

# Imagen y semejanza filosóficas<sup>\*</sup>

Aldo Guarneros<sup>\*\*</sup>



Recepción: 16 de marzo de 2026  
Aprobación: 13 de abril de 2026

**Resumen.** Guarneros, Aldo. *Imagen y semejanza filosóficas*. En este artículo analizo el sentido de lo sagrado a partir de las interpretaciones filosóficas de la tesis judeocristiana según la cual el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios. Dado que, junto con esta determinación de lo humano, la filosofía expresa una comprensión de su propia actividad de acuerdo con características fundamentales de lo divino, desarrollo las perspectivas que dicha tesis aporta al sentido del filosofar. Éstas pueden examinarse, cuando menos, desde dos interpretaciones: una cerrada o restrictiva, en la cual se pretende determinar la imagen y la semejanza como algo dado y permanente, y otra abierta y amplia, en la medida en la que da cuenta de lo divino en lo humano y explica en cierto modo su historicidad.

**Palabras clave:** filosofía medieval, esencia, amor, lo divino, historicidad.

**Abstract.** Guarneros, Aldo. *Philosophical Image and Likeness*. In this paper I analyze the sense of the sacred based on the philosophical interpretations of the Judeo-Christian thesis according to which the human being is created in the image and likeness of God. Since, along with this determination of the human, philosophy affirms a comprehension of its own activity in terms of fundamental characteristics of the divine, I develop the perspectives that this thesis brings to the meaning of philosophizing. These

<sup>\*</sup> Artículo escrito con el apoyo de una beca de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación para realizar una estancia posdoctoral con el proyecto titulado “Metafísica del habitar ético-político”.

<sup>\*\*</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente desarrolla una estancia de investigación posdoctoral en la misma institución. [aldoguarneros@yahoo.com](mailto:aldoguarneros@yahoo.com)

perspectives can be studied from at least two interpretations: one closed and restrictive, which regards image and likeness as something given and permanent, and another open and broad, insofar as it points to the divine in the human and explains to a certain extent its historicity.

**Key words:** medieval philosophy, essence, love, the divine, historicity.

La tesis de que el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios es una de las determinaciones más típicamente cristianas que da voz a lo sagrado al dar razón del primero mediante el segundo. La filosofía ha ofrecido, en su reapropiación de esta peculiar interrelación constitutiva, diversas formas de comprender tanto la esencia humana como la divina. Las interpretaciones de esta tesis, que hallamos, sobre todo, en la filosofía medieval y moderna, dan cuenta de una variedad histórica que en ocasiones apunta a una esencia fija e inmutable del ser humano, pero que, potencialmente, ofrecen también una explicación de las posibilidades abiertas para la historicidad de la reflexión y la transformación de nuestro ser. La multi-vocidad de lo sagrado que se expresa en esas propuestas puede ayudar a comprender, consecuentemente, la historicidad humana, que no se diluye en lo meramente humano, sino que se ve fundamentada e impulsada por un principio meta-físico, gracias al cual el humano trasciende su ser hacia “algo más”, en el esfuerzo por comprenderse.

En este artículo nos proponemos indicar las posibilidades que abre para la filosofía la tesis de que el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios. La exposición se divide en cinco partes. En la primera se expone la idea capital aquí en cuestión, con base en algunos pasajes bíblicos que dan cuenta de su implicación inmediata. En la segunda se explicita el modo en el que la filosofía adopta esta tesis según una interpretación cerrada. En la tercera se destaca, en contraste, el sentido abierto de la tesis como posibilidad de autocomprensión del ser humano. Con base en ello, en la cuarta parte, se subraya el sentido de la

imagen y semejanza como amor, centrándose en un ejemplo concreto, para explicar cómo la tesis capital habla de lo divino *en* lo humano y se encamina en su apertura a dar razón del quehacer filo-sófico. Por último, se indica la posición de la filosofía como *umbral* en el que se cruzan lo divino y lo humano en tanto sagrado.

Cabe apuntar una precisión respecto de la selección de pensadores que se evocarán en las siguientes páginas, dada la extrañeza que quizá suscite la elección de éstos, quienes abarcan desde referencias religiosas hasta ideas literarias y, en el caso de la filosofía, desde antiguos hasta contemporáneos. El propósito en este desarrollo es lograr una comprensión histórica y amplia de la tesis capital que sirve de hilo conductor. Esto significa, en primer lugar, que ésta, pese a sus posibles tintes dogmáticos, puede tener un sentido dinámico y flexible que, por lo tanto, da cuenta del habitar histórico humano; y, en segundo lugar, que la propia tesis posee alcances históricos que van desde posibles antecedentes en otras tradiciones y épocas hasta ecos en los cuales, allende su carga religiosa, exhibe una suerte de impronta autónoma como idea directriz que el ser humano medita para comprenderse a sí mismo, volviéndose, pues, objeto de meditación desde diversos ámbitos y posturas.

Dado lo anterior, por una parte, las referencias de cada apartado se corresponden con el desarrollo temático aquí expuesto y no con un orden meramente cronológico o genealógico. Por otra parte, como se anota hacia el final, este tratamiento no se enmarca únicamente en el campo de la teología. Lo que sigue es un análisis del sentido filosófico en la medida en que la meditación metafísica es una reflexión no escindida, sino correlacional de los diversos saberes y quehaceres del ser y del hacer humanos. Consecuentemente, así como pensar la idea de la imagen y semejanza filosóficas no pretende acotarse a un solo campo —el de la teología—, tampoco equivale a pensarla, en tanto tesis teológica, *desde* la filosofía; como si ésta irrumpiese en quehaceres y reflexiones ajenas para hacerse de un material de pensamiento que pueda agen-

ciarse de un modo diferente y exclusivo. Lo vital será mostrar cómo la tesis misma se abre en sus interpretaciones y reappropriaciones históricas, ofreciendo la posibilidad de intuir al ser humano en su potencia y trascendencia abiertas, lo cual expresa nuestro ser-metafísico.

## Lo dado y lo ganado en torno a la imagen y semejanza

La creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios es una idea peculiar porque sugiere que la humanidad no es hecha propiamente a partir de la nada, sino con base en un modelo. ¿Por qué Yahvé crea a este ente en concreto tomándose como modelo a sí mismo? Angelus Silesius responde en un tono jocoso: “No había [...] nadie que le ofreciese otra [imagen]”.<sup>1</sup> Sin embargo, la interrogante se responde con una razón más seria en los libros sagrados. El pasaje del Génesis del que surge la tesis establece la imagen y semejanza como una comprensión teleológica de la humanidad, pues la finalidad de su existencia consiste en que *domine* el resto de lo creado, para *colmar* o henchir la Tierra con su descendencia, esto es, para *someter* y *dominar* “todo cuando vive y se mueve sobre la Tierra”;<sup>2</sup> o, como anuncia el mismo pasaje un poco más adelante, para que todos los seres vivos nos *teman* y se *espanten* de nosotros, dado que todos son puestos en nuestras manos.<sup>3</sup>

Con ello la tesis de la imagen y semejanza aporta un sentido esencial del humano, que orienta su instrucción o formación, enseñándole a qué vino a este mundo. Esta orientación no la pierde ni perdiendo el paraíso. En efecto, aun mortal y pecadora, la humanidad engendra a otros a su imagen y semejanza, según el mismo Génesis.<sup>4</sup> Y no por ello perpetúa una mera imagen de la mortalidad al reproducirse, sino que en su pro-creación re-crea un ente que esencialmente excede su

1. Angelus Silesius, *Peregrino querubínico*, José J. de Olañeta, Editor, Barcelona, 2003, p. 186 (V, n. 239).

2. Gen 1, 26.

3. Gen 9, 2.

4. Gen 5, 3.

mortandad, cuya muerte no es materia dispuesta ni para otras creaturas ni para sí mismo, sino algo sagrado a pesar de todo. Por esto Yahvé declara: “El que derrame la sangre del hombre, por mano de hombre será derramada la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios”.<sup>5</sup>

La superioridad que se le ha otorgado al humano sobre el resto de las creaturas, según la idea judía del Antiguo Testamento, es asumida por el cristianismo, en el Nuevo Testamento, mediante la figura de Jesucristo, descrito como “la imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura”, para quien todo fue creado, de suerte que “Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la *primacía* sobre todas las cosas”.<sup>6</sup> Así, imagen y semejanza donadas desde la creación misma resultan, por lo visto, irrenunciables: la esencia del ser humano es, de acuerdo con la finalidad de su existencia, dominar y reproducirse, independientemente de haber permanecido en el paraíso o de haber sido expulsado de él.

Hay otra idea de semejanza en el Génesis, la cual no consiste en algo dado, sino buscado y ganado, pero que resulta inapropiado para el ser humano. Nos referimos a la semejanza que pretendió conseguir tras comer el fruto que lo tornó conocedor del bien y del mal.<sup>7</sup> *Ganar* esta semejanza fue la razón de *perder* el paraíso, pues acto seguido Yahvé declara: “He ahí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre”.<sup>8</sup> El conocimiento del bien y del mal, que puede interpretarse como el conocimiento del *todo* o, incluso, como la capacidad de *discernimiento*, es vital para el quehacer filosófico, a tal grado que, entonces, filosofar parece una cuestión diabólica o demoniaca, como sucede con los *ángeles caídos* descritos

5. Gen 9, 6.

6. Col 1, 15–18. Cursivas propias

7. Gen 3, 5.

8. Gen 3, 22.

por Milton en su *Paraíso perdido*, los cuales, ociosos e ignorantes sobre qué hacer en adelante con su existencia:

[...] sentáronse en colina retirada  
razonando altivos en pensamientos más elevados  
sobre providencia, presciencia, voluntad y destino,  
destino fijo, libre voluntad y presciencia absoluta,  
mas no hallaron fin alguno, perdidos en errantes laberintos.  
Mucho argumentaron entonces sobre bien y mal,  
sobre felicidad y miseria final,  
gloria y vergüenza, pasión y apatía,  
todo vana sabiduría y falsa filosofía.<sup>9</sup>

No obstante, la filosofía, quehacer eminentemente reflexivo, aspirante a rebasar los límites de los prejuicios cotidianos y continuamente ejercitada en el discernimiento, se apropia, desde el Medievo y en adelante, la idea de la imagen y semejanza para dar razón de lo divino del ser humano. No la asume sólo como una tesis que sazone alegóricamente un principio fundamental postulado por la razón, sino que es el fundamento de un principio tal. Uno de los ejemplos de la historia más eminentes al respecto es, quizá, Descartes. Para él imagen y semejanza dan razón de las facultades que poseemos (entendimiento y voluntad),<sup>10</sup> gracias a las cuales se logra explicar la diferencia entre error y verdad. Desde luego, no por ello se obvia la diferencia consistente en que nosotros presentamos una *carencia* que nos distingue de Dios. De ahí que la filosofía, desde la Edad Media, subraye una *desemejanza* esencial, que se deja intuir en un salmo que interroga “¿Quién, ¡oh, Dios!, como tú?”.<sup>11</sup> A pesar de ello, la tesis de la imagen y semejanza puede apuntar “más allá” de la desemejanza, carencia o merma.

9. John Milton, *Paraíso perdido*, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2005, p. 124 (II, vv. 557-565).

10. “Si examino la facultad de recordar, o la de imaginar, o cualquier otra, no encuentro ninguna de la que no entienda que en mí es muy débil y limitada, y en Dios inmensa. Sólo la voluntad [...] experimento que es en mí tan grande, que no concibo la idea de otra mayor; de manera que ésta es la principal razón por la que entiendo que tengo cierta relación de imagen y semejanza con Dios”. René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 2003, p. 52.

11. Sal 71.

Desde luego, en el movimiento del pensar, que no se conforma con la imagen y semejanza como algo dado, sino que se lo reapropia como algo ganado —para dar razón, con ello, de lo divino en lo humano—, podría correrse el riesgo de la soberbia de la razón, semejante a la de Adán y Eva cuando se hicieron del fruto del discernimiento del todo. Esta soberbia, allende moralinas, implica ontológicamente un “uso” excesivo y extralimitado del sentido de la tesis judeocristiana aquí en juego. No obstante, que la imagen y la semejanza se limiten a ser algo dado y que ese don se mida o se determine a partir de unos cuantos atributos —y su “magnitud” divergente de Dios— parece constreñir en cierto modo el sentido de la imagen y semejanza, así como su sacralidad. ¿Cómo es que resulta constreñido?

### **Interpretación cerrada de la imagen y semejanza**

Imagen y semejanza pretenden hablar de lo divino e inmortal que se ofrece en lo humano y mortal. Esta tesis, puesta por la historia, hace señas de una apertura a lo ilimitado e infinito de un ente limitado y finito en muchos sentidos. A pesar de ello, las explicaciones filosóficas sobre lo que hay en común con Dios —de lo que somos imagen y a lo que nos asemejamos— vuelven la idea de Dios limitada en razón de la imagen y semejanza que él tenga con el ser humano. Así, Spinoza —tal como muchos hemos llegado a pensar en algún momento de la vida— señala que “la Escritura suele pintar a Dios a imagen del hombre y atribuirle [mente], ánimo, afectos e incluso cuerpo y aliento, a causa de la débil inteligencia del vulgo”.<sup>12</sup> La tendencia del vulgo a representarse antropomórficamente lo divino es, por lo demás, un fenómeno observable por igual en otras tradiciones y que, en la historia de la filosofía, halla una de sus primeras críticas en los presocráticos, específicamente —aunque no exclusivamente— en Jenófanes. Éste ironiza, en primer lugar, la figuración humana de lo divino al hacer

12. Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 2003, p. 90 (I, III).

notar que “si los bueyes, caballos y leones tuvieran manos o pudieran dibujar [...], dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a bueyes”.<sup>13</sup> Asimismo, acusa que el ser humano, dependiendo del contexto cultural y de su propio fenotipo, se forja una imagen de lo divino.<sup>14</sup> La humanidad llega, así, al extremo de endosar a lo divino atributos contrarios a su naturaleza, a saber, atributos viles.<sup>15</sup> Esta idea, en el contexto del cristianismo, también se reproduce al hablar de la actitud vengativa que caracteriza a Dios y que expresa una irracionalidad extrema.<sup>16</sup> De ahí que Jenófanes conciba, a contracorriente, que “un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento [es] semejante a los mortales”.<sup>17</sup> La semejanza, entre los griegos, llega a ser incluso un concepto problemático. No es gratuito que Platón, quien durante su madurez hizo tanto énfasis en ella para dar razón de la interconexión entre las formas y las cosas, llegase a advertir en el *Sofista* que la semejanza (ὁμοιότητα) es un género resbaladizo y nos conduce a enormes riesgos, al volvernos incapaces de discernir los matices.<sup>18</sup>

13. Conrado Eggers y Victoria E. Juliá (Comps.), *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 2000, p. 304 (B 15).

14. “Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros; los tracios, que tienen ojos azules y pelo rojizo”. *Ibidem*, p. 304 (B 16). Esto también llama la atención en la representación de Jesucristo y de María según el fenotipo dominante de la región geopolítica en la que uno se encuentre.

15. “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres”. *Ibidem*, p. 303 (B 11).

16. En este sentido, escribe Isidore Ducasse en sus *Poesías* que “Elohim está hecho a imagen del hombre”. Conde de Lautréamont, *Obra completa*, Akal, Madrid, 1988, p. 589. Esto lo expresa en un contexto reflexivo sobre su obra. Según su reflexión, “las tragedias, los poemas, las elegías, no dominarán. ¡Dominará la frialdad de la máxima! [...] El género que emprendo es [...] diferente del género de los moralistas, que sólo comprueban el mal, sin indicar el remedio”. *Ibidem*, pp. 587–589. Lo grotesco y la crueldad del creador son, consecuentemente, una nota definitoria en *Los cantos de Maldoror*. *Ibidem*, pp. 171–173. En ese mismo sentido, destaca aquella “nota de Melville al margen de los Ensayos de Shelley” que Camus reproduce en sus cuadernos o *Carnets*: “El Satán de Milton es muy superior a su Dios, como aquel que persevera a pesar de la adversidad y la tortura es superior al que, con la fría seguridad de una victoria cierta, ejerce la más horrible venganza sobre sus enemigos”. Albert Camus, *Obras 4*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 322–323.

17. Conrado Eggers y Victoria E. Juliá (Comps.), *Los filósofos presocráticos I*, p. 305 (B 23).

18. Platón, *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 2002, p. 368 (231 a).



En todo caso, una interpretación cerrada en torno a la imagen y la semejanza se da también allende cualquier consideración “vulgar”. Piénsese en las comprensiones filosóficas que apelan a esta tesis para anquilosar la idea esencial de la humanidad del humano. Esta clausura —que cierra posibilidades de ser— se observa en las formas de interpretar la imagen y semejanza como algo *dado*, asegurado e invariable. Desde luego, ocasionalmente, eso invariable busca explicar la variabilidad. Así, Leibniz, cuando da razón del devenir mecánico y teleológico de las unidades sustanciales mediante su semejanza con Dios, concluye: “En Dios está el *Poder*, que es la fuente de todo, después el *Conocimiento*, que contiene el detalle de las ideas, y por fin la *Voluntad*, que efectúa los cambios o producciones según el principio de lo mejor [...]. Y esto responde a lo que en las mónadas creadas constituye el sujeto o base, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva”.<sup>19</sup> Hay que reconocer la originalidad de Leibniz al establecer la semejanza del sujeto con el *poder* de Dios, articulando así sobre el eje de la potencia o dinamismo humano las otras facultades que complementan la semejanza, esto es, la percepción (como determinación epistemológica) y su apetito (como principio teórico y práctico de acción). Pese a todo, cabe notar un sesgo problemático si la hechura divina de lo humano se limita a reproducir en nosotros facultades determinantes e invariables: ¿cómo dar razón del cambio histórico del ser humano? Este problema, evidentemente, no es típico sólo de pensadores modernos. Si Descartes y Leibniz —o Spinoza, aunque de forma crítica— interpretan que la semejanza con Dios se manifiesta en las facultades anímicas, es porque así lo hizo la filosofía desde el Medioevo. Por ejemplo, Anselmo señala que “donde se muestra verdaderamente [la] imagen es en lo más grande y semejante a la esencia suprema [a saber, en] la facultad por la cual puede recordar, comprender y amar lo que es excelente y grande por encima de todo”.<sup>20</sup> Antes Tertuliano

19. Gottfried Wilhelm Leibniz, “Monadología” en Gottfried Wilhelm Leibniz, *Escritos filosóficos*, Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 691–712, p. 702 (§ 48). Las cursivas se encuentran en el original.

20. Anselmo de Canterbury, “Monologio” en Clemente Fernández (Comp.), *Los filósofos medievales II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, pp. 45–65, p. 63 (n. 1447).

asevera que imagen y semejanza radican simplemente en las facultades de la razón y la palabra.<sup>21</sup> Y tanto Abelardo como Orígenes coinciden en que el intelecto es la facultad que explica la imagen y semejanza.<sup>22</sup>

Pensar la imagen y semejanza según la constitución de las facultades humanas —ya sea que se reflejen *en* Dios o que reflejen *a* Dios— da cuenta de una determinación acabada del humano; la cual, además, es limitada en tanto carente, contrastando así con Dios. Imagen y semejanza como algo dado, asegurado e irrenunciable *ab initio* para el ser humano según su autodeterminación —sea ésta una concepción vulgar o filosófica—, obstaculiza, por mor de la consustancial imperfección humana, la apertura hacia lo divino, a la que la semejanza con Dios debía apuntar. Y es que el ser-imagen expresa una dualidad de sentido que Pascal expone con gran sencillez mediante las siguientes palabras: “La naturaleza tiene perfecciones para mostrar que ella es imagen de Dios, y defectos para mostrar que no es más que una imagen”.<sup>23</sup> Dicho de otro modo, aunque la imagen señala hacia “algo más”, su ser-imagen resulta ser “menos” que aquello de lo que es imagen; de suerte que lo así figurado parece incapaz y mermado. Pese a todo, la tesis pretende dar razón, una y otra vez, de un rebasamiento de mermas e impotencias. Descartes, por ejemplo, recurre a la imagen y semejanza para explicar por qué su *ser* trasciende su propio yo, no sólo hasta la concepción de su creador, sino hacia su emplazamiento en el mundo que existe en la misma medida en la que él lo hace.<sup>24</sup>

21. Tertuliano, “Contra Práxeas” en Clemente Fernández (Comp.), *Los filósofos medievales I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996, pp. 47–48, pp. 47–48 (n. 76).

22. Es decir, según el primero, “por concebir [el intelecto] lo que en propio sentido se dice semejanza de la cosa”. Pedro Abelardo, “Lógica ‘ingredientibus’” en Clemente Fernández (Comp.), *Los filósofos medievales II*, pp. 113–140, p. 131 (n. 1553). Y, de acuerdo con el segundo, porque el humano “es una imagen intelectual [de Dios], y en virtud de eso puede conocer algo de la naturaleza de la divinidad, sobre todo si está bastante purificada y separada de la materia corporal”. Orígenes, “Sobre los principios” en Clemente Fernández (Comp.), *Los filósofos medievales I*, pp. 71–81, p. 75 (n. 127).

23. Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, Hachette, París, 1912, pp. 591–592 (VIII, n. 580). Traducción propia.

24. Podríamos afirmar que el reconocimiento de su insuficiencia no consiste tanto en una muestra de humildad, sino en un argumento para dar razón del todo: “Por ser Dios quien me creó, es muy verosímil que yo, en cierto modo, haya sido hecho a su imagen y semejanza, y que esa semejanza, en la que se contiene la idea de Dios, la perciba por medio de la misma facultad por la que me percibo a mí mismo: es decir, que cuando me considero atentamente a mí mismo, entiendo no sólo que soy una

Un riesgo severo se halla implícito en la comprensión acabada, dada, invariable, irrenunciable o cerrada de la tesis de la imagen y la semejanza. Kierkegaard lo formula como una confusión de lo divino con lo humano:

Si alguno presume de entender [la paradoja del cristianismo], estará confundiendo el cristianismo con algo que ha nacido en el corazón del hombre, es decir, en el corazón de la humanidad; lo estará confundiendo con la idea de la naturaleza humana, olvidando la diferencia cualitativa que enfatiza el punto de partida absolutamente distinto entre aquello que viene de Dios y aquello que viene del hombre.<sup>25</sup>

Sobre la base de esa distinción, que debemos observar constantemente, Kierkegaard subraya que imagen y semejanza no son consolidadas, sino dependientes de esfuerzos y sufrimientos:

Hay una distancia infinita, abismal, entre Dios y el hombre, y por eso se ve [...] que hacerse cristiano (es decir, ser conformado a imagen de Dios) es, hablando humanamente, un tormento, una desgracia, un dolor todavía mayor que los mayores dolores humanos, al mismo tiempo que un crimen a los ojos de los coetáneos. Y así se manifestará siempre, ya que hacerse cristiano viene a significar hacerse contemporáneo de Cristo.<sup>26</sup>

Ahora bien, tal sufrimiento, por más que pueda ser irrenunciable para el auténtico cristianismo —a decir de Kierkegaard—, no necesariamente se vuelve esencial del esfuerzo filosófico que, ante lo dado, pretende ganar una comprensión de la imagen y la semejanza, y, así, del todo en un sentido amplio; si bien, ciertamente, abrir o ganar esa comprensión

cosa incompleta y dependiente de otro, cosa que aspira indefinidamente a algo más y mejor, sino que también entiendo, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo tiene en sí todas esas cosas mayores a que aspiro, y que las tiene no indefinidamente y sólo en potencia, sino real e infinitamente, de manera que es Dios". René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, p. 46.

25. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2008, p. 581.

26. Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009, p. 85.

demanda un trabajo constante, práctica y ejercitación. ¿De qué modo imagen y semejanza se abren a la comprensión del ser del humano, haciendo más nutrido su sentido?

## Apertura de la imagen y la semejanza

Las diversas consideraciones filosóficas abren la tesis de la imagen y la semejanza en la medida en que asumen que no se refieren sólo al ser humano, sino a la totalidad de la creación. Así, Angelus Silesius declara sin ambages que “todo está hecho a imagen de Dios. Dios es desde siempre el Artesano y modelo de todas las cosas, por eso ninguna es vil”.<sup>27</sup> Por su parte, Tomás de Aquino da a entender lo mismo,<sup>28</sup> añadiendo que, por lo tanto, el todo busca asemejarse de manera teleológica a Dios: “La razón del ser de todas las cosas es conseguir la divina semejanza, que es su fin último”.<sup>29</sup> Desde luego, entre todo lo existente, el alma humana goza de cierto privilegio. Esa idea está inspirada, en cierto modo, por el Nuevo Testamento, en la medida en la que ahí se afirma: “Contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor”.<sup>30</sup> Consecuentemente, Angelus Silesius y Anselmo sostienen que “la efigie de Dios se halla impresa en el alma”;<sup>31</sup> que “puede [...] considerarse al alma como un espejo creado para sí misma, en el que debe ver, por así decirlo, la imagen del ser que no puede ver cara a cara”.<sup>32</sup>

Ahora bien, la apertura de la imagen y semejanza consiste, ante todo, en que no nos determine según atributos, sino que dé cuenta de posibilida-

27. Angelus Silesius, *Peregrino querubínico*, p. 163 (V, n. 51).

28. “Las cosas tienen ser en cuanto que se asemejan a Dios [...]. Todas las cosas creadas son como ciertas imágenes del agente primero”. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, p. 94 (III, XIX).

29. *Idem*.

30. 2Cor 3, 17-18.

31. Angelus Silesius, *Peregrino querubínico*, pp. 102-103 (III, n. 76).

32. Anselmo de Canterbury, “Monologio”, p. 63 (n. 1447).

des fundamentales de nuestro ser en devenir; pues, como bien declara Gregorio de Nisa, “Dios es increado, y el hombre ha recibido la existencia por creación [de suerte que] la naturaleza increada es inmutable y [...], por el contrario, la creada no puede subsistir sin experimentar continuos cambios”.<sup>33</sup> Y es que, si bien mutabilidad, transformación o devenir parecen cualidades propias de una limitación e imposibilidad de ser —la imposibilidad de “ser cabal”—, en rigor, da señas de una infinita potencia, a saber, la de llegar a ser, que implica una continua formación y búsqueda, y, así, da paso al filosofar. De hecho, las propias nociones de imagen y de semejanza apuntan, conjuntamente o por separado, a esa potencia de ser.<sup>34</sup> Tomás de Aquino, por una parte, observa que la semejanza es una forma de hablar de la perfectibilidad del ser;<sup>35</sup> mientras que Alberto Magno, por otra parte, afirma que la manera correcta de entender la imagen es “cuando se la mira como *conduciendo* al conocimiento de otra cosa”.<sup>36</sup> Y esta aspiración o tendencia sugiere que imagen y semejanza son señas que no enseñan ni doctrinas ni instrucciones, sino la libertad para *poseerse* —poseer que, como indica su etimología, es un *poder-ser* (*potis sedere*)—. Esto se intuye en al menos dos ideas sobresalientes. En primer lugar, Tertuliano escribe que el ser humano “libre y dueño de su arbitrio [es] en ese estado la mayor imagen y semejanza que [...] puede haber de Dios”, es decir, en la medida en la que está “dotado de libertad y dominio de sí”.<sup>37</sup> En segundo lugar, Clemente de Alejandría establece que imagen y semejanza, en rigor, radican en el carácter *pedagógico* que posee Dios, lo cual no implica que debamos educar a los hijos transmitiendo una doctrina: hemos de obrar “no sólo haciendo lo manda-

33. Gregorio de Nisa, “De la creación del hombre” en Clemente Fernández (Comp.), *Los filósofos medievales I*, pp. 116–121, p. 119 (n. 203).

34. Si bien son muchas y variadas las maneras —las cuales recorren el pensamiento desde Agustín hasta Tomás— en las que se trata de distinguir, por un lado, qué significa la imagen, y, por otro lado, qué es la semejanza, no puedo detenerme aquí en todas ellas, dada la extensión de la empresa y el objetivo al que aquí me aboco.

35. Tomás de Aquino, *Suma teológica III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2011, pp. 591–593 (q. 93 a. 9).

36. Alberto Magno, “Sobre el bien” en Clemente Fernández (Comp.), *Los filósofos medievales II*, pp. 152–157, p. 156 (n. 1604). *Cursivas propias*.

37. Tertuliano, “Contra Marción” en Clemente Fernández (Comp.), *Los filósofos medievales I*, pp. 41–46, p. 45 (n. 73).

do o evitando lo prohibido, sino [...] tratando de reproducir en nuestra manera de obrar la semejanza del Pedagogo”, esto es, de acuerdo con una formación “cuyo fin es el enseñar algo sutil y espiritual, que exige precisión en el tratar las cosas y se ocupa en contemplar los misterios”.<sup>38</sup>

Pero, entonces, dentro de esas posibilidades de apertura, cabe pensar también que no nos limitemos a ser sólo imagen y semejanza; o, si se quiere ver de otro modo, que ellas sean indicaciones de lo divino de nuestro propio ser y no sólo por “imitación” o “parentesco”. En este caso, lo puesto en juego para el humano no consiste ya en ser copia o reproducción defectuosa y mermada de algo “ajeno”, sino en su *ser-más*, su aproximarse a lo que parece ajeno y, de este modo, su existir allende limitaciones puestas por lo ajeno mismo. Para explicar lo anterior recurrimos a un ejemplo eminente del filosofar medieval, a saber, las reflexiones agustinianas en torno a la tesis capital que nos ocupa en este artículo.

### **Imagen y semejanza, y amor... a la sabiduría**

En las *Enarraciones sobre los Salmos* Agustín de Hipona da razón de la semejanza o desemejanza de la que sería capaz el ser humano según se acerque a Dios o se aleje de Él, lo cual no depende de una distancia en sentido propio, sino, por así decirlo, de la *disposición de la mirada*: “En un mismo lugar está el ciego y el que ve [...]. De los dos que están en un mismo lugar el uno se halla presente y el otro ausente no por las mismas cosas [las cuales] se acercan a uno y se alejan del otro, sino por la desemejanza de sus ojos”.<sup>39</sup> Si uno se aproxima a Dios es por mirar lo divino, y *se renueva* su ser en la semejanza; en cambio, si se aleja es por contemplar lo meramente terreno, con lo cual se desasemeja.<sup>40</sup> La desemejanza en

38. Clemente de Alejandría, “El Pedagogo” en Clemente Fernández (Comp.), *Los filósofos medievales I*, pp. 57–58, p. 58 (n. 96).

39. Agustín de Hipona, *Obras completas XXI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966, p. 592 (99, 5).

40. *Idem*.

Agustín se refiere a la parte inferior de la creación para la que son aptos los inicuos,<sup>41</sup> donde la existencia humana habita luego de la expulsión del paraíso. Se trata de una idea neoplatónica, que en Plotino implica un mal en sí mismo, el cual puede incluso degenerar nuestro ser hasta volverlo otro, pero que en Platón se refiere, a lo mucho, al caos del cosmos.<sup>42</sup> El problema que plantea esta región inferior, en todo caso, es cómo alcanzar a partir de ahí la semejanza.

Frente a la desemejanza Agustín postula en las *Confesiones* una “luz inmutable”, sobre la cual añade: “Quien conoce la verdad conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La Caridad es quien la conoce”.<sup>43</sup> He ahí el método o camino que conduce a la semejanza con Dios, porque “cuanto más te acercas a Él, tanto más progresas en la caridad y tanto más comienzas a percibir a Dios”.<sup>44</sup> Esa caridad es el amor, que Agustín expresa en latín como *dilectio* y que traduce la ἀγάπη griega del Nuevo Testamento, tan famosa en algunos pasajes de las cartas de Pablo.<sup>45</sup> Ahora bien, este amor caritativo, como se sabe, consiste en el modo en que el propio Dios ama, diferente del amor

41. Agustín de Hipona, *Obras completas II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, p. 291 (VII, 16, 22).

42. En latín se habla de *regione dissimilitudinis*, que traduce la expresión griega τὸν τῆς ἀνομοιότητος ὑπερὸν ὄντα τόπον. De ello habla Platón en el *Político*: “Cuando hubo transcurrido suficiente tiempo y el mundo estaba ya haciendo cesar el estrépito y el tumulto y calmando las sacudidas, recuperando su equilibrio retornó a su movimiento propio y habitual, ejerciendo sus cuidados y su autoridad sobre lo que él encierra, así como sobre sí mismo, porque recordaba, en la medida de sus fuerzas, las enseñanzas de su artifice y padre [...]. En efecto, de quien lo compuso el mundo ha recibido todo cuanto tiene de bello [...]. Pero cuando de él se separa [...] y lo invade el olvido más se adueña de él su condición de antiguo desorden [...]. Es, precisamente, por eso por lo que en tal circunstancia el dios que lo organizó, al ver que se halla en dificultades, tratando de evitar que, azotado por la tempestad y el desorden, no acabe por hundirse en la región infinita de la desemejanza, volviendo a sentarse al timón, después de cambiar lo que se había vuelto enfermo y disoluto en el periodo anterior, cuando andaba por sí solo, lo pone en orden y, enderezándolo, lo vuelve inmortal y exento de vejez”. Platón, *Diálogos V*, pp. 536–537 (273 b–e). Cursivas propias. En cambio, Plotino escribe lo siguiente: “Por lo tanto, así como quien sube a partir de la virtud, da con la Belleza y el Bien, así también quien baja a partir del vicio, da con el Mal en sí, si comienza a bajar a partir del vicio. Y, si baja contemplando, da con la contemplación —como quiera que ella sea— del Mal en sí; mas si baja haciéndose malo, se hace partícipe del Mal en sí, porque se mete completamente en la “región de la desemejanza”, donde, sumergida en ella, habrá caído en un cenagal tenebroso. Porque si el alma se sumerge completamente en completa maldad, ya no tiene maldad, sino que trocó su naturaleza por otra, por la que es peor”. Plotino, *Enéadas I–II*, Gredos, Madrid, 2008, p. 327 (I, 8, 13, 12–20).

43. Agustín de Hipona, *Obras completas II*, p. 286 (VII, X, 16).

44. Agustín de Hipona, *Obras completas XXI*, p. 592 (99, 5).

45. 1Cor 13.

erótico, filial o familiar (ἔρος, φιλία y στοργή), los cuales corresponden al ser humano. Y, no obstante, en su amor al prójimo, al hermano o al otro, el ser humano ama como Dios ama a la humanidad, al menos a decir de Agustín en el tratado sobre la *Trinidad*: “El que ama al prójimo [...] ama al amor. *Dios es caridad, y quien permanece en caridad, en Dios permanece*. Y es lógico que principalmente ame a Dios”.<sup>46</sup> En otras palabras, al amar al prójimo, el individuo ama a Dios mismo; y, a su vez, amar a Dios lo conduce a la caridad para con los otros: “Si *Dios es amor*, ciertamente ama a Dios el que ama la caridad; y es necesario [que] ame al hermano el que ama el amor”.<sup>47</sup> El amor caritativo es, así, opuesto al amor egoísta y terreno. Fundamenta cualquier otro amor entre individuos e, incluso, da sustento a la ciudad de Dios, según el tratado homónimo, dado que aleja a los ciudadanos del egoísmo y de la individualidad.<sup>48</sup>

Este amor, que da razón del modo en el que hemos de actuar ética y políticamente, da cuenta de una cierta capacidad *reflexiva* que nos lleva más allá de aquellas limitaciones que nos ciegan ante la auténtica potencia del alma: “Cuanto más amemos a Dios, más nos amamos a nosotros mismos. Con un mismo amor de caridad amamos a Dios y al prójimo, pero a Dios por Dios, a nosotros y al prójimo por Dios”.<sup>49</sup> El objetivo último de esa capacidad reflexiva no es meramente moral, sino epistemológica y ontológica, porque se dirige a la verdad, la cual fundamenta la investigación filosófica. Así, la guía de la investigación no es gratuita ni azarosa, sino señalada por la imagen y la semejanza, que —podríamos decir— ofrece un atisbo o *intuición* de aquello anhelado: “Ningún hombre estudioso, ningún curioso ama lo desconocido,

46. Agustín de Hipona, *Obras completas* V, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006, p. 447 (VIII, VII, 10). Las cursivas se encuentran en el original.

47. *Ibidem*, p. 451 (VIII, VIII, 12). Las cursivas se encuentran en el original.

48. La apuesta sería que, gracias a ese amor, fuese posible la armonía en el reino en el que los humanos convivesen según cierta jerarquía, ya que en la ciudad de Dios los humanos “se sirven mutuamente en la caridad [es decir] los superiores mandando y los súbditos obedeciendo”. Agustín de Hipona, *Obras completas* XVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, p. 138 (XIV, XXVIII).

49. Agustín de Hipona, *Obras completas* V, p. 452 (VIII, VIII, 12).



ni aun si insiste con sumo ardor en conocer lo que ignora. Conoce ya en general lo que ama, pero anhela percibir el detalle”.<sup>50</sup> Sintomáticamente, Agustín considera en las *Enarraciones* que el verbo (el λόγος) no es simplemente una facultad entre otras, sino lo divino de Dios: “Lo que es Dios Padre, esto mismo es su Verbo, Luz de Luz, Dios de Dios”.<sup>51</sup> Mediante esa relación con el verbo —hasta cierto punto, donada; pero, ante todo, ganada por el esfuerzo de reflexionarse según la intuición que le ofrecen la imagen y la semejanza— el ser humano da voz a lo sagrado y da razón de su propio ser divino, el cual no es tal por sí, sino en relación con el otro y con aquello que lo interrelaciona con los otros, de suerte que lo sagrado se da voz a sí mismo mediante la voz humana, que se vuelve multívoca en la forma filosófica de expresarse.

En este amor surgido de imagen y semejanza, consecuentemente, vamos más allá de la imagen y la semejanza mismas, pero no hacia un *más allá* que abandone por entero lo terreno o que se pierda en un ideal inalcanzable, sino que vamos allende en el aquende o, en otras palabras, nos movemos permaneciendo en el umbral en el que lo mortal y lo eterno, lo relativo y lo absoluto, el ser humano y Dios se entrecruzan: en ese “espacio” en el que lo divino y lo humano dejan de ser conceptos opuestos de un dualismo escindido diabólicamente y, en cambio, se complementan simbólicamente.

Desde luego, el amor en el que piensa Agustín no es necesariamente el amor a la sabiduría que nombra la noción compuesta de filo-sofía (no, al menos, al pie de la letra). Sin embargo, ese amor da cuenta del quehacer de la filosofía cuando ésta deja de comprenderse únicamente en el sentido etimológico del amor (abstracto) a la sabiduría (en general) y, en cambio, da paso a la comprensión del ser-filosófico del humano, por el que existe sempiternamente como ente tendente a *serse* junto con los otros mediante el λόγος. Así, semejante *amor al prójimo* es *también* una de las

50. *Ibidem*, p. 493 (X, II, 4).

51. Agustín de Hipona, *Obras completas XXI*, p. 593 (99, 5).

manifestaciones del ser *meta-físico* del humano, que en su comprensión y cohabitación se trasciende no únicamente en dirección a “trasmundos” —por emplear la expresión de Nietzsche—, sino *trans-versalmente* en el *mundo*. De ahí que, entonces, *también* sea una expresión del ser metafísico del humano el *amor al lejano*, del que habla Nietzsche ironizando tanto el amor al prójimo del cristianismo como la hechura del humano con base en Dios, y la metafísica según su propia interpretación; pues con esa expresión (“el amor al lejano y al futuro”)<sup>52</sup> aporta una seña metafísica de la potencia abierta del humano para ser, precisamente, en su *aquende*.<sup>53</sup>

El *aquende*, entonces, renueva el sentido de la filosofía en general y, señaladamente, de la metafísica en particular, permitiendo eludir el prejuicio según el cual ella versa únicamente sobre “lo más allá”.

## El umbral de la filosofía

52. “Liebe zum Fernsten und Künftigen, por oposición a “Nächstenliebe”.

53. Es sintomática la razón por la cual Nietzsche acusa que Dios y los dioses son algo creado por el ser humano. No se limita a replicar la vieja acusación de un antropomorfismo, sino que critica la determinación trascendente del más allá, dando razón de su origen en la voluntad de poder como fuerza corporal y terrena. En la medida en que la voluntad de poder es voluntad de crear, es, a su vez, una fuerza que se opone a la existencia en sí de la vieja idea de un Dios creador y de un humano creado a su imagen y semejanza: “Lejos de Dios y de los dioses me ha atraído esa voluntad; ¡qué habría que crear si los dioses existiesen! Pero hacia el hombre vuelve siempre a empujarme mi ardiente voluntad de crear”. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2005, p. 137. La idea de Dios es, así, un producto de la voluntad creadora del humano, que es, a su vez, muestra de su propio aniquilamiento y agotamiento como voluntad, o, en otras palabras, una voluntad carente ya de voluntad: “¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! [...] ¡no vino a mí desde el más allá! [...] Sufrimiento fue, e impotencia, —lo que creó todos los trasmundos [...]. Fatiga, que de un solo salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundos”. *Ibidem*, p. 61. Las cursivas se encuentran en el original. En consecuencia, lo más natural sería ver en su pensamiento un odio al amor —sea al prójimo, sea a la sabiduría—; y, en efecto, algo de eso hay: “Cuando amamos creamos hombres a imagen y semejanza de nuestro dios: y entonces sí que odiamos profundamente a nuestro demonio”. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos III*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 67 (nota 160). Mas el eterno retorno, así como el superhombre o la misma voluntad de poder, es lo en-señado por ese demonio y, consecuentemente, lo aprehendido no en la caridad al prójimo, sino en “el amor al lejano y al venidero”: “Vuestro mal amor a vosotros mismos es lo que os trueca la soledad en prisión [...] Yo no os enseño el prójimo, sino el amigo. Sea el amigo para vosotros la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre [...] Yo os enseño el amigo en el que el mundo se encuentra ya acabado, como una copa del bien, — el amigo creador, que siempre tiene un mundo acabado que regalar. Y así como el mundo se desplegó para él, así volverá a plegársele en anillos, como el devenir del bien por el mal, como el devenir de las finalidades surgiendo del azar. El futuro y lo lejano sean para ti la causa de tu hoy, en tu amigo debes amar al superhombre como causa de ti”. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 103-104.

En la idea de Dios, en las ideas de su imagen y semejanza respecto del ser humano, en las variadas determinaciones históricas que esta intuición adquiere, se establecen la imagen y semejanza entre ese objeto eminente de reflexión y la reflexiva actividad filosófica. Con ello, la filosofía va más allá de la mera doctrina o instrucción, más allá de cualquier idea dada y cerrada, para abrirse mediante el acto de preguntar. He ahí el *μετά* de la metafísica, que ni se aleja propiamente de lo humano ni se pierde únicamente en lo divino. Desde esta perspectiva, la pregunta de si es Dios quien crea desde la eternidad al ser humano o si es este último quien crea históricamente a Dios, se vuelve, en cierto modo, fútil. En lugar de pasar de una posición extrema a la otra, podemos detenernos un momento en el umbral: aquél donde el asunto no adquiere sentido según direccionalidades, que van de lo divino a lo humano o de lo humano a lo divino, sino donde se encuentran en su unidad.

Por lo demás, la imbricación entre lo divino y lo humano que expone la filosofía se vuelve el nudo gordiano que interconecta creador y creado de un modo en el cual se torna insuficiente o prescindible la preocupación por aquella direccionalidad, la cual, además, depende de mantener el dualismo entre lo humano y lo divino en escisión. Frente a ello, Nicolás de Cusa comprendió y expresó con gran maestría y sencillez el íntimo entramado:

Te muestras, Señor, desde la humildad de tu bondad infinita, *como si fueses* una criatura nuestra, para así atraernos hacia ti [...]. