

La belleza salvará el mundo

Federico Aguirre

Lección inaugural año académico 2024

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Un saludo cordial a las autoridades, a mis colegas, a los y las estudiantes; a la querida comunidad de la Facultad de Teología.

Señoras y señores: la belleza salvará al mundo. Esta tremenda frase, que proviene de la novela *El idiota* de Fiodor Dostoievski, resuena en mi corazón hace tiempo. Siempre me ha generado una gran intriga, porque pareciera ser un exceso, al reunir la palabra belleza y la palabra salvación, como si se tratara de dos realidades reflejas. Me animo en esta ocasión a intentar darle un sentido, aunque sea provisorio. En la novela de Dostoievski, la frase es atribuida al príncipe Myshkin, uno de aquellos personajes arquetípicos del autor ruso, en el que se conjuga el fracaso con el más alto sentido de la existencia humana. Algunos reconocen en el príncipe Myshkin una referencia a la figura de Jesucristo, cuya grandeza consiste justamente en vaciarse de ella y en asumir de manera plena la fragilidad humana (Fil 2, 6-7). El que atribuye la frase en cuestión al príncipe Myshkin es otro personaje, llamado Hipólito, y lo hace en los siguientes términos:

¿Es cierto, príncipe, que ha asegurado usted en una ocasión que la belleza salvaría al mundo? Señores —exclamó, dirigiéndose a todos—, el príncipe afirma que la belleza salvará al mundo. Y yo afirmo, a mi vez, que la causa de que tenga ideas tan curiosas es que está enamorado. ¡Está enamorado, señores! En cuanto le he visto entrar me he convencido de ello. No se ruborice, príncipe: ¡va usted a darme lástima! ¿Qué clase de belleza será la que salve el mundo? Kolia me lo ha dicho... ¿Es usted cristiano ferviente? Kolia me asegura que sí... Michkin le miró con atención, en silencio.

En el relato salta a la vista el tono sarcástico con que Hipólito, declarado nihilista, se refiere al pensamiento del príncipe Myshkin —no está demás apuntar que

el Hipólito de la mitología griega odiaba a Afrodita, la diosa del amor. Es evidente que para Hipólito esta frase es ridícula, idealista o romántica en el mejor de los casos. En este sentido, como sostiene el personaje, Myshkin afirma algo así porque está enamorado, es decir, se encuentra prendado de la existencia de un otro, lo cual termina produciendo un encantamiento del mundo y una aparente pérdida de juicio. Por otro lado, Hipólito también parece insinuar que este tipo de pensamiento ingenuo estaría relacionado con el hecho de que el príncipe sea un ferviente cristiano.

Amor, belleza y salvación cristiana. Se complica la cosa. Vamos por partes.

Respecto al estado de encantamiento amoroso y su relación con la belleza y, más concretamente, con las obras de arte, Aristóteles plantea que se trata de modos de interperancia virtuosos, que no se oponen necesariamente a la moderación (*Ética eudémia* 1230b). Cuando alguien se enamora o se deja seducir por una obra de arte, perdiendo el control de sí mismo en cierto sentido, no se vería disminuía su capacidad de razonar, sino que más bien esta operaría de otro modo, al compás de emociones y sentimientos.

En esta línea, el antropólogo británico Alfred Gell define el arte como una “tecnología de encantamiento” (Gell, 2016, pp. 105-136), cuyas obras darían lugar a un razonamiento abductivo, que es el resultado inmediato de una experiencia concreta, que nos pilla de sorpresa (Gell, 2016, pp. 44-45). Un ejemplo de razonamiento abductivo es cuando subimos a un ascensor y nos vemos obligados a reaccionar ante la sonrisa del desconocido que se sube con nosotros. No hay tiempo para especular. Nuestra razón nos entrega de manera inmediata una conjetura que nos impele a actuar: huir o devolver la sonrisa.

Subrayando esta índole participativa e inmediata de la experiencia del arte, Hans Georg Gadamer plantea la simultaneidad como el modo temporal en el que esta se da, simultaneidad análoga a la que se observa en el culto religioso. Dice el autor alemán:

El sentido del estar presente es aquí una auténtica participación en el acontecer salvífico. Nadie puede dudar de que la distinción estética, por ejemplo, de una

ceremonia “bonita” o de una predicación “buena” está completamente fuera de lugar respecto a la pretensión que se nos plantea en tales actos. Pues bien, en este punto quisiera afirmar que en el fondo para la experiencia del arte vale exactamente lo mismo. (Gadamer, 2012, p. 173)

El amor y la belleza, pues, se trataría de experiencias que reivindican la presencialidad y exigen una respuesta, experiencias muy estrechamente relacionadas con la disposición religiosa del ser humano (Gell, 2016, p. 138). En ambas experiencias, amor y belleza, opera un tipo de conocimiento que podríamos llamar relacional, donde sujeto y objeto se constituyen simultáneamente, de manera recíproca, y, en cierto sentido, comportan una reconfiguración de la persona.

En el capítulo IV del tratado *Sobre los nombres divinos* de Dionisio el Areopagita, encontramos una sugerente referencia a esta triada: amor, belleza y salvación. Primero, habría que decir que para referirse al amor divino el Areopagita emplea la palabra eros (ἔρως) o amor erótico, y lo hace para denotar su carácter extático. Así, el ser de Dios consistiría justamente en un salir eternamente de sí mismo, pero sin alterar su unidad esencial, cuestión que había sido explicada unos siglos antes por los Capadocios de manera brillante. Este amor divino, dice Dionisio, es extático porque “no permite a los amantes pertenecer a sí mismos, sino a los amados” (DN IV, 13). Por esto, agrega el Areopagita, en posesión del amor divino y de su potencia extática, San Pablo es capaz de afirmar “Ya no vivo yo, sino Cristo vive en mí” (Gal 2, 20).

Ahora bien, el amor divino no es extático solamente por esta razón, por comportar una salida de sí mismo, sino que también lo es porque atrae a sí todo lo creado para redimirlo. Podríamos decir que, en la misma medida, el amor divino es centrífugo y centrípeto. En este sentido, según Dionisio, el éxtasis divino se compone de dos movimientos complementarios, uno de salida o πρόοδος y uno de regreso o ἐπιστροφή. Tal como ya habían planteado los Capadocios, el ser divino, que es amor (1 Jn 4, 16), obedecería a un principio de unión (ἔνωσις) esencial y de diferenciación (διάκρισις) personal (DN II, 5 y 11), en el que “ni la diferencia de las personas (ὑπόστασις)

desgarra la continuidad de la naturaleza (φύσις), ni la comunidad de la esencia (οὐσία) diluye lo particular de sus características” (San Basilio, *Carta 38*, 4).

A veces cuesta caer en la cuenta de la novedad que comporta este planteamiento para la historia del pensar. La comunión, como categoría fundamental del cristianismo, no consiste en homogeneizar a una serie de individuos, sino exactamente en lo contrario, en propiciar su alteridad personal, porque sólo desde la diferencia y la libertad puede haber comunión cristiana.

Con relación a su acción en el mundo (que es propiamente lo que conocemos a través de los nombres divinos) (DN II, 7), la salida o πρόοδος de Dios comporta la creación del universo y su providente conservación. En este sentido decimos que Dios es “bueno” y es “luz”, que se prodiga entregando sustento y calor (DN IV, 1-6). Por su parte, el regreso o ἐπιστροφή, da lugar a la regeneración salvífica de todo lo creado, convocando todo hacia su origen divino, razón por la cual, plantea Dionisio, decimos que Dios es “bello” (DN IV, 7). Aquí el Areopagita hace un juego de palabras entre el verbo καλλῶ, que significa “llamar, convocar”, y el sustantivo κάλλος, que significa “belleza”. Dios es bello no porque sea bonito sino porque ejerce su poder salvífico al modo de una atracción amorosa, una llamada a relacionarse con Él.

Es importante subrayar que, según algunas interpretaciones (Yannaras, 2005), los nombres divinos, como “amor”, “bondad” y “belleza”, en la obra del Areopagita no se refieren a la esencia de Dios, sino a su operación en el mundo y que, por tanto, sólo pueden ser aprehendidos de manera participativa; en este sentido, como afirma Dionisio, “Todo lo divino y cuanto se nos ha revelado sólo podemos conocerlo participando de ello” (DN II, 7). En esta misma línea, Edith Stein, comentado la obra de Dionisio, afirma que el conocimiento de Dios consiste en una realización, en un reiterado presenciar y asistir a aquello que afirmamos creer (Stein, 2004, pp. 152-154).

En este sentido, toda disquisición teológica sería un momento derivado de la fuente primordial del conocimiento de Dios, que es la participación activa en la vida sacramental de la Iglesia y, en particular, en la eucaristía (EI III, 1). En ella, la arquitectura, la indumentaria, la iluminación, los himnos, los íconos sagrados, las

palabras, y los movimientos son bellos, como Dios, porque convocan, congregan, y nos conducen con imágenes sensibles a las divinas contemplaciones (EH I, 2) y, en último término, a la unión amorosa con Dios.

La eucaristía, pues, con su belleza materializada en objetos y gestos, es la puerta de entrada para el conocimiento del amor divino o, como planteará Von Balthasar, es salida amorosa del único Cristo a la multiplicidad y regreso de los muchos a su unidad (Balthasar, 1986, p. 181). Así, la eucaristía es imagen del amor intratrinitario que, “según la reciprocidad común, mueve a los primeros hacia el cuidado de los que están debajo y encamina de regreso a los más necesitados hacia los superiores” (DN IV, 12).

En esta economía de la salvación, la figura de Jesucristo ocupa un lugar central (DN I, 4), y su amor es calificado por Dionisio como φιλανθρωπία (Ep III), es decir, como amor por los seres humanos, lo cual consiste concretamente en hacerse como nosotros, para que nosotros, en la medida de nuestras posibilidades, podamos llegar a ser como Él.

Retomando el pasaje de *El idiota*, querría proponer que la belleza a la que alude Dostoievski va en la línea de lo planteado por el Areopagita, y me parece que no se refiere exactamente a lo que se suele llamar “trascendentales” o a un canon estético para valorar la calidad artística de una determinada obra. Más bien se trataría de una operación divina en el mundo, que es captada a través de una “teofanía inmediata”, como plantea Von Balthasar (Balthasar, 1986, p. 177). En esta misma línea, en su estética teológica Von Balthasar aclara que la belleza no se trata de una magnitud abstracta, sino de un vínculo vital entre Dios y el mundo (Balthasar, 1985, p. 22).

Sobre este carácter vital de la belleza, Romano Guardini, gran lector y comentarista de Dostoievski, nos puede ayudar a profundizar. En primer lugar, habría que decir que la belleza pertenece a lo que Guardini denomina el orden de lo viviente-concreto. Comentando la novela *El idiota*, dice Guardini, “La belleza es el modo que tiene el ser de cobrar un rostro ante el corazón y con él hacerse elocuente” (Guardini, 1954, p. 272).

En este sentido, la belleza sería una magnitud divina que opera en el campo de la experiencia sensible, pero sin oponerse a la capacidad racional del ser humano. De hecho, esta experiencia requiere de la inteligencia, para comunicar y darle un sentido a lo vivido. Lo viviente-concreto, subraya Guardini, es una categoría supra-racional, no porque sea irracional o se oponga a lo racional, sino porque es inseparable de la experiencia sensible, de las emociones y los sentimientos, que desbordan muchas veces los conceptos. Del mismo modo, insinúa Guardini, Dios es supra-esencial no porque carezca de esencia sino porque su esencia se da a conocer de manera concreta, como persona. Sobre esto, advierte el autor alemán:

El carácter supra-racional de lo viviente-concreto debe ser salvaguardado. Por lo tanto, el acto específico de conocimiento que capta lo concreto en cuanto tal no puede ser una mera conceptualización abstractiva. Debe poseer una viva concreción. Debe hallarse patentemente en relación con lo que se ha expresado antes con los vocablos "sentir" o "ver". (Guardini, 1996, p. 71)

Por otro lado, Guardini subraya que la belleza de la que habla Dostoievski no es un concepto de la estética, un canon prescriptivo que hay que estudiar para adquirir el buen gusto. La belleza a la que se refiere el autor ruso, según Guardini, sería una experiencia arraigada en el corazón del pueblo, que, a pesar de su ignorancia —o quizá gracias a ella—, lo único que anhela es encontrarse cerca de Dios y escuchar su Palabra.

Tan profunda es esa relación —dice Guardini, entre la Palabra de Dios y el pueblo— que el propio pueblo se convierte en un misterio de Dios en el que es preciso creer. Quien pierde contacto con el pueblo, lo pierde asimismo con Dios vivo, pensamiento éste que quizá pudiera calificarse de romántico, que sólo adquiere su verdadera y plena significación en la conexión en que para Dostoyevski están los conceptos de “pueblo de Dios” y “nueva creación” (Guardini, 1954, p. 23).

Me parece que esta reflexión de Guardini resuena especialmente en el contexto de América Latina, donde el término “pueblo” es una categoría teológica de primer orden. Y no lo es en un sentido romántico, de atribuir una suerte de pureza originaria al

pueblo, sino sobre todo en un sentido político-escatológico, que conjuga la experiencia de Dios con aspiraciones concretas de transformación y bienestar social. Este énfasis sobre la idea de pueblo lo podemos encontrar en *Frattelli Tutti* y otros documentos magisteriales del Papa Francisco, lector asiduo de Guardini y Dostoievski, así como en muchos teólogos y teólogas latinoamericanas.

De esta manera, siguiendo a Guardini, podemos concluir que la belleza a la que alude Dostoievski es el modo en que el pueblo experimenta el amor de Dios, como una presencia cercana, familiar, que nos convoca y se nos da en el pan y el vino, gozo y misterio.

La belleza salvará al mundo. ¿Qué belleza?

En términos muy concretos, me atrevo a afirmar que la belleza que salvará al mundo es la belleza de la presencia personal de Dios en la creación, que, aun cuando desborda nuestras categorías, nos atrae amorosamente hacia Él y nos impele al testimonio. La belleza del rostro humano de Jesucristo, que muestra y esconde el mayor misterio de Dios; la belleza del rostro de la Virgen y de los santos y santas, que son venerados por el pueblo de manera festiva, con procesiones y mandas. La belleza del rostro del prójimo, tan parecido a Jesús. Aquella belleza que se expresa, indudablemente, en la eucaristía, pero también en la imagen del rostro de Jesús que, según Guardini, se encuentra “en relación con el dogma, con el Sacramento, con la realidad objetiva de la Iglesia” (Guardini, 1960, p. 23). Es la belleza del *mysterion* de amor de la encarnación, que conocemos como en un espejo (1 Cor 13, 12).

El pueblo ruso denomina el “rincón de la belleza” a aquel vértice de la habitación donde se ubica el iconostasio familiar, de manera que los santos bendigan el espacio del hogar a través de la mirada. En la mirada del ícono, pues, de manera análoga a la eucaristía, acontece la belleza de la encarnación; y también en la imagen de la Virgen de la Tirana, que se celebra cada año en el Norte Grande de nuestro país. Los bailarines se refieren a ella como a una presencia personal que se comunica con ellos, que les transmite afectos y emociones, al vestirla, al sacarla en procesión. Que los reúne y convoca también para su reivindicación sindical. Ante ella, la Chinita, los

bailarines se invisten con trajes para ejecutar sus bailes, como sacerdotes de Dios. La belleza, pues, ya está salvando al mundo, en el seno del pueblo fiel.

ABREVIACIONES

DN = *De divinis nominibus* (Sobre los nombres divinos)

EH = *Ecclesiastica hierarchia* (Jerarquía eclesiástica)

Ep = *Epistulae* (Cartas)

BIBLIOGRAFÍA

Balthasar, H. U. von. (1985). *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma* (Vol. 1). Encuentro.

Balthasar, H. U. von. (1986). Dionisio. En *Gloria. Una estética Teológica* (Vol. 2, pp. 143-205). Encuentro.

Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y método* (13. Aufl). Ediciones Sígueme.

Gell, A. (2016). *Arte y agencia: Una teoría antropológica* (G. Wilde, Ed.; 1º edición en español). Sb.

Guardini, R. (1954). *El universo religioso de Dostoyevski*. Emecé.

Guardini, R. (1960). *La esencia de la obra de arte*. Guadarrama.

Guardini, R. (1996). *El contraste: Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Stein, E. (2004). La teología simbólica. En *Obras completas Vol. 5. Escritos espirituales: (En el Carmelo Teresiano: 1933—1942) / trad. Del alemán por Francisco Javier Sancho; Julen Urkiza*. (pp. 133-181). Ed. Monte Carmelo.

Yannaras, C. (2005). *On the absence and unknowability of God: Heidegger and the Areopagite* (2nd ed.). T & T Clark International.