UVAQ
UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA
Repositorio Digital Institucional

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

"LA EXPERIENCIA DE LA BELLEZA COMO VÍA HACIA LO TRASCENDENTE"

Autor: Gutiérrez Rodríguez Andrea

Tesis presentada para obtener el título de:

Licenciada en Filosofía

Nombre del asesor:

Urueta Calderón Sergio Alberto

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported.

UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

LA EXPERIENCIA DE LA BELLEZA COMO VÍA HACIA LO TRASCENDENTE

TESIS

Para obtener el grado de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

Andrea Gutiérrez Rodríguez

ASESOR:

M. Ph. Sergio Alberto Urueta Calderón

CLAVE 16PSU0024X ACUERDO No. LIC 121129

MORELIA, MICH., SEPTIEMBRE, 2026

Índice

Introducción..... 1

CAPÍTULO I: DIOS COMO FUNDAMENTO DE TODA BELLEZA 4

1.1 La belleza y su fundamento divino..... 4

1.1.1 ¿Qué es lo estético? 14

2.1 El hombre: imagen y reflejo de la belleza divina..... 19

2.3 El mundo 24

CAPÍTULO II: EL ARTE CRISTIANO COMO EXPERIENCIA DE LO DIVINO..... 29

2.1. La filosofía y el arte 29

2.2 El arte como camino hacia Dios..... 40

2.3 La experiencia religiosa como experiencia estética..... 55

CAPÍTULO III: LA CONTEMPLACIÓN COMO VÍA DE CONOCIMIENTO..... 71

3.1. La actitud contemplativa del hombre..... 73

3.1.1. Contemplación de lo divino..... 77

3.1.2. La contemplación del hombre..... 80

3.1.3. La contemplación del mundo..... 84

CAPÍTULO IV: LA VOCACIÓN ESTÉTICA DEL HOMBRE 90

4.1 La crisis contemporánea..... 90

4.2 La vocación 94

4.2.1 La vocación artística..... 101

4.3 La experiencia estética: un camino para la experiencia religiosa..... 107

Conclusiones..... 115

Bibliografía..... 120

Introducción

La estética, como disciplina filosófica, se ha dedicado a reflexionar sobre la belleza y el impacto que ésta genera en el ser humano. Pero, cuando la belleza y la religión se entrelazan, la reflexión se vuelve más enriquecedora. La presente investigación aborda los fundamentos de la belleza a través de tres ejes estudiados por la filosofía: Dios, el mundo y el hombre. Al interesarse por la estética y la religión, este trabajo sostiene la premisa de que la experiencia religiosa posee un carácter eminentemente estético y que, de manera recíproca, a partir de una experiencia estética auténtica, es posible vivir y adentrarse en la experiencia religiosa.

Para llevar a cabo este análisis, el enfoque se delimita principalmente dentro de la tradición cristiana, reconociendo al hombre como un ser deseante de belleza; se profundiza en la vocación estética del hombre, entendiéndola no sólo como una inclinación natural hacia lo agradable o lo sublime, sino como una verdadera llamada a reconocer la belleza y hacerla presente en el mundo, lugar donde habita. Asimismo, se sitúa a la contemplación como central para su vocación, presentándola no como un acto pasivo, sino como una vía de conocimiento que permite al ser humano aproximarse al misterio divino.

En este contexto, surge la interrogante que da sentido a esta tesis. El problema principal de investigación radica en determinar si la experiencia estética puede conducir a la experiencia religiosa. Dicho de otro modo, existe una brecha en la comprensión

sobre si la belleza puede constituirse como un camino que lleve a Dios y actuar como una vía para su conocimiento.

Por lo cual, el objetivo general de la investigación es determinar la experiencia estética como una posibilidad para la experiencia religiosa, analizando filosóficamente cómo la experiencia de la belleza actúa como un puente hacia la comprensión y el encuentro con lo trascendente.

Los objetivos específicos son analizar la vocación estética del ser humano, comprendiéndola como una disposición que no se limita a los sentidos, sino que compromete todas sus dimensiones; examinar el papel de la obra de arte para demostrar cómo su contemplación es capaz de suscitar una vivencia que es a su vez estética y religiosa y su relación con la verdad; abordar la liturgia como una expresión objetiva de la belleza, siendo un espacio donde se experimenta lo sensible y se convierte en vínculo con lo sagrado; por último, fundamentar la contemplación como forma de conocimiento que integra la afectividad para la comprensión de la belleza y la apertura a lo trascendente.

Para alcanzar estos objetivos, la investigación se enmarca en una metodología de encuadre epistemológico cualitativo, específicamente de corte documental. A través de este método, se realiza un estudio de fuentes filosóficas que permiten sustentar teóricamente la relación entre estética y religión. Los autores principalmente estudiados son: Aristóteles, Kant, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, María Zambrano, Otto, Heidegger y Gadamer.

La estructura de esta tesis se ha desarrollado a lo largo de seis fases metodológicas fundamentales. La primera fase consistió en el planteamiento del problema y la formulación de la posible hipótesis. Posteriormente, la segunda fase abarcó la búsqueda de literatura pertinente, dando paso a la tercera fase, enfocada en la identificación del marco conceptual. Durante la cuarta etapa, se llevó a cabo la lectura de la literatura y la elaboración del estado de la cuestión, determinando qué se ha dicho sobre el tema y cuáles son los vacíos existentes. Luego, en la quinta fase, se procedió a la comparación, revisión y análisis crítico de la documentación recabada. Finalmente, la sexta etapa consistió en la fase reflexiva, donde se exponen los hallazgos, se realiza la síntesis de los marcos abordados y se concluye con la confirmación de la hipótesis inicial y la propuesta personal.

CAPÍTULO I: DIOS COMO FUNDAMENTO DE TODA BELLEZA

1.1 La belleza y su fundamento divino

La filosofía, como es bien sabido, se ha interesado desde sus orígenes por tres grandes cuestiones: Dios, el mundo y el hombre. La filosofía, desde sus orígenes ha formulado preguntas fundamentales, que, si bien muchos filósofos han dado respuesta a las grandes interrogantes, parece que el hombre se sigue planteando lo mismo, sin importar la época, sin importar el contexto.

¿Habrá algo en el interior del hombre que no se conforma con las respuestas que se le ha dado? Ya decía Aristóteles al inicio de *Metafísica* (2014): “todos los hombres por naturaleza desean saber” (p. 71). En primera instancia existe esa naturaleza que tiende a querer saber, conocer, explorar su realidad. La realidad le es accesible a través de los sentidos; pero no conforme con explicar lo que sucede en su exterior, quiere comprender también qué sucede en su interior, eso que nadie humanamente ve, ni siquiera él mismo.

De Dios ya se ha dicho mucho: desde la patrística hasta los filósofos escolásticos —entre ellos, uno de los más relevantes, Santo Tomás de Aquino, con su Suma Teológica—, así como grandes pensadores de nuestro tiempo, como Joseph Ratzinger. Y, aun así, aunque ya se haya dicho mucho de Dios, pareciera poco, porque se nos sigue presentando como un misterio. Mucho o poco que se ha hablado de Dios, no es un impedimento para seguir ahondando en él, igual el hombre en su particularidad, pero también como sociedad quiere comprender este misterio.

San Agustín lo expresa desde su experiencia en sus *Confesiones* (2018) “tú estabas dentro de mí y yo afuera, y así por de fuera te buscaba” (p. 219). Estas breves palabras, cargadas de mucho significado son el reflejo de un buscador, de un hombre que reflexiona y que no se ha conformado con las respuestas inmediatas a su alcance. Al conocer la historia de San Agustín se puede percibir un hombre que ha conocido y que se ha cuestionado, pero sobre todo se puede notar en su vida madura, que ha encontrado. Cabe resaltar que, su búsqueda era exterior. Su búsqueda para encontrarse auténticamente con Dios fue en su interior. Esto no significa que Dios no esté en el exterior y tampoco es la finalidad del capítulo probar o explicar la existencia de Dios. De hecho, para el que cree le sobran razones para creer, y para el que no cree le faltan razones para convencerse de la existencia de Dios.

Han sido de mucho valor todos los tratados, teodiceas, explicaciones y teorías que se han hecho a lo largo de los años para explicar a Dios, no han sido en vano ni lo serán, sin embargo, como se mencionó, no se pretende hacer otro tratado más para probar la existencia de Dios, más bien se trata de partir del supuesto que sí, hay un Dios, y de ese Dios proviene toda la belleza que hay en el mundo y que está en el hombre. Esta belleza es la belleza en sí misma y se fundamenta en lo divino.

Plotino (2010), en las *Enéadas* ha tratado el tema de la belleza como algo que trasciende el alma. Primer punto importante para resaltar es que distingue la belleza ulterior de la belleza desde la percepción sensible. Para Plotino las bellezas ulteriores no se perciben a través de los sentidos, sino que se contemplan y por medio de la contemplación hay una elevación. Estas bellezas ulteriores rebasan el alma, causando

una conmoción y es muchísimo más intensa que lo que causan las bellezas anteriores, es decir las bellezas de percepción sensible.

Hay emociones dentro de la contemplación de la belleza: un estupor, amor, deleite, sacudida, nostalgia. Para Plotino, la belleza ulterior se alcanza con la purificación del alma. Así como la fealdad es encontrarse con la fusión, la mezcla, así como el oro puede perder su belleza por estar fusionado con algún otro metal, Plotino ejemplifica con esto, como el oro debe de aislarse, debe mantenerse en su estado puro, sin mezclarse, estar solo, así el alma también debe purificarse de los amores corpóreos y una vez el alma ya purificada de toda belleza anterior, se integra toda ella en lo divino.

Añade Plotino (2010): “de donde nacen la fuente de lo bello y todas las cosas de la misma estirpe parecidas a lo bello” (p. 88) Se habla pues, de un fundamento de la belleza en lo divino, luego añade que el alma se hace buena y bella porque “consiste en asemejarse a Dios, porque de él nace la belleza y la otra porción de los seres” (p. 88); y también que la bondad y la verdad vienen de Dios. Es más, es Dios en sí mismo. Por tanto, la investigación de lo bello es paralela a lo bueno.

Plotino expone que de Dios viene toda belleza, toda verdad y toda bondad porque él es en sí mismo las tres cualidades. El alma es bella por su inteligencia, y esta inteligencia es la que experimenta y califica las bellezas exteriores, y de igual manera es el alma quien desea el bien. En esta búsqueda del bien, como deseo del alma, se pone en marcha, como si fuera un camino, o más bien, como si fuera una escalera, a la que hay que ascender y mientras más avanza, más se va purificando, se despoja de sí mismo, pero sobre todo de todo lo que lo ha contaminado, como el oro que se fusiona con otras cosas, así el alma, pero en esta ascensión se desprende de todo aquello que

le ha contaminado, en otras palabras, se despoja de la fealdad. Y entonces, si el alma llegara a contemplar la belleza en sí misma, desearía fundirse con ella.

Quien no conoce esta belleza, desea conocer el bien, pero quien ya la conoce, además del deseo de fundirse con ella, también desea simplemente maravillarse por su belleza, llenarse de asombro, sentirse sacudido, como si nada de las bellezas anteriores importaran, ya no importan los demás amores sino ahora importa todo lo que surja de esta contemplación.

Más delante Plotino (2010) añade una pregunta: "¿qué pensar si uno contemplara la Belleza en sí autosubsistente y pura, que no está inficionada de carnes ni de cuerpo y no reside ni en la tierra ni en el cielo, para poder ser pura? Porque todas estas bellezas de acá son adventicias, están mezcladas y no son primarias, sino que proceden de aquél". (p. 90). Se entiende que alcanzar a contemplar la belleza misma, es decir, lo divino, para Plotino no es cuestión de seguir una serie de instrucciones para ir escalando hacia él, sino que es más bien un deseo, un anhelo, que realmente no menciona que sea inalcanzable, de hecho, el hombre debe de disponerse y desprenderse, quitar todo lo superficial, lo torcido, lo oscuro, quitarse todo vicio, hacerse bello. Sólo a través de este trabajo individual se puede llegar a contemplar, pero es necesario si quiere alcanzarlo, hacerse entonces deiforme, asemejarse a Dios para disponerse a contemplarlo, quien es principio y fuente de toda belleza.

Y retrocediendo a las emociones que menciona Plotino, que surgen al contemplar la belleza: el estupor, amor, deleite, sacudida, nostalgia, recuerdan también algunos relatos bíblicos o expresiones que reflejan dichas emociones.

En el libro del profeta Isaías se anuncian las promesas de Dios para el pueblo de Israel, pero también se denuncian sus infidelidades como pueblo: “Yahvé os va a insuflar un espíritu de sopor: ha pegado nuestros ojos y cubierto vuestras cabezas” (Is 29, 10). Es Yahvé quien les infunde este ‘espíritu de sopor’. De manera analógica, esta experiencia puede ponerse en diálogo con las emociones que, según Plotino, despierta la contemplación de la belleza.

Con respecto a lo anterior, es importante aclarar que la comparación con Isaías y Plotino es una comparación analógica. Plotino se refiere al sopor como una conmoción estética y espiritual, mientras que los textos proféticos se referirán a una experiencia religiosa del pueblo de Israel. Ambas causan la misma emoción, pero de manera distinta, una como experiencia estética y otra como experiencia religiosa.

El salmo expresa el deleite que encuentra en Dios y sus mandatos, “feliz quien no sigue consejos de malvados ni anda mezclado con pecadores ni en grupos de necios toma asiento, sino que se recrea en la ley de Yahvé, susurrando su ley día y noche” (Sal 1, 1-2.). En Dios encuentra su deleite, su alegría, su descanso.

En el relato que se encuentra en Éxodo 3, Moisés se encuentra con la zarza ardiendo donde se le aparece el ángel de Yahvé. Veía la zarza ardiendo, pero no se consumía, escuchó la voz de Dios que lo llamó por su nombre y le pidió que se quitara las sandalias, le reveló su nombre “yo soy el que soy”. ¡Qué sacudido se ha de haber sentido Moisés! Al ver algo tan impresionante, pero sobre todo al contemplar a Dios, así como Plotino lo menciona.

En los salmos, se puede apreciar de manera poética la nostalgia que tiene el hombre de Dios, como en el Salmo 42: “como anhela la cierva los arroyos, así te anhela mi ser; Dios mío. Mi ser tiene sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver el rostro de Dios? Son mis lágrimas mi pan, de día y de noche, cuando me dicen todo el día ¿dónde está tu Dios? El recuerdo me llena de nostalgia” (2-5). Se puede interpretar, como el alma busca a Dios, tiene ese deseo de experimentarle, contemplarle, y probablemente ya lo ha hecho, aunque otros no lo hayan experimentado, de ahí la pregunta “¿dónde está tu Dios?” Y seguido de eso “el recuerdo me llena de nostalgia”, el alma que ya ha experimentado a Dios, pero por alguna razón pudiera ya no hacerlo.

Estas emociones que surgen por la contemplación de la belleza de estupor, deleite, sacudida y nostalgia que menciona Plotino coinciden con la experiencia de Dios de la tradición judío-cristiana recabada en la Biblia. Plotino denomina a lo divino con el nombre de Belleza, mientras que la tradición judía lo nombra “Yahvé”. Aunque los nombres sean distintos, ambos se refieren a la misma realidad trascendente. Aunque le nombren distinto, ambos encuentran las mismas emociones en su aproximación de lo divino, al elevar el alma.

Pero una emoción faltó de mencionar y es el amor. En Plotino, todo el esfuerzo que se hace para alcanzar a contemplar lo divino, es por parte del hombre. Este se esfuerza por purificar su alma, por embellecerse y por hacerse deiforme, son sus propios esfuerzos los que le permiten contemplar lo divino. Sin embargo, en la tradición judío-cristiana es diferente.

A este hombre que expresa en los salmos su deseo de Dios, la nostalgia que tiene por no alcanzarle, a este mismo hombre es Dios quien lo busca. Así como a Abraham lo

mandó irse de su tierra y le prometió una gran nación, a Moisés que le habló en la zarza ardiendo y le pidió liberar a su pueblo, también a Samuel que lo llama tres veces por su nombre “Samuel, Samuel” y le responde “habla que tu siervo escucha” (Sam 3,10). Y no sólo a través de estos relatos donde Dios busca al hombre se puede apreciar la iniciativa de Dios, sino también en el libro de Jeremías “con amor eterno te he amado” (Jr 31, 1), o en el libro del profeta Isaías que en varias citas expresa el amor de Dios hacia el hombre: “los montes podrán desplazarse, las colinas podrán removerse, más mi amor no se apartará de ti, ni mi alianza de paz se moverá, dice Yavhé, que te quiere” (Is 54, 10).

En muchísimos relatos bíblicos se encuentra la revelación de Dios al hombre y de manera plena se encuentra en los evangelios que él mismo se presenta en su hijo, porque “tanto amó Dios al mundo” (Jn 3, 16).

El λόγος griego, que para Heráclito es el orden universal que rige al cosmos y para el evangelista Juan es el verbo de Dios, ese logos se hace carne “y hemos contemplado su gloria… lleno de gracia y verdad” (Juan 1, 14). Esa verdad que para Plotino viene de Dios. Así, el Dios del que habló Plotino como fundamento de la belleza, el orden universal del que habló Heráclito y el Dios que se hace carne es el mismo Dios, referido de distinta manera.

Aunque se refiera al mismo Dios y de distinta manera, cabe mencionar en lo que se distinguen. El Uno de Plotino es la fuente de toda existencia, es principio de todo y está más allá de cualquier descripción o categorización, es impersonal. En cambio, para Heráclito el λόγος es el principio fundamental que estructura la realidad, no es el significado común griego que es palabra o discurso, sino que es ley universal, que

gobierna todo cuanto existe, es orden, norma, proporción, principio eterno. El evangelista Juan plenifica el significado de λόγος. A diferencia de Plotino y Heráclito, el λόγος no es algo, es alguien: no es impersonal, ni una ley, es una palabra. Es Jesús, es el verbo de Dios, es el λόγος preexistente, es Dios mismo. Es eterno -en el principio existía la Palabra-(Jn 1,1), es distinto al Padre -y la palabra estaba junto a Dios (ídem)- y de la misma naturaleza divina -y la palabra era Dios (ídem). El λόγος joánico es Dios dándose a conocer a través de su Hijo, es la manifestación visible, que entra e irrumpe en la historia humana. Este λόγος sí ordena el universo, sí es fuente de toda existencia, sí es principio de todo, pero no es algo, es alguien, y se hace carne para salvar.

En la filosofía de Platón se reúne también el amor, la bondad y la belleza como fundamento de lo divino. En *El Banquete* (2008), se encuentra un diálogo entre Diotima y Sócrates, en donde Sócrates admite que Diotima le ha enseñado lo que él sabe del amor. Es un diálogo muy profundo, donde inician hablando acerca del amor y se va transformando en hablar acerca de la belleza, pero conforme se va dando el diálogo, se puede notar que no son temas separados, sino que se relacionan estrechamente.

Diotima y Sócrates expresan que quien ama busca poseer lo bello y lo que le resultaría de poseerlo es que se hará dichoso. Luego añaden que, no sólo busca poseer lo bello, sino que también “el amor consiste en querer poseer siempre lo bueno” (Platón, 2008, p. 39). El que ama y desea poseer lo bueno y lo bello, busca un medio por donde realizar este deseo, Diotima se refiere a la producción de la belleza mediante el cuerpo y el alma. Es así como todos los hombres son capaces de crear por medio del cuerpo y el alma. A través de la unión del hombre y la mujer se produce una obra divina, donde el ser mortal debe su inmortalidad.

Luego añade: “el ser fecundante se aproxima a lo bello, lleno de amor y de alegría, se dilata, engendra, produce” (p. 40). Por lo que quien ama, su objeto de amor es la generación y la producción de la belleza, quien ama crea y en primera instancia se puede comprender a la generación de otra vida, así como quien ama el cuerpo, y encuentra belleza en él, como entre el varón y la mujer, que, siendo fecundos dan vida.

Así, los hombres tienen el deseo de crear y a través de eso, adquirir una inmortalidad porque buscan perpetuarse, porque más que el amor que sienten por ellos mismos o por lo corpóreo y sensible, es el amor que le tienen a lo inmortal, ese amor les hace despreciar los peligros, poner en riesgo su fortuna, resistir cualquier cansancio e incluso sacrificar la vida misma. Y así, existiendo esa fecundidad que se da a través del cuerpo, están por delante, los que son fecundos con relación al espíritu.

El espíritu no produce propiamente vida como lo anteriormente mencionado, sino que de él se produce sabiduría y demás virtudes que nacen de todos los poetas y los artistas, y cuando el hombre es capaz de llevar estas virtudes en el alma, es capaz de producir, así como lo hacen los artistas, a través de sus obras, en la poesía, en sus discursos, su música, sus esculturas.

Se encuentra un camino hacia la belleza muy parecido al de Plotino. El alma busca la belleza primero en el cuerpo, luego, al descubrir que toda la belleza que hay en los cuerpos es una e idéntica, busca la belleza del alma y encuentra que es más hermosa que la belleza corporal. Comprendiendo eso, busca la belleza en las acciones de los hombres y en las leyes, que para los griegos las leyes eran muy importantes. Y no conforme en su búsqueda, buscará la ciencia, que para los griegos era la filosofía.

Entonces, el hombre no se conforma con la belleza que le es dada a los sentidos, la que percibe a través de la vista, o incluso el tacto y el oído. El hombre vive como inquieto, como una tendencia del alma hacia la belleza, insaciable de todo cuanto se le presenta. Siempre quiere saber más, conocer más, experimentar más. Desea alcanzar lo que le parece inalcanzable, como si reclamara lo eterno, lo divino.

En el discurso de Diotima, describe una escala del amor, donde el *Eros* funciona como motor de conocimiento y de deseo de inmortalidad. En primer lugar, se siente una atracción por un solo cuerpo bello, este es su primer contacto con lo bello que despierta el interés. Luego, reconociendo la belleza en todos los cuerpos, es decir, pasa de lo singular a la categoría. Del amor al cuerpo, a lo exterior, pasa ahora al amor por las almas bellas, se interesa por la belleza interior, por la virtud, la sabiduría, su deseo pasa a algo ya no tangible como lo es el cuerpo. Después pasa a apreciar las leyes y las costumbres, la forma y el orden social ahora son objeto de amor. Casi para terminar, encuentra el amor por las prácticas y las ciencias que producen belleza, ahora se encuentra en búsqueda y quiere conocer, busca también principios y fundamentos. Como último paso en la escala del amor, llega a la contemplación de la belleza en sí, que es eterna y sujeta al devenir y es experiencia culminante.

En Platón, la belleza tiene su fundamento en lo divino, la belleza divina es la belleza suprema, y el hombre se esfuerza para poder contemplarla, y concluye Sócrates el diálogo con Diotima con una pregunta: “¿No crees, por el contrario, que este hombre, siendo el único que en este mundo percibe lo bello, mediante el órgano propio para percibirlo, podrá crear, no imágenes de virtud, puesto que no se une a imágenes, sino virtudes verdaderas, pues que es la verdad a la que se consagra?” (p. 45). Es decir que,

quien logra contemplar la belleza suprema no sólo engendra como se mencionó anteriormente, o produce obras de arte, sino que realiza ahora las virtudes.

En resumen, a lo que respecta a los filósofos griegos, tanto en Plotino como en Platón, se encuentra que la belleza tiene su fundamento en lo divino, que de lo divino se desprende toda belleza inferior y que debe haber una purificación del alma para elevarla hacia lo divino.

1.1.1 ¿Qué es lo estético?

El significado etimológico de estética proviene del griego “aisthetiké”, que es la forma femenina del adjetivo aisthētikós, que significa que está dotado de percepción o sensibilidad. En latín proviene de *aesthetica*. En la filosofía griega la palabra αἰσθητική era usada para vincularlo con la belleza y lo que causaba en la mente.

Aunque a lo largo de la historia, muchos filósofos han hablado de belleza, no han empleado propiamente el término de estética. Fue hasta que el filósofo alemán Alexander Gottlieb Baumgarten introduce el término “estética”, y lo usa para referirse al conocimiento de tipo sensible, como una teoría de la sensibilidad. Gottlieb fundamentalmente aborda la estética en una parte teórica y otra práctica, y trata a lo bello como la perfección del conocimiento sensible. Trata esta disciplina como una disciplina que estudia la sensibilidad como facultad de conocimiento, y lo hace de manera rigurosa.

Vale la pena, hacer una distinción breve entre lo estético y el conocimiento empírico, ya que ambas tienen su fundamento en lo sensible. Ambas, aunque le dan peso a la experiencia, buscan comprender de manera distinta la realidad que se les es presentada a los sentidos. Por un lado, la estética busca el conocimiento a través de

imágenes, intuiciones, metáforas, sensaciones, y por otro lado el conocimiento empírico busca formar conceptos y crear juicios universales. Por la naturaleza de cada una, el objeto de la estética es lo bello, el símbolo, lo expresivo, y con ello el arte. A diferencia del conocimiento empírico que se interesa por los conceptos, por un conocimiento que apunta a lo científico.

