



Uno de los desafíos que se plantea a los universitarios del siglo XXI es recuperar -desde el laboratorio, el aula, y la producción bibliográfica- la unidad entre belleza y bien. El necesario retorno a la apreciación de lo bello, colabora en el camino hacia la creatividad, hacia el verdadero vivir y la búsqueda de la verdad. En este trabajo recordamos que como se ha dicho “lo bello viene de Dios”; al citar esta frase de “El zapato de raso” situamos a Dios como fuente de toda belleza y de toda armonía; venir de Dios e ir hacia Dios, es pues, el itinerario permanente de la belleza.

“Lo bello une, lo bello viene de Dios [...] ¿No es esta buena teología, señor capellán?” [2], así afirma el virrey de Nápoles en la escena Vª de la IIª Jornada de El zapato de raso de Paul Claudel (1868-1955), drama escrito en 1929. El texto nos pone ante la evidencia del hecho –lo bello une y reúne– y luego señala cuál es el origen de tal evidencia: une porque viene de Dios, reúne porque es don. Entre los polos de lo oculto y lo revelado, de la gratuidad y la gratitud, de la interioridad y la patentización, es decir, entre la fuente no manifiesta de lo bello como donación gratuita del ser y la epifanía revelada de lo bello como aquello que produce la alegría de la comunión en el amor, justamente allí, en ese “entre”, es donde acontece lo bello.

¿Qué puede decirnos esta belleza a nosotros universitarios del siglo XXI?

¿De qué modo puede contribuir al reconocimiento del rostro propio y el del otro que habita el mismo suelo? ¿Qué papel le tocará jugar –si es que le toca alguno– en este enclave histórico a esta gran olvidada –cuando no despreciada y humillada– por el arte, los medios, las ciencias, la filosofía y la teología? “Desde” el don como exceso de ser, “en” el drama paradójico de la alegría que brota de la noche del dolor, “hacia” la vida en una comunión que sabe de la aceptación del otro y de sus diferencias: éste es el itinerario que trazaré con el fin de crear las condiciones intelectuales y volitivas para que pueda acontecer entre nosotros un nuevo amanecer de la belleza.

1. El don como fuente de lo bello: manifestación “desde” un exceso de gratuidad

En el origen hay un exceso de amor [3]. Esto proclama el lenguaje de la figura bella: la fuente de lo que vemos es siempre más de lo que podemos pensar, más de lo que podemos imaginar, más de lo que podemos manipular con nuestras ideas y preconceptos. A esto se refieren los místicos cuando invocan a Dios como hermosura, reconociendo de este modo que Dios es “otra cosa”, que este Tú cuyo amor nos constituye y nos habita no es dominable ni domesticable porque es el plus, lo que está de más, lo que se derrama sin fin, hiriendo cuando pasa.

Así lo señaló Agustín, el primero, en aquel pasaje fundacional del libro décimo de Confesiones, en el que propuso a la hermosura como la huella inmemorial dejada por Dios en el hombre, por ser ella manifestación de la gratuidad y del exceso de amor originarios [4]. Tras alabar la acción divina en figura de desgarradura –“percussisti cor meum verbo tuo” (“atravesaste hiriendo mi corazón con tu palabra”) (X, VI, 8)–, el narrador glorifica la presencia de Dios como hermosura –“sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova sero te amavi” (“tarde te amé hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé”) (X, XXVII, 38)–. El paso de Dios ha dejado un hueco, de ahí que el capítulo se cierre con el reconocimiento de un ávido deseo de Dios: “gustavi et esurio et sitio” (“gusté de ti, y estoy hambriento y sediento”) (X, XXVII, 38). El paso de Dios es herida que duele, quiebre que se adueña del corazón del visitado, nostalgia insaciable. Para los seducidos por el Otro, su presencia adviene bajo la figura de la ausencia, por eso no cesan de ir tras Él, de buscarlo como ciervos sedientos.

Pues bien, cuando el arte toma al pie de la letra este “exceso originario”, el arte deviene manifestación de lo bello. El signo de la presencia de lo bello es, entonces, la patencia de un exceso, sea que aparezca en la alegría o en el dolor, en la vida o en la muerte, en la forma perfecta o en lo deforme, en lo apolíneo o en lo dionisiaco, en lo grande o en lo abyecto. En todos los casos se trata de un exceso. Ante tal desbordamiento al hombre no le cabe sino descalzarse, es decir, despojarse de su pretensión de dominio y confiar en la hospitalidad de ese otro que lo recibe en su casa.

