

portante señalar que, de momento, se trata de posibilidades, difícil de cuantificar en probabilidades. O quizás, como dice Alfonso Pérez de Laborda, de una *imposible-posibilidad*⁴³.

⁴³ Cfr. A. Pérez de Laborda, "La cuestión de la vida extraterrestre a la luz de los posibles y de la imposible-posibilidad", *Letras de Deusto*, 38 (2008), nº 118, 48-57.

BELLEZA Y ESPIRITUALIDAD

Rev. Aragón. Teol. 38 (2013)

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Belleza es religión

JOHN RUSKIN

(CARNE Y ESPÍRITU)

Podemos definir la belleza como armonía o consonancia, pero una armonía que armoniza la disarmonía circundante y una consonancia que consueña la disonancia en torno. En efecto, la belleza comparece en nuestro mundo como un logos sobre el caos y una simetría sobre la disimetría: su mejor exponente es el bello estrabismo maya, el estrabismo considerado por los mayas como belleza oblicua o transversal. La belleza parece tener entonces algo de sublimación o estilización, algo de redención y salvación de lo feo, algo de articulación, elevación y sublimidad. Y así es, la belleza suprema o sublime es como una sublimación de lo subliminal, la consonancia de la disonancia, la articulación del caos.

Así concebida la belleza y su formosidad implica una cierta formalización de la materia y una cierta espiritualización de lo sensual o sensible. De esta guisa, la belleza emerge como promesa de sentido o incluso como la transparencia simbólica del sentido, así pues como un sentido incoado y emergente, surreal y simbólico. En efecto, el símbolo armoniza al diábolo, de modo que la belleza sería símbolo de un diábolo, sublimación de un demon (eros), idealización platónica que transita de la carne al espíritu.

Este tránsito platónico de la belleza al espíritu se complementa en el cristianismo con el regreso del espíritu a la carne. Ello se realiza a tra-

vés de la Encarnación del Dios en el hombre y de la trascendencia en la inmanencia. Ahora bien, tanto en el platonismo (socrático) como en el cristianismo (nazareno) la clave de la dialéctica entre carne y espíritu, espíritu y carne, está en la “diléctica”, es decir, en el amor como motor ascensional o descensional de dicha dialéctica diléctica. El cual amor no habita en el cuerpo ni en el espíritu, sino que cohabita el alma como aferencia radical de sentido.

(ALMA Y AMOR)

Podemos entonces diferenciar tres grandes formaciones de la belleza: por una parte, la belleza carnal o corporal, sensual o sensible, erótica o libidinal, mera inmanencia cerrada. Por otra parte, la belleza espiritual o suprasensible, trascendente o sublimada, pura o ideal, simbolizada por la apertura de la finitud a la infinitud y del tiempo a la eternidad. En medio nos quedaría la belleza anímica o medial, afectiva y amorosa, mezclada o mestiza, ambivalente y típicamente humana. Con el amigo M. Beuchot podríamos llamarla la belleza analógica, frente a la equivocidad de la belleza carnal y la univocidad de la belleza espiritual.

Tradicionalmente la búsqueda de la belleza corporal se asocia con el nombre de don Juan Tenorio, especialista en una belleza sin espíritu y, por tanto, propia de una confinidad espesa y pesante. Frente a la belleza cruda de don Juan Tenorio, la belleza espiritual está asociada al nombre de san Juan de la Cruz y sus cuitas místicas del amor divino. En su interesante obra “I paradossi dell’amore”, Adriano Fabris opone al extremismo carnal de don Juan y al extremismo espiritual de san Juan, la filosofía medial de Baltasar Gracián, el cual se situaría jesuíticamente en el cruce humano de lo espiritual y lo carnal, de lo divino y lo animalesco, de la trascendencia y la inmanencia: en ese ámbito del alma donde habita la aferencia o afección anímica (amorosa).¹

¹ De todas formas, habría que matizar que en la Poesía mística de san Juan de la Cruz se da un cruce simbólico de eros y religión, carne y espíritu: el precipitado es de una sublime belleza espiritual y de una espiritualidad bellísima (una poética del alma); es en la Prosa del santo, en la explicación de su poesía, donde la mística cobra un tono purista y trascendental (al menos para el profano).

Por otra parte, el Burlador don Juan (de Tirso de Molina) muere malamente, mientras que don Juan Tenorio (de José Zorrilla) acaba redimido por el amor de doña Inés.

