

La religión y el paradigma estético y ético de la multiplicidad

YOLANDA ESPIÑA

*Low hangs the moon, it rose late,
It is lagging - O I think it is heavy with love, with love.*

Walt Whitman, *Leaves of Grass*

1. Existe en la filosofía, en toda filosofía, una lucha permanente no contra la inmanencia, sino contra la posibilidad de quedar encerrada en la inmanencia. En efecto, la necesidad de no permanecer en un nivel autorreferencial es la condición para la universalidad de la razón filosófica, caracterizándola como tal razón, precisamente, en su universalidad. Ahora bien, nada parece permanentemente sustentable a partir de una prioridad del sujeto, como sucede sobre todo a partir de lo que llamamos Modernidad.

El carácter fuertemente estético de buena parte de la reflexión filosófica contemporánea tiene mucho que ver con una salida apta para prevenir una universalidad incapaz de alejarse de la inmanencia de una racionalidad "furiosa". Y tiene que ver por ello, también, con un refuerzo de la singularidad como fuente de una multiplicidad orientada, igualmente, para el sentido.

A partir de la década de los 70 del siglo pasado, el pensamiento, pero también los análisis realizados desde todos los ámbitos interesados en las tendencias sociales, políticas, o artísticas, comienzan a sentir un interés creciente por nociones como: novedad, ruptura, discontinuidad, acontecimiento, evento, alteridad, diferencia... Tales nociones habrían surgido, particularmente, a partir de teorías desarrolladas en torno al final del siglo XIX y principios del siglo XX por autores muy diversos, de los cuales podría mencionar sobre todo dos: Friedrich Nietzsche, en el campo específico de la filosofía, o Sigmund Freud, en el campo del psicoanálisis. Nietzsche, en efecto, había desarrollado una

perspectiva que pretendía una recuperación de la “vida” de la realidad, y con ello, de lo concreto, de lo singular. Esto implicaría necesariamente una mirada orientada hacia el predominio de lo estético: de todo lo que tiene que ver con *aparecer*, con todo lo que se presenta a los sentidos (por tanto, en sí mismo singular), y con todo lo que surge en la realidad con algún rasgo de *novedad*. De hecho, y esto es lo más significativo para el asunto que estamos tratando aquí, con él tiene inicio una inversión radical en (o hacia) la inteligibilidad de la forma, cuyo origen se pretende encontrar ahora en ella misma, iniciando así también una poderosa inversión estética del pensamiento en general, cuya influencia se puede ver hasta nuestros días.

Por otro lado, Freud, en su abordaje del psicoanálisis, interesa aquí no tanto en relación a la eficiencia terapéutica de este método de análisis como por lo que el método, en realidad, pretendía desvelar: el *inconsciente* (*das Unbewusste*). El descubrimiento de esta dimensión cuestionaba, sin duda, otros métodos de observación de la realidad que no contaban con las capas más profundas e incontrolables del espíritu humano. Y contribuyó, además, a abrir o extender el interés por aquellas ciencias capaces de alcanzar dimensiones psicológicas, antropológicas, estructurales/intangibles del ser humano.

Nietzsche, Freud, y sin duda muchos otros, habían preparado de este modo un substrato adecuado para el desarrollo de determinadas nociones (ya mencionadas: ruptura, alteridad, diferencia, evento...) que, sin embargo, solo posteriormente pudieron ser tratadas con las herramientas adecuadas para un desenvolvimiento propio y específico, aunque fueron determinantes para conceptualizar realidades posteriores, que surgieron con fuerza a partir, sobre todo, de la II Guerra Mundial y su posterior crisis estructural de valores, tanto sociales y humanos, como económicos. Estas nociones, de un modo extensivo, marcan fuertemente nuestro tiempo, adjetivando con evidencia un cambio de paradigma relacional, propiciado fuertemente también por una revolución tecnológica sin precedentes.

El interés de estos acontecimientos se ramifica en varios itinerarios de análisis, todos ellos del máximo interés, pero me interesa aquí subrayar un punto de llegada que es, al mismo tiempo, un punto de partida para todo lo que sigue: *no se trata ya de entender el desorden a partir del orden del sentido, sino de construir el orden del sentido a partir del desorden*. Y, sorprendentemente, cuestiones como la religión florecen apoyadas en este substrato, como nunca antes, en los últimos tiempos.

