

# **ESTÉTICA BÍBLICA Y ESTÉTICA TEOLÓGICA EN LA ÉPOCA DE LOS DESÓRDENES DEL GUSTO**

## **Ensayo filosófico-teológico sobre la función estética en la religión contemporánea**

### ***Biblical Esthetics and Theological Esthetics in Times of Dubious and Disordered Taste: Theological and Philosophical Essay About the Role of Esthetics in Religion Today***

JORGE IVÁN RAMÍREZ AGUIRRE \*

#### **Resumen:**

La relación entre estética, biblia y teología nos introduce en un universo que tiene que decir mucho a la actual consistencia estética del mundo. Desde la materialización de lo ordinario y la materialidad de la experiencia hebrea hasta la interpretación del hecho cristiano en clave del *pulchrum*, se puede partir para iluminar la dimensión estética de hoy, que no sólo ha sido confinada al devenir de una disciplina inaugurada en la modernidad, sino que también ha olvidado el valor de lo bello como clave de apropiación y de interpretación del mundo, un mundo que con frecuencia vemos caracterizado por una vertiente negativa en los desórdenes del gusto.

**Palabras clave:** Estética – Biblia – Arte – Gusto estético – Teología.

\* Filósofo, Teólogo y Magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente es Vicerrector Académico de la misma universidad.

Artículo recibido el día 02 de abril de 2009 y aprobado por el Comité Editorial el día 29 de abril de 2009.

Dirección electrónica: jiramirster@gmail.com

## Abstract:

The relationship between esthetics, Bible and theology gets us in touch with a universe which has much to say about the substance of esthetics in the world. Starting from the concrete expression of ordinary things and the materiality of the Hebrew experience till de interpretation of the Christian fact focused on beautifulness (the *pulchrum*), it is possible to light up the esthetic dimension of our time. Such dimension not only has been exiled to the future of a discipline barely inaugurated in modern times but has also forgotten the value of beauty as a tool of assumption and interpretation of the world, a world which we see characterized very often by a negative side as a dubious and disordered taste.

**Key words:** Esthetics – Bible - Arts – Esthetic taste – Theology.

## PRELIMINARES

En los preliminares de esta reflexión debemos anotar algunas ideas que sirven de contextualización hoy, sin pretender ni sugerir con su enunciación, ninguna solución a todos los puntos que puedan presentarse como problemáticos.

Primero, la motivación de este tema, nos viene de la inquietud por algunos temas: la vida artística, la experiencia de Dios como religión y la reflexión sobre el hombre, además de sus relaciones. Tres temas que están aparentemente desconectados pero que siguen un curso único con encuentros entre ellos, por supuesto no sólo en la historia de la humanidad, sino también en la historia personal y comunitaria. Pero hay algunas cosas o hechos que nos muestran que existe un secular desencuentro práctico o un distanciamiento progresivo entre estos tres temas o realidades y que tiende a consolidarse: ellos son, entre otros, la absolutización o el olvido del arte, la tendencia creciente de permanencia de los grupos sociales en lo siniestro y lo frívolo, la crueldad de unos con otros como reflejo de una vida interior no compenetrada con la realidad, la devastación que ejerce el bienestar satisfecho sobre la razón y la voluntad, la menesterosidad espiritual de la humanidad<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> STEINER, G. *La Idea de Europa*, FCE/Siruela, México 2006, 70. (Traducción de MARÍA CONDOR; prólogo de MARIO VARGAS LLOSA; introducción de ROB RIEMEN). Mario Vargas Llosa escribe en este interesante librito: "The Idea of Europe", y en él dice que "A Steiner lo atormenta la supervivencia, en nuestros días, de lo que llama la pesadilla de la historia europea: los odios étnicos, el chovinismo nacionalista, los regionalismos desaforados y la resurrección, a veces solapada, a veces explícita, del antisemitismo. Pero también, y sobre todo, la uniformización cultural por lo bajo a consecuencia de la globalización, que, a su juicio, está desapareciendo la gran variedad lingüística y cultural que era el mejor patrimonio del Viejo Continente. La frase más dura de todo el ensayo es una protesta contra la banalidad y vulgarización de los productos culturales de consumo: "No es la censura política lo que mata [la cultura]: es el despotismo del mercado y los acicates del estrellato comercializado".

Segundo, nuestro tema: “la estética”, que desempeña en nuestro título una función sustantiva, es uno de esos que deben ser tratados de una forma abierta y multidisciplinar; tener un acceso múltiple recorriendo los diversos momentos históricos y haciendo análisis y diferenciaciones rigurosas en cada una de las disciplinas implicadas, como lo son la Filología, la Filosofía, la Teología, la Literatura, el arte, etc., y, yendo mucho más allá de una simple historia estética, conocer la historia de sus exponentes, sin llamarlos teóricos, que hay casi desde la misma prehistoria<sup>2</sup>. Además, es un tema de gran vigencia y a su enunciación lo rodea un aura de fascinación. Desde que pensamos el mundo como conjunto de lo percibido y lo representamos con la abstracción o con los recursos materiales, se han tomado diversas vías para la comprensión de eso percibido o para su goce: con una mirada simplista, están en una estatura similar desde el punto de vista del sujeto cognoscente el goce por la escultura, el disfrute en la búsqueda de armonía con la naturaleza y la identificación racional con una idea determinada; en adición, la estética está afectada fuertemente por algunos logros de la ciencia y la tecnología y por el trajinar en su devenir teórico por trayectos tortuosos de la filosofía y el pensamiento moderno y contemporáneo. A propósito, sabemos que los hallazgos científicos, que son cada vez más sorprendentes, marcan un cambio importante en nuestras maneras de percibir lo real y el mundo en sí: la posibilidad de la invisibilidad de los objetos y la sensación-disposición de tener una forma diversa de vida o de historia alternativa con una identidad cifrada en los entornos cibernéticos, la vida microscópica, son una pequeña muestra. Por eso a la concepción sobre la estética clásica se le suma, por ejemplo, el interrogante maravilloso de la estética de un mundo paralelo, en una escala distinta o, simplemente, invisible.

Tercero, para sumar motivos, vivimos un cierto “desorden estético”, también evidenciado en lo que podríamos llamar los “desórdenes del gusto”<sup>3</sup>, que no es un asunto totalmente nuevo y que puede rastrearse históricamente desde el mismo momento en que “el gusto” aparece ya como categoría filosófica. Algo que es comprensible si asumimos que efectivamente aún se conserva la actitud burguesa frente a lo bello, ejemplificada en el goce particular de aquellas cosas que nos conducen a la armonía física y psíquica, que nos hace ascender hacia dimensiones sublimes y que es reflejada particularmente en el arte y en otras manifestaciones estéticas. Debemos saber que “la cultura estética del presente es, sin duda, más rica y compleja que cualesquiera que haya desarrollado la humanidad en el pasado. No sólo producimos una mayor multiplicidad de formas artísticas desconocidas en el pasado y experimentamos con ellas de modo inédito para nuestros antepasados, sino que nuestro mundo está más constituido estéticamente por los medios de comunicación, información e intercambio que dan a nuestra realidad una nueva consistencia estética: la televisión y demás medios de masas así como las redes informáticas conforman nuestra realidad hasta un punto

<sup>2</sup> Para profundizar en este aspecto: BAYER, R. *Historia de la Estética*, México 2003 | 476 (traducción del original francés *Histoire de l'Esthétique*, París 1961).

