

- SAMOUR CANÁN, H. Voluntad de liberación. Génesis y constitución del proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría, tesis doctoral (UCA «José Simeón Cañas», San Salvador; Facultad de Ciencias del Hombre y de la Naturaleza), San Salvador 2000.
- SAVIGNANO, A. «La dimensión teologal del hombre en Xavier Zubiri» en *The Xavier Zubiri Review* 8 (2006) 5-16.
- SCANNONE, J. C. «Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional en el pensar filosófico latinoamericano» en E. Azcuy (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires 1989, 73-76.
- . Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Bs. As. 1990.
- . *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México 2005.
- . «Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina» en *Stromata* 65 (2009) 21-43.
- . «Reflexiones filosóficas sobre la situación actual de la religión en América Latina» en L. Bidon-Chanal e I. Puiggari: *Religión y después. Sobre esperas, abandonos y regresos*, Buenos Aires 2010, 29-49.
- SOLARI, E. «Sobre la filosofía de la religión en América Latina», versión ampliada de la conferencia tenida el 29/09/2004 en la UCA «José Simeón Cañas», San Salvador; disponible en: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/solari1.pdf> (acceso: 11/09).
- . «Zubiri ante la hermenéutica de la religión» en *The Xavier Zubiri Review* 10 (2008) 113-131.

Las fenomenologías de lo bello y de la religión¹

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

Juan Escoto Erígena, al referirse a las que llama “teofanías”, dice que ellas constituyen una “*apparitio non apparentis*”. Pero tal formulación evoca no sólo una fenomenología de la religión *avant la lettre* -como la expone el fenomenólogo y medievalista Emmanuel Falque tratando de dicho autor-² sino también una fenomenología de lo bello. Pues también en la belleza se fenomenaliza una profundidad inaparente que, apareciendo no aparece en cuanto que aparece. En ambas dimensiones -las de lo bello y de lo santo- acontece *estructuralmente* la misma paradoja. Aún más, se da en ambas una segunda paradoja relacionada con la primera, pues ninguna de las dos prescinde de hecho ni puede prescindir del mal, lo feo, lo trágico, lo demoníaco, sino que intentan asumirlo y transformarlo, a fin de no caer, la primera en el esteticismo y la segunda, en una devocionalidad o un ritualismo superficiales. Pues en ambos ámbitos lo no aparente se oculta y *aparece*, pero aparece no pocas veces “*sub contrario*”: “*latet et apparet sub contrario*”: no sólo según la contrariedad de lo finito sino también del mal.³

De ahí que convenga preguntarse por la *relación* entre ambas fenomenologías: la de lo bello y la de la religión: ¿se trata de una relación de *identidad*, de mero *isomorfismo* estructural, de continuidad, de *transgresión*?

En un primer paso intentaré un previo breve acercamiento a lo bello (1); luego, me detendré en su *configuración* fenomenológica, que -usando un lenguaje teológico- denominaré *triunitaria*, aunque sin olvidar la mencionada modalidad del “en lo contrario” (2); después abordaré la diferenciación de lo

¹ Agradezco a los integrantes del Grupo Canoa, de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, los inestimables aportes recibidos en el diálogo sobre la primera redacción de este artículo.

² Cf. E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre*, París, 2008, cap. 2, dedicado enteramente al Erígena.

³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik I: Schau der Gestalt*, Einsiedeln-Trier, 1988³ (1ª ed.: 1961), pp. 442-443. Ésa y otras obras de von Balthasar inspiraron muchas reflexiones del presente artículo, que las reinterpretó en clave filosófica.

bello y lo *santó*, a fin de mostrar la interrelación y diferencia entre las fenomenologías correspondientes (3); por último, retomando el tema del “sub contrario”, mostraré cómo tanto el arte como la religión abordan la *ruptura* de la *figura* (*Gestalt*) cuando ésta se *des-figura* trágicamente, buscando una respuesta, si no teórica, al menos práctica (estética y/o religiosa) a dicha ruptura, en el *amor hasta el extremo*, que implica una *transfiguración -y*, en consecuencia, una *refiguración-*, o mejor, una *suprafiguración* (*Übergestaltung*).

1. Primera aproximación a lo bello

Hablo, en general, de lo bello y no sólo del arte, porque también tengo en cuenta la belleza natural y existencial. Es evidente que, sea natural, existencial o artístico, lo bello es el correlato de una *relación* específica con el hombre que lo contempla, si no restringimos la contemplación sólo al ver, sino que la entendemos como comprendiendo también otros ámbitos del sentir, como son el oír e imaginar. Kant y otros autores modernos hablarían del “juicio de gusto” (*Geschmacksurteil*) como el correlato subjetivo correspondiente, que juzga y valora la belleza.⁴

Quisiera enfatizar que, aunque se trate de una correlación -una especie de *con-sonancia* o *co-in-cidencia-*, sin embargo la *prioridad* en la misma la tiene lo bello, pues el contemplar, escuchar, sentir, gustar -por más activos y aun creativos que sean- son *respuesta* a una atracción, a un llamado, al acontecer de un *resplandor* que brilla y fulgura desde lo bello y afecta gozosamente al sujeto. Quizás más que de sujeto, habría que hablar -con Jean-Luc Marion- del (a)donado (*adonné*) en cuanto que *donatario* de una donación, la de la obra de arte o de una belleza natural. Pues para el mismo autor, se trata de un fenómeno saturado, en el cual el darse de la intuición no sólo supera toda significación conceptual, sino que también satura el horizonte de comprensión, abriéndose a una pluralidad de interpretaciones, sin agotar nunca la riqueza de su donación.⁵

Del lado del adonado lo bello despierta, pro-mueve y hace madurar un contemplar, oír, sentir y gustar *espirituales en, a través y más allá* del contemplar, oír, sentir y gustar sensibles, que responden así y corresponden al fenómeno de lo bello en cuanto que aparición de lo que, apareciendo, no aparece. Con todo, estimo que tal dualidad no puede reducirse a la clásica oposición “sensible-inteligible”; aún más, como lo diré en el acápite siguiente, ni siquiera se trata meramente de una *dualidad* ni, mucho menos, de un *dualismo*. Pues *los mismos* sentidos carnales son *espirituales* (por ser

⁴ Por supuesto, me refiero a la tercera *Crítica* de KANT: cf. I. Kant, *Kritik der Urteilkraft* (1790).

⁵ Cf. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París, 2005³ (1ª ed.: 1997); id., *De Surcroit. Études sur les phénomènes saturés*, París, 2001, cap. 5.

integralmente humanos) e inteligentes, y el espíritu mismo es el que *siente en, a través y más allá* de aquellos. Pero debemos tener en cuenta que ese *más allá* no implica otro plano superior, sino que no es sino la otra cara dialéctica (o, mejor, anadialéctica) del *en*, inconfusamente inseparable de ese *más allá*. No hablo de mera dialéctica (en el sentido hegeliano), sino de anadialéctica, porque no sólo no se cierra en *totalidad* y se abre al *infinito* (Lévinas), sino que da lugar a la *gratuidad* y a una asombrosa e inesperada *novedad*, que corresponden a la trascendencia immanente de la *eminencia* (Tomás de Aquino).⁶

Aunque, en un sentido amplio y no riguroso, se puede hablar de un *objeto* bello, con todo, no se trata de un objeto en sentido estricto, porque es un fenómeno saturado, *no objetivable* intencionalmente. Por ello mismo, aunque Marion hable de *contra-intencionalidad*, tampoco es del todo pertinente darle esa calificación, si se la considera como *mera* reversión de la intencionalidad. Pues está *más allá* o *más acá* de la pura relación representativa sujeto-objeto. Se trata de un nivel *más originario*, el de la donación y de la reducción a la donación y, por ende, de filosofía primera.

2. La configuración triunitaria de lo bello

En la estética (teológica) de Hans Urs von Balthasar -y, por eso mismo, en la filosofía de la belleza que ella implica- juega un papel clave la noción de *Gestalt*, tomada probablemente de Goethe, que traduzco ahora por *configuración* o *figura*, aunque soy consciente que esas traducciones no son adecuadas.⁷ Se trata de la figura, la forma, la configuración, la conformación, la consonancia armónica de una *unidad plural* singular, única e irrepetible en su estructuración y ritmo, en y por la cual *aparece* -dándose y sustrayéndose a la vez- *un misterio como misterio*. Pero esa aparición acontece gratuitamente de forma tal que *resplandece* con sobreabundancia lo que podemos denominar su *gloria*, la cual nos *arrebata* hacia la *Gestalt* y, por su mediación, hacia el misterio que en y por ella aparece. A través de la toma de forma o configuración (*Gestalt*), el misterio -sin dejar de serlo- no sólo se manifiesta y aparece; sino que, por el esplendor glorioso de aquélla -que es también el suyo-, seduce, arrebatada, solicita y atrae suavemente hacia sí a la libertad

⁶ Sobre la analogía y la analéctica, cf. mis trabajos: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México, 2005, en especial, cap.7; y “La dialéctica de los Ejercicios ignacianos y el método de la filosofía de la religión”, en: É. GAZIAUX (ed.), *Philosophie et Théologie. Festschrift Emilio BRITO*, Louvain, 2008, 413-428. El término “analéctica” lo tomé -ya en 1971- de B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1962; Enrique DUSSEL habló luego también de “anadialéctica”.

⁷ Ver la obra de VON BALTHASAR citada en la nota 3.

humana sin constreñirla. Por lo contrario, la libera de su eventual auto-centramiento, mediante la fruición, el goce y el deleite *desinteresados* de la salida de sí al encuentro de lo bello, que le agrada y agracia con su gracia.

Estoy, con todo, convencido que la precedente descripción ha fallado y sólo puede comprenderse desde una anterior inefable experiencia de lo bello, como primera y originaria. Sin embargo, en ésta no dejan de darse en unidad estructural *triunitaria* los tres momentos distinguidos más arriba, que de alguna manera se interpenetran y compenentran entre sí sin confundirse, a saber: 1º) el de la *configuración* o la figura de expresión, 2º) el del *misterio* que se expresa y aparece *en, por y más allá o más acá* que aquella, y 3º) el del *exceso* y esplendor de su *gloria*, con toda su fuerza de atracción, arrebatación y agrado.

Pero aquí no se trata de la gloria en clave *ética* -como en Lévinas,⁸ que -según éste- no se fenomenaliza, porque así se tematizaría representativamente, sino de un “*splendor*” o gloria *estética*, a saber, en clave de belleza -la cual, sin embargo, implica en sí la verdad y el bien-, la cual se da, aparece, se epifaniza, pero sin objetivarse como un tema. Por su lado, la configuración (*Gestalt*) no es pura forma o estructura (abstracta), sino que es expresión, encarnación y aparición del misterio que sólo así se manifiesta, y, por ende, la colma de contenido concreto. Pero éste tampoco es objetivable ni tematizable en cuanto tal, sino que toma *carne* en su *Gestalt* como en su símbolo. De ahí que, como lo dice Ricoeur, siguiendo en eso a Maurice Blondel, desde el adonado -es decir, aquél para quien lo bello se epifaniza-, se da una *intentio ad assimilationem*⁹ que *pragmáticamente* corresponde a la *epifanía* del misterio inaparente que aparece y lo llama, libera y arrebatada por su gloria. No se trata, al menos en primer lugar, del Misterio santo (con M mayúscula) -del que hablaré más abajo-, sino del carácter misterioso (con minúscula) propio de lo bello, en cuanto que es la profundidad escondida -y, sin embargo, re-velada- de toda y cada obra bella, sea artística o de la naturaleza.

Dije más arriba que los tres momentos se intercompenentran sin confundirse, pues cada uno de ellos está en función de los otros, en una unidad plural, sin reducirse a una pura funcionalidad: la *Gestalt* es manifestación y símbolo del misterio, y mediación de la donación de su gloria, pero también lo oculta: el misterio no sólo aparece en su figura y gloria, sino que, a su vez, por medio de una y otra se retrae; y la gloria, que es la del misterio en su epifanía en la *Gestalt* y la de esta misma, los vincula y distancia al uno

⁸ Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, cap. V, apartado 2: “La gloire de l'Infini”.

⁹ Cf. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 22, donde cita a M. BLONDEL, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, 1935, pp. 225-226 (hay reedición de 1963).

de la otra. Los vincula porque es la gloria del uno y de la otra, y los distancia porque los distingue -por un lado- como el primer *origen* misterioso y -por otro lado- como la *mediación carnal* y fenoménica de la misma *gloria*. Pues es gloria de la aparición de lo que no aparece, al mismo tiempo epifanía de resplandor sobreaudante de la *Gestalt*, y encegucimiento ante el misterio, por exceso de luminosidad.

De ahí que podamos aplicar a la interrelación de las tres instancias de lo bello, el lenguaje trinitario de la *circuminsesión* (con *s*) y de la *circuminsesión* (con *c*). Pues no se trata primeramente de un *estar* (*sedere*, con *s*) de una de ellas *en* (*in*) la otra según una interrelación *circular* (*circum*) estática; sino de un *entrar-en* (*cedere in*, con *c*) de una *en* (*in*) la otra, y de su intercompenetración recíproca según el *acontecer* de un dinamismo circular (*circum*) en espiral. Pero, aunque se dé un movimiento o proceso interrelacional en círculo, se da en éste una especie de *prioridad de orden* entre los tres momentos de lo bello. Pues, originándose en el misterio que se comunica y aparece, configura fenoménicamente una *Gestalt* -manifestándose en y por ella-, y así resplandece y nos arrebatada hacia sí por el esplendor de su gloria. Ésta nos atrae por el deleite gratuito y victorioso de su gracia (la *delectatio victrix* de Agustín), que, percibida nos agrada (*quae visa placent*), y que agradecemos dejándonos afectar por ella para gozar de ella frutiva y desinteresadamente. Pero, al mismo tiempo gozamos también del misterio que así nos es dado contemplar, y de la configuración gloriosa mediante la cual éste se nos epifaniza sin dejar de ser misterio.

Tal figura triunitaria de lo bello podría ser considerada el simple “juego del amor consigo mismo”¹⁰ (Hegel) si no asumiera tanto la *facticidad* de la finitud y de la muerte, como también la del mal y de la culpa, aun la de “las flores del mal” (Baudelaire) como *hechos* de la vida y de la historia. El arte (literatura, pintura, danza, música...) los asume, *transforma* y de alguna manera -aunque parcial y provisoria- los redime encontrando sentido aun al sin-sentido gracias a la belleza. Como veremos en el apartado siguiente, tal es asimismo el intento de la religión, también en esto comparable estructuralmente con el arte.

3. Lo bello y lo santo: la *via pulchritudinis*

Como fácilmente puede observarse, la terminología usada por mí para hablar de la belleza como fuente y culminación de la verdad y el bien, puede también aplicarse a lo santo (quizás no siempre a lo sagrado y numinoso) y a la gratuidad de donación que le es propia. ¿En qué consiste la diferencia?

¹⁰ Aludo a la famosa frase de HEGEL en el Prólogo de la *Phänomenologie des Geistes* (1807).

Mi hipótesis -inspirada en Paul Ricoeur y en Eugenio Trías- es que lo santo -sin dejar de *ser*, y de ser *bello, verdadero y bueno*- se da cuando las experiencias humanas primeras y originarias: del ser, la verdad, la bondad, la belleza, llegan explícitamente al último *límite*, o -quizás mejor expresado-, advienen desde más allá o más acá del *último* límite. Pues Ricoeur, para referirse al lenguaje religioso, habla de experiencia, pensamiento y lenguaje-*límite*;¹¹ y Trías caracteriza al hombre como quien habita *el* límite.¹² Sin embargo, al menos en el caso de la belleza, pareciera que la aparición gloriosa y arrebatadora del misterio en su figura (*Gestalt*) implica ya un *pasar* las fronteras de ésta, *hacia* más allá de la misma o -dicho de otra manera aún más adecuada- implica *dejar advenir* y aparecer al misterio -que, sin embargo, se sustrae- *desde* más allá de las fronteras de su aparición en carne, es decir, desde más allá de los bordes de la configuración (*Gestalt*) que lo expresa.

A propósito acabo de usar las formulaciones *frontera* y *borde*, para distinguirlos del *último* límite humano y de lo humano. Pues una cosa es el borde de la configuración gloriosa que tiene toda obra bella (artística o natural) y que la *de-termina* como ésta y no la otra, y su interrelación con el correspondiente misterio que encierra y manifiesta. Y otra cosa es mentar el *último* límite de lo humano en cuanto tal, como se da en todas y cada una de las experiencias originarias, sobre todo la de la belleza, llevada al infinito o a lo absoluto, no sólo *hacia* y *desde* las fronteras de una figura determinada, sino de la *figura íntegra del mundo* mismo, es decir, de la totalidad de todo ente y aun del mismo ser, y de toda verdad, bondad y belleza ónticas y ontológicas. A eso me refería cuando distinguí más arriba entre *borde* y *último límite*. Lo Santo, sin dejar de serlo, implica la *infinitud* del ser, la verdad, el bien y la belleza, pero los trasciende y sobrepasa en cuanto tales, *afirmándolos* en su especificidad, pero en la *negación* de todo límite, *más allá* de todo límite. Ya no se tratará entonces sólo de admiración, asombro, arrebatamiento y contemplación frutiva, sino también y ante todo, de *adoración* del Santo. Y el hombre será concebido como habitando no tal o cual límite (en el sentido del borde de una figura determinada), sino habitando *el* límite *en cuanto tal*, el límite de *todo*.

Por lo tanto, aunque existe una especie de isomorfismo estructural entre la fenomenología de lo bello y la de la religión, con todo, se da también una ruptura o transgresión entre la primera y la segunda, por el *paso al* (*último*) *límite*, que implica negación y *eminencia*.

¹¹ Cf. P. RICOEUR, "Biblical Hermeneutics", *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism* 4 (1975), 29-148.

¹² Entre las numerosas obras de Trías sobre el límite, ver: id., "Habitar el límite", en: S. BARBOSA (et al.), *De Caín a la clonación. Ensayo sobre el límite: lo prohibido y lo posible*, Buenos Aires, 2002, 55-65.

Por otro lado, a pesar de todo, esas mismas consideraciones permiten la así llamada *via pulchritudinis* hacia Dios, en cuanto la apertura y gratuidad de lo bello y su momento de misterio y trascendencia preparan el ascenso hacia la Belleza santa o, mejor, el descenso de ésta a través del don de la belleza, hacia el donatario y adonado de la una y de la otra.¹³ Si empleamos la terminología de Marion, podríamos decir que el fenómeno saturado de la revelación de la obra de arte prepara el fenómeno doblemente saturado de la revelación¹⁴ teofánica, y que ésta concentra, potencia e hiperboliza en sí *hasta más allá del límite* la sobreabundancia de donación de los demás fenómenos saturados, incluido singularmente el de lo bello.

Pero así como el arte no puede prescindir del *hecho* del mal, de la muerte y de la culpa, mucho menos lo hace la religión, no sólo porque incluye -aunque trasciende- la elaboración humana de la *contingencia*, sino también porque aspira y busca la *redención* de todo mal, tanto moral como físico, incluida la muerte, porque no sólo se abre al acontecimiento último de la *salvación*, sino que la actitud religiosa se convierte en *plegaria* para acogerla como don, pedirla y recibirla libremente.

4. La ruptura de la figura y la "suprafigura" (*Übergestalt*) del amor hasta el extremo

El mal físico y, sobre todo, el mal moral -la blasfemia, la injusticia, la violencia injusta, la muerte de los inocentes- *des-figuran* la realidad fáctica, rompiendo y aun destrozando la figura del hombre, el mundo, la sociedad y la historia, de modo que no resulten bellas y prefiguren así la no-salvación. Quizás el momento culminante de ese desgarramiento se haya dado, más que en Job, en el grito de Jesús desde la cruz, el cual asume y resume el de todos los "crucificados" de la historia, incluido el Holocausto: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". Pues su sufrimiento y muerte inocentes son la contracara del pecado que los provoca. Se dan entonces no sólo el quiebre de la figura a contemplar, sino también el *sin-sentido* para el entender y aun la *sin-razón* para el razonar, porque no hay *por qué* y, a primera vista, ni siquiera un *porque*.¹⁵ Aquí la razón teórica cede el paso a la razón estética y a la razón práctica.

¹³ Cf. C. AVENATTI - J. QUELAS (coords.), *El camino de la belleza. Una vía privilegiada de evangelización y de diálogo. Documento y comentarios*, Buenos Aires, 2009. Se trata del documento de ese nombre, publicado por el Consejo Pontificio para la Cultura, y de sus comentarios.

¹⁴ Sobre el fenómeno de la obra de arte y el doblemente saturado de la revelación, ver, respectivamente: J.-L. MARION, *Étant donné*, op. cit. en la nota 5, párrafo 23, pp. 319-321; y párrafo 24, pp. 325-342.

¹⁵ La distinción entre el "fundamento por qué" y el "fundamento porque" la tomo de M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957. El segundo, más que en

Me parece que una primera reconciliación con la figura, el sentido y un nuevo tipo de razón las da el *arte*, que -a través de la configuración del relato, la poesía, la pintura, la escultura, la arquitectura, la música, etc.- reconfigura lo desfigurado y encuentra nuevo sentido, razón y belleza en su carencia, como ya lo hacía la tragedia griega ante el destino, lo hace la moderna ante las pasiones de un Macbeth o de un Otelo, o el relato bíblico (en cuanto mero relato) ante el abandono de Jesús. Así es como el arte transfigura lo desfigurado en una nueva unidad de forma que reúne y reconcilia los fragmentos producidos en la realidad por la ruptura de la forma. Aún más, el arte pre-anuncia la resurrección de la forma (*Gestalt*) en una *Übergestalt* (que malamente traduzco como *supraforma*); y hasta inicia su efectivación en los espectadores y lectores en cuanto éstos se *apropian* la figura representada y la hacen experiencia y vida por medio de la *compasión* y el *temor reverencial* (Aristóteles).

Sin embargo, la reconciliación que se niega a la razón teórica, tampoco la logra plenamente la razón estética, aunque ésta la *pre-siente* y *pre-figura* en las figuras de Alceste o Antígona, o de Jesús o Esteban protomártir, en cuanto en la obra trágica o en el relato bíblico en cuanto *mero* relato son "*símbolos del amor sacrificial más fuerte que la muerte*". Pero sólo en la *práctica efectiva* de ese amor¹⁶ -y no meramente en su figuración o representación- es posible encontrar sapiencialmente sentido al sin-sentido, y racionalidad a la sin-razón, descubriendo en la realidad desfigurada por el mal la *superfigura* (*Übergestalt*) del *amor* sin restricciones ni reservas, hasta el límite y más allá de todo límite. Y hasta allí llega o puede llegar la religión.

De ese modo, una fenomenología de lo trágico en el arte y en la historia real, descubre nuevamente convergencias y paralelismos entre las fenomenologías de lo bello y de la religión, porque coinciden en vivir y representar el amor hasta el extremo.

La auténtica religión vive o busca vivir *existencialmente* hasta el extremo el amor tanto a Dios como a los otros, en una perspectiva *abierto a un futuro incierto*, enmarcada sólo en la *esperanza*. En cambio, el arte de alguna manera *totaliza* el acontecimiento del amor en la unidad de una forma o configuración que manifiesta su belleza a pesar del mal.

Angelus Silesius -citado por Heidegger-, se expresa en San Bernardo cuando dice: "*amo quia amo*".

¹⁶ Ante el misterio del mal, Ricoeur no encuentra una respuesta teórica, sino *práctica -ética y más que ética-* en Jesús como *paradigma* del amor a los otros hasta el extremo, "*más fuerte que la muerte*", pues -según lo expone René Girard- Él, asumiendo por amor la violencia, la muerte y el mal, los vence, trasciende y supera: cf. P. RICOEUR, "La philosophie et la spécificité du langage religieux", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975) 13-26, en especial: p. 24; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978.

De ahí que, por un lado, la *realidad* histórica del amor hasta el extremo supera a su ficción en el arte, por vivir *prácticamente* la reconciliación gratuita sin alcanzar a comprenderla ni a llevarla a una figura bella -a no ser la de la propia existencia-, aunque sí viviendo el "ya" del "todavía no" escatológico, de modo que se convierte en símbolo *real* de una *realidad dada* en promesa. Pero, por otro lado, el arte, al lograr dicha configuración bella de lo trágico de la existencia real, recibe en su figura el *esplendor* anticipado de la consumación que así se pre-figura, de modo que la *supraforma* (*Übergestalt*) del amor hasta el extremo *toma forma* bella, al mismo tiempo que preserva su misterio. Así preanuncia anagógicamente la Belleza de la reconciliación final, de la cual permite participar *realmente*, aunque en enigma, la religión auténtica.

Ambas fenomenologías convergen en la "obra de arte"¹⁷ existencialmente vivida, no en la ficción sino en la realidad, cuando alguien ama hasta el extremo de dar la vida.

¹⁷ Bernard LONERGAN habla de la "obra de arte" que cada uno está llamado a hacer de su propia vida: cf. id., *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York-Toronto, 1957, pp. 186 ss.