Para entender esto, podemos comenzar pensando en la clásica distinción entre *verdad* y *sentido*. Una posición de preeminencia del sentido convoca sistemas inmanentes. Esto no es indiferente en relación a la cuestión de la religión. Porque reduciendo la cuestión de la verdad o falsedad a la cuestión del sentido - relativizando, por tanto, cuestiones fundamentales, tales como la existencia

de Dios, etc. - , se reduce también la propia cuestión de la verdad o falsedad de determinadas proposiciones (por ejemplo, teológicas) a la cuestión del mero sentido de tales proposiciones. (Sólo cabría lugar entonces para una pura hermenéutica). Ahora bien, por otro lado, reducir el sentido de algo a su valor de (eventual) verdad implicaría, de hecho, acabar reduciéndolo a una (eventual) verificabilidad o falsificabilidad empírica. (Sin éxito previsible en relación a la cuestión fundamental de la existencia de Dios, por ejemplo, por lo que se niega así, también, la teología)¹.

Son éstas, de hecho, cuestiones complicadas, porque pedimos una concordancia entre niveles diferentes que presentan su legitimidad propia y específica. Pero podríamos afirmar inicialmente que, en el horizonte de la racionalidad, lo que desde el punto de vista del *conocimiento* debería presentarse como una concordancia entre *verdad* y *sentido*, desde el punto de vista de la *experiencia* debería presentarse como una concordancia entre *verdad* y *certeza*. La verdad debería así, por tanto, desafiar su co-pertenencia con el sentido y con la certeza, sin perder con ello ninguna radicalidad. La verdad, objetiva, convoca la concordancia con la *subjetividad* de la experiencia de la certeza, y la *inmanencia* propia del sentido. La verdad convoca así, también, la *religión*. Porque una subjetividad que cree en Dios necesita que ese Dios sea verdadero, es decir, que exista realmente, y todo lo que de ese hecho de ser verdadero se deriva. Eso es la religión, y no la mera creencia; ni la mera verificabilidad.

Pero antes vamos a explorar estas posibilidades como posibilidades de la racionalidad en general. La racionalidad refiere, desde luego, a la capacidad específicamente humana de comprender el mundo. Y procede o actúa mediante el establecimiento de esta comprensión en los términos de una relación dinámica entre la infinita multiplicidad de la exterioridad y un acto teórico de carácter unificador, realizado por la interioridad.

Desde esta perspectiva, ¿es legítimo para la racionalidad convocar a la religión? Podríamos afirmar que la religión refiere a la *asimetría* existente entre racionalidad y significado, experimentado éste como un *plus*. La religión convoca, de este modo, la posibilidad de una supra-racionalidad, la cual es traída a nuestra conciencia a través de lo que llamamos "experiencia (religiosa)". Esta experiencia constituye un modo específico de validar la relación entre nuestra comprensión del mundo (en su más amplio sentido) y su apertura permanente a aquello que lo trasciende o va más allá de él.

Como toda experiencia, esto implica un acto *puntual* de reconocimiento. Por ello, esta experiencia de la asimetría constituye un modo específico de

¹ Cf. para toda esta cuestión el artículo de Fernando Inciarte: "El problema de la verdad y la teología antropológica". *Scripta Theologica*. 1974, Vol 6 (2), 755-769.

acción humana, en la medida en que se valida contrastando su realidad en la realidad en que la experiencia (puntual, pero mantenida en el tiempo, y con ello modificada) tiene lugar, y convocando (puntualmente, pero mantenido en el tiempo) el reconocimiento. En ello consiste, en este contexto, la acción: porque la racionalidad *contrasta la validez* de su propio proceder a través de ella, de la acción. La “acción humana” como tal tiene un papel clave en la relación entre racionalidad y religión, como ese punto de confluencia en el cual la concreción de la acción humana apela o convoca una amplitud supra-racional de significado. Y todavía hay más: precisamente bajo la perspectiva de su inflexión en relación al mundo, la acción humana cuenta con la adecuación de la temporalidad al *proyecto* humano que propone el hecho religioso.

