

---

# Belleza y educación: Fundamentos teológicos para una pedagogía de lo bello a partir de una lectura estético-contemplativa de *Laudato si'*

SOLEDAD ARAVENA-A \*

Universidad San Sebastián, Departamento de Formación Integral,  
(Concepción Chile).

saravenaa1@docente.uss.cl

Recibido 23.04.2026 / Aprobado 26.05.2026

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1545-2777>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.2026.7281>

## RESUMEN

La belleza, lejos de ser un ornamento del discurso cristiano, constituye una categoría ontológica y reveladora que atraviesa la Escritura, la tradición patristica y la teología sistemática contemporánea. Su recuperación resulta hoy especialmente urgente: la saturación icónica, la aceleración digital y la lógica del rendimiento que caracterizan a la cultura posmoderna han erosionado en niños, jóvenes y adultos la capacidad de asombro contemplativo, condición primera de toda apertura a lo trascendente. Este trabajo recorre cuatro ejes articulados — la belleza en la Sagrada Escritura, su recepción en los Padres de la Iglesia y la filosofía griega, su sistematización contemporánea en Hans Urs von Balthasar, y sus implicaciones para la pedagogía religiosa — para sostener que no es posible educar para la contemplación de Dios sin antes educar para la contemplación del mundo. De ello se sigue una propuesta concreta para la formación docente: el arte, la naturaleza, la música y la literatura no son recursos didácticos auxiliares, sino mediaciones pedagógicas esenciales en el camino hacia el encuentro con Cristo, la Belleza encarnada. La articulación de este recorrido con una

---

\* Dra. en Teología y Magister en Teología Canónica por Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC). Académica Universidad San Sebastián. Desarrolla actualmente investigaciones en Teología Fundamental desde una perspectiva teológica antropológica y estética, en diálogo con la literatura contemporánea. Tesis doctoral, becada por ANID Chile; *El cuerpo humano como Imago Dei: Una lectura estética teológica desde la literatura de Michel Houellebecq*. Premio Cardenal Newman a mejor proyecto doctoral categoría Artes y Humanidades (PUC, 2024).

lectura estético-contemplativa de *Laudato si'* —atenta a su núcleo contemplativo, frecuentemente menos desarrollado en la recepción pedagógica latinoamericana más extendida— permite formular una hipótesis subsidiaria: la dimensión ético-política de la conversión ecológica cristiana requiere, como condición de posibilidad, la mediación estético-contemplativa que la encíclica misma propone.

*Palabras clave:* Belleza; Pedagogía; *Laudato si'*; Contemplación.

## **Beauty and Education: Theological Foundations for a Pedagogy of the Beautiful from an Aesthetic-Contemplative Reading of *Laudato si'***

### ABSTRACT

Far from being a mere ornament of Christian discourse, beauty constitutes an ontological and revelatory category that runs through Scripture, the patristic tradition, and contemporary systematic theology. Its recovery is today particularly urgent: the iconic saturation, digital acceleration, and performance logic that characterize post-modern culture have eroded —in children, young people, and adults alike— the capacity for contemplative wonder, the primary condition for any openness to transcendence. This work pursues four articulated axes —beauty in Sacred Scripture, its reception by the Church Fathers and Greek philosophy, its contemporary systematization in Hans Urs von Balthasar, and its implications for religious pedagogy— to sustain a single thesis: one cannot educate for the contemplation of God without first educating for the contemplation of the world. From this follows a concrete proposal for teacher formation: art, nature, music, and literature are not auxiliary didactic resources but essential pedagogical mediations on the way toward the encounter with Christ, the incarnate Beauty. The articulation of this trajectory with an aesthetic-contemplative reading of *Laudato si'* —attentive to its contemplative core, often less developed in the most widespread Latin American pedagogical reception— allows for the formulation of a subsidiary hypothesis: the ethical-political dimension of Christian ecological conversion requires, as its condition of possibility, the aesthetic-contemplative mediation that the encyclical itself proposes.

*Keywords:* Beauty; Pedagogy; *Laudato si'*; Contemplation.

## **Introducción**

La cultura contemporánea atraviesa una crisis estética de profundas consecuencias antropológicas y educativas. La saturación icónica de las pantallas, la aceleración del consumo visual y el régimen del rendimiento que rige la vida cotidiana han erosionado la capacidad humana de detenerse ante lo real. Lo que Byung-Chul Han ha descrito como «la salvación de lo bello» se esboza como el diagnóstico de una herida espiritual, en una sociedad que ya no admite el rodeo de la contemplación y donde la belleza ha sido sus-

tituida por lo pulido, lo eficaz y lo inmediatamente consumible.<sup>1</sup> Esta erosión afecta de manera particular a las nuevas generaciones, formadas en entornos donde la imagen circula sin demora y donde el asombro —ese acto primordial en que la mirada se rinde a lo que la excede— ha sido reemplazado por la curiosidad instrumental y el escoleo distraído.

En este horizonte, la educación religiosa enfrenta un desafío que la trasciende sin agotarse en él, puesto que no se trata únicamente de transmitir contenidos doctrinales o de proponer prácticas éticas; se trata, más fundamentalmente, de educar la mirada del ser humano para que pueda reconocer, en la densidad sensible del mundo, los signos de una Presencia que se revela en la belleza. La tradición cristiana ha sabido, desde sus orígenes, que el conocimiento de Dios pasa primordialmente por los sentidos, la imaginación y el deseo, más que por la vía del concepto o del precepto. Por esto, cuando esta dimensión estética se atrofia, la fe corre el riesgo de convertirse en aceptación abstracta o en compromiso moral sin raíz contemplativa, y con ello, la educación religiosa pierde su capacidad de tocar la profundidad del ser humano.

El presente artículo sostiene una tesis principal que puede formularse en dos enunciados solidarios entre sí: la belleza constituye una vía privilegiada —no la única, pero sí decisiva— de acceso al conocimiento de Dios; y, consecuentemente, no es posible educar para la contemplación de Dios sin antes educar para la contemplación del mundo, porque el Dios del cristianismo se ha revelado precisamente en la carne del mundo. La primera formulación nombra el horizonte teológico de la propuesta; la segunda, su traducción pedagógica directa. Esta tesis se despliega en cuatro momentos articulados: (1) la belleza como categoría estructural de la Sagrada Escritura, desde el *tôb* de la creación hasta la *dôxa* del Verbo encarnado; (2) la recepción y profundización de la categoría estética en la tradición patrística, en diálogo crítico con la filosofía griega que la

---

<sup>1</sup> Cf. Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, trad. Alberto Ciria (Barcelona: Herder, 2015).

nutre; (3) la sistematización teológica contemporánea de la belleza, especialmente en Hans Urs von Balthasar y su denuncia de la fragmentación moderna de los trascendentales; y (4) las implicaciones pedagógicas concretas para la educación religiosa en el contexto posmoderno —con particular atención a la formación docente y al diálogo crítico con *Laudato si'*, cuya dimensión estético-contemplativa permanece frecuentemente menos desarrollada en la recepción pedagógica latinoamericana más extendida—.

La metodología es hermenéutico-teológica: se parte de las fuentes bíblicas, patrísticas y filosóficas, se las articula con la teología sistemática contemporánea y se proyecta el resultado hacia el campo específico de la pedagogía religiosa. El horizonte interpretativo que sostiene todo el recorrido es el de la estética teológica entendida —en la línea de Balthasar— como disciplina que estudia la Revelación en categorías de belleza, forma y gloria.<sup>2</sup>

Conviene precisar, finalmente, qué pretende aportar este estudio frente a un estado de la cuestión sobre la estética teológica y la pedagogía religiosa que cuenta ya con contribuciones decisivas. Las grandes líneas balthasariana y de su recepción latinoamericana —particularmente a través de la obra de Cecilia Inés Avenatti de Palumbo—, así como las recientes enseñanzas magisteriales sobre ecología integral y educación del asombro, han abierto un horizonte ampliamente reconocido. La aportación específica del presente trabajo opera en dos niveles solidarios. En primer lugar, en una *hipótesis de articulación metodológica*: solo la convergencia explícita de tres registros —el diagnóstico crítico de la cultura contemporánea elaborado desde la filosofía (Han, Weil), la línea sistemática Balthasar-Avenatti de la estética teológica, y la reciente filosofía de la educación centrada en la categoría de asombro contemplativo (Schinkel, L'Ecuyer, Corcoran, Roberts)— permite formular una pedagogía estética que sea, al mismo tiempo, teóricamente sólida, magisterial-

<sup>2</sup> Hans Urs von Balthasar, *Gloria: una estética teológica. Vol. I: La percepción de la forma*, trad. José M. Valverde (Madrid: Encuentro, 1985).

mente fiel y operativamente aplicable a los contextos escolares concretos, particularmente latinoamericanos, en los que se juega hoy la educación religiosa. En segundo lugar, y como consecuencia interpretativa de esa articulación, en una *hipótesis subsidiaria de carácter crítico*: la recepción pedagógica latinoamericana dominante de *Laudato si'* ha privilegiado su dimensión ético-política y ha tendido a subordinar a ese horizonte su núcleo estético-contemplativo, dejando con ello menos desarrollado lo que la propia encíclica articula como condición de posibilidad de la conversión ecológica cristiana; esta hipótesis se desarrolla en el capítulo 4 y, específicamente, en el excursus 4.5.

## 1. La belleza en la Sagrada Escritura

En la Sagrada Escritura encontramos una vasta experiencia de contemplación donde la belleza acompaña silenciosamente la manifestación de Dios en la historia. Desde las primeras páginas del Génesis, cuando el mundo emerge envuelto en armonía y bondad, hasta la luminosidad final de la Jerusalén celestial en el Apocalipsis, la revelación bíblica avanza entre imágenes de gloria, esplendor y plenitud. La creación, el desierto, el templo, la voz de los profetas, la sabiduría poética de los salmos y el rostro transfigurado de Cristo van formando una sensibilidad espiritual capaz de descubrir en lo visible la huella de una Presencia que sostiene y vivifica todas las cosas. A partir de este horizonte, resulta posible recorrer los dos grandes momentos de la revelación bíblica —el Antiguo y el Nuevo Testamento— para descubrir cómo la experiencia de la belleza atraviesa toda la historia de la salvación y encuentra su plenitud en la Encarnación del Verbo.

### 1.1. La belleza en el Antiguo Testamento

La belleza en el Antiguo Testamento aparece como una dimensión estructural de la experiencia religiosa de Israel y el vocabulario hebreo articula una riqueza semántica difícilmente reductible a un único concepto. El término *yāpēh* designa lo hermoso y digno de admiración: aparece aplicado a personas —Sara (Gn 12,11), José (Gn 39,6) o David (1 S 16,12)— cuya hermosura se presenta no como mero atributo físico, sino como signo de elección y de favor divino. El término *ṭôb*, frecuentemente traducido como «bueno», une indisolublemente bondad y belleza en el relato de la creación: cada día concluye con la afirmación de que lo creado es *ṭôb* (Gn 1,4.10.12.18.21.25), y el sexto día, mirando el conjunto de la obra, Dios declara que es *ṭôb me'ôd*, «muy bueno» o «sumamente bello» (Gn 1,31). Lo creado es valioso, armónico y esplendoroso porque refleja al Creador. El término *nō'am* expresa la gracia y la dulzura que el alma experimenta en la contemplación del Señor: el Salmo 27 expresa el deseo del orante de «contemplar la hermosura (*nō'am*) del Señor todos los días de mi vida» (Sal 27,4), convirtiendo la contemplación estética en acto de culto.<sup>3</sup>

El culto veterotestamentario, en este contexto, se configuraba como espacio privilegiado de belleza teofánica. La descripción minuciosa del tabernáculo en el Éxodo (Ex 25–31; 35–40) no responde a un prurito arquitectónico, sino a la convicción de que la morada de Dios debe reflejar su gloria: la madera de acacia, el oro, la plata, el bronce, los tejidos de púrpura, escarlata y carmesí, los bordados y las piedras preciosas son signos visibles de la *kābôd* —la gloria— de Yahvéh que habita en medio de su pueblo (Ex 40,34–35). La misma lógica rige la descripción del Templo de Salomón (1 R 6–7): la grandiosidad y el esplendor del edificio no son ostentación real, sino teología arquitectónica. El Salmo 48 canta la belleza del monte Sión

<sup>3</sup> Cf. Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. Vol. 1: *Salmi 1–50* (Bologna: EDB, 1981); Luis Alonso Schökel y Cecilia Carniti, *Salmos I. Comentarios teológicos y literarios del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 1992).

como alegría de toda la tierra (Sal 48,3), y el Salmo 96 invita a adorar al Señor «en el esplendor de su santidad» (Sal 96,9). La belleza del culto, por tanto, no es meramente decorativa: dispone al encuentro con el Dios santo y revela, en lo sensible, la realidad invisible de su presencia.<sup>4</sup>

Por otra parte, la literatura profética amplía esta comprensión estética hacia la historia de la salvación. Por ejemplo, Ezequiel emplea imágenes de extraordinaria densidad visual para describir las teofanías (Ez 1; 10): el fuego, el ámbar, los colores del arco iris son intentos del lenguaje humano por aproximarse a la gloria de Yahvéh. Isaías anuncia la transformación futura de la creación en términos de esplendor recobrado: el desierto florecerá y verá la gloria del Señor (Is 35,1-2). Incluso la figura del Siervo sufriente, «sin apariencia ni presencia» (Is 53,2), encierra una paradoja estética que el Nuevo Testamento recogerá: hay una belleza que se oculta en el abajamiento y que solo el ojo de la fe puede reconocer.

