionalmente quedaba separado (lo ético y lo religioso por una parte y por otra lo bello, o lo ascético por una parte y la alegría y el gozo-placer por otra, la belleza por una parte y las artes por otra), Viladesu lo pone en conexión y lo une.

e) La belleza del icono: Pavel Evdokimov

Pavel Nicolaevic Evdokimov, poco antes de morir en París el 16 de septiembre de 1970 escribió un libro que intenta ser una Suma sobre la belleza desde el punto de vista teológico, un itinerario filocalico o de amor por la belleza. Afirma que si la verdad es siempre bella, la belleza no es siempre verdadera, porque el mal queda prendido a veces en los lazos de la belleza, como un esclavo cubierto con cadenas de oro. La Belleza es, para Paul Evdokimov, revelación de Dios. Es la belleza buscada por aquel que se ha sentido herido por el deseo de Dios. Es la belleza del amor loco de Dios. La filocalía no es un estado psicológico o estético, sino el camino hacia la Gloria, la tensión hacia la incandescencia de las Tres personas, el itinerario, frecuentemente doloroso, hacia la transfiguración en la luz sin declive.

Paul Evdokimov y su obra “El arte del icono o la teología de la Belleza” (1972). En la tradición ortodoxa Evdokimov solo encuentra estímulos para reflexionar sobre la belleza, dada la dimensión estético-religiosa de la comunidad ortodoxa, en su piedad, en su sacramentalidad. La belleza emerge en la Ortodoxia en el modo cómo la salvación acontece y en el modo cómo la comunidad salvífica está litúrgica y sacramentalmente constituida. Parte Evdokimov de una capítulos iniciales en los que expone el fundamento escriturístico, patrístico e histórico de su teología de la belleza. La belleza aparece así como “la epifanía de lo trascendente”. Esta epifanía acontece en los sagrados espacios y tiempos del templo y en los acontecimientos sacramentales a través de los cuales el pueblo participa de las divinas energías. Todo esto se concentra en la “teología visual” del icono que ofrece una imagen del Invisible Dios y está iluminado por la gloria. La imagen de Cristo resucitado realizada sacramental y comunitariamente libera a la iglesia de la idolatría y la mitología. Evdokimov se apropia de la noción clásica platónica de belleza como esplendor de la verdad; pero la belleza de la creación no es un mero contraste con lo que acontece en Cristo y en la encarnación; hay una integración entre las acciones bellificantes de Dios y lo que acontece en Jesús de modo que experimentar y contemplar a Cristo es contemplar la Belleza.

3. SÍNTESIS DE TODAS LAS PERSPECTIVAS

La historia occidental de la belleza tiene ciertos puntos relevantes:

- ✓ La belleza como ser (proporción), sensibilidad, benevolencia y autotrascendencia.
- ✓ Los teólogos de la belleza del siglo XX incorporan esta historia de formas

diferentes:

- ✓ para unos este legado está ampliamente ausente o presente para ser negado;
- ✓ para otros, este legado occidental permanece válido, especialmente la noción griega de belleza como proporción
- ✓ Dos asuntos persisten en la teología tanto protestante como católica de la belleza del siglo XX:
 - ✓ El primer asunto es una tensión entre teologías católicas y al menos algunas protestantes: recelos por parte de los protestantes sobre el modo cómo las católicas se apropian la tradición griega y el color el Evangelio cristiano en una más amplia visión de Dios y del ser; y ésto se manifiesta en cuestiones sobre la fe y la razón, el estatuto de la filosofía y la teología natural, Dios y el ser, la naturaleza de la imago, el estatuto de la tradición de la Iglesia. La belleza es la víctima en estos debates. ¿Está la belleza tan expuesta a la idolatría, al sibaritismo, que debe ser pospuesta y olvidada por parte de la fe? ¿Es la belleza únicamente una mera referencia a la totalidad o consumación escatológica, un símbolo escatológica, un fenómeno que tiene que ver con algo proféticamente pospuesto para el final? O ¿tiene la belleza suficiente entidad, como la verdad y la bondad, suficiente valor que está implicada en la creación misma, que tiene sus raíces en Dios y es un elemento intrínseco de la vida cristiana de fe?
 - ✓ El segundo asunto tiene que ver con el modo con que la belleza está conectada con la teología. ¿Dónde emerge la belleza, en el tratado sobre Dios, o en el tratado sobre los efectos de su acción en la creación o en la redención? ¿Es la belleza un acontecimiento de mediación sacramental, como decía Evdokimov?

MÓDULO 4

TEOLOGÍA DE LA BELLEZA

(REFLEXIÓN SISTEMÁTICA)

I. ¿UN TIEMPO PROPICIO PARA DESCUBRIR LA BELLEZA?

Ya los Padres del concilio Vaticano II reconocieron que estamos en un tiempo propicio para descubrir la Belleza. En su mensaje a los artistas decían: “Este mundo en el que vivimos tiene necesidad de la belleza para no caer en la desesperación. La belleza, como la verdad, pone la alegría en el corazón de los hombres y es un fruto precioso que resiste al paso del tiempo”.

Un poco antes de morir (en agosto de 1979), Herbert Marcuse presentía la llegada de unos años terribles. Les pedía a los jóvenes que recuperaran “lo antes posible los valores estéticos”. Con ello Marcuse les pedía que no se dejaran llevar “por una violencia abstracta y feroz”, que no renunciaran al “amor y la visión política, lírica del mundo”, que no piensen que el arte, la cultura, el espíritu son realidades reaccionarias -¡lo cual sería una aberración!-. Marcuse fue un cantor apasionado y melancólico de un mundo armonioso, al que veía amenazado por la industria y la tecnología; el arte, sin embargo, le promete felicidad y armonía en medio de las contradicciones de la historia; el arte tiene para Marcuse la virtualidad de “representar la dinámica profunda de la sociedad a través de un reclamo progresista y, tal vez, revolucionario”

Eugenio Ionesco, a su vez, decía: “Espero que un día la belleza venga a iluminar los sórdidos muros de mi prisión cotidiana”. Evocamos también la frase de Dostoiewski “la belleza salvará al mundo”.

Para el pensamiento utópico-revolucionario la categoría de “belleza” es una categoría burguesa que pertenece al pasado. Detrás de las bellas ciudades, los bellos cuadros, los hermosos palacios se encuentran muchos intereses económicos, mucha opresión a las clases más desfavorecidas y pobres. Los grandes problemas que acucian a la humanidad no se resuelven –según el pensamiento utópico-revolucionario- con el juego gratuito de la belleza, ni con el lujo supérfluo que desencadena; el arte es un consuelo alinante. Por eso Hölderlin se preguntaba: “¿Por qué los poetas en un tiempo de miseria?”.

La respuesta al pensamiento utópico-revolucionario es que –como ya intuía Marcuse- la belleza nos hace renacer. Existe el arte porque el mundo no es claro, ni transparente (Albert Camus). El arte, la belleza abren la cerrazón del mundo, hacen entrar la luz trascendente en las tinieblas de la inmanencia. La transformación del mundo empecatado en un edén no se realiza únicamente con acciones de cuño legal,

impositivo. La transformación del corazón humano tiene mucho que ver con la sensibilidad auténtica hacia la belleza. ¡Sólo las revoluciones con belleza tienen visos de resultar victoriosas! La belleza tiene una fuerza terapéutica para el hombre de hoy, tan dado a la eficiencia, al utilitarismo. Quien se deja afectar por la majestuosa belleza de las composiciones musicales, de la danza... no puede no esperar que la vida merezca la pena de ser vivida.

II. ¿EN QUÉ CONSISTE LA BELLEZA? ENTRE EL SER Y LA APARIENCIA; ¡EL TODO EN EL FRAGMENTO!

Según Platón la belleza es la expresión del Bien, es decir la armonía que fraterniza a los hombres a lo largo de los caminos de la vida; esplendor de la Verdad o sea, rayo de luz para el peregrino inquieto, tentado por el absurdo. Plotino en el libro VI de la primera Enneada enseñó que “son bellas las cosas terrestres por su participación en la belleza trascendente; la cual, siendo totalmente pura, no conoce ni antes ni después, porque es Ella la que hace bellos el antes y el después”.

Tomás de Aquino acogió tanto la tradición platónica según la cual “lo bello es el esplendor de lo verdadero” como la tradición agustiniana según la cual “lo bello es el esplendor del orden”. A partir elaboró una ontología de lo bello, como reflejo y participación de la belleza eterna de Dios. En esta perspectiva el Dios trascendente en su belleza se hace inmanente, expresándose en la irradiación luminosa del momento artístico.

La concepción de la belleza cambió al imponerse la secularización. En los siglos del renacimiento el arte se separó de lo divino, sin dejar por ello de constituir un alto momento de espiritualidad: ya decía Goethe que “los hombres tienen el don de crear poesía y arte, mientras son religiosos”. Se produjo una fractura entre belleza y ser. El arte –así pensaba el filósofo Kant- no es la expresión de una cosa bella, sino que es la bella representación de una cosa. Desde entonces, el estetismo, como idolatría del arte, está siempre al acecho. Kierkegaard denunció la insuficiencia del arte y de la belleza ante los máximos problemas del hombre, como la vida, la muerte, el dolor y el amor.