Proponemos la propia obra de Gracián –El Criticón– como escenificación de la lucha/encuentro entre la espiritualidad personificada por el héroe Critilo y la carnalidad personificada en el antihéroe Andrenio. Sin embargo, y como decimos, la propia filosofía gracianesca proyecta el diálogo de los contrarios en el médium anímico de la auténtica Persona.

Todo ello nos conduce a una primera conclusión de nuestra indagación, de acuerdo con la cual la belleza sin espiritualidad resulta gravedad material sin gracia ni espíritu (para decirlo con Simone Weil), mientras que la espiritualidad sin belleza resulta vacía o vacua, abstracta. La belleza sin espiritualidad es mera grosería: la espiritualidad sin belleza es pura altanería. De ahí que propugnemos una belleza espiritual y una espiritualidad bella, las cuales encuentran su precipitado simbólico en la auténtica Cultura en cuanto Bildung o formación anímica del hombre abierto al sentido encarnado/humanado de la existencia.

Y es que la mediación de belleza y espiritualidad se realiza, como venimos diciendo, en el médium del alma, que es el ámbito del sentido. La música de J.S. Bach y la pintura de M.A. Buonarroti serían eximias encarnaciones de semejante sentido existencial, junto a la poesía de Fray Luis de León o a la arquitectura de Venecia (por concitar un breve elenco).

(BELLEZA Y ESPIRITUALIDAD)

Belleza y espiritualidad se reúnen en el alma como logos afectivo, es decir, como amor: por eso decía san Agustín que el que ama ve a Dios, la trascendencia, de un modo humano o inmanente (si habet dilectionem Deum videt). Pues bien, es el amor el que espiritualiza la belleza y la humaniza. Hay que evitar por lo tanto la extremosidad donjuanesca y sanjuanesca. La extremosidad donjuanesca está representada por el argonauta griego Butes, el cual se ahoga en las aguas libidinales buscando la belleza sensual de las sirenas y su música embriagadora, recayendo así en un dionisismo antiapolíneo (antiespiritual).

Pero hay que evitar también la extremosidad de los demás argonautas, los cuales reprimen el eros musical de las sirenas tapándose los

oídos en un gesto apolíneo o espiritualista autorepresivo. La posición clásica de Ulises al respecto parece finalmente más intrigante e interesante, ya que Odiseo es capaz de oír la música sensual de las sirenas, aunque bien atado para evitar locuras por exceso o por defecto.²

Ulises es aquí un discípulo de Hermes, capaz de transitar los “eones” o realidades de la vida viviéndolas, pero con precaución o cuidado, siendo capaz en consecuencia de articular la urdimbre vital en trama existencial. El problema candente estriba en que la carne dice sí a la vida inmediata, mientras que el espíritu dice no a la vida. La clave como siempre está en el alma, que dice sí y no a la misma vida o, si se prefiere, sí a la belleza y al espíritu simultánea o coimplicativamente. Carlyle decía que el pensamiento más profundo canta, lo cual es como decir que el espíritu se encarna, pero hay que añadir a su vez con Bergamín que la música nunca podrá libertarse de la sombra órfica, es decir, de su espiritualidad.

Así que el espíritu se encarna, y es lo que somos, al tiempo que la carne se espiritualiza, y es lo que también somos. Mas esto que somos está simbolizado por la propia música, a la vez belleza y espiritualidad: como cuando el gran B. Gigli o nuestro M. Fleta entonan la famosa aria de “Los pescadores de perlas” a modo de ofertorio u oblación de la existencia.

Ahora bien, no deberíamos obviar en esta tesitura que la espiritualización de la carne es una sublimación que conduce la vida a su límite: el borde de la muerte. Rilke sabe muy bien que la belleza (sensible) nos lleva al borde del abismo y, por tanto, es inmanencia que nos traslada a la trascendencia. Pero no nos engañemos, se trata de una trascendencia terrible, la trascendencia de la muerte, porque el espíritu dice no a la vida y sí a la muerte y su trascendencia.

Como afirma Jean Gebser, lo espiritual roza la transparencia, mas la transparencia (añado yo) dice trans-apariencia, así pues silencio. Por una parte, el silencio del sonido tal como lo oye el profano; por otra parte, el sonido del silencio tal como lo escucha el místico (por ejemplo, Dürckheim).