Por tanto, los intereses principales de la estética son lo sensible, lo bello y las artes. Para Friedrich Schleiermacher (2004), la estética se contrapone a la lógica. Schleiermacher hace esta distinción en el sentido original de los términos, tomando a la estética como la teoría del sentido y la lógica como la teoría del pensar, son modos distintos del conocer. Sin embargo, se puede argumentar que la estética, aunque si bien, su origen e interés surge de las sensaciones, no limita su estudio a esto, ni a los sentimientos. La estética también exige un pensamiento lógico, por lo tanto, no se contraponen.

Prosigue Schleiermacher (2004): “quedan excluidas las sensaciones físicas y morales por ser prácticas, es decir porque se resuelven en acciones. El placer de lo bello es, por tanto, su auténtico objeto, aunque sería inadecuado tratar el asunto con esta perspectiva. Si, en su mayor parte, la actividad humana produce lo bello, entonces producir y recibir son lo mismo.” (p. 23) Es decir, las sensaciones físicas y morales quedan excluidas de la estética porque estas sensaciones involucran actuar, para Schleiermacher el objeto de la estética es el placer que proviene de lo bello, que no lleva a actuar sino a contemplar, aunque no es suficiente sólo tratar como objeto el placer, sino estudiar lo bello como fenómeno. Lo bello nace de la actividad humana, es decir del arte.

Del contemplar, surge recibir lo bello, y de crear (una obra de arte, por ejemplo) surge producir lo bello. Lo considera lo mismo, porque para crear se necesita contemplar.

Sin embargo, parece haber una contradicción en afirmar que lo físico y lo moral quedan excluidos por ser prácticos, y, al mismo tiempo, sostener que producir lo bello es una actividad humana, es decir, también una cuestión práctica. En otras palabras, la estética también se interesa por lo práctico, e incluso abraza también lo físico y lo moral, porque es a través de los sentidos corpóreos que se reciben las sensaciones y es a través del cuerpo que se expresan las sensaciones. Lo moral, se tratará más a detalle adelante. La contemplación es central en la estética, pero lo práctico no es secundario, sino resultado de la contemplación, aunque no siempre desemboque en la realización de una obra concreta.

Para Ignacio Yarza (2016), la belleza funda su interés en lo filosófico. Aunque no todos los hombres conozcan sobre filosofía, y de pronto pareciera, que no todos quieran razonar, todos tienen la capacidad de hacerlo. Y también, de alguna manera han experimentado lo bello, lo cual, surge una curiosidad que les hace preguntarse por la belleza y su presencia en el mundo, lo que significa. Y añade: “en nuestras elecciones personales, de modo más o menos velado, hay siempre una motivación estética”. (p. 12). Es decir, existe en el hombre una inclinación a la belleza porque la ha experimentado y mucho de su vida la orienta en función de las motivaciones estéticas que encuentra.

A propósito del sentido filosófico, la estética recuerda los orígenes de la filosofía, o mejor dicho por una actitud filosófica: el asombro. Así lo expresó Jostein Gaarder en *El mundo de Sofía* (1991): “lo único que necesitamos para ser buenos filósofos es la capacidad de asombro” (p. 17). Aunque, tal vez no sea lo único que se necesita para ser

filósofo, sí es una actitud inicial y con lo que respecta a la estética, todo hombre, de la manera que sea, ha experimentado algo que ha despertado su asombro. Ante lo bello, el hombre no olvida su “vocación” filosófica. La filosofía en sus orígenes recuerda la necesidad de dar explicación a los acontecimientos y fenómenos que ocurren en el mundo, y así la estética recuerda la necesidad de asombrarse ante lo que ocurre que le hace exclamar: “¡qué bello!”.

Como se mencionó anteriormente, la belleza es un interés común a todos los seres humanos. Es un tema que surge hasta en las conversaciones más simples, pero sobre todo ante obras de arte, como piezas musicales, pinturas, esculturas, también para referirse a personas. Y un comentario que casi siempre suelen decir para expresar que no están de acuerdo o que no les parece bello es: “bueno es que, la belleza es subjetiva”. Kant pensó que, aunque de cierta manera sea subjetiva, busca una universalidad.

Immanuel Kant en la *Crítica del Juicio* (1876), aborda lo bello y hace una distinción entre el gusto y lo bello. En primer lugar, menciona que el juicio del gusto no es juicio de conocimiento, sino es puramente estético porque no se refiere al objeto, sino al sentimiento del sujeto. No importa el concepto, es decir no importa “qué es” el objeto, más bien importa lo que hace sentir su representación, entonces para decidir si algo es bello, no se acude al entendimiento, el juicio es subjetivo. ¿Es entonces lo bello algo subjetivo?

Es aquí donde Kant explica las diferencias entre lo agradable, lo bueno y lo bello. En Kant, lo bello es desinteresado, es decir que quien contempla lo bello no quiere poseerlo, simplemente le agrada sin interés. Cabe distinguir entonces entre lo agradable, que sí genera un interés, un placer sensible y está ligado a los gustos personales. Por

otro lado, lo bueno está ligado a un fin moral. Entre lo bello y lo agradable, Kant lo contrasta y luego añade que lo agradable no puede reclamarse universal.

Para más claridad: lo bueno juzga con conceptos, mientras lo bello se juzga sin conceptos, lo bueno lleva a una práctica moral, lo bello no obliga moralmente. Con respecto a la universalidad, en lo agradable cada individuo reconoce que eso sólo vale para él mismo, “esto es agradable para mí”, si la exigencia de que otros sientan lo mismo. Pero en lo bello, ocurre lo contrario, cuando se afirma un algo es bello, se espera que los demás también estén de acuerdo porque no es una preferencia personal, más bien se habla de lo bello como una cualidad. En otras palabras, para Kant lo bello es universal pero no en el sentido objetivo, a lo que él llama universalidad subjetiva, lo cual eso permitirá un juicio estético porque todos los hombres poseen facultades que les permiten realizar ese juicio, como lo es la imaginación y el entendimiento.

Con lo que respecta a lo bueno, ¿lo bello lleva al acto moral? Kant (1876) menciona: “lo bueno no se representa como el objeto de una satisfacción universal más que por un concepto, lo que no es cierto de lo agradable ni de lo bello” (p. 36). Retomando la distinción entre lo bello y lo bueno: lo bello se caracteriza por un placer desinteresado, sin concepto, finalidad ni interés moral; en cambio, lo bueno implica conceptos, deber, finalidad e interés moral. Entonces lo bello no es directamente un paso hacia lo bueno, pero sí indirectamente porque lo bello prepara al hombre para la moralidad. Así lo expresa Kant (1876): “lo bello nos prepara para amar cualquier cosa, aún la naturaleza, sin interés” (p. 67).

Para concluir sobre qué es lo estético, será importante tener presente lo que surge al contemplar algo bello en el ser de quien lo hace, qué evoca y qué consecuencias trae

para él. También cuestionar algunas afirmaciones como “lo bello produce placer” (p. 34), porque ciertamente como ya se mencionó es algo agradable, pero entonces habría que plantearse si entonces en lo que no genera placer hay belleza también, por ejemplo, en experiencias tan humanas como lo es el dolor. ¿Habrá belleza en el dolor? Así concluye Sócrates en el diálogo de Hipias Mayor (2010): “lo bello es difícil” (p. 205).

Es difícil porque la belleza no se deja comprender con una definición única y suficiente, cualquier intento de definirlo de manera inmediata resultará en una aporía, como lo fue para Hipias Mayor. Esto revela que lo bello manifiesta lo sensible, pero también valores morales o principios que rebasan lo aparente. La dificultad para definir lo bello, refleja la necesidad de una reflexión estética rigurosa, que implique examinar las estructuras de juicio, las conexiones entre apariencia y ser, el bien, la verdad. No concluye con esa frase para clausurar su intento de investigación, sino para aspirar a una investigación rigurosa y profunda.

Esto exige un gran esfuerzo intelectual, pero a su vez, un esfuerzo espiritual para aproximarse a lo que es bello. La estética reúne estas dos esferas, la intelectual y la espiritual que muchas veces pareciera que no se consolidan, que son contrarias, pero no es así, lo bello toca estas dos partes, las integra, lo estético no existe sin lo intelectual, y tampoco sin lo espiritual. Por un lado, es una disciplina rigurosa, pero no tanto como para no dejar espacio para la contemplación, lo sublime, lo sagrado.

2.1 El hombre: imagen y reflejo de la belleza divina

En la tradición judío-cristiana el hombre (ser humano, varón y mujer) es considerado creación de Dios, en el relato del Génesis, después de dar orden al caos, crear el cielo,

la tierra, el mar, llenarlos de vegetación y animales, crea al ser humano (Gn 1, 1-26). En los versículos siguientes expresa: “Creó pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó” (Gn 1, 27).

Imagen viene de la palabra latina *imago*, que se traduce como retrato, copia o imitación. En el cristianismo, al expresar “a imagen” se refiere a que el hombre fue creado por Dios y lo dota de cualidades que lo vinculan con lo divino, como la razón, la inteligencia, la libertad, la capacidad de amar y la dignidad. No muy distinto a la filosofía, que entiende imagen como una representación, reflejo o semejanza de otro, sobre todo un ser superior.

Santo Tomás de Aquino lo explica en la Suma teológica en la cuestión 93, en el artículo 1 pregunta ¿la imagen de Dios está o no está en el hombre? Después añade bajo una explicación de Hilario y San Agustín: “es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de Él como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, pues el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado. Así se dice que en el hombre hay imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Esto es lo que da a entender la Escritura cuando dice que el hombre está hecho a imagen de Dios, porque la preposición indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes” (Tomás de Aquino, Suma teológica, I, q. 91, a. 1). Santo Tomás defiende que el hombre sí tiene la imagen de Dios, pero no en el cuerpo, más bien en las facultades espirituales del alma, específicamente en la inteligencia y la voluntad. Tampoco es una imagen perfecta, pero quien sí es imagen perfecta de Dios es su hijo. Entonces la imagen de Dios se refleja en el alma racional, en las potencias que imitan a Dios: el entendimiento y la capacidad de

amar. Esto, porque Dios es inteligencia pura y porque es amor, el hombre es imagen porque tiene la capacidad de conocer y amar.

Siendo Dios, pues como ya se mencionó en temas anteriores, el fundamento de toda belleza, siendo la belleza en sí, creadora y perfecta, crea entonces al hombre a su imagen y semejanza. Se acaba de exponer que es semejante por el alma, entonces la belleza del hombre radica en su interior, en el alma. Sin embargo, también posee belleza exterior, en su materia.

La teoría del hilemorfismo ayuda a comprender de mejor manera la belleza exterior del hombre. Esta teoría explica que la sustancia sensible está constituida por la materia y la forma. Se puede entender así también el cuerpo humano, que está compuesto por la forma y la materia. Por un lado, la materia es aquello indeterminado que puede recibir forma, es un principio de potencia. Aristóteles en *Metafísica* (2014) lo define así: “llamo materia a la que por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es” (Libro VII. p. 239). Y, por otro lado, la forma es la estructura constitutiva, la que actualiza a la materia y hace que algo (un ente) sea lo que es, es esencia. Es decir, no es solo lo que da figura externa, sino que es principio interno que organiza, estructura y finaliza el ser.

Aunque en el libro de *Metafísica* (2014), la belleza no es tema central, Aristóteles menciona al respecto que “las formas supremas de la Belleza son el orden, la proporción y la delimitación” (Libro XIII. p 419). Aristóteles lo plantea desde los objetos matemáticos, pero el cuerpo humano posee también dimensiones matemáticas, por lo cual puede entenderse el cuerpo humano como bello, por su orden su proporción y su delimitación.

En la teoría hilemórfica, la materia es el cuerpo y la forma es el alma, están relacionados el uno con la otra, su dualidad es parte de su belleza.

Por otro lado, no se asume que todo cuerpo humano es bello en un sentido estético estricto, la teoría de Aristóteles no asegura una belleza artística, sólo propone un orden ontológico donde se puede manifestar la belleza. Tampoco convierte la belleza en una propiedad meramente biológica, sino que se concentra en el orden y su finalidad. Por tanto, la belleza del hombre no se reduce a la forma de su cuerpo y su salud, sino que también radica en la belleza de su alma. Habrá quienes bajo este supuesto piensen que entonces no es bello el que no tenga proporción, el que carece de salud, que tiene alguna deficiencia corporal, pero, aun así, la belleza que guarda en su interior es más valiosa que su belleza física.

La belleza del hombre principalmente está en su alma, en su interior. Edith Stein (1996) lo expresa: “existe una belleza espiritual: la belleza del alma humana, cuya conducta o acciones están ordenadas armoniosamente según la claridad espiritual de la razón” (Ser finito y ser eterno. p 340). En esta oración, Edith Stein a su vez cita a Santo Tomás de Aquino: “la belleza espiritual consiste en que la conducta del hombre, es decir, sus acciones, sea proporcionada según el esplendor espiritual de la razón” (S. Th IIa-IIe. q. 145, a. 2). Tanto Edith Stein como Santo Tomás de Aquino comprenden que la belleza del alma radica en la capacidad de razonar que posee, así la razón debe ir orientada al bien moral, a la virtud, cuestión que no es sensible, es decir, no se reconoce inmediatamente a través de los sentidos, las virtudes se van moldeando interiormente, aunque las cuestiones morales se puedan ver realizadas a través de acciones, primeramente se da en el interior del hombre, que tiende a la belleza en sí, que busca la

perfección del alma, que como en la escala del amor de Diotima, busca configurarse con la belleza en sí.

También San Gregorio de Nisa (2000) orienta la belleza del alma en la virtud. En la creación del hombre, San Gregorio habla de la dignidad del hombre donde este se gobierna a sí mismo, y cómo a los emperadores se les representa de púrpura para expresar su dignidad. Así, la naturaleza humana es creada por Dios, quien lo llena de dignidad, pero a comparación de esta imagen del emperador, el hombre no se viste de púrpura, si no que “se reviste de virtud, que es la más regia de las vestiduras” (La creación del hombre, 4). Aquí se señala a la virtud como lo que hace bello al alma. Pero aún más importante que la capacidad de razonar, que la voluntad, la virtud, está la dignidad. Esto también hace bello al hombre. Ya si no posee belleza exterior, si el hombre no es consciente de su belleza interior, es bello simplemente por su dignidad.

Si se toma en cuenta al hombre como ser particular, se podría poner en duda la belleza del hombre, porque como anteriormente se mencionó, puede ser que no todos los hombres poseen orden, proporción y delimitación. Esto, tal vez por alguna falla al nacer, que falte en él, alguna extremidad de su cuerpo, que por accidentes quede deformado, que posea algún defecto físico. O también que, al expresarse salgan de él las peores expresiones, o que sus acciones apunten a la maldad, que lo hagan despreciable, que por alguna falla neuronal su inteligencia no se desarrolle de la manera más optima. Aun así, a pesar de la fealdad que se pueda encontrar en el ser humano, todo hombre es bello, pero no todo hombre lo sabe o lo reconoce.

¿Por qué no podría reconocer la belleza en sí mismo o en el otro? Por la experiencia humana individual, su propia historia, esa historia donde puede encontrar vacíos, huecos

y heridas, porque vive en superficialidad. Sin embargo, en el interior del hombre, hay una inquietud que lo lleva la búsqueda, en el resuena la belleza y es capaz de conocerla en su interior, atendiendo al aforismo griego “conócete a ti mismo”, pero también cuando sale de sí, para reconocer la belleza en el otro, también en los actos de donación de sí.

A través de la voluntad, propia del hombre es capaz de autodeterminarse: “la libertad se identifica con la autodeterminación” (Wojtyla, 2011. p. 180). El hombre que se conoce a sí mismo es capaz de autodeterminarse. Aunque esta breve oración puede dar mucho de qué hablar respecto de la libertad, el bien, la persona y demás, se omitirá porque no es el propósito de esta investigación. Pero sí está ampliamente relacionado con lo dicho en el párrafo anterior. La búsqueda que emprende en su interior le permite autodeterminarse para luego tener apertura con el otro, y sabiendo lo que es, reconociendo la belleza en él, se abre al otro para dar de su belleza y para reconocer la belleza en el otro, y que este sea capaz de reconocerla.

El hombre pues que reconoce su belleza exterior e interior, tiene una actitud de apertura para la manifestación de la belleza en sí mismo, en el mundo y en lo divino.

2.3 El mundo

Aunque ya se mencionó que lo que se considera bello es cuestión subjetiva, pero cuando se habla del mundo es diferente, porque éste posee cualidades objetivas que lo hacen por sí mismo bello. También que no sólo es considerarlo bello, sino que es el lugar donde se da la belleza, es el medio por el cual el hombre se encuentra con ella.

Aristóteles (2023) en el libro XII estudia la sustancia y sus principios, las cuales son tres: corruptibles, incorruptibles e inmóviles, y a su vez tres son los principios: materia,

forma y motor. Aristóteles introduce el concepto de “motor inmóvil” que, siendo eterno, da movimiento a lo demás y es acto puro, perfecto, necesario y es principio de todas las demás sustancias. “De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo” (libro XII. p 396). En otras palabras, el motor inmóvil, que puede ser entendido como Dios, es el principio de toda causa, y de él depende todo cuanto existe, incluido el mundo, el cual por ser su actividad es perfecto, posee orden y finalidad. Esto es un fundamento de la belleza del mundo, añadiendo que si el mundo existe es porque así lo quiso y así lo deseó este motor inmóvil, lo inteligible mueve al entendimiento y lo deseable mueve al apetito, “lo bello y lo elegible por sí se encuentran en la misma columna, y lo primero es lo más perfecto o análogo” (*ibid*), lo bello y lo bueno se unen, así como Dios y el mundo, Dios eligiendo mover el mundo, y el mundo deseando la belleza de Dios. Pues el mundo, que es bello y elegible a su vez, es perfecto y aún más bello porque “mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas”, el motor inmóvil mueve -el mundo- y lo hace como objeto amado, como un fin y como un bien, y éste se ordena y mueve hacia él, no por el “simple” movimiento, sino porque él (el motor inmóvil) es el bien, la belleza que desea imitar.

Teilhard de Chardin (2008) profundiza en el tema de la materia y busca abarcarla de la manera más general posible y la define de la siguiente manera: “la materia será, pues, para nosotros, el conjunto de las cosas, de las energías, de las criaturas que nos rodean, en la medida en que éstas se presentan a nosotros como palpables, sensibles, “naturales” (en el sentido teológico del término). Será el medio común, universal, tangible, infinitamente móvil y variado, en cuyo seno vivimos sumergidos”. (El medio divino. p

108.). Para Teilhard la materia no es sólo el conjunto de objetos físicos, es también el mundo creado que se da como realidad sensible, palpable y experimentable. La materia es también donde acontece la vida y el espíritu. Relacionado con lo anteriormente expuesto de la teoría hilemórifca, para Teilhard no hay separación entre lo material y lo espiritual. Y es un medio común porque es un medio universal en donde el hombre vive, está inmerso en ella, es el lugar en que el hombre actúa, se transforma, trabaja, se perfecciona, en resumen, donde vive. A su vez, habla de lo natural, como lo que es creado por Dios y lo creado se ordena a la unión con lo divino. En este sentido, se puede comprender la belleza como irradiación del espíritu en la materia. El mundo no sólo es bello por lo físico, como si de un adorno se tratara, sino que es bello porque en él habita lo divino porque se deja entrever en la materia, y cuando la materia se orienta hacia un fin, se interioriza, se vuelve transparente, y así resplandece. Ese resplandor es la belleza.

El mundo pues, es el lugar donde la belleza refleja la gloria de Dios, es el lugar donde el hombre contempla esta belleza. Ratzinger en *El espíritu de la liturgia* (2001) resalta que la creación posee una orientación espiritual, así como en el relato del Génesis “la creación existe en función de la Alianza entre Dios y los hombres” (p. 46), esta alianza es relación donde Dios se da al hombre, pero también es donde el hombre responde a Dios. Es pues, una historia de amor entre Dios y el hombre, donde la respuesta del hombre es el amor, a través de la adoración y así a través del culto. Luego añade: “De este modo, podemos decir ahora que la meta del culto y la meta de toda la creación es la misma: la divinización, un mundo de libertad y de amor. Con ello aparece lo histórico dentro de lo “cósmico”. El cosmos no es una especie de edificio cerrado, no es un recipiente que gira sobre sí mismo y en el que, a lo sumo, se puede desarrollar la historia.

El cosmos mismo es movimiento que parte de un principio y se dirige a una meta. En cierto modo él mismo es historia". (El Espíritu de la liturgia, p. 48-49) El mundo no sólo es un espacio físico, sino que también es teológico porque está orientado a la divinización y la belleza forma parte de esta orientación, ya que lo bello revela que el mundo no es caos, sino camino hacia la plenitud. El hombre que contempla la belleza se relaciona con la creación y con el espíritu que lo creó, y este mundo no es estático, sino dinámico dirigido a un fin.

Guardini (1963) profundiza en que la creación es deseada por Dios, y vale la pena mencionar la cita completa, ya que reúne hasta lo que a lo largo del capítulo se ha tratado con respecto a Dios, el hombre y el mundo: "El crear de Dios es un crear real. Las cosas no son sólo meros contenidos de la conciencia divina. El mundo no existe como juego de las representaciones Maya, juego irreal de la fantasía divina, es una idea superficial. Es una idea que priva al mundo justamente de aquel carácter del cual proviene su profundidad específica, a saber, el rigor de su realidad. Lo que Dios crea, lo crea en realidad y en todos los aspectos, abandonando lo creado a su propia esencia, persistencia y acción. La forma que crea el artista terreno existe en su espíritu. Tan pronto como talla la piedra, lo que él allí traza no es la forma misma, sino un sistema de signos con los cuales se comunica con el espectador, a fin de que la forma surja también en el espíritu de éste. La forma sólo es dada como algo pensado en el espíritu del que crea y en el del que contempla con comprensión. Lo real que se halla entre ambos, el bloque de piedra establece sólo la relación. Es por eso erróneo comparar el crear de Dios con el del artista, pues éste es justamente incapaz de lo último y decidido: de hacer realmente lo intuido. Esto precisamente es lo que hace Dios. Dios sitúa a lo pensado por él en su

propia existencia y acción. Aquí radica lo magistral de la creación y de aquí viene su fuerza y su irresistibilidad.” (Mundo y persona. p. 28).

El mundo es realidad consistente, no es una mera idea o representación y tiene una realidad ontológica porque Dios la sostiene, si el mundo no fuera real no podría reflejar belleza, porque la belleza exige realidad, no apariencia. La belleza del mundo es relevante porque existe, no por necesidad, sino porque así quiso Dios, fue querida y deseada. (Guardini, 1963). Y lo que resalta al final de la fuerza y la irresisitiblidad del mundo, es un argumento más a la belleza del mundo. El mundo se presenta como irresistible al mundo, su existencia ya es suficiente para contemplar la belleza creada. Por eso, el hombre también debería sentir la responsabilidad y la invitación de cuidar de la belleza que se le ha dado, aunque su lejanía a ella le hace destruirla, la nostalgia por la belleza lo invita a rescatar lo que el mismo u otros han dañado.

El hombre pues, está inserto en el mundo. Lo habita y trata de comprenderlo y cuidarlo, y cada que va comprendiendo más del mundo y de sí mismo, más se aproxima a la belleza misma. Es un esfuerzo que -probablemente- sea durante toda su existencia, en los cuales tendrá que recurrir a distintos medios, como lo es el arte.

CAPÍTULO II: EL ARTE CRISTIANO COMO EXPERIENCIA DE LO DIVINO

2.1. La filosofía y el arte

En el apartado anterior se ha expuesto sobre el fundamento divino de la belleza, sobre qué es lo estético, si la belleza es subjetiva u objetiva, algunos conceptos varios de distintos filósofos; así como lo moral en lo estético, según Kant, lo cual toma gran relevancia para el presente capítulo el afirmar que lo bello nos prepara para amar. A su vez, se trató de la belleza que hay en el hombre, como imagen de la belleza misma y que éste, a su vez, busca encontrarse con lo bello en el mundo que habita. Así encuentra belleza en la armonía y proporción del mundo. Se concluyó, además, que el arte es un medio para encontrarse con la belleza. Ahora, es oportuno tratar la relación que existe entre el arte y la filosofía.

¿Existe en realidad una relación entre filosofía y arte? ¿La estética se relaciona con el arte? ¿Qué busca la filosofía y qué busca el arte? ¿En algún momento de su búsqueda se encuentran, o será que buscan lo mismo?

La estética como rama de la filosofía tiene por objeto de estudio la belleza en sí, valora la percepción y los criterios que se toman en cuenta al considerar algo como bello. Por otro lado, se encuentra la *Teoría del arte*, que se pregunta qué es el arte, por qué es importante y para qué funciona. La Teoría del arte tiene por objeto las obras de arte - en sus diversas expresiones-, además del significado y del valor que se les da dentro de un individuo o sociedad. Así, la estética está profundamente relacionada con el arte, porque el arte expresa de manera sensible la belleza. La estética se interesa por el arte, porque

es el medio por el cual el ser humano expresa sus pensamientos, emociones, gustos, belleza; lo materializa y lo hace accesible a los sentidos.