La sensibilidad estética es aquella que nos hace percibir cómo en el fragmento se auto-manifiesta el todo. Signo de lo humano es la fragmentariedad. La redención consiste en un camino en espiral, más allá de los fragmentos, hacia la totalidad anhelada. La belleza confiere dignidad al fragmento y lo rescata de su cotidianidad humilde y repetitiva. El fragmento es como el umbral de lo ilimitado, una ventana hacia el infinito. El todo se ofrece en el fragmento. El acontecimiento fragmentario es percibido como bello, cuando en él se revela una totalidad que lo excede por todas partes. Es bella la palabra o la imagen que dice algo indecible e inimaginable. La belleza no está en las formas vacías, sino en el encuentro que en esas formas se simboliza, se plasma.

Tenemos una necesidad insaciable de bien, de libertad, un ansia infinita de belleza. El arte nos permite entrever la verdad de las cosas, su porqué; en el arte se trasluce el misterio del Ser (Heiddeger). Se ha dicho que “arte y fe son hermanas, porque ambas están buscando algo perdido. La belleza, la infancia, el estupor, la inocencia”.

Recobrar en ciertos momentos la ingenuidad de la fe y ofrecer su seducción es desequilibrante, desestructurador, profético para el mundo actual. El proceso alienante del esteticismo idolátrico, que se manifiesta por ejemplo en las altas sociedades de la moda, del arte, debe ser frenado. El lujo desmedido e irrefrenable no lleva a ninguna parte; se convierte en una gran ofensa a millones de seres humanos que viven en la miseria.

Segundo Galilea, en su libro “Fascinados por su fulgor. Para una espiritualidad de la belleza” nos narra lo siguiente que transcribo tal cual:

La Verdad, la Bondad y la Belleza se paseaban un día por el Paraíso, discutiendo cuál de las tres era la más importante y la preferida de Dios. La Verdad decía:

Sin mi, todo es falso y engañoso, una ilusión; los engaños y las falsedades siempre terminan por descubrirse, creando decepciones y males. Sin mí, la bondad no es bondad, es hipocresía y oportunismo. Sin mí, la belleza es artificio y mal gusto, o bien instrumento de propaganda vacía. Ustedes dos me necesitan si quieren perdurar y ser auténticas.

La Bondad decía:

“Yo pongo amor en todo. Pablo -que es amigo del Señor desde que cambió la vida en el camino de Damasco- escribió que sin el amor y la bondad, las cosas que hacemos no valen mucho. Pues la verdad sin bondad es intolerante y orgullosa, y aun cruel. La belleza sin bondad termina pronto por hastiar. O, por el contrario, crea adicción y esclaviza a las personas. Ustedes me necesitan si no quieren corromperse y corromper a los demás”.

La Belleza decía:

“Sin mi, nadie se interesaría por ustedes. Carecerían de atracción. Yo soy la que hace resplandecer para los demás lo que ustedes son. Si la gente busca lo verdadero y lo bueno, es porque han sido atraídos por la belleza que hay en ello. Por otra parte, yo soy la que pone paz y armonía entre ustedes, de otro modo, pecarían por exceso en uno u otro sentido. Yo soy la integración en la armonía”

En este punto de la conversación vino el Padre Dios a hacerles compañía. Y les dijo:

“He escuchado lo que están discutiendo entre ustedes. Lo que ha dicho cada una de su propia importancia es exacto. Cada una es indispensable en la creación y sobre todo en la vida de los hombres. Pero lo realmente importantes es que las tres estén igualmente presentes, pues solo así podrán subsistir y el mundo y los hombres serán lo que deben ser. Recuerden también que si alguna de ustedes tres anda mal o ha perdido su atracción para los hombres, las otras servirán siempre de ayuda y camino para que los seres humanos vuelva a encontrar y ser atraídos por la verdad, la bondad o la belleza perdidas. Pues cada una de ustedes tiene la semilla

y el secreto de las otras dos para el bien de los seres humanos. Ellos no pueden vivir, ni ser libre y felices sin ustedes”¹⁰.

Decía F.J. Schiler:

Si al verum le falta esplendor, distintivo tomista de la belleza, el conocimiento de la verdad será pragmático. Si al bonum le falta voluptas, distintivo agustiniano de la belleza, la referencia a lo bueno será utilitarista, hedonista”.

III. TEOLOGÍA DE LA BELLEZA Y FILOCALÍA

Ante una comprensión de la belleza como sensación meramente subjetiva, como mera forma o formalidad, la verdadera teología se siente insatisfecha y decepcionada. A la larga, si la belleza es tan superficial, acaba siendo algo postizo, desechable, irreal. El mundo pierde la hondura de la belleza y sin ella también el bien pierde capacidad de atracción y el ser humano comienza a preguntarse porqué debe cumplir el bien y no meterse en el vértigo del mal.

Escribió Teilhard de Chardin que “los mejores entre los anticristianos no se separan del cristianismo porque es demasiado difícil, sino porque les parece que no es suficientemente bello”. El Concilio Vaticano II (SC,122) decía que el cristiano sabe que “las artes, por su naturaleza, están relacionadas con la Belleza infinita de Dios”.

Decía Rilke que “lo bello es solo el comienzo de lo estremecedor”.

1. La belleza de Dios

“Si tu sabes que Dios significa en último término belleza, ya sabes mucho sobre lo divino. Todo posible encuentro con la belleza conlleva cierta experiencia de lo divino”¹¹

La belleza de Dios se difunde, se manifiesta. Dios viene a nosotros “no como maestro (verdadero), ni como redentor (bueno), sino para mostrarse e irradiarse en la gloria de su eterno amor trinitario (bello)” (Urs von Balthasar). Dios se nos revela con las características de la belleza: ausencia de interés, libertad pura, falta de obligación, expresión plena y autosuficiente, difusiva de sí misma, término de exaltante contemplación, fruición, bienaventuranza, capacidad de seducción. La belleza se expresa en la forma, “el todo en el fragmento”.

La Belleza trinitaria es vida luminosa sembrada en los pliegues de las realidades creaturales y en los surcos de la historia. En el cosmos hay rastros de la belleza de Dios.

Santa Catalina de Siena tenía una experiencia tan elevada de la belleza de Dios, que

¹⁰ SEGUNDO GALILEA, Fascinados por su fulgor: para una espiritualidad de la belleza, Narcea, Madrid 1998, pp. 27-28

¹¹ Cf. J.H. HAUGHT, *Y Dios ¿quién es? ¿cómo pensar sobre lo divino?*, Biblia y fe, Madrid 1989, pp. 79.96.

que la magnificencia divina? El resplandor de la belleza divina es algo absolutamente inefable e inenarrable (Regla monástica mayor)

La epístola a los Hebreos dice que el Hijo, respecto al Padre, es “resplandor de su gloria e impronta de su sustancia” (εὐδοκία τοῦ πατρὸς ἡ ἀκτίστου ἀπαύρατος ἁγίου φωτός: Hb 1,3). Es decir, Jesús el Hijo es el reflejo de la gloriosa hermosura de Dios, imagen exacta suya, más fiel que la huella o marca que deja un sello. Por ello, Jesús asegura que “el que me ha visto ha visto al Padre” (Jn 14,9). Jesús es la más perfecta manifestación de la belleza de Dios.

En Jesús aparece la belleza “del amor”, o lo que llamaríamos el “amor hermoso”:

“Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él” (1 Jn 4,8-16)

El prólogo del Evangelio de Juan se llama a Jesús “lleno de gracia” (πλήρης χάριτος Jn 1,14). Gracia tiene también un significado estético: estilo, elegancia, belleza, encanto. Del niño Jesús se dice también que creía en sabiduría, en estatura y en gracia (Lc 2,52). Progresaba en belleza. Como se dice en el salmo 45,3: “Eres el más hermoso de los hombres; en tus labios se ha derramado la gracia”. Gracia es mucho más que hermosura, porque a veces ésta pasa desapercibida. Cuando la belleza se ve, ella es disfrutada. Cuando la belleza brilla, entonces tiene lugar la gracia, que es el entusiasmo que produce la belleza.

Jesús dijo: “si alguno tiene sed venga a mi y beba” (Jn 7,37). Por ello, Juan añade: “De su plenitud hemos recibido todos, y gracias por gracia”. Participamos de su belleza plena, de la fuente de la hermosura, de la misma hermosura cuyo brillo reflejamos.

De Cristo Jesús dice el prólogo de Juan que “hemos contemplado su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad”. La gloria es la manifestación de la presencia de Dios, el resplandor de su hermosura. Isaías profetizó que “se verá la gloria del Señor, el esplendor de nuestro Dios” (Is 35,2).