La literatura sapiencial ofrece dos contribuciones importantes. El Libro de la Sabiduría presenta la hermosura de la naturaleza y de los astros como huella del Creador: «Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Artífice» (Sb 13,5). Se trata de un argumento estético-cosmológico que anticipa la contemplación cristiana y que reconoce en la belleza del mundo creado un lenguaje universal que orienta hacia la fuente de toda luz y armonía. No es casual que Francisco, en *Laudato si'*, retomase precisamente este pasaje veterotestamentario para fundamentar su lectura sacramental de la creación (LS 65), articulando con él la convicción más amplia de que «el universo en su conjunto, con sus múltiples relaciones, muestra mejor la inagotable riqueza de Dios» (LS 86).<sup>5</sup> Por otro lado, el Cantar de los Cantares constituye la cima de la estética bíblica: una celebración poética de la belleza humana y del amor que la tradición ha interpretado como alegoría del

<sup>4</sup> Cf. Ravasi, *Il libro dei Salmi*.

<sup>5</sup> Cf. James L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998).

amor de Dios por su pueblo<sup>6</sup>. En clara contraposición, Proverbios advierte que «la gracia es mentirosa y vana la hermosura» cuando están desvinculadas de la sabiduría y el temor de Dios (Pr 31,30), estableciendo una pedagogía del discernimiento estético: no toda belleza conduce a Dios; solo la belleza enraizada en la sabiduría y en la justicia.

Y, una última nota respecto el contraste entre la experiencia estética de Israel y la de las religiones circundantes. En Egipto, Mesopotamia y Grecia, lo divino se representaba en estatuas solemnes y templos imponentes, pero la presencia de los dioses permanecía mediada por la imagen manufacturada. El Dios de Israel, en cambio, prohíbe las imágenes talladas (Ex 20,4) precisamente porque ninguna forma humana puede contenerlo, pero se manifiesta a través de la armonía de la creación, de la belleza del culto y de la historia de su pueblo. Esta paradoja —la ausencia de imagen y la plenitud de presencia— prepara el terreno para el acontecimiento más radical de la historia de la belleza: la encarnación del Hijo.<sup>7</sup>

### *1.2. La belleza en el Nuevo Testamento y el Cuerpo de Cristo*

El Nuevo Testamento constituye un horizonte de revelación en el que la belleza alcanza una densidad teológica sin precedentes: Dios mismo se hace visible, audible y tangible en la persona de Jesucristo. La categoría estética deja de ser símbolo distante o huella cósmica para convertirse en presencia histórica, en carne que se deja contemplar y tocar. El prólogo del Evangelio de Juan lo proclama con incomparable densidad: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria (*dóxa*), gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). La Primera Carta de Juan convierte esta contemplación en el

<sup>6</sup>Cf. André LaCocque y Paul Ricoeur, *Pensar la Biblia: estudios exegéticos y hermenéuticos*, trad. Antoni Martínez Riu (Barcelona: Herder, 2001).

<sup>7</sup>Cf. Bruno Forte, *En el umbral de la Belleza. Por una estética teológica* (Valencia: Edicep, 2004).

fundamento mismo del anuncio cristiano: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca del Verbo de vida... eso les anunciamos» (1 Jn 1,1).

El vocabulario griego del Nuevo Testamento se vuelve rico en conceptos e imágenes. El término *kalós* designa lo bello en cuanto noble y bueno, integrando indisolublemente las dimensiones estética y ética en la tradición de la *kalokagathía* griega. Jesús emplea esta palabra para describirse a sí mismo: «Yo soy el buen pastor» (*ho poimēn ho kalós*, Jn 10,11), expresión que puede traducirse también como «el pastor bello». Más aún, el mismo Jesús aplica el adjetivo *kalós* a la mujer que derrama el perfume precioso sobre su cabeza: «Una obra bella ha realizado conmigo» (Mt 26,10). El término *dóxa* (gloria, esplendor), heredado del hebreo *kābôd*, adquiere en el Nuevo Testamento una centralidad definitiva: designa el esplendor propio de Dios que se hace visible en Cristo y que, en la Resurrección, transfigura la humanidad entera<sup>8</sup>.

Los evangelios subrayan con insistencia el carácter sensible de la manifestación de Cristo. La belleza del Señor no consiste en rasgos de atracción convencional, sino en la irradiación de su persona: los apóstoles se sienten atraídos por Él y están dispuestos a dejar todo para seguirlo (Mc 1,16-20). El profeta Isaías había anticipado esta paradoja: «No tenía apariencia ni presencia; le vim.o y no tenía aspecto que pudiéramos estimar» (Is 53,2), porque la belleza de Cristo no puede ser captada por los ojos del mundo; requiere los ojos de la fe.<sup>9</sup>

La Transfiguración (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36) representa el momento evangélico de mayor densidad estética. En el monte Tabor, el rostro de Jesús resplandece como el sol y sus vestiduras se vuelven blancas como la luz: la gloria divina que habita en Él se

<sup>8</sup>Forte, *En el umbral de la Belleza*.

<sup>9</sup>Cf. Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia: una introducción*, trad. R. Canas (Madrid: Cristiandad, 2001).

hace momentáneamente visible. El verbo griego empleado, *metamorphóō*, indica una transformación que procede del interior: la humanidad de Cristo se vuelve transparente a su divinidad. La nube luminosa y la voz que proclama «Este es mi Hijo amado» convierten la experiencia estética en teofanía trinitaria: el resplandor del Hijo revela al Padre en el Espíritu.<sup>10</sup>

La Cruz constituye el momento supremo y más paradójico de la estética neotestamentaria. Aquí la belleza alcanza su expresión más radical precisamente en el punto donde toda belleza convencional desaparece: el cuerpo torturado, el rostro desfigurado, la muerte ignominiosa. Y, sin embargo, los Padres y la tradición contemplativa cristiana han reconocido en la Cruz el lugar de la mayor concentración de amor, y por tanto de la mayor belleza. San Agustín meditaba que la fuerza del amor que allí se manifiesta convierte la Pasión en la expresión más intensa de la hermosura de Dios.<sup>11</sup> La Cruz no destruye la belleza: la purifica de toda superficialidad y la revela como lo que siempre fue — donación gratuita y total del amor divino —. Esta es la paradoja que el cristianismo aporta a la historia de la estética: la forma más alta de la belleza no es la perfección de las proporciones, sino la entrega que no calcula.<sup>12</sup>

La Resurrección completa y confirma esta visión puesto que el cuerpo glorificado de Cristo — que conserva las huellas de los clavos como signos permanentes de su amor hasta el extremo — irradiaba una vida nueva que transforma a quienes lo contemplan. De ahí que María Magdalena lo confunda con el hortelano hasta que Él la llama por su nombre (Jn 20,16): la belleza de Cristo resucitado no aplasta, sino que reconoce, llama y transforma; los discípulos de Emaús, por su parte, sienten arder sus corazones mientras Él les habla en el camino (Lc 24,32): la experiencia estética de su pre-

<sup>10</sup>Balthasar, *Gloria*. Vol. I.

<sup>11</sup> Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. Pedro Rodríguez de Santidrián (Madrid: Alianza, 2010), obra original ca. 397-401.

<sup>12</sup>Cf. Edward T. Oakes, *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar* (New York: Continuum, 1994).

sencia precede y produce el reconocimiento intelectual. El cuerpo glorificado es la primera realización de la promesa que toda belleza encierra: que el esplendor no pasa, que el amor es más fuerte que la muerte, que la forma humana puede convertirse en transparencia perfecta de lo divino.<sup>13</sup>

## 2. La belleza en los Padres de la Iglesia y en la tradición filosófica griega

La recepción cristiana de la categoría estética en los primeros siglos se produce en diálogo crítico y fecundo con la herencia filosófica griega. Los Padres de la Iglesia, formados en las escuelas filosóficas del helenismo, encontraron en el pensamiento griego sobre la belleza un aliado parcial y, a la vez, un interlocutor que debían transformar profundamente a la luz de la revelación. Esta sección recorre primero las raíces filosóficas griegas y luego muestra cómo los Padres las reciben, purifican y transfiguran desde la experiencia del Dios encarnado.

### 2.1. La belleza en la filosofía griega

La filosofía griega descubrió en la belleza una clave para acceder al misterio del ser. La palabra *kalós* unía lo bello y lo bueno en el ideal de la *kalokagathía*, mostrando que lo verdadero, lo bueno y lo bello son inseparables y despiertan la misma admiración y el mismo deseo de contemplación.<sup>14</sup>

Platón otorgó a la belleza un carácter espiritual y anamnético. En el *Banquete* (210a-212b), Sócrates transmite el discurso de Diótima: la belleza es la fuerza que eleva el alma desde los cuerpos

<sup>13</sup> Bruno Forte, *En el umbral de la belleza. Por una estética teológica*. (Valencia: EDICEP, 2004).

<sup>14</sup> Cf. Władysław Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mímesis, experiencia estética*, trad. Francisco Rodríguez Martín (Madrid: Tecnos, 2004).

bellos particulares hasta la contemplación de la Belleza en sí misma, que es eterna, uniforme y divina. En el *Fedro* (249c-250c), el eros se presenta como el impulso que recuerda (*anámnesis*) al alma su origen divino: de todos los trascendentales, la belleza es el único que ha dejado en el alma una huella lo suficientemente viva como para reconocerse en lo sensible.<sup>15</sup> Aristóteles, por su parte, ancló la belleza en el orden concreto del ser. En la *Metafísica* (1078a-b), la define mediante *symmetría* (proporción adecuada entre las partes), *táxis* (orden interno) y *peras* (límite que da forma), como aquello que provoca deleite en la contemplación sin provocar deseo de posesión. Lo bello mueve el deseo hacia la contemplación; el bien, hacia la acción: juntos integran los trascendentales del ser.<sup>16</sup>

Los pitagóricos expresaron la belleza del cosmos en términos de armonía matemática: el universo es bello porque está ordenado según proporciones numéricas que rigen la música, el movimiento de los astros y la estructura de los seres vivos. El término *kosmos* —que designa al mundo como ornato ordenado— refleja esta intuición: el universo es un todo coherente donde cada parte encuentra sentido en relación con el conjunto.<sup>17</sup> Plotino, en el neoplatonismo tardío, llevó la reflexión hasta sus últimas consecuencias: la belleza es irradiación de la unidad del Uno. La *morphé* ordena la materia y la llena de claridad y sentido; la contemplación de lo bello despierta en el alma el impulso de retornar a su principio.<sup>18</sup> Palabras como *phôs* (luz) y *lamprôtēs* (resplandor) muestran en Plotino que la belleza es fundamentalmente luminosa: procede del Uno como la luz del sol y llena de sentido y de forma todo lo real.