“Primum non nocere”, decía el antiguo adagio hipocrático [5]: “primero, ante todo, no dañar”. “Primum non dominare”, parafraseamos nosotros transponiendo al ámbito estético la actitud hipocrática de respeto por ese otro que es el enfermo para el médico. “Ante todo deponer la actitud de dominio”: ésta es la disposición que se le exige al creador y contemplador estético, para quienes la desapropiación de sí se vuelve condición de ingreso al dominio de eso otro que se revela en la belleza [6]. En la casa (domus) cuyo dueño o señor (dominus) es la belleza, es preciso entrar sin avasallar con nuestros prejuicios y razones, en actitud de recepción y de escucha, de silencio y atención, con la disciplina y concentración que Erich Fromm señalaba era condición necesaria para adquirir todo arte, también el del amor [7].

Al introducirnos en su secreta estancia, lo bello patentiza de modo inmediato tres propiedades que le son inherentes: la gratuidad, la otredad y la dialogicidad [8]. Los griegos encontraron diferentes modos de nombrar a la belleza. Junto a las voces más frecuentes de kalón (llamado) y morphé (forma), concibieron una tercera, járis (gracia) indicando con ello que por ser manifestación gratuita, lo bello provoca alegría (jáiro) y gratitud en quien lo percibe, recibe y configura. Es esta gratuidad del ser la que origina el dinamismo del don que se manifiesta como el núcleo constitutivo de lo bello. En tanto es epifanía de esta gratuidad, la belleza resguarda la otredad. Precisamente en esta gratuidad de lo bello, que es sustento de la otredad, se abre el espacio para el diálogo estético, en el que el lenguaje es don que da testimonio del ser otro de lo otro.

Este amor concebido como don es la fuente del arte y belleza cristianos. Amor originario que desciende y se entrega, cuyo dinamismo kenótico no pudieron sospechar los antiguos. Amor fontal del que bebieron los grandes creadores de la época cristiana, desde Shakespeare hasta Cervantes, desde Calderón hasta Víctor Hugo, desde Dostoievsky hasta Rilke, desde Michelangelo hasta Rembrandt, desde Rouault hasta Picasso, desde Goya hasta van Gogh desde Mozart hasta Beethoven y Mahler, y tantos otros. Amor fundante que en nuestra líquida postmodernidad olvidan quienes sucumben al embrujo de las redes del narcisismo esteticista y del gran mercado del consumo.

Tras afirmar que es el artista “el que cambia el agua insípida y huidiza en un vino eterno y generoso”, el virrey del citado drama de Paul Claudel se pregunta:

“¿Es que toda belleza será inútil? ¿Es que proveniente de Dios no está ella hecha para volver a Dios? El poeta y el pintor son necesarios para ofrecerla a Dios, para unir las palabras entre sí y con el conjunto dar acción de gracias y reconocimiento y oración sustraída al tiempo” [9].

El arte que reconoce al amor gratuito como origen es uno de esos lugares donde es posible tomar al pie de la letra el hecho de que el ser es exceso y don [10]. Éste es el arte que transforma el “agua” carente de sabor y de vida en “vino” desbordante, de ahí el carácter eucarístico del artista. “Acción de gracias, reconocimiento y oración”: triple capacidad de gratitud, reconocimiento del otro y plegaria que Claudel atribuye al artista abriendo la dimensión estética hacia la ética existencial y religiosa.

Asimismo para Hans Urs von Balthasar percibir la belleza, rezar y amar son tres acciones que se pertenecen recíprocamente de modo que una supone la otra. Así lo señaló este gran teólogo del siglo XX, en esta suerte de manifiesto programático que colocó en el comienzo de su Estética teológica:

“Nuestra palabra inicial se llama belleza. La belleza, última palabra a la que puede llegar el intelecto reflexivo, ya que es la aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien en indisoluble unión. 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. La belleza, que tampoco es ya apreciada ni protegida por la religión y que, sin embargo, cual máscara desprendida de su rostro, deja al descubierto rasgos que amenazan volverse ininteligibles para los hombres. La belleza, en la que no nos atrevemos a seguir creyendo y a la que hemos convertido en una apariencia para poder librarnos de ella sin remordimientos. La belleza, que (como hoy aparece bien claro) reclama para sí al menos tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien, y que no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza. De aquél 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” [11].