Jesús es la manifestación de la Hermosura de Dios: “A Dios nadie ha visto nunca; el Unigénito Dios el que está en el seno del Padre, lo dio a conocer”. Es decir, lo ha revelado: “Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9). Aquí encontramos la explicación del prólogo de Juan, sobre todo porqué llama a Jesús “Logos”. El término Logos significa Verbo, Razón o Explicación, Palabra o Revelación, Argumento, Tratado. Se quiere decir que Jesús explica quién es Dios. Lo arguye brillante, esplendorosa, sabia y gloriosamente. La primera frase del prólogo es: “En el principio era el Verbo”. Al principio existía la explicación de todo, el Hijo, la Luz del mundo. “Yo soy la luz del mundo. El que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida” (Jn 18,12). Jesús da cuenta y razón de quién es Dios, velado o cubierto en este mundo por la sinrazón, por el caos.

3. La belleza del Espíritu Santo o el Espíritu de la Belleza

Evdokimov nos recuerda que “Belleza” es un nombre de Dios. Cirilo de Alejandría llama al Espíritu Santo el “Espíritu de la Belleza”.

Ordinariamente la conexión entre Espíritu Santo y belleza se hace cuando se habla de la función del Espíritu en la Creación, o cuando se habla de la inspiración artística, de la luz, la sabiduría, la alegría, el juego, la fiesta, o de los carismas. Hay dones del Espíritu que pueden ser asociados a la actividad y apreciación artística.

Es difícil decir que en la Trinidad una función es de una persona y otra función pertenece a otra. Si es Trinidad, Comunidad, existe entre las personas una perfecta comunión. Esto no impide que descubramos la identidad de cada persona trinitaria y podamos decir, por ejemplo, que el Abbá es el que engendra y el Hijo el Engendrado y el Espíritu la Generación. También podemos decir que el Espíritu es el Perfeccionador, el Embellecedor (Beautifíer). Propio del Espíritu Santo es llevar al mundo a su perfección fuera del caos. La belleza del mundo es comunicación de la belleza de Dios. El Espíritu Santo es la armonía, la excelencia, la belleza de la divinidad. También es función del Espíritu comunicar esta belleza al mundo (Jonathan Edwards).

El famoso místico de la tradición musulmana, Rûmi, escribe:

“El universo es como un recipiente

lleno hasta los bordes

de sabiduría y belleza.

Es como una gota del río de su Belleza”

Es también conocido el bellísimo apólogo que nos transmitió Kazantzakis:

“¡Hablame de Dios!”, le dije al almendro

y el almendro floreció”.

4. La Belleza de María

La belleza se difunde. En algunas personas aparece con todo su esplendor. Sobre todo en aquel que dijo: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, que de esta forma también decía “Yo soy la belleza”. También se difundió de modo eminente en María -la “toda hermosa”-, en quien resplandece “el ser de Dios”. Gregorio de Palamas decía que era necesario que aquella que dio a luz al más bello entre los hijos de los hombres, ella también fuera de una belleza maravillosa.

El ángel de la anunciación saludó a María llamándola “llena de gracia”, checharitomene (Lc 1,28). Lo dice sin artículo, sustituyendo ese vocativo a su nombre, es decir, que el ángel le da el sobrenombre de agraciada, encantadora. Si Jesús es el lleno

de gracia, su madre es la agraciada. “De tal palo, tal astilla”, decimos¹².

El Papa Pablo VI, en un discurso a congresistas mariólogos les señaló un enfoque inusual: el camino de la belleza:

“¿Cómo presentar de nuevo adecuadamente a María al pueblo de Dios de tal forma que suscite en él un aumento de la piedad mariana? En esto se pueden seguir dos caminos. Ante todo, el camino de la verdad, es decir, de la investigación bíblica, histórica, teológica.... la vía de los doctos...., de la que más ventajas saca la doctrina mariológica. Pero existe además, una vía accesible a todos, incluso a las almas más sencillas: es la vía de la belleza, a la que nos lleva al final la doctrina misteriosa, maravillosa y estupenda... María y el Espíritu Santo. En efecto, María es la “tota pulchra”, el “speculum sine macula”; es el ideal supremo de perfección que los artistas de todas las épocas han tratado de reproducir; es la “mujer vestida del sol” (Apc 12,1), en la que los rayos purísimos de la belleza humana se encuentran con los soberanos pero accesibles de la belleza sobrenatural. Es la “llena de gracia”, la llena del Espíritu Santo, cuya luz se refleja en ella con incomparable esplendor”¹³

Pablo VI pronunció uno de los primeros discursos sobre la belleza de María, del que extractamos lo siguiente:

Una obra maestra de belleza humana; no buscada en el único modelo formal, sino realizada en la intrínseca e incomparable capacidad de expresar al Espíritu en la carne, la semblanza divina en el rostro humano, la belleza invisible en la figura corporal. Tota pulchra. Tú eres la belleza, la verdadera, la santa belleza. Esta debería ser la imagen real e ideal de la Virgen...¹⁴

Núcleos de belleza en la mariología son los dogmas marianos. Por ejemplo la Inmaculada: este dogma significa que la humanidad dispone de una “parte inmaculada”, extensible por la fuerza del Espíritu “sobre toda carne”. En la Inmaculada aparece la imagen genuina, limpia, con las trazas esenciales de la antropología como libertad, apertura, señorío, madurez, responsabilidad. La sin-pecado es la bella, la no afeada por el mal. En la maternidad vemos a María envuelta en lo divino: “la trama más pura del diálogo entre Dios y el hombre, la relación más armónica entre naturaleza y gracia”. Así en otros aspectos dogmáticos: virginidad-esponsalidad, ascunción.

La liturgia cristiana de Oriente y Occidente la declara “toda bella”, como una necesidad para aquella que dio a luz a la belleza encarnada. La iconografía mariana ha sabido expresar la pureza y la belleza interior de María a través del arte de tal manera, que su belleza corporal y estética se integran en aquella. En el arte cristiano aparece María siempre extremadamente bella, nunca recargada o artificiosa. La belleza de

¹² MIGUEL IRIBERTEGUI ERASO, *La belleza de María. Ensayo de teología estética*, Edibesa, San Esteban, Salamanca, 1997.

¹³ PABLO VI, Mayo (1975), en AAS 67 (1975), pp. 334-335.

¹⁴ PABLO VI, Homilia 8-12-1975: OR 9-10; Ecclesia 27-12-1975, pp. 9-10..

María es la mejor expresión y el modelo más acabado de la belleza del Reino de Dios, que es la belleza a la cual aspira la Iglesia. Con todo la belleza de María no aparece desencarnada de su experiencia humana, como mujer que sufre, que busca, que camina en la oscuridad de la fe. Ella revela la belleza de una feminidad madura y fecunda. La belleza victoriosa.

5. La belleza de la Redención o de la Gracia

El camino de la teología hacia la belleza debería ser determinado inicialmente por el camino en el que la belleza aparece en la vida de fe. Entendemos por fe un término que incluye tanto la existencia (individual, social e interactiva) afectada por la transformación redentora. ¿En qué medida la belleza es parte de la redención?

So la “*imago Dei*” posee la belleza primordial, el mal y el pecado humano son belleza fracturada; la redención consiste, entonces, en un rehacer o restaurar la belleza de forma nueva, compasiva, autotranscendente. Por eso, la belleza pertenece a la fe en cuanto tal.

El ser humano, creado originalmente con una belleza plena (“*imago Dei*”), perdió esta plenitud cuando aceptó que el pecado y el mal entraran en él y en la creación. El pecado, lo inmoral, es lo que destruye la belleza interior del hombre y la mujer; destruye la armonía entre su cuerpo y su alma, entre su razón y su sensibilidad, en sus relaciones con los demás y con toda la creación. Lo inmoral es malo porque no tiene ni armonía, ni belleza.

Jesús vino a restaurar en nuestro espíritu la belleza original del hombre. No reveló la verdad y el bien. Estableció una nueva relación entre la belleza de Dios y la belleza humana y de toda la creación. Desde entonces somos libres y responsables con respecto a nuestra propia belleza. En la medida en que somos redimidos, vamos creciendo en belleza. Y somos bellos en cuanto que nos autotranscendemos, entramos en estado de compasión, de amor, de entrega.

6. La belleza de la Iglesia

En la Iglesia corre el río del agua viva y arde el fuego del Espíritu. La Iglesia es la imagen viviente de la Belleza eterna, y vaso de arcilla contaminado por las escorias pecaminosas. Es misterio de esplendor divino y angustia de belleza desfigurada. En la Iglesia hay que restaurar el rostro de la Belleza. Gregorio Palamas subrayaba que la belleza de Dios redundaba en nuestro cuerpo. Los cuerpos de los santos son luminosos, son iconos del esplendor de Dios. La Belleza nos invade, a pesar de nuestra pobreza y limitación. Gracias a Dios el mal y el pecado no han destruido su proyecto originario. Sí lo han deformado, reduciendo su integridad a un silencio ontológico.