Pero vamos a retroceder un poco en nuestra argumentación. Estamos encontrando aquí, sin duda, los presupuestos para la viabilidad de esa construcción (a partir de la multiplicidad) de un orden de sentido. La posibilidad misma del orden hay que entenderla, por tanto, a partir de la singularidad, lo que es lo mismo que decir multiplicidad, y a partir del funcionamiento de la multiplicidad. Vamos a explorar, desde esta perspectiva, algunos aspectos fundamentales para entender este funcionamiento.

2. Comencemos examinando algunos aspectos del conocimiento. El conocimiento convoca una cuestión originaria y bastante sorprendente: la cuestión extendida de la *imagen*. La noción de *imagen* implica simultaneidad de presencia, una presencia unificadora, unitaria, que refiere de modo inmediato a la esencial discontinuidad con lo que la imagen *no es*. Pero al mismo tiempo sugiere inmediatamente una *referencia*, imagen *de*. Esta referencialidad implica un universo de conexiones, o más claramente, de *relaciones*, porque si consideráramos la imagen únicamente aislada, nos encontraríamos ante la cuestión de denotar algo, sin ninguna otra (aparente) razón que su propia presencia; pero entonces, ¿por qué deberíamos llamar a algo imagen?

Desde luego, el interés por la imagen no es nuevo. Aristóteles, en su obra *De anima*, cuando intenta mostrar la importancia de lo individual como base para lo universal, y de lo empírico como base para lo inteligible, habla de un “sentido común o sensibilidad (común)”, que se especializa en cinco sentidos, pero es *uno solo*. Esta primera unidad que se configura es *concreta y conocida*: es la imagen. Como Aristóteles esclarece: “en vez de sensaciones, el alma intelectual usa imágenes”². A este respecto, no podemos olvidar otro aspecto de la teoría aristotélica: la identidad entre *contenido* y *cosa* en el intelecto agente. De hecho,

² Cf. Aristóteles, *De anima*, 427b - 434a. (Para la versión española: *Acerca del alma*. Tr. de Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1983).

Aristóteles afirma que el alma, en el acto de conocer, se torna (de alguna manera) aquello que es conocido, y por eso el alma es en sí vacía: porque si el alma tuviera una forma propia, no sería capaz de percibir cosas (por tanto, *alteridades*, diferentes a ella misma, asentadas en la multiplicidad) en cuanto que *conocidas*. Importa señalar aquí que, de este modo, se manifiesta una continuidad entre materia y forma, entre los sentidos y el intelecto.

Ahora bien, esta continuidad únicamente puede ser expresada bajo la forma de una *intersección* (única confluencia posible); y lo importante aquí es que este momento de intersección es, precisamente, la imagen. Así, imagen es unidad (discontinuidad) que, en su misma presencia, convoca la continuidad capaz de unir conocimiento y realidad. Ahí se encuentra lo que podemos llamar un *logos* multidimensional. La fundamental consecuencia de ello es que la imagen convoca, por tanto, la cuestión de la *verdad* - noción intrínsecamente relacionada con la noción misma de *logos* -, dado que *a través de la imagen el logos no permanece autorreferencial*, conjura un modo de inmanencia.³

Pero debe entrar en juego también la acción. En su diálogo *Gorgias*, Platón coloca en boca de Sócrates una cuestión eternamente repetida desde entonces: “¿Qué es mejor, Polo, sufrir la injusticia o cometerla?”⁴. Conocemos bien la respuesta de Sócrates, una respuesta mucho más que meramente retórica, porque implica ciertamente una universalidad: cualquiera, y no sólo Sócrates, puede considerar que es mejor sufrir la injusticia que cometerla.

Ahora bien, interesante aquí es el *hecho* mismo de que la pregunta fue formulada. La pregunta, en sí misma, es fundamental porque emplaza de un modo fundacional la segunda dimensión de este argumento: en efecto, existe aquí una racionalidad - en esa necesidad suya de no quedar autorreferencial - que se encuentra a sí misma, repentinamente, como fundando lo que sólo mucho más tarde sería llamado *conciencia*. Pero lo más sorprendente aquí es que ésta únicamente aparece *en la medida en que la propia racionalidad se proyecta fuera de sí misma*. De este modo, en esa proyección, la racionalidad se examina a sí misma frente a la necesidad de *acción*, la cual sólo puede ser acción en el mundo. Se conjura otra vez la inmanencia, pero esta vez ya rasgando el velo de lo inteligible, y entrando directamente en la realidad, en su multiplicidad y mutabilidad.

³ He esbozado ya esta idea, también en lo que sigue, en el discurso de bienvenida - publicado en Actas - del XIV Congreso (2014) de la International Society for the Study of European Ideas. Cf. Espiña, Yolanda (ed.). *Images of Europe: Past, Present, Future*. Porto: Universidade Católica Editora, 2016, 24s.

⁴ Platón. *Gorgias*, 474c. Para la versión española: Ed. y trad., con intr. y notas de Ramón Serano y Mercedes Díaz de Cerio, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000).

Ahora bien, sólo se comete injusticia desde el punto de vista de la justicia. En efecto, percibir una injusticia implica percibirla *como* injusticia. Implica, por tanto, atender especulativamente a las asimetrías de la realidad en una dinámica que se comanda la racionalidad del ser humano capaz de distinguir una injusticia de la justicia. O lo que es lo mismo, capaz de distinguir el mal del bien.

Pero debemos aún dar un paso más: se sufre la injusticia de *alguien*, o se comete injusticia contra alguien. La racionalidad capaz de abandonar su propia referencialidad (1), penetrando en la realidad como conciencia (2) surge ahora transmutada en exploración de la experiencia del otro y de la experiencia con el otro (3). Aquí encontramos algo sorprendente: tal experiencia es genuinamente ética, y es en ella donde la racionalidad se encuentra a sí misma, en la medida en que así testa y confirma su universalidad. La cuestión socrática aborda aquella racionalidad que se encuentra a sí misma precisamente *cuando sale de sí misma*. Y la respuesta última es su vocación para la *verdad*, una ardua tarea a través de los azares de la historia, de la multiplicidad en definitiva, intentando siempre distinguir la justicia de la injusticia de la injusticia, para saber también lo que es lo mejor para una acción que se descubre *humana* en su sentido. Así pues, los destinos humanos se conjugan en los caminos de la multiplicidad, en una continua dialéctica con la universalidad que la trasciende constantemente y que constantemente vuelve a ella. Lo mismo acontece con la verdad, que sobrepasa por naturaleza lo singular.

En todo caso, entra aquí ahora en juego el papel de lo individual. Y si hay algo directamente ligado a lo individual es precisamente todo aquello que se incluye en el horizonte general de lo que podemos denominar *afectividad*.

3. La idea misma de afectividad es ciertamente confusa, o cuando menos polivalente. El propio término invoca un horizonte con muy diferentes niveles, que van de la sensación y percepción al conocimiento, pasando por los sentimientos y las emociones, etc., que interesaban ya tanto a Aristóteles como a Leibniz y los racionalistas (no por acaso surgió entre ellos el estudio riguroso de la ciencia estética, como ejemplifica Baumgarten, pero también la propia teoría barroca de los afectos), pasando por la fenomenología, hasta los pormenorizados estudios, más cercanos a nosotros, de Deleuze, entre otros.

Por otro lado, es clara la continuidad que existe entre percepción y pensamiento, de modo que, como alegaba Lachelier, aquello que llamamos percepción es ya en grande parte obra del pensamiento⁵, lo que, por ejemplo, una teoría

⁵ Cf. Jules Lachelier, *Du fundament de l'induction, suivi de Psychologie et métaphysique*. Paris: Félix Alcan, 1898, 154. Citado por: Bento Prado Júnior. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, (São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989), 121.

(inicialmente solo) psicológica como la teoría de la Gestalt, en sus múltiples aplicaciones, no ha hecho sino demostrar. Como afirman con enorme penetración Deleuze / Guattari, el camino de la sensación al pensamiento pasa por la transmutación de las percepciones y afecciones en perceptos y afectos. Así: “Los perceptos no son ya percepciones, son independientes de un estado de los que las experimentan; los afectos no son ya sentimientos o afecciones, exceden la fuerza de los que pasan por ellos”⁶. De este modo, los perceptos se fundan en percepciones, apuntan y potencian nuevas percepciones, pero se encuentran en un estado que ya no es perceptivo. En efecto, los perceptos y afectos suplantando los estados de percepción y afección, concentrando sus resultados, catalizándolos por medio de estructuras fundadas en lo conceptual⁷. Esta correspondencia entre lo perceptivo/afectivo y lo conceptual es, podríamos decir, constantemente reversible, convocándose también un excedente, ese excedente que hace posible, precisamente, tal reversibilidad.

Existe por tanto una tensión, en el ser humano, entre materia y espíritu, siendo precisamente esa tensión la que nos caracteriza como humanos. Podemos incluso afirmar que nuestra humanidad, en general, puede ser definida como una búsqueda constante de henchar la asimetría que existe entre esa materia limitada que somos y en la cual y por la cual nos movemos, y ese excedente que brota de ella misma. Tal excedente acaba por mostrarse como un excedente de sentido, puesto que somos constantemente compelidos a interpretarlo.

Por su propia naturaleza, aquí es donde el arte aparece, probablemente, como la expresión más acabada de esta dialéctica, desde el punto de vista de la materia, teniendo como esencial e inevitable el encuentro entre material y sentido. Pero la religión expresa de un modo todavía más radical esta nuestra condición - incluso sólo bajo la forma de una interrogación -, desde el punto de vista de la pregunta por la fuente misma del sentido. Es la pregunta por la Alteridad absoluta, por la identidad de Dios, de un Dios que viene a la existencia del Hombre, como expresaría Emmanuel Lévinas. Un Dios, por lo tanto, que apela a nuestra respuesta, respuesta que, por nuestra parte, determinará el desenvolvimiento de nuestra vida. Y ése es el sentido último de la religión.

⁶ Gilles Deleuze; Félix Guattari, *O que é a Filosofia*, tr. Margarida Barahona e António Guerreiro, (Lisboa: Editorial Presença, 1992), 144.

⁷ Cf. un detallado desenvolvimiento de estas nociones de Deleuze / Guattari, sobre todo lo que respecta al arte, en: Jorge Manuel Abade. *Pintura concentrada. Elementos para definir um conceito pictórico contemporâneo: presença e itinerários da hibridação no seu sedimentar*, Tesis de doctorado, (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2015), 217ss.

Arte y religión pueden considerarse, así, dos polos correspondientes, en esa dialéctica entre materia y espíritu. No es, desde luego, por acaso. Tampoco son casuales las diversas ligaciones que entre estos dos horizontes se han establecido y todavía se establecen: modernamente, bajo la terminología estética / ética; más tradicionalmente, como belleza / bien; sin paliativos, a la Hegeliana, arte / religión.

Vamos a considerar brevemente esta ligazón, sin olvidar con ello, sin embargo, algo que acabamos de ver, y que constituye el sustrato precedente necesario sobre el cual el acontecimiento estético e/o ético puede sobrevenir como tal en lo humano: me refiero a la mencionada continuidad entre percepción y conocimiento, con diversos estadios intermedios que facultan nuevas disposiciones y encuentros entre el interior y el exterior del hombre. Ahora bien, los dos dan cuenta - aunque que de diferente manera - de un modo de lidiar con el excedente del que estamos hablando. Mikel Dufrenne, con una terminología aproximada, afirma lo siguiente: "En nosotros, es el pensamiento el que es interrogativo y no el sentimiento; el sentimiento siempre puede, y con toda razón, ser cuestionado por el pensamiento; [pero] en sí mismo no es cuestión, sino revelación"⁸. Es la racionalidad la que duda. El aspecto de revelación tiene aquí el sentido también contenido en el propio significado del término griego que resume todo el proceso: *aisthesis*, que es "percibir por los sentidos", pero también "hacerse percibir [por los sentidos]"⁹.