En el origen era la belleza, porque en el origen era el don, la gratuidad y la apertura al otro. De ahí que belleza, amor y oración anduvieran juntas o fueran olvidadas de consuno en el curso de la historia occidental. “¿En qué trae su oración?” preguntó un día a cierta monja Juan de la Cruz. “En mirar la hermosura de Dios y holgarme de

que la tenga” respondió ella [12]. Contemplar la belleza radiante de amor y descansar en ella alegrándose de que así sea constituye para el gran místico de la lengua castellana el núcleo de la oración. Así lo poetiza en el final de su Cántico:

“Gocémonos, Amado,

y vámonos a ver en tu hermosura al monte y al collado

do mana el agua pura;

entremos más adentro en la espesura” [13].

Como Agustín, también para Juan de la Cruz la hermosura de Dios habita en las profundidades. Ella, que nos introduce en el reino de la libertad y de la gratuidad, despierta en nosotros la celebración como respuesta. Celebran y se gozan los que crean, los que aman, los que rezan. ¿Qué celebran? Que la alegría ha brotado de la noche, con lo cual por la vía estética somos llevados al umbral del drama humano.

2. La travesía como paradoja: “en” el drama de la alegría que brota de la noche

Al sumergirnos por la vía estética en el drama divino-humano, nos situamos en la trama existencial e histórica de nuestro devenir personal y socio-cultural. La huella que el paso de Dios ha dejado en la belleza no encierra al hombre en sí mismo sino que lo conduce a salir de sí. En esto consiste el doble carácter extático de lo bello. La salida de sí del amor donado, que lo bello patentiza, no puede sino provocar en el sujeto el éxtasis hacia el objeto, de modo que el arrebatado por la belleza ya no vive en sí sino en el objeto amado. Por eso, el encuentro con lo bello nos aliena y descentra del yo de superficie, para llevarnos a través de un proceso purgativo a la zona del yo profundo donde existimos en estado de abiertos a la recepción del don y a la entrega de sí.

Toda la persona, con su historia e inteligencia, su imaginación y memoria, sus sentimientos y sentidos, ha de disponerse a entrar en sintonía (Stimmung) con el objeto bello. Cuando la epiphaneia o manifestación de la belleza es experimentada como gracia, no caben ni encierros esteticistas ni huídas espiritualistas, pero tampoco caben individualismos clausurados a la dimensión social y comunal. Por el contrario, en tanto es considerada como “figura” dinámica, abierta a la consumación [14], la experiencia de la belleza es una puerta abierta a la existencia histórica. Y lo es en la medida en que la belleza, en tanto huella del paso de Dios, se manifiesta como una herida, un corte, una irrupción, una ausencia. Tras su rastro andan creadores, amantes y místicos. Este grito del alma que busca la presencia de Dios en la ausencia es el que Juan de la Cruz convirtió en canto:

“¿Adónde te escondiste,

Amado, y me dejaste con gemido? Como el ciervo huiste habiéndome herido;

salí tras ti clamando y eras ido.” [15]

¿Por qué recurrir a un poeta que es amante y místico también? Porque su experiencia estético dramática de la noche de Dios presenta analogías con la noche en la que hoy estamos sumergidos [16], que como la juanista es una noche paradójica, ya que en la oscuridad se realiza la experiencia de la luz, en la muerte la de la vida, en el descenso, la del ascenso, en la nada la del todo [17]. Por ello, en medio del dolor más agudo, el poeta alaba a la noche diciendo:

“Oh noche que guiaste!

¡oh noche amable más que el alborada!

¡oh noche que juntaste Amado con amada,

amada en el Amado transformada!” [18]

El siglo XXI se ha iniciado bajo el signo heredado de la experiencia del eclipse y muerte de Dios [19]. Con el teólogo español, Olegario González de Cardedal, creemos que “la experiencia actual del desfondamiento puede y debe ayudarnos a descubrir de nuevo la realidad de Dios” [20]. En efecto, este silencio y ausencia divinos, que es el sino de nuestro tiempo, puede ser vivido como un kairós en la medida en que se lo experimente como tiempo de purificación de las imágenes humanas de Dios que nos habíamos fabricado, para que por el camino de la nada aparezca Dios como Dios [21]. Quienes debíamos atestiguar la Presencia viva de Dios entre los hombres, la hemos oscurecido con nuestras apropiaciones y manipulaciones. Por ello, ahora debemos pasar por el fuego purificador y atravesar la noche de Dios.