La finalidad de la filocalía no es un crecer sólo individual y tal vez egocéntrico. En la Iglesia corre el río del agua viva y arde el fuego del Espíritu. La Iglesia es misterio de

esplendor divino y angustia de belleza desfigurada. En la Iglesia hay que restaurar el rostro de la Belleza.

7. La belleza del cosmos: camino hacia la Belleza

Estamos envueltos en la belleza, a pesar de nuestra pobreza y limitación creatural. Gracias a Dios el mal y el pecado no han destruido en nosotros la imagen de la belleza de Dios; sólo han deformado. También en el cosmos hay rastros de la belleza de Dios. ¡Teología visiva! Simone Weil decía que “la materia es bella, no cuando es dócil al hombre, sino cuando lo es a Dios”. Serafín de Sarov (1795-1833) cuando se encontraba con alguien, exclamaba: “Jesús, mi alegría, ha resucitado”.

Cuando la belleza suscita el estupor en alguien, dócil a sus llamadas, entonces se inaugura una aventura que va de elevación en elevación, de contemplación en contemplación, de trascendimiento en trascendimiento.

8. Belleza y tendencia idolátrica

Puede existir la tentación de usurpar lo divino. André Gide decía que no existe obra de arte sin colaboración del demonio. Y Jakob Böhme (comienzos del siglo XVII) cuenta que cuando uno le preguntó a Satanás, “¿porqué has abandonado el paraíso?”, Satanás respondió: “quiero convertirme en autor”. El autor queda expuesto fácilmente a la tentación por excelencia, que es suplantar a Dios, de convertirse en un demiurgo. Es la tentación de competir con Dios. Pero también hay que decir que toda obra de arte, como signo tangible de la belleza de Dios, puede ejercer una función salvífica, más allá de las intenciones del artista.

IV. LA SEDUCCIÓN DE LA BELLEZA DIVINA

Si es así Dios, si la belleza le envuelve como un manto, le constituye como su Ser, Dios será sumamente atractivo, irresistiblemente seductor. La existencia religiosa no podrá entenderse si no es a partir de la fascinación que produce en los seres humanos el “mysterium fascinans”, de la seducción.

1. De la seducción

No ha sido prestada especial atención la categoría de “seducción” en la teología católica. Sin embargo, es muy importante dentro de una teología estética. En la teología moral la seducción ha sido presentada como la estrategia diabólica -a la cual hace referencia la sagrada Escritura- que nos incita al pecado. Es cierto que la seducción del mal es poderosa, sutil, sagaz. Así lo demuestra la experiencia. Habitan en el ser humano las tres concupiscencias (mundo, demonio y carne). No vivimos en una situación inocente. No obstante, ésta no es la única forma de seducción. Existe también la seducción -mucho más poderosa y transformadora- del bien. La exhortación apostólica

post-sinodal alude a esta categoría en bastantes ocasiones, sin detenerse en explicarla.

Jean Baudrillard elabora una teoría sobre ella en su libro “De la Seducción”. La seducción (se-ducere) desplaza, lleva aparte, desvía del camino y de la verdad. Personas incapaces de riesgo, de aventura, son incapaces de ser seducidas. Es ley de la seducción no saber a ciencia cierta cuando vence el seductor y es derrotado el seducido. Seducir es fragilizar. Seducir es desfallecer. Seducimos por nuestra fragilidad, nunca por poderes o signos de fortaleza. Esta fragilidad es la que ponemos en juego en la seducción y la que le proporciona esa fuerza. Seducimos por nuestra vulnerabilidad, por el vacío que nos obsesiona. Lo que seduce en el hombre no es nunca la belleza natural, sino la belleza ritual.

Cuando decimos que Cristo nos ha seducido, cabe preguntarse de qué estamos hablando.

2. ¿Cómo seduce Dios?

Dios no aparece inmediatamente en nuestro mundo. Dios es invisible, inaudible. No porque esté oculto, sino porque es Luz cegadora. Es tal la luminosidad y la densidad de su presencia que no hay ser humano capaz de contemplarla y acogerla. Por esto, la experiencia de Dios, que implica toda vocación, se capta más por sus aspectos negativos que positivos. La vocación llega como incertidumbre, como oscuridad o deslumbramiento, como inquietud y desasosiego. La vocación aparece más como silencio que como palabra, como ocultamiento que como revelación. No llega la llamada directamente de Dios, sino de personas que consideramos sus mensajeros.

Cuando la exhortación apostólica “Vita Consecrata” plantea la vocación como una experiencia de la belleza de Dios y de Jesús en el Tabor, nos hace preguntarnos dónde acontece hoy esa experiencia. Pablo afirma que ahora vivimos en la fe y que aquí contemplamos la realidad divina como en un espejo (1 Cor 3,12-13). Tenían razón los Padres orientales al hablar de las Tinieblas de Dios, que para ellos se traducían en teología apofática. La vocación es entonces la llamada del silencio, la visión de la tiniebla, la seducción del vacío. Si lo expresamos en cristiano, diremos que la vocación es la llegada a nuestra vida de la Palabra y la locura de la Cruz, o del crucificado. Algunos hablan del “lado oscuro de Dios” (the shadow side of God). Se refieren a esa presencia divina que nos resulta enigmática, problemática, amenazante, terrible; a esa existencia de Dios que provoca preguntas, lamento, rebelión; que incluso lleva a representar a lo divino con rasgos demoníacos. Ese lado oscuro para nosotros es incomprensible y nos convulsiona. Tiene que ver con la impotencia de Dios ante el mal, con su aparente pasividad ante la injusticia. Es entonces cuando uno se pregunta: la llamada de Dios, ¿vocación de seducción?

Lo más paradójico es encontrar a personas que precisamente en el dolor y sufrimiento, en las situaciones más condenadas y absurdas, han encontrado al Dios que

les llamaba a transformarse y transformar este mundo.

3. La seducción de la belleza de Jesús

Jesús es la encarnación de Dios. En Jesús Dios se hace visible, audible, tangible. Gracias a Jesús podemos hablar de Dios con palabras humanas, podemos entender a Dios con conceptos humanos. Nunca valoraremos lo suficiente un hecho religioso de tan incalculable valor: ¡que Dios se ha hecho hombre! Esto o es una locura o es nuestra salvación. Nosotros creemos lo último: ¡es nuestra salvación! Así Dios nos resulta accesible. Así podemos sentirnos verdaderamente llamados, escogidos por El. Pero también Jesús manifiesta el lado oscuro, incomprensible, problemático de Dios. El Jesús crucificado, entregado a la muerte, puesto en manos criminales, el Jesús que clama “¡Dios mío, Dios mío!, ¿porqué me has abandonado?”: “la Transfiguración no es sólo revelación de la gloria de Cristo, sino también preparación para afrontar la cruz. Ella implica un “subir al monte” y un “bajar del monte”: los discípulos que han gozado de la intimidad del Maestro, envueltos momentáneamente por el esplendor de la vida trinitaria y de la comunión de los santos, como arrebatados en el horizonte de la eternidad, vuelven de repente a la realidad cotidiana, donde no ven más que a “Jesús solo” en la humildad de la naturaleza humana, y son invitados a descender para vivir con las exigencias del designio de Dios y emprender con valor el camino de la cruz” (VC, 14)

Que Jesús llamó a discípulos y discípulas para formar en torno a él un grupo comunitario y misionero es un dato atestiguado por los evangelios. Que Jesús siga llamando de la misma manera, después de desaparecer de la tierra es un dato que hay que probar. No basta únicamente que sea una poética idea que nos atrae. De verdad, ¿Jesús sigue llamando hoy, como llamó a sus discípulos en torno al lago de Galilea? ¿Es esa la preciosa definición de la vocación a la vida consagrada?

Ante la figura de Jesús lo primero que se experimenta es desconcierto. ¿Quién podría pensar que en ese hombre se encierra el mayor secreto de la historia? ¿Que él no es simplemente aquel que aparece, sino el mismo Hijo de Dios? En Jesús no aparece la fuerza, el poder de la divinidad. Se anonadó Se hizo uno de tantos. Pero sí aparecen los signos, los símbolos, la liminalidad. Jesús es un hombre que tiene la seducción de un umbral abierto a lo nunca visto, al Invisible, a lo nunca experimentado, al Intocable. De Jesús se ha dicho que era un maestro de los símbolos. Y así fue en realidad. Con sus parábolas, con sus milagros, con su forma de ser y actuar, producía desconcierto, atracción, intriga. El poder real de Jesús era nulo. No tenía poder económico, ni político, ni religioso. Su poderío se ejercía en el mundo de los símbolos. En ese gran símbolo que era el Reino de Dios. Jesús sabía sembrar ilusiones. Enseñaba a descubrir en la realidad la realidad verdadera.

