



## LA VIA PULCHRITUDINIS: ECOS DE TRASCENDENCIA

### *THE VIA PULCHRITUDINIS: ECHOES OF TRASCENDENCE*

FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO  
*Universidad Loyola Andalucía*

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

#### RESUMEN

La dimensión estética de la vida está continuamente presente en la actividad del ser humano. Es por ello un camino universal. El presente artículo aborda la vía de la belleza como alternativa al agotamiento de las vías discursivas de acceso a la trascendencia. En las últimas décadas, el camino de la belleza ha ido adquiriendo un protagonismo cada vez más relevante en la reflexión teológica y como camino de evangelización. Si la belleza puede ser considerada como uno de los caminos privilegiados del ser, puede ser también la vía de recuperación del fundamento del resto de trascendentales, luz que da lugar a la acción del bien (ética) y al acontecer de la verdad (teorética).

*Palabras clave:* fenomenología hermenéutica, trascendentales, pulchrum, posmodernidad, estética teológica

#### ABSTRACT

The aesthetic dimension of life is continually present in human activity. It is therefore a universal path. This article addresses the path of beauty as an alternative to the exhaustion

of discursive paths of access to transcendence. In recent decades, the path of beauty has been acquiring an increasingly relevant role in theological reflection and as a path of evangelization. If beauty can be considered one of the privileged paths of being, it can also be the path of recovery of the foundation of the rest of the transcendentals, light that gives rise to the action of good (ethics) and to the occurrence of truth (theoretical).

*Keywords:* hermeneutic phenomenology, transcendental, pulchrum, postmodernism, theological aesthetics

## I. INTRODUCCIÓN

El lenguaje teológico ha dominado el discurso intelectual durante más tiempo que cualquier otra área del saber. Es lógico que, a pesar del proceso de secularización de la modernidad, dichos conceptos se hayan filtrado a distintas disciplinas. Los referentes son otros, pero ciertos conceptos son igualmente válidos bajo nuevos parámetros en el paradigma secular. No de otra intuición parte el célebre texto de Adam Schmitt, *Teología política*, cuando señala que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”. Tal es el caso de algunas de las teorías más contemporáneas que tratan de comprender lo artístico y lo estético.

Lo sagrado se ha vuelto arcaico, pero no ajeno. Los trascendentales del ser, como atributos o propiedades de todo ser se opacan. El comienzo del fin es la adopción de la ciencia no sólo como eje de conocimiento sino como modo de dominio. Ya no participamos de un cosmos; en adelante poseemos un universo, como objeto de pensamiento y como realidad a explorar. La verdad queda reducido a lo útil, a lo medible y constatable<sup>1</sup>. El bien a lo relativo a un sujeto o a un conjunto más o menos numeroso de sujetos determinados, o a las consecuencias o circunstancias de la acción. La crisis de los fundamentos, la especialización del conocimiento y la diversidad de contextos culturales... son signos de la quiebra del *unum* como propiedad inherente a todo ser. ¿Y la belleza, el último de los trascendentales?

A pesar de ser un trascendental tardío, incluso olvidado<sup>2</sup>, aprendimos de los griegos, y luego pasó a través de todos los siglos, que todo ser por diferente que

1 Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1985), 22-23

2 Cf. E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid: Rialp, 1969), 200.

sea tiene tres características esenciales (están siempre presentes poco importa la situación, el lugar y el tiempo): es *unum*, *verum* et *bonum*, es decir, goza de una unidad interna que lo mantiene en la existencia, es verdadero, porque se muestra así como es en realidad, y es bueno porque desempeña bien su papel junto los demás seres ayudándolos a existir y coexistir. Sin embargo, serían los maestros franciscanos medievales, como Alexandre de Hales y especialmente San Buenaventura los que, prolongando una tradición venida de Dionisio Aeropagita y de san Agustín, añadieron al ser otra característica transcendental: lo *pulchrum*, es decir, lo bello. Una experiencia de lo bello, que de excepcional manera supo reflejar san Francisco, el esteta de Dios, que enriqueció nuestra comprensión e todo lo real, incluso la negatividad de lo sensible, con la dimensión de la belleza. Todos los seres, incluso aquellos que nos parecen repugnantes, si los miramos con afecto, en los detalles y en el todo, presentan, cada cual a su modo una belleza singular, si no en la forma, en el modo en que todo viene articulado en ellos con un equilibrio y armonía sorprendentes<sup>3</sup>.

Con esto queremos señalar cómo, a pesar de sufrir un profundo proceso de desgaste, al igual que las otras dimensiones del ser, quizás sea el menos deteriorado de los cuatro trascendentales y el que pueda salvar al resto, de ahí que sea la primera palabra que deba ser tomada en consideración, como señala von Balthasar, siempre nos quedará la belleza que, a su modo, nos hablará de la verdad y nos mostrará el bien. Dostoyevski había profetizado que “la belleza salvará el mundo”. Aludiendo Solzhenitsyn a esa enigmática expresión, la comenta diciendo en su discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura, 1970,

“Así, tal vez esa vieja trinidad Verdad, Bien y Belleza, no sea sólo una vetusta fórmula sin contenido, como nos parecería en nuestra presuntuosa y materialista juventud. Si las copas de estos árboles confluyen, tal y como afirmaban los estudiosos, y los excesivamente rectos brotes de la Verdad y el Bien han sido aplastados, cortados, impidiéndoseles su desarrollo; entonces, quizás los de la Belleza, veleidosos, impredecibles, inesperados, se abran camino, y se eleven hasta el mismo lugar, cumpliéndose el trabajo de los tres. No es una frase, pues sino una profecía lo que dejó escrito Dostoievski: la belleza salvará el mundo. A él, en verdad, le fue dado ver más allá, asombrosamente iluminado”<sup>4</sup>.

Por último, este texto quiere responder a la llamada al diálogo que mantiene la Iglesia desde hace años con los artistas y, de modo más concreto y actual, en

3 Cf. L. Boff, “La belleza salvará al mundo: Dostoyevski nos dice cómo”, <https://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=636>

4 Discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura, 1970, en *Alerta a Occidente* (Barcelona: Acervo, 1978), 9-10.

la llamada *via pulchritudinis* que trata la belleza como camino que facilita el encuentro con Dios. Por ello comenzaremos con una exposición sintética de las principales intervenciones magisteriales sobre el tema, las claves hermenéutico-antropológicas del mismo y finalmente acercarnos a algunos modelos de teología estética en el marco de la secularización actual.

## II. INTUICIONES MAGISTERIALES

El Magisterio en estos últimos años ha sido muy sensible a este camino de la belleza. En la apertura que supuso el Concilio Vaticano II a las nuevas realidades y al mundo, no podían faltar las referencias breves, pero muy significativas, del papa Pablo VI sobre el vínculo tan fundamental de la cultura y el arte con la fe. Vibrante fue su discurso dirigido a los artistas durante el singular encuentro en la Capilla Sixtina el 7 de mayo de 1964<sup>5</sup> y en la clausura del Concilio Ecuménico en su “Mensaje a los artistas”: “A todos vosotros, ahora, que estáis prendados de la belleza y que trabajáis por ella; poetas y gentes de letras, pintores, escultores, arquitectos, músicos, hombres de teatro y cineastas... Hoy como ayer, la Iglesia os necesita y se vuelve hacia vosotros (...) Este mundo en que vivimos tiene necesidad de la belleza para no caer en la desesperanza (...) Recordad que sois los guardianes de la belleza en el mundo...”<sup>6</sup>.

Avalado por su experiencia poeta, actor y escritor de teatro Juan Pablo II dedicó una Carta Apostólica a los artistas en la Pascua de Resurrección de 1999. En la mirada del papa a los artistas nos devela su gran sensibilidad hacia el arte y el llamado a la responsabilidad que tiene el artista en su creación, siguiendo la estela de Pablo VI, la influencia del arte en la evangelización y el arte como expresión de lo más íntimo del hombre y como tal expresión de Dios, el arte como una de las formas a través de la cual Dios se hace visible y nos comunica parte de su misterio, conjugando en la auténtica obra de arte lo bello con lo bueno. Un documento cuya dedicación es toda una declaración de intenciones: “a los que con apasionada entrega buscan nuevas epifanías de la belleza para ofrecerlas al mundo a través de la creación artística” y reivindicándolo como uno de los trascendentales que nos abren especialmente a la trascendencia: “en las condiciones de mayor desapego de la cultura respecto a la Iglesia, precisamente el arte continúa siendo una especie de puente tendido hacia la experiencia religiosa. En cuanto búsqueda de la belleza, fruto de una imaginación que va

5 AAS 56 (1964), 438-444.

6 AAS 54 (1966), 13.

más allá de lo cotidiano, es por su naturaleza una especie de llamada al Misterio”<sup>7</sup>. Acceso privilegiado que volverá a reivindicar en la Carta *Ap Duodecimum Saeculum*, en la celebración del XII centenario del II Concilio de Nicea el 4 de diciembre de 1978: “Si el Hijo de Dios ha entrado en el mundo de las realidades visibles, tendiendo un puente con su humanidad entre lo visible y lo invisible, de forma análoga se puede pensar que una representación puede ser usada en la lógica del signo como evocación sensible del misterio”<sup>8</sup>.