Regresando a la filosofía, de manera general y no como estética particularmente, la filosofía se interesa principalmente por conocer. La filosofía, en su afán de saber, se hace preguntas que aparentemente son inalcanzables, el filósofo vuelve una y otra vez a su punto de partida, que a pesar de que haya obtenido respuestas por medio de la razón, vuelve a esbozar preguntas fundamentales. Con esto, queda claro que la filosofía busca conocer, pero sobre todo busca la verdad. Por eso, parece que siempre regresa a la pregunta inicial, porque no conforme con sus resultados se sigue preguntando ¿esto será la verdad? ¿es esto verdadero? “Pues, allí donde ningún otro entiende, parece que se convoca al filósofo” (Gadamer, 1991, p. 19). Entre tanta confusión, aparece la filosofía que se interesa por la verdad.

Y el arte, ¿qué es lo que busca? ¿Hay algo de verdad en el arte? Ya se mencionó que el arte materializa el pensamiento, las emociones, la belleza; también, en ocasiones, se encontrará como un reflejo de un suceso o un momento histórico, y representará lo sagrado. Para Platón, en *República (*2016*)*, las artes, y principalmente la poesía, son imitativas. Para Platón, lo real se encuentra en el mundo de las ideas, lo que se experimenta en el mundo son sólo las sombras de esas ideas, entonces, no se conoce la verdad en sí, sino sólo una parte de la verdad (o la verdad distorsionada, sombría). Lo que viene a hacer el artista es confundir aún más, porque está haciendo una imitación de la imitación: “todo arte mimético realiza su obra lejos de la verdad, y que se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría y que es su querida y amiga sin apuntar a nada sano ni verdadero”. (603a-b). Platón deja muy claro que las artes no

buscan la verdad, al contrario, se alejan de lo verdadero y por este alejamiento tampoco se aproximan a la bondad. Todavía aún más radical es su postura, que consideraba que los poetas debían ser desterrados del estado.

Parece haber luego una contradicción en Platón, por la relación que suele hacerse entre belleza y arte. Como ya se expuso, en *El Banquete* trata de una escala del amor que está enlazada con la belleza. Se comprende que amor y belleza están vinculados, a medida que se avanza en esta escala del amor se progresa en el conocimiento de la belleza, siendo ya no sólo por conocimiento, sino ahora se convierte en una contemplación. A la belleza no le concierne el arte, o no de manera directa, porque con esto no significa que Platón asuma que las obras de arte carecen de belleza, más bien que son imitación, por lo cual no le interesa mucho lo que ha de evocar, porque no son más que engaños y de eso hay que tener cuidado. Pero a la belleza le concierne el amor, y al amor le atañe la belleza, una necesita de la otra y mientras más se conoce la belleza más se la ama.

Para Martin Heidegger (1950), a diferencia de Platón, el arte sí se relaciona con lo verdadero. En *El origen de la obra de arte* aborda al arte como expresión de la verdad y cómo lo que hay a través de la obra de arte en muchas ocasiones representa una realidad histórica. Pero aún más importante, el arte revela al ser que muchas veces se oculta. “En la obra es la verdad la que obra, no solamente pues lo verdadero” (p. 272). Esta pequeña frase está cargada de profundidad. En la tradición filosófica “lo verdadero” se entiende como la correspondencia entre una afirmación y un hecho, pero para Heidegger, la verdad es algo más originario. La verdad es ἀλήθεια (alétheia), es decir, desocultamiento; el velo que cubría algo cae, se desvela: esto es la verdad.

No es algo que se tenga, algo que “poseemos”; la verdad es algo que sucede, que actúa y se pone en obra: acontece. Por tanto, la obra no es solamente lo verdadero, la obra es el lugar donde la verdad acontece. En ese sentido, no sólo representa un acontecimiento ni comunica una verdad ya conocida, es el lugar donde el mundo se abre y la realidad se muestra de un modo nuevo. Prosigue Heidegger: “de esta manera es iluminado el ser que se oculta. La luz así modelada entraña su resplandor en la obra. El resplandecer entrañado en la obra es lo bello. La belleza es un modo como es esencialmente la verdad” (p. 272). Esto quiere decir que el ser se muestra ocultándose, la obra de arte no suprime el ocultamiento, pero lo hace visible. En otras palabras, es puesto en claro, a la luz. La obra da forma al modo en que la verdad se muestra. Y, aún más significativo, la belleza es un modo de ser de la verdad misma; entonces, esto no es una adecuación lógica, sino que es uno de los modos en que la verdad “es”. Es uno de esos modos de ser es resplandeciendo como belleza.

En contraste con Platón, para Heidegger la obra sí muestra la verdad, no es sólo imitación alejada de la verdad. El arte, en específico la obra de arte, es el lugar donde la verdad se manifiesta en una de sus formas. Para Heidegger hay verdad en el arte. Siguiendo esta misma línea, el arte además de mostrar la belleza muestra también la verdad.

Y a propósito del deseo de Platón, de exiliar a los poetas de *República*, es oportuno abordar ahora la poética y cómo este tipo de arte que, cargado además de belleza, la verdad es bellamente dicha. Si hay verdad en la poesía, ¿hay filosofía en la poesía? ¿Se aíslan una de la otra?

Aristóteles, en *Poética* se dedicó a analizar y comprender los propósitos y las especies de la poética. Para Aristóteles, la poética también es arte imitativa, pero en un sentido distinto al que se refería Platón. Es imitativa en sentido activo, es decir, el proceso mediante el cual se imita. Entre estas especies a las que se refiere Aristóteles está la tragedia, la epopeya, la fábula y la comedia, que en el sentido de imitar se refiere a que imitan acciones humanas, a través de estas especies el poeta cuenta historias. Pero ¿los historiadores no cuentan también historias? Sí, ambos cuentan historias, y lo que los diferencia no es la manera de decir las cosas (ya sea en verso o en prosa), sino que el historiador cuenta lo que ha sucedido, mientras que el poeta cuenta lo que sería posible que sucediera.

Aristóteles responde a la pregunta anteriormente mencionada respecto a si hay filosofía en la poesía de esta manera: “La poesía es más filosófica y elevada que la historia” (Poética, 1545b). Se encuentran tres áreas del conocimiento muy distintas entre cada una: la poética, la filosofía y la historia. Para Aristóteles, la historia se ocupa de hechos particulares y la poesía de hechos generales. La historia se ocupa de lo que ha ocurrido realmente, verdades atadas a lo accidental, mientras que la poética imita las acciones humanas. La poética no dice “esto fue”, más bien dice “esto podría ser”. Esto no significa que no represente lo verdadero, como la historia, ésta presenta los hechos, presenta una verdad particular.

La historia cuenta que Sócrates fue condenado a muerte y prefirió beber la cicuta antes que huir. En cambio, la tragedia cuenta que Antígona es condenada a morir siendo enterrada viva por desobedecer las leyes, al dar sepultura a su hermano en el contexto de la guerra civil, donde el rey Creonte ordena sepultar con honores a Eteocles y no dar

sepultura a Polinices, hermano de Antígona. Ambas cuentan historias donde los personajes acatan sus valores, Sócrates defiende sus principios éticos hasta el final, mientras que Antígona es leal a su familia, lo cual es superior (para ella) a cualquier ley impuesta. La muerte de Sócrates representa un hecho histórico, Antígona es una tragedia escrita por el poeta Sófocles.

Retomando, la historia trata de lo particular y la poesía de lo universal. La filosofía, con todos sus desafíos y preguntas, busca causas, lo universal y comprender lo que es y lo que puede ser. Por ese mismo camino va la poética, que no se queda sólo con el hecho, sino que muestra las estructuras del obrar humano. El poeta no representa tan sólo lo que llega a su imaginación o lo que en un momento de creatividad realiza, más bien muestra el sentido de las acciones, esto en el sentido del poeta griego y de la poética analizada por Aristóteles. La tragedia de Antígona no enseña pues, el hecho de la muerte de su hermano y su condena a muerte, sino que enseña lo que ocurre cuando se entra en conflicto entre la ley del estado y la ley divina. Y estos dilemas, valores y reflexiones tratados en la poética son profundamente filosóficos.

Más que querer desterrar al poeta, debería de considerárseles entre los más sabios, que con tanta belleza han expresado los deseos más profundos del ser humano, su anhelo de trascendencia y han dado a conocer, con todo el pesar de Platón, la verdad. Y la belleza exige realidad, no apariencia.

Se entiende, entonces, que la filosofía es un vehículo para encontrar la verdad y el arte es un vehículo para mostrar la belleza. Con lo desarrollado hasta el momento, se concluye que filosofía y arte se encuentran en la búsqueda de verdad y belleza. La filosofía, encuentra belleza en el arte, así como el arte se impregna de verdad. Y el arte

mientras muestra verdad, la filosofía pone su mirada en ella para comprender y continuar con su búsqueda interminable de la verdad. Filosofía y arte están siempre relacionadas, en un ciclo que no termina porque si bien muestra verdad, muestra destellos y en parte esa es la búsqueda de la filosofía que nunca termina, que parece que nunca encuentra la verdad en su plenitud, ni siquiera la belleza en sí. Por tanto, la filosofía y el arte son compañeras de camino, de búsqueda.

¿Su camino está unido sólo por verdad y belleza? ¿Será que hay algo más que se encuentren en su búsqueda de verdad y belleza? Retomando la idea de la escala de amor de Platón, es justo esto con lo que el filósofo y el artista se encuentran: el amor.

La vocación del filósofo, ya desde su significado etimológico, está profundamente arraigada al amor. La filosofía, dejando de lado las explicaciones que han hecho los grandes pensadores, sencillamente es eso: amor a la sabiduría. Claro que, como se sabe, es un estudio racional y crítico; todos sus postulados están regidos por la lógica y la razón, y no se deja determinar por intereses personales o por el mero sentimiento que está sujeto a cambios.

En cambio, el artista vive siempre apasionado por la vida, la belleza y el arte mismo. Busca expresar su pasión y todo lo que se mueve en su interior, a través de la creación artística (pintura, escultura, la composición musical, a través de la poesía y el teatro, hasta expresar con el cuerpo mismo en la danza). El artista es también revolucionario de su tiempo, tiene una función social y crítica según el contexto histórico que le ha tocado vivir. El amor es una acción creativa, por eso, al igual que el filósofo, la vocación del artista está arraigada al amor.

Se encuentra pues, que la filosofía siendo vehículo para encontrar verdad y el arte siendo vehículo de belleza, coinciden en el mismo motor, que es el amor. Y es que es de esperarse que el amor es el motor de ambas, ya que las dos son actividad humana. En esta investigación no se pretende ahondar en lo que es el amor, o crear un tratado en torno a este, ya se ha dicho bastante acerca de eso. Lo mismo que el tema de Dios. Pero sí se sostiene que el amor es lo que mueve al ser humano en todos los sentidos. Por amor, el hombre crea. Por amor, el hombre busca la verdad. Por amor, el hombre defiende sus valores e ideales. Por amor, el hombre busca relacionarse con él mismo, con el mundo, con los demás y con Dios.

El amor se comprende como aquello que habita el centro del corazón del hombre y lo mueve a ser, a hacer, a actuar. No se comprende por el mero sentimiento o sensación, algo que está en constante cambio; más bien, se entiende como inmutable. En lo que respecta al corazón del hombre, se tiende a comprender el corazón como el lugar donde surgen los afectos, la esencia y la interioridad del hombre. A esto es importante añadir que no sólo es esta parte emocional; el corazón también es racional. En ocasiones, el ser humano separa al corazón de la razón, diciendo que la razón tiene ciertas tendencias que el corazón no tiene, entonces suele dársele a la razón cierta superioridad porque al encontrar sentido en la razón, encontrará verdad, y al corazón se le deja toda la parte de los sentimientos, que están sujetos a cambios, al amor lo suelen situar en esta parte emocional, que no está totalmente equivocada, pero el amor también es racional. En el corazón del hombre habita el amor, que se desborda en todas sus dimensiones: afectivas, sensitivas y racionales. A su vez, el amor dota de verdad y de

belleza, y así como en Heidegger en la obra se manifiesta la verdad, en el hombre se manifiesta el amor.

Hasta ahora, la filosofía y el arte se rodean por tres nociones: verdad, belleza y amor. Vale la pena citar a María Zambrano, quien en *Claros del bosque* (1986) escribe de manera bellísima acerca de la verdad, similar al pensamiento de Heidegger:

> “Pues la verdad llega, viene a nuestro encuentro como el amor, como la muerte, y no nos damos cuenta de que estaba asistiéndonos antes de ser percibida, de que fue antes todo sentida y aún presentida. Y así, su presencia es sentida como que al fin ha llegado, que al fin ha aparecido. Y que ésta su aparición se ha ido engendrando oscura, secretamente, en lo escondido del ser en sueños, como promesa de revelación, garantía de vida y de conocimiento, desde siempre. La preexistencia de la verdad que asiste a nuestro despertar, a nuestro nacimiento. Y así, despertar como reiteración del nacer es encontrarse dentro del amor y, sin salir de él, con la presencia de la verdad, ella misma.” (pp. 18-19).

Para Zambrano, la verdad no se conquista con un método o demostración racional, sino que la verdad irrumpe, es un acontecimiento del ser que pasa en nosotros y a nosotros. Y antes de ser percibida, ya está en la conciencia, todavía no como claridad, pero como una presencia oscura. Y esta verdad, no afecta primero el intelecto, lo racional, sino que primero se intuye por el afecto, el sueño, el cuerpo. “Cuando al fin ha llegado” quiere decir que no se descubre algo extraño, sino algo íntimo, es decir que la verdad más que aprenderla, se reconoce. La verdad no ocurre gracias a que el filósofo la descubre, como una especie de *eureka*, sino porque ya estaba ahí. Por último, sostiene que “encontrarse dentro del amor y, sin salir de él, con la presencia de la verdad,

ella misma" (p.18), confirma lo que hasta ahora se ha dicho: que la verdad no está fuera del amor ni se opone a él, y sólo puede aparecer cuando el ser está abierto. La verdad es, para Zambrano, ella misma amor, que acompaña la vida.

También dice María Zambrano (1987) en *Filosofía y poesía*: "en el amor está la cuestión verdadera" (p. 58). El amor, reúne filosofía y arte, belleza y verdad. Las convoca y las abraza, las hace parte de él. El amor, pues, mueve las acciones del hombre y también sus deseos. Y puede desear muchas cosas, que la lista por nombrar sería larga. Hay deseos probablemente más banales que otros, así como los puede haber más trascendentes. Sean los que sean los deseos particulares de cada hombre y a lo que atañe esta investigación, todo ser humano desea la belleza.

Rosa Montero en su novela *La ridícula idea de no volver a verte* (2013), expresa en otras palabras lo mencionado en el párrafo anterior: "todos necesitamos la belleza para que la vida nos sea soportable" (p.32). Más que hacer más llevadera la vida, o hacerla soportable como menciona Montero, la belleza mantiene a flote al ser humano que se rompe, que sufre, que ama, pero también al que se goza; simplemente al que vive. Además de ser un deseo, la belleza es una necesidad, es expresión del amor. Para ello, el hombre tendrá que asumir una actitud estética, hasta contemplar lo bello en lo cotidiano, como lo menciona Rilke (1929) en *Cartas a un joven poeta*:

> "por ello refúgiese de los motivos comunes en los que le ofrece su propia vida cotidiana; describa usted sus tristezas y sus deseos, los pensamientos fugaces y la fe en algo bello…, describa usted todo eso con íntima sinceridad, callada y humilde, y, para expresarse, utilice las cosas de su entorno, las imágenes de sus sueños y los objetos de sus recuerdos. Si su vida cotidiana le parece pobre, no se

queje de ella; quéjese de usted, dígase que no es usted lo bastante poeta como para conjurar sus riquezas; pues para el que crea no hay pobreza ni lugar pobre e indiferente" (pp.48-49).

El hombre en su cotidianidad es capaz de saciar su deseo de belleza, movido por el amor.

A manera de conclusión, es oportuno citar a Maritain (1945) que resume todo lo tratado hasta el momento en el capítulo y además da dirección a lo siguiente: "lo bello es esencialmente deleitable. Por eso, por su misma naturaleza y en cuanto bello, mueve el deseo y produce el amor, mientras que la verdad como tal no hace más que iluminar" (p. 47).

Lo bello es deleitable porque a diferencia de la verdad que ilumina al intelecto, la belleza atrae y despierta al amor. La verdad, en este caso, se limita a ser vista o hacer ver (iluminar), pero la belleza produce gozo, que se adhiere al espíritu y mueve el deseo, sin imponer. El arte seduce y lleva a la contemplación, suscita una apertura a amar la verdad, antes de poseerla. Para enriquecer lo dicho por Maritain, Edith Stein (1950) en *Ser finito y ser eterno* dice que: "la belleza es lo que hace al ente susceptible de despertar placer, pero el placer es un acto espiritual" (p. 336). La belleza atraviesa el intelecto y el espíritu, al contemplarla, generará un placer y produce amor, como mencionaba ya Maritain.

La belleza, capaz de producir amor, crea obras de arte, reflejando, a su vez, la verdad. En el siguiente tema, se tratará de las maneras concretas en que el hombre expresa su amor, y de manera todavía más específica su amor a Dios. También será

importante plantearse si a través de esas obras, a través del arte cristiano, se refleja lo divino y si se manifiesta lo sagrado a través del arte.

2.2 El arte como camino hacia Dios

Se pueden comprender diversas manifestaciones del arte: arquitectura, escultura, pintura, música, literatura, danza y posteriormente añadida en el siglo XX, el cine. De todas estas expresiones artísticas se puede hacer aún una diferenciación más específica, debido a los intereses de la presente investigación: el arte pagano y el arte cristiano. ¿Qué se entiende por arte pagano y qué por arte cristiano?

En primer lugar, el arte pagano, en contraste con el cristianismo es aquello que, a través de dichas expresiones artísticas, representa creencias politeístas u otras religiones monoteístas ajenas al cristianismo. De manera sencilla, representa otras creencias distintas a las cristianas.

También se podría entender el arte cristiano, como la expresión del cristianismo a través de las artes. Sin embargo, no se trata de sólo mencionar que uno contiene la doctrina cristiana y el otro no, o tan siquiera se pretende ir más allá de lo obvio; sino se mira con profundidad se pudiera comprender que ambas carecen de contenido y es, al contrario, ambas son ricas en contenido. Pero lo que interesa a esta investigación es el arte cristiano concretamente. Maritain (1945) explica lo que es el arte cristiano de una manera muy clara y precisa:

> “Entendemos el arte cristiano en el sentido de un arte que lleva en sí el carácter del cristianismo. En ese sentido el arte cristiano no es una cierta especie del género arte. No se dice arte cristiano, como se dice arte pictórico o poético, ojival

> o bizantino; un hombre no dice: quiero hacer arte cristiano, como si dijese quiero dedicarme a la agricultura; no hay escuela donde se aprenda el arte cristiano. El arte cristiano se define por el sujeto en que se encuentra y por el espíritu de donde procede; se dice arte cristiano o de cristiano, como se dice arte de abeja o arte de hombre. Es el arte de la humanidad rescatada. Está plantado en el alma cristiana, al borde de las aguas vivas, bajo el cielo de las virtudes teologales, entre los soplos de los siete dones del Espíritu Santo. Natural es que dé frutos cristianos.”. (Arte y escolástica, p. 88)

El arte cristiano, por lo tanto, no es una técnica específica. Para Maritain es “el arte de la humanidad rescatada” (ibid.). Se interpreta esta expresión, no como que esa parte de la humanidad sea la mejor, que sea una elite o que sean los preferidos, recuerda más bien a un pasaje del evangelio de Lucas: “no temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el Reino” (Lc 12, 32). Es decir, esa parte de la humanidad, la cristiana, la que ha puesto su mirada y todos sus sentidos en Jesús de Nazareth, la que ha convertido su corazón hacia Él y con su entendimiento y voluntad ha optado por seguirle, esa parte de la humanidad es la rescatada para Maritain, en la cual ya está arraigado el mensaje del cristianismo, es decir Cristo mismo.

El arte cristiano, como dice Maritain, “está plantado en el alma cristiana, al borde de las aguas vivas, bajo el cielo de las virtudes teologales, entre los soplos de los siete dones del Espíritu Santo”, por lo tanto, el arte cristiano va a estar sumergido en lo que es suyo, es decir en el evangelio, en la fe, la esperanza, la caridad, la sabiduría, el entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios. El arte que crea el

cristiano reflejará estas virtudes y dones, porque ya se relaciona con ellas, no sólo está sumergido, sino que desborda el contenido cristiano.

¿Qué tiene de distinto el arte cristiano al resto? Como se mencionó, no sólo es que se haga de la distinción de lo pagano, sino que, a través de su arte, además de contener la doctrina cristiana implica también la respuesta del ser humano, del artista hacia Dios, representa su amor a Dios. Una característica del arte es que está cargada de signos y símbolos, al igual que la religión, así el arte cristiano de igual manera está cargado de signos y símbolos que evocan lo sagrado.

Desde los orígenes del cristianismo, conocido como el periodo paleocristiano desde finales del siglo II a principios del siglo III, cuando comenzaban a surgir las primeras comunidades cristianas, ya se fue formando el arte cristiano. Se puede conocer estos inicios del arte en las catacumbas, lugar donde el cristiano era sepultado y donde, debido a la persecución era el refugio donde se ocultaban. En las catacumbas se encuentran algunos frescos con representaciones bíblicas y símbolos de la fe.

Desde los comienzos, el arte cristiano refleja una realidad trascendente, por ejemplo, el ave fénix fue adoptado como uno de los símbolos de la resurrección de Cristo. El ave fénix representa la leyenda que tiene su origen en Arabia, esta ave tiene una vida longeva y cuando ha llegado el momento de su muerte, el ave se prepara para morir haciéndose un ataúd con especias aromáticas como el incienso y mirra, al morir según su carne va pudriéndose, nace un gusano, el cual se alimenta del animal muerto en putrefacción, y así crece y de él nacen alas. Ya desarrollado el gusano, convertido en ave, se levanta de donde están los huesos del antecesor, los carga y emprende un viaje de Arabia a Egipto, a la ciudad de Heliópolis donde en plena luz del día, a la vista de

todos, deposita los huesos sobre el altar del Sol. Ahí, los sacerdotes examinan los tiempos y comprueban que el ave ha vuelto después de quinientos años. Esta leyenda, aunque tiene su origen pagano, fue tomada por los cristianos primitivos y le da un significado diferente. Antes del cristianismo el ave fénix representa la inmortalidad o el ciclo eterno de la vida, sin embargo, el cristianismo lo toma y lo hace suyo, para el cristiano primitivo, ahora representa la resurrección de Cristo. Este ejemplo muestra que el cristianismo toma en su momento, símbolos antiguos que consideraba paganos y los cambia de significado, ahora les da un significado sagrado.

Eso es una parte que hace diferente al arte cristiano del resto, que toma lo ya existente y lo “cristianiza”. Desde un punto de vista, se podría decir que el arte cristiano se apropia de lo pagano, como si se tratara de una apropiación cultural. Pero no es así, el cristianismo en sus inicios representaba una minoría y aunque sí haya adoptado elementos que no le eran propios, los hizo suyos, porque los comprendía. Desde el punto de vista cristiano, el adoptar signos paganos no es una apropiación, era algo que de cierta manera ya era parte de ellos por estar tan relacionados con la cultura de sus tiempos. El cristianismo resignifica estos símbolos y les da un significado sublime, es decir, lo diviniza y eleva su significado.

Siguiendo esta misma línea sobre las distinciones del arte cristiano y siguiendo como con anterioridad al filósofo francés Maritain, se considerará la inspiración. Dice Maritain (1945):

> “la inspiración no es solamente un accesorio mitológico, existe una inspiración real, que no viene de las musas, sino del Dios vivo, una moción especial de orden natural, por lo cual la primera inteligencia da, cuando le place, al artista un

> movimiento creador superior a la medida de la razón, y que usa, sobre elevándolas, todas las energías racionales del arte, y cuyo impulso pertenece, por lo demás, a la libertad del hombre seguir o alterar. Esta inspiración que desciende de Dios, autor de la naturaleza, es como una figura de la inspiración sobrenatural. Para que surja un arte que sea cristiano no solamente en esperanza, sino en posesión, será menester que estén unidas en su origen más íntimo ambas inspiraciones.” (p. 89)

Maritain comprende, de una manera impresionante, esta parte de la creación artística que es la inspiración. En la mitología griega se creía que las musas eran las que inspiraban a los hombres para crear obras de arte y se les rendía culto y dedicaba templos. Para el cristianismo, la inspiración real viene de Dios y el arte que crea no es solamente una actividad realizada por el intelecto, sino que rebasa lo racional e involucra más de él (del artista), también se encuentra la voluntad. La inspiración no es sólo un mito o una metáfora, es una realidad metafísica, es un impulso que viene de Dios.

El impulso divino que se derrama en el artista implica las potencias del alma: entendimiento, memoria y voluntad. La inspiración, venida de Dios, las toma y las potencia, las hace mejores de lo que por sí solas lo harían. En el sentido cristiano, esto es una gracia, es algo dado por Dios. Sin embargo, aunque Dios dé este impulso, el hombre es dueño de su obra y, en su libertad, puede decidir si ignora o transforma esta inspiración.