Jesús sabía utilizar perfectamente la estrategia del desplazamiento. Juan presenta a

las muchedumbres y también a pequeños grupos y aun personas individuales en actitud de búsqueda de Jesús, desplazándose hasta donde él estaba. Jesús desplazaba a la gente. A algunas personas incluso les dirigía una llamada a hacer ese desplazamiento definitivo y materializarlo en una forma de vida: “¡Ven y sígueme!”. Llama la atención que la seducción de Jesús llegara a extremos de fascinar a varones y mujeres. Y no solo fascinar, sino hacer que rompieran con aquello que sería un modo honorable de vida, para vivir en itinerancia “profética”, como gente desocupada y anárquica. Con Jesús hasta la estructura familiar peligraba hasta límites intolerables.

Jesús no explicaba el porqué de su llamada. Los discípulos y discípulas se sentían ante Él sorprendidos, en espera de su próxima genialidad. Jesús era imprevisible. Atraía y distraía. Creaba en sus discípulos y discípulas una situación de expectativa, de creatividad. Cuando se habla de la transfiguración de Jesús, dentro del contexto de un Jesús en figura normal, se vuelve al elemento seductor. Creaba en los suyos y suyas la idea de que a Jesús no se le veía como realmente era. Esto hacía que fuera normal tener puestos los ojos en Él. “Quien me ve a mí, Felipe, ve al Padre”. En Jesús emergía la fascinación, la seducción de la Belleza, el Todo en el fragmento humano.

Sabía Jesús que hay otras realidades seductoras que tientan a los seres humanos y los desplazan hacia el vacío, el mal. Por eso, Jesús invitaba a sus discípulos a la vigilancia, a estar despiertos. El Maligno era para Jesús su antagonista seductor. Por eso, la seducción de Jesús nunca evita el tener que cargar con la propia cruz, tener que renunciar a vivir siempre en un Tabor utópico y deber recorrer el camino que lleva a la montaña de la Desfiguración: el Calvario.

Al concluir este apartado, podemos entender que en el cristianismo hay experiencias de seducción y de belleza tan envolventes que son capaces de definir toda una vida. Al tratarse de experiencias que se remiten a lo divino, a lo infinito, no se puede excluir que acontezcan en cualquier lugar, en cualquier circunstancia. La Gracia lo invade todo. Se hace presente en todo. En cualquier ámbito puede asomarse y fascinar.

4. El lenguaje de la belleza al servicio de la fe

¿Qué relación existe entre el lenguaje de la belleza y el lenguaje de la fe?

Se decía de los Siete Fundadores de la Orden de los Siervos de María que estaban entre quienes “tienen en el corazón el culto de la belleza y traen paz a las casas”. Belleza y paz van juntas. Esto no quiere decir que la belleza tenga la función de olvidar la dimensión trágica de la vida. El arte no es mentira o ilusión; ciertas obras, como las de Jeronimus Bosch puede incluso evocar lo horrible. Pero el arte es una llamada a la Trascendencia, abre una brecha hacia el infinito, poner en relación las tinieblas con la luz, crea un espacio para la libertad.

Entonces debemos preguntarnos: ¿cuál es el lugar de la belleza en el servicio

pastoral? El italiano Padre Turolto escribía el año 1975 al cardenal Colombo:

“Purtroppo il brutto è entrato anche in chiesa e sta invadendo: brutte le stesse costruzioni, brutte le liturgie, brutte le omelie, brutti i canti, le musiche... E il brutto è immorale, è un’offesa. Dio è bellezza; e solo quando renderemo onore al primato della bellezza potremo riprendere a sperare”.

“Desgraciadamente lo feo ha entrado también en la Iglesia y la está invadiendo: feas las construcciones, feas las liturgias, feas las homilias, feos los cantos, las músicas... Y lo feo es inmoral, es una ofensa. Dios es belleza; solo cuando honremos el primado de la belleza podremos seguir esperando”

La belleza tiene la capacidad de poner al ser humano ante el Misterio. Pero por eso hay que recurrir al lenguaje simbólico, poético.

El lenguaje de la experiencia espiritual solo puede ser lenguaje simbólico. Para justificar esto bastaría decir que Dios ha privilegiado ante todo en su revelación el mundo de las imágenes. Dominique Renard escribió que Jesús no se encarnó en un Pascal filósofo o sabio, sino que Jesús era un poeta, que tenía el sentido de las imágenes. Jesús era el Maestro de los signos.

V. LA VOCACIÓN A LA VIDA CONSAGRADA: UNA FORMA DE SEDUCCIÓN DE JESÚS

Dios se manifiesta a quienes estamos constitutivamente sedientos y heridos de belleza. Basilio decía que tenemos nostalgia de la Belleza, porque en cada uno de nosotros está presente la imagen de Dios. Es la belleza buscada por aquel que se ha sentido herido por el deseo de Dios, la que hace entrar en un camino de la “filocalía”. La filocalía no es un estado psicológico o estético, sino el camino hacia la Gloria, el itinerario, frecuentemente doloroso, hacia la transfiguración en la luz sin declive. La finalidad de la filocalía no es un crecer sólo individual y tal vez egocéntrico. Es deseo apasionado, búsqueda incesante, ansia loca de descubrir el Todo en el fragmento, creatividad para descubrir en la Desfiguración la Transfiguración.

Explicar la vocación a la vida religiosa como una experiencia de seducción de Jesucristo, tiene más importancia de lo que a primera vista parece. Pone de relieve varias cosas:

1) Que Jesús sigue vivo; es el contemporáneo; por su resurrección y ascensión no se fue del mundo, sino que está presente en él de una forma nueva. Actúa y se encuentra con las personas. 2) Que las personas somos capaces de percibir su presencia, su voz y sentirnos afectadas por ellas, hasta el punto de acontecer en nosotros una auténtica experiencia de seducción. Esta seducción nos desplaza de nuestro mundo anterior, de nuestras ocupaciones y nos lleva al ámbito en el cual acontece el Reino de Dios. 3) La llamada de Jesús se produce para no pocas personas dentro del ámbito de la Cruz, del sufrimiento del mundo, de la oposición a la llegada del Reino. Los carismas de vida consagrada son los campos magnéticos desde los cuales el Señor resucitado seduce a quienes llama y los configura según su espíritu. 4) La exhortación apostólica resalta con

acierto cómo la vocación a la vida consagrada tiene una dimensión pascual. La expresa en la doble imagen de la transfiguración del Tabor y la desfiguración del Calvario. Entre transfiguración y desfiguración acontece la seducción vocacional. 5) Un acierto de la exhortación ha sido plantear de este modo el tema de la vocación. En esta perspectiva, la vocación a la vida consagrada se explica como iniciativa absoluta y única de Dios Padre, quien a través de una atracción interior, suscita una respuesta de donación total, que en el pasado fue comparada con el sacrificio de holocausto (VC, 17). El Hijo, Jesús, dirige su llamada a todos los que el Padre le ha dado y les pide un compromiso total, que comporta el abandono de todas las cosas para vivir en intimidad con El y seguirlo adondequiera que vaya. Llama a través de su mirada y seduce. No resulta difícil, a partir de ahí considerar todo lo demás como basura. Los consejos evangélicos manifiestan en quien los profesa un deseo de total conformación con Jesús y de participación en su misión (VC, 18). El Espíritu hace atractiva una opción tan comprometida: seduce, suscita la respuesta, configura, forma y plasma, purifica, crea personas cristiformes, concede carismas transformadores. El Espíritu acompaña el proceso de transfiguración que poco a poco se va produciendo en quienes han sido llamados; se trata de un auténtico camino espiritual de filocalía (amor por la belleza divina). La seducción centrípeta de la belleza, no es incompatible con otro dinamismo centrífugo, suscitado también por el Espíritu, que orienta a las personas consagradas hacia la Iglesia y el mundo con una variedad admirable y sorprendente de carismas (VC, 19).

6) La vocación a la vida consagrada no se explica únicamente como una experiencia de Tabor, de elección particular y separación. Es también una experiencia de inmersión en la vida humana, en sus dolores y muertes. Del Tabor se va al Calvario. Los discípulos y discípulas son invitados a contemplar a Jesús exaltado en la Cruz (VC, 23):

Esta contemplación de Cristo inspira a todas las vocaciones; en ella tienen su origen, con el don fundamental del Espíritu, todos los dones y en particular el don de la vida consagrada". María y el discípulo amado recibieron este don (VC, 23). La belleza del Crucificado sigue fascinando a los llamados, a pesar de la terrible paradoja del sufrimiento y la muerte. Se trata del "esplendor del amor" en medio de las dificultades y pruebas. Humildad de una vida oculta, sacrificio silencioso, abandono a la santa voluntad de Dios y serena fidelidad son expresiones del amor al Crucificado, que se desborda en intercesión, servicio a los hermanos y participación en las dificultades de los demás y en la preocupaciones y pruebas de la Iglesia (VC, 24).