<sup>3</sup> En este aspecto sugerimos la propuesta de VILAR, G. *El desorden Estético*, Idea Books, Barcelona 2000.

impensable y en cierta medida impenetrable”<sup>4</sup>. Deberíamos pensar que la consistencia estética de nuestro mundo cercano no se la podemos dejar sólo o limitadamente a la televisión y a los medios masivos de comunicación.

Además de esto, sabemos ya por la historia de las ideas que el impacto de la moderna reflexión sobre lo estético, representado fuertemente en *La Crítica del Juicio de Immanuel Kant y el tratado sobre lo bello* de G. F. Hegel, con sus correspondientes desarrollos en Schiller, Fichte, Schelling, Novalis, entre otros, ha desembocado por razones, en apariencia impensables, en una estética del gusto o la admiración, y, de una forma más restringida, en lo que se puede ver, el sentido que tal vez gobierna con más determinación nuestras formas milenarias de comprender y representar el mundo. Para decir que el primer choque contemporáneo en el mundo de lo estético se opera así en la dimensión de lo visible, lo representable desde el ojo y el influjo de la luz como materia fundamental de lo percibido o no.

De tal forma que asumimos esta reflexión de orden multidisciplinar, con tono filosófico, sin olvidar la noción clásica de la estética como percepción del mundo, que da origen a una forma o visión del mundo, y sin olvidar su forma evolucionada como categoría filosófica junto al gusto, desde Baumgarten e Immanuel Kant, y de las formas últimas configuradas desde la producción artística, la belleza y todos su correlatos contemporáneos; “la Estética fue producto de la tentativa de dar cuenta de las distintas formas de experiencia accesibles a los individuos entendidos como sujetos y, por ende, de explicar el orden racional en el que estas experiencias se inscriben, objetivo teórico éste que caracterizaba a la filosofía de la luces. Para el filósofo del siglo XVIII, la capacidad de apreciar estéticamente las artes, la literatura, la música y la danza, así como muy especialmente, lo que constituiría en cierta medida una novedad civilizatoria, las formas naturales y los paisajes, era una capacidad propia del hombre culto y civilizado, y, por tanto, una expresión de la razón que había que esclarecer. La pregunta filosófica entonces fue: ¿qué es lo que diferencia a la experiencia estética de otras formas de la misma como la experiencia teórica (o cognitiva), la experiencia moral (o normativa), o la experiencia religiosa, y cuáles son sus eventuales conexiones con ellas?”<sup>5</sup>.

Aquí recogemos la experiencia estética en su fundamentación básica, pero con la gran dificultad de abordar dos universos distintos al relacionarlos, sólo asociados por la última de las experiencias anunciadas: la religiosa, presente en el mundo de la Biblia como Escritura Sagrada judía y cristiana, y en el mundo de la teología como la tarea racional que especula sobre Dios y su contexto, que explica también el sentido y, que, en algunas expresiones religiosas, también cree. La tesis de esta intervención está precisamente fundada en que el punto de encuentro histórico entre lo bíblico y lo teológico que se da en la experiencia religiosa o relación con Dios, descubre inmerso en él la dimensión estética, como experiencia o como razón teórica fundacional y que profundiza en posibles nuevas perspectivas para abordar el fenómeno religioso

<sup>4</sup> *Ibidem.*, 173-174.

<sup>5</sup> VILAR, *El desorden*, o. c., 177.

de hoy con renovadas lecturas teológicas y bíblicas. Por consiguiente, el cambio de la consistencia estética de la religión, las formas de vivirla y representarla, asociada en muchos casos también a desórdenes estéticos o del gusto (lo que lo religioso genera en mí y cómo lo disfruto), ha llevado a cambios fundamentales en la concepción sobre dios, sobre lo religioso y al exterminio o depreciación de los modelos de religión que optaron o se presentaron históricamente más a partir de la explicación racional sobre Dios y menos a partir de la vivencia relacional con él.

La prueba de esta tesis busca entonces ver inicialmente el aporte de la estética bíblica, un poco nueva como materia de estudio en nuestro medio, luego el de la estética teológica como teoría particular sobre el cristianismo y culminar en la evidencia del desorden estético de hoy con los desórdenes del gusto, que han llevado a distorsiones fundamentales. Lo que puede quedar de todo esto es que los dos enfoques que presentaremos brevemente aportan, otros elementos para la comprensión de la percepción en la religión y del estado del cristianismo como fenómeno religioso hoy, y puede aportar algo a la necesaria relación entre los diversos tipos de experiencia en el hombre, que ya hemos enunciado: la estética, la cognitiva, la religiosa y la moral o normativa. El vasto campo de cada una de estas áreas no permite extensas elucubraciones, pero sí anhelo que surja un brote de curiosidad intelectual en este campo, en los que tienen la buena voluntad de escuchar y dentro de esta institución; también es aceptable para quien tenga una intención sólo erudita.

## I. LA ESTÉTICA BÍBLICA

Si vamos a ser rigurosos, la estética en si misma no es el valor supremo de la biblia hebrea ni de la Sagrada Escritura Cristiana. Francis Gerald Downing plantea que se generaliza que “El Dios de la Biblia cristiana está preocupado con la bondad, y no con la belleza y que la belleza es una categoría de fundación griega y no judeo-cristiana, aún más, que no es una categoría básica judeo-cristiana<sup>6</sup>; posición que es también visible en los que afirman que el tema de lo bello o hermoso está fuera del rango del pensamiento bíblico, aplicable al Nuevo Testamento en donde el “*kalón*” no es una cantidad estética, siendo una cosa que se conecta con la baja estima que tiene el arte en la religión bíblica<sup>7</sup>”, una argumentación que él mismo trata de rebatir y que, por supuesto, también confrontamos por otros caminos. En los tratados o historias o manuales sobre la belleza o sobre la estética, pocos autores dedican alguna página a los escritos extrafilosóficos, a las concepciones orientales y del Medio Oriente, y a muchísimos textos contemporáneos o incluso más antiguos que aquellos denominados filosóficos y, particularmente griegos, seguramente por la extendida convicción académica de que todo nació en Grecia, olvidando que bebieron de otros

<sup>6</sup> GERALD DOWNING, F. “Environment, Beauty and Bible”, en *Ecotheology* 7/2 (2003) 186-201.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 190.

y se apropiaron de los valores culturales de otras civilizaciones o pueblos<sup>8</sup>. Dentro de la masa de esos textos no considerados por las historiografías de la estética se hallan los que soportan el canon bíblico tanto judío como cristiano; esta omisión tradicional se evidencia cuando las historias de la estética se modelan rápidamente como historias del arte o de la representación, lo cual ciertamente tiene su explicación, pues son los artistas los que han intentado mostrar oficiosamente lo bello y lo han representado, y no así los panaderos, los artesanos o los políticos; pero no puede olvidarse jamás la influencia de Oriente en Occidente, marcando hitos en la forma general como percibimos el mundo y no solamente como lo representamos artísticamente; aún más, comprender también que los pueblos de Oriente fueron influenciados por otros aún más antiguos o poderosos, en sus técnicas artísticas, en su comprensión del mundo y en su disfrute de la belleza<sup>9</sup>.