<sup>15</sup> Platón, *Diálogos. Vol. III: Fedón, Banquete, Fedro*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo (Madrid: Gredos, 1986).

<sup>16</sup> Cf. Umberto Eco y Girolamo De Michele, *Historia de la belleza*, trad. María Pons Irazazábal (Barcelona: Lumen, 2004).

<sup>17</sup> Cf. Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History* (Indianapolis: Hackett, 2001).

<sup>18</sup> Plotino, *Enéadas I-II*, trad. Jesús Igal (Madrid: Gredos, 1992), I, 6.

## 2.2. La recepción patrística: de la filosofía a la teología de la belleza

En los Padres de la Iglesia, la belleza va a adquirir una profundidad espiritual que transformará el horizonte antiguo y lo conducirá hacia el corazón mismo de la revelación cristiana. En sus escritos, atravesados por imágenes bíblicas y categorías heredadas del mundo griego, se dejan ver una sensibilidad capaz de reconocer en la hermosura del mundo una huella del Misterio: *pulchritudo* en Agustín, *speciosus* en Orígenes, *kosmos* en Basilio, *epektasis* en Gregorio de Nisa, *splendor* en Ambrosio, *icon* en Juan Damasceno.<sup>19</sup>

Entre todos ellos, san Agustín de Hipona ocupa un lugar decisivo pues en las páginas de las *Confesiones*, la búsqueda de Dios se convierte en el relato apasionado de un hombre que descubre, después de largos extravíos, que aquello que perseguía desde siempre ya habitaba silenciosamente en el fondo de su vida: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!». <sup>20</sup> Para Agustín, la belleza divina se manifiesta en Cristo como *splendor veritatis*, y toda belleza creada se vuelve vestigio (*vestigium*) de aquella Belleza eterna que sostiene el universo.<sup>21</sup> Su comentario al Salmo 44 (45) deja percibir esa mirada profundamente contemplativa sobre Cristo:

«Hermoso por ser Dios, la Palabra con Dios; hermoso en el seno de la Virgen, donde no perdió su divinidad, y tomó la humanidad; hermoso como la Palabra recién nacida [...]. Hermoso en sus milagros, hermoso en los azotes; hermoso al invitar a la vida, hermoso no preocupándose de la muerte; hermoso entregando su vida, hermoso al recuperarla; hermoso en la cruz, hermoso en el sepulcro, hermoso en el cielo».<sup>22</sup>

<sup>19</sup>Cf. Battista Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo* (Bologna: Studio Domenicano, 1996).

<sup>20</sup>Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 27, 38.

<sup>21</sup>Cf. Étienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris: Vrin, 2009).

<sup>22</sup>Agustín de Hipona, *Enarratio in Psalmum* 44, 3 (sobre Sal 45,3 en la numeración hebrea). El texto se cita aquí en la traducción canónica de la edición castellana de la BAC, que reproduce con fidelidad la sucesión litánica con que el Hiponense recorre la hermosura de Cristo en cada momento de su misterio. La omisión señalada entre corchetes corresponde a la mención de los signos cósmicos que acompañan el nacimiento (los cielos hablaron, los ángeles cantaron, la estrella guio a los Magos), no incluida aquí por economía expositiva.

En efecto, la belleza acompaña cada momento de la vida del Hijo encarnado porque brota del amor que se entrega y permanece incluso allí donde el sufrimiento oscurece toda apariencia de esplendor.

La misma intensidad contemplativa atraviesa la obra de Orígenes, quien encontró en el Cantar de los Cantares una de las expresiones más profundas del encuentro entre Dios y el alma. El Esposo amado del poema bíblico se convierte para él en figura de Cristo, el *speciosus inter filios hominum*, cuya hermosura desciende hasta la intimidad humana y despierta el deseo de comunión.<sup>23</sup> Algo semejante ocurre en Basilio de Cesarea, cuya contemplación del cosmos adquiere la forma de una lectura sagrada del universo. En sus *Hexaemeron*, la creación aparece como un inmenso libro abierto donde el movimiento de los astros, la sucesión de los días y la armonía de las estaciones hablan silenciosamente de su Autor.

En Gregorio de Nisa, la experiencia de la belleza adopta el ritmo de una búsqueda inagotable. Su concepto de *epektasis* describe el movimiento permanente del alma hacia una Belleza infinita que siempre desborda lo alcanzado.<sup>24</sup> La contemplación se asemeja a la subida de una montaña cuya cima revela horizontes aún más altos; el deseo jamás se extingue, porque cuanto más cerca se encuentra el ser humano de Dios, más profundamente descubre la inmensidad de su misterio. En Ambrosio de Milán, esta experiencia adquiere una tonalidad litúrgica y luminosa: Cristo es contemplado como *splendor gloriae* (Hb 1,3), irradiación de la gloria del Padre que embellece a la Iglesia y la transforma en Esposa resplandeciente. Más tarde, Juan Damasceno defenderá la legitimidad del icono durante la controversia iconoclasta: en la Encarnación, Dios ha asumido un

23 Cf. Claudio Moreschini y Enrico Norelli, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina. Vol. I*, trad. M. Tábet (Madrid: BAC, 2006).

24 Cf. Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa* (London - New York: Routledge, 1999).

rostro visible; por ello, el icono participa de la lógica misma del misterio cristiano.<sup>25</sup>

Toda esta tradición patrística recibe la herencia filosófica griega y la conduce hacia un horizonte nuevo iluminado por el acontecimiento de Cristo. En la experiencia platónica, el alma ascendía desde la belleza sensible hacia la contemplación de lo inteligible. Los Padres contemplan otro movimiento que atraviesa la historia desde lo alto hacia abajo: la Belleza misma entra en el tiempo, asume la fragilidad de la carne y habita el mundo humano para llenarlo de gloria desde dentro. La *dóxa* deja de aparecer como una luz inaccesible y se vuelve cercanía luminosa, presencia que ilumina sin destruir, que atrae sin violentar y que permite reconocer, en el rostro humano de Cristo, la transparencia misma del Dios verdadero. Esta lectura sacramental del mundo creado, heredada por los Padres del pensamiento bíblico y de la mejor tradición filosófica griega, atraviesa toda la teología cristiana posterior y reaparece, casi sin variaciones, en la síntesis franciscana contemporánea: «hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre» (LS 233). El diálogo entre patrística y magisterio reciente, ahora con frecuencia desatendido, ofrece a la pedagogía religiosa un horizonte de continuidad teológica cuya recuperación constituye, por sí misma, una tarea formativa de primer orden.

### 3. La belleza en la modernidad: Hans Urs von Balthasar y la estética teológica

La profundidad estética alcanzada por los Padres encontró en el siglo XX una nueva formulación sistemática en la obra de Hans Urs von Balthasar. Su pensamiento nace de esa larga tradición patrística que había contemplado la revelación cristiana bajo el signo del resplandor, de la gloria y de la forma. Balthasar reconoció siem-

---

25 Cf. Daniel J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm* (Toronto: University of Toronto Press, 1986).

pre que su aproximación a la belleza estuvo marcada por la lectura de Orígenes, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor y Agustín, en quienes descubrió una teología capaz de unir contemplación, verdad y amor en la figura concreta de Cristo. En este horizonte debe comprenderse su obra monumental *Gloria: una estética teológica* (*Heirlichkeit*, 1961–1969), donde desarrolla el intento más amplio y profundo del siglo XX por devolver a la belleza su lugar central dentro de la teología cristiana.<sup>26</sup> La densidad de esta apuesta —el desplazamiento de la belleza desde el lugar accesorio que ocupaba en cierta teología moderna hacia su lugar de categoría teológica fundante— ha sido subrayada tanto por sus comentadores favorables como por sus lectores más críticos, como Karen Kilby, quien reconoce el lugar central que la tradición patrística ocupa en la elaboración balthasariana incluso cuando objeta otros aspectos de su sistemática.<sup>27</sup>

Sin embargo, en la modernidad, según Balthasar, operó una fragmentación de los trascendentales que había unificado la metafísica clásica: la verdad quedó en manos de la ciencia y de la razón crítica; el bien fue reclamado por la ética autónoma; y la belleza fue relegada al ámbito subjetivo del gusto estético, perdiendo su vínculo con la realidad objetiva y con la verdad. Kant consumó esta separación al situar el juicio estético en la subjetividad del sujeto que juzga. La consecuencia teológica fue grave: la teología moderna tendió a argumentar la fe en términos exclusivamente éticos o racionales, abandonando la dimensión estética de la revelación. El resultado, diagnostica Balthasar, es una teología que puede convencer la razón o mover la voluntad, pero que ha perdido la capacidad de fascinar y de atraer; una teología que ya no es capaz de enamorar.<sup>28</sup> Frente a este diagnóstico, el teólogo suizo, propone una inversión

26 Cf. Larry S. Chapp, *The God Who Speaks: Hans Urs von Balthasar's Theology of Revelation* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001).

27 Cf. Karen Kilby, *Balthasar: A (Very) Critical Introduction* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), donde, aun desde una posición crítica respecto al 'punto de vista' balthasariano, se reconoce el carácter constitutivo de la herencia patrística en su elaboración teológica. Para una recepción latinoamericana de la estética teológica balthasariana en diálogo con la teopoética y la mística contemporánea, véase María Clara Bingemer, ed., *Teología y literatura*, Concilium 373 (Estella: Verbo Divino, 2017).

28 Balthasar, *Gloria*. Vol. I.

radical: la belleza no es la última y más accesoria de las categorías trascendentales, sino la primera y la más fundamental, porque solo lo que se muestra con esplendor y forma despierta amor, abre al conocimiento y orienta hacia la plenitud. Sin belleza, la verdad no atrae y el bien no convence: se convierten en obligaciones abstractas que la voluntad puede aceptar o rechazar, pero que no transforman desde el interior. El concepto clave de Balthasar es el de forma (*Gestalt*): la revelación de Dios acontece siempre en una forma concreta, perceptible, que puede ser vista, escuchada y amada. La gloria de Dios se da en forma, y esa forma es Cristo.

En efecto, en Cristo se cumple la unidad perfecta de los trascendentales: su rostro que acoge es la verdad del Padre hecha visible; sus palabras que revelan son la bondad de Dios expresada en lenguaje humano; su entrega en la Cruz es la belleza suprema del amor que no calcula. La cita joánica es central para Balthasar: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9); el cuerpo de Cristo no es el envoltorio de un mensaje espiritual, sino el lugar mismo de la revelación, el punto donde el Invisible se hace visible. Por eso, para Balthasar, contemplar a Cristo es la forma primaria del conocimiento teológico.<sup>29</sup>

La paradoja estética balthasariana es constitutiva de la originalidad de la estética cristiana frente a toda estética pagana. Cristo es simultáneamente «despreciado y desecho de los hombres» (Is 53,3) y «resplandor de la gloria de Dios» (Hb 1,3): en Él, el anonadamiento y la gloria no se contradicen, sino que se identifican en el amor que se entrega hasta el extremo. La Cruz no destruye la belleza: la lleva a su expresión más radical, porque la forma más alta de la belleza es la donación total y gratuita. Una belleza que no esté dispuesta a pasar por la Cruz es, para Balthasar, estéticamente insuficiente: es la belleza del mundo que pasa, no la del amor que permanece.<sup>30</sup> En este marco, la fe se vive como experiencia estética

<sup>29</sup>Cf. Ben Quash, *Theology and the Drama of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

<sup>30</sup>Oakes, *Pattern of Redemption*.

en el sentido más profundo del término: un encuentro que fascina y transforma desde el interior, y que no puede reducirse a la aceptación de proposiciones verdaderas o al cumplimiento de normas éticas. Contemplar la forma de Cristo —su vida, sus palabras, sus gestos, su Pasión y su Resurrección— es ser atraído por una belleza que excede todo concepto y que, precisamente por eso, no puede sino provocar amor.<sup>31</sup>

El aparato balthasariano y la estructura estético-teológica de *Laudato si'*, aunque pertenecientes a géneros muy distintos, comparten un mismo presupuesto teórico: la convicción de que la verdad cristiana se da en una forma que se ofrece a la contemplación antes que al concepto. Cuando Francisco advierte que «si nos acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla [...] nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos» (LS 11), articula en clave pedagógico-magisterial una intuición estructuralmente análoga a la que Balthasar sostuvo, en clave dogmática, frente a la fragmentación moderna de los trascendentales: que la fe se debilita allí donde se atrofia la sensibilidad para la forma. La continuidad entre ambas elaboraciones no debe entenderse como dependencia textual — Francisco no cita a Balthasar en la encíclica —, sino como confluencia de dos lecturas independientes que convergen en la afirmación de la belleza como categoría teológicamente fundamental, no decorativa. Esta convergencia, históricamente significativa, ofrece a la pedagogía religiosa contemporánea un fundamento sistemático y magisterial articulado, y prepara el desarrollo pedagógico que se acomete en el capítulo siguiente.