MÓDULO 5º

FILOCALÍA Y VIDA CONSAGRADA

(TEOLOGÍA DE LA BELLEZA Y CAMINO ESPIRITUAL)

I. FILOCALÍA: PERSPECTIVA HISTÓRICA

Filocalía significa “amor por la belleza”. En su significado más vulgar significa también “florilegio”, “antología”; por eso, a lo largo de la historia de la Iglesia han ido apareciendo antologías diversas de textos, que han sido denominadas “filocalía” y tenían como objetivo ayudar a los creyentes en Cristo, a liberar toda la belleza interior que en ellos habita. Podemos decir que toda colección de textos espirituales, destinada a favorecer e interiorizar la oración, la vida interior, es una pequeña filocalía. Cada uno puede componer su propia filocalía. Pero las grandes filocalías han sido auténticos acontecimientos que han marcado la historia de la Iglesia.

1. La gran Filocalia

Entre las grandes filocalias encontramos una antología de los más bellos textos de Orígenes –que corrían el peligro de perderse-, realizada Basilio el Grande y Gregorio el Teólogo en el siglo IV. Durante el periodo propiamente bizantino Nicéforo el Hesicasta ofreció otra gran filocalia titulada “Tratado sobre la sobriedad y sobre la guarda del corazón”. Pero la Filocalía por antonomasia, fue la gran Filocalia griega, publicada en Venecia en el 1782.

Esta antología de textos apareció bajo el siguiente título: “Filocalia de los santos padres népticos (que se dedican a la vigilia), recopilada a partir de nuestros santos y teóforos padres, en la cual, a través de la práctica (praxis) y la contemplación (teoría) de la filosofía moral (sabiduría espiritual), la mente es purificada, iluminada y perfeccionada. Corregida con mucho cuidado y publicada a expensas del muy honorable y amado de Dios señor Juan Maurokordatos para utilidad común de los ortodoxos (Venecia 1782, Antonio Bortoli).

La Filocalia, según Nicodemo –uno de sus compiladores- está dirigida “tanto a los monjes como a los laicos”, llamados todos a “unificarse” interiormente uniéndose a Dios y mediante tal unión, en Cristo, a unirse con todos los hombres, según la oración sacerdotal del Señor “que todos sean uno como nosotros somos uno” (Jn 17,22).

Entre los autores espirituales, cuyos dichos están presentes en la gran Filocalia, predomina Evagrio Pónico, que intentó conceptualizar la experiencia del desierto, dándole un puesto central al “nous”, a la mente. También está presente la antropología de Macario -muy bíblica y centrada en el “corazón”-; la unión de mente y corazón

aparece entonces como el rasgo esencial de la praxis hesicasta (de silencio y contemplación) que la Filocalía favorece. Otro de los autores espirituales es Diego de Fotica (Obispo de Epiro, fin del siglo V), el cual menciona explícitamente -por vez primera- la invocación “Señor Jesús” -¡tan importante en la oración de Jesús!-. Autores importantes, presentes en la gran Filocalia, son así mismo Simeón el Anciano y Simeón el Nuevo Teólogo, ubicados en Constantinopla en la intersección del primero y el segundo milenio cristianos, como también Nicetas Stethatos, discípulo de Simeón el Nuevo Teólogo. En estos autores es esencial el bautismo en el Espíritu, o la presencia imprevisible e imprevista del Espíritu como experiencia libre de la Luz.

Gregorio Palamas es otro gran autor. Es un gran representante de una época trágica para la Iglesia griega, que va desde finales del siglo XIII hasta gran parte del siglo XIV. Fue tiempo de invasiones, divisiones, guerras civiles. Gregorio Palamas readaptó el camino del hesicasmo y lo transmitió por escrito. Una cuarta parte de la Filocalia contiene sus enseñanzas.

La gran Filocalia concluye con unos pequeños tratados, traducidos muy libremente al griego moderno. El único autor espiritual presente en la Filocalia que no es de lengua griega es Juan Casiano, aunque sus textos son traducidos al griego.

Están de acuerdo muchos autores, sobre todo ortodoxos, en que la aparición de La Filocalia en el siglo XVIII fue un acontecimiento de enorme importancia para la vida cristiana. Ante el triunfo de la Ilustración y de una visión de la fe excesivamente intelectual y filosófica la Filocalia significaba una opción decisiva por la Revelación y la Tradición auténticas. La Filocalía no presenta un Dios abstracto, sino concreto: es decir, un Dios que se revela y conversa con los seres humanos en nuestra carne; un Dios accesible a quien es posible llegar y entrar en comunión de conocimiento y amor con Él.

2. El camino de la filocalia: Hacia la belleza de Dios

El modo de acceso a Dios que la Filocalia propone es la oración y especialmente aquel modo peculiar de oración que es la oración de Jesús. Esa es la tesis de esta colección de textos que van desde el siglo IV al siglo XV. En ellos se manifiesta la convicción de que nuestro Dios se ha unido de forma inefable con el ser humano hasta convertirse, a través de la encarnación, en nuestro “consanguíneo”. Con este Dios puede el creyente entrar en una profundísima comunión a través de la oración de Jesús.

a) La oración de Jesús

El camino de la Filocalía presupone una comprensión unitaria del ser humano como alma y cuerpo, eternidad y tiempo, mente y corazón. La mente ha de poner sus raíces en el corazón., por que es el corazón la sede en donde el ser humano se unifica y se encuentra a sí mismo: “el reino de Dios es el tesoro escondido en el campo del corazón” (Nicodemo). El ser humano no es únicamente tierra y fango, sino también cielo y luz; no

solo carne y pesadumbre, sino también conciencia marcada por la vocación de una subida incomparable: “Hospedamos dentro de nosotros bestias salvajes; pero toda criatura racional, sea hombre o mujer, posee la capacidad de amar a Dios y a todos los seres” (San Antonio abad).

Se desciende al corazón invocando la presencia de Jesús, invocando su nombre. La meta del camino filocalico es alcanzar que la persona se transforme en oración, en relación pura con Dios a través de Jesucristo y así tome conciencia de su propia resurrección en el Resucitado.

A partir del Athos del periodo bizantino la fórmula empleada habitualmente para orar es: “Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí”. El nombre es invocado siguiendo el ritmo de la respiración. Nuestra respiración es imagen permanente del Sople divino. El cuerpo humano está destinado a convertirse en “templo del Espíritu Santo” (1 Cor 6,19). La respiración permite pacificar todo el ser y orar –tal como dice el Evangelio- sin interrupción. Al ritmo de la respiración –vital para la vida física- acontece la oración –vital para la vida espiritual-.

La oración de Jesús, al ritmo de la respiración, nos pone en relación con Dios y nos torna semejantes a Él. La postura del cuerpo más adecuada para esta oración es la del “de profundis”: inclinada la cabeza, espaldas curvadas incluso con la cabeza en las rodillas como Elías en el Carmelo (1 Rey 18,42). El cuerpo que asume esta postura remite al Otro.

La oración de Jesús se realiza dentro de un contexto ascético de ayuno, castidad y vigilancia: a) ayuno de alimento, pero también ayuno de las pasiones y de la maledicencia; b) castidad, que unifica alma y cuerpo y la dirige a la comunión fiel en el matrimonio espiritual con Dios en el ágape divino –¡exaltación y consumación del eros!-; quien ora con Jesús está separado de todos y unidos a todos; c) vigilancia para esperar al Esposo que viene en medio de la noche, iluminando de forma pascual las tinieblas que nos envuelven.

b) Liberación de las pasiones

La oración conduce a una praxis de lucha que lleva a la liberación de las pasiones y a tomar conciencia de la gracia bautismal. Las pasiones son idolatrías, ilusiones que se empadronan del ser humano, lo poseen, le hacen cambiar de dirección, lo bloquean. La pasión principal es la muerte que fascina al hombre al mismo tiempo que lo llena de angustia. La clave es la metánoia, que es, ante todo “memoria de la muerte” y evocación de aquel que bajó a los infiernos para darnos vida, Jesucristo.

Las pasiones que enumera la filocalía, además de la muerte, son siete u ocho: avaricia, lujuria, cólera, tristeza, pereza (torpeza espiritual), vanagloria y orgullo. La avidez y el orgullo son las “madres” de las demás pasiones; hacen girar todo en torno al propio yo. Es lo que los Padres llaman “philautia” o amor a sí mismo, que es el

narcisismo espiritual..

Uno hace la experiencia de la resurrección cuando sienten cómo las virtudes van sustituyendo a las pasiones. Estas virtudes son la fe, el temor de Dios, la humildad, la continencia, la paciencia, la mansedumbre, la esperanza y culmina en la apatheia, que es su síntesis, porque general el amor y abre al amor de Dios por sus criaturas.

Purificado y unificado el corazón, la mente es capaz de penetrar la realidad creada con una profundidad tal que supera toda forma de conocimiento. Se comprende entonces el lenguaje de la creación y es posible hablar con las criaturas de Dios. En esto consiste la “contemplación de la naturaleza”. La naturaleza es “la primera Biblia”. Contemplada desde Jesucristo, desde la Palabra, es ya comprendida sin sombra ni misterio. Se descubre entonces que el Espíritu Santo está en la profundidad del mundo. Máximo el Confesor llegaba a decir que las esencias de las cosas sensibles son el cuerpo de Cristo y que aquellas de los mundos espirituales son su sangre. El corazón-espíritu es incendiado por una luz que viene del más allá, que no es ni interior ni exterior.

c) Hacia la Belleza de Dios

Filocalia significa, sobre todo, “amor de la Belleza”, no de la belleza - calia – en sentido estético, sino religioso: es decir, la belleza de la plenitud del Ser. Esta Belleza de plenitud se se refleja en la creación, aunque las fuerzas del mal traten de afearla.

La Belleza infinita de Dios se revela al corazón humano cuando éste llega a la cumbre de la experiencia orante. En la oración el creyente se vuelve liminal, supera los límites creaturales y se abre al misterio que le da vida, alegría, libertad, paz. Rumi oraba así: “Que yo esté enfermo por tu Belleza, que yo me sienta muy cerca de ti, que la incandescencia del amor puro, penetrando en la roca de mi ser, lo transforme en un rubí puro” (Y. Rumi).

El monje o la monja buscan su centro viviente. Allí se unifican todas las energías interiores. Ese centro viviente es la Palabra eterna, que ha bajado a la carne y tiene un nombre que supera todo nombre: Jesús el Señor. En Jesús encontramos el orden, la belleza armoniosa originaria del ser humano tal como fue creado por Dios, a su imagen y semejanza.

Quien se siente así unificado ama a todo el mundo creado, desde los seres humanos, los pájaros, las bestias hasta los demonios. Quien ha sido cautivado por la Belleza de Dios “vive amando a los otros y nunca dice basta” (Isaac de Siria). Quien está unido del todo al amor divino ve entonces cómo “exteriormente en su carne aparece, como en un espejo, la claridad interior de su alma” (San Juan Clímaco). “El hombre interior se despierta a la obra del espíritu y de día en día aproxima su alma a la perfecta pureza del corazón. Cuando uno ve que todos los hombres son buenos y ningún hombre le parece inmundo y contaminado, entonces el corazón está limpio” (Isaac de Siria).

II. LA TEOLOGÍA DE LA VIDA CONSAGRADA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA BELLEZA

1. La belleza de Dios, de la Trinidad

En varios textos se presenta a Dios como belleza:

- (n.16) "Con tal identificación «conformadora» con el misterio de Cristo, la vida consagrada realiza por un título especial aquella confessio Trinitatis que caracteri

za toda la vida cristiana, reconociendo con admiración la sublime belleza de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y testimoniando con alegría su amorosa condescendencia hacia cada ser humano.

- (n. 20) "Los consejos evangélicos son, pues, ante todo, un don de la Santísima Trinidad. La vida consagrada es anuncio de lo que el Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu, realiza con su amor, su bondad y su belleza".

- (n.111) "Trinidad Santísima, beata y beatificante, haz dichosos a tus hijos e hijas que has llamado a confesar la grandeza de tu amor, de tu bondad misericordiosa y de tu belleza".

- (n.111) "Espíritu Santo, Amor derramado en los corazones, que concedes gracia e inspiración a las mentes, Fuente perenne de vida, que llevas la misión de Cristo a su cumplimiento con numerosos carismas, te rogamos por todas las personas consagradas. Colma su corazón con la íntima certeza de haber sido escogidas para amar, alabar y servir. Haz que gusten de tu amistad, llénalas de tu alegría y de tu consuelo, ayúdalas a superar los momentos de dificultad y a levantarse con confianza tras las caídas, haz que sean espejo de la belleza divina. Dales el arrojo para hacer frente a los retos de nuestro tiempo y la gracia de llevar a los hombres la benevolencia y la humanidad de nuestro Salvador Jesucristo (cf. Tt 3,4).

2. La belleza de Jesús

- (n.24) "La persona consagrada, en las diversas formas de vida suscitadas por el Espíritu a lo largo de la historia, experimenta la verdad de Dios

Amor de un modo tanto más inmediato y profundo cuanto más se coloca bajo la Cruz de Cristo. Aquel que en su muerte aparece ante los ojos humanos desfigurado y sin belleza hasta el punto de mover a los presentes a cubrirse el rostro (cf. Is 53, 23), precisamente en la Cruz manifiesta en plenitud la belleza y el poder del amor de Dios. San Agustín lo canta así: «Hermoso siendo Dios, Verbo en Dios [...] Es hermoso en el cielo y es hermoso en la tierra; hermoso en el seno, hermoso en los brazos de sus padres, hermoso en los milagros, hermoso en los azotes; hermoso invitado a la vida, hermoso no preocupándose de la muerte, hermoso dando la vida, hermoso tomándola; hermoso en la cruz, hermoso en el sepulcro y hermoso en el cielo. Oíd entendiendo el cántico, y la flaqueza de su carne no aparte de vuestros ojos el esplendor de su

hermosura».

3. La belleza de María

(n.28) "María es aquella que, desde su concepción inmaculada, refleja más perfectamente la belleza divina. «Toda hermosa» es el título con el que la Iglesia la invoca. «La relación que todo fiel, como consecuencia de su unión con Cristo, mantiene con María Santísima queda aún más acentuada en la vida de las personas consagradas [...] En todos (los Institutos de vida consagrada) existe la convicción de que la presencia de María tiene una importancia fundamental tanto para la vida espiritual de cada alma consagrada, como para la consistencia, la unidad y el progreso de toda la comunidad».

4. La vida consagrada señala hacia el Hijo de Dios como la belleza infinita

Se muestra así en relación con otras formas de vida, como la laical y los ministros ordenados:(n.16) "En efecto, en la unidad de la vida cristiana las distintas vocaciones son como rayos de la única luz de Cristo, «que resplandece sobre el rostro de la Iglesia». Los laicos, en virtud del carácter secular de su vocación, reflejan el misterio del Verbo Encarnado en cuanto Alfa y Omega del mundo, fundamento y medida del valor de todas las cosas creadas. Los ministros sagrados, por su parte, son imágenes vivas de Cristo cabeza y pastor, que guía a su pueblo en el tiempo del «ya pero todavía no», a la espera de su venida en la gloria. A la vida consagrada se confía la misión de señalar al Hijo de Dios hecho hombre como la meta escatológica a la que todo tiende, el resplandor ante el cual cualquier otra luz languidece, la infinita belleza que, sola, puede satisfacer totalmente el corazón humano. Por tanto, en la vida consagrada no se trata sólo de seguir a Cristo con todo el corazón, amándolo a más que al padre o a la madre, más que al hijo o a la hija» (cf. Mt 10, 37), como se pide a todo discípulo, sino de vivirlo y expresarlo con la adhesión «conformadora» con Cristo de toda la existencia".

La vida consagrada no es un filosofía, sino una filocalía, un camino hacia la Belleza de Dios:

- (n.19) "Con intuición profunda, los Padres de la Iglesia han calificado este camino espiritual como filocalia, es decir, amor por la belleza divina, que es irradiación de la divina bondad. La persona, que por el poder del Espíritu Santo es conducida progresivamente a la plena configuración con Cristo, refleja en sí misma un rayo de la luz inaccesible y en su peregrinar terreno camina hacia la Fuente inagotable de la luz. De este modo la vida consagrada es una expresión particularmente profunda de la Iglesia Esposa, la cual, conducida por el Espíritu a reproducir en sí los rasgos del Esposo, se presenta ante Él resplandeciente, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada (cf. y 5, 27).

- (n.20) "Al asombro de los hombres responden con el anuncio de los prodigios de gracia que el Señor realiza en los que ama. En la medida en que la persona consagrada

se deja conducir por el Espíritu hasta la cumbre de la perfección, puede exclamar: «Veo la belleza de tu gracia, contemplo su fulgor y reflejo su luz; me arrebató su esplendor indescriptible; soy empujado fuera de mí mientras pienso en mí mismo; veo cómo era y qué soy ahora. ¡Oh prodigio! Estoy atento, lleno de respeto hacia mí mismo, de reverencia y de temor, como si fuera ante ti; no sé qué hacer porque la timidez me domina; no sé dónde sentarme, a dónde acercarme, dónde reclinar estos miembros que son tuyos, en qué obras ocupar estas sorprendentes maravillas divinas.» De este modo, la vida consagrada se convierte en una de las huellas concretas que la Trinidad deja en la historia, para que los hombres puedan descubrir el atractivo y la nostalgia de la belleza divina".