El arte no será cristiano simplemente por el contenido de la obra, es decir, no significa que sea cristiano porque represente una cruz o algún pasaje bíblico, sino que el arte cristiano involucra el arte como disciplina, al artista que la realiza y su vida de fe,

entendiendo que el arte es una inspiración natural; y la vida de fe como una inspiración sobrenatural. Pero en el artista cristiano ambas están tan unidas que la obra de arte naturalmente será cristiana, algo que surge desde el interior del artista, desde el fondo de su alma y es expresión de su fe, de su amor a Dios.

El arte cristiano pues, es una representación de la fe del cristiano y a su vez es la representación de algo sagrado. Por un lado, el artista busca representar lo que ha acogido en su interior, lo lleva como tesoro en vasija de barro, y podría ser que su obra la haga pensando por el simple hecho de representar su fe, también puede realizarlo pensando en agradar a Dios y además de interpelar a quien lo acompaña en el camino de fe. A través de su expresión artística es una invitación al otro para que se adentre en el misterio, que a través de la contemplación pueda conocer.

Para reafirmar que al artista cristiano la inspiración le viene de manera distinta, conviene citar a Berdiaev (1978):

> “El arte cristiano se inspira en otro espíritu. El cielo se abre encima de él y descubre lontanzas ilimitadas. Por ello ha de reflejar una nostalgia trascendental, una impulsión hacia otro mundo, fuera de los límites de lo inmanente: eso es la tristeza romántica. Lo inacabado romántico de la forma es uno de los caracteres del arte cristiano. No cree que podrá ya lograr la belleza en este mundo. Para él, la belleza acabada, perfecta, eterna, no existe más que en el otro mundo, y aquí abajo no se puede tener de ella más que nostalgia. Para el mundo cristiano, la belleza es aquello que le habla de un mundo diferente, es decir el símbolo.” (El sentido de la creación. p. 278)

El arte cristiano a través de la inspiración sobrenatural es creador y descubre en la inspiración una fuente inagotable y encuentra que, lo que ha de reflejar es aún más bello de lo que puede crear. Epl artista cristiano se asume humilde al comprender que el misterio de Dios va más allá de sus posibilidades. Y en eso se parecen el artista cristiano y el filósofo, que ambos asumen una actitud de búsqueda desde la humildad, sabiendo que no alcanzan por completo el misterio, que la verdad no se les agota y viven así, como dice Berdiaev (1978) en una “nostalgia trascendental”. Muy parecido al mundo de las ideas de Platón, donde lo que está al alcance en este mundo son sólo las formas y no la idea en sí. Así es la belleza para el cristiano, la belleza en su plenitud no la podrá captar en esta realidad, en el mundo, en la vida terrenal.

En el primer capítulo se afirmó que Dios es el fundamento de toda belleza, que el mundo y el hombre poseen también belleza y que buscan contemplar la belleza. Es verdad que hay bastante belleza y que a través de los sentidos se experimenta una parte de esta belleza, pero el cristianismo a su vez experimenta esta belleza desde el interior y reconoce que, aunque sea capaz de encontrar belleza en su realidad, hay una belleza que le espera, en Dios, a quien sí contempla en este mundo, pero sólo en el otro mundo podrá contemplar su belleza de manera perfecta. Esa nostalgia que experimenta además de moverlo a buscar lo mueve también a dos cosas más: crear y contemplar. La belleza que experimenta aquí es simbólica, es por eso por lo que el símbolo y el arte están tan relacionados con la experiencia estética y religiosa.

Siguiendo a Berdiaev (1987), “Sólo en el simbolismo se revela la naturaleza verdadera de toda creación artística”. El arte está lleno de símbolos, así como la religión.

Cada religión posee diferentes símbolos, pero el interés y el enfoque que dirige esta investigación es como ya se mencionó, sobre el cristianismo.

Para continuar con el simbolismo en el arte y la religión es necesario primero hablar de lo que es el signo y cómo el símbolo deriva de él. Peirce (1974) define el signo como “algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter” (La ciencia de la semiótica. p. 22). Y sostiene que el signo puede ser una palabra que se usará para denotar un objeto perceptible o incluso imaginable, “para que algo sea un signo, debe representar a otra cosa, llamada su objeto” (p. 102). En otras palabras, el signo es la forma, puede ser algo material o evidente a los sentidos, aunque también puede ser algo mental, es decir, una idea.

Es aquello que está en lugar de otra cosa, por ejemplo y en el contexto de la investigación, *El Pantocrator* representa a Jesucristo, pero no es Jesucristo mismo. Es por ello por lo que el objeto es aquello a lo que el signo se refiere o representa: el signo no es el objeto, más bien alude a él. Peirce añade un elemento innovador al signo, que es el intérprete. Éste no es la persona que se encuentra ante el signo, sino el efecto mental que se crea en la mente de quien lo percibe. El intérprete se convierte, a su vez, en un nuevo signo que remite al mismo objeto. Por ejemplo, en *El Pantocrator* puede interpretar que representa a Jesucristo, y eso le evoca a una autoridad suprema que le impone fuerza y entrega a él.

Peirce distingue que el signo puede relacionarse con su objeto de tres maneras distintas: ícono, índice y símbolo. Beuchot (2004) explica de manera sintetizada lo que son cada una de estas tres: “El icono está basado en una cualidad del objeto, como una pintura designa lo pintado; el índice lo está en un modo de presencia del significado,

como un grito significa a alguien que lo emitió; y el símbolo se basa en una relación atribuida o arbitraria, como sucede, por ejemplo, en el lenguaje." (Hermenéutica, analogía y símbolo. p. 78). El icono, pues, es por semejanza física (o de estructura con el objeto) el índice con conexión real o causal; y, por último, el símbolo se relaciona al objeto, por ley o convención social, y suele ser más abstracto, requiere una interpretación bajo el contexto cultural.

En el arte cristiano, el icono y el símbolo tomarán principal relevancia para representar lo sagrado. La religión católica reconoce la necesidad de los signos y los símbolos en la vida del hombre (CIC, 1146), a través de estos el hombre comprende de una mejor manera la acción de Dios en sus vidas y le lleva a relacionarse de una mejor manera con Dios.

La iconografía cristiana, se comienza a desarrollar desde los inicios del cristianismo; el hombre siempre tuvo la necesidad de representar, a través de imágenes, lo que creía. El arte es un recurso que permite que esto sea posible. Carmona Muela (2010) dice que: "la imagen no sólo enseña e informa, sino que puede, como la palabra escrita, conmover a los fieles y orientar su comportamiento hacia los valores cristianos" (Iconografía Cristiana. p. 19). Las representaciones, a través de imágenes, permitirán al cristiano contemplar su fe y esta contemplación lo puede llevar a orientar su vida hacia esa misma fe que asume. Lo lleva a practicar los valores cristianos.

El icono, como lo menciona Peirce, representa cualidades físicas, por eso en el arte cristiano se verán iconos que representen, por ejemplo, Jesús como Rey del Universo, la Virgen María cargando al Niño, al Buen Pastor y otras muchas representaciones.

Un icono que es oportuno poner de ejemplo es el de la Santísima Trinidad, de Andrei Rublev, que está cargado de símbolos y de belleza. Este icono fue hecho entre 1422 y 1427, y es una obra esencial del arte cristiano ruso. Representa a la Santísima Trinidad a través de tres ángeles, cada uno simbolizando a cada persona de la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Santísima Trinidad es un dogma y los Padres de la Iglesia como grandes santos han ocupado su vida a tratar de comprender este misterio. El dogma principalmente enuncia que son tres personas, pero una sola naturaleza o esencia. Difícil de comprender, pero Rublev supo plasmarlo con maestría, siendo así que, en el Concilio de los cien capítulos, llevado a cabo por parte de la Iglesia ortodoxa reconoce este icono como modelo de la iconografía y también de todas las representaciones de la trinidad.

Explicar a profundidad este icono requeriría de mucha extensión, pero se expondrá aquí una explicación breve, Evdokimov (1991) realiza la explicación de la lectura del icono de una manera muy bella y profunda, así que lo que a continuación se expone es sólo una síntesis del trabajo realizado en su libro “El arte del icono”.

En el icono de Rublev se pueden distinguir tres planos. El primero, el relato bíblico del Génesis (Gn 18, 1-15) de la visita de los tres peregrinos a Abraham, que este mismo relato lleva al segundo plano de la economía divina y por último el tercer plano es una sugerencia de cómo esta economía de la salvación emana de la vida interior de Dios. Los tres ángeles que se representan son esbeltos y ligeros, muestran un cuerpo alargado, la manera en que están representados dan la impresión de lo inmaterial, y son representados desde una perspectiva invertida, la cual es una técnica donde los objetos que están lejos se representan grandes y los que están cercanos más pequeños. Esta

perspectiva elimina la distancia, es decir, desaparece la lejanía y acerca las figuras, esto quiere representar la cercanía de Dios, que Dios está ahí y está en todas partes.

Las tres personas están conversando y en reposo. Al centro, hay una copa que se ha interpretado como el amor trinitario, que es don de sí mismo y, a la vez, se da en sobreabundancia. En el reposo representa la paz suprema del ser, pero a su vez este reposo es embriagador. Resulta paradójico que haya un éxtasis y, a su vez, una paz suprema. Sin embargo, esto es lo que se pretende transmitir. También, se encuentra que los tres ángeles son iguales, esto quiere significar que las tres personas de la Santísima trinidad son iguales, un sólo Dios, ponen de relieve su unidad.

Por último, atrás de los ángeles se pueden encontrar tres símbolos: la casa, el árbol y la montaña. La casa representa la Iglesia que es el cuerpo de Cristo, el árbol representa el árbol de la vida, fuente y, por último, la montaña representa a la elevación, el éxtasis, el lugar de encuentro con Dios.

Analizar este icono podría ser muy largo y mejor detallado, pero sirve para reconocer que en el arte cristiano se usa para representar de manera física a Jesús, la Virgen y los santos. Siempre está cargada de símbolos que poseen mucha profundidad. El catolicismo considera que el arte debe evocar y glorificar el misterio de Dios, “El arte sacro verdadero lleva al hombre a la adoración, a la oración y al amor de Dios Creador y Salvador, Santo y Santificador” (CIC, 2502). Este es el propósito central del arte en el cristianismo, reflejar una realidad trascendente para que sea un medio para que el que lo contempla pueda amar a Dios. Por tanto, la estética cristiana profundizará no sólo en la belleza y la esencia del arte, sino en la integración de la fe con la apreciación de la belleza, incluso no sólo en las obras de arte, también en la naturaleza que considera

creación de Dios. De igual manera añade algo novedoso a la estética, que es la belleza interior, que no experimentará por los sentidos o la experiencia sensorial, sino que surge del interior del hombre.

Tillich (1959) explica que mientras se tenga una mejor comprensión del símbolo, habrá más convencimiento de que es la función del arte descubrir estos niveles de la realidad, que no se pueden descubrir de otro modo. El símbolo es ese lenguaje que el arte debe descubrir, comprender y, también, representar. No se pueden descubrir de otro modo, porque la realidad que manifiesta no es solamente observable empíricamente ni se demuestra por medio del pensamiento; sino que son partes de la experiencia humana que no se comprenden solamente por la razón, tales como lo existencial, lo espiritual y lo afectivo. Estas experiencias no se pueden reducir sólo a conceptos, por eso se acude al lenguaje simbólico. En muchas ocasiones, no habrá definiciones suficientes para transmitir lo íntimo que habita en el corazón humano, pero un poema, la música, una pintura, lo vuelven posible.

También dice Tillich: “los símbolos religiosos son símbolos de lo Santo. Como tales participan de la Santidad misma de lo Santo, según nuestra definición fundamental de símbolo. No obstante, participación no es identidad: no son ellos mismos lo Santo. Lo totalmente trascendente está por encima de cualquier símbolo de lo Santo” (Teología de la cultura y otros ensayos. p. 58).

Lo Santo trasciende al ser humano y, por lo tanto, la experiencia de lo Santo exige de la mediación de los símbolos. Las artes evocan y hacen presente lo que naturalmente excede la comprensión racional. No sólo las artes muestran estos signos, sino todavía

lo que es puramente religioso como la Liturgia, las oraciones, los templos; esto también es una experiencia estética que más adelante se tratará.

Para fundamentar la belleza del arte cristiano y su peso simbólico, puede citarse a Gabriela Mistral (1938) quien escribió un poema llamado *La oración al Cristo del Calvario,* en este poema se simboliza el dolor humano, en contraste con el dolor padecido por Cristo; busca consuelo y sentido al contemplar a Jesús en la cruz:

"En esta tarde, Cristo del Calvario,
vine a rogarte por mi carne enferma;
pero, al verte, mis ojos van y vienen
de tu cuerpo a mi cuerpo con vergüenza.

¿Cómo quejarme de mis pies cansados,
cuando veo los tuyos destrozados?
¿Cómo mostrarte mis manos vacías,
cuando las tuyas están llenas de heridas?

¿Cómo explicarte a ti mi soledad,
cuando en la cruz alzado y solo estás?
¿Cómo explicarte que no tengo amor,
cuando tienes rasgado el corazón?

Ahora ya no me acuerdo de nada,
huyeron de mí todas mis dolencias.
El ímpetu del ruego que traía
se me ahoga en la boca pedigüeña.

Y sólo pido no pedirte nada,

estar aquí, junto a tu imagen muerta,

ir aprendiendo que el dolor es sólo

la llave santa de tu santa puerta”

A través de este poema se interpreta que la poetisa reconoce el dolor en su propia vida; pero, al contemplar a Jesús en la cruz sufriendo, encuentra que sus sufrimientos no se comparan con el sufrimiento de Cristo, que padece los horrores de la cruz. Esto la sitúa vacía de todo sufrimiento, en soledad frente al Dios sufriente y olvidando sus propios dolores; quiere ahora contemplarlo y, contemplándolo, aprender que el dolor es una vía para encontrarse con Él.

Retomando lo que anteriormente se mencionó de la nostalgia, cuando el artista experimenta esta, lo mueve a crear y contemplar. La poetisa crea un poema que la lleva a contemplar, y no sólo a ella la mueve. Cualquier persona que lo lea se pudiera sentir invitada a la contemplación; y la contemplación es también una forma de conocimiento. Como dice Pieper en *Las virtudes fundamentales* (2017):

> “El pensamiento como actividad discursiva es como algo que está de camino hacia su verdadero resultado; es, como si dijéramos, el conocimiento de lo ausente. Pero aquello que el pensamiento todavía está buscando, lo ha encontrado ya la contemplación, lo tiene presente; sus ojos descansan ya sobre ello. Se ha dicho que, a diferencia del pensar, el contemplar no es una «tensión de futuro».” (p. 304)

Se ha reducido la actividad discursiva (el pensar racionalmente) a la acción, es decir, se reduce el conocer a trabajar con la mente, investigar, analizar y deducir. Sin

embargo, esto es ignorar lo que es el ser humano. El ser humano no sólo es racional, (eso ya es un gran atributo que lo distingue de otros seres), se olvida que el ser humano tiene también la capacidad de recibir la realidad.

Así se distingue entonces el pensamiento discursivo de la contemplación. Por un lado, a través de la razón se busca la verdad, es como caminar por un sendero donde aún el fin es desconocido, existe una ausencia de conocimiento, requiere esfuerzo y una búsqueda constante, es una tensión hacia el futuro porque el resultado está al final de todo el proceso lógico, si es que se llega a alcanzar. La contemplación es muy diferente, como dice Pieper (2017): “sus ojos descansan en ello”, no requiere un esfuerzo racional, sino que es un descanso, es estar disponible, en el presente, en apertura. A diferencia del pensamiento discusivo, no se está buscando la verdad, sino que se tiene delante. Para Pieper la contemplación es la forma más alta de conocimiento porque no necesita de pasos lógicos inmediatos, no se busca la verdad, sino que sencillamente hay un descanso en ella. En la contemplación no hay tensión, mientras que en la razón hay agotamiento, en la contemplación hay quietud.

El arte en general permite al ser humano contemplar. El cristiano por medio del arte que le habla de su fe contempla, se le presenta la verdad en la que cree, basta de disponer sus sentidos y su interior para recibir, para descansar en esa verdad. En el arte, la contemplación le lleva a un deleite, un goce, incluso hasta un conocimiento de sí mismo. Pero en el arte cristiano, no sólo será un deleite, sino que la contemplación le permite gustar del misterio divino: “la vida contemplativa consiste en conservar con toda el alma la caridad para con Dios y el prójimo y en aplicarse sólo al deseo del Creador” (Suma teológica. IIª-IIae, q. 180 a. 1 s. c.).

El arte cristiano sólo es uno de los medios que hacen posible la contemplación. Pero en el cristianismo no sólo se encuentra belleza en las artes, como en los poemas, en la música, en las pinturas e iconos, sino también en todo aquello destinado al rito y a la Liturgia. Todo aquello no es pensado como la obra de arte, sino que posee una función estética. Sin embargo, la obra de arte se puede analizar desde la estética, pero la experiencia religiosa puede ser también una experiencia estética.

2.3 La experiencia religiosa como experiencia estética

El ser humano, sea consciente o no, está en constante contacto con la belleza. Se suele, también, hablar de lo agradable, de lo satisfactorio. Así, el hombre se va haciendo un juicio de lo que le parece bello, definiéndolo o conceptualizándolo; intenta expresar por qué le parece bello y, de esta manera, hace un juicio universal. En ese sentido, Kant reflexiona de lo que es el juicio estético. Parte de un problema muy concreto: cuando se dice “esto es bello” ¿qué tipo de juicio se está haciendo? Claramente no es un juicio científico, porque no se está midiendo nada; tampoco es un juicio moral, ya que no se habla del bien y el mal; y tampoco se trata de simplemente expresar “eso me gusta”. El juicio estético es una forma especial del conocimiento, es una forma especial de juzgar.

El juicio del gusto no se va a referir al objeto, sino al sujeto, en otras palabras, al decir que algo es bello no es precisamente una descripción, más bien se describe la experiencia del objeto. Al ser una experiencia del sujeto, la belleza se convierte en subjetiva, sin embargo, el sujeto pretende una universalidad de la belleza, que es lo que Kant trata de explicar en la crítica del juicio estético. Dice Kant (2005): “Por lo que, cuando se trata de saber si una cosa es bella, no se busca si existe por sí misma, o si

alguno se halla interesado quizá en su existencia, sino solamente cómo se juzga de ella en una simple contemplación (intuición o reflexión)" (p. 31).

La experiencia estética produce un placer, y este placer es desinteresado. Este desinterés no significa que no importe, significa que no surge un deseo de querer poseer. Tampoco se piensa en la utilidad o en la manera que el objeto pueda serle útil; y tampoco se reflexiona en la moralidad. En cambio, la experiencia estética surge de la contemplación. Cuando se contempla algo (que se considera bello), no se quiere nada de eso que se contempla, sólo se está ahí. Recuerda a una expresión rusa que menciona Pieper en *Las virtudes fundamentales (*2017), la expresión "Lyubovatsya" significa admirar, contemplar o deleitarse mirando algo con adoración y asombro. Pieper lo expresa de una manera muy poética; "querer con la mirada", no refiriéndose a un querer poseer, sino de cariño, de amor, "un amor que se verifica en la contemplación" (p. 300).

Para comprender mejor por qué para Kant (2005) la belleza es subjetiva y reclama universalidad, es preciso citar lo siguiente: "El juicio del gusto, en el cual tenemos conciencia de ser por completo desinteresados, puede, pues, reclamar con justo título un valor universal, aunque esta universalidad no tenga un fundamento en los mismos objetos; o, en otros términos, hay derecho a una universalidad subjetiva" (Crítica del juicio. p. 35).

Para Kant, el juicio del gusto es subjetivo, pero exige un acuerdo universal, porque quien afirma que algo es bello no sólo está afirmando que le agrada, sino que busca que el otro esté también de acuerdo. Sin embargo, por lo mismo que es una experiencia subjetiva, no se puede probar. Nunca será una afirmación a la que se llegue por medio de la razón. Aunque la estética ponga todos sus esfuerzos por racionalizar la belleza,

ésta se mantiene subjetiva; no hay reglas que afirmen que “esto es bello, porque cumple con cierta regla”; o porque posee tal o cual característica. Por lo tanto, no hay concepto de belleza.

Más adelante pareciera que Kant fuera contradictorio con lo que afirma, pues dice: “No hay juicio estético que pueda legítimamente reclamar el asentimiento universal” (p. 36). Entonces, ¿por qué quien afirma que algo es bello busca un asentimiento universal? Esto es porque el hombre posee imaginación y entendimiento, y ambas funcionan de manera similar. Entonces, si se encuentra belleza en algo, se supone que el otro también debería encontrarla o percibirla, porque como todos poseen imaginación y entendimiento. Esto muestra que sólo en el ser humano hay un ideal de belleza y, por tanto, se exige un sentido común de lo bello.

El asentimiento universal y lo subjetivo de la belleza se convierten en una paradoja, porque exige que, desde la experiencia propia, exista un reconocimiento universal de lo que parece bello. Puede que se esté de acuerdo o no. Pero se tiende a conceptualizarlo todo; sin embargo, al contemplar la belleza, la experiencia estética rebasa la lógica y el concepto. Como dice Kant (2005): “Lo bello es lo que agrada universalmente sin concepto” (p. 39).

Más delante, Kant habla de lo sublime, que está muy relacionado con lo bello. Hace una distinción entre lo bello y lo sublime. En la belleza hay armonía, se encuentra placer y equilibrio; en lo sublime hay desbordamiento, grandeza sin límite y una mezcla de placer con inquietud. Cuando algo se reconoce o se experimenta como sublime, entran en juego las emociones, no entendidas como sentimientos (en el sentido actual

se entienden como las reacciones psicofisiológicas que se experimentan ante diversos estímulos). Kant (2005) lo expresa así:

> “La emoción, o sea esta sensación en la que el placer no se produce más que por medio de una expansión momentánea, y, por consiguiente, por medio de un esparcimiento de las fuerzas vitales, no pertenece a la belleza. Lo sublime, a lo cual se halla enlazado el sentimiento de la emoción, exige una medida distinta de la que sirve de fundamento al gusto. Así un juicio puro del gusto no reconoce por motivo, ni atractivo ni emoción, o, en una palabra, ninguna sensación como materia del juicio estético” (p. 43).

La emoción a la que se refiere Kant es una conmoción, una agitación y un arrebato. Lo describe como “un esparcimiento de las fuerzas vitales”. Esto quiere decir que hay un aumento súbito en quien lo experimenta (en su mente y en su cuerpo). En otras palabras, en todo lo que lo compone. Hay un sobresalto, un entusiasmo fuerte, un vértigo, un estremecimiento, y es algo casi violento. La belleza no experimenta ese tipo de emoción, porque esta contempla tranquilamente, encuentra equilibrio y placer. Si algo provoca un sobresalto, ya no es belleza, es lo sublime.

Kant defiende que en el juicio estético no hay que confundir belleza con entretenimiento, emotividad o impacto, porque no todo lo que impresiona es bello ni todo lo que emociona es arte puro. Kant separa lo bello de lo sublime, como dos experiencias distintas. Según Kant, La belleza requiere un placer puro, tranquilo y desinteresado, en cambio lo sublime sí implica emoción, porque nace de una tensión entre las facultades. Cuando surgen estas tensiones, pasa de lo bello a lo sublime.

Rudolf Otto (2005) lo describe como *numinoso*. La palabra latina *numen,* significa “asentimiento con la cabeza”, refiriéndose a un asentimiento hacia lo divino. El *numen* se refiere siempre a la experiencia religiosa, cualquier religión tiene esa respuesta ante lo divino, asiente su cabeza hacia lo que considera sagrado, Otto profundiza en el *numen*, y llama *numinoso* a esa experiencia donde el hombre experimenta su propia nada, se reconoce pequeño cuando se encuentra con lo divino. Dice Otto (2005): “el sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante,* un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí” (Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios. p. 19). La experiencia religiosa inicia con lo numinoso, cuando el hombre reconoce su pequeñez ante algo que lo rebasa, mejor dicho, ante alguien, ante ese que asienta no sólo su cabeza, sino todo su ser.

La belleza se relaciona con lo sublime, y lo sublime se relaciona con lo numinoso. Se puede interpretar como una jerarquía, donde primero ocurre lo bello, luego lo sublime sobrepasa lo bello, y lo numinoso desborda lo sublime. A través de lo sublime, se experimenta lo numinoso, en esa experiencia de arrebato, de sorpresa, de sobrecogerse se reconoce lo numinoso, se dobla el ser ante lo divino. Aunque, lo numinoso también se reconoce en la belleza, no sólo en lo sublime. Otto llama a lo numinoso “Mysterium tremendum”, y éste puede ser sentido de varias maneras. Por un lado, se puede presentar como algo suave y, por otro lado, puede estallar llevando a la embriaguez, al arrobo, al éxtasis. Como en el pasaje bíblico de los Reyes (1 Rey 19, 11-13), donde a Elías se le presenta un huracán, pero ahí no estaba Dios; después un terremoto, pero

ahí tampoco estaba Dios; luego el fuego, y ahí no estaba Dios. Después de todo eso, llega una brisa suave, y ahí sí estaba Dios.