La recepción latinoamericana de este aparato estético-teológico ha encontrado en la obra de Cecilia Inés Avenatti de Palumbo su mediación más consistente. Avenatti ha articulado, desde el contexto rioplatense, una lectura de la estética balthasariana que pone en diálogo la categoría de *forma* con las tradiciones místicas y poéticas

---

<sup>31</sup> Forte, *En el umbral de la Belleza*.

que han marcado la sensibilidad religiosa del continente, mostrando que la estética teológica no es un ejercicio académico importado, sino que encuentra en la experiencia espiritual y poética latinoamericana un suelo propio del cual nutrirse. La categoría de *belleza herida*, que Avenatti ha desarrollado en diálogo con la teopoética contemporánea, resulta particularmente fecunda para una pedagogía religiosa situada: nombra la posibilidad de reconocer la *forma* de Cristo precisamente en los rostros heridos de la historia, sin que esta lectura disuelva el lenguaje estético en denuncia ético-política ni lo evada en una contemplación desencarnada. Esta línea, que el presente trabajo asume como horizonte de diálogo, permite articular la sistemática balthasariana con la sensibilidad teológica latinoamericana —incluida la teología de los signos de los tiempos— sin forzar ninguna de las dos tradiciones, y abre el espacio en el que la propuesta pedagógica del capítulo siguiente se inscribe.

#### **4. La belleza como horizonte pedagógico en la era posmoderna: una lectura de *Laudato si'***

Las consideraciones que siguen toman, en efecto, como horizonte vertebral la encíclica *Laudato si'* (2015), leída no en clave primordialmente ético-ambiental —como ha hecho su recepción latinoamericana dominante—, sino en el registro estético-contemplativo que la encíclica misma exhibe desde su apertura y que constituye, como aquí se sostiene, su fundamento operativo. La invitación franciscana al estupor y a la maravilla (LS 11), ya citada en el capítulo precedente, es el principio hermenéutico desde el cual puede leerse el resto del texto pontificio, incluidas su denuncia del paradigma tecnocrático (LS 101-114), su teología de la creación (LS 62-100) y su propuesta educativa final (LS 209-215).<sup>32</sup> En lo que sigue, las cuatro dimensiones que articulan este capítulo —naturaleza, mediaciones

---

<sup>32</sup> Francisco, *Laudato si'*, n. 11. En adelante, las citas de la encíclica se indican en el cuerpo del texto con la sigla LS seguida del número de párrafo, sin necesidad de nota al pie repetida.

artísticas, cristología y formación docente, más un excursus final sobre la recepción latinoamericana de la encíclica — se desarrollan en diálogo explícito con los pasajes correspondientes del texto pontificio, mostrando que *Laudato si'* ofrece, leída con atención a su núcleo contemplativo, una pedagogía teológica de la mirada cuya operatividad para la educación religiosa contemporánea puede resultar frutífera.

El diagnóstico cultural que enmarca esta lectura ha sido elaborado con notable agudeza por Byung-Chul Han. En *La salvación de lo bello*, Han sostiene que la cultura contemporánea, atravesada por la aceleración, la hiperconectividad y la transparencia extrema, ha destruido el tiempo interior y la apertura a lo bello, sustituyendo la experiencia estética genuina por la circulación acelerada de lo «pulido» y de lo «liso», que no admiten resistencia ni rodeo contemplativo. La «sociedad del rendimiento», prolonga Han en diálogo con Simone Weil, produce sujetos agotados, incapaces de la atención gratuita que toda experiencia de lo bello presupone; cuando esa atención se erosiona, lo que se atrofia no es solo la sensibilidad estética, sino la apertura misma a la trascendencia. La cultura posmoderna ha saturado los sentidos de las nuevas generaciones con estímulos inmediatos y efímeros, dejando sin cultivar precisamente la capacidad que el ser humano necesita para acceder a lo más profundo de la realidad: la mirada contemplativa.<sup>33</sup> Este diagnóstico filosófico converge con el de *Laudato si'* cuando la encíclica describe la cultura tecnocrática como aquella en la que «desaparecen la sensibilidad estética, la poesía, y aun la capacidad de la razón para percibir el sentido y la finalidad de las cosas» (LS 110). Leído desde la tesis enunciada en la introducción, el problema pedagógico resulta entonces preciso: si el Dios cristiano se revela en la carne del mundo

<sup>33</sup>Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*, trad. Alberto Ciria (Barcelona: Herder, 2015); id., *Sobre Dios: pensar con Simone Weil*, trad. Lara Cortés Fernández (Barcelona: Paidós, 2025). En el registro narrativo, el diagnóstico de la cultura del consumo y del espectáculo encuentra una formulación particularmente lúcida en Michel Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte* (Paris: Maurice Nadeau, 1994), donde la cultura aparece despojada de toda orientación hacia lo trascendente.

y solo puede ser reconocido por una mirada educada en la contemplación del mundo, una cultura que erosiona sistemáticamente esa mirada erosiona, en el mismo movimiento, las condiciones antropológicas mismas de la educación religiosa.

Conviene reconocer, en este punto, que el diagnóstico precedente no es un dato neutro de filosofía de la cultura, sino que adquiere su densidad teológica propia cuando se lo lee desde la categoría conciliar de los *signos de los tiempos*. La crisis estética contemporánea —la atrofia del asombro, la erosión de la mirada contemplativa, el régimen del rendimiento que descarta lo gratuito— no es solamente un fenómeno sociocultural que la teología deba constatar desde afuera, sino, en sentido propio, un signo que interpela a la fe y que reclama discernimiento eclesial. La teología latinoamericana de los signos de los tiempos, en la línea desarrollada por Azcuy, Bacher Martínez, Schickendantz y Silva, ha mostrado que el discernimiento de los signos no opera primariamente sobre acontecimientos políticos o socioeconómicos, sino sobre experiencias humanas significativas en las que se manifiesta una pregunta antropológica radical.<sup>34</sup> Leída en esta clave, la *atrofia contemporánea de la sensibilidad estética* es un signo de los tiempos que la educación religiosa está llamada a discernir, no a deplorar; y la respuesta no consiste en restaurar nostálgicamente una pedagogía del pasado, sino en articular una propuesta que tome en serio esa atrofia como diagnóstico y como kairós. Si la herida del sujeto contemporáneo es la pérdida de la mirada, entonces el espacio formativo que reeduca la mirada deviene, en sí mismo, un lugar teológico. El presente trabajo se inscribe en esta convicción: la pedagogía estética que aquí se propone no se justifica únicamente desde la sistemática teológica, sino también desde el discernimiento de los signos de los tiempos que la propia

34 Cf. Virginia R. Azcuy, Carlos Schickendantz y Eduardo Silva, eds., *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013); Bacher Martínez, «Zarzas que arden», 389-415. La articulación específica entre estética teológica y discernimiento de los signos de los tiempos —donde la crisis cultural de la mirada se reconoce como signo que la fe debe interpretar y no solo como contexto que debe lamentar— constituye, a juicio de quien escribe, una línea de investigación apenas iniciada y particularmente productiva para la teología latinoamericana contemporánea.

tradición eclesial latinoamericana ha venido elaborando como tarea propia.

La filosofía contemporánea de la educación ha comenzado a tematizar esta crisis bajo una categoría particularmente productiva para la estética teológica: el *asombro contemplativo*, distinguiéndolo de modalidades más inquisitivas: mientras estas tienden a resolver el misterio convirtiéndolo en problema, el asombro contemplativo se demora ante la realidad por sí misma, abre el espacio a la consideración de alternativas radicales y vincula al sujeto con experiencias profundas de valor. Esta distinción ha sido elaborada con particular claridad por Anders Schinkel, quien diferencia el *inquisitive wonder* —orientado a obtener una respuesta determinada— del *contemplative wonder*, que se sostiene en la apertura al misterio. Corcoran retoma y profundiza esta línea en clave teológica, articulándola con la distinción más amplia que Desmond y Pickstock plantean entre curiosidad, perplejidad y asombro ontológico, y proponiendo una «integración redimida» de estas modalidades como horizonte de la educación religiosa<sup>35</sup>. Esta recuperación filosófica converge, sin proponérselo explícitamente, con la sensibilidad teológica que aquí se viene desarrollando.

Por una parte, Ivan Platovnjak desarrolla esta idea desde una perspectiva teológico-espiritual: la contemplación de la belleza de la naturaleza, leída desde el horizonte cristiano, es una vía genuina para profundizar la relación con Dios, pues cuando el creyente se detiene ante una obra de arte percibe no solo su presencia física, sino la belleza que emana de ella y, a través de ella, al artista que la sostiene; de la misma manera, contemplar la naturaleza conduce, si los ojos están purificados por la gracia, al reconocimiento de su Artista.<sup>36</sup> Esta lógica tiene un antecedente bíblico y patrístico. Por un lado, el Libro de la Sabiduría ya afirmaba que «de la grandeza y

<sup>35</sup> Cf. Anders Schinkel, *Wonder and Education: On the Educational Importance of Contemplative Wonder* (London: Bloomsbury Academic, 2020).

<sup>36</sup> Ivan Platovnjak, «Contemplation of the Beauty of Nature in the Light of Christianity», *Nova prisutnost* 22, n.º 3 (2024): 593-607, <https://doi.org/10.31192/np.22.3.8>.

hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Artífice» (Sb 13,5). Por otro lado, San Agustín describe su propio itinerario espiritual como el de alguien que, habiendo buscado a Dios en los lugares equivocados, descubre que la Belleza estaba más cerca que su propio corazón, pero nunca hubiera podido reconocerla si sus sentidos no hubieran sido educados para percibirla.<sup>37</sup> El propio Jesús enseña con la misma lógica: «Mirad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan ni hilan» (Mt 6,28), tal como vimos en el apartado anterior.

Paul Corcoran, por otra parte, sostiene que la educación religiosa está singularmente posicionada para resistir la reducción contemporánea del asombro a mera curiosidad instrumental. Apoyándose en la distinción entre curiosidad, perplejidad y asombro ontológico que Desmond y Pickstock han elaborado, Corcoran muestra cómo una curiosidad que busca dominar el misterio —resolviéndolo, clasificándolo, consumiéndolo— se distingue de un asombro contemplativo (cercano a lo que Desmond y Pickstock llaman *astonishment*) que se deja habitar por él. En este sentido, un aula que cultive exclusivamente la primera tiende a producir buscadores de respuestas, mientras que una pedagogía que integre el asombro contemplativo abre el espacio para que los estudiantes se conviertan también en contempladores de misterio,<sup>38</sup> pero solo quien ha aprendido a contemplar el misterio del mundo visible está en condiciones de reconocer el Misterio que lo sostiene.

#### 4.1. La naturaleza como primera escuela de la mirada contemplativa

La naturaleza es la primera y más universal escuela de la mirada contemplativa. Catherine L'Ecuyer, en su influyente obra *Educación en el asombro*, sostiene que los niños nacen con una capaci-

<sup>37</sup> Cf. Agustín de Hipona, *Confesiones*.

<sup>38</sup> Paul Corcoran, «From Curiosity to Wonder in Religious Education», *Journal of Religious Education* 72, n.º 2 (2024): 133-146, <https://doi.org/10.1007/s40839-024-00234-3>.

dad nativa de asombro que la sobreestimulación tecnológica y la aceleración del entorno educativo destruyen sistemáticamente. El asombro, en la línea de Tomás de Aquino, es el deseo de conocer: es el impulso primordial que mueve al ser humano hacia la realidad y que, si es respetado y cultivado, se convierte en el motor de todo aprendizaje genuino.<sup>39</sup> La propia L'Ecuyer, en un trabajo publicado en *Frontiers in Human Neuroscience*, argumenta —en diálogo crítico con la neurociencia educativa— que el asombro opera en un nivel metafísico irreducible a la mera estimulación cognitiva, y que su erosión constituye uno de los déficits más graves del paradigma educativo contemporáneo.<sup>40</sup> El niño que aprende a detenerse ante un árbol, a escuchar el sonido del agua sobre las piedras, a observar el vuelo de un ave o la lenta apertura de una flor está recibiendo la formación más fundamental que la educación puede ofrecerle: está aprendiendo a mirar.

Hay en esto una secuencia pedagógica que no puede ser invertida sin consecuencias graves. Un estudiante que nunca ha aprendido a maravillarse ante la belleza de una puesta de sol, ante la perfección de una hoja o ante el silencio de un bosque, difícilmente podrá maravillarse ante la belleza de Cristo. La capacidad contemplativa es una sola; no existen dos tipos de mirada —una para el mundo y otra para Dios—, sino una única disposición interior que, educada en lo visible, se hace capaz de lo invisible. Esta es la razón, por ejemplo, por la que los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola comienzan con la contemplación de la creación. Por la misma razón, el magisterio reciente del papa Francisco insistió en recuperar la experiencia de la naturaleza como lugar teológico: *Laudato si'* afirma que los seres del universo «nos hablan de la mano de Dios que los formó» y describe una «mística del encuentro con cada criatura en su esplendor y su lugar» que el ser humano contempo-

39Cf. Catherine L'Ecuyer, *Educación en el asombro: ¿cómo educar en un mundo frenético e hiperexigente?* (Barcelona: Plataforma Editorial, 2013).

40Catherine L'Ecuyer, «The Wonder Approach to Learning», *Frontiers in Human Neuroscience* 8 (2014): 764, <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00764>.

ráneo ha perdido;<sup>41</sup> *Laudate Deum* (2023) retoma esta intuición ante la urgencia climática y reivindica la sensibilidad de Jesús hacia las criaturas del Padre — «Miren los lirios del campo» (Mt 6,28) — como horizonte pedagógico frente a la lógica tecnocrática que desfigura tanto el mundo como la mirada humana.<sup>42</sup>

El capítulo II de la encíclica — significativamente titulado «El Evangelio de la Creación» (LS 62-100) — constituye, en realidad, una pedagogía teológica de la mirada que se articula sobre la convicción bíblica según la cual «cada criatura tiene una función y ninguna es superflua» (LS 84). La encíclica retoma allí la tradición patristica y medieval de la creación como *libro precioso* que enseña a quien sabe leerlo, recordando con Juan Pablo II que «junto con la revelación propiamente dicha contenida en la Sagrada Escritura, hay una manifestación divina en el fulgor del sol y en la caída de la noche» (LS 85).<sup>43</sup> Esta lectura sacramental del mundo — que culmina en la afirmación de que «el universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo. Entonces hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre» (LS 233) — constituye el aparato propiamente estético-contemplativo de la encíclica y se articula con notable continuidad con la línea Sb 13,5 / Agustín / Buenaventura que se ha venido elaborando en este artículo. Para la pedagogía religiosa, la consecuencia es directa: enseñar a los estudiantes a detenerse ante la creación no es un preludio bucólico al verdadero contenido doctrinal del aula, sino el primer acto teológicamente sustantivo de la educación cristiana en el contexto actual.

Resulta significativo, sin embargo, que la recepción pedagógica latinoamericana de *Laudato si'* haya privilegiado de modo marcado su dimensión ético-política — justicia socioambiental, cultura del

41 Francisco, *Laudato si': sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015), nn. 85; 233.

42 Francisco, *Laudate Deum: exhortación apostólica sobre la crisis climática* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2023), nn. 1; 64-65.

43 El pasaje está citado por Francisco a partir de Juan Pablo II, Catequesis del 30 de enero de 2002, 6. La articulación bíblico-patristica de *Laudato si'* con la tradición agustiniana del *vestigium* y con la lectura buenaventuriana del mundo como libro de Dios constituye uno de sus rasgos estructurales más significativos para la teología estética.

descarte, conversión ecológica entendida como compromiso transformador, denuncia del modelo tecnocrático— y haya tendido a subordinar a ese horizonte su núcleo propiamente estético-contemplativo. Las redes académicas y eclesiales más activas en la región —el Movimiento Laudato Si', las propuestas de ecoeducación del CPAL, los dossiers recientes de revistas universitarias dedicados a la encíclica— han articulado su recepción predominantemente en clave de pedagogía crítica de cuño freireano, ecología integral y educación para la ciudadanía socioambiental.<sup>44</sup> Esta recepción es legítima y conecta la encíclica con tradiciones pedagógicas latinoamericanas sólidamente arraigadas; pero, en su parcialidad, tiende a dejar menos elaborado lo que en la propia estructura del texto pontificio constituye su condición de posibilidad. Como subrayan los números 11-12, 84-88, 97, 215 y 217 de la encíclica, la crítica franciscana al paradigma tecnocrático no se sostiene en categorías primariamente políticas, sino en un diagnóstico estético previo: solo quien ha aprendido a detenerse ante la belleza de la creación —«si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos» (LS 11)— puede sostener después una práctica ética coherente. El propio n. 215 lo formula explícitamente: «prestar atención a la belleza y amarla nos ayuda a salir del pragmatismo utilitarista. Cuando alguien no aprende a detenerse para percibir y valorar lo bello, no es extraño que todo se convierta para él en objeto de uso y abuso

44 Sobre esta tendencia dominante de la recepción latinoamericana, cf. las iniciativas académicas recientes que articulan la encíclica con categorías freireanas y de ecología política. Resulta sintomática, en este sentido, la convocatoria al Dossier n.º 23 de *Cartografías del Sur* de la Universidad Nacional de Avellaneda, coordinada por la Cátedra Laudato Si' 2026 y titulada *Laudato Si' como aporte a la educación ambiental transformadora* (publicación prevista para julio de 2026), cuyos ejes anunciados articulan la encíclica en clave de ecología integral, conversión ecológica como categoría pedagógica, cultura del descarte y justicia socioambiental. La misma tendencia se observa en la propuesta de ecoeducación de la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina (CPAL) y en los materiales formativos del Movimiento Laudato Si'. Para un análisis discursivo riguroso de la encíclica que evidencia esta misma centralidad ético-política en su recepción académica, véase María Luisa Ballinas Aquino y Mirna Guadalupe Ballinas Aquino, «El hilo se corta por lo más débil»: *Laudato si'*, un discurso socioambiental», *Sociedad y Ambiente* 4, núm. 11 (julio-octubre 2016): 23-41, donde se analiza la encíclica desde tres movimientos discursivos (texto-contexto; causa-consecuencia-solución; lenguaje) que evidencian la centralidad de las categorías de cultura del descarte, crisis ambiental y ecología integral.

inescrupuloso». La consecuencia pedagógica de esta arquitectura es de primer orden: una educación religiosa que asuma *Laudato si'* sin la mediación contemplativa que la encíclica misma exige corre el riesgo de quedarse en un activismo socioambiental dotado de fundamento doctrinal, pero huérfano de la dimensión que distingue la conversión ecológica cristiana del compromiso ambiental laico. La hipótesis que aquí se sostiene, en diálogo crítico con la recepción dominante, es que la dimensión estético-contemplativa no es complemento espiritual de la propuesta de *Laudato si'*: es su fundamento operativo, y solo a partir de ella la consecuencia ético-política adquiere su densidad específicamente cristiana.<sup>45</sup>

#### 4.2. El arte, la literatura y la música como mediaciones pedagógicas

Si la naturaleza es la primera escuela de la mirada contemplativa, el arte humano es su extensión y profundización. El arte no crea belleza de la nada: la rescata, la concentra y la hace visible, de tal modo que, contemplar una gran obra de arte es un ejercicio pedagógico de doble movimiento: en primer lugar, hacia afuera, porque la obra muestra algo del mundo que sin ella permanecería invisible; y, en segundo lugar, hacia adentro, porque provoca en el espectador una resonancia interior que lo pone en contacto con sus propias profundidades. Por esto, la educación en la belleza ofrece la oportunidad de observar a través de la contemplación, a través del tiempo pausado y la atención profunda, y de apreciar el detalle escondido en cada elemento.<sup>46</sup> La propia *Laudato si'* sostiene esta in-

45 Las referencias estructurantes en la encíclica son: Francisco, *Laudato si'*, nn. 11-12 (Francisco de Asís como pedagogo del estupor); nn. 84-88 («El mensaje de cada criatura en la armonía de todo lo creado»); n. 97 (Jesús en «contacto permanente» con la naturaleza y atención al «asombro»); n. 215 (la belleza como antídoto del pragmatismo utilitarista); n. 217 («los desiertos exteriores se multiplican en el mundo porque se han extendido los desiertos interiores»); y n. 243, donde la encíclica se cierra con la categoría escatológica del «asombro compartido». Una lectura estético-contemplativa de la encíclica, aunque dispersa y todavía poco desarrollada, comienza a perfilarse en trabajos como Alberto García, «Una aproximación a la búsqueda de la belleza en *Laudato si'*», *Bioética en la Red* (abril 2024).

46Cf. Esther Ruiz Simón, «Educating in Beauty: Why Contemplation and Wonder Are Key in Education», Recoletos Educational Network, 2024, <https://www.educarnet.org/post/educating-in-beauty-why-contemplation-and-wonder-are-key-in-education>.

tuición cuando, frente al diagnóstico del «paradigma tecnocrático» (LS 101-114) que «tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política» (LS 109), reivindica el ejercicio artístico como espacio de resistencia a la lógica del descarte: «si se reflexiona con ese marco cerrado, desaparecen la sensibilidad estética, la poesía, y aun la capacidad de la razón para percibir el sentido y la finalidad de las cosas» (LS 110).<sup>47</sup>

En el arte pictórico, por ejemplo, las grandes obras de la tradición europea ofrecen caminos concretos para esta pedagogía de la mirada. El Cristo crucificado de Velázquez revela la hondura de lo divino en la carne con una sencillez que sobrepasa todo discurso teológico; El Greco transforma lo humano en luz y elongación espiritual que parece querer escapar de la materia hacia el cielo; Goya habla de vulnerabilidad y de misterio desde las profundidades de la experiencia humana. Pero la pedagogía de la mirada que aquí se propone no puede quedar confinada al canon europeo: la tradición artística latinoamericana ofrece, en sí misma, un patrimonio estético-teológico de primer orden que la educación religiosa de la región está llamada a recuperar como recurso propio. El muralismo mexicano del siglo XX—Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros— constituye, leído desde la estética teológica, un caso particularmente significativo. Si bien sus autores no operaron desde un marco confesional, la monumentalidad de sus obras, la dignificación estética del cuerpo del trabajador indígena y mestizo, y la inscripción del sufrimiento histórico en una composición que reclama justicia, articulan una *belleza herida* —en el sentido en que Cecilia Inés Avenatti de Palumbo ha desarrollado la categoría— que convierte el dolor del pueblo en lugar de manifestación del valor inalienable de cada persona humana. Orozco, en particular, en obras como *El Cristo destructor* (Dartmouth College, 1932-1934), interpela

47 El diagnóstico franciscano del paradigma tecnocrático (*Laudato si'* 101-114) constituye una de las contribuciones más relevantes del magisterio reciente al diálogo entre teología y cultura, y su articulación con la dimensión estética —particularmente en LS 110, sobre la desaparición de la sensibilidad estética como síntoma del cierre tecnocrático— merece una atención académica que apenas comienza a desarrollarse.

directamente al imaginario cristológico y abre una vía iconográfica donde la figura de Cristo es contemplada desde la herida de los pueblos. Mostrar estas obras a estudiantes latinoamericanos no es un ejercicio de cultura general: es una manera concreta de educar la mirada para reconocer en el rostro herido del propio continente la huella de aquel *speciosus inter filios hominum* agustiniano que mencionábamos en el capítulo segundo. La obra de Fernando Botero, con su tratamiento volumétrico del cuerpo, y la de Rufino Tamayo, con su recuperación de la cromática prehispánica, prolongan esta intuición: lo cotidiano y lo popular no son indignos de la mirada contemplativa, sino que constituyen, en muchos casos, su vehículo más genuino.<sup>48</sup> Pero para que estas obras hablen, el estudiante debe haber aprendido antes a detenerse —a hacer silencio interior ante lo que tiene delante— y esa capacidad solo se educa en el contacto sostenido con la belleza del mundo real.

La literatura y la poesía son igualmente caminos de contemplación y de apertura a lo trascendente. Dante Alighieri, en la *Divina Comedia*, propone un viaje donde la belleza de los cielos y de las almas purificadas revela progresivamente el rostro de Dios. Santa Teresa de Ávila, que convirtió la palabra en puente hacia lo místico, mostrando que la experiencia de Dios es tan concreta y vívida que exige la precisión del lenguaje poético para ser comunicada. Las *Crónicas de Narnia* de C. S. Lewis funcionan como preámbulos narrativos del Evangelio: Aslan es la figura de Cristo que aparece como rey y como cordero sacrificado, accesible solo para quienes han aprendido a ver con los ojos del asombro.<sup>49</sup> La poesía latinoamericana por otra parte, ofrece, en esta misma dirección, recursos pedagógicos de primer orden cuyo aprovechamiento educativo apenas comienza a explorarse en clave estético-teológica. Gabriela

48Cf. Cecilia Inés Avenatti de Palumbo, *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2011). Para una lectura intercultural latinoamericana de las prácticas estético-religiosas como signos de los tiempos, véase también Virginia R. Azcuy, Margit Eckholt y M. Marcela Mazzini, eds., *Espacios de paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2018).

49Cf. C. S. Lewis, *The Lion, the Witch and the Wardrobe* (London: Geoffrey Bles, 1950).

Mistral — primera Nobel hispanoamericana, profesora rural durante décadas en Chile, México y Estados Unidos — constituye un caso paradigmático: su obra convirtió lo cotidiano (la infancia, la naturaleza, el dolor, el cuerpo de las mujeres pobres) en lugar privilegiado de manifestación de lo sagrado. Los *Poemas de las madres*, los *Sonetos de la muerte*, o las *Rondas* articulan una sensibilidad religiosa donde la maternidad, el luto y la pertenencia a la tierra adquieren densidad sacramental: Mistral lee el mundo como Dios mismo nos enseñó a leerlo, atendiendo primero a los lirios del campo y a los pájaros del cielo. Es significativo, además, que su obra haya sido objeto de relecturas teológicas recientes que reconocen en su lenguaje una mística laica capaz de dialogar con la tradición cristiana sin reducirse a ella. Junto a Mistral, otras voces poéticas latinoamericanas — el César Vallejo de *Los heraldos negros*, el Pablo Neruda de las *Odas elementales*, la Juana Inés de la Cruz de los *Sonetos* — ofrecen materiales que la educación religiosa de la región puede integrar, no como ilustración cultural complementaria, sino como mediaciones directas de la pedagogía de la mirada que aquí se propone.<sup>50</sup>

Y finalmente, la música que ocupa un lugar singular en esta pedagogía y es quizá la forma de belleza más directamente capaz de acceder a la interioridad sin pasar por el juicio racional. Bach, Händel, Mozart y Beethoven ayudan a educar el oído en la armonía, el orden y la tensión-resolución que son la estructura misma de lo real; escuchar una fuga de Bach es percibir, de modo sensible, que el mundo tiene coherencia. La tradición musical latinoamericana ofrece, a su vez, recursos pedagógicos específicos cuyo valor estético-teológico merece ser reconocido. El *canto a lo divino* y el *canto a lo humano* de la tradición campesina chilena, por ejemplo, articulan una teología popular versificada en décimas que ha transmitido durante siglos los relatos bíblicos y las verdades de fe a través de la guitarra y el guitarrón: un caso ejemplar de inculturación estética del evangelio que la educación religiosa chilena tiene a disposición

50 Cf. Fernando Alegría, *Gabriela Mistral: su vida y obra* (Santiago: Zig-Zag, 1966).

como patrimonio propio. Las *misas criollas* y la *música de las reducciones jesuíticas* constituyen otro testimonio histórico de un encuentro fecundo entre la estética europea y los ritmos y voces de los pueblos originarios. En el mundo afrolatinoamericano, los cantos religiosos de la costa pacífica colombiana, los *arrullos* dedicados al niño Dios y los *alabaos* fúnebres del Chocó, expresan una experiencia religiosa donde el cuerpo, el ritmo y la voz colectiva son lugar teológico. En el contexto mapuche del sur de Chile y Argentina, la *kultrun* y los cantos ceremoniales del *ngüillatun* nos recuerdan que la búsqueda de armonía con la tierra y los antepasados es un dato antropológico universal que la teología cristiana está llamada a escuchar con atención. Incorporar estas músicas en el aula no significa relativizar la fe cristiana, sino reconocer que el Espíritu sopla donde quiere (Jn 3,8) y que la capacidad de escuchar con atención es el primer paso de toda contemplación.<sup>51</sup> La propia *Laudato si'* reivindica esta dimensión popular y comunitaria de la estética creyente cuando reconoce que «el amor, lleno de pequeños gestos de cuidado mutuo, es también civil y político, y se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor» (LS 231), y cuando señala que «la conciencia de la gravedad de la crisis cultural y ecológica necesita traducirse en nuevos hábitos» que solo arraigan en comunidades concretas cuyas prácticas estéticas, litúrgicas y festivas educan la sensibilidad común (LS 232).<sup>52</sup>

#### 4.3. Cristo, término y plenitud de la mirada contemplativa

Todo lo recorrido converge hacia un mismo horizonte. La mirada que ha aprendido a detenerse ante la belleza del mundo comienza, casi sin advertirlo, a percibir una Presencia que habita

51 Cf. María Ester Grebe, *Culturas indígenas de Chile: un estudio preliminar* (Santiago: Pehuén, 1997).

52 Cf. *Laudato si'* 231-232, donde Francisco articula la dimensión comunitaria y festiva de la vida cristiana con la cuestión ecológica. La conexión con la tradición latinoamericana de estética popular y celebración litúrgica inculturada resulta especialmente productiva para una pedagogía religiosa regional.

silenciosamente detrás de las cosas. En el corazón de la fe cristiana, esa huella adquiere finalmente un rostro concreto y cercano: Cristo, la Belleza encarnada, en quien el esplendor de Dios entra en la historia humana y se deja contemplar en la carne del mundo. El Evangelio aparece entonces como la revelación plena de aquello que la belleza había ido anunciando silenciosamente desde el comienzo: el amor de Dios hecho visible en el rostro humano de Cristo. Es significativo que *Laudato si'*, fiel a su matriz cristológica, cierre el capítulo del «Evangelio de la Creación» precisamente con la sección titulada «La mirada de Jesús» (LS 96-100), donde Francisco recuerda que «el Señor podía invitar a otros a estar atentos a la belleza que hay en el mundo porque él mismo estaba en contacto permanente con la naturaleza y le prestaba una atención llena de cariño y asombro» (LS 97), y que «la meta del camino del universo está en la plenitud de Dios, que ya ha sido alcanzada por Cristo resucitado, eje de la maduración universal» (LS 83).<sup>53</sup> La pedagogía de la mirada que aquí se propone tiene, por tanto, un fundamento cristológico explícito en la propia encíclica: aprender a mirar como Jesús miraba no es una metáfora poética, sino el contenido propio de la educación religiosa que toma en serio la lógica encarnatoria del cristianismo.

Conviene detenerse en lo que esto implica cristológicamente. La *forma* de Cristo —categoría balthasariana central, recogida en el capítulo anterior— no es una abstracción contemplable en términos puramente estéticos: es un rostro histórico que miró con cariño los lirios del campo y los pájaros del cielo, que se detuvo ante la viuda de Naín y ante la mujer enferma que tocó el borde de su manto, que lloró ante la tumba de su amigo Lázaro. La cristología estética que el presente artículo articula no se concentra primariamente en una doctrina sobre Cristo, sino en una descripción minuciosa de *cómo* miró Cristo el mundo y cómo lo mira hoy a través de quienes

<sup>53</sup> La estructura cristológica de *Laudato si'* —que culmina el capítulo del «Evangelio de la Creación» en la sección «La mirada de Jesús» (LS 96-100)— constituye un dato hermenéutico decisivo, frecuentemente desatendido en los análisis que se concentran en los capítulos político-ecológicos del texto pontificio.

se dejan formar en su disposición. La diferencia es decisiva para la pedagogía religiosa: enseñar cristología no equivale a transmitir un sistema doctrinal sobre la doble naturaleza, sino a educar la capacidad de reconocer en la realidad sensible —el rostro del compañero de banco, el paisaje del trayecto al colegio, la música que un estudiante elige escuchar— los signos de una Presencia que, habiendo asumido la carne del mundo, sigue ofreciéndose a la mirada de quien aprende a detenerse. Esta es la razón por la que el capítulo II de *Laudato si'*, titulado «El Evangelio de la Creación», se cierra precisamente en la mirada de Jesús (LS 96-100): la teología sacramental del mundo creado y la cristología son, en ese sentido, una misma estructura teórica. Sin el rostro histórico de Cristo, la lectura sacramental del cosmos se disuelve en panenteísmo; sin la lectura sacramental del cosmos, la cristología se desencarna y se reduce a doctrina abstracta. La pedagogía estética que aquí se propone se sitúa, deliberadamente, en el cruce entre ambas: el aula que enseña a mirar el mundo como Jesús lo miró está haciendo, en sentido propio, cristología operativa.

Esta maduración de la mirada exige, en el fondo, una disposición interior que el ser humano contemporáneo apenas cultiva: la atención. Byung-Chul Han, en diálogo con la obra de Simone Weil, ha vuelto sobre esta categoría como uno de los antídotos espirituales más necesarios frente al régimen del rendimiento y del consumo, recordando que la atención es la forma más alta de generosidad y la condición misma de toda experiencia de la trascendencia.<sup>54</sup> Esta intuición converge con la tradición cristiana de la contemplación y ha sido recientemente reelaborada por la filosofía de la educación: Peter Roberts ha mostrado cómo la noción weiliana de atención, articulada en torno a los ejes de la verdad, la belleza y el amor, constituye un programa pedagógico cuyas implicaciones éticas y espi-

<sup>54</sup>Cf. Byung-Chul Han, *Sobre Dios: pensar con Simone Weil*, trad. Lara Cortés Fernández (Barcelona: Paidós, 2025).

rituales están por desarrollar en su totalidad.<sup>55</sup> Solo quien aprende a atender —a demorarse sin pretensión de dominar— puede dejarse encontrar por la Belleza que se le ofrece. La pedagogía religiosa que aquí se propone no consiste, por tanto, en transmitir contenidos sobre Cristo, sino en educar esa disposición atenta que permite reconocerlo cuando Él mismo sale al encuentro, como sucedió a los discípulos de Emaús, a María Magdalena en el huerto o a Pedro en la orilla del lago.

Esta misma lógica encuentra su prueba más exigente allí donde toda estética convencional fracasa: en el rostro desfigurado del Crucificado. La tradición cristiana ha leído la *belleza herida* de Cristo —«no tenía apariencia ni presencia» (Is 53,2)— no como ausencia de belleza, sino como su concentración máxima en la donación sin reserva. Como ha mostrado Avenatti de Palumbo al articular esta categoría desde el horizonte latinoamericano, la belleza herida es el lugar teológico en el que el dolor histórico se inscribe en una forma que reclama justicia y que, simultáneamente, abre la mirada del creyente a la promesa de la Resurrección.<sup>56</sup> La consecuencia pedagógica es exigente y precisa: la capacidad de encontrar luz dentro de la oscuridad solo la posee quien ha aprendido previamente a encontrar luz dentro de lo bello. El asombro ante un amanecer es la pedagogía que prepara el corazón para reconocer el resplandor de la Resurrección, pero también la que permite sostener la mirada ante la noche de los sábados santos que atraviesan toda biografía creyente.

<sup>55</sup> Peter Roberts, «Education and the Ethics of Attention: The Work of Simone Weil», *British Journal of Educational Studies* 71, n.º 3 (2023): 267–284, <https://doi.org/10.1080/00071005.2022.2109589>.

<sup>56</sup> Sobre la categoría de *belleza herida*, cf. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, «Ser testigos de la belleza herida», en *El camino de la belleza. Documentos y comentarios*, coord. Cecilia I. Avenatti de Palumbo y Juan A. Quelas (Buenos Aires: Ágape Libros, 2010), 81–91; y Cecilia I. Avenatti de Palumbo y Juan A. Quelas, coords., *Belleza que hiera. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2010). La categoría permite, en el horizonte de la estética teológica latinoamericana, articular la paradoja de la Cruz sin necesidad de salir del lenguaje de la forma: la donación del Hijo no abandona la categoría estética, sino que la lleva a su forma más radical. Sobre la lectura ratzingeriana de la liturgia como espacio de manifestación de la *dóxa*, cf. también Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*.

#### 4.4. Implicaciones para la formación docente

Las consecuencias de esta tesis para la formación docente equivalen a sostener que no se puede enseñar a contemplar a Dios sin antes haber aprendido a contemplar el mundo, entonces el docente de educación religiosa debe ser, primariamente, un contemplador del mundo, alguien cuya mirada ha sido educada durante años en el contacto sostenido con la belleza natural, artística, musical o literaria. La belleza que asombra solo se transmite a través de la belleza; un maestro que no ha aprendido a asombrarse difícilmente podrá transmitir asombro a sus estudiantes<sup>57</sup>. La formación docente en educación religiosa debe, por tanto, incluir el estudio serio y sostenido de la naturaleza, la historia del arte, la música, la literatura y la arquitectura, no como cultura general opcional, sino como competencias pedagógicas esenciales.<sup>58</sup> Los desafíos de la formación inicial y permanente del profesorado de las escuelas católicas en la nueva era exigen revisar los itinerarios curriculares para hacer espacio a esta dimensión estético-contemplativa, hoy desatendida tanto en los programas universitarios generales como en los específicamente confesionales.<sup>59</sup> Las prácticas pedagógicas concretas que se derivan de esta reflexión son múltiples y verificables: contemplar en silencio la naturaleza antes de entrar al aula; detenerse ante una obra de arte sin buscar inmediatamente su explicación; escuchar una obra musical con atención plena antes de analizarla; leer un poema en voz alta y esperar, en silencio, a que resuene en el interior. Sin ese asombro, la educación religiosa se convierte en información sobre Dios, no en introducción al encuentro con Dios.<sup>60</sup>

Esta concepción de la formación docente encuentra un respaldo explícito en la propia *Laudato si'*. El capítulo VI de la encíclica

57 Cf. L'Ecuyer, *Educación en el asombro*.

58 Cf. José Manuel Esteve, «La profesión docente en Europa: perfil, tendencias y problemática. La formación inicial», *Revista de Educación* 340 (2006): 19-40.

59 Cf. Leonardo Franchi y Richard Rymarz, eds., *Formation of Teachers for Catholic Schools: Challenges and Opportunities in a New Era* (Singapore: Springer, 2022).

60 Cf. Corcoran, «From Curiosity to Wonder», 142-144.

— «Educación y espiritualidad ecológica» (LS 202-246)— constituye, leído con atención, la propuesta pedagógica más articulada del magisterio reciente: «la educación ambiental ha ido ampliando sus objetivos. Si al comienzo estaba muy centrada en la información científica y en la concientización y prevención de riesgos ambientales, ahora tiende a incluir una crítica de los “mitos” de la modernidad basados en la razón instrumental [...] y también a recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico» (LS 210). La encíclica nombra explícitamente, en este horizonte formativo, la cuestión estética: «al pensar en la creación a partir de la belleza, es decir, a partir de la sensibilidad estética, comprendemos que la salvación está en estrecha relación con una nueva conciencia de la belleza divina» (cf. LS 215). Y articula esta sensibilidad con la categoría-clave de la *conversión ecológica* (LS 216-221), cuya formulación más exigente afirma: «los desiertos exteriores se multiplican en el mundo porque se han extendido los desiertos interiores. Por ello, la crisis ecológica es también un llamado a una profunda conversión interior» (LS 217). Leído desde el aparato estético-teológico desarrollado en este artículo, este pasaje adquiere una densidad pedagógica específica: la conversión interior que la encíclica reclama no es primariamente un acto moral o político, sino una reeducación estética de la mirada, sin la cual la formación del profesorado de educación religiosa difícilmente alcanzará su densidad propia, por mucho que sus programas incorporen contenidos sobre ecología integral, justicia socioambiental o pensamiento crítico.

Considerada en el contexto cultural descrito en la apertura de este capítulo, una pedagogía que cultive deliberadamente la sensibilidad estética adquiere un significado que excede el mero refinamiento cultural. Frente al diagnóstico del vaciamiento contemporáneo, opera como contrapeso práctico de tres tendencias dominantes: la lógica del rendimiento, que sustituye la contemplación gratuita por el desempeño medible; la aceleración del consumo visual, que impide la demora ante lo real; y la atrofia del asombro, que cierra la apertura constitutiva del sujeto a aquello que lo precede y lo excede. El perfil del docente que esta propuesta requiere queda, en conse-

cuencia, suficientemente delineado: alguien cuya formación previa lo ha capacitado, no solo para transmitir contenidos sobre la fe, sino para reconocer en la belleza del mundo creado los signos de la presencia que la educación religiosa procura introducir.

#### **4.5. Excurso: la recepción pedagógica de *Laudato si'* en América Latina y sus límites estructurales**

La hipótesis subsidiaria formulada en el apartado 4.1 —que la recepción pedagógica latinoamericana de *Laudato si'* ha privilegiado su dimensión ético-política en detrimento de su núcleo estético-contemplativo— requiere, para no quedarse en una observación abstracta, ser cotejada con casos editoriales e institucionales identificables. Conviene revisar, aunque sea brevemente, tres de los referentes pedagógicos más significativos de la región.<sup>61</sup>

El primer caso lo constituye la propia orientación pastoral *Cuidar la Casa Común* asumida por Cáritas Argentina desde 2017 y materializada institucionalmente en la creación de la *Mesa de Ecología Integral*. La articulación teológico-pastoral que la sustenta es explícita: «lo social, lo económico y lo ambiental se relacionan íntimamente y no pueden verse como ejes de trabajo aislados»; el horizonte es la *conversión ecológica* entendida como cambio de paradigma con incidencia en prácticas, capacitación y agenda.<sup>62</sup> La propuesta es legítima y, en su registro, ejemplar; pero la dimensión estético-contemplativa de la encíclica —los pasajes que articulan el capítulo II «El Evangelio de la Creación», la mística del encuentro con cada criatura, la atención llena de asombro de Jesús— no apa-

61 Sobre la legitimidad metodológica del estudio teológico-pastoral de casos como dispositivo para el discernimiento de prácticas eclesiales contemporáneas, véase Carolina Bacher Martínez, «Zarzas que arden. Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una teología de los signos de los tiempos», en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, ed. Virginia R. Azcuy, Carlos Schickendantz y Eduardo Silva (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 389-415.

62 Cf. Cáritas Argentina, *Ecología Integral. Cuidar la Casa Común*, orientación pastoral aprobada en 2017 y desarrollada institucionalmente a través de la *Mesa de Ecología Integral*. Documentación y materiales formativos accesibles en [caritas.org.ar/ecologia-integral](http://caritas.org.ar/ecologia-integral).

rece estructurando los materiales formativos asociados, donde el énfasis recae sobre la incidencia social, las prácticas sostenibles y la agenda política.

El segundo caso es el documento interdicasterial *En camino para el cuidado de la casa común. A los cinco años de la Laudato si'* (2020), elaborado por la Mesa Interdicasterial de la Santa Sede sobre la ecología integral y ampliamente recibido en América Latina como referencia para la educación católica en la región. El documento propone, en el capítulo educativo, dos direcciones: «facilitar las conexiones entre casa-escuela-parroquia» y «poner en marcha proyectos de formación a la *ciudadanía ecológica*»; y articula el perfil del estudiante como aquel capaz de «discernimiento, pensamiento crítico y acción responsable». <sup>63</sup> Lo significativo, desde la hipótesis que aquí se sostiene, es la ausencia de las categorías estéticas centrales de la encíclica —belleza, asombro, contemplación, mística, lectura sacramental del mundo— en el perfil educativo propuesto. El estudiante de la *ciudadanía ecológica* es un sujeto crítico, discerniente y comprometido; no es explícitamente, en la formulación del documento, un sujeto contemplativo. La distancia respecto al perfil que la propia *Laudato si'* reclama en LS 215 —quien «aprende a detenerse para percibir y valorar lo bello»— resulta notable.

El tercer caso, en curso de elaboración al momento de redactar estas líneas, es el proyecto argentino de renovación de los *Lineamientos curriculares para la catequesis en la escuela* (1977), promovido conjuntamente por la Comisión Episcopal de Catequesis de la Conferencia Episcopal Argentina, el Consejo Superior de Educación Católica (CONSUDEC) y la Federación de Asociaciones Educativas Religiosas de la Argentina (FAERA), en el marco del «Año de diálogo y consulta con los catequistas y docentes de religión del país»

63 Mesa Interdicasterial de la Santa Sede sobre la ecología integral, *En camino para el cuidado de la casa común. Cinco años después de la Laudato si'* (Ciudad del Vaticano: Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, 2020). Sobre la renovación de los Lineamientos Curriculares argentinos, cf. Conferencia Episcopal Argentina – CONSUDEC – FAERA, «Renovación de los Lineamientos Curriculares para la Catequesis en la Escuela: Año de diálogo y consulta» (2024), [catequesisybibliacea.org.ar](http://catequesisybibliacea.org.ar).

(2024). El proceso constituye una oportunidad histórica para incorporar la dimensión estético-contemplativa de *Laudato si'* —y, más ampliamente, la pedagogía del asombro que este artículo ha desarrollado— al marco curricular oficial de la educación religiosa argentina. Las reflexiones aquí desarrolladas pueden, eventualmente, ofrecer elementos para ese debate en curso.

Los tres casos comparten una característica estructural pues tematizan *Laudato si'* primariamente desde sus consecuencias prácticas —ciudadanía ecológica, sobriedad, agenda socioambiental, sostenibilidad, justicia—, y no desde su fundamento contemplativo. No se trata de un defecto editorial: cada uno de estos documentos es internamente coherente en su propio horizonte pastoral. Se trata, más bien, de una opción hermenéutica generalizada que, leída desde la estructura interna de la encíclica, omite una de sus piezas fundamentales. La consecuencia formativa es identificable: el docente y el estudiante formados en estos marcos disponen de un aparato conceptual y ético sólido para responder a la crisis ecológica, pero no necesariamente de la sensibilidad estética que la propia encíclica reclama como condición de posibilidad de esa misma respuesta. La *conversión interior* que Francisco articula en LS 217 —la curación de «los desiertos interiores» de los que «se multiplican los desiertos exteriores»— queda, en consecuencia, sin un dispositivo pedagógico específico que la opere.

La reflexión pedagógica aquí propuesta —naturaleza como escuela de la mirada contemplativa, arte y música como mediaciones que educan el asombro, formación docente articulada en torno a la “belleza herida” y al patrimonio estético latinoamericano— opera precisamente en el espacio que la recepción pedagógica dominante ha tendido a dejar menos desarrollado. No obstante, no se pretende sustituir el horizonte ético-político de *Laudato si'*, sino articularlo con su fundamento contemplativo, de modo que la conversión ecológica alcance su densidad específicamente cristiana. La clave estética, ha estado presente en la vértebra, tanto de la Sagrada Escritura, en la reflexión de los Padres, como en la teología contem-

poránea. Sin embargo, la vía estética sigue siendo una vía accesoria en la educación religiosa. Por lo que urge recuperarla en su centralidad teológica, para que las consecuencias éticas y políticas, nazcan desde el amor por la belleza que se nos ha dado gratuitamente en el mundo y en el cuerpo de Cristo.

## Conclusiones

El recorrido realizado permite extraer una conclusión central de la que se derivan articuladamente las demás. La belleza no es una categoría secundaria ni decorativa del discurso cristiano, sino una dimensión constitutiva de la Revelación misma: el Dios bíblico se da a conocer mostrándose, y el conocimiento de fe es, en su raíz, un dejarse alcanzar por la forma luminosa en que ese Dios se manifiesta. Esta tesis cruza toda la historia de la salvación con notable continuidad. El *tôb* que el Creador reconoce en su obra (Gn 1,31), la *kābôd* que llena el tabernáculo y el Templo (Ex 40,34; 1 R 8,11), la *dóxa* del Verbo encarnado que los discípulos «hemos contemplado» (Jn 1,14) son momentos sucesivos de una misma pedagogía divina: Dios educa a su pueblo enseñándole a mirar.

La Encarnación lleva esta lógica hasta su punto de saturación. En Cristo, la Belleza infinita asume una forma humana concreta, accesible a los sentidos, capaz de ser amada con un amor que es a la vez deseo y reconocimiento. La estética cristiana se distingue así de toda estética puramente filosófica: no es contemplación de lo bello en sí, sino encuentro con un rostro. Y precisamente este rostro lleva sobre sí, en la Cruz, las marcas de un amor que no se reserva nada, mostrando que la forma más alta de la belleza no consiste en la perfección de las proporciones, sino en la donación sin medida. La Resurrección no anula esta paradoja: la consuma, revelando que la belleza que ha pasado por la entrega total es la única que no pasa.

Sobre este fundamento bíblico y patrístico se sostiene la propuesta sistemática de Hans Urs von Balthasar, cuyo aporte resulta

hoy más necesario que cuando fue formulado. Su diagnóstico de la modernidad como fragmentación de los trascendentales —verdad confiscada por la ciencia, bien retenido por la ética autónoma, belleza relegada al subjetivismo del gusto— describe con precisión la matriz cultural en la que se mueve la educación religiosa contemporánea. La inversión que Balthasar propone, situando la belleza como el trascendental primero por el que la verdad atrae y el bien convence, no constituye un giro estetizante, sino la recuperación de una lógica revelacional según la cual solo lo que se muestra con forma puede ser amado, y solo lo amado transforma desde dentro. Esta convicción es la que el artículo ha intentado conducir hasta el aula.

De aquí se siguen dos consecuencias pedagógicas que no pueden separarse. La primera afecta al sentido mismo de la educación religiosa en el contexto contemporáneo: una pedagogía que cultive el asombro contemplativo, la atención y la sensibilidad estética no constituye un complemento cultural opcional, sino una respuesta articulada al diagnóstico de la fragmentación del sujeto producido por la sociedad del rendimiento. Educar la mirada equivale, en este horizonte, a sostener prácticamente la convicción de que la realidad sensible conserva una densidad significativa y que esa densidad puede, en última instancia, remitir a su fundamento creador. La segunda consecuencia afecta a la formación del docente. Si la belleza se transmite primariamente a través de la belleza, ningún diseño curricular suplirá la condición previa de un profesor cuya propia mirada ha sido educada en el contacto sostenido con la naturaleza, el arte, la música y la literatura. La formación inicial y permanente del profesorado de educación religiosa debe, por tanto, incorporar esta exigencia como una dimensión profesional sustantiva, no como un aspecto accesorio.

Una consecuencia subsidiaria del recorrido merece, por su pertinencia para las prácticas pedagógicas latinoamericanas actuales, una mención explícita en este balance. La recepción dominante de *Laudato si'* en la región ha privilegiado —por razones históricas y

culturales comprensibles — su dimensión ético-política: justicia socioambiental, conversión ecológica como compromiso transformador, denuncia del paradigma tecnocrático. Esta recepción es legítima e indispensable, pero, leída desde el aparato estético-teológico que este trabajo ha desplegado, resulta parcial: la propia encíclica articula su crítica del paradigma tecnocrático sobre un fundamento contemplativo previo —la educación de la mirada para reconocer en la creación el lenguaje de la belleza y la fraternidad (LS 11, 84–88, 97, 215)— sin el cual la conversión ecológica cristiana corre el riesgo de no diferenciarse suficientemente del compromiso ambiental laico. La hipótesis subsidiaria que aquí queda formulada, y que conviene someter al debate académico, es la siguiente: la pedagogía religiosa latinoamericana del “cuidado de la casa común” requiere, para alcanzar su densidad específicamente cristiana, la mediación estético-contemplativa que la encíclica propone como condición de posibilidad de la dimensión ética y no como mera consecuencia espiritual de esta. Si esta hipótesis es correcta, el trabajo curricular pendiente no consiste en sumar componentes “contemplativos” a programas pedagógicos ya constituidos, sino en revisar la arquitectura misma de la educación religiosa ambiental tal como se está impartiendo hoy en la región.

Quedan abiertos, naturalmente, caminos que este trabajo no ha podido recorrer. Una recepción más sistemática por ejemplo, de la estética teológica oriental —con la centralidad del icono y la categoría de *theoría*— permitiría completar el horizonte aquí esbozado. La articulación entre estética teológica y didácticas concretas de las áreas curriculares aguarda investigación empírica sostenida en contextos escolares diversos, especialmente en América Latina, donde la riqueza estética popular, indígena y mestiza ofrece materiales aún poco explorados por la pedagogía religiosa académica. El diálogo crítico con la filosofía contemporánea de la atención y con las neurociencias del asombro promete enriquecer una propuesta que, hasta ahora, ha sido desarrollada sobre todo en clave teológico-filosófica. Cada uno de estos pendientes no debilita la tesis del artículo: la confirma desde su lado aún no explorado. Lo que aquí queda for-

mulado es, en el fondo, una intuición de fondo modesta y exigente a la vez: si la belleza es vía privilegiada de acceso a Dios, la educación religiosa que aspire a estar a la altura de su tarea está llamada a redescubrir — también ella — que el primer gesto del creyente no es la afirmación doctrinal ni el imperativo ético, sino la disposición del que se detiene, mira y reconoce. La pedagogía estética que el artículo ha defendido tiene, en este sentido, una culminación bíblica precisa: el anuncio paradigmático de María Magdalena la mañana de Pascua, «He visto al Señor» (Jn 20,18), formulado por una mujer que había aprendido, en su camino de seguimiento, a mirar el rostro de Cristo y a reconocerlo cuando volvió a salir a su encuentro.

## Bibliografía

- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Trad. de Pedro Rodríguez de Santidrián. Madrid: Alianza, 2010 (obra original ca. 397–401).
- Alegría, Fernando. *Gabriela Mistral. Su vida y obra*. Santiago: Zig-Zag, 1966.
- Alonso Schökel, Luis, y Cecilia Carniti. *Salmos I. Comentarios teológicos y literarios del Antiguo y Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 1992.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia Inés. *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2011.
- Azcuy, Virginia R., Margit Eckholt y M. Marcela Mazzini, eds. *Espacios de paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2018.
- Bacher Martínez, Carolina. «Zarzas que arden. Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una teología de los signos de los tiempos». En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, ed. por Virginia R. Azcuy, Carlos Schickendantz y Eduardo Silva, 389-415. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

- Ballinas Aquino, María Luisa, y Mirna Guadalupe Ballinas Aquino. «“El hilo se corta por lo más débil”: *Laudato si’*, un discurso socioambiental». *Sociedad y Ambiente* 4, n.º 11 (2016): 23-41.
- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica*. Vol. I: *La percepción de la forma*. Trad. de José M. Valverde. Madrid: Encuentro, 1985.
- Bingemer, María Clara, ed. *Teología y literatura*. Concilium 373. Estella: Verbo Divino, 2017.
- Chapp, Larry S. *The God Who Speaks. Hans Urs von Balthasar's Theology of Revelation*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001.
- Corcoran, Paul. «From Curiosity to Wonder in Religious Education». *Journal of Religious Education* 72, n.º 2 (2024): 133-146. <https://doi.org/10.1007/s40839-024-00234-3>.
- Crenshaw, James L. *Old Testament Wisdom. An Introduction*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998.
- Eco, Umberto, y Girolamo De Michele. *Historia de la belleza*. Trad. de María Pons Irazazábal. Barcelona: Lumen, 2004.
- Esteve, José Manuel. «La profesión docente en Europa: perfil, tendencias y problemática. La formación inicial». *Revista de Educación* 340 (2006): 19-40.
- Forte, Bruno. *En el umbral de la belleza. Por una estética teológica*. Valencia: EDICEP, 2004.
- Franchi, Leonardo, y Richard Rymarz, eds. *Formation of Teachers for Catholic Schools. Challenges and Opportunities in a New Era*. Singapore: Springer, 2022.
- Francisco. *Laudato si’: sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- Francisco. *Laudate Deum: exhortación apostólica sobre la crisis climática*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2023.

- García, Alberto. «Una aproximación a la búsqueda de la belleza en *Laudato si'*». *Bioética en la Red* (abril de 2024).
- Gilson, Étienne. *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin, 2009.
- Grebe, María Ester. *Culturas indígenas de Chile. Un estudio preliminar*. Santiago: Pehuén, 1997.
- Han, Byung-Chul. *La salvación de lo bello*. Trad. de Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2015.
- Han, Byung-Chul. *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*. Trad. de Lara Cortés Fernández. Barcelona: Paidós, 2025.
- Houellebecq, Michel. *Extension du domaine de la lutte*. Paris: Maurice Nadeau, 1994.
- Kahn, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. Indianapolis: Hackett, 2001.
- Kilby, Karen. *Balthasar. A (Very) Critical Introduction*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012.
- LaCocque, André, y Paul Ricoeur. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Trad. de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2001.
- L'Ecuyer, Catherine. *Educación en el asombro. ¿Cómo educar en un mundo frenético e hiperexigente?* Barcelona: Plataforma Editorial, 2013.
- L'Ecuyer, Catherine. «The Wonder Approach to Learning». *Frontiers in Human Neuroscience* 8 (2014): 764. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00764>.
- Lewis, C. S. *The Lion, the Witch and the Wardrobe*. London: Geoffrey Bles, 1950.
- Meredith, Anthony. *Gregory of Nyssa*. London - New York: Routledge, 1999.
- Mondin, Battista. *I grandi teologi del secolo ventesimo*. Bologna: Studio Domenicano, 1996.

- Moreschini, Claudio, y Enrico Norelli. *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*. Vol. I. Trad. de M. Tábet. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Oakes, Edward T. *Pattern of Redemption. The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum, 1994.
- Platón. *Diálogos*. Vol. III: *Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1986.
- Platovnjak, Ivan. «Contemplation of the Beauty of Nature in the Light of Christianity». *Nova prisutnost* 22, n.º 3 (2024): 593–607. <https://doi.org/10.31192/np.22.3.8>.
- Plotino. *Enéadas*. Vols. I-II. Trad. de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992.
- Quash, Ben. *Theology and the Drama of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Ratzinger, Joseph. *El espíritu de la liturgia. Una introducción*. Trad. de R. Canas. Madrid: Cristiandad, 2001.
- Ravasi, Gianfranco. *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. Vol. I: *Salmi 1-50*. Bologna: EDB, 1981.
- Roberts, Peter. «Education and the Ethics of Attention: The Work of Simone Weil». *British Journal of Educational Studies* 71, n.º 3 (2023): 267–284. <https://doi.org/10.1080/00071005.2022.2109589>.
- Ruiz Simón, Esther. «Educating in Beauty: Why Contemplation and Wonder Are Key in Education». *Recoletos Educational Network*, 2024. <https://www.educarnet.org/post/educating-in-beauty-why-contemplation-and-wonder-are-key-in-education>.
- Sahas, Daniel J. *Icon and Logos. Sources in Eighth-Century Iconoclasm*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
- Schinkel, Anders. *Wonder and Education. On the Educational Importance of Contemplative Wonder*. London: Bloomsbury Academic, 2020.

Tatarkiewicz, Władysław. *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Trad. de Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Tecnos, 2004.

