

ISMAEL QUILES S. J.: EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO E INTERCULTURAL COMO EXPERIENCIA ESTÉTICA

Ismael Quiles S. J.: Interreligious and Intercultural Dialogue as an Aesthetic Experience

Ricardo Hamlet Taddeo

Universidad del Salvador (Argentina) y Universidad de Groningen (Países Bajos)

El siguiente estudio tiene como objetivo delinear la manera mediante la cual el diálogo interreligioso e intercultural puede comprenderse como una experiencia estética. Al afirmar la esencial inefabilidad divina, siguiendo la línea de la teología negativa en el cristianismo ortodoxo oriental, veremos cómo el mismo acto de diálogo exige su trascendencia, pues Dios en su esencia última es impensable, empero «sentible», «experimentable». Bajo la guía de algunos célebres pasajes de la Escritura, las ideas del padre capadocio san Gregorio de Nisa y varios estudios especializados recientes, intentaremos resignificar el lugar de lo estético en la experiencia interreligiosa con la idea final de demostrar cómo el diálogo interreligioso puede promover el sentir común de esa Presencia, más allá de las diferencias doctrinales, aunque sin dejarlas de lado. Tras destacar la forma en la cual el padre Ismael Quiles S. J. conceptualizó la belleza como una categoría fundamental en el encuentro entre las religiones y culturas, nos abocaremos a una conclusión general que presente la estética como una modalidad esencial para el encuentro entre las diferentes religiones del mundo en el siglo XXI.

Palabras clave

Filosofía de la religión, estética, religiones comparadas, belleza, teología

The following study aims to delineate the way interreligious dialogue can occur as an aesthetic experience. By affirming the essential divine ineffability, following the line of negative theology in Eastern Orthodox Christianity, we will see how the very act of dialogue demands its transcendence for God in his ultimate essence is unthinkable, but "feelable", "experienceable". Under the guidance of two episodes of Scripture, the ideas of the Cappadocian father St. Gregory of Nysa and various recent specialized papers, we will try to re-signify the place of the aesthetic in the interreligious experience with the final idea of demonstrating how interreligious dialogue can promote the common feeling of that Presence, beyond doctrinal differences, but without leaving them aside. After highlighting the way in which father Ismael Quiles S. J. conceptualized beauty as a fundamental category in the encounter between religions and cultures, we will move on to a general conclusion that presents aesthetics as an essential modality for the encounter between the different religions of the world in the 21st century.

Keywords

Philosophy of religion, aesthetics, comparative religion, beauty, theology

Cómo citar este artículo: Taddeo, R. H. (2025). Ismael Quiles S. J.: el diálogo interreligioso e intercultural como experiencia estética. *TSN. Transatlantic Studies Network*, (18), 132-142. <https://doi.org/10.24310/tsn.18.2025.21360>. **Financiación:** este artículo no cuenta con financiación externa.



Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

Introducción: experiencia estética y «espacio estético»

Supongamos que nos encontramos caminando por la calle y de repente alguien nos detiene e inquiriere con una inusual pregunta: «¿Qué es la estética?». Antes de contestar, reflexionamos y nos inquirimos a nosotros mismos. Nos sorprende el hecho de que no podemos darnos una respuesta inmediata realmente satisfactoria. Nos decimos: ¿Es, acaso, una rama de la filosofía que se encarga de la «belleza»? Y, de ser así, ¿esto qué significaría exactamente? ¿O en realidad concierne más bien su sentido a las obras de arte y las así llamadas «teorías del gusto artístico»? Pues, bien, en rigor, ni la una ni la otra serían correctas (aunque tampoco incorrectas). Lo que ocurre es que solemos utilizar, usualmente, la palabra «estética» con demasiada ligereza, sin conocer exactamente su sentido y alcance al profesarla.

Todo depende de la época en la que nos situemos. Para la Antigüedad, la estética (derivada de *aísthēsis*: percepción/sensación) consistía en la *experiencia vivida*, es decir, el conocimiento adquirido, sentido o percibido, a través de los sentidos, que no se limitan a cinco, sino que incluyen otros, como la propiocepción o el «sentido común». La discusión de las características y alcance de este conocimiento perceptual conformaban, asimismo, un modo de discurso especial acerca de la percepción que podía o no estar ligado a las «obras de arte». Por otro lado, la estética entendida en su vinculación con la reflexión racional sobre la naturaleza del arte, la belleza y el gusto aparece recién en la Modernidad con los escritos del filósofo alemán Alexander Baumgarten (1714-1762), recuperados luego por Kant y Hegel.

Nosotros la recobramos en el sentido antiguo, como un «modo de conocimiento» que se relaciona con un tipo particular de experiencia. Así, a lo largo de este escrito denominaremos *experiencia estética* a:

Un proceso psicológico en el que la atención se centra en el objeto mientras se suprimen todos los demás objetos, eventos y preocupaciones cotidianas. De manera similar, Ognjenović (1997) definió la experiencia estética como un tipo especial de relación sujeto-objeto en el que un objeto particular involucra fuertemente la mente del sujeto, eclipsando todos los demás objetos y eventos circundantes¹. (Marković, 2012, p. 1).

¹ «A psychological process in which the attention is focused on the object while all other objects, events, and everyday concerns are suppressed. Similarly, Ognjenović (1997) defined aesthetic experience as a special kind of subject-object relationship in

Algo así parece haberles ocurrido en el siglo XIV a los viajeros rusos que visitaban la célebre *Hagia Sophia*, para ese entonces basílica ortodoxa. La grandeza y majestad de su belleza les hizo comentar, tras su regreso, acerca de la conmoción que habían experimentado por su resplandor, que los había «transportado a otro mundo» (Majeska, 1973). Este «otro mundo», trasladado al encuentro interreligioso, constituye en imaginarnos a nosotros mismos como los otros, con toda nuestra atención enfocada en ello, dejando de lado momentáneamente —que no abandonando, ni muchos menos— las diferencias doctrinales, al comprender que el Espíritu sopla cuando y donde quiere. En otros términos, descubrir en nosotros al hindú, cristiano, ateo, etcétera, como enseguida veremos.

Por su parte, la idea de espacio estético o localización estética la propuso David Cheetham, profesor de la Escuela de Filosofía, Teología y Religión de la Universidad de Birmingham, en un reciente estudio (Cheetham, 2010). Él argumenta que, con el afán del encuentro entre las religiones, en las últimas décadas se han propuesto modelos que parecen pluralistas, pero, a nada que uno los estudie más detalladamente, descubre que son «apropiaciones de la experiencia religiosa de otros, en base a teologías que, por su propia naturaleza, tenderán a ser *hetero*-interpretaciones de otras tradiciones, en vez de *auto*-interpretaciones» (Cheetham, 2010, p. 74). Para superar este escollo que racionaliza la experiencia del otro en aras de operar cierta distancia que no «compromete» la fe de quien observa, Cheetham propone una «suerte de compromiso» (*a kind of engagement*) que deja de lado discusiones doctrinales y concentra su foco en la empatía. Para esto el arte en el encuentro entre las religiones se vuelve fundamental. Sin embargo, lo estético, en su visión, no se limita al arte, sino que refiere también a una teoría interpretativa que incluye, tal y como afirma Viladesau, «las relaciones de la conciencia simbólica y teórica, de la hermenéutica con la metafísica, de la experiencia religiosa con la razón secular, del sentimiento con el discurso lógico, de la belleza con la verdad»² (citado en Cheetham, 2010, p. 75). Rescata así no solo las ideas religiosas, sino la clase de experiencias que los fieles viven y cómo estas se manifiestan y convierten en cultura: símbolos, mitos, rituales, imágenes, costumbres, etcétera. El estudio comparativo de estas experien-

which a particular object strongly engages the subject's mind, shadowing all other surrounding objects and events». La traducción es nuestra.

² «The relations of symbolic and theoretical consciousness, of hermeneutics to metaphysics, of religious experience to secular reason, of feeling to logical discourse, of beauty to truth». La traducción es nuestra.

cias desde la perspectiva antes expuesta podría desarrollar un «modo de ver religioso» que contemple con la actitud necesaria para remontarse de lo general a lo particular, del significado formal al espiritual, de lo visible a lo invisible. La imaginación como facultad, para esto, resulta crucial. Sin embargo, el especialista propone que, para no deificarla y para evitar el riesgo de que se convierta en la única fuente de la teología, opacando a todas las demás, debemos reconocerla como la capacidad humana de «subcreación».

Podríamos proponer una facultad estética o imaginativa que sea [entendida como] una parte distintiva del ser: la parte que se dedica a la subcreación. Es decir, la imaginación como algo que, en palabras de Jyoti Sahi, «crea lo que se podría llamar “otros mundos”, [...] [y] que se relaciona con la Creación de Dios, pero también [constituye] un paisaje interior del corazón. No tanto una actividad fundacional a priori para la construcción teológica, sino una facultad donde la sub-creación de “otros mundos” es una parte reconocida y distintiva del mundo interior humano. *Un espacio imaginal* (p. 77).

Pero para que todo esto suceda se precisa un estado de recepción, de vaciamiento. Un agudo estudio reciente vincula la *kénosis* de Cristo, esto es, el «vaciamiento» que opera el Hijo al encarnar como hombre, con esta actitud a la que referimos.

La *kénosis*, pues, nos coloca en un estado de receptividad. Desarrollamos una actitud instintiva de escuchar, de intentar comprender, de dejarnos impregnar por la atmósfera de nuestro entorno, de ir más allá de lo que meramente se oye y se ve para llegar a la personalidad de las personas con las que vivimos o con las que podemos encontrarnos. Así aprendemos a conocer a los demás desde dentro. [...] La *kenosis* es, pues, la puerta de entrada a la comprensión mutua y, más allá, a un compartir íntimo que es la consumación de una relación en unión. [...] Al despojarnos de nosotros mismos somos capaces de absorber la asombrosa riqueza de los demás. De las personas en sí mismas y [de ellas] como encarnación de una tradición cultural³. (Frederiks, 2005, p. 214).

³ «Kenosis, then, places us in a state of receptivity. We develop an instinctive attitude of listening, trying to understand, letting ourselves be permeated with the atmosphere of our surroundings, passing beyond what is merely heard and seen to reach the personality of the people with whom we live, or those we may meet. In this way we learn to know others from within. [...] Kenosis, then, is the gateway to mutual understanding, and beyond this, to an intimate sharing that is the consummation of a relationship in union. [...] By dispossession of self we are able to absorb the amazing riches of others, the persons in themselves and as embodying a cultural tradition». La traducción es nuestra.

Abiertos al otro. De par en par entregados a la presencia de Dios en la presencia de los demás. Sin embargo, para que ello sea posible, primero debemos estar enraizados. Asentados. «Sentados en nosotros mismos», literalmente. El padre Ismael Quiles desarrolló gran parte de su pensamiento a través de la profundización de esta idea. Como ya ha sido dicho muchas veces, la *filosofía insistencial* recoge la etimología de la palabra latina *in-sistere* y construye su sentido desde allí, ya que

lo más esencial del hombre no es el ser hacia afuera, sino lo primero y más original de su esencia es el «ser hacia adentro», el «estar en sí», el «ser-en sí mismo», que es lo que designamos con el término *insistir (in-sistere)*, ser en sí, ser hacia sí, ser hacia dentro de sí. (Quiles, 1958, p. 18).

Acerca del diálogo y una anécdota

Dos elementos se nos aparecen como indudables: en primer lugar, que el mundo de hoy se encuentra plagado de *habla* –que no diálogo–. En segundo lugar, que el premuroso avance de la globalización está convirtiendo el mundo entero en un lugar de constante intercambio intercultural e interreligioso. Acaso en ese intercambio dialogal, cuando genuino y no mero balbuceo, pueda manifestarse un descubrir y así pueda ocurrir, pueda aparecer, un redescubrir. En ese encuentro con las otras culturas, cada vez más habitual, quizá pueda acontecer la mágica transformación de la mirada que nos devuelva nuestra propia cultura. De allí su acuciente importancia. A propósito de esto, narraré un episodio⁴ al pasar que me ocurrió hace años en la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador y en la Fundación Vocación Humana, que preside el doctor Bernardo Nante. Me ocurrió que no podía comprender el Logos juanino, hasta que el doctor Bernardo Nante, en una memorable clase, comentó un pasaje que un gran sinólogo, Richard Wilhelm, analiza del *Tao Te King*, texto fundacional de lo que se ha dado en llamar taoísmo. El doctor Nante comentó cómo Wilhelm, para describir esa palabra indefinible, maravillosa, poética y sagrada que es el Tao, utiliza la palabra alemana *Sinn*, la cual significa «sentido». Wilhelm, además de ser sinólogo, era biblista, era

⁴ Este mismo ejemplo fue presentado por quien escribe estas líneas en el homenaje realizado al padre Ismael Quiles el día 27 de octubre de 2022 en el Salón Rojo del rectorado de la Universidad del Salvador, al conmemorarse los cien años de su ordenación a la Sociedad de Jesús. El discurso entero puede consultarse en https://www.academia.edu/92900377/Ismael_Quiles_y_la_filosof%C3%ADa_comparada_Oriente_Occidente

un gran traductor del Evangelio y para traducir el Verbo, el Logos que aparece en Juan («en el principio era el Verbo») utiliza la misma palabra, *Sinn*, con la cual tradujo el vocablo Tao. Por supuesto que el Tao constituye, para los taoístas⁵, esa fuerza inefable, ese sentido en el cual todos estamos inmersos y debemos descubrir cómo es y cómo amalgamarnos a él. Esa fuerza que dio origen a todas las cosas y las sostiene, immanente y trascendente a la vez, que hace posible la realidad y que solo podemos ir a su favor o ir en su contra, nadar contra su corriente o dejarnos llevar grácil y espontáneamente por su fluir. Esa fuerza vital que todo lo recorre, que es mucho más que una idea, pues la palabra «idea» se queda corta, ya que define. Eso incomprensible, inabarcable, principio y fin de todas las cosas, madre-padre de todos los principios y de todos los seres, que no puede conocerse positivamente, pero que puede intuirse, sentirse y vivificarse. Eso mismo es el Tao y esa descripción con la cual Wilhelm traduce luego el Verbo (Logos) me acercó a comprender lo que era el Verbo en el Evangelio. Podrían multiplicarse los ejemplos y, sin embargo, la idea central continuaría siendo idéntica: la profundización en el devenir humano, en el quehacer humano, en la cuestión humana, puede hacernos entender mucho mejor infinidad de matices de nuestras propias raíces culturales. Ya lo decía C. G. Jung, y el profesor Nante siempre lo destaca, el inconsciente cultural que poseemos es «occidental». Eso no quiere decir que uno no pueda criticar e intentar vivir de otra manera, desde otra perspectiva, la propia tradición occidental, pero lo que estamos diciendo es que es imposible abandonarla. En última instancia, lo que podemos hacer es redescubrirla.

Por y para obrar ese redescubrimiento, antes que nada, debemos ahondar en precisiones terminológicas. La palabra «diálogo» proviene del griego *διάλογος* (diálogos), formada por el prefijo *διά* (día = a través) y *λογος* (logos = palabra, expresión, discurso). Atravesar el logos, por tanto, es el objetivo ulterior del diálogo desde su propia definición. Esto significa que todo diálogo está hecho para trascenderse a sí mismo en el acto mismo de su dialogar. Por supuesto, vienen a la mente del lector infinidad de ejemplos: la dialéctica platónica, la armonía de los contrarios heraclíteo, el sistema hegeliano, la escuela Nyāya hindú, etcétera. Sin embargo, consideramos que poco ha sido dicho confrontando la idea de diálogo en su sentido etimológico con el Logos



Momento de oración del padre Quiles. (Foto: Universidad del Salvador).

juanino. En ulterior instancia, atravesar el logos implica bucear en la palabra (logos) y transformarla así en la Palabra (Logos). Las implicancias para el encuentro interreligioso son vastas. Solo acontece lo sagrado cuando, abandonando nuestra cómoda posición y pretensión de verdad, nos abrimos a superar la mera confrontación de ideas y permitir que suceda una instancia superadora. Un cabal ejemplo es Jesucristo. Frente a la acuciante pregunta sobre qué es la verdad –recordemos que su vida está en juego–, calla⁶. Y ese silencio abre lo que Raimon Panikkar, en su ya célebre tesis doctoral, llamó *el Cristo desconocido* (1994a).

Él «no es en ningún caso monopolio de los cristianos»; pues: «Cristo no pertenece al cristianismo, solo pertenece al Padre». El cristianismo y el hinduismo expresan y descubren ambos su creencia en el misterio teándrico, aunque de dos maneras diferentes. Por una parte, los cristianos afirman poseer un conocimiento único, una «intencionalidad gnoseológica: «la gnosis de que Dios es Trinidad y que nosotros estamos unidos a Dios, en Cristo»; pero el cristianismo [por otra parte] no niega el hecho de que la «intencionalidad óptica» del hinduismo es la misma que la suya, es decir, la unión con el absoluto». (Citado en Ferrer, 2021, p. 227).

Ahora bien, dicha unión, mediada por Cristo, nos revela un Señor no limitado a la imagen del Jesús histórico, aunque la abraza plenamente, sino entendido como el trasfondo ulterior de la realidad;

⁵ Para una introducción general al vocablo y sus connotaciones filosóficas, que aquí recogemos, véase la introducción de Iñaki Preciado Idoeta en *Los libros del Tao. Tao Te Ching* (2021, Ed. Trotta).

⁶ Juan 18:38.

la «luz que ilumina a todo ser humano que viene a este mundo» (Panikkar, 1970, p. 184). Esto nos recuerda aquello que Salvador Pániker, hermano de Raimon, escribiese dos días después de su muerte y que consideramos fundamental citar *in extenso*:

La muerte de mi hermano ha tenido mucha repercusión en prensa, radio y televisión. [...] Él sostenía que Cristo, el Ungido, era el mediador cósmico al que los cristianos no tenían ningún derecho a monopolizar. Añadía que Cristo, manifiesto u oculto, era el único vínculo entre lo creado y lo increado, lo relativo y lo absoluto, lo temporal y lo eterno, la tierra y el cielo. «Todo lo que entre estos dos polos opera como mediación, vínculo, camino, es Cristo, sacerdote único del sacerdocio cósmico, la Unción por excelencia. [...] Cuando designamos este vínculo entre lo finito y lo infinito con el nombre de Cristo, no presuponemos su identificación con Jesús de Nazaret. Incluso, desde la fe cristiana, tal identificación nunca ha sido afirmada de forma absoluta». Según mi hermano [...] el Dios con quien se puede uno comunicar es el Hijo. El Padre es puro apofatismo volcado en el Hijo (kenosis). El Padre no tiene ser: el Hijo es su ser. Ciertamente, mi hermano trasladaba el mismo esquema (homeomórficamente) al hinduismo. Brahman no es consciente de serlo: Íśvara es su conciencia. La misma kenosis constituye la experiencia budista de nirvāna y shunyata [*sic*]. (Ferrer, 2021, p. 228).

Con lo anterior en mente, detengámonos ahora en el conocido episodio de Pablo frente al Areópago. Como el lector sabe, este evento se narra en Hechos 17: 22-31. El apóstol se encuentra de visita en Atenas y se ve sorprendido por la cantidad de dioses que los griegos veneran. Sin embargo, llama su atención especialmente una inscripción que reza: «Al dios desconocido» (ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ). Convocado por epicúreos y estoicos para versar acerca de su nueva y extranjera enseñanza, de pie en el Areópago, sede del Consejo eupátrida, responsable de todo asunto religioso y político, manifiesta públicamente su recuerdo de esta experiencia. Para ello comienza reconociendo, con elocuente reverencia: «Atenienses, por todo lo que veo, ustedes son gente muy religiosa» (v. 22). Luego profiere algunas palabras, sugeridas por la imagen griega contemplada, acerca de la omnipotencia, universalidad y capacidad creadora del Dios revelado por Cristo (v. 23-27) y acto seguido recita el fragmento de un antiguo poema que los griegos conocían profundamente: «Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: porque linaje suyo somos» (v. 28). Estas líneas pertenecen a la obra *Cretica* del poeta y filósofo Epiménides de Cnosos (siglo VII a. C.-siglo VI a. C.), siglos después también citadas por el poeta cirenaico Calímaco (310 a. C.-240 a. C.)

en su *Himno a Zeus*. Finaliza su exposición con los aspectos centrales de la proclamación cristiana: el dios desconocido que los griegos veneran es, en rigor, el Creador, quien se ha manifestado en Jesús de Nazaret y quien, asimismo, vendrá a juzgarnos y a resucitar a los muertos al final de los tiempos (v. 29-31).

Como vemos, el apóstol Pablo no comienza su discurso apelando a instancias doctrinales o ideológicas. Ni siquiera a ideas o razonamientos «puros». Sabe y conoce que la condición humana rehúye todo convencimiento explícito, pues no es una máquina. La componen también percepciones, sentimientos, recuerdos, sueños, deseos, intuiciones, proyecciones, imaginaciones, fantasías, dolores, placeres, etcétera. Tal y como dirá Borges mucho después:

A mi entender, lo sugerido es mucho más efectivo que lo explícito. Quizá la mente humana tenga tendencia a negar las afirmaciones. Recuerden que Emerson decía que los razonamientos no convencer a nadie. No convencer a nadie porque son presentados como razonamientos. Entonces los consideramos, los sopesamos, les damos la vuelta y decidimos en su contra. Pero cuando algo solo es dicho o –mejor todavía– sugerido, nuestra imaginación lo acoge con una especie de hospitalidad. Estamos dispuestos a aceptarlo. (Borges, 2000, p. 101).

La experiencia estética es común a todos los pueblos, naciones e individuos, pues se conecta con lo profundo del aparato gnoseológico, como veremos más adelante. Ahora bien, el episodio de Pablo y el dios desconocido no implica que las otras religiones son válidas en tanto que prefiguran o se acercan al Dios cristiano, sino exactamente lo contrario: que esta dimensión ulterior habita y palpita en cada una de ellas y aquella dimensión de ellas habita y late en el cristianismo. No se trata de un monopolio, sino de un espacio que se descubre. Y que se descubre en común. Kees Waaijman ha dedicado un pormenorizado estudio al diálogo interreligioso a raíz de este episodio (Waaijman, 2008). Destaca tres instancias que el apóstol realiza antes de hablar ante el Areópago y que son ejemplificadoras para el diálogo interreligioso:

1. Respeta. Antes de proferir palabra alguna, reconoce que son profundamente religiosos, aunque su religiosidad se exprese, en ciertos puntos, de manera diversa a la revelada por Cristo.
2. Investiga. Cuenta que recorrió e investigó pormenorizadamente los templos y cultos atenienses y que uno en particular le llamó la aten-

ción y explica por qué. A su vez se admira de lo que descubre. Respeto y admiración van de la mano.

3. Desde los dos pasos anteriores busca un punto de contacto común a la experiencia humana, cifrado en el lenguaje de la cultura de ambos pueblos.

Al hacer esto, Pablo recuerda al pueblo ateniense algo que yace en lo profundo de su tradición poética, filosófica y mística –basta recordar a Heráclito⁷, Pitágoras⁸ o los misterios de Eleusis⁹–: la inefabilidad total de la realidad última en sí; la absoluta entrega para «alcanzarla», y la necesidad de interpretar sus «señales» en la tierra.

El ser humano es capaz de comprender estas señales, pues para el cristianismo su constitución última consiste en una triple combinación: alma, cuerpo y espíritu. Esta es la esencia de la antropología cristiana. Tres conocimientos que son uno –cuerpo: sensible; alma: inteligible; espíritu: místico–. He aquí el fundamento de la gnoseología cristiana. Las ideas religiosas se viven en la plenitud de ese conocimiento, que es un no-conocimiento, pues siempre debe admitir su propia contingencia. La religión, hilvanando lo sensible con lo espiritual –o, mejor, haciendo aparecer lo «segundo» en lo «primero»–, conduce a la experiencia mística. Dicha experiencia unitiva constituye el objetivo último de aquella, desde su propia etimología. Sea esta *re-ligare*, es decir, «atar firmemente» (Lactancio) o *re-legere*, esto es, «releer» (Cicerón), ambas expresan la idea de unirse con lo Absoluto. Mientras una privilegia la experiencia directa, la otra alude al rito que, realizado asiduamente, con conciencia y compromiso genuino, conduce al contacto con Aquello. Con este fin en mente –y en cuerpo y espíritu– el diálogo interreligioso puede –y debe– transformarse en un espacio de experiencia común de la realidad humana y, por ende, de la divina, pues cuando tocamos el espacio más profundo de lo humano allí acontece lo divino. «Entre los pucheros anda Dios», dijo santa Teresa de Ávila. Y Panikkar recuerda:

La experiencia de Dios es, si se quiere, experiencia de nada; no hay un objeto «Dios» que se experimente. Es experiencia de la nada, experiencia de lo inefable, experiencia de lo inexperimentable. Es aquella experiencia en la que se experimenta que

la propia experiencia no agota el fondo de ninguna realidad. Es la experiencia del vacío, de la ausencia; la experiencia por la cual uno se hace consciente de que hay «algo más», no en el orden cuantitativo, no en el sentido de un algo que se complete, sino en el orden cualitativo: algo, «algo más», precisamente aquello que permite, que hace posible la experiencia. El lugar. El *locus*. (Panikkar, 1994b, p. 4).

No otra misión tiene la teología que esta: conducir a la comunidad humana a la experiencia de lo divino, raíz de toda experiencia. En el centro de cada religión ella se abre, por tanto, como espacio sagrado. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿*logos* de qué *theós*? En otras palabras, ¿cómo puede predicarse algo de lo que es, por definición, inexpresable? Y, por metonimia, podemos inquirirnos: ¿No comparten todas las religiones del mundo la devoción por ese mismo núcleo inmarcesible y que escapa a toda definición? Imposible es, claro está, otorgar una respuesta. Sin embargo, podemos ilustrarlo con algunos ejemplos.

Recobremos el episodio de Pablo acerca del cual nos referimos con anterioridad. Tal y como Waaijman reconoce en su perspicaz estudio, la gran paradoja que marca la inefabilidad divina en el cristianismo se encuentra cifrada en estos versículos. Si en Él vivimos, nos movemos y somos, es imposible objetivar la presencia del Creador, al igual que conocer su esencia última.

Nuestro ser nace del Dios Desconocido. Precisamente esta inmediatez es –en mi opinión– la razón más importante de la imposibilidad de conocerle. No podemos objetivar la presencia moradora del Creador. Es incognoscible por esencia, porque en él vivimos, nos movemos y somos. No hay distancia. Nuestro propio ser está inmediatamente unificado (no identificado) con su ser. Esta es la incognoscibilidad de nuestro Creador. Brotamos de Dios. Esta es la razón por la que toda objetivación de este Dios Desconocido fracasará [...]. Somos la descendencia del Dios Creador. Somos su lenguaje corporal¹⁰. (Waaijman, 2008, p. 223).

Ahora bien, cuando el razonamiento se torna imposible, pues la realidad divina se nos descubre inabarcable e indescriptible en sí, podemos inquirir-

⁷ Fr. 93 DK.

⁸ La escuela pitagórica prestaba tanta atención a este hecho que a todo aquel que quisiese formar parte de ella le prescribía cinco años de voto de silencio, como un modo de purificación para comprender la enseñanza (Jámblico, *VP* 72. En M. P. Llorente, 2003. *Vida pitagórica. Protréptico* (p. 65). Madrid: Gredos).

⁹ Cf. Camus, más abajo.

¹⁰ «Our being is born from the Unknown God. Precisely this immediacy is – in my opinion – the most important reason for the impossibility to know him. We can not objectify the indwelling presence of the Creator. He is unknowable by essence, because in him we live and move and are. There is no distance. Our very being is immediately unified (not identified) with his being. This is the unknowability of our Creator. We flow from God. This is the very reason why every objectivation of this Unknown God will fail [...]. We are the offspring of God the Creator. We are his body language». La traducción es nuestra.

nos a la manera de Coleridge: «¿Entonces, qué?»¹¹. Toda la tradición del cristianismo ortodoxo pareciera ser un intento de respuesta a esta pregunta. En aras de la brevedad elegiremos un solo ejemplo de los tantos posibles para analizar e intentar dar respuesta a esta cuestión.

San Gregorio de Nisa y la «cierta sensación de Presencia»¹²

El padre y doctor de la Iglesia san Gregorio (331-394) vivió durante una época teológicamente agitada. La revitalización de ciertas doctrinas heréticas, especialmente el arrianismo, arreciaba en el seno de la Iglesia. En la figura de Eunomio (335-393) el arrianismo radical había encontrado un férreo e inteligente representante. La idea central que este postulaba era la que afirmaba la naturaleza no engendrada de Dios en su esencia. Creía que la distinción entre no engendrado (Padre) y engendrado (Hijo) establecería una dualidad en Dios. Como resultado, la semejanza entre Cristo y el Padre se deshacía, por lo que el primero pasaba a ser un mero humano, al negar su naturaleza divina. Esto ocasionaba la aceptación de otro postulado: la posibilidad de conocer a Dios tal y como Él se conoce. Si bien todos los Padres reaccionaron en un bloque conjunto frente a estos postulados, sosteniendo la tesis de la inefabilidad divina de Dios en sí, solo san Gregorio desarrolló una teoría específica que demuestra no solo este punto, sino que también afirma la incomprensibilidad como la vía al verdadero conocimiento de Dios (theognosía), anticipando desarrollos muy posteriores (Cantalamessa, 2012). Para ello recuperó un tópico desarrollado con anterioridad por Filón de Alejandría en el *De Posteritate* (5, 15): el encuentro de Moisés con Dios dentro de la nube que aparece en Éxodo 24: 15.

Entonces Moisés subió al monte, y una nube cubrió el monte. La gloria de Jehová reposó sobre el monte Sinaí, y la nube lo cubrió por seis días; y al séptimo día llamó a Moisés de en medio de la nube. Y la apariencia de la gloria de Jehová era como un fuego abrasador en la cumbre del monte, a los ojos de los hijos de Israel.

¹¹ Coleridge [...] dice literalmente: «Si un hombre atravesara el Paraíso en un sueño, y le dieran una flor como prueba de que había estado allí, y si al despertar encontrara esa flor en su mano... ¿entonces, qué?» (Borges, 1952, p. 21).

¹² Seguimos la lectura que realiza el padre Cantalamessa en su homilía: «St. Gregory of Nyssa and the Way to Know God». *The Servants of the Pierced Hearts of Jesus and Mary*, https://www.piercedhearts.org/liturgy/homilies/cantalamessa_lent4_2012.html



Participación del padre Quiles en una graduación. (Foto: Universidad del Salvador).

El comentario de san Gregorio resulta más que iluminador:

La manifestación de Dios sucede primero para Moisés en la luz. Después habla con él en la nube. Finalmente, habiéndose perfeccionado, Moisés contempla a Dios en la oscuridad. El paso de las tinieblas a la luz es la primera separación de las ideas falsas y erróneas sobre Dios. La inteligencia, más atenta a las cosas ocultas, conduciendo al alma a través de las cosas visibles a la realidad invisible, es como una nube que oscurece todo lo sensible y acostumbra al alma a la contemplación de lo oculto. Finalmente, el alma, que ha caminado por esta senda hacia las cosas celestiales, habiendo dejado las cosas terrenas en la medida de lo posible a la naturaleza humana, penetra en el santuario del conocimiento divino.¹³ (Citado por Cantalamessa, 2012).

¹³ «The manifestation of God happens first for Moses in the light; then He spoke with him in the cloud, finally having become more perfect, Moses contemplates God in the darkness. The passage from darkness to light is the first separation of the false and erroneous ideas about God; the intelligence more attentive to hidden things, leading the soul through visible things to the invisible reality, is like a cloud that darkens all the sensible and accustoms the soul to the contemplation of what is hidden; finally the soul that has walked on this path toward heavenly things, having left earthly things in so far as possible to human nature, penetrates the sanctuary of divine knowledge». La traducción sobre el original griego pertenece, en este caso, al padre Cantalamessa en su homilía antes citada. La traducción del inglés al español es nuestra.

El más alto conocimiento de Dios consiste así en una visión no conceptual, sino «experencial», esto es, estética. Dios, en la noche de su invisibilidad, «dona al alma una cierta sensación de presencia» (ἀλλ' αἴσθησιν μὲν τινα δίδωσι τῇ ψυχῇ τῆς παρουσίας¹⁴) que lo envuelve enteramente.

Existe, asimismo, otro episodio bíblico que plasma y dibuja de forma única esta cuestión. Nos referimos a Pentecostés. Allí los discípulos de Jesús, inspirados por el Espíritu Santo, se encienden y confluyen en una llama colectiva. Profundizar en su propia tradición los dota, paradójicamente, de la capacidad de que en cualquier lengua los entiendan. En otras palabras, adentrarse en los símbolos e ideas ulteriores de su religión les permite que los otros comprendan lo que profieren, empero desde su propia cosmovisión y lengua materna. No consiste en «convertirse» a la religión del otro, pues allí se corre el riesgo –tan común en estos tiempos, especialmente tras el auge de la así llamada *New Age*– de caer en sincretismos, reduccionismos y deficiencias epistemológicas. Se trata, más bien, de la humilde, admirable y admirada actitud de intentar encontrarse a sí mismo en el otro y dejar que el otro se encuentre a sí en uno. La clave se halla en el versículo 7: «Y estaban atónitos y maravillados, diciendo: Mirad, ¿no son galileos todos estos que hablan? ¿Cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en nuestra lengua en la que hemos nacido»¹⁵. Dicho con otras palabras, los apóstoles, unidos místicamente a la verdad que les fue revelada por Cristo, proclaman y exclaman desde su intimidad más profunda. Los oyentes comprenden directamente esa revelación misteriosa en su propia lengua materna. Resulta fácil deducir las consecuencias para el diálogo interreligioso: no se trata de imponer ideas a través de la retórica del convencimiento, intentando «convertir», en el sentido de «ganar adeptos a nuestras filas», sino que el fiel se apasione de tal manera por los contenidos ulteriores de su propia fe que el otro comprenda los suyos propios en su propia tradición, cultura y lengua. Y viceversa. Así el encuentro será fecundo, fructífero y alentador.

Sin embargo, cabe destacar que esto no implica el relativismo de los postulados de las distintas religiones ni el «irracionalismo de afirmaciones contradictorias, motivadas por el buen deseo de una concordia, que sería, en último término, superficial y a la larga contraproducente» (Panikkar, 2015, p. 367), sino la actitud verdaderamente ecuménica

que comprende que Dios habita y hace su casa en diversas «moradas». Y que la experiencia de esa inhabitación no es monopolio de ninguna religión, pues no atañe a la doctrina, sino a la vivencia propia del corazón del devoto.

Ismael Quiles y la belleza como categoría teológica

El padre Ismael Quiles dedica una serie de páginas de su *Antropología filosófica insistencial* (1978, pp. 54-57) a elucidar la noción de *existencia encarnada*, propia del filósofo existencialista cristiano Gabriel Marcel (1889-1973), y a relacionarla con sus propios postulados. Nos dice: «[la insistencia del hombre] es una insistencia en la carne, que anima una carne, hasta formar con ella una totalidad, hasta hacerle llegar las resonancias de la “in-sistencia” espiritual y recibir a su vez de ella la modalidad propia, complejísima, de *insistencia encarnada*». Es por ello por lo que el ser humano –al estar constituido de materia y espíritu– posee la capacidad de desplegar los alcances de su in-sistencia en la realidad material. Sin el Espíritu, la realidad sensible se confundiría en un caos informe e incomprensible. Por otra parte, sin esta última el Espíritu quedaría inerte y cerrado sobre sí mismo en un mero conocimiento abstracto y teórico, sin experiencia de las cosas. Por ello, comenta Quiles, cuando Dios creó los espíritus puros se dijo:

Todavía no está completa mi obra; crearé otros espíritus, pero no solos, sino que les voy a dar una compañera: la materia; será ella un nuevo escenario para el espíritu». [...] Y entonces se completó en la mente de Dios esta maravilla del mundo material [...]. ¿Podemos acaso imaginar lo que sería el mundo sin un ser espiritual *encarnado* que lo habitase: sin ojos de carne que admirasen la luz y los colores, sin oídos que escucharan los sonidos, sin manos y brazos que percibiesen la resistencia y la delicadeza de los cuerpos... y sobre todo sin un ser espiritual que fuese capaz de reunir en sí estas sensaciones materiales y vivir la vida, las bellezas y la grandeza de la materia? Sin ese ser espiritual, dotado a la vez de órganos materiales para captar en su ser formal los efectos de la materia, lo que sucedería es que no habría en el mundo ni luz, ni color, ni sonido... sería una materia oscura, sórdida y muerta. Y sin mundo material, no podría el espíritu vivir en sí mismo las maravillas que en el cosmos admiramos, y las maravillas más complejas, que la libertad puede convertir en miserias, de la vida de los sentidos y del corazón humano. (Quiles, 1978, p. 56).

Es por esto por lo que la misión triple del ser humano en el universo sensible es: en primer lugar, «gobernar y dirigir la naturaleza material hacia un mayor progreso, aplicando las fuerzas secretas

¹⁴ La traducción es nuestra sobre el original griego en Norris Jr., Richard A. (2012). *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*. SBL.

¹⁵ El subrayado es nuestro.

de la naturaleza» (ibid.). Y por esto es llamado rey. En segundo término, debe «asumir todas las perfecciones materiales del universo y referirlas al Ser Supremo» (ibid.) en una actitud de sacrificio y reverencia. Por esto es llamado sacerdote. Finalmente, está encargado de «percibir y cantar la belleza material, iluminando la materia o descubriendo los reflejos de espíritu en ella» (ibid.). Por esto es llamado poeta.

No obstante, debemos tener en consideración que esta misión y triple título les corresponden a todos y cada uno de los hombres y mujeres que pueblan lo largo y ancho de la tierra, no solo a los cristianos. La tarea de embellecer el mundo —y embellecerlo en común— se convierte entonces en lema directriz del diálogo intercultural e interreligioso. A «imagen y semejanza» (Gén. 1, 26) significa esto. Poseemos el sello divino impreso en nosotros, empero para «actualizarlo» es necesario asemejarse a la imagen de Dios que mora en todos, sin distinción de religión o ideología. Es por ello por lo que el teólogo Hans Urs von Balthasar, en el primero de sus célebres volúmenes¹⁶, vincula al Hijo con el arquetipo de toda forma, encargado de iluminar nuevamente los corazones humanos, quienes perdieron la capacidad de traslucir la belleza, bondad y verdad divinas tras la Caída y así se han alejado de su misión de ser reflejo de la Gloria (Fajardo Pedroza, 2012, p. 19). Como nos recuerda el tantas veces citado hadiz: «Dios es bello y ama la belleza».

Dicho de otra manera, el hombre es *homo religiosus*. Precisa de la religión para hallar el sentido último a su vida y a lo que se encuentra más allá de la vida. Es por ello por lo que los mitos, los símbolos y el arte, no siendo «tan reales» como la realidad, ya que apelan a la imaginación, a la sensibilidad, a la emoción, a la narrativización, etcétera, son «más reales» que la realidad porque están impregnados de sacralidad, de poder ontológico. Mejor lo supo decir el gran escritor y filósofo argelino-francés Albert Camus (1913-1960) en su poético ensayo *Nupcias en Tipasa*:

Describo, digo: «Aquí hay algo rojo, algo azul, algo verde. Esto es el mar, la montaña, las flores». ¿Por qué tengo que hablar de Dioniso para decir que me encanta aplastar bulbos de lentisco bajo mi nariz? ¿Fue incluso a Deméter, este antiguo himno que vino a mí más tarde sin proponérmelo: «Felices

los que viven en la tierra que han visto estas cosas»? Ver, y ver en esta tierra, ¿cómo puede uno olvidar tal lección? Todo lo que los hombres tenían que hacer en los misterios de Eleusis era mirar. (Camus, 1965, p. 3¹⁷).

La tarea de embellecer el mundo —y embellecerlo en común— se convierte entonces en lema directriz del diálogo intercultural e interreligioso

El fragmento resulta interesante al propósito de nuestro estudio, ya que el poeta se inquiere: ¿Debo nombrar a los dioses para describir mi experiencia? ¿O, mejor, debo relacionarme con la realidad de cierta manera para lograr *que los dioses acontezcan*, más allá de nombres y figuras? Camus, sin lugar a duda, elegiría la última opción. Y nosotros creemos, asimismo, que esta visión, en el contexto del encuentro interreligioso, es lo que Cheetham denomina «entrar en el *espacio imaginal*» que proponen los fieles de otras religiones (Cheetham, 2010).

Conclusión: por el camino de la belleza hacia la paz

Ismael Quiles avizoró un promisorio futuro para el diálogo interreligioso y nos legó, esperanzado, una monumental obra sobre sus características e ideas fundamentales. Sin embargo, para que tal encuentro sea verdaderamente posible y fecundo es menester aprender a morar en el silencio. Internarse en el bosque y la selva de la vida implica, a la vez, humildad y grandeza. La vía es estrecha. Solo aceptando el principio trascendente que constituye la textura ulterior de la realidad puede, acto seguido, trascendérselo. Solo entregándose a lo alto puede descubrirse lo profundo. Y en el fondo del océano de la verdad no existen las diferencias.

La interdependencia de todas las cosas y seres implica que lo aparente da cuenta de lo no aparente en la propia apariencia. Tal y como afirmó el

¹⁶Nos referimos a su conocida «trilogía» de dieciséis volúmenes, publicada entre 1961 y 1987, y dividida en tres secciones: 1) *Heirlichkeit* («La Gloria del Señor»); 2) *Theodramatik* («Teo-dramática»), y 3) *Theologik* («Teo-lógica»). Existe edición inglesa: Von Balthasar, H. U. (1984-2009). *Hans Urs von Balthasar's Theological Trilogy*. Ignatius-Crossroad.

¹⁷La traducción sobre el original francés pertenece al escritor colombiano Norberto Insuasty Plaza, publicada libremente en su blog: <https://norbertoinsuasty.blogspot.com/2020/07/nupcias-en-tipasa-1-por-albert-camus.html?spref=tw>. La elegimos por considerarla la más apropiada al texto original y al propósito de este trabajo. (Consultada el 29 de mayo de 2023).

filósofo francés Maurice Merleau-Ponty: lo visible está conectado directamente al ser (Merleau-Ponty, 2017, p. 18) y el *ver* constituye la clave de todas las cosas: «Quizá se sienta ahora mejor todo lo que lleva en sí esa pequeña palabra: *ver*. La visión no es cierto modo del pensamiento o de la presencia a sí: es el medio que me es dado de estar ausente de mí mismo, de asistir desde dentro a la fisión del Ser» (pp. 60-61). Hay un más allá de lo visible entremedio de lo visible, por y desde lo visible. Las cosas son cercanía porque son distancia desde la cercanía. Nosotros somos nosotros mismos porque somos todos los demás siendo nosotros¹⁸.

Bien lo supo decir Borges, al comienzo de la segunda estrofa de un bello poema¹⁹:

Ya todo está. Los miles de reflejos
que entre los dos crepúsculos del día
tu rostro fue dejando en los espejos
y los que irá dejando todavía.

(Borges, 2005, p. 48)

El acto de «ver a Dios», de descubrir ese misterioso «ya todo está», implica la apertura de esta capacidad, de esta *vocación gnoseológica*, pues en el núcleo ulterior de todas las religiones se encuentra el trasfondo mítico e imaginal. La materia misma que entreteje el discurso profundo de las tradiciones religiosas apela no solo a la capacidad «racional» del individuo, sino también, como hemos dicho, a la tripartición antro-po-gnoseológica de su constitución misma. Esto implica no solamente el discurso racional y la experiencia sensible –aunque en gran medida desde la Ilustración hasta esta parte nos hayan hecho creer ello–, sino también lo «intelectual» (vinculado al Intelecto con mayúsculas: *nous*; *vijñana*, *viveka*, etcétera) y lo «místico». Por su misma composición antropológica el ser humano es capaz de experimentar lo religioso, que une todas sus facultades, logrando que las trascienda en lo Absoluto.

No puede haber verdadero diálogo interreligioso e intercultural sin la profundización en y recuperación de estas instancias. Sin ellas el diálogo se torna monólogo. O, aún peor, soliloquio. La conversación aislada se transforma así en incapacidad de comunicarse. Creemos que dialogamos, pero solo repetimos, balbuceantes, que poseemos la única verdad. Y el monólogo vuelto soliloquio se torna,

entonces, solipsismo. Alcanza así su grado más peligroso: el integrismo. Nada hay más alejado de Dios que esto. Si hay algo en lo cual todas las religiones han coincidido es en equiparar la realidad divina a la verdad. Y la verdad es trascendencia en la relación (Aersten, 1992). Recordemos, verbigracia, el quincuagésimo primer nombre de Allah, Al- Haqq (الْحَقُّ): «La Absoluta Verdad»; el célebre pasaje juanino en 14:6: «Yo soy el Camino, la Verdad (ἀλήθεια) y la Vida» o la Torá, cuando expresa el vocablo EMET (אמת) «La Verdad» / «El Verdadero», tan presente en la tradición cabalística: «y pasando Jehová por delante de él, proclamó: ¡Jehová! ¡Jehová! fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad» (Deuteronomio 34:6) o «la suma de tu palabra es verdad, y eterno es todo juicio de tu justicia» (Salmo 119:160).

En suma, no puede haber verdad sin paz y paz sin compromiso. Y nada de todo esto sin amor. Solo así, vacíos, Dios podrá habitarlos. Y así, la belleza hará morada en nosotros. La experiencia estética en el diálogo interreligioso, sin embargo, no solo consiste en hacer participar al arte sacro de este –aunque esto sea muy importante–, sino en desarrollar una modalidad discursiva y metodológica propiamente estética que incorpore la senso-percepción, el cuerpo, los símbolos, la imaginación, etcétera, a ese diálogo. Que hable «con sentimiento y en imágenes, integrando los elementos religiosos y poéticos a su modo de discurso» (Viladesau, 1999, p. 12). Que comprenda que el diálogo no puede estar basado en el mero intercambio de ideas o silogismos doctrinales, sino en el vaciamiento total de la razón conceptual (que no abandono ni irracionalismo, sino trascendencia) y la entrega al amor comunal que me descubre a mí mismo como el otro, al otro como yo y a ambos como el Misterio expresándose a sí mismo por medio del encuentro. Que desarrolle en nosotros la capacidad de, una vez vacíos, habitar el «espacio estético» o «mundo imaginal» que propone el creyente de otra religión y, así, en comunión, en íntimo sacramento, despertar la creatividad hermenéutica inherente a todos y cada uno.

Quizá por ello cierta tradición exegética afirme que el mundo fue creado no solamente «bueno», sino a la par «bello».

El Creador, cual poeta divino, al hacer surgir el mundo de la nada, compuso su *Sinfonía en seis días*, el *Hexamerón*. Después de cada uno de sus actos creativos, «vio que era bello». El texto griego del relato bíblico utiliza la palabra *kalón*-bello y no *agathón*-bueno; la palabra hebrea tiene ambos significados a la vez. [...] Incluso en el momento en que sale de las manos de Dios, el retoño de la creación ya es bello, pero este mismo retoño

¹⁸Quien escribe estas líneas tuvo el placer de ahondar esta reflexión –que aquí solo mencionamos– en el Congreso Latinoamericano de Teoría Social, celebrado los días 7 a 10 de marzo del año 2023 en Santiago de Chile y Valparaíso (Chile) bajo el auspicio de la Universidad de Chile, la Universidad de Valparaíso y la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

¹⁹Se trata de *Everness*.

apunta a su evolución, a la vívida pero trágica historia de Dios y el hombre trabajando juntos. A su sinergia. Según san Máximo el Confesor, la realización de la belleza primigenia en la Belleza perfecta tiene lugar al final y se llama Reino²⁰. (Ekdokimov, 1989, p. 1).

Si rememorásemos la belleza primigenia –presente al principio de los principios, descubierta *hic et nunc* y manifiesta al final de los finales– y la incorporásemos al diálogo interreligioso, el camino hacia la paz entre las religiones del mundo se hallaría más cerca que nunca. Y así acaso también el acaecimiento del *Reino*, que entre todos nosotros se halla.

Fuentes y bibliografía

- Aersten (1992). Truth as Transcendental in Thomas Aquinas. *Topoi*, 11, 159-171.
- Borges, J. L. (1952). *Otras inquisiciones*. Sur.
- Borges, J. L. (2000). *Arte poética. Seis conferencias*. Crítica.
- Borges, J. L. (2005). *El otro, el mismo*. EMECÉ.
- Camus, Albert (1965). *Essais. Noces*. Éditions Gallimard et Calmann-Lévy.
- Cheetham, David (2010). Exploring the Aesthetic "Space" for Inter-religious Encounter. *Exchange* 39(1), 71-86.

²⁰«The Creator, like a divine poet, in bringing the world into being out of nothingness, composed his Symphony in Six Days, the Hexameron. After each one of his creative acts, he "saw that it was beautiful." The Greek text of the biblical story uses the word *kalon*-beautiful and not *agathon*-good; the Hebrew word carries both meanings at the same time. [...] That is to say, the world "has been created, is created, and will be created" until its fulfillment. Even at the moment it leaves God's hands, the sprout of creation is already beautiful, but this very seedling points to its evolution, to the very lively but tragic history of God and man working together, their synergy. According to St. Maximus the Confessor, the realization of the primal beauty in the perfect Beauty takes place at the end and is called the Kingdom». La traducción es nuestra.

- Ekdokimov, Paul (1989). *The Art of the Icon. A Theology of Beauty*. Oakwood.
- Fajardo Pedroza, Camilo Andrés (2012). *La teología estética de Hans Urs von Balthasar: aportes para una reflexión y caracterización de la pedagogía de Jesús en el ser del discípulo-maestro*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Ferrer, Eliseo (2021). *Sacrificio y drama del rey sagrado*. Star Publishers, S. L.
- Frederiks, M. Th. (2005). Kenosis as a Model for Interreligious Dialogue. *Missiology*, 33(2), 211-222.
- Idoeta, Iñaki Preciado (2021). *Los Libros del Tao. Tao Te Ching*. Trotta.
- Llorente, M. P. (2003). *Vida pitagórica. Protréptico*. Gre-dos.
- Majeska (1973). St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: The Russian Travelers on the Relics. *Dumbarton Oaks Papers* (27), 68-87.
- Marković, Slobodan (2012). Components of Aesthetic Experience: Aesthetic Fascination, Aesthetic Appraisal, and Aesthetic Emotion. *Iperception*, 1-17.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *El ojo y el espíritu*. Madrid: Trotta.
- Norris Jr., Richard (2012). *Homilies on the Song of the Songs*. SBL.
- Panikkar, Raimon (1970). *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*. Ed. du Cerf.
- Panikkar, Raimon (1994a). *El Cristo desconocido del hinduismo. Para una cristofanía ecuménica*. Grupo Libro 88.
- Panikkar, Raimon (1994b). *La experiencia de Dios*. PPC.
- Panikkar, Raimon (2015). *Obra completa*, tomo I.1: *Mística y espiritualidad*. Herder.
- Quiles, I. (1958). *Más allá del existencialismo*. Barcelona: Editorial Miracle.
- Quiles, I. (1978). *Antropología filosófica insistencial*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.
- Viladesau, Richard (1999). *Theological Aesthetics*. Oxford University Press.
- Waaijman, K. (2008). Mystical Perspectives in Interreligious Dialogue. *Acta Theologica Supplementum*, 11, 221-223.