² Mi posición se distancia aquí de la interpretación ofrecida por Pascal Quignard en su interesante obrita sobre los Argonautas titulada: *Butes*.

(FEALDAD Y DESESPiritUALIZACIÓN)

Dios es el silencio, el diablo el ruido y el hombre la palabra: el lenguaje. Según lo dicho, la belleza que huye del mundanal ruido, se apalabra humanamente y transita a la espiritualización conduce a la trascendencia, la muerte y el silencio. Pero curiosamente el sentido espiritual comienza en la propia belleza por muy grosera que parezca, si se sabe aperebirla simbólicamente. En efecto, la belleza es una cristalización de la realidad que culmina en una simetría fatal o mortal, en una perfección momificada, en una apoteosis de la armonía silente, en la quietud extática. Poéticamente decía esto mismo Baudelaire, cuando afirmaba que la belleza lleva la voluptuosidad hasta el límite de su tristura.

Y es que la belleza deslumbra y apenumbra, al modo como la luz de Dios sólo se aperebe por detrás, por la espalda y oscuramente, a través de su sombra que actúa amorosamente (obumbratio). Cabe hablar del lado oscuro de la belleza y del amor, del lado turbio y feo, propio de la sombra sombría. Si la belleza dice sublimación o espiritualidad, la fealdad codice desublimación o desespiritualización. Por eso la belleza en un contexto religioso o sacral resulta sublime o celeste (el aura), mientras que la fealdad en el mismo contexto resulta infernal o infraterrestre (Luzbel convertido en Lucifer).

Y, sin embargo, entre ambos extremos comparece la evidencia bíblica del Mesías, a la vez el más hermoso de los hombres y el más feo, un modo de coafirmar de nuevo la belleza y su sombra, la espiritualidad y su desublimación, Dios y los íferos. En este contexto, alguien podría pensar que solamente el viejo sabría hablar del espíritu puro por su proceso de purificación vital y su proximidad a la muerte: pero el tal viejo solamente podría hablar del espíritu puro de un modo impuro y fantasmagórico, por cuanto sigue siendo un espíritu encarnado.

Así pues, planteamos la dialéctica de la belleza y su espiritualidad junto con el contrapunto de lo feo agazapado en ella a modo de desespiritualización o desimbolización. Ahora bien, este es el paradigma de toda realidad en su realización, tal y como nos lo propone la ciencia física y biológica. Desde estas ciencias contemporáneas, la realidad comparece desde abajo como sublimación del caos y desde arriba como mathesis encarnada, o sea, como belleza o espiritualidad encar-

nada. Una belleza que se proyecta a costas de la fealdad contrapuntísticamente, y una espiritualidad que asciende al precio de su entropía vital. Recuérdese al viejo L. Klages y su concepción del espíritu como contrapunto o contradictor de la vida y lo vital.

Pero bajemos de nuestra especulación y propongamos algún símbolo más tangible de lo que decimos. Hablemos del mar y del amar, lo más extenso de nuestro universo exterior, y lo más intenso de nuestro universo interior. Resulta que en el mar, sobre un fondo siniestro, emerge una belleza pura y cristalina, empañada empero por la transparencia de la sangre derramada en sus bajos fondos.

Por su parte, en el amar, sobre un mismo fondo de lucha por la vida, emerge la belleza del amor, siquiera empañado por el desamor. Todo tiene su precio, y la vida avanza a costas de la muerte. También la belleza en su expansión nos conduce a una libertad o liberación paradójica de la propia belleza, mientras que la experiencia de la libertad espiritual nos conduce a la necesidad no-libre de la muerte.

(CARA Y CRUZ)

Como decía Jean Gebser, el hombre encarna el universo, y tanto el hombre como el universo proceden del hueco de la caverna vital y acceden al hueco de la caverna mortal. En el intermedio, entre hueco y hueco, la belleza como excedente de sentido (*excessus ad sensum*) sufre el incidente de su hollamiento en el acto de amor, caracterizado por la ambivalencia entre el acogimiento espiritual (*ágape*) y el cogimiento material (*eros*) propio del “aquí te hallo, aquí te hollo”.

De este modo, la belleza se distiende entre la cara y la cruz, el rostro luminoso y el oscuro contrarrostro animalesco, entre la pureza y la impureza. El amor carnal se pierde pero se recupera anímicamente, el espíritu se disipa pero se retrotrae o contrae anímicamente. De modo que es el alma la mediación de cuerpo y espíritu, belleza y espiritualidad, trascendencia e inmanencia.

Cabe simbolizar esta situación liminar en la exquisita plegaria de J.S.Bach “*Erbarme dich*”, cantada por E. Beal acompañada al violín por Jehudi Menuhin. Mientras que el violinista judío interpreta una melodía llena de gracia divina, la contralto californiana contrapone la

desgracia humana con grave voz suplicante: puede verse y escucharse bastante bien en internet.

En el universo el sentido emergente se proyecta a través del sinsentido demergente, de modo que las soluciones vitales se realizan a costas de disoluciones mortales. Por eso la belleza se espiritualiza a costas de su vitalidad, encontrando su mediación simbólica en el amor como logos afectivo que define anímicamente al hombre.

Entre la belleza y la espiritualidad se interpone el amor humano como mediación redentora o salvadora, por cuanto el amor humano coimplica la belleza espiritual y la espiritualidad bella, eros y ágape, en el médium del “corazón” como ámbito simbólico de las actitudes anímicas del hombre. De este modo, el amor simbolizado por el corazón (cardía) es el quicio (cardo) del sentido existencial del hombre en el mundo.

(ENCUENTRO GRECO-CRISTIANO)

Subyace a nuestro discurso una lógica de la coimplicación, por cuanto describe la realidad como una totalidad heterogénea. Ya Hegel concibió lo real como “totalidad contradictoria”, mientras que Kierkegaard comprende la existencia como “existencia paradójica”, que Heidegger y Jaspers proyectan en el horizonte coimplicante del ser. Reductivamente, la lógica del mundo refiere una “totalidad bivalente”, tal y como se expone en la lógica booleana de la afirmación y la negación, lo positivo y lo negativo, el sí y el no (x y no-x).

En su obra “Sabiduría griega y paradoja cristiana”, Charles Moeller proyecta una paralela exposición de contrarios, al contraponer lo que yo llamaría el heroísmo griego y su belleza (natural) con el antiheroísmo cristiano y su bondad (santidad). Se establece aquí un cierto dualismo entre la asunción pagana de la vida vitalmente vivida y la asunción cristiana de la vida hasta la muerte, el sufrimiento y el mal (asumidos).

Según nuestro autor, la diferencia entre el paganismo griego y el cristianismo radica en lo siguiente. El paganismo griego disculpa al hombre e inculpa a los dioses por su imposición de un destino fatal, mientras que el cristianismo disculpa al Dios e inculpa al hombre por su pecaminosidad, siquiera perdonable y redimible por el amor de Dios. Es

la diferencia fundamental entre los trágicos griegos (Esquilo, Sófocles, Eurípides) y los trágicos cristianos (Shakespeare, Racine, Dostoiewski).

Ahora bien, podemos recoger en un cuadro bivalente ambas visiones del mundo, la griega y la cristiana. El resultado coimplicador afirmaría la responsabilidad típicamente cristiana del hombre, aunque recortada sobre el trasfondo pagano de lo destinal, ya que los dioses o el destino imponen el hado naturalmente (fatalmente). Dicho de otro modo, la libertad del hombre cristiano se encuentra contrapunteada por el trasfondo oscuro del destino pagano, lo mismo que la gracia sobrenatural queda contrapunteada por el destino natural como una desgracia o fatalidad.

Pensamos al respecto que, en lugar de escoger lo cristiano frente a lo griego, como hace C. Moeller, sería más adecuado asumir lo griego y lo cristiano, lo natural y lo sobrenatural, lo pagano y lo bíblico, Atenas y Jerusalén. Mientras que el griego afirma la belleza y la fuerza encarnadas por el héroe clásico, el cristiano afirma la presunta fealdad y debilidad del antihéroe romántico (el mártir). La belleza griega es la belleza fuerte o natural (masculinista), junto a la cual la belleza cristiana es la bondad cuasi femenina. Podemos llamar a esta última bondad la “belleza espiritual” que nos desarma, la cual sobrepone al estar bueno el serlo. Pasaríamos así de la belleza belicosa de Helena de Troya a la belleza espiritual de la Magdalena del Evangelio.