Necesario es comentar el documento del Pontificio Consejo de la Cultura, que lleva precisamente por título *La “via pulchritudinis”, camino de evangelización y de diálogo*<sup>9</sup> (2004), en tres líneas de reflexión y diálogo: la belleza en la creación, en las artes y en Cristo, como modelo de santidad. El Magisterio, asumiendo el término *via pulchritudinis*, abre un nuevo horizonte a la transmisión de la fe, en una cultura que privilegia ante todo la imagen en la comunicación.

Por último, fue un tema que siempre tuvo presente, antes de asumir su pontificado, el cardenal Ratzinger<sup>10</sup> y posteriormente en numerosos mensajes<sup>11</sup> y documentos, especialmente su exhortación apostólica postsinodal, *Sacramentum caritatis*, dedicado a la belleza en el ámbito de la liturgia:

“La relación entre el misterio creído y celebrado se manifiesta de modo peculiar en el valor teológico y litúrgico de la belleza. En efecto, la liturgia, como también la Revelación cristiana, está vinculada intrínsecamente con la belleza: es *veritatis splendor*. En la liturgia resplandece el Misterio pascual mediante el cual Cristo mismo nos atrae hacia sí y nos llama a la comunión. En Jesús, como solía decir san Buenaventura, contemplamos la belleza y el fulgor de los orígenes”<sup>12</sup>.

Por su parte el papa Francisco no sólo ha continuado dicho camino, sino que lo ha explicitado en numerosos pasajes de su Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, como camino especialmente favorable para la catequesis: “es bueno que toda catequesis preste una especial atención al camino de la belleza (via pulchritudinis)”. De este modo, se indica con claridad una opción a seguir.

7 Juan Pablo II, *Carta apostólica a los artistas*, n° 10: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_23041999\\_artists.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html)

8 AAS 80 (1988), 247.

9 Consejo Pontificio de la Cultura, *La vía pulchritudinis, camino de evangelización y diálogo*: <http://www.cultura.va/content/cultura/es/pub/documenti/ViaPulchritudinis.html>

10 Joseph Ratzinger, *La belleza. La Iglesia* (Madrid: Editorial Encuentro, 2006).

11 Discurso del papa Benedicto XVI a 250 artistas de renombre internacional a los que recibió en la Capilla Sixtina. Vaticano, 21 de noviembre de 2009

12 Benedicto XVI, *Sacramentus caritatis*, n° 38: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html)

Tras este breve recorrido del ingreso del término *via pulchritudinis* en el Magisterio más reciente, nos centraremos en las bases hermenéutico-antropológicas del mismo.

### III. DEL SUJETO AL PROYECTO

Antes que lo bello como *tema y problema*, tenemos el *tema y problema* del hombre<sup>13</sup>, que en cada época encuentra su propia peculiaridad, ya que la comprensión de sí le permite ser dueño de su vida, moldearse de la forma que él mismo elija. Esta es la base de la condición histórica y hermenéutica del ser humano, como ya afirmara W. Dilthey: “toda vida en sí es hermenéutica”<sup>14</sup>.

Sin embargo, en la modernidad y, en sus múltiples manifestaciones<sup>15</sup>, la mismidad del sujeto que antes era *tema* ha pasado a ser *problema*, como bien dejó indicado Hume en su *Tratado de la naturaleza humana* o, más cercanos en el tiempo, M. Scheler el mismo año de su muerte en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*: “en ningún momento de la historia el hombre se ha vuelto tan *problemático* para sí mismo como en la época actual”<sup>16</sup>. Como resume muy certeramente H. U. von Balthasar, la “filosofía se volvió así antropología”<sup>17</sup>. Que el sujeto era para sí *tema*, significaba que para sí mismo se entendía como “algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable, permanente”<sup>18</sup>. Tenía, pues, una concepción estática y determinada de sí. Las notas sustanciales se consideraban como definitivamente adquiridas, en cuanto al ser humano y su conocimiento. Este planteamiento ha cambiado radicalmente en los últimos tiempos. “La concepción moderna del universo, en la que todos estamos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como problema, en todos los órdenes”<sup>19</sup>.

13 J. D. García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, (Caracas: UCV, 1947), cap. 2.

14 Cf. Landmann, *Antropología filosófica* (México: UTEHA, 1961), 8.

15 Cf. Sh. Eisenstadt, “Multiples Modernities”: *Daedalus* 129 (2000) 1-29.

16 M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Losada, 1968).

17 H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1966), 86. La modernidad con su paso del *teocentrismo* al *antropocentrismo* parece estar entrando en otra etapa denominada *posthumana* o *transhumana*, caracterizada por lo zoocéntrico, lo biocéntrico, lo ecocéntrico y lo ecozoico (L. Boff), pero también, por otro, caracterizado por la biónica o robótica. En definitiva, la imagen actual de lo humano está poniéndose en entredicho desde dos extremos: lo *prehumano* (el ámbito animal) y lo *post/transhumano* (biónico-robótico). Cf. A. Cortina – M. A. Serra (coords.), *¿Humanos o post-humanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano* (Barcelona, Fragmenta Editorial, 2015); G. Chavarría Alfaro, “El posthumanismo y los cambios de la identidad humana”: *Reflexiones* 94/1 (2015) 97-107.

18 J. D. García Bacca, *o.c.*, 31.

19 J. D. García Bacca, *o.c.*, 31.

Con todo, si hemos de hacer caso a la atinada observación de M. Buber, la dicotomía *tema* (pre-modernidad) – *problema* (modernidad, posmodernidad) no parece ser tan drástica y rigurosa. También en diversos momentos de épocas pasadas el hombre se ha vivido impregnado de problematicidad<sup>20</sup>. Tras hacer un breve recorrido de las diferentes interpretaciones antropológicas a lo largo de los siglos, Buber define dos tipos de épocas bien diferenciadas, que se suceden cíclicamente:

“Podemos distinguir, en la historia del espíritu humano, épocas en que el hombre tiene aposento, y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras, el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico; en las segundas, ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia”<sup>21</sup>.

Aunque tampoco conviene minimizar el problema, tal era el convencimiento de M. Scheler en su atinado análisis: “En la historia de más de diez mil años, somos la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un ser “problemático”: el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe”<sup>22</sup>. Sin embargo, el *anthropos* tiene necesariamente que ser *anthropo-logos*<sup>23</sup>.

Como ha explicitado Ch. Taylor en su conocida obra *A Secular Age*, la relación interconectada entre el espacio externo (de todos) y el interno (propio) toca directamente uno de los núcleos temáticos modernos por excelencia: el yo. Es en la vivencia directa de ese yo como espacio resguardado, en el fondo distanciado de los influjos “externos”, donde se encuentra la primera causa del progresivo des-encantamiento del mundo. El yo se impermeabiliza en relación al mundo y este deje de ser un espacio de interpretación simbólica que lo afecta para alzarse como algo heterogéneo. Sin embargo, no hemos abandonado la religiosidad en la supuesta era secular, sino que, más bien, se han multiplicado las posibilidades religiosas y espirituales con las que los individuos y grupos socia-

20 El mismo Sócrates no sabe si es un hombre o algún otro animal: “No me preocupan las cosas indiferentes, sino yo mismo: trato de dilucidar si en verdad soy un monstruo (therion) más complicado y furioso que el propio Tifón, o un ser vivo (zoon) más amable (hemeros) y más simple que lleva la impronta de una naturaleza noble y divina”, en Platón, *Fedro o la belleza* (Madrid: Gredos 2020), 11.

21 M. Buber, *¿Qué es el hombre?* (México: FCE 1976), 24-25.

22 M. Scheler, *El puesto de hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1974), 24.

23 Cf. J. Moltmann, *El hombre*, (Salamanca: Sigueme 1980), 13.

les siguen intentando dar sentido a sus vidas y forma a sus aspiraciones espirituales. Secularización no sería así la eliminación de la experiencia religiosa sino más bien su transformación del exterior y de la objetividad institucional hacia el interior y hacia la subjetividad individual. El paso de la *religión* a la *espiritualidad* es una de esas manifestaciones. Un paso que presenta sobre todo dos características fundamentales, en numerosas variantes de su realización concreta: a) la concentración de la experiencia de sí mismo (del *self*) y b) la íntima relación de esa experiencia individualizada con ciertas formas de experiencia holística del universo circundante. Una primera dimensión que tendrá un correlato en el arte posmoderno, como veremos, centrado en el *self*.