“Este mundo en que vivimos tiene necesidad de belleza para no caer en la desesperanza”. Hace ya cuarenta años, el Concilio Vaticano II dirigía a los artistas estas palabras proféticas, en las mostraba la relación causal entre belleza y esperanza. Así lo entendió luego Juan Pablo II, cuando en 1999 abrió las puertas del siglo y del milenio con el ícono del Cristo humillado cuya belleza salva por ser expresión de un exceso de amor [22]. Ante la humillación de la tradición cristiana, la vía estética manifiesta toda su potencialidad mística y erótica [23], en la medida en que la fuerza de la manifestación del amor que se patentiza en la figura provoca el movimiento de salida de sí hacia lo otro, hacia la existencialidad del otro. Hacia estos lugares teológicos de la kénosis, que desde San Pablo se nos presenta bajo la figura de la locura cristiana [24], hacia los escenarios ruinosos de una cristiandad quebrada, hacia allí hemos de descender, sabiendo que cuando descendemos, ascendemos [25].

La vía estético-mística le ofrece espesor al lenguaje teológico porque brota de una experiencia existencial paradójica en la que para llegar al todo hay que ir por el camino de la nada. M. de Certeau se detiene en estas figuras señalando que:

“Los místicos no rechazan las ruinas que los rodean. Se quedan allí. Van a ellas. Gesto simbólico: Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila y muchos otros desearon entrar en una orden “corrompida”, y no porque simpatizaran con la decadencia. Pero esos lugares deshechos, cuasi desheredados –lugares de abyección, de lucha (como antiguamente los desiertos de donde los monjes salían para combatir a los malos espíritus) y no lugares que garanticen una identidad o una salvación– esos lugares representan la situación efectiva del cristianismo contemporáneo. Son los teatros de las luchas presentes” [26].

A la belleza, que sabe de habitar en el destierro y en la lejanía de los centros, que sabe del drama de la noche y de la ausencia, que conoce de la alegría auroral de la manifestación tras largas noches de espera, a ella le ha llegado su hora, su *kairós*, es decir, el tiempo oportuno de mostrar su capacidad para expresar el drama existencial y la verdad testimonial. No es la noche de la nada absoluta y sin sentido la que ella proclama sino la noche luminosa cuyo secreto sólo Dios conoce. Así, “desde” lo bello como exceso y “en” la paradoja como escenario del drama actual en el que la presencia de Dios se descubre en figura de ausencia y de silencio, avanzamos “hacia” el último tramo del itinerario que es el de la unidad en la que se va configurando la comunión con los otros.

3. La unidad como fin: “hacia” la comunión con los otros

Hay un momento estético en todo conocimiento y en toda acción, que consiste –según dijimos– en la percepción de la gratuidad, otredad y dialogicidad del ser [27]. Ésta es la primera cosecha que como universitarios recogemos tras dolorosa siembra y no menos doloroso proceso de crecimiento. Lo cierto es que toda vez que en nuestras aulas, en nuestros laboratorios, en nuestros escritos, perdemos la unidad entre belleza, bien y verdad, disminuye la fuerza de la evidencia de la gratuidad del ser y entonces lo humano, el mundo y Dios se vuelven objetos de uso y de consumo, tanto para el creyente como para el no creyente. Este diagnóstico es el punto de partida de la Estética teológica de Balthasar, quien con claridad señaló que:

“En un mundo sin belleza -aunque los hombres no puedan prescindir de la palabra y la pronuncien constantemente, si bien utilizándola de modo equivocado-, en un mundo que quizá no está privado de ella pero que ya no es capaz de verla, de contar con ella, el bien ha perdido asimismo su fuerza atractiva, la evidencia de su deber-ser realizado; el hombre se queda perplejo ante él y se pregunta por qué ha de hacer el bien y no el mal. [...] En un mundo que ya no se cree capaz de afirmar la belleza, también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica. [...] Y si esto ocurre con los trascendentales, sólo porque uno de ellos ha sido descuidado, qué ocurrirá con el ser mismo? Si Tomás consideraba al ser como “una cierta luz” del ente, no se apagará esta luz allí donde el lenguaje de la luz ha sido olvidado y ya no se permite al misterio del ser expresarse a sí mismo? [...] El testimonio del ser deviene increíble para aquel que ya no es capaz de entender la belleza” [28].