CONCLUSIÓN SIMBÓLICA

Concluimos con que la fuerza y la debilidad, la belleza y la bondad se reúnen en un ecumenismo hermenéutico. Charles Moeller ha planteado el tema, pero no estaría de acuerdo en nuestra solución ecuménica, ya que propone el cristianismo contra el helenismo, aunque hay un momento en el que afirma los contrarios tal y como lo estamos haciendo nosotros mismos: “Estimo que la única sabiduría, ya sea cristiana ya crea no serlo, es la paradoja de que el sufrimiento y la dicha, la debilidad y la fuerza, la muerte y la resurrección, se unen en un maridaje misterioso”(Sabiduría griega y paradoja cristiana, Prefacio).³

³ Editorial Juventud, Barcelona 1963, pág. 12. Como dice Charles Moeller, en Grecia los dioses son los malos y los hombres los buenos, mientras que en el cristianismo el Dios es el bueno y los hombres los malos. Esta última expresión traduce la idea pesimista cristiana del “pecado original” en todo hombre, pecado que condicionaría el radical sufrimiento humano en el mundo: un sufrimiento que adquiere sentido de purificación, redención y trasfiguración

Aquí debemos detenernos, pues creo que estamos atisbando el sentido existencial del hombre en el mundo, el cual consiste en asumir la “dualética” de los contrarios en su coimplicación. Pienso que algo parecido viene a decir Simone de Beauvoir en sus memorias, cuando en una conversación con Gabriel Marcel la filósofa sartreana habla de “convertir el vano deseo de ser en una asunción de la existencia”. Se trata de un encuentro en 1945 entre el paganismo existencialista y el cristianismo existencialista, y tanto la feminista crítica como el filósofo católico están venturosamente de acuerdo.

Así que la última clave existencial radicaría en “asumir la existencia” para su trasfiguración simbólica. Sin el simbolismo humano la vida no tiene sentido o lo tiene meramente animalesco, ya que la simbólica otorga un sentido humano a la realidad cósmica, descarnada o inhumana. Precisamente a través de su apertura significativa y trascendental, por cuanto trasciende su dura cerrazón inmanental.

(APÉNDICE TEMPO-ESPACIAL)

En su Summa simbólica “Las estructuras antropológicas de lo imaginario”, el erasiano Gilbert Durand concibe la imaginación como una reforma de la realidad, así como una liberación de su temporalidad al trasponerla en el espacio simbólico a modo de eufemización, sublimación o trasfiguración. Pero la imaginación no sólo eleva la realidad a su idealidad, sino que también subyace a todo conocimiento como una matriz afectivo-representativa. Por eso el sentido figurado o metafórico precede al sentido real o literal y lo traspasa, hasta el punto de que la propia ciencia comienza por la imaginación creadora a partir de imágenes simbólicas o metafóricas que luego son “decoloradas” y racionalizadas. El punto de anclaje es por lo tanto la implicación simbólica del sujeto y del objeto, del yo y del mundo, implicación que luego se disocia hasta convertirse en la explicación del objeto por parte del sujeto.

Así que la imaginación simbólica funda primero el conocimiento pasivo, proyectando luego el conocimiento activo, mediando siempre pasividad y actividad, sujeto y objeto, yo y mundo simbólicamente.

a través de la gracia y el amor (simbolizados por la sonrisa de Beatriz en el Dante, así como por la gracia de Dios y su amor cálido frente al infierno dantesco del odio helador (puede consultarse La divina Comedia).

Tenemos aquí ya presentes los modos fundamentales del simbolismo y la simbolización: el primero es fundacional o asuntivo, el segundo es proyectivo o ascensional, y finalmente el tercero es mediador o mediat. Cabría hablar del simbolismo humano como de una gesticulación del hombre ante la realidad, así pues como un doble modo de adaptarse a la realidad objetiva y de adoptarla subjetivamente (adaptación y adaptación). De esta guisa, el simbolismo media objetividad y subjetividad, mundo y hombre al encuentro, el espacio contenedor y el tiempo descontento.

Tanto Kant como Bergson privilegian el tiempo fluente frente al espacio influyente, la subjetividad frente a la objetividad. En el caso de Bergson el tiempo es existencial, aunque se concentra en su duración esencialmente. También Heidegger privilegia el tiempo existencial frente al espacio esencial, aunque finalmente abre el ser-tiempo al ser-espacio, de modo que el ser se concibe como tiempo despaciado o despejado (abierto cómplice o coimplicativamente). Un tal tiempo (despaciado) cohabita el alma humana según san Agustín, una concepción que arriba al propio C.G.Jung y socios. Podríamos concitar entre nosotros a Eduardo Chillida como representante de esta vivencia del tiempo como existencial-ánimo, un tiempo que el escultor finalmente redefine como transtemporal por cuanto contínuum indefinido.

Frente a la visión temporal del ser en cuanto símbolo de la existencia, G.Durand concibe el ser como espacial, ya que su sentido se articula en el ámbito del imaginario como espacio simbólico. Frente al privilegio del tiempo que cohabita el alma, en Durand se privilegia el espacio como ámbito del espíritu y su libertad frente al tiempo. Esta libertad es liberación del tiempo, y se proyecta como abstracción estética (diría yo), ya que es el ámbito de la contención del tiempo y de la absolución de la muerte. En el contexto durandiano lo vital no es el tiempo ni el alma, lo vital es el espacio y el espíritu frente a la muerte. El filósofo E. Trías con su “espacio-luz” y el escultor Jorge Oteiza con su “espacio celeste” se inscribirían en este mismo contexto.

Y, sin embargo, nosotros preconizamos la coimplicación del tiempo existencial y fluente en el espacio simbólico. El simbolismo no es una pura abstracción que elimina el tiempo, como quiere Durand, sino una impura abstracción cromática que asume o contiene el tiempo

sin detenerlo o superarlo. Cabría hablar también aquí del simbolismo como “supuración” y no como superación, obviando finalmente un agujero o desgarrón en el ente cósmico. Este agujero o desgarrón simbólico es producido por la conciencia simbólica que horada lo real-literal surrealmente, dejando que el tiempo fluya y refluya en un marco infinito/indefinido. De este modo pasamos de la vivencia de la existencia a la experiencia de la coexistencia, del tiempo existencial al espacio coexistencial, del existencialismo temporal al coexistencialismo tiempo-espacial.

El tiempo existencial se engarza así en el espacio coexistencialmente, como la duración en su contexto, como el contínuun o continuidad en su contigüidad, como la flecha en su círculo o circulación de sentido poroso o abierto. De esta guisa, el simbolismo como abstracción cromática de lo real no nos salva o libera meramente de la muerte, nos salva también de la vida en su cosificación o reificación. Por eso simbolizar las cosas es romantizarlas, lo cual no es mero romanticismo. En efecto, el simbolismo amplifica humanamente la realidad (inhumana), pero no nirvánicamente, sino a través de una dación o donación de sentido-límite. El simbolismo se muestra así como auténtico transmutador o trasformador de la realidad, una transmutación siquiera surreal de lo real, y cuyo tiempo atraviesa el límite del espacio plano coimplicativa e indefinidamente (curvilíneamente).

(RESUMEN FINAL)

En la dialéctica entre belleza y espiritualidad, la síntesis descubre la “belleza espiritual”.

Ahora bien, la belleza espiritual encuentra su encarnación simbólica-real en la “bondad”.

Mientras que la belleza nos pone o arma (sintomáticamente), la bondad nos depone o desarma simbólica y realmente (surrealmente). La bondad es así la realización del sentido existencial del hombre en el mundo.

El sentido existencial comparece entonces como belleza humana o humanada: sublimada y encarnada: apaciguada. Este sentido existencial encarnado en y por la bondad, no es un sentido meramente abstracto sino concreto, y se expresa como amor.

El amor es por lo tanto la vivencia constituyente y constituida por la bondad, precisamente en cuanto aferencia y apertura al otro por compasión o consentimiento (convivencia).

Finalizamos coimplicando lógicamente la belleza (espiritual) y la bondad: a la cual responde el amor (humano) como sentido (existencial) del hombre en el mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

—De Jean Gebser puede consultarse su magna obra *Ursprung und Gegenwart* (Origen y Presente).

—Véase de Adriano Fabris su obra *I paradossi dell'amore* (Las paradojas del amor), desde una perspectiva eranosiana.

—De Baltasar Gracián interesa aquí especialmente su obra *El Criticón*, pero también el *Oráculo manual y arte de prudencia*.

—Importan las obras de Mauricio Beuchot sobre hermenéutica analógica, analogía que se sitúa entre el univocismo y el equivocismo.

—De Simone Weil destacamos su libro *La pesanteur et la Grâce* (La Gravedad y la Gracia).