Vamos a explorar entonces esta ligazón, estableciendo ya directamente el puente entre arte y religión, en concreto la religión cristiana. En la *Carta a los artistas* del Papa Juan Pablo II, publicada el año 1999, aparece un apartado con el título "La Iglesia necesita del arte", señalando a éste como "un cauce privilegiado de manifestación de la fe" (7)¹⁰, que en definitiva hace *perceptible* (esto es, para los sentidos) lo invisible e inefable de Dios. Ya el Papa Pablo VI había colocado esta cuestión. En efecto, en un encuentro con artistas a 7 de Mayo de 1964 en la Capilla Sixtina, afirmaba: "[...] vuestro arte consiste precisamente en recoger del cielo del espíritu sus tesoros y revestirlos de palabras, de colores, de formas, de *accesibilidad*". Y prosigue: "Y si nos faltara vuestra ayuda, el ministerio sería balbuceante e incierto y tendría que hacer un esfuerzo, diríamos, para hacerse artístico, o mejor para hacerse *profético*. Para alcanzar la fuerza de la expresión

⁸ Mikel Dufrenne. *Estética y Filosofía*, tr. Roberto Figurelli, (São Paulo: Editora Perspectiva, 2004), 75.

⁹ Cf. voz αἴσθησις en: Wilhelm Gemoll. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. Edición revisada y ampliada por Karl Vretska, e intr. de Heinz Kornasser. München: Oldenbourg Verlag, 1991, 20.

¹⁰ Juan Pablo II, *Carta a los artistas*, 4 de Abril de 1999. <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999>.

lírca de la *belleza intuitiva* necesitaría hacer coincidir el sacerdocio con el arte¹¹. Fuerte locución, que apela a esa capacidad “profética”. La expresión “profética” es, pienso, un modo más de encarar ese excedente ya mencionado, interpelando la *novedad* inherente al concepto mismo de creación artística, siendo el profeto aquel, en definitiva, que anticipa el futuro en la novedad del presente. Por eso, dicho entre paréntesis, podemos afirmar que el diálogo entre arte y religión no dependen de que el arte tenga un “tema” religioso, sino del diálogo entre dos experiencias con un fundamento común, que implica en ambos casos un retorno al “origen”.

Volviendo a la *Carta a los artistas*, tras el apartado “La Iglesia tiene necesidad del arte”, aparece el título siguiente, con una pregunta que ya se califica como provocadora: “El arte, ¿tiene necesidad de la Iglesia?”. Y responde: “En realidad [...] [e]l artista busca siempre el sentido recóndito de las cosas y su ansia es conseguir expresar el mundo de lo inefable. ¿Cómo ignorar, pues, la gran inspiración que le puede venir de esa especie de *patria del alma* que es la religión? ¿No es acaso en el ámbito religioso donde se plantean las más importantes preguntas personales y se buscan las respuestas existenciales definitivas?” (13)¹². Es curioso aquí cómo esa expresión, «patria del alma», que nos liga, efectivamente, al hogar, al lugar al que pertenecemos, se encuentra también en alguien tan aparentemente distante como Deleuze (en conjunto con Guattari): “Pero siempre, si la naturaleza es como el arte, es porque conjuga de todas las maneras esos dos elementos vivos: la Casa y el Universo, lo *Heimlich* y lo *Unheimlich*, el territorio y la desterritorialización, los compuestos melódicos infinitos y el gran plano de composición infinito, el estribillo pequeño y el grande. El arte empieza no con la carne, sino con la casa; por eso la arquitectura es la primera de las artes”¹³.

De las preguntas religiosas dependen, por tanto, ciertas respuestas, y el arte libera al hombre, de alguna manera, de ese destino humano inicial de ser, como afirma Juan Pablo II, “en cierto modo, un desconocido para sí mismo” (14). Porque el arte consigue traspasar en la creación humana ese camino que va del asombro a la admiración: “[...] que vuestros múltiples caminos conduzcan a todos hacia aquel océano infinito de belleza, en el que el asombro se convierte en admiración, embriaguez, gozo indecible” (16). Un camino posible a través del movimiento de las *afecciones*.

¹¹ Pablo VI, “Misa de los artistas” en la Capilla Sixtina, Solemnidad de la Ascensión, jueves 7 de Mayo de 1964. <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1964>. Los énfasis son míos.

¹² El énfasis es mío.

¹³ Gilles Deleuze; Felix Guattari, *O que é a Filosofia?*, (Lisboa: Presença, 1992), 164. La gran diferencia está, desde luego, en el significado de ese “gran plano de composición infinito”; pero no es eso lo que nos interesa en estas páginas.

Existe aquí entonces un profundo apelo a la belleza, suscitado por la actitud originaria del artista, que es no dar por cerrado lo que ve; muy al contrario, el artista es el cuestionador de lo obvio, de ahí su idiosincrasia ligada, en efecto, al asombro. Y por ello su capacidad profética reside en transmitir a las generaciones futuras la permanencia en el asombro.

Pero “lo bello es difícil”, decía ya Sócrates¹⁴. Ante cualquier fácil pretensión de belleza, que Benedicto XVI, en el encuentro con artistas que sostuvo en 2009 en la Capilla Sixtina, identifica como “seductora pero hipócrita, que vuelve a despertar el afán, la voluntad de poder, de poseer, de dominar al otro, y que se transforma, muy pronto, en lo contrario”, la belleza en su sentido pleno (que no necesariamente ligada a un canon específico) “[...] abre el corazón humano a la nostalgia, al deseo profundo de conocer, de amar, de ir hacia el Otro, hacia el más allá”¹⁵.

Y encontramos aquí el núcleo de la afectividad, que es, desde luego, el *deseo*.

Benedicto XVI sigue hablando de la auténtica naturaleza de lo bello: “Una función esencial de la verdadera belleza, que ya puso de relieve Platón, consiste en dar al hombre una saludable “sacudida”, que lo hace salir de sí mismo, lo arranca de la resignación, del acomodamiento del día a día e incluso lo hace sufrir, como un dardo que lo hiere, pero precisamente de este modo lo “despierta” y le vuelve a abrir los ojos del corazón y de la mente, dándole alas e impulsándolo hacia lo alto”.

Se encuadra aquí el deseo en una extraña cuestión que Benedicto XVI recoge en palabras del teólogo Urs von Balthasar: “Nuestra palabra inicial se llama belleza. [...] Es la belleza desinteresada sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha despedido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándolo a su avidez y a su tristeza”, y prosigue Balthasar con poderosa expresión: “Es la belleza que ya no es amada y conservada, ni siquiera por la religión”¹⁶. Y concluye: “De aquel cuyo semblante se crispa ante la sola mención de su nombre —pues para él la belleza sólo es chuchería exótica del pasado burgués— podemos asegurar que, abierta o tácitamente, ya no es capaz de rezar y, pronto, ni siquiera será capaz de amar”. Radicales palabras, que pueden ser objeto de discusión en esa radicalidad, pero que, sin embargo, colocan la cuestión primordial en el lugar

¹⁴ Cf. Platón. *Hippias Mayor*, 204e, versión española: *Diálogos*, Vol. 1, (Madrid: Gredos, 1993).

¹⁵ Benedicto XVI. *Discurso*. Encuentro con los artistas en la Capilla Sixtina. 21 de Noviembre de 2009. <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009>.

¹⁶ No sigo en esta frase en concreto la traducción española que ofrece la página *web* del Vaticano citada como fuente: “la belleza que tampoco es ya apreciada ni protegida por la religión”, siendo que el original italiano, en cuya lengua pronunció Benedicto XVI este discurso (accesible en la misma página), dice con mucha más fuerza y sin remilgos: “Essa è la bellezza che non è più amata e custodita nemmeno dalla religione”.

que le pertenece: esto dice el teólogo, de hecho, no solamente a propósito del arte, sino también de una religión que puede haber dejado de amar la belleza; insensible, por tanto, al sobresalto. Y envía también este mensaje a un arte víctima de señales de resignación, agresividad y desesperación, un arte que puede haber desistido de su vocación más elevada, de su origen.

Para concluir, la racionalidad se encuentra a sí misma como universal en la individualidad convocada a una acción inmediatamente ética. El sobresalto de lo singular bello, vivo y significativo en la multiplicidad, suscita el *deseo afectivo* del excedente de sentido, construyendo *a partir de ahí* (ya una relación, como el deseo de Eros al descubrir lo bello¹⁷) la novedad permanente del origen de la acción. La religión como encuentro convoca la religión como construcción a partir de la experiencia, definiéndola en una dupla vía: en su racionalidad, en cuanto *verdad*, y en su afectividad, en cuanto *amor*.

¹⁷ Cf. el diálogo *El banquete* de Platón, particularmente el discurso de Diotima.