En contraste con Elías, en el libro del Éxodo (19,16-25), el pueblo se encuentra con lo sublime (relámpagos, fuego). El pueblo retemblaba con violencia, describe un momento ensordecedor, de cara a lo sublime, que actúa con violencia. Ezequiel describe su experiencia de la visión del Carro de Yahvé (Ez 1, 4-28) y dice al final: “a su vista caí rostro en tierra y oí una voz que hablaba”. Ezequiel describe la experiencia de lo numinoso, del misterio tremendo, donde se dobla, asiente su rostro ante Dios.

Estos son algunos ejemplos bíblicos de la tradición judeocristiana, y son más afines al propósito de la presente investigación. Sin embargo, se podrían poner algunos otros ejemplos, donde se tienen este tipo de experiencias y no son propiamente de esta tradición; porque lo bello, lo sublime y lo numinoso no son propios de una sola religión. Se podrían poner también diversos ejemplos de experiencias personales, donde el individuo se ha encontrado con la belleza, lo sublime y lo numinoso, y coincidir entre ellos con las sensaciones, aunque sean experiencias subjetivas y propias, algo de lo que experimenta el otro le resonará en su propia experiencia. Entre estos tres se encuentra que son experiencias subjetivas y que, así como “lo bello es lo que agrada universalmente sin concepto” (Kant, 2005, p. 39). Lo numinoso “trasciende de todas las categorías de nuestro pensamiento” (Otto, 2005, p. 43). Tanto lo bello, lo sublime y lo numinoso por más que se le asignen conceptos y se trate de comprender de manera racional, rebasa la razón, la lógica.

El pasaje de Ezequiel adentra más a la experiencia religiosa que no es estática. Más delante en el pasaje dice “me invadió el espíritu mientras me hablaba y me puso en

pie; y oí al que me hablaba" (Ez 2,2), en otras palabras, se pone en relación. Esa es la experiencia de Ezequiel, pero quien experimenta algo tan contundente al igual que Ezequiel, busca relación, dar una respuesta: "y la misma criatura, que tiembla ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso de reunirse a él y apropiárselo en alguna manera" (Otto, 2005, p. 50).

El ser humano, que se encuentra tan pequeño ante lo que percibe y que lo sacude, reconoce que hay algo divino, sagrado, y quiere relacionarse con ello. La palabra religión, en su significado etimológico, habla de su relación con lo divino. Compuesta por el prefijo *re* que indica intensidad, por el verbo *ligare* que significa amarrar o ligar, y el sufijo *ión* que indica una acción o efecto. La palabra religión se puede entender como la acción de ligarse fuertemente a Dios. El hombre, que desde la pregunta filosófica "¿quién es Dios?", busca comprender esa tendencia que tiene hacia él; y cómo algo que le causa temor, a la vez lo llama y le atrae. Tanta es su preocupación por *conocerlo y experimentarlo*. Ese es uno de los motivos por los cuales surgen las religiones; ese esfuerzo por responder a esas dos necesidades del hombre.

Muchísimos pensadores, filósofos y teólogos se han ocupado de dar respuestas, así como las mismas estructuras religiosas; pero, por motivos de interés en la investigación, se tratará ahora principalmente de la respuesta que ha dado Simone Weil, una mujer cuyas reflexiones filosóficas parten de los acontecimientos que a ella misma le han tocado vivir (un contexto de guerra, nazismo, colonialismo, la experiencia obrera y el frente popular). Aunque de origen judío, ella rechaza considerarse judía. Estuvo bastante influenciada por el cristianismo, aunque nunca se convirtió, vivió al margen de

la religión cristiana, sin ser bautizada; sin embargo, mucho de lo que escribió es un reflejo de una experiencia o intuición de Dios.

En la misma línea de lo numinoso de Otto, Weil en *La gravedad y la gracia* (1991), escribe algo que, en otras palabras, expresa esa sensación de experimentar el *mysterium tremendum*:

> “El hombre no escapa a las leyes de este mundo sino por la duración de un relámpago. Instantes de tregua, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. Por esos instantes es capaz de lo sobrenatural. Quien soporta un momento el vacío recibe al pan sobrenatural o cae. Riesgo terrible, pero hay que correrlo, y aún un momento sin esperanza. Pero no hay que arrojarse en él”. (p. 59).

El ser humano, está sometido a la gravedad, no sólo en términos de física, sino de manera moral y espiritual; por ejemplo, de la necesidad, del ego, del deseo, del sufrimiento y de la fragilidad, entre otras cosas. Según ella, el hombre no puede salir de esas leyes del mundo, sino sólo por instantes donde deja de estar ensimismado o sujeto a su humanidad. Esos instantes son momentos de gracia, donde lo numinoso acontece. Terriblemente, porque para acceder a ello se requiere del vacío que, a su vez, desemboca en una transformación y en una renuncia, que exige mucho de sí; incluso se debe renunciar a las expectativas que se puedan tener, sin esperar que se reciba algo a cambio. Por último, dice Weil “no hay que arrojarse a él” (al vacío); parece contrario a lo que plantea Otto, que el ser humano, aunque le cause temor lo numinoso, hay algo que le atrae y quiere acercarse a él. No es que Weil esté diciendo que no hay que acercarse, sino que ese instante (ese momento de gracia) no depende del ser humano, porque no

se trata de una búsqueda artificial ni tampoco de caer en un ascetismo extremo; se trata, más bien, de que ese instante de vacío y de gracia no se provoca, sino que se acepta cuando llega. El ser humano debe tener una actitud de apertura y de desapego a la gravedad.

En cuanto a la experiencia estética, Weil también menciona algo que es central para el tema de la experiencia religiosa, en tanto experiencia estética:

> “en todo lo que suscita en nosotros el sentimiento puro y auténtico de lo bello, hay realmente presencia de Dios. Hay como una especie de encarnación de Dios en el mundo, cuyo signo es la belleza. La belleza es la prueba experimental de que la encarnación es posible. Por tanto, todo arte de primer orden es por esencia religioso. (Es lo que no se sabe actualmente). Una melodía gregoriana testimonia tanto como la muerte de un mártir” (p. 210).

Esto sustenta y resume el primer capítulo de nuestro estudio y explica cómo el que ha percibido una experiencia religiosa ha percibido también una experiencia estética, dando fundamento a la belleza en lo divino. Quiere decir que Dios se manifiesta en la belleza, que “su signo es la belleza”; y ahí donde hay belleza, está Dios. No es que se sea consciente de ello, quizá ni se acepte; pero ahora lo que interesa es propiamente el cristianismo, específicamente la religión católica.

El arte es uno de los muchos lenguajes del ser humano. Por medio de cada una de las diferentes artes, el ser humano expresa no sólo emociones o sentimientos, sino acontecimientos. Sin embargo, ¿cuál es el lenguaje de Dios? Existiendo tantos lenguajes humanos, tantas maneras de comunicarse y tantos idiomas. ¿Dios se expresa en alguno

de estos? En el cristianismo, es a través de Jesús donde Dios habla de manera plena. Dice Hans Urs von Balthasar (1979):

> “Así pues, la lengua de Dios no es el hebreo, ni el griego, ni el latín. Él tiene un lenguaje propio y peculiar: el acontecimiento de Jesucristo, su palabra hecha carne. El habla a través de su carne: a través de lo que Jesucristo es, opera y padece, de lo que hace y deja hacer y, evidentemente, también a través de lo que dice” (La verdad es sinfónica. p. 54).

Esto significa que la manera en que Dios se comunica con el ser humano es a través de su Hijo, que es su Palabra: su lenguaje. El ser humano trata de comunicarse con Dios de muchas maneras, intenta alcanzarlo. Se ve en muchas religiones antiguas que ofrecían sacrificios a los dioses, como tributo, agradecimiento o para alcanzar algún favor. Pero, a través del acontecimiento de Jesucristo, es ahora Dios quien se comunica con el ser humano; es ahora él quien quiere entrar en relación con el hombre.

En la religión católica es importante la manera en que se representa a Dios, porque queda claro que es a través de Jesucristo, la representación pura de Dios, por el cual el arte tendrá que ser orientada a representar, de la mejor manera, el misterio inagotable de Jesús; y se dice misterio, porque, aunque se haya presentado a la humanidad, sigue sin comprenderse por completo, es difícil de comprender. También lo dice Balthasar:

> “Sean cuales fueren las imágenes de Dios (en su inagotable pluralidad) que las religiones humanas y las teologías puedan formarse, ninguna de ellas puede reivindicar para sí una aproximación auténtica al misterio si no tiene presentes las

palabras de Agustín, válidas para el tiempo y para la eternidad: Si comprehendis non est Deus (Si crees haberlo comprendido, no es de Dios).” (p. 111)

Esto no significa que la función del arte sacro (religioso) sea representar a Jesús, como si fuera un retrato de su persona o de los acontecimientos bíblicos e históricos; se trata de que, a través del arte, se pueda vislumbrar el misterio de Dios, apuntando hacia el misterio y a su significado sacramental. Esto une al arte con la Liturgia, que es donde conectan la experiencia religiosa y la experiencia estética.

A través de la contemplación de lo bello, que hiere, penetra e interpela tan fuertemente al ser humano, surge un impulso hacia lo bueno, y hacia la belleza en sí misma. Platón y Plotino coinciden aquí, en que la belleza y la bondad se encuentran con lo divino; mejor dicho, el ser humano en su impulso de buscar lo bueno, a través de la belleza, se encuentra con la belleza misma, con la bondad misma en lo divino. Las artes se convierten en un medio de encuentro para ello, así como la religión. Junto con ello, está la Liturgia, en tanto medio.

En la religión católica, la Liturgia es la acción pública de servicio para el pueblo, que se congrega en torno a Dios, para darle culto, anunciar el evangelio y practicar la caridad. En la Liturgia se puede encontrar muchísima belleza; en todas sus fórmulas, ritos, la manera en que implementa la música, sus oraciones, la participación de quien se congrega, los ornamentos, los signos y los símbolos. Está, además, el templo que, con su arquitectura y todo lo que lo compone, hace de lugar donde se celebra la Liturgia; un lugar, además de sagrado, bello.

Cuando el que participa de la Liturgia es consciente de lo que sucede, de las palabras que se dicen y se repiten, de cada momento que se vive, y cuando sabe de lo que se está participando y lo vive, encuentra belleza en ello; vive una experiencia estética, a través de la experiencia religiosa.

El arte sirve a la Liturgia, en algunos aspectos de manera directa y en otras de forma indirecta. En la Liturgia, el arte está en función de aquella; es decir, no es lo principal ni lo más importante. En general, en la religión, el arte es un medio para expresar la belleza de Dios, lo central es el misterio de Cristo, y gira en torno a la eucaristía y los demás sacramentos, que son los signos visibles del misterio invisible. La Liturgia misma se constituye en un sacramento de la fe, como Jesucristo es el Sacramento del Padre. Así, el Hijo sería la "Liturgia del Padre" y la experiencia estética se da por gracia del Espíritu Santo.

Dice Ratzinger (2001): "cuando el hombre entra en contacto con Dios, las palabras se hacen insuficientes… el propio ser del hombre se queda corto para lo que quiere expresar" (El Espíritu de la Liturgia. p. 158). Es ahí donde el arte importa; pues, a través de las artes, el hombre desea dar una respuesta a Dios y, en la Liturgia la poesía, la música y las imágenes ocupan un lugar primordial. La poesía ha sido una manera de orar, desde la tradición judía, a través de los Salmos. La Iglesia católica sigue conservando esta tradición, como parte de la Liturgia; la oración de los Salmos es parte de la Liturgia de la palabra. A la oración de los Salmos se une la música; los Salmos, en muchas ocasiones, son expresados con el canto: "el salterio se convierte por sí mismo en el libro de oración de la Iglesia en camino, que, por esto mismo, se convirtió en una Iglesia que reza con el canto" (p.162). También en Liturgia de las horas se ora con

himnos, cánticos y letanías, que es una “prolongación de la celebración eucarística” (CIC 1178). En ella se recuerda a Dios, en diferentes momentos del día; en lo ordinario y cotidiano de la vida. Quien ora con la Liturgia de las horas recuerda la presencia de Dios y la respuesta del hombre hacia él. El tiempo se sacraliza. Como ejemplo de lo poético en la Liturgia de las horas, se encuentra este himno:

“El trabajo, Señor, de cada día
nos sea por tu amor santificado,
convierte su dolor en alegría
de amor, que para dar tú nos has dado.

Paciente y larga es nuestra tarea
en la noche oscura del amor que espera;
dulce huésped del alma, al que flaquea
dale tu luz, tu fuerza que aligera.

En el alto gozoso del camino,
demos gracias a Dios, que nos concede
la esperanza sin fin del don divino;
todo lo puede en él quien nada puede. Amén.”

Respecto a la música, Ratzinger (2001) explica en *El espíritu de la Liturgia* que la tradición bíblica se deduce sencillamente a una palabra: canto. A través de los Salmos y los himnos, el pueblo se une para cantar. Ratzinger entiende que la música es un don del Espíritu. Sin embargo, aunque la música (y cualquiera de las artes) pueda ser

considerada como un don del Espíritu, pueda ser también, para cada hombre, una experiencia estética; exige del artista una formación rigurosa y técnica. Es una de las paradojas del arte, porque por más que el arte sacro sea expresión de emociones, sea realizado con libertad y rompa con los esquemas establecidos (ya sean técnicos o de canon), se necesita de cierta formación académica; la inspiración y la creatividad son muy importantes, y son el primer impulso para la creación de obras, pero si no se poseen las habilidades necesarias, difícilmente se podrá crear. No todo es creatividad y talento, se exige disciplina; por lo tanto, aunque pueda ser un don como lo dice Ratzinger, es un don que se debe "explotar", perfeccionar, trabajar y encaminar.

En la Liturgia, la música se utiliza para orar cantando. El elemento principal de la música, dentro de la Liturgia cristiana, es el canto; se privilegia, incluso, sobre la música instrumental. Dentro de la historia de la humanidad (y de la música) se puede observar que, inicialmente, en la música Litúrgica se empleaba el canto gregoriano; luego, con el desarrollo del arte musical, se empezó a hacer polifonía; los instrumentos formaron parte de la Liturgia. Luego se introdujo la libertad artística y se compenetró la música litúrgica con la profana; esto se vio como un peligro, de que la música ya no surgiera de la oración y perdiera su verdadera esencia. Sin embargo, en el barroco se puede escuchar la obra de Bach. En ella se puede percibir la belleza de su intención religiosa; así dice Ratzinger (2001): "nos encontramos frente al misterio de la belleza infinita que nos hace experimentar la presencia de Dios de una manera mucho más viva y verdadera de lo que podría hacernos sentir muchas homilías" (p. 169). El mismo Ratzinger declaró después, en calidad de Sumo Pontífice, que toda la obra de Bach podía implementarse en la Liturgia de la Iglesia.

A través de ese *mysterium tremendum* se experimenta la belleza, la cual no se agota, sino que llena de vida y de verdad. Se ha dicho que la Liturgia es fuente y cumbre de la vida cristiana. La música sagrada es un ejemplo de unión entre la experiencia religiosa y la experiencia estética. A través de la belleza litúrgica se expresan las bondades de Dios, el hombre se encuentra con el *numen.*

Las imágenes también tienen un lugar especial en la Liturgia y forman parte del culto cristiano. Quieren representar principalmente la historia de la salvación, el misterio pascual y lo sacramental. Al igual que la poesía y la música, las imágenes están al servicio de la Liturgia, en comunión con la fe, para la oración y la contemplación. No es que se pretenda hacer un retrato de la persona de Jesús o de los santos, no son fotografías: “su cometido es llevar más allá de lo constatable desde el punto de vista material, consiste en despertar los sentidos internos y enseñar una nueva forma de mirar que perciba lo invisible en lo invisible” (p. 155).

Las imágenes sagradas, cargadas de belleza y significado, le permiten al hombre ser humano y profundizar en su propia humanidad, en la que Jesús se encarnó. Le permiten, además, profundizar en su fe; incluso, los espacios donde se presentan las imágenes (como los templos), pueden también conmover a los no creyentes. En el libro *El espíritu de la Liturgia*, Ratzinger (2001) menciona el arte de los vitrales góticos y cómo estos ofrecen un espacio de sacralidad “que llega a conmover, incluso el corazón del agnóstico” (p. 151).

Para concluir, dentro de la Liturgia cristiana se encuentran muchos elementos artísticos que embellecen la celebración, suscitando un mejor encuentro para los que se congregan. Se debe tener en cuenta que las artes no son lo central en la Liturgia; no se

da un reconocimiento especial para el artista por crear obras, sino que so obra se entiende como servicio (diaconía); por eso, se la acción creativa del artista se considera un don.

Los elementos litúrgicos permiten que la experiencia religiosa sea también una experiencia estética. Al mismo tiempo, la experiencia estética (en este caso de la Liturgia y las artes religiosas) permite al hombre adentrarse en el misterio, incluso al que no cree, se puede suscitarse en él una experiencia religiosa, a través de la experiencia estética. Se hace la distinción entre arte sacro y el arte religioso, porque el arte sacro es el que se usa en función de la Liturgia, y el arte religioso puede surgir como expresión de la piedad popular. Pero, de igual manera, ambos originan una experiencia estética.

CAPÍTULO III: LA CONTEMPLACIÓN COMO VÍA DE CONOCIMIENTO

En los capítulos anteriores se ha tratado acerca de los fundamentos de la belleza, que tiene su principio en Dios, belleza en sí misma de la cual brota toda belleza y que impregna al mundo y al hombre. A su vez, las emociones que surgen al contemplar la belleza, que luego se relacionan con lo sublime y después con lo numinoso, pueden ser las mismas, pero por diferentes vías: por la estética o la religiosa. Todo esto surge gracias a la acción de contemplar, lo cual se vuelve necesario e incluso central en la estética; gracias a la contemplación surge este tipo de conocimiento, como ya lo decía Pieper (2017), que no busca la verdad como siempre lo ha hecho la filosofía, sino que le es presentada, se le devela, su mirada descansa en ella, se goza al contemplar; de ahí que surjan emociones como el asombro, el sobresalto, incluso el amor.

La contemplación, como forma de conocimiento, no sólo requiere de los sentidos (sobre todo a la vista), sino que también reclama la disposición de todo el ser del hombre. Contemplar, así como la capacidad de reflexionar, de formar culturas, de construir, de ser creativo, son acciones que permiten al hombre ser humano. Aunque suene reiterativo, y sin entrar en temas como lo es la persona, sino solo para comprender que el ser humano, en tanto especie, ser vivo o creatura (como se le denomina en la tradición judeocristiana), se distingue de los demás seres vivos por estas capacidades.

Gracias a la capacidad de reflexionar surge la filosofía, gracias a la capacidad de contemplar surge también la estética como disciplina filosófica. La estética es una rama de la filosofía que exige de una integración de los conocimientos; porque, si bien la filosofía principalmente por sus planteamientos llega a conclusiones a través de la razón, la estética (aunque sí también por medio de la razón) no deja de ser filosofía, sino que

comprende desde la contemplación; por lo tanto, es necesario un esfuerzo no sólo intelectual, sino que debe integrar las demás dimensiones del ser humano, como los afectos y lo espiritual.

Así, de las emociones surge el amor. Pero, lo que se ha tratado los capítulos anteriores no se refiere al amor como una emoción que está sujeta al cambio, se refiere, más bien, a ese principio que se mantiene interesado por la verdad y por la belleza. También se trató de la relación que hay entre filosofía y arte, y cómo etimológicamente la filosofía se refiere a un amor a la sabiduría; desde ahí se menciona el amor, concretamente el amor por la verdad. Aunque el arte no hable en su significado etimológico sobre el amor a la belleza, se podría comprender que el arte, de manera implícita, ama la belleza, porque busca expresarla. Y más se relacionan filosofía y arte, verdad y belleza, porque como se mencionó en el capítulo II, la verdad acontece en la obra, y así la filosofía continúa su búsqueda de la verdad, encontrándose con ella en una de sus formas, en el arte.

Y así como todo hombre desea conocer, también desea la belleza y su búsqueda se envuelve en el amor, el cual es creativo; lo lleva, primero que nada, a descansar en la belleza y la verdad, a través de la contemplación, y así surge el deseo de representar la belleza, a través de alguna manifestación artística. El arte encontrará la manera de evocar la belleza. Por ejemplo, en la religión, través de un encuentro con la verdad, se le ama y se le busca representar a través del arte. Del deseo de belleza del hombre se desprende su *vocación estética*.

3.1. La actitud contemplativa del hombre

Ya se habló en el primer capítulo bastante sobre Plotino, pero es bueno recordar que, para él, la belleza surge, en primera instancia, de lo exterior; pero ¿realmente es una actividad humana interior y contemplativa? Plotino quiere decir que la belleza no se define por la materia y la forma, sin embargo, sí se traduce en obras que reflejan la belleza. La belleza habita las obras, porque previamente fue contemplada.

El hombre debe de asumir una actitud contemplativa y antes de asumir, debe descubrir que es capaz de contemplar. Decía Rilke en su primera elegia de *Las Elegias de Dunio* (1912): “porque la belleza no es sino el nacimiento de lo terrible: un algo que nosotros podemos admirar y soportar tan sólo en la medida en que se aviene, desdeñoso, a existir sin destruirnos” (p. 5). Pareciera paradójico, porque ya se he mencionado que en la belleza se encuentra armonía y proporción y Rilke dice lo contrario, “es el nacimiento de lo terrible”. ¿De dónde proviene esta afirmación? Primero, centrándolo en el descubrimiento de la capacidad de contemplar del hombre, la belleza es en parte, algo que podemos admirar, esta admiración nace de la contemplación y para realmente admirar no sólo es una apreciación con los sentidos físicos, sino que requiere un esfuerzo interior del hombre; de manera poética, podría decirse que no mira con los ojos, sino que es una mirada desde el corazón. También, ya se había tratado este aspecto del corazón como manera de referirse al lugar insondable donde habitan los deseos, los anhelos y los pensamientos del hombre, y que no se explica de manera racional, sencillamente o con conceptos, y que en muchas ocasiones sí se logra conceptualizar, pero en muchas ocasiones, en lo más humano, queda un componente de duda y de incertidumbre.

Pues es desde el corazón que es posible contemplar, y el corazón es un lugar insondable; hay que conocer y explorar qué es lo que habita en él; eso da miedo, lo convierte en terrible. Dar una mirada al abismo causa pánico. Por eso la contemplación, como actividad humana, es exigente y, en muchas ocasiones, lo exigente da miedo, porque requiere de compromiso. Explorar lo que habita en el corazón no es tarea sencilla, porque compromete ir hacia lo profundo. Vivir en la superficie es muy cómodo y no requiere de ningún esfuerzo, pero para quien busca la verdad, quien busca la belleza, jamás serán suficientes las respuestas que encuentra en la superficie, por eso el hombre que asume su actitud contemplativa mira hacia el interior, lo que habita dentro de él, aún con miedo: miedo a la bastedad del interior y hasta miedo de sí mismo. Aún con miedo al vacío, a la iniquidad y a la plenitud, el hombre reconoce que sólo a través de la mirada contemplativa que surge en su interior es posible adentrarse en los deseos de verdad y belleza.

Y esa belleza que admira y soporta, y que es el nacimiento de lo terrible, es también lo que da paso a lo sublime y a lo numinoso. Por eso es también tremendo, porque contemplar la belleza no es sólo contemplar aquello que deja un estado de tranquilidad y de paz; no es sólo algo atractivo o agradable, la belleza no anula lo terrible, sino que proviene de lo tremendo. Y entendiendo lo tremendo no como lo contrario a lo bello, no es lo desagradable o malo, sino que es eso a lo que Otto llama *numinoso,* lo que rebasa y sobrepasa al hombre. Tiene miedo de lo bello (y de Dios), pero, aun así, sigue atraído hacia aquello que le aterra; quiere acercarse a lo bello: a Dios. Sí, lo bello (tremendo) sobrepasa al ser humano, pero es éste es capaz de contemplarlo.

Para María Zambrano (1993) la naturaleza del ser humano es la razón y, por ende, como es parte de su naturaleza, no es hecha por él mismo, es decir, proviene de alguien más: de quien le ha creado. Esta razón debe de ser reconquistada. La filosofía surge como un esfuerzo por reconquistar la razón, es uno de los caminos. Se dice pues, que toma una serie de pasos para reconquistar su naturaleza, quiere hacerlo a través de la filosofía, pero antes de eso, el alma debe de purificarse, por eso es tan necesario asumir la actitud contemplativa, porque a través de la contemplación es que el alma se purifica, donde hace catarsis. Es una idea completamente griega (platónica) que afianza lo anteriormente propuesto acerca del corazón humano.

Cabe preguntar, ¿qué contempla la filosofía? ¿Qué contempla el ser humano? Aristóteles, en *Poética* clasifica las obras de teatro según su representación, que usualmente representan situaciones de la vida o acciones humanas. La catarsis ocurría principalmente con la tragedia, la cual representaba acciones que mediante la compasión y el temor causan esta purificación. Hiere tanto al que lo contempla, que lo conmociona, en otras palabras, en la tragedia el hombre se contempla a sí mismo y experimenta lo que hay en su interior.