De lo dicho y sin ser exhaustivos, podemos concluir cómo tras la *hybris* de la racionalidad moderna, que ha recorrido durante los últimos siglos con una especial intensidad y beligerancia, lo humano continúa manifestándose como una realidad cuya realidad abierta, intinerante e indagadora no se contenta con encapsular la inmanencia. El ser humano de las sociedades occidentales no ha perdido su impronta de ser simbólico, aunque aparentemente parezca que ha perdido conciencia de dicha cualidad pues, en definitiva, como ha subrayado el profesor Lluís Duch, el ser humano es por naturaleza un ser simbólico, *capax simbolorum*, “cuya característica fundamental es la autotranscendencia”<sup>24</sup> en sus muchas variantes, entre ellas la estética, como espacio epifánico y simbólico<sup>25</sup>.

El agotamiento de la discursividad racional en torno a Dios, como tema y problema, y por tanto su no inclusión en las categorías del *logos*, nos lleva a situarnos en la senda de una fenomenología de la manifestación, dónde el misterio, lo numinoso, aun no siendo en principio lenguaje, deviene lenguaje inevitablemente para la comprensión humana<sup>26</sup>. “Potencia” es distinto de “palabra”, aun cuando implique potencia de la palabra. La potencia no pasa a la articulación del sentido, es la eficacia por excelencia, lo sagrado es potencia, poder y fuerza, como puso en evidencia R. Otto, en su obra *Lo Santo*.

El reconocimiento de realidades saturadas de sentido, manifiesta no sólo la amplitud del campo hierofánico, sino también su pertenencia al nivel *estético*, más que verbal, de la experiencia<sup>27</sup>. Algo que proporciona más de lo que el

24 Ll. Duch y J. C. Mélich, *Antropología de la vida cotidiana*, vol. 2/1 (Madrid: Trotta: 2005), 166.

25 Cf. A. Gesché y P. Scolas (dirs.), *Le corps, chemin de Dieu* (Paris: Cerf, 2005). Ricardo Piñero ha subrayado que la experiencia estética auténtica no se reduce a un simple agrado subjetivo, sino que acontece como un lugar de desvelamiento de lo originario, R. Piñero, “Estética y ascética: el espíritu y las virtudes”, *Cauriensia* 17 (2022) 373-402.

26 Cf. P. Ricoeur, *Fe y filosofía* (Buenos Aires: Prometo libros, 2008), 65-86.

27 Jean-Luc Marion, “Le phénomène saturé”, en Jean-François Courtine (ed.), *Phénoménologie et théologie* (Paris: Criterion, 1992), 79-128. Para un estudio *in extenso* acerca del fenómeno saturado en el

pensamiento puede captar conceptualmente, en términos de la “idea estética” kantiana. La experiencia religiosa es una vivencia intencional que implica un proceso de expresión en el que la experiencia intencional se densifica y plasma en magnitudes simbólicas, aspecto certeramente expresa Juan Martín Velasco:

“Llamamos mediaciones a todas las realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio, absolutamente trascendente, y el ser humano constitutivamente corporal, ser-en-el-mundo y necesitado de la referencia objetos para desarrollar su existencia; y la hacen posible ‘mediando’ la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos, y expresando mundanamente esa peculiarísima forma de relación que hemos descrito como actitud religiosa fundamental”<sup>28</sup>.

Tomamos aquí estético en el sentido de las categorías de lo imaginario, según la *Crítica del juicio*. Recordemos cómo, al hablar de las Ideas estéticas, Kant las relaciona con la imaginación productiva que, según él, “da más a pensar”, porque la capacidad de determinar un objeto por un concepto resulta sobrepasada por la de presentar en imágenes las Ideas de la razón. Lo sagrado se encuentra en la misma posición con relación a sus manifestaciones que las Ideas de la razón, en Kant, con relación a su presentación en las producciones de la imaginación. Según Henri Corbin, lo sagrado despliega un espacio de manifestación que debe ser llamado *imaginal*, antes que *logos*:

“Si utilizamos el término para aplicarlo a algo distinto al mundus imaginalis y a las formas imaginales, tal como están situadas en el esquema de los mundos que las necesita y legitima, se corre el riesgo de que esta palabra se degrade y pierda su significado. Recordemos al respecto, el esquema según el cual, el mundo imaginal es esencialmente el intermundo y la articulación entre lo inteligible y lo sensible, donde la imaginación activa como imaginatio vera es un órgano de conocimiento mediador entre el intelecto y los sentidos, tan legítimo como aquellos o como éste. Si lo utilizamos fuera de este esquema tan concreto, nos estamos equivocando, y nos alejamos completamente de lo que nuestros filósofos iraníes nos han impulsado a restablecer al usar esta palabra. Es inútil añadir,

pensamiento de Marion, véase: M. Porcel Moreno, «La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso», *Carthaginiensis*, vol. 41, nº. 79 (2025): 243-286.

<sup>28</sup> J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Trotta, 2006), 196. Cf. J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca: Secretario Trinitario, 2003), 377-385.

porque el lector lo habrá comprendido ya, que el mundus imaginalis no tiene nada que ver con lo que la moda actual denomina la ‘civilización de la imagen’”<sup>29</sup>.

Estos rasgos atestiguan que en el universo sagrado la capacidad de decir se encuentra en la capacidad del cosmos de significar. La lógica del sentido, por tanto, procede de la estructura misma del universo sagrado. Su ley es la de las *correspondencias*. La ley de la *correspondencia* es la ley de la *manifestación*, esto es, “caminar hacia la belleza” (genitivo objetivo), no es sino dejarse alcanzar por el caminar de la belleza hacia nosotros (genitivo subjetivo), “vínculo” que nos conectará con los trascendentales de la escolástica, especialmente con el *pulchrum*.

#### IV. EL *PULCHRUM*: LO HUMANO COMO *CAPAX ENTIS* Y *CAPAX DEI*

##### 1. EL *PULCHRUM* MEDIEVAL

En la Edad Media, varios teólogos parisinos abordaron el tema de los trascendentales, incluyendo a Felipe el Canciller, Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino<sup>30</sup>. A pesar de que las reflexiones acerca del concepto de la trascendentalidad presentes en las obras de estos teólogos, junto con las ideas de Enrique de Gante, Meister Eckhart, Duns Escoto y otros, la doctrina de los trascendentales posibilita, no obstante, obtener una percepción de la dimensión auténticamente filosófica del pensamiento medieval. Además, se ha considerado que se puede llamar de manera apropiada a la filosofía medieval como una filosofía trascendental<sup>31</sup>.

Aunque las teorías de los trascendentales en la época medieval puedan fluctuar en cuanto al número y la secuencia de los conceptos trascendentales, en términos de cómo predicarlos, o sea, por analogía o univocidad, y en cuanto a su relación con Dios, todas estas teorías aclaran el concepto del ente (*ens*) en relación con conceptos más comunes *-communissima-* como lo uno (*unum*), lo verdadero (*verum*) y por lo tanto, las nociones trascendentales se interpretan como elementos o características del ser, o sea, aspectos que se derivan de manera necesaria del ente. Las teorías medievales presentan los elementos trascendentales en la metafísica como ciencia de lo real.

29 H. Corbin, *Un mapa de lo imaginal. Cuerpo Espiritual y Tierra Celeste* (Madrid: Editorial Siruela, 1978), 24.

30 Sobre la concepción escolástica del arte cf. J. Maritain, *Arte y escolástica* (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1945); cf. E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid: Rialp, 1969).

31 Cf. J. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas* (Leiden. E. J. Brill, 1996).

Santo Tomás, por ceñirnos a una de las figuras más representativas de la escolástica, no escribió ningún tratado sobre la belleza ni incluyó la belleza entre los trascendentales que enumera en su obra *De veritate*, ya que sólo relaciona los trascendentales del *verum* y del *bonum* con el alma humana. Sin embargo, para Aristóteles y el Aquinate, el alma es “de cierta manera todas las cosas”, puesto que la perfección de un ser intelectual se realiza a través de la asimilación de las formas de otros entes y, adicionalmente, el objeto propio del intelecto es el ente en su totalidad. Los trascendentales constituyen la base de todo saber intelectual humano. Entonces, se podría afirmar que el alma humana se distingue por una apertura trascendental<sup>32</sup>.

Dado que todos los seres creados se distinguen por la unidad, la verdad, la bondad y la belleza en diferentes niveles, esta implicación de los trascendentales en todo lo creado proporciona a la razón humana no solo la capacidad de comprender todo lo que es y así ser *capax entis*, sino también el entendimiento de la fuente de los trascendentales, de manera que la razón humana se convierte en *capax Dei*. La razón natural tiene la capacidad de ascender desde las cosas hasta el conocimiento de Dios, y por ende, se podría afirmar que los trascendentales representan la ruta hacia el saber filosófico de Dios<sup>33</sup>. Esto es evidente en la cuarta vía de Santo Tomás, donde menciona nuestra vivencia de la verdad, bondad y nobleza o belleza que se manifiestan en las cosas, de acuerdo a grados o a una jerarquía. Según el Aquinate, “este más y este menos se refiere a las cosas que se aproximan más o menos a su máximo nivel”<sup>34</sup>. Siguiendo a Aristóteles en el segundo libro de su *Metafísica*, lo máximo es el origen del ser, de la bondad y de toda otra perfección, y a este pico se le denomina Dios.

Este breve recorrido de la unidad de los trascendentales encuentra su continuación y actualización, en la propuesta de Hans Urs von Balthasar cuando afirma que la belleza

“reclama para sí al menos tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien, y que no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza. De aquel cuyo semblante se crispa ante la sola mención de su nombre podemos asegurar que –abierta o tácitamente– ya no es capaz de rezar y, pronto, ni siquiera será capaz de amar”<sup>35</sup>.

32 L. Clavell – M. Pérez de Laborda, *Metafísica* (Roma: EDUSC, 2006), 177.

33 J. Aertsen, *o.c.*, 431.

34 *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, respectivamente.

35 H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma* (Madrid: Encuentro, 1985), 23. Para este aspecto de la obra balthasariana, son muy útiles los estudios de O. González de Cardedal,

El *pulchrum*, último de los trascendentales, es el puro resplandor del *verum* y del *bonum*, y, como tal, resume y sintetiza en sí todas las propiedades. De ahí que Balthasar, frente al orden habitual, proponga una nueva jerarquización de éstas, puesto que es el *pulchrum* el que primero llega a nuestra percepción y el que determina el *verum*, y éste, a su vez, determina el *bonum*, consideración que comparte J. Maritain cuando señala que la belleza es “el esplendor de todos los trascendentales reunidos”<sup>36</sup>.

## 2. LA VÍA DEL *PULCHRUM* EN LA MODERNIDAD

El siglo XVI vio un resurgimiento de la escolástica. El trabajo de Francisco Suárez nos muestra un análisis sistemático de las características fundamentales del ser, destacando únicamente la unidad, la verdad y el bien<sup>37</sup>. Al plantear estos trascendentales, podemos afirmar que la perspectiva de Suárez respecto a ellos se alinea más con lo que sostiene Alberto Magno, puesto que, para este, *res* o cosa se relaciona con el ente, mientras que *aliquid* se halla en el concepto de unidad. La escolástica tardía sigue el camino propuesto por Suárez; su pensamiento también tendrá impacto en la filosofía contemporánea.

G. W. Leibniz es uno de los pensadores modernos que, de algún modo, aborda los asuntos trascendentales, en particular al elaborar la doctrina de la monadología. De acuerdo con Leibniz, la mónada se manifiesta como una unidad primordial que se forma mediante la percepción y el apetito, abarcando, por ende, la verdad y el bien. Entonces, se podría afirmar que, en este contexto, el ser se percibe como mónada e implícitamente como unidad, verdad y bien.

En su *Crítica de la razón pura*, Kant también hace alusión a la herencia escolástica respecto a los trascendentales, donde menciona la filosofía trascendental de los antiguos y hace referencia a la afirmación escolástica, “quodlibet ens est unum, verum, bonum”. De acuerdo con Kant, esta afirmación no hace referencia a las características metafísicas del ser, sino más bien a las condiciones lógicas que anteceden la interpretación de un objeto; estas condiciones son imprescindibles para fundamentar algunas categorías como la unidad, la pluralidad y la universalidad<sup>38</sup>. Es indudable que la perspectiva kantiana sobre los trascendentales ejercerá influencia en la filosofía de Hegel, donde se abordarán

“La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”: *Communio* 8 (1986), 510-541, reproducido después en el número homenaje de la misma revista 10 (1988), 365-396.

36 J. Maritain, *Arte y escolástica* (Buenos Aires: Desclee de Brouwer, 1945), 177.

37 *Disputationes Metaphysicae* 3.2.3.

38 I. Kant, *Crítica de la Razón Pura* (Buenos Aires: Colihue, 2007), 154.

las características metafísicas del ente en su *Lógica*. Además, si se percibe la belleza como trascendental, es claro en la *Crítica del juicio* que Kant no considera lo bello como una característica inherente a las cosas; se refiere a la belleza como una característica o propiedad objetiva. En la estética de kantiana, lo que predomina es el interés por lo hermoso, el disfrute provocado por la vivencia de lo hermoso, y las condiciones necesarias para la validez universal del juicio estético. Según Kant, lo bello, sin aludir a las emociones del individuo o a la gratificación que siente, no es nada (en el segundo aspecto de lo bello, en la “Análítica del juicio estético” de la *Crítica del Juicio*). Al igual que en Santo Tomás se establece una relación entre lo bello y lo verdadero y lo bueno, en Kant no se halla dicha relación, dado que el juicio estético no está vinculado, por decirlo así, a un concepto y por consiguiente no es un juicio discursivo, categorial o cognoscitivo.

Hegel en su filosofía del espíritu trata, en las secciones correspondientes, los aspectos del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. La realidad se organiza en función de tres grandes instantes. El primero es el pensamiento que se piensa y al realizarlo piensa las condiciones de todo lo posible. Sin embargo, al interpretarlo como una simple condición de posibilidad, revela su naturaleza abstracta, que solo adquiere realidad en la medida en que, consciente de la negatividad autorreferenciada, se rechaza a sí misma y se exterioriza, lo que constituye la naturaleza. Esta, en su calidad de Idea adquirida en la exterioridad del tiempo y el espacio, necesita ser recuperada mediante una reflexión del Espíritu para alcanzar la Idea plena<sup>39</sup>.

El espíritu absoluto refleja las tres manifestaciones que él concibe para su sistema: el arte, la religión revelada y la filosofía:

“Aunque tales manifestaciones sean espaciales y temporales, su contenido no lo es. En primer lugar, irrumpe la belleza como un hacerse presente de lo absoluto en la precariedad de lo sensible. En su multifacética y cambiante manifestación, el arte es presencia real y sensible de lo eterno y único, pero carece de la inferioridad que es propia del sujeto libre. Por ello, la religión es vista por Hegel como una superior manifestación de ese mismo absoluto, contrapuesta a la exterioridad sensible del arte, pero por ello mismo no menos unilateral que él. Será entonces en la filosofía donde se logre la adecuada manifestación de ese sentido último”<sup>40</sup>.

39 Véase Jorge Aurelio Díaz, “La concepción metafísica de Hegel”, en: J. E. Gracia (ed.), *Concepciones de la metafísica* (Madrid: Trotta, 1998).

40 *Ibid.*, 198.

La filosofía del arte o Estética cierra el amplio programa hegeliano, su sistema completo. Además de la filosofía y la religión, concluye el programa de su Filosofía del Espíritu. Aquí, las funciones del concepto y lo sensible se ponen en práctica en el ámbito de las representaciones sensibles de lo supremo<sup>41</sup>. “Uno de los rasgos más geniales de la estética hegeliana, a pesar de su ubicación en un sistema de la filosofía, es hacer justicia, por medio de la consideración de su cualidad específica, a la obra de arte, que considera, como la filosofía misma, expresión de lo divino”<sup>42</sup>.

Hegel incorpora, en su totalidad, el fenómeno estético en su amplio programa de lo fenómeno espiritual, reconociendo además la necesidad de filosofar sobre el arte justo en el instante en que este surge con el aura de su fenecimiento. En respuesta a la muerte del arte, según percibe Hegel, es necesario reinstaurar la conexión entre la belleza y el saber o la verdad, o, utilizando las palabras de Gadamer, recuperar la interrogante sobre la verdad del arte<sup>43</sup>.

Si en Hegel, el campo de la estética se ajustaba a las demandas de unidad de su sistema filosófico, a una definición de lo que significaba lo bello artístico, para Kierkegaard, la estética se basaría principalmente en un desplazamiento del individuo en su condición de existente. La vivencia estética como camino imprescindible para alcanzar la desesperación, que permite el salto a la fe, es retratada por Kierkegaard a través de un complejo conjunto de categorías, estados emocionales y figuras, que transita por el “estadio estético”. Su crítica al hegelianismo no se traduce en una caída en el pathos romántico que no identifica una verdadera alternativa entre estética y ética, sino que para Kierkegaard representa un camino novedoso, que no se subordina a las trampas de la mediación dialéctica, pero tampoco se deja en manos de la ebriedad de los estados de ánimo. Su crítica al hegelianismo no se traduce en una caída en el pathos romántico que no identifica una verdadera alternativa entre estética y ética, sino que para Kierkegaard representa un camino novedoso, que no se subordina a las trampas de la mediación dialéctica, pero tampoco se deja en manos de la ebriedad de los estados de ánimo<sup>44</sup>.

41 “La estética de Hegel no sólo constituye ya parte de su sistema filosófico, se encuentra como síntesis monumental al final de una época en que la ocupación teórica estaba estrechísimamente ligada a la poesía de la investigación histórica y de la producción misma”, en: P. Szondi, *Poética y filosofía de la historia I* (Madrid: Visor, 1992), 155.

42 *Ibid.*, 164.

43 Véase H. G. Gadamer, “Recuperación de la pregunta por la verdad del arte”, en: *Verdad y método I* (Salamanca: Sígueme, 1999), 121-142.

44 Es necesario advertir que Kierkegaard disientirá del pensamiento hegeliano desde la raíz. Si bien se considerará, como lo hemos señalado, y en cierto sentido, un discípulo de Hegel en lo que se refiere a su

Por lo tanto, la concretez de lo estético no deja de lado el camino del pensamiento y la vida, que se inicia en el estadio ético y finalmente alcanza el salto de la fe: el vínculo que sostiene unidos los distintos estadios es precisamente la singularidad. Es en ella donde la belleza brilla en lo escaso sin ser absorbida por el conjunto: “Lo único es la categoría que debe transitar -desde una perspectiva religiosa- el tiempo, la historia, la humanidad... Con esta categoría, cuando todo aquí se basaba en sistemas y sistemas, tomó una perspectiva polémica del sistema, y ahora ya no se habla de sistema”<sup>45</sup>.

Para Kierkegaard, la *singularidad* es la dimensión determinante de la verdad tanto del ser humano como de Dios: “Lo singular: con esta categoría se sostiene o se derrumba la causa del cristianismo, una vez que el progreso del mundo ha llegado al nivel actual de reflexión... como singular, todo ser humano se encuentra solo: solo en todo el mundo, solo -en la presencia de Dios- y claro que entonces no será complicado obedecer”. El vínculo no es más que la auto-expresión de la Verdad en lo Singular, la paradójica propuesta de la singularidad de lo verdadero: “el propósito de la fe es la presencia de Dios en la existencia, es decir, como un ser singular, es decir, que Dios ha vivido como un hombre singular”<sup>46</sup>.

Lo hermoso, desde un punto de vista estético, es la manifestación de la totalidad en el fragmento, en lo único. La vivencia del “todo en el fragmento”<sup>47</sup> que se presenta como una definición espacio-temporal del infinito, de tal manera que lo mínimo se presenta como “kenosis” o “abreviatura” de la eternidad en el tiempo, de lo infinito en lo finito. Resumido en la alegre expresión de la *Fides et ratio* que afirma: “la Encarnación del Hijo de Dios posibilita la realización de la síntesis definitiva: el Eterno se infiltra en el tiempo, el Todo se oculta en la parte” (n. 12), un elemento que nos lleva también a la descripción de Jesucristo como “universal concreto personal” elaborada por H. U. von Balthasar en su *Teología de la historia* (1954), aclara así: “se ha dicho que la vida de Cristo es la ‘idea universal’ de la Historia. Él mismo es Idea concreta, personal e histórica, *universale concretum personale*”<sup>48</sup>.

valoración estética, su disensión radical estará ampliamente explicitada en lo que compete a los ámbitos ético y religioso, así se expresa cabalmente en su obra más densa en términos filosóficos y dialécticos: el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*.

45 S. Kierkegaard, *Diario*. Citado por B. Forte, *En el umbral de la belleza* (Valencia: Edicep, 2004), 30.

46 *Ibid.*, 34.

47 Cf. H. U. von Balthasar, *El todo en el fragmento* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2008).

48 H. U. von Balthasar, *Teología de la historia* (Madrid: Encuentro, 1991), 101.

### 3. EL *PULCHRUM* POSMODERNO, LA RECONFIGURACIÓN DE LA ESTÉTICA

Los procesos de estetización en el siglo xx juegan un papel clave en el agotamiento de las principales categorías de la estética, trascendentalidad, sublimidad, autenticidad... la belleza, entendida por los medievales como una propiedad trascendental presente en todo ser por el hecho de ser, y que, en último término remitía a Dios, desaparece del vocabulario crítico y es sustituida por otras propiedades categoriales que sólo se aplican al ámbito del arte. Pasamos de una consideración “externalista” del arte, a un concepto “internalista”, abonando el terreno para la total subjetivización y formalismo en el arte<sup>49</sup>, todo se diluye en el juicio de gusto. El juicio estético solo nos habla ahora del individuo que juzga. Las “Vanguardias intratables”, en palabras de Arthur C. Danto, en el que la propuesta artística ya no necesariamente establece un vínculo con la belleza (Pop Art, Duchamp...)

Se ha diluido un paradigma concreto: el sentimiento de lo sublime, la necesidad de trascendencia a través de la obra de arte, su inquietante capacidad para abordar la infinitud, de mirar lo invisible. Estamos ante un nuevo *sensorium* generacional, ¿pero ello significa que están agotadas las vías estéticas de acceso a la trascendencia? Y si no están agotadas, igualmente podemos hacernos la pregunta que al príncipe Myskin le hace el joven nihilista Hipólito en *El idiota*: “¿Es verdad, príncipe, que una vez dijiste que el mundo será salvado por la belleza?... ¿Qué belleza salvará al mundo?” Una cuestión que no ha dejado de resonar desde ámbitos estrictamente teológicos, como la que da título a la carta pastoral del cardenal C. M<sup>a</sup> Martini:

“Creo que la pregunta sobre la belleza sigue estimulándonos hoy fuertemente: ¿Qué belleza salvará al mundo? No basta deplorar y denunciar las fealdades de nuestro mundo. No basta tampoco, en nuestra época desencantada, hablar de justicia, de deberes, de bien común, de programas pastorales, de exigencias evangélicas. Es preciso hablar con un corazón cargado de amor compasivo, experimentando la caridad que da con alegría y suscita entusiasmo; es preciso irradiar la belleza de lo que es verdadero y justo en la vida, porque sólo esta belleza arrebatada verdaderamente los corazones y los dirige a Dios”<sup>50</sup>

La belleza, como la verdad o la bondad, es una propiedad que tiene fuertes ecos metafísicos y teológicos que la hacen una incómoda compañera de viaje para muchos filósofos y teóricos del arte contemporáneos. El paso de lo bello a

49 Cf. Arthur C. Danto, *El abuso de la belleza* (Barcelona: Paidós, 2005).

50 C. M<sup>a</sup> Martini, “¿Qué belleza salvará al mundo? Carta Pastoral 1999-2000”, [http://www.mercaba.org/ARTICULOS/Q/que\\_belleza\\_salvara\\_al\\_mundo.htm](http://www.mercaba.org/ARTICULOS/Q/que_belleza_salvara_al_mundo.htm)

lo sublime, en el esquema kantiano, esto es, el paso de lo que se adapta a nuestra racionalidad a lo sublime como experiencia de nuestros límites, radicaliza la conciencia de finitud e insignificancia en el universo<sup>51</sup>. La belleza como *consonantia cum claritate*, debe compartir su trono con otros rivales: lo pintoresco, lo característico y, sobre todo lo sublime. Y no sólo eso; los nuevos rivales bendicen estéticamente la fealdad bajo la forma del terror sublime o del placer que se halla en lo extraño o característico. Desde el *Laocoonte* de Lessing hasta la *Crítica de la facultad de juzgar* kantiana, son signos de lo moderno, la complacencia estética en el desgarramiento, el contraste violento y la desmesura. Los primeros románticos no harían sino culminar dicho proceso.

Tras la muerte de Hegel, el problema de la fealdad se configura decididamente como un problema lógico-estético. La idea estética no puede repeler de sí lo finito como absolutamente negativo, debe asumir esa negatividad y superarla. Los intentos de corregir esta disfunción o carencia de la lógica de Hegel se traducen en la definitiva determinación de la fealdad como contrafigura de lo lógico, proceso llevado a cabo principalmente por tres autores paradigmáticos del post-hegelianismo: Weise, Vischer y Rosenkranz y su *Estética de lo feo*. Esto es, cuando la fealdad alcance estatuto sistemático, lo hará en un contexto donde ha alcanzado su culmen el proceso de destrucción del sujeto moderno. En el plazo de un siglo, desde Baumgarten hasta Rosenkranz, la estética idealista recorre, como en organismo vivo, todos los estadios vitales, desde el parto a la muerte, y su muerte coincide con la muerte del sujeto absoluto.

Paralelamente, al trasunto de lo sublime o lo abyecto (Manzoni, Serrano, McCarthy...), autores como Lyotard han querido ver en el arte del siglo xx, un intento serio de expresar lo sublime, entendido como lo que trasciende cualquier concepto, cualquier idea, cualquier limitación, noción que vuelve a emparentarse con el sentimiento de lo sublime kantiano, como aquello que hace consciente al sujeto de su naturaleza suprasensible, una nueva sublimidad inefable<sup>52</sup>.

Sin embargo, este horizonte de reflexión es complejo. En este sentido pueden sernos de utilidad la aportación del filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han (Seúl, 1959) en su obra *La salvación de lo bello*. Han establece un curioso nexo entre el arte de las esculturas insulsas e hiperpulidas de Jeff Koons, el diseño ultrafino de los smartphones y la depilación brasileña. ¿Qué tienen en común

51 Cf. Terry Eagleton, *La estética como ideología* (Madrid: Trotta, 2006), 149.

52 B. Newman, "Lo sublime está aquí", en Herschel B. Chipp, *Teorías del arte contemporáneo* (Akal: Madrid, 1995), 589.

estas expresiones, aparentemente tan dispares, para proclamarlas señas de identidad de nuestra época? Según Han, el hecho de que todas responden a esa exigencia de positividad que impera en un mundo que difícilmente tolera alteridad o negatividad alguna.

Por eso gusta hoy tanto lo pulido, lo liso: porque no daña ni ofrece resistencia. Nuestro deleite tiende a circunscribirse a cosas puramente positivas, cada vez más planas y transparentes. Tal sería el modo de comunicación extendido por las redes sociales, limitado al “Me gusta” de Facebook, y donde la adicción al *selfie* testimoniaría el vacío interior de un yo que trata en vano de producirse a sí mismo, sin lograr a la postre otra cosa que reproducir ese mismo vacío de una vida sin consistencia. Un arte que “no ofrece nada que interpretar, que descifrar ni que pensar”<sup>53</sup>.

Entonces, ¿qué forma artística indica *–in limine–*, vehicula, la irrupción del misterio, del todo en la parte, de la infinitud en la finitud? Para Han, vivimos en un sistema colonizado por nuevas formas de explotación, donde el hombre ha interiorizado los mecanismos de autocontrol para exigirse a sí mismo una mejora constante del rendimiento. El malestar que este estilo de vida genera se domestica a su vez con remedios espurios, bien sean las recetas individualistas de la autoayuda o cualquier otro imperativo de la pura positividad, que renuevan en el sujeto la convicción de que debe superar su cansancio, volver a mostrarse activo y atractivo ante los demás y recuperar su valor en el mercado.

La evolución de estos estilos de vida puede conectarse con el auge actual de la “estetización de lo cotidiano”<sup>54</sup> y de la propia comunicación con los otros en el espacio digital, que impediría, de acuerdo con el filósofo coreano, “la experiencia de lo bello como experiencia de lo vinculante. Lo único que engendra dicha estetización son los objetos de un agrado pasajero”<sup>55</sup>. Lo bello hoy ha dejado de ser un acontecimiento de la verdad (*verum*), carece de consagración, un mero ente, objeto del agrado inmediato del consumo. El verdadero arte es vinculante, como señala Platón, lo “bello en sí” es “aei on”<sup>56</sup> (eterno). Recuperar lo bello, es recuperar lo vinculante, lo normativo, lo que da la medida por excelencia. El eros platónico es la aspiración a lo vinculante, una apuesta a la religación<sup>57</sup>, frente a al ser des-ligado. Badiou lo llamará “fidelidad” en su *Elogio del amor*:

53 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello* (Barcelona: Herder, 2015), 12.

54 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, 109.

55 *Ibid.*

56 Platón, *El banquete*, 211b.

57 X. Zubiri, *El Hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 12. Zubiri considera que este encontrarse ligado al poder de lo real es un “hecho”, la religación. Todos al realizar nuestros actos nos

“Pero es siempre para decir: de lo que fue un azar voy a sacar otra cosa. Voy a sacar de él una duración, una obstinación, un compromiso, una *fidelidad*. Entonces, ‘fidelidad’ es una palabra que empleo aquí en mi jerga filosófica hur-tándola de su contexto habitual. Significa justamente el pasaje de un encuentro azaroso a una construcción tan sólida como si hubiese sido necesaria”<sup>58</sup>.

La fidelidad y lo vinculante se implican mutuamente. La fidelidad es incondicional y en eso consiste una posible *metafísica*. El proceso de estetización de lo cotidiano obedece, según Han, a un proceso de “anestetización”<sup>59</sup>, en tanto que condena a la desaparición de lo bello de nuestra experiencia estética. A lo largo de su obra, el filósofo desgrana diversas razones que imposibilitan esta vivencia, entre las que resulta interesante destacar tres por su capacidad de su-gerencia en la investigación desde una perspectiva comunicacional. En primer lugar, el autor plantea la transformación ontológica de la propia obra estética; aquí acude el filósofo a Hegel para recordar que “Lo bello es algo que hay de-lante y en lo cual desaparece toda forma de dependencia y coerción”<sup>60</sup>. De este modo, todo objeto de consumo, sujeto al uso y, por tanto, no independiente, no podrá ser bello: “el consumo y la belleza se excluyen mutuamente”<sup>61</sup>.

Otro de los rasgos que explicaría la desaparición de lo bello, se relaciona con la naturaleza de los dispositivos táctiles que median el acceso a la obra es-tética o a la conexión con la alteridad, ya que el sentido del tacto -a diferencia de la vista- mermaría la distancia contemplativa precisa para el juicio estético en favor del consumo impulsivo de lo instantáneo. Esta consagración de la ins-tantaneidad, de la emoción frente al sentimiento - que respondería a un vínculo, que necesita de una historia-, es potenciada por la cultura del dataísmo del in-ternet de las cosas, que habría llevado los procesos de autovigilancia a nuevas cotas con la emergencia del yo cuantificado<sup>62</sup>. Tanto la obsesión por el autocon-trol como la compulsión a la publicación de *selfies* son entendidos por Han como estrategias de autoafirmación que apuntarían hacia un creciente vacío del yo, a ese yo sin carácter que se autoafirma en el *like*, en el progreso que le ofrece la

experimentamos fundados en la realidad, al margen de lo que posteriormente entendamos y aceptemos que sea ese fundamento. Pero es un hecho de carácter “total”, ya que abarca a la persona en su dimensión individual, social e histórica. Y finalmente es un hecho total “radical”, que penetra estructuralmente al ser del hombre. Es imposible constituirmos como relativamente absolutos sin estar religados a algo otro que nos hace “ser”.

58 A. Badiou, *Elogio del amor* (Buenos Aires: Paidós, 2019), 47s.

59 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, 18.

60 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, 79.

61 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, 80.

62 Cf. Byung-Chul Han, *Psicopolítica* (Barcelona: Herder, 2014); Y. N. Harari, *Homo Deus: Breve historia del mañana* (Barcelona, Debate, 2016).

gráfica de kilómetros recorridos de una app o en la conexión digital a una red de contactos<sup>63</sup>. El tercer factor que el autor sostiene para explicar la imposibilidad de lo bello es el tiempo propio de la sociedad de consumo. Como aborda en el penúltimo epígrafe de la obra -“Belleza como reminiscencia”<sup>64</sup>-, lo bello, siguiendo a Platón, “es una repetición de lo que ha sido, un reconocimiento”. Sin embargo, tanto el consumo como las imágenes digitales, según Han, precisan de una temporalidad distinta a la de lo bello como recuerdo, ya que el consumo destruye la temporalidad misma para maximizar la aceleración en la búsqueda de objetos y su renovación; mientras que las imágenes digitales se caracterizarían por un consumo instantáneo.

“En presencia de las esculturas bruñidas y abrillantadas, uno no se encuentra con el otro, sino solo consigo mismo”, se trata de un monismo ontológico incapaz de pensar lo otro. De acuerdo con esto, la tarea del arte y de lo bello consiste en la salvación de lo otro como salida de su propio vacío, el paso del *ego* al *alter ego*<sup>65</sup>. El sí mismo ha de recorrer la senda de la otredad para encontrarse con su mismidad<sup>66</sup>. La salvación de lo bello es la salvación de lo distinto. Siendo lo enteramente distinto, lo bello cancela el poder del tiempo. Precisamente hoy, la crisis de la belleza consiste en que lo bello se reduce a su estar presente, a su valor de uso o de consumo. El consumo destruye lo otro. Lo bello artístico es una resistencia contra el consumo.

Es posible el rescate de esta aséptica estética de la complacencia y del escaparate, de ese mundo en el que un escondite se convierte en lugar maldito. La primera posibilidad que apunta Han es poner en valor lo sublime (Adorno mediante), lo que no suscita placer de manera inmediata, sino que, incluso, nos

63 Frente a la otredad digital, recuperar la corporeidad como trascendental, una hermenéutica de la carne, que en su polisemia supone la alteridad como experiencia de lo extraño, y la alteridad como heteroafeción (relación *Bewusstsein-Gewissen*): “La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas (...) en una palabra: ella es el origen de toda alteración de lo propio”: P. Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI, 2006), 360. En otra línea la obra de Didier Franck es una buena muestra de la relevancia de la fenomenología genética para poder determinar las “capas” de extrañeza (*Fremdheit*) en las que se asienta la subjetividad. Cf. D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris: Minuit, 1981).

64 Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, 94-104.

65 P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 271: “El significado del *ego* no es unívoco, a falta de un género *ego*, ni equivoco, puesto que yo puedo decir *alter ego*. Es análogo. El término *ego*, constituido en su significación primitiva gracias a la hipótesis hiperbólica del solipsismo, es transferido analógicamente de yo a tú, de manera que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía no es, pues un razonamiento, sino el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginarias, culturales.”

66 Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 172: “Todavía es preciso que la irrupción del otro, que rompe el cierre del mismo, encuentre la complicidad de este movimiento de oscurecimiento por el que sí se vuelve disponible para el otro distinto de sí”.

procura sobrecogimiento y dolor. Para sobrevivir, el arte necesita la “categoría de la resistencia” (*Kategorie des Widerstands*), resistencia de y contra la materia “social” cosificada, de y contra lo de-forme de esta última. La fuerza de la negatividad en la obra de arte es “proporcional” al espacio existente entre la praxis social y la utopía entendida en términos eudemónicos<sup>67</sup>. El mundo actual se muestra profundamente intolerante frente a la negatividad. La otra posibilidad que apunta Han, que es una prolongación de la primera, es la de introducir elementos negativos, opacos, en esta orgía pornográfica de la positividad y la transparencia. Lo inesperado, lo oculto o lo escondido. Lo secreto, lo sugerido o lo encubierto. Las imperfecciones, las tardanzas y lo metafórico.

## V.CONCLUSIONES

Lo bello no es un brillo momentáneo, sino seguir alumbrando en silencio. Su preferencia consiste en este reservarse. Los estímulos y los logros inmediatos obturan el acceso a lo bello. Su oculta belleza, su esencia, las cosas solo se desvelan posteriormente y a través de rodeos, aquella “vía larga”, hermenéutica, tan apreciada por P. Ricoeur<sup>68</sup>. Largo y espacioso es el paso de lo bello. A la belleza no se la encuentra en un contacto inmediato. Más bien acontece como reencuentro y reconocimiento.

El verdadero arte, lo verdadero, en general, es aquello que se nos revela desde el signo de lo contrario, de lo distinto, de lo ambiguo. Lo diferente como espacio de revelación. El cristianismo encontró en la cruz el símbolo en el que la divinidad adquirió su expresión suprema y su suprema diferenciación respecto de todas las demás revelaciones y revoluciones: en ese acto de entrega hasta el límite, la divinidad se ha manifestado no como poder, ni ha reaccionado como Absoluto, sino como Amor humilde y humillado, como Palabra silenciada, como Belleza ausente, “pues desfigurado no parecía hombre, sin figura, sin belleza, sin aspecto atrayente (Is 52,14; 53,2-3). La cruz es la heterotopía pura: lo otro, lo diferente contra lo cual se estrella toda la idolatría consoladora de una belleza manipulable, de consumo, hecha a la medida de los espejismos más ficticios de nuestro deseo y sociedad. Y, sin embargo, desde esa situación abyecta, el Misterio sacó a luz toda belleza, el amor se hizo digno de fe, la bondad se reveló más fuerte que el mal del pecado y de la muerte, la justicia alcanzó su

67 TH. W. Adorno, *Teoría estética* (Madrid: Taurus, 1971), 24.

68 “La *vía larga* que propongo tiene también por ambición llevar la reflexión al nivel de una ontología; pero lo hará gradualmente, siguiendo los reclamos sucesivos de la semántica y de la reflexión”: P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Barcelona 2003, 10.

máxima exigencia, y la verdad logró expresar su poder de convicción. De ese modo, la Gloria suprema de Dios se hizo absolutamente visible en la carne de su Hijo, como “gloria Dei et gloria hominis”<sup>69</sup>. En Él, en cierta manera, la belleza divina se une a la humana o, con otras palabras, el concepto meramente humano de lo bello queda transformado, elevado y que nos mueve al “amor a la belleza” (*philokalia*).

Cambiando de registro pero en una misma línea y aplicado a la imagen como elemento contemporáneo, Roland Barthes publicó en la revista *Cahiers du Cinéma*, un texto titulado “El tercer sentido”<sup>70</sup>, donde asumía el reto de observar meticulosamente los procesos de percepción y sus repercusiones desde distintas perspectivas analíticas. En este texto, identifica tres niveles de sentido: el primero es el nivel de *comunicación*, el segundo el de *significado* y el tercero el de *significancia*. El primero proporciona información; indica cuáles son los objetos importantes. El segundo nivel dice lo que significa el objeto, donde el significado se basa en un léxico común y es intencional; en este nivel se descifran los signos. En el tercer nivel, por su parte, tiene lugar la significancia, que, al igual que la interpretación, es un acontecimiento; extrae un sentido no obvio, que se da por añadido, como un suplemento a la intelección, sólo que en ella las personas están más pasivas que en la interpretación. La significancia saca al significante del flujo narrativo y él mismo no tiene cabida en los códigos que gobiernan la circulación de los signos, que es el lugar de lo estable, lo general y lo obvio.

El *tercer sentido*, pues, contrariamente a los signos, es inestable, fugitivo y errático, y como tal requiere una lectura vertical del significante que lo separa de la serie horizontal de signos, el contexto, en la que aparece. La disyunción molesta, subvierte, es indiferente a la ley de la narración y discontinua con ella. Barthes califica este sentido de “obtuso”; al superar la perpendicular, puede parecer que un ángulo obtuso abre indefinidamente el campo del sentido, superando los sentidos obvios del conocimiento y la cultura. Este *tercer sentido*, para Barthes, es huidizo, ya que no se deja atrapar por ningún metalenguaje. Así, frente a la obviedad de los dos primeros sentidos, se impone el tercer sentido, el sentido obtuso, que surge de la representación misma que la excede y que no puede ser representada, pero sí experimentada. Como el mismo Barthes señala,

69 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985.

70 Cf. R. BARTHES, “Le troisième sens”, *Cahiers du Cinéma* (1970). Recogido en *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, Paidós, Barcelona 1995, 49ss.

“igual incertidumbre se experimenta cuando se pretende describir el sentido obtuso (dar una idea acerca de dónde viene o adónde va); el sentido obtuso es un significante sin significado; por ello resulta tan difícil nombrarlo: mi lectura se queda suspendida entre la imagen y su descripción, entre la definición y la aproximación”<sup>71</sup>.

Lo decisivo es “abrir la mirada” como respuesta a otra mirada abierta: “A la mirada le es inherente la esperanza de ser contestada por aquella mirada a la que se ofrece. Allí donde esta esperanza es contestada, le cae en suerte la experiencia del aura en su plenitud. Experimenta el aura de un fenómeno significa investirlo con la facultad de abrir la mirada”<sup>72</sup>. Sin embargo, no toda realidad estética posee esa dimensión del “aura de un fenómeno”, en palabras de Benjamin, sino sólo aquellas que abren a un “tercer sentido” como vía de acceso a la “presencia”.

“Todo arte y literatura de calidad empiezan en la inmanencia. Pero no se detiene ahí. Y esto significa sencillamente que la empresa y el privilegio de lo estético es activar en presencia iluminada el continuum entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y “el otro”. En este sentido exacto y común, la poiesis se abre a lo religioso y lo metafísico, y está garantizada, asegurada por ellos. Las preguntas ¿qué es la poesía, la música, el arte?, ¿cómo pueden no ser? o ¿cómo actúan sobre nosotros y cómo interpretamos su acción? son, en última instancia, *preguntas teológicas*”<sup>73</sup>

En realidad, dice Steiner, todas las teorías que pretenden explicar la creación, sean sutiles como en Freud, artificiosas como en Derrida o banales como en el marxismo, escamotean lo esencial: aquella *presencia real* que, leyendo a Proust, contemplando la *Pietà* de Miguel Ángel, o escuchando el *Moisés y Arón* de Schönberg, dentro del hechizo y maravillamiento que estas experiencias estéticas nos hacen vivir, nos arranca de nuestro mundo y nos pone en contacto con otro, ajeno a la contingencia y lo inmanente, que la razón no llega nunca a entender, sólo la fe. El *sentido* profundo de toda obra de arte lo da Dios, la búsqueda o el miedo o la adivinación e incluso el odio de ese supremo Creador con mayúsculas del que todo creador con minúsculas -poeta, novelista, músico, pintor o escultor- es una mínima (a veces genialmente mínima) versión.

71 Cf. R. BARTHES, *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, 61.

72 W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften I/2*, Francfort 1974, 440.

73 G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* (Barcelona: Destino, 1991), 275. (Subrayado nuestro).

La revelación del misterio del ser se completa en el proceso de anonadamiento y no más allá de este. Para los poetas y místicos, es donde ocurre lo bello y en lo bello, la verdad y el bien, en una actitud de recepción antes que de construcción. Hoy no se trata tanto de “caminar hacia la belleza” (genitivo objetivo), sino de dejarse alcanzar por el caminar de la belleza hacia nosotros (genitivo subjetivo). No es el movimiento ascendente sino el descendente el que le confiere actualidad a la vía estética. La belleza se caracteriza por tres cualidades: gratuidad (de la luz excesiva y regalada), libertad (del ser que no se revela ante el dominador sino ante el inerme) y novedad (de lo que por su condición dinámica es sorpresa siempre fresca como el rocío matutino). Simone Weil también enfatizó la importancia de prestar mucha atención al pensamiento honesto, la creación y la acción ética, lo que para ella implicaba un estado previo de renuncia y desasimiento como condición de verdad, belleza y bien<sup>74</sup>.

A la inversa todo esto enlaza con un movimiento contrario, todo lo que podamos “saber” acerca de Dios es fruto de su aperturidad a través de las mil manifestaciones de lo real. Ahí es donde pueden abrírsenos los supremos valores que nos permitan ir elaborando aquellas mediaciones conceptuales y simbólicas a través de los cuales podamos acercarnos de lejos a su misterio. Así, pues, cuanto más y mejor detectemos esos impulsos de Dios en la realidad, mejor orientaremos nuestra mirada y más limpias serán las imágenes que nos hagamos de él. Sin embargo, sólo una vida auténtica (*verum*), que acoge lo ético (*bonum*) y se abre a lo estético (*pulchrum*) y a lo espiritual, está en disposición de captar esos valores últimos que constituyen lo verdaderamente humano y lo divino.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Th. W. *Teoría estética*, Madrid: Taurus, 1971.
- Aertsen, J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden. E. J. Brill, 1996.
- Barthes, R. *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, Paidós, Barcelona 1995.
- Benedicto XVI, *Sacramentus caritatis*: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html)
- Bingemer, M. C. *Simone Weil. Una mística en los límites*, Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011.

<sup>74</sup> Cf. M. C. Bingemer, *Simone Weil. Una mística en los límites* (Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011), 75-76.

- Boff, L. “La belleza salvará al mundo: Dostoyevski nos dice cómo”: <https://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=636>
- Buber, M. *¿Qué es el hombre?*, México: FCE 1976.
- Chavarría Alfaro, G. “El posthumanismo y los cambios de la identidad humana”: *Reflexiones* 94/1 (2015) 97-107.
- Clavell, L. y Pérez de Laborda M. *Metafísica*, Roma: EDUSC, 2006.
- Consejo Pontificio de la Cultura, *La vía pulchritudinis, camino de evangelización y diálogo*: <http://www.cultura.va/content/cultura/es/pub/documenti/ViaPulchritudinis.html>
- Corbin, H. *Un mapa de lo imaginal. Cuerpo Espiritual y Tierra Celeste*, Madrid: Editorial Siruela, 1978.
- Cortina, A. – Serra, M. A. (coords.), *¿Humanos o post-humanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2015.
- Danto, A. C. *El abuso de la belleza*, Barcelona: Paidós, 2005.
- Duch, LL. y Mélich, J. C. *Antropología de la vida cotidiana*, vol. 2/1, Madrid: Trotta: 2005.
- Eagleton, T. *La estética como ideología*, Madrid: Trotta, 2006.
- Eisenstadt, Sh. “Multiples Modernities”: *Daedalus* 129 (2000) 1-29.
- Forte, B. *En el umbral de la belleza*, Valencia: Edicep, 2004.
- Gadamer, H. G. *Verdad y método I*, Salamanca: Sígueme, 1999.
- García Bacca, J. D. *Antropología filosófica contemporánea*, Caracas: UCV, 1947.
- Gesché A. – Scolas, P. (dirs.), *Le corps, chemin de Dieu*, Paris: Cerf, 2005.
- Gilson, E. *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid: Rialp, 1969.
- González de Cardedal, O. “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”: *Communio* 8 (1986), 510-541.
- Gracia, J. (ed.), *Concepciones de la metafísica*, Madrid: Trotta, 1998.
- Han, Byung-Chul. *La salvación de lo bello*, Barcelona: Herder, 2015.
- Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*, Barcelona: Herder, 2014.
- Harari, Y. N. *Homo Deus: Breve historia del mañana*, Barcelona, Debate, 2016.
- Hjarvard, S. *The mediatization of culture and society*, Abingdon/New York: Routledge, 2013.
- Juan Pablo II, *Carta apostólica a los artistas*: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_23041999\\_artists.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html)
- Landmann, *Antropología filosófica*, México: UTEHA, 1961.
- Marion, J. L. “Le phénomène saturé”, en Jean-François Courtine (ed.), *Phénoménologie et théologie*, Paris, Criterion, 1992.
- Maritain, J. *Arte y escolástica*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1958.
- Martín Velasco, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta, 2006.
- Martini, C. M<sup>a</sup>. “¿Qué belleza salvará al mundo? Carta Pastoral 1999-2000”: [http://www.mercaba.org/ARTICULOS/Q/que\\_belleza\\_salvara\\_al\\_mundo.htm](http://www.mercaba.org/ARTICULOS/Q/que_belleza_salvara_al_mundo.htm)

- Moltmann, J. *El hombre*, Salamanca: Sígueme 1980.
- Newman, B. “Lo sublime está aquí”, en Herschel B. Chipp, *Teorías del arte contemporáneo*, Akal: Madrid, 1995.
- Piñero, R. “Estética y ascética: el espíritu y las virtudes”. *Cauriensia* 17 (2022) 373-402.
- Platón, *Fedro o la belleza*, Madrid: Gredos 2020, 11.
- Porcel Moreno, M. «La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso», *Carthaginensia*, vol. 41, nº. 79 (2025): 243-286.
- Ratzinger, J. *La belleza. La Iglesia*, Madrid: Editorial Encuentro, 2006.
- Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ricoeur, P. *Fe y filosofía*, Buenos Aires: Prometo libros, 2008.
- Riesman D. y otros, *La muchedumbre solitaria*, Barcelona: Paidós, 1971.
- Sánchez Nogales, J. L. *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca: Secretario Trinitario, 2003.
- Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1968.
- Steiner, G. *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Destino, Barcelona 1991.
- Szondi, P. *Poética y filosofía de la historia I*, Madrid: Visor, 1992.
- Von Balthasar, H. U. *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1966.
- Von Balthasar, H. U. *El todo en el fragmento*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- Von Balthasar, H. U. *Gloria. Una estética teológica*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
- Von Balthasar, H. U. *Teología de la historia*, Madrid: Encuentro, 1991.

Francisco José García Lozano  
 Departamento de Humanidades y Filosofía  
 Universidad Loyola Andalucía  
 Campus Universitario Cartuja  
 C/ Profesor Vicente Callao, 15 Apdo. 2002  
 18080 Granada (España)  
<https://orcid.org/0000-0001-9755-9270>