Aquí encontramos el primer rasgo importante de la estética bíblica: una estética heredera de una cultura pluriforme, su mirada del mundo no es la de un pueblo o grupo organizado de similares, pues revela un trasfondo cultural común creado hacía siglos, ... existía de tiempos antiguos una comunidad cultural mediterránea y los contactos con Oriente se remontan a épocas muy anteriores al período helenístico<sup>10</sup>. Tiene vigencia la palabra de Gadamer<sup>11</sup> cuando dice que es mostrable y acertado que se afirme que la obra de arte (manifestación estética en nuestro caso) nos dice algo y que, de ese modo, en cuanto algo que dice algo, forma parte del orden de todo aquello que hemos de comprender, por eso objeto de la hermenéutica; incluidas aquellas manifestaciones que proceden de mundos vitales pretéritos y extraños y que son transplantadas a nuestro mundo formado históricamente, que no son mero objeto del disfrute estético-histórico y que dicen algo de aquello que tuvieron que decir originariamente; así, la manifestación estética en el ámbito bíblico no sólo es portadora de una función vital significativa en un espacio cultural o social y tiene su pleno y justo sentido dentro de sí misma, sino que también esa configuración originaria sigue diciendo algo en nuestros espacios vitales.

Una segunda consideración sobre lo estético en la Biblia la hacemos examinando el *Tanaj*, el acrónimo que representa los grandes bloques de la Escritura hebrea, a saber:

<sup>8</sup> Sugerente la propuesta y la evaluación sobre el tema, además de la bibliografía en: BURKERT, WALTER. *Da Omero ai Magi*, Venezia 1999, traducción española de RIU, XAVIER. *De Homero a los Magos, La tradición oriental en la cultura griega*, Acantilado, Barcelona 2002, 172. Por otro lado, en "La Idea de Europa", GEORGE STEINER indica que Europa, de la que somos también herederos, proviene de Atenas y de Jerusalén, es decir, de la razón y de la fe, abriendo un poco más la mirada en el horizonte de la identidad europea.

<sup>9</sup> Es llamativo que UMBERTO ECO en dos recientes encargos editoriales "Storia della Bellezza" y "Storia della Bruttezza", parta precisamente en su análisis del ideal estético en la Grecia Antigua y de lo feo en el mundo clásico, una razón más para cuestionarle algo a ambos títulos que indican un tipo de historia comprensiva. Ver: ECO U. y DE MICHELE, G. (a cura di). *Storia della bellezza*, Roma 2004, 438 y ECO, U. (a cura di), *Storia della bruttezza*, Bompiani, Roma 2007.

<sup>10</sup> FERNÁNDEZ MARCOS, N. *Introducción a las Versiones Griegas de la Biblia* 2ed, CSIC, Madrid 1998, 31.

<sup>11</sup> GADAMER, H. G. "Estética y Hermenéutica", *Διαίμων Revista de Filosofía* 12 (1996) 5-10. Traducción española de José Francisco Zúñiga García de la ponencia original "Ästhetik und Hermeneutik", conferencia pronunciada en el quinto congreso Internacional de Estética, Amsterdam 1964.

*tôrā<sup>h</sup>, nəbī<sup>ʾ</sup>im, wəkəṭūbim* (la Ley, los Profetas y los Escritos), en donde el rasgo visible es la lectura de la realidad que permite diversas contemplaciones. “En este tercer grupo de escritos (o sea, donde entran los Salmos, el libro de Job, los Proverbios, el Cantar de los Cantares y el Qohelet –Eclesiastés-, y en el canon de la Iglesia Católica, el libro de la Sabiduría y el Sirácida –Eclesiástico-), aparece claro y conscientemente un rasgo estético que no se muestra en cambio, de un modo consciente, en los dos primeros (o sea en la Ley y en los profetas); un rasgo que se observa, además, en el distanciamiento (propio de la actitud contemplativa del “sabio”) frente a la dramática historia político-religiosa que el Heptateuco y los libros históricos anexos, aunque también los Profetas (inmersos totalmente en la historia), desarrollan ante el lector”<sup>12</sup>, como si la función de los dos primeros bloques hubiese sido el hablar de la realidad histórica, y la de los segundos, en hacer una gran reinterpretación vital de éstos y del mundo de entonces, es decir, hablar desde la dimensión estética. Esta línea interpretativa nos demarca una forma de entender el devenir de lo estético en el Antiguo Testamento, aunque ciertamente, en una mirada de soslayo, no faltan los elementos de valor estético en el conjunto de los libros históricos y en la Ley, pero que no se compara con el desbordante material que portan el conjunto de los denominados “escritos”. “Indudablemente, la contemplación de los libros sapienciales es característica de una época tardía, en la cual el dramatismo violento de la primitiva época heroica y los trágicos acontecimientos del período culminante de la madurez son ya cosa del pasado; por otra parte, es también cierto que los influjos helenísticos han despertado y fomentado esa actitud contemplativa, al igual que la sensibilidad por los valores estéticos que ella comporta”<sup>13</sup>.

Una evaluación contemporánea, hermenéutica, como la que estamos haciendo, no puede simplemente decir que son dos formas de ver la historia del hombre que explica su vida desde Dios; la primera, más dramática, está conectada con la segunda, más contemplativa, en donde la sabiduría y el Espíritu de la Escritura hablan desde sí mismos para indicar que algo ha ocurrido en el devenir de un pueblo; su transición y su cambio “arrojan una luz estética” sobre la historia que comprendemos como historia de salvación, definiendo su unidad sobrenatural e irreductible; esta mirada nos pone de manifiesto que no se trató entonces de “...una transfiguración romántica, postiza o lánguida, de una época heroica y grandiosa ya pretérita”, con sus correspondientes excesos y su dolor; “se trata de hacer tomar conciencia de la dimensión estética inmanente a aquella irreplicable acción dramática y de poner de manifiesto su fuerza irradiante, dimensión que constituye el objeto de una estética teológica”<sup>14</sup>, de una estética tocada por la dimensión divina y religiosa.

Esta “luz estética” tiene una explicación histórica fácilmente visible en los escritos intertestamentarios, es decir, aquellos que fueron escritos algunos siglos antes de nuestra era y los primeros posteriores a Jesús, incluidos todos los del Nuevo Testamento; eso

<sup>12</sup> VON BALTHASAR, H. Urs. *Gloria: una estética Teológica*, t. I: “La percepción de la Forma”, Madrid 1985, 43.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 44.

explica que “desde la sofiología (-la lectura o mirada filosófica de los textos sagrados-) propia de los escritos más tardíos del Antiguo Testamento surge una serie de líneas que se prolongan hasta Pablo, hasta el autor de la carta a los Hebreos y hasta Juan”<sup>15</sup>; se operan lecturas que conectan la visión glorificadora de la cruz de Jesús semejantes a las de los sabios de la Ley y de los profetas. Éste es uno de los elementos más valiosos de la estética bíblica, históricamente evolucionada en clave cristiana, como lectura contemplativa de los orígenes y como percepción inmediata de la divinidad: “entre los escritos tardíos de ambos testamentos hay una conexión múltiple y subterránea, mediante una corriente de ‘gnosis’ bíblica que se baña en la misma atmósfera de la antigüedad tardía en que se hallan inmensos Filón (alejandrino), la literatura hermética y misteriosa de los primitivos gnósticos y los gérmenes de lo que más tarde sería el alejandrinismo cristiano”<sup>16</sup>.

Un tercer rasgo se explica a partir de la experiencia religiosa cristiana en el ambiente multicultural de los primeros siglos de nuestra era, pues revela una forma de percepción que ciertamente es característica del evento religioso, pero que en el naciente credo tendrá manifestaciones del orden estético, muestran la doble manifestación de la forma según lo veremos en H. U. Von Balthasar, que se manifiesta como *καλόν* y como *χάρις*, como belleza y éxtasis, el sentido en sí que ilumina y la admiración o arrebatamiento que genera. De la misma forma que la historia creyente ha visto muchos seguidores que se han dejado arrebatar por el sentido, más allá incluso del icono como representación, casi en consonancia con la forma judía y protestante, que prohíbe o supera la imagen, pero con la diferencia que sí se opera en un momento de orden estético en donde la manifestación amorosa de Dios Padre motiva la admiración. “Pues bien, el ser arrebatado es el origen del cristianismo”<sup>17</sup>. Según el testimonio del Nuevo Testamento:

Los apóstoles son arrebatados por aquello que ven, oyen y palpan, por aquello que se revela en la forma; Juan (sobre todo, pero también los demás) describe continuamente cómo en el encuentro, en el diálogo, se destaca la forma de Jesús y se dibujan sus contornos de manera inconfundible, y cómo de repente, de un modo indescriptible, surge el rayo de lo incondicionado y derriba al hombre, haciéndole caer postrado en adoración, transformándolo en un creyente y seguidor de Cristo. Este «abandonarlo todo para seguirle» sería una pusilánime huida del mundo si no se produjese con aquel entusiasmo loco que conoció Platón a su manera y que también conoce todo aquel que, gustosa y despreocupadamente, está dispuesto a enloquecer por amor a la belleza. ¿Acaso podríamos entender algo de la vida de Pablo si no le concediésemos que, en el camino de Damasco, contempló la suprema belleza, como la contemplaron los profetas en las visiones con las que fueron llamados, y que por eso lo vendió todo, toda la sabiduría mundana y divina, todo privilegio en el pueblo santo, para comprar la perla única, y realizar

<sup>15</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 34.



gozosamente su servicio como «pobre de Yavhé»? Unos y otros, los entusiastas de la belleza natural y los extasiados por la belleza cristiana, han de aparecer necesariamente ante el mundo como insensatos, y el mundo intentará explicar su estado apelando a leyes psicológicas, cuando no fisiológicas (Hechos 2, 13). Pero ellos saben lo que han visto y no se preocupan lo más mínimo por lo que dicen los hombres. Sufren por amor a ella y su com-padecer queda ampliamente compensado por su ser-enardecidos por la suprema belleza, coronada de espinas y crucificada. Es fácil establecer las diferencias entre los dos tipos de hombres; pero no lo es tanto ver lo que les une sin caer en el psicologismo. En efecto, dado que, para comprenderles es necesario contemplar lo que ellos han visto, ahí comienza lo esotérico, y las pruebas para demostrar su verdad - como aparece ya en el *Banquete* de Platón- tienen necesariamente carácter de iniciación<sup>18</sup>.

Una cuarta consideración está en el sentido de lo estético como mundo de lo bello y del arte, el rasgo de la belleza en la antigüedad y en Oriente, con las correspondientes formas de percibir el mundo en un entorno cultural plural, de diversos orígenes, de diversos matices y con variaciones en todos los órdenes: la sociedad, el hombre, la geografía, las costumbres, la guerra y la paz, el trabajo y la evolución técnica. Habíamos anotado que probablemente no hay un correlato del kalón griego, pero sí se dan manifestaciones de lo bello en el ámbito de la percepción y de la experiencia humana. Nuestra influencia platónica-kantiana nos lleva a segmentar el mundo estético de una forma, pero en el contexto bíblico nos corresponde hacer las evidencias y confrontarlas tal vez después con nuestra herencia de pensamiento occidental; aquí, sólo daremos cuenta de algunas como representativas. G. Downing indica que debido a la estética materialista de las escrituras judías, comprendida como estética de la naturaleza y del entorno, en un ambiente agrícola-pastoril, la abundancia de la cosecha y del rebaño hace ver la naturaleza como hermosa y a su rey también; como dice el Salmo 65, “tú cuidas de la tierra, la riegas sin medida, la acequia de Dios va llena de agua, tú preparas los trigales”, que hace elevar la oración y la disposición humana a Dios, en tal forma que lo que es bello y bueno al hombre también lo es para Dios; “cuando yo veo el cielo, la obra de tus manos, la luna y las estrellas que has creado”, la estética del hombre es compartida con Dios. Pero la oportunidad de este salmo nos permite decir que el salterio se convierte no sólo en expresión de la personalidad humana en su ilimitada multiplicidad, no sólo del rey, el sacerdote o el héroe como ocurría en los mitos orientales y que es recogido en ellos, sino en la fenomenología interior de cada hombre (para el efecto judío, de Adán, que es el nosotros, nuestro padre o nuestro hijo), y pasa de ser un microcosmos literario y redaccional a ser microcosmos de la historia, de la humanidad, de la música, del símbolo, de la poesía<sup>19</sup>. Así también, el placer o gusto estético está representado en el conjunto de la literatura sapiencial, desde Qohelet y Job hasta Proverbios y Cantar de los Cantares; y el conjunto del ideario propio del sentir, de la percepción, de la experiencia estética, es totalmente apreciable en el conjunto de los

<sup>18</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>19</sup> RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi, Commento e Attualizzazione*, Dehoniane, Bologna 1985, 13-41.

libros y que muy sintéticamente podríamos enunciar desde la narrativa hasta la poesía y los demás géneros literarios hebreos y griegos: la delirante descripción del cuerpo de la amada en las nupcias del amado proveniente seguramente de los cantos de amor egipcios, los *wasf*, prescritos en este momento marital, estética que se extiende exquisitamente a través de la metáfora desde el íntimo del cuerpo femenino y masculino hasta la belleza natural de los montes y los valles, las palmeras del desierto, las piedras preciosas, los jardines y los desiertos escarpados, los frutos de la tierra, la lluvia y los vientos, las obras humanas del vestido y la pintura, los pabellones de Qedar y las torres del Líbano, el fragor de un ejército dispuesto para el combate, la furia de los leones y las panteras del bosque, la fuerza de la enfermedad y la profundidad y estupor de la muerte; con la misma forma refinada que el narrador revela que Raquel era más bella y más agradable, que David era bello de ojos y dulce de apariencia, o que el enemigo es un perro muerto cargado de indignidad. El sentido material es aplicado en el AT y la literatura rabínica a los animales, por supuesto a la mujer bella, a la esposa que se escoge por su gracia moral, pero en la cual la belleza física también cuenta, al hombre probado en la virtud pero que llega a ser popular y reconocido por su belleza corporal y por su encanto<sup>20</sup>. Las técnicas literarias como la repetición, las escenas típicas, la reiteración, la narrativa vívida y profunda, revelan también el sentido de la “intensificación de lo ordinario”, una estética de plenitud material, abundancia<sup>21</sup> y densidad<sup>22</sup>. La construcción poética del salterio como la concentración estética del Cantar de los Cantares no dejan olvidar por supuesto la simplicidad de la sabiduría proverbial, la fluidez narrativa de la épica y la historia de los orígenes, el género evangélico en su dimensión dramática, el uso retórico de influencia grecorromana y la fruición desbordante del género apocalíptico<sup>23</sup>.

En síntesis, la intensificación de lo ordinario y la materialidad de la experiencia estética que se une a la dimensión de Dios, revelada en los textos de la Biblia hebrea nos ponen en la dimensión de una estética compartida; el cambio fundamental está en la otra parte cristiana, el NT, el cual recoge con mucho esa misma materialidad e intensificación, lo enriquece por el intercambio cultural y lingüístico, y se rompe en la figura que formaliza la objetivación divina y genera el éxtasis de la conversión o el seguimiento: la persona de Jesucristo, hombre, profeta y Dios.

<sup>20</sup> REINES, C. W. “Beauty in the Bible and the Talmud”, en *Judaism* 24 (1975) 100-107; WESTERMANN, C. “Das Schöne im AT”, en *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (FS W. ZIMMERLI), Göttingen 1977, 479-497.

<sup>21</sup> Sobre este punto profundiza más: GERALD DOWNING, F. “Aesthetic Behaviour in the Jewish Scriptures: A Preliminary Sketch”, en *JSOT* 28/2 (2003) 131-147.

<sup>22</sup> GERALD DOWNING, “Environment”, o. c., 199.

<sup>23</sup> Dice Von Balthasar que en su gran obra “*el arte sacro o el arte de los hebreos*”, ALOIS GÜGLER “da por sentido que los hebreos, precisamente por estar tan próximos al mundo (nocturno) interior divino, no reflexionaron sobre las exteriorizaciones de la fantasía, sobre el pleno desarrollo del símbolo. Su arte fue necesaria y conscientemente incoactivo: “su lenguaje permanece siempre en una génesis vivaz y laboriosa”; “el hebreo no se atreve nunca a salir del núcleo central sereno, del corazón; su imaginería y su música siguen torpes y sometida al arte de la palabra como un mero apéndice o adorno”. Esta “indigencia hebrea” es el signo de que el pueblo judío “nunca salió totalmente de lo infinito”. VON BALTHASAR, *Gloria*, o. c., TI 94.

## **2. LA ESTÉTICA TEOLÓGICA: ¿UNA TRANSPOSICIÓN TERMINOLÓGICA O FUNDAMENTAL?**

En realidad, la que deberíamos analizar aquí sería la teología estética, en continuidad con el análisis hecho de la estética bíblica o la dimensión estética presente en la Sagrada Escritura, comprendiendo por ella la mirada que se hace teológicamente de la realidad percibida o del devenir de lo bello; una mirada teológica que nos adentra en la pregunta por el arte cristiano, las formas de representación del hombre creyente y la materialización de lo trascendente y que, a su vez, nos pone en relación con lo bello intramundano. Pero es necesario formular una pregunta: ¿pueden las categorías estéticas del mundo preguntar por la dimensión teológica o por Dios? Y responderíamos que sí, pero la inmutabilidad de la realidad divina de alguna forma estaría sujeta a la variación de la idea imperante en la doctrina mundana de la belleza; así, los logros de una teología de la belleza se verían en la medida en que ella supiera articular el conjunto de la verdad sobre dios con las manifestaciones de lo bello en cada momento de esa experiencia. Ahora bien, preguntamos de nuevo: ¿no es posible leer la teología a partir, no de las formas de lo bello del mundo, sino a partir de lo bello como trascendental del ser, así como se ha hecho con la verdad y la bondad? Por los conocimientos de la historia de la teología asociamos esta transposición de términos, no teología estética sino estética teológica, fundamentalmente al teólogo suizo Hans Urs von Balthasar; al decir de muchos, la mente más preclara o erudita del siglo XX, quien desarrolló uno de los últimos sistemas teológicos conocidos hasta el día de hoy, partiendo de la estética teológica, pasando por la dramática teológica y culminando en la lógica sobre Dios o lógica teológica: estética, dramática y lógica, instancias para explicar el devenir del evento cristiano que se sustenta en Cristo como forma fundamental, objetivación estética de Dios, que se desenvuelve dramáticamente en medio de los hombres hasta llegar a la cruz (evento inaudito en la historia humana) y ascensión y apropiación subjetiva del hombre como lógica del amor que se hace palabra.

La conversión que éste realiza en el ámbito teológico define entonces que una experiencia religiosa en particular, la experiencia cristiana, se comprende desde la percepción de la forma, que es Cristo, de tal manera que la experiencia cristiana comienza en la estética de Dios y no en su especulación, pues la teología es la etapa final en el proceso de relación con Dios y en el itinerario de vida cristiana de los que deciden este camino. La singularidad teológica, no necesariamente bíblica, se fundamenta en la inversión teórica de la teología cristiana, yendo de la apropiación gnoseológica como objeto de conocimiento y razón, con la progresiva teoretización de la experiencia religiosa cristiana, hasta la apropiación viva como percepción del fundamento con la redefinición de la relación con el trascendente. Él desarrolla la teología cristiana a partir del tercer trascendental, es decir, completa la visión del *verum* y del *bonum* con la del *pulchrum*; muestra hasta qué punto el abandono progresivo de esta perspectiva (que tan profundamente configuró en otras épocas a la teología) ha empobrecido el pensamiento cristiano. Por consiguiente, no se trata de abrir para la teología un cauce secundario y más o menos experimental, impulsados tan sólo por una vaga y nostálgica melancolía, sino

más bien de retrotraerla a su cauce principal, del que, en gran parte, se había desviado; él, escapando de hacer una simple sustitución de los otros trascendentales y eludiendo el planteamiento de un mero esteticismo, es consciente de que los trascendentales son inseparables entre sí, y de que el descuido de uno de ellos repercute catastróficamente en los otros dos; su recorrido por la historia demuestra que en el fondo no ha existido ni puede existir ninguna teología intrínsecamente grande e históricamente fecunda que no haya sido expresamente concebida y dada a luz bajo el signo de lo bello (*καλόν*) y de la gracia (*χάρις*)<sup>24</sup>.

En su gran obra, partiendo del análisis de la percepción de la forma, encuentra que para llegar al punto contemporáneo en el que nos encontramos, el desvío, al que hacíamos alusión, hubo cambios en las condiciones de la percepción originaria que llevaron a la actual adopción de lo bello en sí. Por supuesto, en el ámbito religioso, se han operado cambios en esta dimensión de la percepción, en la dimensión estética. Este principio que compartimos, no sólo que las variaciones en el ámbito religioso se han operado preponderantemente desde la dimensión estética, sino también que esta misma dimensión ha cumplido una función de enlace en los diversos momentos de la historia, lo lleva a exponer con pertinencia que la expresión cristiana católica y la expresión cristiana protestante han realizado una amputación estética de la teología, y que son acompañadas por tres formas de una reducción entendida como enfoque o concentración: una reducción antropológica, una reducción cosmológica y una reducción escatológica. La que se opera en el ámbito protestante se basa en el fundamento luterano de la justificación y de la gracia como revelación de Dios pero como permanencia en lo absolutamente contrario a la dimensión humana, la *absconditas Dei sub contrario*, la *ocultación absoluta de Dios*; según Lutero, la experiencia cristiana aquejada de un empobrecimiento estético, evidenció la degradación de la palabra de Dios, y se confundió abandonando la radical dialéctica muerte-resurrección de Cristo, que hace las diferencias entre cielo y tierra, y entre Dios y hombre, para adoptar esquemas no dialécticos como el de la metafísica estética neoplatónica (así como fue interpretado históricamente Agustín) reduciendo el mundo a seres que progresivamente se divinizan ontológica y éticamente, y desplazando el sentido de la manifestación del Dios que no se manifiesta. Esto significa, como estetización paradójica, que no se pueden admitir las representaciones de Dios, se polemiza con todas las formas exteriorizantes de la religión, con todo “recipiente” y “forma” humana de la gracia en la liturgia y en las costumbres, y se privilegia la total interiorización de la fe. El esfuerzo posterior de Kierkegaard por recuperar algo de la dimensión estética en la religión se convirtió, precisamente en la época más alta de la disciplina, en una disyunción total entre ambas y un aislamiento de la dimensión estética (en contraposición, al pensamiento griego y a la teología más antigua, donde aparece inseparable de lo uno, lo verdadero y lo bueno). Producto de esta enemistad “sucede que los teólogos, tanto protestantes como católicos, utilizan de un modo natural el vocablo ‘estética’ para describir una actitud propensa a lo puramente

<sup>24</sup> *Ibid.*

contemplativo, que, en último extremo, no es seria, pues está atenta sólo al aspecto consolatorio de la fe, y, a la inversa, para los defensores de la concepción estética del mundo, son las consideraciones ético-religiosas, más aún, las específicamente cristianas, las que, con toda seguridad, falsean o simplemente destruyen la actitud más auténtica”<sup>25</sup>.

En el ámbito católico la teología ha asumido el liderazgo como ciencia histórica que se encarga de las verdades históricas contingentes, al decir de Lessing, suprimiendo su capacidad de comprender como la filosofía, con las verdades necesarias de la razón, el sentido de la ciencia del acto de fe y no el sentido de la ciencia histórica aplicada al espiritualismo privado de razón. Ciertamente, la estética de la forma de Dios no alcanza a ser aprehendida, por superflua y por el desmadre teológico que considera que dentro de todas sus áreas se debe aspirar a estatutos científicos que ellas mismas no poseen y a creer desintegradamente que sólo el acceso al dato científico histórico-literario es el que permite el desarrollo de las demás. Una tendencia oficiosa que ha llevado a que se comprenda que sólo un puñado de capacitados sean los que tienen la razón sobre Dios y que los demás que van a pie son unos diletantes<sup>26</sup> porque sólo tienen la experiencia o la *fruitio* sin ciencia.

Hemos visto que las raíces de ambos cortes de la dimensión estética en la religión, particularmente en el cristianismo, tienen un punto de partida que sigue siendo vigente cuando se interpreta la Sagrada Escritura de una forma unilateral o cuando se privilegian en la práctica visiones no integradas de la revelación de Dios manifiesta en la encarnación; además, nacen cuando se elimina la lectura estética de la historia de los mismos autores bíblicos y se cubren los sentidos de la nueva contemplación de Dios de entonces. Amputar esta relación contemplativo-glorificadora de los libros sapienciales y del Nuevo Testamento “equivaldría realmente a abandonar el marco histórico de la revelación bíblica, para quedarse con un moralismo ahistórico y, por consiguiente, inoperante, por muy existencial que pueda resultar”<sup>27</sup>. Adicionalmente, las consecuencias teológicas, entre otras, como el Cristo-imagen, la profundidad trinitaria de la revelación, la mitificación de las imágenes de la fe no tienen lugar. Al final, superando los embates históricos de la teología romántica o fruto del idealismo (Herder, Chateaubriand, Alois Gùgler) repite las dos fases que debe recorrer la teología que quiera ajustarse a su objeto como estética: primero, “la doctrina de la percepción o teología fundamental”; la estética en el sentido kantiano como doctrina de la percepción de la forma de Dios que se revela, y, segundo, la doctrina del arrebató y éxtasis o teología dogmática; la estética como doctrina de la encarnación de la gloria de Dios y de la elevación del hombre a la participación en ella.

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 51.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 73.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 45.

### 3. EL DESORDEN ESTÉTICO: ALGUNAS EVIDENCIAS Y CONSTATAIONES

El desorden estético se puede comprender como una desorientación del sentido de lo bello, como el desorden del gusto y como el cambio de las finalidades del arte; a la postre, y en consonancia con nuestras ideas anteriores, diversas manifestaciones que devienen una amputación estética y una reducción del sujeto; de la misma manera puede deberse al hecho que como consecuencia ya no es posible juzgar los objetos estéticos con categorías de valor específicas ni con pretensiones de validez. Gerard Vilar reconoce que Lyotard o Derrida pueden ser presentados como representantes de la situación estética que acepta abiertamente la derrota en toda regla, y que la estética más reciente rechaza la aceptación de esta impotencia del gusto, apostando por renovar la teoría de la experiencia estética como una forma irreductible de la relación de los seres humanos con el mundo, en donde se incluyen Hans Robert Jauss, Clement Greenberg, en un primer momento, y Richard Schusterman, Wolfgang Iser y Christoph Menke en un segundo<sup>28</sup>.

Las variaciones de la percepción sobre lo bello y la desconcentración de lo bello-armónico como sublime e ideal, han mostrado que el componente objetivo como sublime e ideal se aplica en la práctica a otros objetos de la percepción humana, generando una profusa variación del gusto y provocando en el devenir clásico de la estética una vertiente negativa que podríamos soportar inicialmente en los que hemos llamado "desórdenes del gusto".

Sería explicable, entonces, que la distorsión del gusto, mucho más cerca conceptualmente de la expresión artística, como lo conocemos desde la modernidad, nos conduce hacia variaciones del orden estético que pueden sorprender y en muchos casos no logran ser explicados por el sentido común; Dalí expresaba que "no sabemos si los grandes simulacros: la mierda, la sangre y la carroña encierran en sí un gran tesoro", una valiosa frase para reforzar este argumento y mucho más viniendo de uno de los exponentes más importantes de la plástica del siglo XX; aunque para muchos también, no habría que tomarla muy en serio, alcanza a ser reveladora del punto hasta donde se ha llegado en el camino de esta variación.

Walter Benjamin en su texto *La obra de Arte en la época de su reproducción técnica; Arte y Sociedad de masa*, dice:

'Fiat ars- pereat mundus' ('Hágase el arte, perezca el mundo'), dice el fascismo, y, como admite Marinetti, se espera de la guerra la satisfacción artística desde la percepción sensorial modificada por la técnica. Es éste, evidentemente, el cumplimiento del arte por el arte. La humanidad, que en Homero era un espectáculo para los dioses del Olimpo, ahora se ha vuelto para sí misma. Su autoextrañamiento ha llegado a un grado que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer

<sup>28</sup> VILAR, *El Desorden*, o. c., 184.

orden. Éste es el sentido de la estetización de la política que el fascismo persigue. El comunismo le responde con la politización del arte<sup>29</sup>.

La historia del pensamiento registra así un cambio evidente entre las características de lo bello que evolucionan cuando se intenta declarar la disciplina de lo estético; la estética moderna conduce a la realidad de lo bello a un mundo diverso que tiene múltiples expresiones.

La categoría de lo sublime, explorada a fondo por Kant en la crítica del juicio, significa... la extensión de la estética más allá de la categoría limitativa y formal de lo bello. En tanto el sentimiento de lo sublime puede ser despertado por objetos sensibles naturales que son conceptuados negativamente, faltos de forma, informes, desmesurados, desmadrados, caóticos... esta categoría rompe el yugo, el non plus ultra del pensamiento sensible heredado de los griegos abriendo rutas hacia el *Mare Tenebrarum*. La exploración del nuevo continente, iniciada por Kant de forma decisiva y decidida, correrá a cargo del romanticismo<sup>30</sup>.

Analizando la relación de lo bello con lo siniestro, Eugenio Trías dice que la asociación de lo infinito con lo perfecto, no es griega, pues para ellos es una relación antagónica:

Cierto que las ideas antigriegas de San Basilio y de San Gregorio de Nisa, que llegan con toda fuerza sensible a San Agustín, sobre la divinidad plenipotenciaria e infinita, que no es forma o idea definida y limitativa sino, en connivencia con la gnosis, fundamento sin fundamento, abismo, infinitud, ideas sensibilizadas en imágenes que abren por vez primera el registro de lo sublime: el piélago profundo, la hoguera siempre ardiente (que ya Moisés había presenciado) y otras más... todas estas imágenes, preparadas de forma todavía contenida por ese canto del cisne de la antigüedad grecorromana que fue el neoplatonismo, predisponen al espíritu para una aceptación, en territorios mundanales, de la noción de infinitud<sup>31</sup>.

De tal forma que esa identidad entre infinitud y perfección es históricamente difícil de explicar, al decir de E. Trías, pero fácilmente evidente en la amputación estética cristiana, al decir de Von Balthasar; dice E. Trías que "únicamente puede señalarse que esta idea insinuada por la teología judeocristiana, abre el campo de posibilidad a una reflexión sobre el infinito positivo como categoría ontológica y epistemológica que muy en último término, a mediados del siglo XVIII, alcanzará rendimiento en el terreno estético, subvirtiendo enteramente la sensibilidad y el gusto"<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> BENJAMIN, W. "L'opera d'arte nell'epoca della sua Riproducibilità tecnica. Arte e società di masa", Traducción italiana de Enrico Filippini, Torino 1996, 38-39. El pasaje citado es una traducción personal del italiano al español.

<sup>30</sup> TRÍAS, E. *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona 2006, 36.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 35-36. Con el análisis kantiano del sentimiento de lo sublime, "...la idea de infinito, es dada así sensiblemente como presencia y espectáculo. Lo infinito se mete así en nosotros, en nuestra naturaleza anfibia de espíritus carnales. Se trata, pues, de un proceso mental cuyo recorrido sigue cinco etapas: 1. La aprehensión de algo grandioso que sugiere la idea de lo informe, indefinido, caótico e ilimitado; 2. Suspensión del ánimo y consiguiente sentimiento doloroso de angustia y temor; 3. Conciencia

Desde aquí es explicable el cambio de las finalidades del arte que se vislumbra desde Baudelaire cuando pregona la ruptura del arte con el buen gusto: "el arte no debe gustar en el sentido tradicional; debe criticar, sorprender, conmocionar, incordiar, iluminar, sacudir, incomodar. En suma: disgustar. Desde Rimbaud a Breton los artistas modernos han llamado al desorden de los sentidos, de los conceptos, de los roles y los lugares, han llamado a la subversión de las convenciones, las instituciones y los valores. Han llamado a lo nuevo despreciando el gusto"<sup>33</sup>. Lo que ocurre es que progresivamente, esa misma generación del gusto ha ido evidenciando cómo también está llegando a su fin; y advertimos con mirada filosófica, que aunque el gusto y, por supuesto, el denominado buen gusto burgués, estén finalizando, ha quedado, de una forma siniestra, la asociación de lo infinito con lo perfecto entendido como sublime, la transposición de las características de lo bello sublime kantiano con todo aquello que pueda indicar o hacer sentir el contacto con lo infinito y, de suyo para la mayoría, con la perfección probablemente representada en la felicidad, la realización, la superación del dolor, pero también, a su vez, representada en el mal, lo grotesco, lo antagónico en sí, lo siniestro y lo abyecto; todas éstas que son consecuencias también de la exacerbación de la relación bello-sublime, como revelación del infinito en lo finito, presencia divina que será equivalente a la belleza, encarnación, como lo desarrollarán Schelling, Krause y Hegel, pero que perderá su cauce cuando la misma infinitud-perfección sea apropiada estéticamente por el hombre sin la correspondiente presencia divina; lo divino desaparece como fundamento estético y se subvierte la experiencia estética en sí como dimensión antropológica fundacional. Desde aquí puede comprenderse que, "lo que hace a la obra de arte una forma viva, según la célebre definición de Schiller, es esa connivencia y síntesis del lado malo y oscuro del deseo y el velo en que se teje, elabora y transforma, sin ocultarlo del todo"<sup>34</sup>.

Aún más, si nos uniéramos al ejército de finalistas o finalizadores de la realidad, los que han demostrado la reducción de la utopía y que ha generado como producto un sinnúmero de tendencias milenaristas en la filosofía: (a propósito, ya declararon el fin de la historia, el fin de los derechos humanos, el fin de la filosofía, el fin de la razón, el final del hombre, y no queda sino agregar, como dice Umberto Eco, que es verdad, pues hasta yo mismo he empezado a sentirme un poco mal). Pues con éstos tendríamos que decir que estamos también asistiendo al fin de la estética y a la muerte de la belleza; algo que se introduce con el anuncio de la muerte de una de sus formas que es el arte, la muerte del arte moderno como lo pregona Suzi Gablik o la muerte de la historia del arte con Jean Clair. No obstante, se levanten voces que nos han dicho también que "la belleza salvará el mundo", algo que le da un poco más de permanencia.

---

de nuestra insignificancia frente a esa magnitud inconmensurable; 4. Reacción al dolor mediante un sentimiento de placer resultante de la aprehensión de la forma informe por medio de una idea de la razón (Infinito de la naturaleza, del alma, de Dios); 5. Mediación cumplida entre espíritu y naturaleza en virtud de la sensibilización de la infinitud".

<sup>33</sup> VILAR, *El desorden*, o. c., 182.

<sup>34</sup> TRIÁS, *Lo bello*, o. c., 53. Trae, además, a colación una frase de Rilke que reproduzco: "Lo bello es el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar".



Por otro lado, una de las causas del desorden, para explicar esta variación, está anclado, ciertamente, según lo hemos advertido con Von Balthasar, en el concepto de belleza; la belleza desinteresada, sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, como lo hemos constatado además en la estética bíblica, y que se despidió sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándolo a su avidez y a su tristeza: “Una belleza que tampoco es ya apreciada y protegida por la religión y que, sin embargo, cual máscara desprendida de su rostro, deja al descubierto rasgos que amenazan volverse ininteligibles para los hombres. La belleza en la que no nos atrevemos a seguir creyendo y a la que hemos convertido en una apariencia para poder librarnos de ella sin remordimientos”<sup>35</sup>.

La modernidad occidental intentó recuperar algo de eso desde las búsquedas románticas y superponiendo el ideal estético antiguo a lo que ya ocurría, con algunas consecuencias nefastas como la asociación de lo culto sólo al ideal clásico de lo bello y con la instrumentalización del arte por parte del gusto al asociarlo a los ideales sublimes de la civilización. La belleza, como aquello que le es imposible someter al hombre, le resulta insufrible, por eso no tiene alternativa que negarla o rodearla de un silencio de muerte, generando una amputación del sujeto, manifiesta en la reducción de la vida interior; como lugar constitutivo de la dimensión humana y parte esencial de su dimensión estética.

Julia Kristeva apunta en su texto *Las Nuevas enfermedades del Alma*, que,

(...) la experiencia cotidiana parece demostrar una reducción espectacular de la vida interior. ¿Quién sigue teniendo un alma en nuestro días?, demasiado conocemos el chantaje sentimental digno de la telenovelas; pero este chantaje sólo exhibe el chantaje histérico de la vida psíquica, muy conocido a través de la insatisfacción romántica y del vodevil<sup>36</sup> burgués. En cuanto al aumento de interés por las religiones, podemos preguntarnos si procede de una búsqueda auténtica o, todo lo contrario, de la búsqueda de una pobreza psíquica que pide a la fe una prótesis de alma, para una subjetividad amputada...<sup>37</sup>.

La objetivación trascendente ha perdido su carácter fundacional y se ha distorsionado precisamente no en el ámbito de la religión en sí misma sino en el ámbito de la estética, estética asociada a la religión como percepción del Otro que deviene transcendencia en el interior del hombre; así, el camino hacia lo trascendente que se desenvuelve inicialmente en su percepción, por la misma distorsión del objeto estético, ha cambiado el panorama de lo trascendente, inaugurando nuevas dimensiones de lo sublime; el cambio en la dimensión estética ha cambiado igualmente el objeto fundamental de la experiencia religiosa. Julia Kristeva continúa diciendo que: “no tenemos ni el tiempo ni el

<sup>35</sup> VON BALTHASAR, H. Urs. *Gloria*: t I 22.

<sup>36</sup> Para los que se acercan por primera vez a este término heredado del francés, se refiere a una comedia frívola, ligera y picante, de argumento basado en la intriga y el equívoco.

<sup>37</sup> KRISTEVA, J. *Las Nuevas Enfermedades del Alma*, Cátedra, Madrid 1993, 15.

espacio para hacernos con un alma... atrincherado en su reserva, el hombre moderno es un narcisista, quizás doloroso, pero sin remordimientos. El hombre moderno está a punto de perder su alma...<sup>38</sup>.

Tomando los elementos de la amputación estética en el ámbito religioso que ya planteamos, cabe pensar ciertamente que las religiones contemporáneas, según esta visión, pueden estar o haber estado en la misma situación, asistiendo, entonces, a un panorama moderno de religiones amputadas desde el ámbito estético que se relacionan con un dios de razón, que, seguramente por esta pérdida, termina siendo cada vez más "intrascendente", más "inasible"<sup>39</sup>, más insoportable. La pérdida de la percepción de lo bello, estética que es fundacional en la dimensión religiosa, conlleva a la in-trascendencia, a la presunción o sospecha antropológica de que efectivamente no hay forma de trascender o que, habiéndola, está totalmente por fuera de la dimensión religiosa y en los ámbitos en los que ha quedado inmerso lo sublime, es decir, los ámbitos de la forma artística o los objetos de razón que la modernidad declara como bellamente ideales<sup>40</sup>.

## CONCLUSIONES PROVISIONALES

La multivalencia de la estética contemporánea sigue necesitando por supuesto de una racionalidad o postura de pensamiento juiciosa en su tarea (ayudada por las diversas disciplinas clásicas en las que nos hemos formado), porque nuestra percepción y apropiación del mundo crece exponencialmente por un lado, y las ideas para comprender esos fenómenos y esas variaciones van por otro.

El cambio de la consistencia estética de nuestra época ha generado cambios en todos los ámbitos, incluido el de la experiencia religiosa y el de la experiencia moral,

<sup>38</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>39</sup> Gadamer escribe sobre Heidegger acerca de la dimensión religiosa: "Y, sin embargo, quisiera recordar para terminar que Heidegger, al pensar la poesía de Hölderlin, dijo una vez que la pregunta: ¿quién es Dios? era demasiado difícil para los seres humanos. Como mucho serían capaces de preguntar: ¿Qué es Dios?, y de esta manera señalaba la dimensión de lo sagrado y de lo ileso y dijo: 'la pérdida de lo sagrado y de lo ileso es tal vez la verdadera desgracia de nuestro tiempo'. Tal vez quería decir que no podemos acceder a Dios porque hablamos de Dios de una manera que nunca puede ayudar a la autocomprensión de la fe. Pero esto es asunto de los teólogos. Mi asunto, el del filósofo, así podría haberlo dicho Heidegger con razón y para todo el mundo, no sólo para cristianos o teólogos, es advertir de que los caminos tradicionales del pensar no son suficientes". GADAMER, H. G. *Los caminos de Heidegger*, Barcelona 2002, 162-163. Edición y versión castellana de ANGELA ACKERMANN PILÁRI de una selección de las obras de GADAMER, HANS-GEÖRG. "Hegel, Husserl, Heidegger" y "Hermeneutik im Rückblick".

<sup>40</sup> Esta correlación religión-estética se comprende filosóficamente, entendiendo la segunda como origen y progreso de la primera; pero no está relacionado con el planteamiento de la estética constructiva de Tolstoi en donde el verdadero criterio de la estética es la conciencia religiosa, desplazando a la belleza, pues plantea: "sobre el fundamento de la religión de nuestro tiempo debe valorarse nuestro arte". Cf. BAYER, *Historia*, o. c., 389-395.

pareciendo que primero se dio aquella y que las otras dos han sufrido con su influencia sin saber cómo asimilarla o abordarla.

Las variaciones de la percepción sobre lo bello y la desconcentración de lo bello-armónico como sublime e ideal, han mostrado que el componente objetivo como sublime e ideal se aplica en la práctica a otros objetos de la percepción humana, generando una profusa variación del gusto y provocando en el devenir clásico de la estética una vertiente negativa que podríamos soportar inicialmente en lo que hemos llamado "desórdenes del gusto".

La estética bíblica resume una forma de comprender el mundo que permite hacer lecturas de la relación con Dios desde otros enfoques, más allá o más acá del influjo de la razón en la realidad sobre Dios: el acceso racional es una manera de abordarlo que, genera por un lado, una mayor especulación sobre Dios como objeto teórico y, por el otro lado, una mayor distancia de Dios como objeto de la experiencia; realidad de Dios como teología y no como estética.

Es muy sorprendente el crecimiento de la vivencia religiosa sólo como gusto estricto por lo trascendente o espiritual, por lo que indique infinitud o perfección, generando a su vez desórdenes del gusto en el ámbito religioso (verbigracia, la multiplicación de credos de base individualista y la eclosión de espiritualidades sin Dios o forma) y generando variaciones en la consistencia estética de la experiencia religiosa y moral del mundo.