También en la filosofía ocurre algo parecido a la tragedia. Por medio del conocimiento se purifica el ser humano; también a través de la razón el hombre se contempla a sí mismo. El conocimiento no se comprende como el simple hecho de "almacenar" datos en la mente, sino que es un ejercicio que transforma el alma entera, que transforma el centro del hombre; el corazón.

La filosofía y la poesía (y esta última se relaciona con la tragedia y sus formas de teatro referidas en *Poética* de Aristóteles) se relacionan de manera muy cercana con la

contemplación, con la verdad, la belleza y la sabiduría. Si la filosofía es búsqueda, la poesía es encuentro, y ese encuentro se da por medio de la contemplación; mientras la filosofía busca, la poesía contempla. La filosofía es el inicio del conocimiento, se mueve por el deseo; mientras que la poesía es el fin, se llega gracias a la contemplación. Quien asume una actitud contemplativa, deberá de asumir también una actitud poética.

Siguiendo la misma línea aristotélica, en *Ética a Nicómaco* (2022), Aristóteles trata la contemplación como la actividad suprema que le da al hombre la felicidad perfecta. La contemplación, según él, es un ejercicio de la razón y es la actividad más elevada que el hombre puede realizar; además, le es placentera y es donde el hombre se encuentra autosuficiente.

De la contemplación no se obtiene nada práctico, es decir, no se obtiene ningún medio material, es una actividad querida en sí misma. A diferencia de las cuestiones morales, que se necesita de relacionarse con el otro, la vida contemplativa se puede realizar aislado, en soledad. De hecho, aunque pueda ser enriquecido por practicarlo con otras personas, la contemplación es una actividad individual.

La contemplación no necesita de mucho, no requiere de bienes materiales. Se distingue de la vida práctica en que esta sí requiere de bienes, o si no son bienes estrictamente como la virtud moral, sí necesita de medios para expresarse, como la justicia que se expresa en lo político, o la valentía en las relaciones, entre otras virtudes. La virtud moral sí da la felicidad al hombre, pero queda en un segundo plano; la contemplación es la que da la felicidad perfecta al hombre, incluso si el hombre por alguna circunstancia se le despoja de sus quehaceres, de la acción, aún le queda todavía

la creación. Pero si también le es despojado de su capacidad creativa, aún le queda la contemplación, y esto le es suficiente para ser feliz.

Por tanto, la contemplación no se sostiene por lo exterior, surge del interior. La vida contemplativa tendrá algo de divino, porque no interesándose (mucho) por lo exterior, por lo trivial y pasajero, busca lo inmortal, lo trascendente: ese "algo más" que les falta a todas las respuestas filosóficas. Quiere vivir de acuerdo con algo más grande que él mismo, eso que lo rebasa y se le va develando a través de la contemplación. También, desde el sentido cristiano o místico, la contemplación se puede entender no sólo como una actitud o capacidad, sino como una gracia. La contemplación es donde se roza lo humano con lo divino.

3.1.1. Contemplación de lo divino

Si el hombre asume una actitud contemplativa, y Aristóteles la considera como la actividad suprema, tendrá algo de divino. Ahora se puede comprender en este apartado que, así como la filosofía se plantea por las tres grandes cuestiones de Dios, el hombre y el mundo, así el hombre que contempla desea contemplar estas tres.

La contemplación de lo divino se aborda no sólo desde el sentido filosófico, sino religioso también. Siguiendo la tradición judeocristiana, en el Salmo 27 se puede entender ambas perspectivas (la búsqueda y la contemplación), donde se une lo filosófico con lo contemplativo, lo estético con lo religioso: "una cosa pido a Yahvé, es lo que ando buscando: morar en la Casa de Yahvé todos los días de mi vida, admirar la belleza de Yahvé contemplando su templo" (Salmo 27, 4). Lo que surge de una pregunta

filosófica como “¿quién es Dios?” y busca respuesta, encuentra descanso en contemplar la belleza de Dios.

Según Balthasar (1985) la belleza es creada para ser comunicada y es la efusión de la belleza sustancial de Dios, porque la belleza de Dios es creadora, y crea las demás bellezas y cuando el hombre es capaz de contemplarlas, desde el “punto de vista divino” (Gloria. Una estética teológica. p. 101); es capaz de contemplar lo divino desde su realidad terrenal, porque “a Dios nadie le ha visto jamás” (Juan 1, 18). Sólo le queda creer, contemplar desde la fe, porque no contempla lo divino en su totalidad, pero desde su realidad terrena puede empezar a contemplarle.

Siguiendo la línea cristiana, el creyente contempla también a Dios en su palabra: en las sagradas escrituras. Para el que lee o escucha las sagradas escrituras, aún si no fuera creyente o no se sintiera completamente interpelado por esas palabras, puede encontrar en estas obras de arte literarias llenas de belleza. Sin embargo, para quien con toda la apertura interior quiere contemplar lo divino, en esta no sólo encuentra la belleza de una obra de arte, sino que encuentra la belleza de Dios, como el Salmo anteriormente mencionado.

Santo Tomás de Aquino se pregunta en la *Suma Teológica* (II-IIae, Cuestión 180) si la vida contemplativa se trata únicamente de la contemplación de Dios o también considera otras cuestiones. Santo Tomás expone que la vida contemplativa pertenece de dos modos: principal y secundario. Por un lado, el principal se refiere a la contemplación de la verdad divina el cual es el fin de toda la vida humana. Y el secundario, donde se conoce a Dios por medio de las cosas creadas.

Santo Tomás toma mucho del pensamiento de Aristóteles y menciona que son cuatro las cosas que pertenecen a la vida contemplativa: las virtudes morales, los actos destinados a la contemplación, la contemplación de los efectos divinos y la contemplación misma de la verdad divina. La contemplación que realiza el ser humano es imperfecta y será perfecta en la vida futura, en esa vida en la que Santo Tomás, todos los Santos y todos los cristianos creen. Por eso, también hay seis grados de contemplación los cuales permiten acceder a Dios, a través de las cosas creadas, y que son la manera en que se contempla lo divino.

En primera instancia se da gracias a los sentidos. Luego se pasa de lo sensible a lo inteligible. Después se juzga lo inteligible, a través de lo sensible. En cuarto lugar, y como resultado de lo anterior, se considera de manera absoluta las cosas inteligibles, a través de lo sensible. Luego la contemplación de lo inteligible, que no se puede encontrar por medio de las cosas sensibles, sino por la razón misma. Por último, está la sublime contemplación de la verdad divina, donde la razón no es suficiente, no la alcanza ni tampoco la comprende; es donde la razón encuentra su perfección final.

Estos grados mencionados por Santo Tomás de Aquino tienen algún parecido con la escala del amor de Diotima que se encuentra en *El Banquete* de Platón, pero de manera distinta. Coinciden en que la contemplación se da gracias a lo sensible y pasa por un proceso de interioridad.

A pesar de que Aristóteles menciona que la contemplación es una actividad querida en sí misma, de la cual no resulta nada práctico, la presente investigación propone que la contemplación sí tiene efectos prácticos en el ser humano, aunque principalmente sean efectos en el corazón humano; lo que sucede en él no le es

indiferente ni separado de su realidad física; porque , si algunos filósofos consideran que el cuerpo es la cárcel del alma, se propone ahora que lo que afecta al alma lo refleja a través de su cuerpo, lo cual lo lleva a la acción.

Es decir, la contemplación (de la belleza, de lo divino) no se encierra en el individuo, aunque tiene sus efectos individuales como lo mencionaba Aristóteles, por ser algo aislado y autónomo. En la contemplación surge el amor, y éste genera movimiento. El amor no es pasivo, sino que lo lleva a la acción, a servir a los demás, a practicar la virtud, a dar vida y a dar la propia vida, en el darse a sí mismo. También, lo que todavía será tratado más delante, lo lleva a ser creativo.

3.1.2. La contemplación del hombre

Si el hombre posee la capacidad de contemplar, tiene también la capacidad de contemplarse a sí mismo. Sin embargo, el hombre con frecuencia se olvida de sí mismo, de contemplarse; lo decía San Agustín: “los hombres viajan para contemplar, admirados, las cumbres de los montes, el oleaje embravecido del mar, la ancha corriente de los ríos, la inmensidad del océano y el giro de los astros y se olvidan de sí mismos” (p. 203).

En otras palabras, contempla el mundo lleno de belleza, el arte y demás cosas, pero se olvida que en él mismo hay belleza y que en el otro también hay belleza. La actitud contemplativa del hombre deberá de asumirse también para consigo mismo y con el otro, que es parecido. El contemplar al hombre será el esfuerzo por contemplarse a sí mismo y el otro, muchas veces, será un espejo. En *Crimen y Castigo* (2014), Dostoievski lo decía: “la naturaleza humana es un espejo, sí señor, un espejo de lo más transparente. No hay más que contemplarse en él y admirarse” (p. 461). Es decir que, en el otro hay

cierto conocimiento de sí mismo, ser humano se puede conocer en otro ser humano, en la medida que lo contempla.

La vida contemplativa también tiene efectos prácticos, que sobre todo afecta al corazón humano, lo cual no le es indiferente a su realidad física y exterior. En el hombre también está la vida activa y la vida contemplativa: el hacer y el ser. El problema es que, como dijo San Agustín, el hombre se olvida de sí mismo, y también en su propia concepción, define quién es por lo que hace. En el año 2020, la pandemia causada por el virus COVID-19, confinó al mundo entero, despojando a muchos hombres de sus quehaceres o en su defecto, transformándolos, porque al parecer no podía quedarse “inactivo”, tenía que trabajar.

Hubo cambios en la vida apresurada del hombre; se encontraba ahora solo, sin alguien más que pudiera ser su espejo. Entre muchas tragedias que vivió el mundo en ese momento, surgió la necesidad de detenerse, de pausar, de contemplarse. La vida acelerada del hombre que corría y no se detenía, de pronto exigió una pausa. Surgió de nuevo la pregunta de ¿quién es el hombre sin su quehacer? O, de manera personal, ¿quién soy cuando no hago?

El hombre actual vive en crisis, por muchas razones y una de ellas es que no sabe quién es. Uno de los motivos por lo cual el hombre no asume su actitud contemplativa es porque se define por lo que hace o, en otras palabras, por su oficio, su profesión o su trabajo. Vive para trabajar y trabaja para vivir. Está preocupado por tener y producir, para luego consumir. En nuestro mundo, regido por el capitalismo, el individuo busca sostener sus necesidades básicas empleando mucho de su tiempo en trabajar.

Prácticamente se despierta, se levanta, trabaja, come, cumple con demás responsabilidades y duerme, y así lo mismo, al día siguiente. Si acaso, dentro de su día tendrá algún tiempo libre, y las rutinas pueden variar en los días de descanso, emplea poco tiempo para el ocio y muchas de las actividades atractivas para realizar en momentos de ocio requieren de dinero, parece que tiene que trabajar hasta para costearse sus tiempos libres. Incluso, en la cultura está muy arraigada la idea de la productividad que el ser humano suele ser muy exigente consigo mismo, al encontrarse en momentos donde no está siendo productivo.

Se preocupa mucho por el hacer, la actividad, la producción, y cuando descansa, o cuando está teniendo momentos de ocio, parece que da lugar a la pereza. Sin embargo, son necesarios los momentos de ocio donde el ser humano deja de lado los momentos que requieren capital; son simple reposo, descanso que permite que surja la contemplación. Gracias a eso, surge también la filosofía y el arte; pareciera que ser arista o ser filósofo es un acto de rebeldía contra la productividad.

La inmediatez del internet, los medios de comunicación y las redes sociales favorecen a acelerar los procesos de consumo. Para Debord, en *La sociedad del espectáculo* (1967), el hombre ya vivía de apariencias. Cuánta actualidad tiene ahora, donde las redes sociales figuran un lugar importante, sobre todo para las generaciones más jóvenes. Ahora es más importante mostrar al resto el éxito, mientras que la parte penosa del hombre poco se va a mostrar en las redes; y si se llega a mostrar tiene la función de alcanzar muchos espectadores.

En general, cualquier tipo de contenido, mientras más vistas, se monetiza, ahora se ven infinidad de contenidos y de todo tipo, para diferentes públicos, cualquiera da su

opinión, con fundamentos o sin ellos, cualquiera puede ser visto. Lo que se consume por internet tiende a la inmediatez, basta con dar un *click*, con deslizar para ver lo siguiente, son suficientes tres segundos para captar la atención y si atrapa al espectador se queda, sino el siguiente video. La humanidad vive en crisis, porque pasa del ser al hacer; del hacer, al tener y del tener, al aparentar.

Reducir al hombre a sólo consumidor-productor sería una tragedia. Ciertamente, el consumismo, la inmediatez y el espectáculo afectan al hombre y a su manera de concebirse a sí mismo, así como la falta de contemplación y admiración por lo que es. Sin embargo, aunque vive en conflicto por saber quién es, si el hombre es capaz de asumir su actitud contemplativa, el trabajo, el cansancio generado por sus jornadas laborales, la inmediatez del internet, las apariencias y de más cosas que faltan por nombrar, quedan en segundo plano, porque al contemplarse encuentra que eso no es lo más importante, sino lo que encuentra al saber quién es; y, sabiendo quién es, le da otro sentido a lo demás.

No vive como le es impuesto, sino que encuentra la mejor manera de vivir: contemplando. Contemplando es capaz de encontrar belleza en medio del caos de la crisis del ser humano y del mundo. Pero es necesario hacer frente a todas las cosas que le rodean y más que le rodean, que le habitan en su interior. Así lo dice Hanna Arendt en *La condición humana* (2009): “el hombre no hace frente a nada ni a nadie sino a sí mismo” (p. 307).

Por eso la importancia de la duda metódica; dudar de todo menos de la propia existencia. Ese *cogito, ergo sum* sustenta la existencia dentro de todas las incertidumbres; da una certeza existencial. El hombre se da cuenta de que existe porque

piensa, y esta seguridad no la dan propiamente los sentidos, sino que viene desde su interior.

En el latín el verbo *sum* se traduce a ser, estar o existir; y la traducción común suele ser “pienso, luego existo”. Pero también sería oportuno traducirla como “pienso, luego soy”, porque valdrá la pena hacer esa distinción entre existir y ser, el primero como el acto que da una presencia concreta en un espacio y en el tiempo, y la otra como esencia e identidad. El hombre que reconoce su existencia deberá luego también esforzarse no sólo en buscar respuestas racionales, sino de descansar en las respuestas que se le presentan: contemplar. Una de esas respuestas que se le presenta es él mismo.

3.1.3. La contemplación del mundo

En el capítulo I se concluyó que el mundo es el lugar donde el hombre contempla la belleza divina, la de él mismo y la del mundo. También se estudiaron los fundamentos de su belleza (proporción y forma), y cómo el mundo es bello no sólo por ser mundo, sino porque Dios quiso hacerlo bello. De la materia brota la belleza divina.

Para Platón, el mundo en el que habita el hombre es el mundo de las formas, es pura imitación, el hombre ya puede desde esta realidad contemplar los destellos de la belleza. En la belleza del mundo se pueden contemplar dos cuestiones que parecen paradójicas: el caos y el orden. En la mitología griega se relata que el universo comenzó en un vacío absoluto el cual se llamó *Caos*. Del *Caos* nacieron los primeros dioses, la tierra (*Gea*), el abismo (*Tártaro*) y el amor creador (*Eros*). De estos dioses, se inició la vida y el orden en el universo.

Para otras mitologías no occidentales, también el origen del universo surge del caos, como en la mitología japonesa. El cosmos era un caos sin forma que estaba envuelto en una niebla oscura; de ella surgieron los primeros dioses y la última pareja *Izanagi* e *Izanami* dieron forma sólida a la tierra. En el relato bíblico del Génesis, de la cosmogonía judeocristiana también se habla del caos, y cómo “en el principio Dios creó el cielo y la tierra, y la tierra era caos y confusión” (Gn 1,1-2); y así fue creando por días los firmamentos, separándolos de las aguas; y produjo la tierra, los animales del mar, la tierra y el cielo, hasta crear al ser humano. Muy distinto que la Teoría del Big Bang, que postula que todo el universo estaba concentrado en un punto pequeño, denso y caliente, el cual rápidamente comenzó a enfriarse y a expandirse.

Es curioso que estos tres mitos anteriormente mencionados coinciden con el caos, tres culturas totalmente ajenas la una a la otra, donde primero es el caos, luego llega el orden. En cambio, la teoría del Big Bang que tiene sus bases científicas, no habla del caos. En general, la ciencia no habla del caos para explicar el origen del universo.

En la antigüedad era común explicar el mundo desde el caos; ese era el origen del universo, porque contemplaban un mundo ordenado, estructurado, con forma. El caos era como una posibilidad originaria. ¿Será que el hombre veía algo de caos por lo que había en sí mismo? El hombre pensó en un abismo sin fondo, en un espacio vacío, antes de que el mundo fuera ordenado. Ese abismo sin fondo se parece al corazón humano, mencionado anteriormente, ese que es bastante profundo, así que, probablemente en los mitos se refleja mucho del corazón humano, los mitos que se esfuerzan por explicar el origen del mundo son a la vez un esfuerzo por explicarse a sí mismos.

El hombre contempla también a la naturaleza y todo lo que compone a la Tierra: las montañas, el océano, el cielo de noche y de día, el ciclo de las estaciones, las diferentes especies de animales, la vegetación, los desastres naturales, desde lo más pequeño hasta lo más grande. El hombre verdaderamente se maravilla por la naturaleza, suele disfrutar de paisajes, pasar tiempo en diversos lugares, reconoce la belleza del mundo. Tanto reconoce la belleza del mundo que surgen muchas expresiones de su admiración, como la fotografía a la que ahora todos tienen acceso, muchos poemas expresan la belleza de la naturaleza, así como también pinturas, incluso la música.

En expresiones religiosas también está presente como reconocimiento de la creación de Dios: “los cielos cuentan la gloria de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos; el día al día comunica el mensaje, la noche a la noche le pasa la noticia” (Salmo 19, 2-3). Aunque en el hombre también puede surgir el temor por la naturaleza, como en la vastedad del océano, lo infinito del firmamento y el impacto de los desastres naturales, se convierten en una experiencia de lo numinoso y además en un encuentro consigo mismo.

Dentro de lo caótico del mundo (en cuanto a lo natural), se encuentra también la belleza, pero además el hombre al contemplar el caos puede encontrar caminos para enfrentar la propia vida. Bachelard (2000) compara de manera poética, la casa que se habita con el mundo que se habita: “frente a la hostilidad, frente a las formas animales de la tempestad y del huracán, los valores de protección y de resistencia de la casa se trasponen en valores humanos”. (La poética del espacio. p. 59).

En otras palabras, lo que se contempla en el mundo, en eso que rebasa al ser humano, se puede transportar a su realidad personal, a su propia vida, lo que le toca

lidiar por su cuenta que, en muchas ocasiones, también lo rebasa y no tiene control de ello. Se contempla en lo grande y lo natural del mundo, lo puede comprender de manera poética para su propia vida; al contemplar el huracán lo puede referir a la experiencia del miedo y de la destrucción que causa este fenómeno natural, pero después llega la calma.

Así en la vida del hombre ocurren experiencias que le llenan de miedo, lo confrontan y destruyen; pero, cuando todo ha pasado y ha quedado un desastre, lo que toca es reordenar: recuperar. Así también los ciclos de las estaciones recuerdan que todo tiene su tiempo: las flores, que requieren de cuidado. Al igual que las estaciones necesitan de su tiempo para florecer; todo se marchita para luego volver a nacer. Como los árboles necesitan ser podados para crecer mejor, sus hojas caen y reverdecen; como la oruga luego se transforma en una mariposa y vuela; como la noche oscura luego se convierte, poco a poco con la luz del sol, en un nuevo día. En estos ejemplos y otros, si el hombre los contempla y los interioriza, se puede ver reflejado incluso en el caos.

No sólo se encuentra el caos en lo natural, sino que cuando se habla del caos del mundo también se refiere a todo lo que se experimenta en él: la guerra, la pobreza, la injusticia, la enfermedad, la violencia, el hambre, la división, todo aquello que estructuralmente afecta al ser humano. Son problemas provocados por el ser humano, sin embargo, en la individualidad es casi imposible erradicar los problemas. No se proponen soluciones en la presente investigación, tan sólo una reflexión de lo que es el hombre ante el caos del mundo.

En la belleza también habita lo terrible, lo brutal, lo doloroso Umberto Eco, en *Historia de la fealdad* (2011) analiza cómo lo feo aparece en el arte, en la cultura e incluso en la religión. Lo feo puede provocar repulsión, miedo, risa, pero también una

fascinación estética, siendo la fealdad como digna de ser admirada, porque el arte tiene la capacidad de convertir lo repulsivo en significativo. Para Eco, lo feo y lo bello inicialmente son distintos, pero realmente se implican uno con el otro porque ambos forman parte de la experiencia estética. Es difícil que, el hombre sólo contemple el aspecto agradable del mundo, es imposible ignorar que la parte terrible existe en ese mismo mundo que muestra maravillas. Lo terrible afecta también al ser humano y hay belleza en ello. De manera poética, se puede ver a la belleza también como con luces y sombras. El caos, el dolor, el sufrimiento y lo terrible son parte de las sombras de la belleza. El mismo Leonardo afirma en sus *Apuntes* sobre el arte pictórico: “Es necesario que exista la oscuridad, para que brille la luz”.

Es inevitable que sucedan estas cosas en el mundo; habitan en él lo terrible y lo magnífico. Más le valdrá al hombre encontrar la belleza en ambos lados, porque los dos afectarán su existencia y los dos están presentes en el mundo. Contemplar el caos en el mundo es contemplar también la belleza. Guillermo Del Toro es un cineasta que refleja lo brutal, lo monstruoso; en una entrevista sobre su película *Frankenstein* habla sobre los aspectos violentos: el dolor, el horror y el arte. Los aspectos violentos del mundo son inevitables; el dolor rompe el corazón del ser humano, ese corazón profundo. El hombre se encuentra herido por cualquiera de estos aspectos y no le queda más que seguir: contemplar ese dolor.

Para Del Toro, el dolor sana el horror y es ahí donde el arte tiene un lugar especial, e incluso sanador. Dice Del Toro: “veía el sol salir y yo decía, pero ¿por qué el sol no le importa mi dolor? Y luego me di cuenta. No, es que a mi dolor no le importa el sol”. (https://www.youtube.com/watch?v=AJJ7nqvvzkQ). Es decir, al hombre se le puede

romper el corazón por todo este caos que hay en el mundo y le afecta personalmente; sin embargo, el mundo naturalmente sigue su curso y “el sol sigue saliendo”. Esa naturaleza poéticamente nos recuerda que se sigue adelante. Por eso, añade Del Toro: “lo único que podemos es estar presentes y humanos y hacer las cosas, por más feas que sean, dolorosas que sean, con humanidad y con presencia”. En otras palabras, mantenerse con esa actitud contemplativa del mundo, con caos y con orden, con dolores y alegrías, de día y de noche, con luz y oscuridad. ¿Quién más que el ser humano contempla? Por eso, no debe olvidar que es capaz de ver su propia vida y encontrar belleza en lo divino, en el mundo y en él mismo.

Dice también Del Toro: “yo creo en el arte como algo que sana, casi como un acto religioso” (https://www.youtube.com/watch?v=uqkVIh2yCeI&t=1292s), su capacidad de reflexionar, de sentir y de experimentar el mundo exterior que afecta su mundo interior. Reconociendo, pues, esa capacidad de contemplar, sentir y reflexionar, el hombre tendrá que descubrir ahora que tiene una vocación estética y artística.

CAPÍTULO IV: LA VOCACIÓN ESTÉTICA DEL HOMBRE

Hasta ahora, todo lo que se ha expuesto es en relación con la actitud contemplativa del hombre y su capacidad no sólo de preguntarse, como se hace en la filosofía, por Dios, el hombre y el mundo, sino de su capacidad de encontrar la belleza a través de la contemplación. Tarea que requiere de un esfuerzo sobre todo interior, de la razón y los afectos, entendiendo al hombre no sólo como ser racional, sino también afectivo en el sentido que posee sentimientos y estos le afectan en su manera de percibir y de vivir. La actitud contemplativa está muy ligada a la vocación estética y antes de adentrar el tema a la vocación que el hombre está llamado a responder, se expondrá la realidad del hombre contemporáneo.

4.1 La crisis contemporánea

El hombre contemporáneo vive en la era digital y donde los avances tecnológicos se dan cada vez más rápido; la inteligencia artificial ha llegado para quedarse y se ve, cada vez más, arraigada en la vida cotidiana. Casi todos tienen dispositivos con acceso al internet, el cual se han vuelto casi indispensables para vivir. Con cientos de aplicaciones que facilitan los procesos de todo tipo (como las cuentas bancarias, los correos electrónicos, el mercado, las comunicaciones, lo social, el entretenimiento), todo se realiza desde un dispositivo con conexión a internet, con tan sólo un *clic*.

Se vive en la inmediatez. A través de muchísimas aplicaciones se mandan mensajes que llegan de manera rápida, en grupos y chats individuales. Las redes sociales influyen mucho en el ser humano, basta con ingresar a cualquier red social para darse cuenta de lo que está pasando en el mundo. Dentro de las muchas funciones que tienen las redes sociales están las de compartir la vida; lo que le sucede al individuo lo

comparte a los demás por medio de una foto, un video, de un *storytime.* Muchas veces se usan para compartir buenas noticias, de lo que suceden en las vidas personales, otras veces incluso para presumir, e incluso para aparentar. Las tendencias cambian con gran velocidad; lo que es tendencia hoy, ya será viejo dentro de un mes. Abundan los creadores de contenido y los *influencers* de todo tipo, según el interés de los espectadores; al igual que los podcasts.

Algunos de éstos con fin educativo y de divulgación; otros, por entretenimiento. Parece que todos en las redes sociales poseen libre expresión y tienen algo que decir, y que compartir; lo cual, paradójicamente, promueve la cultura de la cancelación. Si a los espectadores no les gusta o no opinan lo mismo que quien comparte se le hace una crítica muy dura o se les denuncia de manera pública. Es ahí donde suelen nacer los llamados *haters,* que van sembrando el odio hacia esas personas que no comparten el mismo pensamiento.

Es muy sencillo también no ver aquello que parece incómodo, con el botón de "silenciar" basta. Las redes sociales, en muchas ocasiones, contribuyen a la intolerancia. La cantidad de contenido que se genera es impresionante, y a cada momento hay nuevo contenido, nuevas tendencias, opiniones de esto y de aquello, noticias, etc. Hay tantos *data* que se da una sobreinformación; incluso se llega a confundir a los espectadores; de tanto que ven, no saben si es verdadero o no: las *fake news.*

Todo ocurre a gran velocidad, y no sólo en lo digital, sino también en la vida cotidiana. La vida toma un curso muy rápido. Las respuestas se buscan en Google y no siempre ofrece fuentes confiables. La costumbre digital de moda es *scrollear* (cuando la cantidad inmensa de contenido hace saltar rápidamente de un contenido a otro); es

cuestión de deslizar hacia arriba o abajo. Incluso se ha catalogado como una especie de “adicción”. Todo es rápido, y lo digital se traslada a la vida no digital. Es tan sencillo ver el catálogo en internet, seleccionar las compras que se quieren realizar y pagar para que llegue, casi de manera inmediata, a la puerta de la casa. Incluso aparece con el eslogan de “entrega inmediata”.

El hombre contemporáneo, sin duda, busca vivir bien, aspira al bienestar y a tener una vida saludable, en todos los aspectos. Quiere tener un cuerpo y una mente sanos; pero por medios instantáneos, sin esfuerzo. La salud mental es cada vez más promovida, y cómo no hacerlo si se ve un incremento de desesperación, pues cada vez hay más personas a las que desborda la ansiedad, la depresión y muchos otros problemas mentales.

La política se divide en bandos, como si se tratara de buenos y malos, de izquierda y de derecha. La guerra no cesa, en las noticias cada día hay noticias de los conflictos armados del mundo y esto afecta a los más vulnerables (los *drones* se han convertido en los soldados más eficaces y redituables). La economía tiene sus días de baja y otros de alta, y con el incremento de precios o la devaluación de las monedas dependen de los mercados internacionales, los horarios bursátiles y las tendencias de moda. La ley de la oferta y la demanda dependen de la geopolítica.

En fin, que el hombre contemporáneo sigue buscando vivir con sentido y buscar lo mejor para él; sin embargo, se ve afectado por todo esto que lo hace. Intenta vivir a la expectativa del otro, haciendo lo que se espera de él; mientras sea aceptado, seguido, difundido o sea tendencia. Vive de manera superficial e inmediata. Tan de manera inmediata, que cuando se aprecia un atardecer, surge la pregunta: ¿Cuántos segundos

contempla el cielo antes de tomar su celular y tomarle una foto? La crisis antropológica del hombre contemporáneo se ve afectada por la pérdida del sentido de la belleza. Recordemos las palabras de Dostoyevski (2020) en su novela *El idiota*: “La belleza salvará al mundo”. Esto es cierto, si consideramos que las acciones más sublimes a las que se refiere el genio ruso son las del servicio desinteresado, las del dar la vida por sus amigos: el amor.

Pero, en cada contexto social, histórico y cultural, con el paso de los años, el hombre se ha visto en crisis, porque parece que nunca ha sido un buen momento para el hombre y se piensa: “antes, todo era mejor”. Luego se piensa en el progreso y se mira con esperanzas hacia el futuro: “en unos años, será mejor”. Sea cual sea el contexto, sin importar las problemáticas, el hombre puede salir del bucle. Por ejemplo, el hombre contemporáneo está muy envuelto en lo digital y vive de manera superficial, gracias a las tendencias, las apariencias y el consumismo; claramente estas cosas le condicionan, pero no lo definen. O en contextos muy violentos y de guerra, como la segunda guerra mundial donde se deshumanizó al humano; incluso ahí fue posible salir de la crisis; como Víctor Frankl (2015) que sostenía que el hombre puede ser despojado de todo cuanto tiene, menos de su libertad, bajo cualquier circunstancia puede elegir su propio camino. Cabe una esperanza en la humanidad, cuan en su obra *El hombre en busca de sentido*, el mismo autor admirablemente afirma que durante su estancia en el campo de concentración, le era casi imposible creer: que la misma humanidad que creo los hornos, entrara en ellos con la cabeza en alto, cantando y alabando la belleza de lo divino, y no despreciando la maldad del mundo.

Entonces, el hombre contemporáneo es capaz de salir de la superficialidad y adentrarse en lo profundo. ¿Será que, como en la Caverna de Platón, el hombre contemporáneo necesita hacer un esfuerzo por salir de las apariencias, de la tendencia y del caos del mundo, para redescubrir la belleza misma y la vocación estética, e incluso artística, a la que está llamado?

4.2 La vocación

La palabra vocación (lat. *vocare*) es la acción y el efecto de llamar. La vocación comprende el sentido de la existencia humana, su historia y cómo ha de desarrollarse. Involucra decisiones, renuncias, obligaciones y esfuerzo; pero, sobre todo, necesita de la respuesta del hombre. La vocación va orientada a la realización del hombre: cómo vivir mejor, dar sentido a su vida, cómo ser, qué hacer y para qué, todo con la finalidad de que el hombre sea feliz.

Muchas filosofías han propuesto cómo vivir. Los cínicos, por un lado, planteaban que la verdadera felicidad consistía en despojarse de las cosas fortuitas, en vivir de manera simple y sin riquezas. Por otro lado, los estoicos pretendían alcanzar la paz interior y aceptaban las cosas que no podían cambiar, como las leyes de la naturaleza y, con ello, el destino. En cambio, los epicúreos se enfocaron en el placer sensual, evitando toda clase de dolor, pero parte también de los placeres eran los valores morales o incluso la contemplación del arte.

Las distintas religiones también proponen intrínsecamente un modo de vivir. El budismo, por ejemplo, propone un estilo de vida que evita los extremos; parecido al estoicismo y con enfoque diferente a los epicúreos, quieren vivir una vida donde se reduzcan los sufrimientos que causan los apegos y la ignorancia. Muy distinto al

cristianismo, que abraza el sufrimiento; por la cruz de Cristo se redime del pecado y la muerte y, mediante las enseñanzas de Jesús, se propone vivir una vida basada en el amor, la compasión y el servicio.

Todas estas (y muchas más) son respuestas que se han dado ante la pregunta del hombre: "¿cómo vivir?". Sin embargo, no son una serie de instrucciones y tampoco son lo que determinan la vocación. Son respuestas muy valiosas y que, en primera instancia, ayudarán al hombre a encaminar su actitud frente a la vida. Pero la vocación compromete todavía más su existencia. Surge la pregunta "¿para qué?", incluso "¿para *quién*? No les son suficientes las respuestas sobre cómo vivir, quiere encontrar en su propia vida su propósito, su vocación.

Dostoyevski es uno de los escritores que ha sabido representar al ser humano con todo lo que es, de una manera integral. Muestra la miseria, el sufrimiento, el cansancio, pero también la esperanza, el amor y el encuentro. En *Crimen y castigo* escribe una frase bellísima: "encuentre usted también algo y viva […] Entréguese a la vida sin vacilar, sin cavilaciones. Y no se preocupe, que ella le llevará hasta la orilla y le encauzará. ¿Hasta qué orilla? ¡No lo sé! De lo que sí estoy persuadido es que aún le queda mucho por vivir" (p. 598).

El hombre antes que todo es buscador. Eso no se le quita ni en la peor crisis antropológica. En el hombre contemporáneo busca respuestas en Google, pero cuando verdaderamente se plantea las preguntas existenciales, comienza la búsqueda, casi a lo largo de toda su vida. Quiere encontrar algo para lo cual vivir y entregarse a ello. Quién sabe a dónde lo llevará, pero quiere respuestas y quiere responder a ellas.

El hombre contempla su propia vida y se encuentra con lo contrario a la vida: la muerte. Entonces se pregunta “¿qué haré con ella?”. Se sabe limitado y comprende que tiene que aprovechar la mucha o la poca vida que tenga, animado o con temor de que sólo se tiene una vida. Recuerda, entonces, el *memento mori* y empieza a buscar algo por qué vivir. En algún momento surgirán esas preguntas existenciales, y se da cuenta de que su propia vida no es simplemente la reducción biológica: nace, crece, se reproduce y muere. O como lo impone comúnmente la sociedad capitalista: nace, crece, estudia, trabaja y muere. Que no le ocurra al hombre como en *Metamorfosis* (2023) de Kafka, donde a Gregorio Samsa, después de un gran cambio en sí mismo (una metamorfosis), sólo le preocupaba que se le hiciera tarde y no podría tomar el tren para llegar a su trabajo.

La vida del hombre es más que trabajar. Por eso la insistencia de muchos consejeros a buscar algo que apasione; para no “tener que” trabajar, sino para hacer lo que apasiona. De eso va la vocación, pero ésta es más que la profesión o la actividad determinada. La vocación es un llamado, lo cual significa alguien que llama, concretamente a otro; ese otro, responde. Por lo tanto, la vocación implica un llamado y una respuesta. En la religión cristiana-católica suele hablarse mucho de la vocación, y en diferentes partes del Antiguo Testamento se encuentran el llamado de Dios a los profetas; en los evangelios, Jesús llama a sus apóstoles. También suele referirse mucho a la vocación, como esa respuesta del sacerdote o el consagrado. No obstante, aunque es parte de la vocación, ésta no se reduce a optar por un estado de vida. Cada ser humano posee una vocación específica y deberá descubrirla, según su propia historia.

También hay una vocación a la que todos los hombres están llamados: la vocación estética. No sólo tiene la capacidad de contemplar, sino que la vocación estética es un llamado de la belleza: a percibirla, a contemplarla y a hacerla presente en el mundo. Dios es el fundamento de toda belleza, es la Belleza en sí misma. Entonces se comprende que, en tanto Belleza, llama al hombre a responder a su vocación estética. Dios mismo es quien llama.

¿Qué comprende la vocación estética del hombre? La vocación estética del hombre es una respuesta a su búsqueda de belleza (uno de los trascendentales del ser). Para Santo Tomás de Aquino, la belleza es bondad, con la única diferencia de que el bien es de orden cognoscitivo y la belleza es agradable en sí misma, por la aprehensión.

La vocación estética es un llamado a cada ser humano, varón y mujer. Todos y cada uno somos llamados por la belleza misma, estamos invitados a reconocer, contemplar y amar, incluso a crear. Este último tipo de llamado se entiende como vocación artística, de que más delante se tratará. Atender al llamado estético exige la integridad del ser humano, es decir, que todo lo interior se integre con lo exterior. Los aspectos psicológicos (racionales y afectivos) se integran con lo físico (sentidos corporales). Aun, aunque careciera de alguno o varios de los sentidos, es llamado a la vocación estética; porque el ser humano y el mundo están impregnados de belleza. De ese modo, una vez que asuma la vocación estética, se podrá reconocer la belleza donde sea que ésta esté.

Cuando se reconoce la belleza, se la puede contemplar y ¡Cuántos beneficios se encontrarán al contemplar la belleza! Porque, como piensa Aristóteles, el contemplar no resulta nada, en cuanto a lo práctico; pero satisface al alma, y eso es lo que el hombre

anda buscando con tanta inquietud. Esto, aunque no encuentre la belleza pura ni la verdad completa, porque ser humano es estar sujeto a la incertidumbre y a lo incompleto. Nos recuerda al Mito de Sísifo, donde éste es castigado por los dioses y su castigo consiste en subir una roca muy pesada, cuesta arriba hacia la cima de una montaña; cuando llega a la cima, la roca rueda y vuelve a donde empezó. O sea, que el hombre casi alcanza la belleza con su cometido y con su deber, pero nunca llega a poseerla: no le resta más que contemplarla. Camus (1995) reflexiona sobre ese mito y afirma: “hay que imaginarse a Sísifo dichoso” (El mito de Sísifo. p.162). Para Camus, la existencia es absurda, pero hay que aceptar la carga y la elección diaria de “empujar la piedra”; de vivir y asumir que, aunque no se llegue a la cima y se regrese al punto de partida, se puede aceptar lo que involucra ir cuesta arriba; aun si esto implica sufrimientos o alegrías. Por eso hay que imaginarlo feliz.

Si comparamos el Mito con alcanzar la belleza, tiene sentido; pues parece que es una tragedia que Sísifo no alcance a llegar a la cima; así como el hombre busca y parece encontrar, pero siempre queda un componente de duda e incertidumbre. Parece, entonces, que no alcanza la belleza, la verdad o la bondad, pero no es así. Se puede pensar en la tragedia de no alcanzar la belleza, o pensar en la belleza de no poseer. Llegar a la cima es lograr un objetivo (se posee un cumplimiento), pero la belleza -en sí misma- no se posee, sólo se contempla. Ahí es donde el hombre aprende dos cosas muy importantes de su vocación: el amor y el sufrimiento.

Así como la belleza tiene su fundamento en lo divino, la vocación estética tiene su fundamento en el amor. Entiendo el amor como el centro del ser humano, lo central que habita su corazón: su alma. Todo hombre, por naturaleza, posee la capacidad de amar.

El ser humano, con todo lo que es (su cuerpo, su intelecto, las emociones, su manera de relacionarse y su espíritu), es orientado por el amor que naturalmente lo habita. Es como el “motor inmóvil” de Aristóteles, que mueve y ordena todo el universo; sólo que el amor ordena al ser humano; incluso se podría decir que el amor es el motor inmóvil que ordena también el cosmos.

Aunque, paradójicamente, el amor también descoloca al hombre; lo sacude. Esa sacudida del amor es el recordatorio de su vocación estética, de que su naturaleza es amar; lo descoloca para recordarle que su vida no es simple apariencia ni hacer o producir. Lo descoloca para que deje la superficialidad y se adentre en su propio misterio, y descubra que es llamado por la belleza.

El no poseer la belleza, es contemplarse; es saber que forma parte del amor. Entonces, el hombre se deleita al contemplar la belleza; no se preocupa por afirmar que le pertenece, simplemente reconoce que su vocación estética es estar ahí, contemplando, desde la quietud de quien observa, admirando la belleza en cualquiera de sus formas.

El amar tiene un gran impacto en los afectos del ser humano; verdaderamente, amar le afecta. Ésta es una parte muy importante de la vocación estética: dejarse afectar. La belleza tiene muchísimas manifestaciones, y uno de los compromisos que debe de asumir el hombre, al responder a su vocación estética, es vivir con el corazón en la mano.

La metáfora de “vivir con el corazón en la mano” involucra la exposición de todo lo que es el hombre: dejar que todo le afecte. Ser receptivo es estar abierto a todas las manifestaciones de la belleza. Esto es una disposición de apertura del ser humano,

donde se deja afectar por la realidad, sin interponer barrera alguna (como la indiferencia o el dominio). La belleza, entonces, no sólo se manifiesta al entendimiento o al intelecto, sino que también toca, hiere y conmueve; porque hiere a todo el corazón (centro de la persona, donde también convergen la voluntad y la afectividad). Cabe aclarar que la afectividad no se reduce al sentimentalismo, sino que es la dimensión privilegiada del ser humano donde se conoce lo bello.

Vivir con el corazón en la mano implica la vulnerabilidad, la receptividad y la capacidad de ser herido por lo bello; contrario a la idea contemporánea de vivir anestesiado para no sentir, o protegerse, o incluso reducir la experiencia a lo útil o lo práctico. Vivir con el corazón en la mano es un acto de rebeldía contra la postura del mundo contemporáneo; es resistirse a la indiferencia y recuperar la actitud filosófica del asombro. La vocación estética implica desarmarse ante la realidad, requiere de una apertura y de no recibir ni interpretar todo sólo con conceptos, o de manera fría; es el hombre dispuesto a afectarse por la belleza, permitir que ésta lo transforme.

Cuando se contempla, no se posee. El hombre no domina la belleza, por lo tanto, la vocación estética involucra una actitud de sencillez y humildad, donde se reconoce las propias limitaciones; deja de lado las pretensiones y se deja habitar por la belleza: se despoja de sí. Este “salir de sí” no significa que se pierda o se anule a sí mismo, sino que trasciende el ensimismamiento, para abrirse a lo demás. Sale fuera de él. La vocación estética se realiza de una mejor manera cuando sale de sí; porque el obstáculo principal para que el hombre no realice su vocación estética no son las cosas negativas que suceden en el exterior ni el caos (porque ya se vio que ahí hay belleza) ni es la falta de belleza, sino el encierro del ser humano. Si el hombre vive encerrado en sí mismo,

difícilmente podrá realizar su vocación estética; de ahí la necesidad y el compromiso de vivir con el corazón en la mano, porque no es suficiente comprender las cosas intelectualmente, sino experimentarlas; dejarse afectar por ellas, dejar que ésta lo descoloque, que rompa sus propios esquemas; dejar que ella ocupe un lugar; y sólo quien acepta ser afectado, puede realmente experimentar la belleza.

La vocación estética responde a acciones concretas, pero no todos los hombres responden al llamado. La vocación estética es para todos (a diferencia de la vocación artística, donde el hombre es llamado a crear obras de arte). Responder a la vocación estética no significa que se deba ser artista; la vocación estética comprende principalmente el reconocer, contemplar y admirar. Juan Pablo II (1999) decía que, aunque no todos están llamados a ser artistas, sí se le confía a cada hombre ser artífice de su propia vida; hacer de ella una obra de arte. Ser artista es algo extraordinario en la vocación estética.

4.2.1 La vocación artística

Para ser artista, primero se descubre y se responde a la vocación estética, después se responde al segundo llamado: manifestar la belleza a través de la creación de obras de arte. La vocación artística es una respuesta a la llamada personal; requiere una revisión de la propia vida y sabernos inmersos en un mundo que nos afecta e interpela. Cada hombre que conoce su historia y reconoce quién es, conoce los propios talentos y las pasiones que lo mueven a responder a su vocación particular.

En el caso del artista, éste posee una habilidad particular para expresar lo que hay dentro de él. Los escritores, músicos, arquitectos, pintores, escultores, actores, bailarines y cineastas tienen la capacidad de expresar lo más profundo que hay en el

alma, eso que para muchos es indecible. A través del arte dicha manifestación de la belleza se vuelve posible, y es gracias a quienes han encontrado esa manera de expresarlo. El arte es un canal de expresión que refleja lo más humano, enseña también quién es hombre y cómo es el mundo. No sólo expresa momentos históricos, religiosos o las emociones humanas, sino que, a través del arte, también reflexiona, transmite ideas, critica, incluso fantasía, deseos, sueños.

La vocación artística está al servicio de la belleza y el artista está lejos de ser sólo para sí mismo y de la soberbia, por el gran don que se le es dado y esa capacidad que tiene para mostrar la belleza. Lejos de sentirse superior al resto, o sentirse incomprendido, conviene que asuma una actitud de servicio. La obra de arte es un reflejo del autor, del propio artista y, en muchas ocasiones, refleja su propia experiencia, su sentir, su parecer, etc.

La belleza no nace de la arrogancia, en otras palabras, la obra de arte reflejará más belleza verdadera cuanto más se tenga la conciencia de que el artista le sirve a la belleza y que no es simplemente un medio para expresar el gran talento y enaltecerse a sí mismo, en la búsqueda del reconocimiento. Expresar el talento y el reconocimiento que viene después es un resultado natural; sin embargo, no sería lo mejor crear arte por simple vanidad; sería incoherente que el artista fuera movido por la propia vanidad para reflejar la belleza, la cual no es ni vanidosa ni banal. Si la belleza no es superficial ni orgullosa, el artista tampoco debería de serlo, por eso la vocación artística no sólo está al servicio de la belleza, sino también de la humanidad.

Lo que se dice de la belleza, se dice del amor, son sinónimos. San Pablo en la Primera Carta a los Corintios (1 Cor 13, 2-8) habla del amor, de una manera que

conmueve. Pues lo mismo que dice San Pablo acerca del amor, se podría decir de la belleza, así como el artista se pone al servicio de la belleza, porque la belleza es servicial y no tiene envidia, no es orgullosa:

> “Y si tuviese profecía, y entendiese todos los misterios y toda ciencia, y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes, y no tengo belleza, nada soy. Y si repartiese todos mis bienes para dar de comer a los pobres, y si entregase mi cuerpo para ser quemado, y no tengo belleza, de nada me sirve. La belleza es comprensiva, es servicial; la belleza no tiene envidia, la belleza no es presumida, no es vanidosa; no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor; no se goza de la injusticia, más se goza de la verdad. Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. La belleza nunca deja de ser.”

El artista tiene la habilidad de expresar la belleza y está al servicio de quien no es capaz de hacerlo. Dentro de sí, el hombre reconoce que hay algo que, al momento de escuchar, leer, mirar o palpar la obra artística, se identifica y se siente por fin comprendido. El arte es el medio por el cual el hombre hace catarsis, aunque él mismo no realice la obra de arte. A través de la obra de alguien más se puede sentir comprendido, empatizar también con los que pasan por lo mismo. Le ayuda a comprender que la belleza no sólo mueve los afectos de manera positiva, sino que integra el sufrimiento.

El arte le muestra a la humanidad que hay belleza en lo fragmentado, en el corazón roto del hombre y que, aún roto, sigue brotando belleza de él. El actor Ethan Hawke en una charla de TED titulada *Give yourself permission to be creative*

(https://www.youtube.com/watch?v=WRS9Gek4V5Q) aborda a la poesía en este sentido, en que la mayoría de las personas no pasan su tiempo pensando en poesía hasta que alguien cercano muere, o les rompe el corazón. De pronto el hombre se siente desesperado por darle sentido a su vida y se pregunta: "¿Habrá alguien que se haya sentido así de mal antes que yo?" Cuando pasan cosas grandiosas, como conocer a alguien que se ama, y se siente que el corazón explota; también se pregunta: "¿A alguien le ha pasado esto antes?" Dice Hawke: "ahí es donde el arte no es un lujo, es en realidad sustento".

El arte, con sus colores, sus sonidos y sus palabras, a las que el artista da forma, tiene la capacidad de tocar lo más profundo del ser humano, incluso sanarlo. Por eso, aunque a veces el arte refleje lo caótico del ser humano (el dolor, el sufrimiento y la miseria), hay belleza ahí. Es posible encauzar lo más melancólico y sombrío por medio del arte: darle un sentido fructífero.

El artista muestra, por medio de sus obras, los destellos de la belleza (de Dios, del hombre y del mundo) y le recuerdan al hombre su vocación estética, le ayuda a comprenderla mejor. En medio de tantas problemáticas, a las que se enfrenta el ser humano, el artista le recuerda su vocación estética: que está llamado a más; que no debe vivir con la cabeza baja, causada por los males en el mundo que no le es posible controlar; que en el mundo hay belleza por todos lados y se manifiesta de muchas formas y que en él mismo hay belleza, y que es capaz de reconocerla, recibirla y experimentarla.

Comúnmente se suele asociar al artista como alguien rebelde, alguien que va en contra de lo establecido y lo convencional. Mucho de cierto hay en eso y quien no es artista debería aprender de él, para no creer y pensar lo que le es impuesto, sino tener

criterio propio. En eso se parecen el filósofo y el artista. El artista le ayuda al hombre a ser cada vez más él mismo y a reconocer su humanidad, a aceptarla. El artista es necesario en la sociedad, tanto como lo es el filósofo, el médico, el profesor y el ingeniero. En la película *La Sociedad de los Poetas muertos* hay un diálogo que lo expresa: “La medicina, el derecho, los negocios y la ingeniería son carreras nobles y necesarias para la vida. Pero la poesía, la belleza, el romanticismo, el amor… son las cosas que nos mantienen vivos”. En otras palabras, el arte nos recuerda que hay vivir con el corazón en la mano y que la belleza da sentido a nuestra existencia.

En cuanto al talento del artista, es importante señalar que éste no es el único componente para poder realizar su vocación artística, requiere también de disciplina y formación (técnica). Mientras más conozca las diferentes corrientes artísticas que han surgido a lo largo de la historia, más referencias tiene para crear. También le permitirá realizar sus obras con más libertad, rompiendo con los esquemas establecidos, innovando. Para eso, es necesario conocer, porque el artista pudiera creer que su idea es novedosa, y resulte que ya alguien anteriormente lo pensó y lo creó. Lo mismo le puede pasar al filósofo.

Tener referencias es importante para el artista. El talento es el detonante para que la creatividad fluya, pero sin disciplina es difícil darle un cauce. Con esto también se comprende que no todos son artistas. Aunque se posea la vocación estética, y aunque todos tengan creatividad e imaginación, puede que no se tenga el talento artístico. Pero, si la disciplina rebasa el talento, el hombre se puede convertir en artista.

Aunque no sea artista, el hombre, con su vocación estética, es invitado a crear. El artista crea poemas, construye templos, esculpe figuras, compone e interpreta música;

se expresa a través de su cuerpo en la danza: actúa. El hombre que asume su vocación artística tal vez pudiera hacer lo mismo a través de su creatividad, pero de menor manera; es decir, tal vez no posee talento, técnica o disciplina, pero el arte puede servirle de medio para expresar, para crear.

Vale la pena dedicar un espacio a la poesía. Aristóteles en *Poética* (2024) hace la distinción que ya los griegos hacían entre ποίησις (poiesis) y τέχνη (técné). Por un lado, la poiesis se traduce como hacer o crear, la técné por el contrario se refiere a los conocimientos prácticos y las reglas necesarias para poder crear algo. La poiesis no se traduce sólo como poesía, aunque de esta deriva la palabra, no es la simple acción de crear un poema, sino que Aristóteles se va a referir más a un tipo de saber que a su vez crea. En la antigua Grecia la poesía era fundamental para la educación, para transmitir conocimiento, para la religión. La poesía fue antes de la filosofía, antes de que se diera formalmente el razonamiento conceptual, la poesía explicaba el mundo desde la imagen y el símbolo, contaba historias y vinculaba al hombre con lo sagrado. La poesía dotó de un lenguaje simbólico.

En la medida que se fue desarrollando, la poesía pasó también a ser subjetiva, es decir que ahora podría expresar emociones personales. Esto no le resta su valor, sólo es la manera en que se fue transformando a lo largo del tiempo y con el desarrollo también de otros tipos de conocimiento. Sea como sea las diferentes maneras de poesía, esta aparece cuando el lenguaje ordinario no es suficiente para expresar, el lenguaje poético desborda lo ordinario, el poeta crea aquello que para muchos es indecible, y todavía lo hace de una manera bella.

El artista, debe aprender a ser poeta. En el sentido etimológico lo es, porque crea, tal vez no lo sea en el sentido de crear obras poéticas, pero sí puede vivir en actitud poética, entregado a la vida, que más que plantearse preguntas como lo hace el filósofo, le es revelado el misterio porque lo habita, vive enamorado como lo describe María Zambrano en *filosofía y poesía* (2016): “El poeta siente la angustia de la carne, su ceniza, antes y más que los que quieren aniquilarla. El poeta no quiere aniquilar nada, nada, sobre todo, de las cosas que el hombre no ha hecho. Rebelde ante las cosas que son hechura humana; es humilde, reverente, con lo que encuentra ante sí y que él no puede desmontar: con la vida y sus misterios. Vive habitada en el interior de ese misterio como dentro de una cárcel y no pretende saltarse los muros con preguntas irrespetuosas. Eterno enamorado, nada exige. Pero su amor lo penetra todo lentamente” (p. 58).

4.3 La experiencia estética: un camino para la experiencia religiosa

La contemplación es admirarse y dejarse fascinar por la belleza, hasta descubrir la vocación estética y sus implicaciones; así como orientar el arte hacia la expresión de la belleza en sus múltiples manifestaciones. La experiencia estética, en la medida en que se va experimentando y profundizando, se convierte en un camino para la experiencia religiosa; ésta no se presenta como algo separado o distinto a la experiencia estética, más bien, lo estético dispone a la experiencia religiosa.

Una vez que el hombre ha asumido su vocación estética, que ha aprendido a contemplar la belleza, incluso en lo cotidiano; la belleza de una flor, la sonrisa de un desconocido y hasta en la belleza de la pérdida, el dolor de un corazón roto, etc.; al observar los detalles y los colores en una pintura de Johannes Vermeer, o conmoverse con la música de Chopin y sentirse el personaje de alguna novela de Dostoievski; sentir

el amor (o el desamor) en un poema de Idea Vilariño, o disfrutar de alguna película de Wes Anderson; al ser consciente que en eso y en mucho más hay belleza, el hombre se pregunta por el origen de dicha belleza, quiere más de ella, conocer más, gustar más. Se da cuenta que la belleza llena de sentido la existencia y surge ahora el camino hacia la experiencia religiosa.

Tanto le afecta la experiencia estética que casi se convierte en una experiencia religiosa. Casi, porque considero que lo estético será el camino hacia lo religioso. La experiencia estética dispone; la experiencia religiosa consuma. La belleza es la mediación de lo divino, de lo sagrado; en la experiencia religiosa se llega a la plenitud de la experiencia estética. Podrán ser muy parecidas, pero la experiencia religiosa rebasa a la estética, porque en la experiencia religiosa se es consciente de estar frente a lo divino, y en la experiencia estética se puede intuir. En la experiencia estética se puede ignorar o nombrar a la belleza, pero en la experiencia religiosa se comprende que la belleza es Dios mismo.

La belleza se manifiesta de muchas maneras, otras veces tendrá que ser descubierta; pero, en todas sus manifestaciones, se contiene lo divino. Lo divino está presente en lo bello y viceversa. Lo bello se manifiesta e irradia el resplandor de lo divino. Este resplandor es Dios mismo, brillando en lo creado. La búsqueda de bondad, belleza y verdad se unifica en el *encuentro* con lo divino. Lo bueno atrae, siendo bello deslumbra y, si verdadero, se desvela.

La belleza es una *epifanía.* Lo sagrado irrumpe en la vida del hombre. Es el instante donde el hombre experimenta el misterio. Es el paso de la experiencia estética a la experiencia religiosa. En la belleza siempre están los destellos de lo divino. ¿Qué

sucede en ese instante, para que el hombre pase de lo estético a lo religioso? En ese instante el hombre, contemplando en calma, se conmueve profundamente y cae en la cuenta de que no sólo mira él, sino que se siente mirado por el misterio que habita la belleza.

Hay una correspondencia del otro lado: de lo divino. En ese instante, el hombre es herido por la belleza; se da cuenta que la belleza no es mero entretenimiento, sino que requiere del análisis técnico, en tanto obra de arte. La belleza causa en él una nostalgia. Se despierta el deseo de algo más: nada lo puede saciar.

En la experiencia estética se admira la belleza; en la experiencia religiosa la belleza se trasluce. El hombre es capaz de percibir el esplendor de la belleza. Lo estético se convierte en una presencia personal, o sea, de lo divino, del amor que se está comunicando. El poema *Llama de amor viva* de San Juan de la Cruz expresa esta experiencia:

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
¡rompe la tela de este dulce encuentro!

El que comprende la vocación estética se deja afectar por la belleza; por lo tanto, la experiencia estética educa la sensibilidad y ella misma permitirte al hombre percibir lo sagrado. Lo mismo que suscita lo estético lo hace lo religioso; sin embargo, en la

experiencia religiosa sucede de manera distinta, porque se convierte en una experiencia más plena. Es cierto también que, la experiencia religiosa y la estética son muy parecidas pues en ambas se experimenta la belleza, incluso se pueden apreciar obras de arte que son a la vez una experiencia estética y religiosa en cuanto a su contenido, por ejemplo, *La piedad* de Miguel Ángelo o alguna cantata de Bach. Digo que son muy parecidas y no iguales porque, aunque ambas experimentan la belleza, la experiencia estética es capaz de nombrarla Dios. Por eso, considero que la experiencia religiosa es más plena que la experiencia estética, porque lo religioso está abierto a reconocer, a nombrar a Dios.

Quien está cerrado no puede participar de la *experiencia*, necesita disponerse, primero interiormente, luego exteriormente, con todos los medios que le son dados.

San Ignacio de Loyola ejemplifica en su esa disposición de las potencias del alma para abrirse a la acción de Dios: “Toma, Señor, y recibe toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad; todo mi haber y mi poseer. Tú me lo diste, a Ti, Señor, lo retorno.”. Esto pone de relieve que lo religioso se abre a lo divino, y además que en esta oración se experimenta lo estético también, porque está bellamente escrita.

Lo vía estética funciona por sí misma, es decir, responde a la vocación. El que experimenta a Dios se da cuenta que no es por sus propias fuerzas lo que experimenta, sino que es Dios mismo quien se da, para que el ser humano lo experimente. Esto requiere la disposición (acoger), saberse mirado y reconoce que no es por su memoria, entendimiento y voluntad que experimenta a Dios, sino porque ha sido una gracia de Dios mismo.

Para mí, esta es la gran diferencia de la experiencia estética y religiosa: la fe. La experiencia estética le prepara el camino a la experiencia religiosa, da al hombre la capacidad de contemplar, de sentir, de intuir la belleza, pero sólo con la fe puede dar el paso para reconocer a Dios, sólo desde un abandono en el decir “sí, creo”, en el abrirse a la experiencia, en la respuesta libre, es que el hombre pasa de la experiencia estética a la religiosa. Porque por más que haya desarrollado su vocación estética, bien pudiera pasar muchos momentos de su vida donde Dios se le quiera manifestar a través de la belleza, pero este puede no reconocerlo, puede sentir ese arrebato, esa incógnita de algo más, sentirse insaciable y aun así no pasar a la experiencia religiosa, porque no cree y porque en su libertad decide no experimentarle. Porque la experiencia de Dios no se impone, sino que se acoge.

Sin embargo, aunque la experiencia religiosa rebase a la estética, el arte no deja de ser un lugar privilegiado de mediación de lo divino, porque lo estético lo intuye.

El arte, aunque sólo se haga por amor a la belleza, ya habla de lo divino; pero falta reconocerlo; por eso, lo estético es la antesala religiosa. En el mundo contemporáneo, donde al hombre le es tan complicado hacer una pausa para contemplar, el arte y la estética son una propuesta de no olvidar quién es, y luego abrir una vía para la experiencia de lo sagrado.

Por eso cuando la experiencia religiosa y la experiencia estética se unen es todavía aún más enriquecedora. Ya, de por sí, la experiencia religiosa es estética, y cuando intervienen las artes, convierten a la experiencia religiosa en algo aún más trascendente. El arte ayuda a que la experiencia religiosa sea vivida más intensamente. Cuando el arte explícitamente expresa temas de fe suscita la experiencia religiosa, a

través de la estética: mueve el corazón del hombre para responder a la invitación que le hace la belleza, y ya no sólo la nombra belleza, sino, Dios. Paul Tillich en *Teología Sistemática* (1982) argumenta que en plegarias donde se nombra a Dios como Padre se puede elevar como una plegaria para luego contemplar el "misterio del fondo divino" (p. 370), es decir que, en la creatividad divina, en su creación que se manifiesta, quien lo contempla le puede impactar tanto que nombra a Dios.

En el cristianismo, la plenitud de la belleza es Jesús. Él es la belleza misma que se encarna, y ya no sólo se intuye en la creación, sino que se contempla en su Persona. Cuando el cristiano contempla la belleza de lo terrible y lo redime, le da otro sentido al sufrimiento (como lo hace el arte). En la cruz de Jesús, en su pasión y su muerte, se experimenta el dolor de la humanidad; pero de esta cruz brota la vida. No hay resurrección sin antes haber padecido. En el horror de la cruz, en el sufrimiento de Jesús y en su cuerpo desgarrado, brilla el esplendor de Dios. Jesús reúne y da sentido a toda la belleza: a la experiencia estética. No contemplándolo a través del arte solamente, sino de su vida: sus palabras, gestos, silencios y modo de proceder.

La experiencia estética que implica también la experiencia religiosa se adentra en el misterio para que su belleza lo transforme. Es así como la acción transformadora de Jesús convierte a la vida del ser humano en una obra de arte Como en la Liturgia del Viernes Santo, u Oficios de la Pasión, se toma una cruz de madera, cualquiera, incluso sin la figura de Jesús. Entonces se dice: «Mirad el árbol de la cruz, donde estuvo clavada la salvación del mundo. Venid a adorarlo». Luego, para expresar la belleza de la Redención se cantan los Improperios:

"¿Pueblo mío, ¿qué te he hecho, en qué te he ofendido? ¡Respóndeme!

Yo te guié cuarenta años por el desierto, te alimenté con el maná, te introduje en una tierra excelente; tú preparaste una cruz para tu Salvador.

¿Qué más pude hacer por ti? Yo te planté como viña mía, escogida y hermosa, ¡Qué amarga te has vuelto conmigo! Para mi sed me diste vinagre, con la lanza traspasaste el costado a tu Salvador.

Por ti yo azoté a Egipto y a sus primogénitos; tú me entregaste para que me azotaran. Yo te saqué de Egipto, sumergiendo al Faraón en el mar Rojo; tú me entregaste a los sumos sacerdotes.

Yo abrí el mar delante de ti; tú con la lanza abriste mi costado. Yo te guiaba con una columna de nubes; tú me guiaste al pretorio de Pilato.

Yo te di a beber el agua salvadora que brotó de la peña; tú me diste a beber hiel y vinagre. Yo por ti herí a los reyes cananeos; tú me heriste la cabeza con la caña.

Esto contrasta con la belleza poética del Pregón Pascual:

¡Qué asombroso beneficio de tu amor por nosotros!
¡Qué incomparable ternura y caridad!
¡Para rescatar al esclavo, entregaste al Hijo!

Necesario fue el pecado de Adán,
que ha sido borrado por la muerte de Cristo.
¡Feliz la culpa que mereció tal Redentor!

¡Qué noche tan dichosa!
Sólo ella conoció el momento
en que Cristo resucitó de entre los muertos.

Ésta es la noche
de la que estaba escrito:
«Será la noche clara como el día,
la noche iluminada por mí gozo.»

Y así, esta noche santa
ahuyenta los pecados,
lava las culpas,
devuelve la inocencia a los caídos,
la alegría a los tristes,
expulsa el odio,
trae la concordia,
doblega a los poderosos.

¡Qué noche tan dichosa
en que se une el cielo con la tierra,
lo humano y lo divino!

A través de estos ejemplos que forman parte de la liturgia de la Semana Santa, se puede comprender que hay un punto en que la experiencia estética y la experiencia religiosa convergen, son la una con la otra, permitiendo así ser el arte el medio para que estas dos experiencias se unan a través de la fe.

Conclusiones

Realizar esta investigación fue, ante todo, de mucha riqueza para la culminación del grado de licenciatura; investigar, comprender, comparar a diferentes y grandes autores que son del interés propio de la investigación ha sido, primero que nada, un placer. También ha sido en parte retador adentrarse en estos temas; me he encontrado con autores difíciles de leer y comprender, a pesar de que haya sido un gusto poder hacerlo.

Los hallazgos realizados más significativos fueron: la relación entre el deseo, el bien y la belleza. Encuentro que el hombre es un ser deseante y dentro de esos deseos se encuentra el del bien, busca siempre lo mejor y, en su búsqueda de bondad, encuentra belleza. Concuerdo con la filosofía platónica que considera a la bondad y la belleza como equivalentes y que no se pueden desvincular.

Además, encuentro clave y culminante, el amor que da sentido a todo el tema tratado en la tesis, sin caer en lo simple y sentimental. Encontré que bondad y belleza son sinónimos, así mismo que el amor, la belleza y Dios también lo son. Para aclarar, propuse que el hombre, movido por sus deseos, también buscador, está llamado a una vocación estética y quien le llama a esta vocación es la belleza en sí misma: Dios. Plotino en su pensamiento reconoció esto, para él la belleza viene de Dios, porque es el fundamento de belleza. Algunos otros filósofos también han llegado a la misma conclusión, entre ellos Santo Tomás y Jacques Maritain. Por otro lado, para Heidegger la verdad acontece en la obra de arte, se desvela. Al realizar la investigación aún quedó una pregunta que no fue respondida en la presente, ¿por qué da “miedo” llamar Dios a

la obra de arte? Si encuentran belleza, si encuentran verdad, quizá algunos filósofos tienen miedo o prefieren no llamarle Dios a la belleza.

Con respecto al amor, lo consideré en la investigación como el motor inmóvil, como el que ordena al mundo, por lo tanto, también es otra manera de llamar a Dios y la belleza, porque lo que se dice del amor se dice de la belleza. De hecho, el amor es uno de los resultados de la contemplación, y este mismo amor es el que mueve para dar la respuesta a la vocación estética. Además de ordenar el mundo, la belleza hace al hombre un ser creativo.

A su vez, un hallazgo que me ha resultado muy importante y además interesante es la contemplación como vía de conocimiento. La historia de la filosofía ha centralizado el conocimiento en lo racional, y los avances en el conocimiento han dado muchísima más importancia en la actualidad al conocimiento científico. Sin embargo, aunque la estética sea una rama de la filosofía, por lo tanto, racional, al realizar la investigación he encontrado que la estética no solamente es racional, pues suele tener más apertura al análisis de lo que se experimenta a través de la belleza, es decir, cuando se experimenta suele haber emociones y sentimientos. No limita el conocimiento solamente a lo racional, sino que integra la afectividad humana.

Este es el aporte de la investigación: integrar la experiencia estética del ser humano. Es decir que no sólo puede ser entendida desde lo racional, sino también desde lo afectivo y con ello, no sólo el conocimiento por medio de los sentidos es válido, sino también el conocimiento interno. Pero no entendido desde lo racional, sino también desde lo espiritual. En otras palabras, la experiencia estética fue entendida no sólo desde lo racional, sino también desde lo afectivo y lo espiritual. Si Heidegger propone habitar

poéticamente el mundo, mi propuesta es no sólo habitarlo poéticamente, sino también litúrgica, contemplativa y estéticamente.

Me vi en la necesidad de comprender al hombre desde su integridad, ya que, por motivos de estudio, la filosofía muchas veces lo ha fragmentado; en mi tesis, intenté integrar al ser humano, que piensa, que siente, que vive.

Por eso y al concluir que Dios y belleza son sinónimos, se ha tratado también la experiencia religiosa. Me ha parecido bastante necesario enlazar lo estético con lo religioso, ya que desde el planteamiento del problema surgió la pregunta si es posible que la experiencia estética pueda llevar a la experiencia religiosa. La conclusión y propuesta es que efectivamente la experiencia estética dispone al ser humano para la experiencia religiosa.

Entendiendo que, la belleza no solamente se expresa en la naturaleza, sino que también se puede expresar en el arte; en el otro, que es su espejo; en las virtudes morales; e incluso en el sufrimiento. Si la belleza es Dios, en estos medios donde la belleza se encuentra, se puede intuir que ahí habita. Se puede decir que Dios se está revelado anticipadamente, antes de ser nombrado.

Propongo que la experiencia estética se plenifica cuando se tiene el valor de nombrar a la belleza como Dios. Ambas, son experiencias valiosas por sí mismas, sin embargo, aunque toda experiencia religiosa es estética, porque se está encontrando con la belleza fundante, no toda experiencia estética es religiosa, porque no todo el que lo experimenta es capaz de nombrar a Dios. Esto no hace menos divino a lo divino, pero entra un componente importante para dar el paso de lo estético a lo religioso: la fe.

Por eso se consideró tan importante la tradición cristiana, porque en la experiencia religiosa, la belleza se nombra y se concreta en la liturgia. Considero que una de las formas más bellas del arte, es la liturgia, y me parece de lo más bello porque reúne: expresión artística, contemplación llamada, respuesta, intelecto, afectos y voluntad. En la liturgia se emplea el arte para representar la belleza de Dios de manera explícita. Aquí no son destellos o intuiciones, el artista con sus dones, y reconociéndose servidor, plasma la belleza que ha nombrado: Dios. Su arte es su respuesta al Dios que lo llamó no sólo a crear, sino a invitar a que otros puedan comprender, contemplar, disfrutar, experimentar y amar el misterio.

Esto no quiere decir que no esté Dios (siendo belleza) en la obra de arte que no lo representa explícitamente, sólo que aquí se reúne la vida interior representada de manera exterior a través de diversas obras de arte y elementos que en sí son bellos.

Por último, asumir la vocación estética es para mí, la mejor manera de vivir. La vocación estética además de ser un llamado es también una propuesta filosófica, es una invitación a abrirse a la belleza (de Dios, del mundo y del hombre) y descubrirla. Es vivir, “con el corazón en el mano”, dejando que todo le afecte, es ser integro. Quien busca la belleza, busca el bien. Vivir así es integrar los afectos, el intelecto, los valores, las pasiones, los dones y las virtudes. Es incluso, ser rebelde ante el mundo que exige una vida productiva, es una respuesta contraria, porque quiere vivir contemplando. Vivir respondiendo a la vocación estética es vivir deseando, ser un buscador -como todo filósofo- de belleza, razonar los acontecimientos ordinarios y extraordinarios desde la belleza. En conclusión, la vocación estética del hombre responde y quiere regresar a los

orígenes de la filosofía, al asombro inicial, pero también al conocimiento no sólo discursivo, sino también poético: contemplativo.

Bibliografía

Arendt, H. (2009). La condición humana. Paidós

Aristóteles. (2024). Poética. Gredos

Aristóteles. (1994). Metafísica. (T. Calvo, Trad.) España: Gredos.

Aristóteles. (2022). Ética a Nicómaco. Alianza editorial.

Aristóteles. (2023). Protréptico: una exhortación a la filosofía; Metafísica. Gredos

Bachelard, G. (2000). La poética del espacio. Fondo de Cultura Económica

Berdiaev, N. (1978). El sentido de la creación. Ediciones Carlos Lohlé

Beuchot, M. (2004). Hermenéutica, analogía y símbolo. Herder

Camus, A. (1995). El mito de Sísifo. Alianza Editorial.

Debord, G. (1967). La sociedad del espectáculo. Ediciones Naufragio

Dostoievski, F. M. (2014). Crimen y castigo. Cátedra

Dostoievski, F. M. (2020). El idiota. ALBA Editorial.

Eco, U. (2011). Historia de la fealdad. DEBOLSILLO.

Evdokimov, P. (1991). El arte del Icono: teología de la belleza. Publicaciones Claretianas.

Frankl, V. (2015). El hombre en busca de sentido (nueva traducción). Herder

Gaarder, J. (1994). El mundo de Sofía. Grupo Editorial Patria

Gadamer, H. G. (1991). La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta. Ediciones Paidós

Gregorio de Nisa. (2000). La creación del hombre. Madrid: Ciudad Nueva.

Guardini, Romano (1963). Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre. Encuentro Ediciones

Heidegger, M. (1993). The Origin of the Work of Art [El origen de la obra de arte]. En D. Krell (Ed.), Basic Writings (pp. 143–212). HarperCollins.

Kafka, F. (2023). La metamorfosis. BoD - Books on Demand.

Kant, I. (2005b). Crítica del juicio. Elejandría

Maritain, J. (1945). Arte y escolástica. La espiga de oro.

Montero, R. (2013). La ridícula idea de no volver a verte. Editorial Seix Barral.

Muela, J. C. (2008). Iconografía cristiana: Guía básica para estudiantes. Ediciones AKAL.

Otto, R. (2005b). Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza Editorial Sa.

Peirce, C. S. (1974). La ciencia de la semiótica. Ediciones Nueva Visión

Pieper, J. (2017). Las virtudes fundamentales. Ediciones Rialp, S.A.

Platón. (2008). El Banquete. Madrid: Alianza Editorial. Ediciones RIALP, S.A.

Platón. (2010). Diálogos (Vol. 1). Madrid: Gredos.

Platón. (2016). Diálogos IV.: República. RBA Libros.

Plotino. (2010). Enéadas. Madrid: Gredos.

Ratzinger, Joseph (2001). El espíritu de la liturgia: Una Introducción. Ediciones Cristiandad.

Rilke, R. M. (2021). Cartas a un joven poeta. Nordica libros.

Rilke, R. M. (2010) Elegias de Dunio. Editorial Universidad de Antioquia

San Agustín. (2018). Confesiones. México: Porrúa.

Santo Tomás de Aquino. (2012). Suma Teológica. Madrid: BAC.

Schleiermacher, F. (2004). Estética. Madrid: Verbum.

Stein, E. (2023). Ser finito, ser eterno: Intento de un ascenso al sentido del ser. Encuentro.

Teilhard de Chardin, Pierre. (1966). El medio divino. Taurus. Madrid

Tillich, P. (1959). Teología de la cultura y otros ensayos. Amorrortu editores

Tillich, P. (1982). Teología sistemática I: La razón y la revelación. El Ser y Dios. Ediciones Sígueme.

Von Balthasar, H. U. (1979). La verdad es sinfónica: Aspectos del pluralismo cristiano. Encuentro.

Von Balthasar, H. U. (1985). Gloria. Una estética teológica: Vol. 1. La percepción de la forma (E. Saura, Trad.). Ediciones Encuentro

Weil, S. (1991). La gravedad y la gracia. Editorial JUS

Wojtyla, Karol. (2011). Persona y acción. Palabra

Yarza, I. (2016). Introducción a la estética (3 ed.). Pamplona: Eunsa.

Zambrano, M. (1986). Claros del bosque. Seix Barral. S. A.

Zambrano, M. (2016). Filosofía y poesía. Fondo de Cultura Económica