Subrayar el papel de unidad que la belleza juega en nuestro devenir actual ha sido el motivo de la elección del título de esta exposición: “Lo bello une”. Del latín *unire*, *unus*: unidad no entendida como la nostalgia griega del Uno, sino como la nostalgia cristiana del Unitrino [29]. En consecuencia, la unidad originaria que deseamos y hacia la que peregrinamos es la de un Dios comunal. Desde este supuesto, la existencia se concibe como un envío cuyo punto de partida es, precisamente, la comunión del amor trino. Desde esta misión trinitaria peregrinamos hacia la configuración de la comunión de todos los santos que somos nosotros y que estamos llamados a ser en plenitud. Por ello, en figura de una gran fiesta concibió Dante este centro comunal en su Comedia: fiesta de

luces y música, de amor y movimiento, de humanidad y divinidad, de poesía y de verdad.

“Lo bello viene de Dios”. El venir de lo bello como don divino no se agota en sí sino que se consume en el ir del hombre hacia la fuente, que es un volver al origen. “C’est qui est beau réunit”, dice el original francés, y ciertamente esto produce lo bello: vuelve a unir lo que se había separado. Por ello, volver a la belleza es retornar al centro originario de donde brota toda vida. De ahí que –como señalamos– la belleza sea camino hacia la creatividad, hacia la oración, hacia el verdadero vivir que siempre es dramático porque es actuado por seres libres y responsables que portan sobre sí una misión.

Por ello, este retorno no es un proceso de disolución personal sino de vincularidad comunal. Encaminarse a la comunión es ya vivirla, aunque nos pesen las divisiones y las separaciones. La comunión es en el amor: éste es el Punto que se encuentra en el centro de la rosa dantesca, éste es el criterio por el que será juzgado el rol que se nos confió representar sobre el escenario del mundo [30]. “Lo bello viene de Dios”, pues Él es el origen de toda belleza, de todo don, de todo amor. Él es el Tú que se nos hizo cercano e íntimo sin dejar de ser el totalmente Otro. En realidad, Dios se hizo uno de “nosotros” porque en el origen él es también un “nosotros” trinitario, una comunidad de amor. Venir de Dios e ir hacia Dios: éste es el dinamismo del itinerario de la belleza que salva porque una y otra vez trae a los hombres la esperanza en la noche, noche que según Péguy es el lugar de pertenencia y el suelo propio de la esperanza [31]. Hemos padecido y seguimos padeciendo como pueblo muchas noches. No toda oscuridad es noche divina. Ésta la reconocemos porque transfigura, porque viene sin que la convoquemos, porque no es propiedad nuestra. Es la noche de la pascua: plena de una luz que brota del dolor, luz que sin embargo no nos exime de experimentar el dolor incomprensible, inadmisible, insoportable, que sentimos ante la injusticia, la violencia, el atropello y la muerte.

La belleza nos ayuda a esperar de pie, a no desesperar del don y del sentido. La belleza nos enamora de comunión, asumiendo las diferencias entre personas, grupos sociales y pueblos, operando la unión y la reunión en un ámbito donde los límites son incorporados, las desfiguras se vuelven lugares de revelación, las distancias y separaciones en vías de integración. De este modo, la belleza se convierte en lazo de unión y en camino hacia la recuperación de la humanidad de lo humano y del encuentro como punto de partida hacia la configuración del nosotros [32]. Despertar a la necesidad de incluir la dimensión estética en nuestras vidas, en nuestros conocimientos, en nuestros actos sociales y políticos es recuperar la gratuidad, la otredad y la dialogicidad como figuras de unidad y de respeto.