- (n.109) "Pero es sobre todos a vosotros, hombres y mujeres consagrados, a quienes al final de esta Exhortación dirijo mi llamada confiada: vivid plenamente vuestra entrega a Dios, para que no falte a este mundo un rayo de la divina belleza que ilumine el camino de la existencia humana. Los cristianos, inmersos en las ocupaciones y preocupaciones de este mundo, pero llamados también a la santidad, tienen necesidad de encontrar en vosotros corazones purificados que «ven» a Dios en la fe, personas dóciles a la acción del Espíritu Santo que caminan libremente en la fidelidad al carisma de la llamada y de la misión".

5. La vida consagrada es también bella

Es el resultado de una seducción producida por la belleza de Dios:

- (n.104) "Lo que a los ojos de los hombres puede parecer un despilfarro, para la persona seducida en el secreto de su corazón por la belleza y la bondad del Señor es una respuesta obvia de amor, exultante de gratitud por haber sido admitida de manera totalmente particular al conocimiento del Hijo y a la participación en su misión divina en el mundo".

La belleza de la obediencia como dependencia filial:

- (n.21) "La obediencia, practicada a imitación de Cristo, cuyo alimento era hacer la voluntad del Padre (cf Jn 4, 34), manifiesta la belleza liberadora de una dependencia filial y no servil, rica de sentido de responsabilidad y animada por la confianza recíproca, que es reflejo en la historia de la amorosa correspondencia propia de las tres Personas divinas".

6. La belleza de la vida comunitaria:

- (n.41) "La vida fraterna quiere reflejar la hondura y la riqueza de este misterio, configurándose como espacio humano habitado por la Trinidad, la cual derrama así en la historia los dones de la comunión que son propios de las tres Personas divinas. Los ámbitos y las modalidades en que se manifiesta la comunión fraterna en la vida eclesial son muchos. La vida consagrada posee ciertamente el mérito de haber contribuido

eficazmente a mantener viva en la Iglesia la exigencia de la fraternidad como confesión de la Trinidad. Con la constante promoción del amor fraterno en la forma de vida común, la vida consagrada pone de manifiesto que la participación en la comunión trinitaria puede transformar las relaciones humanas, creando un nuevo tipo de solidaridad. Ella indica de este modo a los hombres tanto la belleza de la comunión fraterna, como los caminos concretos que a ésta conducen. Las personas consagradas, en efecto, viven «para» Dios y «de» Dios. Por eso precisamente pueden proclamar el poder reconciliador de la gracia, que destruye las fuerzas disgregadoras que se encuentran en el corazón humano y en las relaciones sociales".

La vc en general es bella y se debe manifestar ese atractivo en todas las acciones formativas:

- (n.64) "La invitación de Jesús: «Venid y veréis» (Jn 1,39) sigue siendo aún hoy la regla de oro de la pastoral vocacional. Con ella se pretende presentar, a ejemplo de los fundadores y fundadoras, el atractivo de la persona del Señor Jesús y la belleza de la entrega total de sí mismo a la causa del Evangelio.

- (n.66) "Los formadores y las formadoras deben ser, por tanto, personas expertas en los caminos que llevan a Dios, para poder ser así capaces de acompañar a otros en este recorrido. Atentos a la acción de la gracia, deben indicar aquellos obstáculos que a veces no resultan con tanta evidencia, pero, sobre todo, mostrarán la belleza del seguimiento del Señor y el valor del carisma en que éste se concretiza".

7. La misión al servicio de la belleza de Dios desfigurada en los rostros de los seres humanos

(n.75) "La búsqueda de la belleza divina mueve a las personas consagradas a velar por la imagen divina deformada en los rostros de tantos hermanos y hermanas, rostros desfigurados por el hambre, rostros desilusionados por promesas políticas; rostros humillados de quien ve despreciada su propia cultura; rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; rostros angustiados de menores; rostros de mujeres ofendidas y humilladas; rostros cansados de emigrantes que no encuentran digna acogida; rostros de ancianos sin las mínimas condiciones para una vida digna".

TEOLOGÍA DE LA BELLEZA Y LA PHILOKALÍA (CURSO OPCIONAL, ITVR II SEMESTRE 2011)

JOSÉ CRISTO REY GARCÍA PAREDES, CMF

Módulo Introductorio	2
La ocasión: el descubrimiento.....	2
La reflexión inicial: el estudio de la filosofía y la teología.....	2
El desafío presente	3
Bibliografía.....	4
Módulo 1: EL ACCESO A LA BELLEZA (Cuestiones preliminares)	11
1. El tema de la Belleza	11
a) Un tema arduo, difícil, complejo.....	11
b) La belleza y la religión.....	12
c) ¿Cuál es el significado exacto de “belleza”, “fealdad”?.....	12
d) Los siete modelos	13
2. ¿Cómo nombrar la Belleza?.....	14
4. ¿Cómo llamar a lo feo?.....	15
5. La perspectiva de la Filocalía y la Teología de la Belleza	15
a) La perspectiva: la belleza de Dios	16
b) La vocación a la vida consagrada.....	16
c) La acción configurante y cristificante del Espíritu desde la perspectiva de la belleza.....	17
d) La misión desde la perspectiva de la filocalía.....	18
e) “Filocalía” o el nombre del camino espiritual de la vida consagrada	18
f) Conclusión	19
Módulo 2: LA EXPERIENCIA ESTÉTICA (Perspectiva histórica)	21
I. El modelo pitagórico: La belleza del mundo como medida y orden	21
1. El origen religioso.....	21
2. La simetría y la conmensurabilidad.....	21
3. La trinidad pitagórica	23
4. La vista y el oído	23
5. Agustín de Hipona.....	24
6. Medioevo y Renacimiento	24
7. Barroco.....	25
8. Los trascendentales	25
9. La unidad de los opuestos	25
II. Los rostros de lo bello.....	27
1. La belleza y los sentidos	27
2. La belleza subjetiva.....	27
3. Lo vago: la belleza vaga.....	28
4. Complejidad y sencillez de lo bello	29
III. Más allá de lo sensible.....	30

1. La trascendencia antigua: de lo sensible a lo invisible.....	30
2. Trascendencia moderna: de lo sensible a lo sensible.....	31
3. De lo bello a lo sublime	31
IV. La sombra de lo bello: de lo bello a lo feo	32
1. Las siete épocas de la interpretación.....	32
2. La belleza “hoy”	35
Módulo 3: TEOLOGÍAS DE LA BELLEZA (protestantes y católicos)	37
1. Acceso antiestético protestante a la Belleza.....	37
a) “La belleza en el ámbito del Eros” - Anders Nygren	37
b) “Contra la idolatría de lo bello”: Jaroslav Pelikan.....	37
c) “Lo bello es supérfluo”: Gerhard Nebel	38
d) “La Revelación como Belleza”: Karl Barth	38
e) “El proceso como experiencia estética”: Willian Dean	39
2. Teologías católicas de la belleza	40
a) “Revelación de Dios como Belleza”: Hans Urs von Balthasar	41
b) “La comunicación de su Belleza”: John Navone	41
c) “El Espíritu Santo: el lugar de la Belleza”: Patrick Sherry	42
d) La belleza en la teodramática divina: Richard Viladesu.....	42
e) La belleza del icono: Pavel Evdokimov	43
3. Síntesis de todas las perspectivas.....	43
Módulo 4: TEOLOGÍA DE LA BELLEZA	45
(Reflexión sistemática)	45
I. ¿Un tiempo propicio para descubrir la Belleza?.....	45
II. ¿En qué consiste la belleza? Entre el ser y la apariencia; ¡el todo en el fragmento!	46
III. Teología de la Belleza y Filocalía.....	48
1. La belleza de Dios.....	48
2. La Belleza de Jesús el Hijo	49
3. La belleza del Espíritu Santo o el Espíritu de la Belleza	51
4. La Belleza de María	51
5. La belleza de la Redención o de la Gracia.....	53
6. La belleza de la Iglesia.....	53
7. La belleza del cosmos: camino hacia la Belleza	54
8. Belleza y tendencia idolátrica	54
IV. La seducción de la Belleza divina	54
1. De la seducción.....	54
2. ¿Cómo seduce Dios?.....	55
3. La seducción de la belleza de Jesús.....	56
4. El lenguaje de la belleza al servicio de la fe.....	57
V. La vocación a la vida consagrada: una forma de seducción de Jesús.....	58
Módulo 5º.....	60
FILOCALÍA Y VIDA CONSAGRADA	60
(Teología de la belleza y camino espiritual).....	60

I. Filocalía: perspectiva histórica.....	60
1. La gran Filocalia	60
2. El camino de la filocalia: Hacia la belleza de Dios	61
II. La Teología de la Vida Consagrada desde la perspectiva de la Belleza.....	64
1. La belleza de Dios, de la Trinidad	64
2. La belleza de Jesús.....	64
3. La belleza de María.....	65
4. La vida consagrada señala hacia el Hijo de Dios como la belleza infinita	65
5. La vida consagrada es también bella.....	66
6. La belleza de la vida comunitaria:	66
7. La misión al servicio de la belleza de Dios desfigurada en los rostros de los seres humanos	67