Cecilia Inés Avenatti de Palumbo, dialnet.unirioja.es/

Notas:

1. Este texto fue leído en el IV Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos, *Universidad y Nación. Camino al Bicentenario. Realizando la verdad en el amor* (Ef. 4,15), que se llevó a cabo en Santa Fe (Argentina) el 18 al 20 de mayo de 2007.
2. “Ce qui est beau réunit, ce qui est beau vient de Dieu. [...] N’est-ce point là de bonne théologie, Monsieur le Chapelain?” CLAUDEL, Paul, *Le soulier de satin*, Gallimard, Paris, 1929, tomo I, p. 149. (El zapato de raso, Sudamericana, Buenos Aires, 1955, p. 121)
3. Entre los textos teológicos más recientes que subrayan la relación entre exceso y sentido, entre exceso y belleza, sugerimos consultar: GESCHÉ, Adolphe, *El sentido. Dios para pensar*, Sígueme, Salamanca, 2004 y GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario, *Dios*, Salamanca,

2004.

4. Cfr. AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia I., La presencia vivificante de la belleza en la construcción de la interioridad cristiana. Lectura estética del Libro X de las Confesiones de Agustín, En: Actas de las Segundas Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval. Presencia y presente del pensamiento medieval, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 18-20 de abril de 2007, CD-Rom, ISBN: 978-987-537-066-1. 10 p.
5. La vigencia actual de este principio en el ámbito de las ciencias médicas lo prueba, por ejemplo, el título de la ponencia "El significado actual del "Primum non nocere"" presentada por Alberto Lifshitz en un Seminario sobre el ejercicio actual de la medicina" dictado en 2002 llevado a cabo en la Facultad de Medicina de la UNAM. Cfr. http://www.facmed.unam.mx/eventos/seam2k1/2002/ponencia_jul_2k2.html 24/4/2007.
6. La aplicación del principio hipocrático al ámbito de la estética la aprendí de un maestro del paisajismo argentino Ricardo de Bary Tornquist (1914-1999), cuyas obras me enseñaron a desarrollar el arte de la percepción. "En la facultad, el primer día de clase, Ricardo de Bary-Tornquist les hacía copiar a sus alumnos los siguientes pensamientos: "Primum non nocere" ("Primero no dañar"). "For fools rush in, where angels fear to tread." (Frase clásica de Alexander Pope, intraducible al castellano, cuyo sentido más o menos es: "Los insensatos entran corriendo y pisotean lugares donde los ángeles creen que pueden molestar con su presencia"). "Cuando se está frente a un paisaje augusto, están fuera de lugar todas las frivolidades." (George Gromort). "Take pains to encourage the beautiful, because the useful, encourages itself". (Proverbio japonés: "Esfuérzate en alentar la belleza porque las cosas utilitarias ya se alientan por sí"). "Desentenderse de un pobre es una falta de ética, pero sin o fuese por la estética, las civilizaciones serían pobres". (André Piettre.)". Cfr. Sonia Benvenuto de Blaquier, "La sinfonía inconclusa. Entrevista a Ricardo de Bary Tornquist", Sociedad Argentina de Horticultura 243 (1999) 6-10, 8.
7. FROMM, Erich, El arte de amar, Paidós, Buenos Aires, 2001, pp. 105-112.
8. AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia I., Teología y literatura en diálogo. Gratuidad, paradoja y esperanza: tres claves para la configuración epocal de un lenguaje estético-dramático, en: *Communio* (Arg) 12 (2005), 23-32 y en *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, Edições Subiaço-Facultad de Teología UCA, Juiz de Fora-Buenos Aires, 2007, pp. 354-363.
9. Paul Claudel, *Le soulier...*, p. 151. (El zapato de..., p. 122.)
10. Cfr. GESCHÉ, Adolphe, *El sentido. Dios...*, pp. 20 y 23.
11. VON BALTHASAR, Hans Urs, Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma, Encuentro, Madrid, 1986, pp. 22-23.
12. Cfr. JAVIERRE, José María, Juan de la Cruz. Un caso límite, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 728.
13. JUAN DE LA CRUZ, "Cántico espiritual", Vida y Obras de San Juan de la Cruz, introd. Crisógono de Jesús, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, estrofa 35.
14. Cfr. AUERBACH, Erich, *Figura*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 43-92; AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia I., La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. *Figura, drama y verdad*, pról. GÓNZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 2002, pp. 233-245.
15. JUAN DE LA CRUZ, "Cántico espiritual", Vida y Obras de San Juan de..., estrofa 1. Z, Gustavo, Juan de la Cruz desde América latina, en: *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 115-128.
16. Cfr. AVENATTI DE PALUMBO Cecilia I., Lo "paradójico" como estilo en el "viaje" poético de Juan de la Cruz, en:
17. La literatura en la estética de Hans..., pp. 175-187.
18. JUAN DE LA CRUZ, Noche oscura, Vida y Obras de San Juan de..., estrofa 5.
19. Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, Dios, pp. 65-77.

20. GÓNZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, Dios, p. 72.
21. “Un Dios reducido a la medida y servicio, función y eficacia del hombre, no tiene nada que ver con el Dios vivo y verdadero. Nadie ha hecho una crítica más radical de tal ídolo forjado por el hombre que la realizada por san Juan de la Cruz, llevando al hombre a descubrir, sufrir y aceptar su nada ante el Dios divino, con la consiguiente renuncia a contar con él, usarlo y servirse de él. Al final de la Noche oscura el autor deja al lector con estas preguntas: ¿Estás dispuesto a servir a ese Dios? ¿Estás dispuesto a reconocerle como el todo y a ti mismo como la nada, a aceptar tu propia muerte sin utilizarlo a él como mero salvador de tu angustia o redentor de tu pecado? ¿Estás dispuesto a dejar que Dios sea Dios y a reconocer que tú no eres Dios?” GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, Dios, p. 73.
22. CONCILIO VATICANO II, “Mensaje a los artistas”; JUAN PABLO II, Carta a los artistas, Paulinas, Buenos Aires, 1999, nº 16.
23. Cfr. AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia I., El lenguaje del amor. Eros y ágape en el amor humano. Deus caritas est, en: Lenguajes de Dios..., pp. 683-703.
24. Cfr. AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia I., La gloria como “locura cristiana”, en: La literatura en la estética de Hans..., pp.79-95 y El lenguaje del eclipse. Naufragio y esperanza. El rostro del necio humillado como ícono en un mundo postcristiano, en: Lenguajes de Dios..., pp. 641-659.
25. GUTIÉRREZ, Gustavo, Lenguaje teológico, plenitud del silencio, In La densidad del presente, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 41-70.
26. DE CERTAU, M, La fábula mística. Siglos XVI-XVII, Universidad Iberoamericana, México, 2004, p. 39.
27. AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia I. Teoestética y antropología. El aporte de la estética a la construcción de una visión integral del mundo y del hombre, en: Lenguajes de Dios..., pp. 145-153.
28. VON BALTHASAR, Hans Urs, Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de..., pp. 23-24.
29. Cfr. AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia I., Teodrama y comunión. La “habitabilidad comunional” como figura conclusiva de la Teodramática de Hans Urs von Balthasar, en: Lenguajes de Dios..., pp. 364-371.
30. Cfr. AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia I., Lo “erótico” como estilo en el “viaje” dramático de Dante, en: La literatura en la estética de Hans..., pp. 149-175; La Divina Comedia desde la hermenéutica de Hans Urs von Balthasar, en: Letras (2002-2003) pp. 46-47, 139-146; Presencias medievales en el pensamiento de Hans Urs von Balthasar: raíces dantescas de la tensión existencial entre estética y dramática, In Actas de las Primeras Jornadas de Pensamiento Medieval: Actualidad del Pensamiento Medieval, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, (2006) CD-Rom, ISBN: 978-987-537-057-9; Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos, cit., pp. 417-442.
31. 31 Cfr. AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia I., La figura de la “esperanza” en el estilo existencial de Péguy, en: La literatura en la estética de Hans..., pp. 207-230; La dimensión existencial de la esperanza en un poema de Charles Péguy, en: Teología 77 (2001) pp. 71-81; Lenguajes de Dios para el siglo XXI..., cit., pp. 249-262.
32. 32 Precisamente desde la figura del nosotros como clave de lectura de la presencia de Dios en doscientos años de literatura argentina estamos trabajando desde el 2006 en el Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura y Teología (Facultad de Teología–UCA), tarea cuyo primer fruto fue expuesto en las nueve ponencias presentadas en una de las comisiones de este encuentro. Cfr. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, Claves estéticas, dramáticas y dialógicas para la construcción de la figura del “nos-otros”, Comisión 44: Nos-otros, la construcción de la identidad en la literatura argentina. Una clave de lectura teológica en vistas al Bicentenario, Enduc IV, Santa Fe, 18-20 de mayo de 2007.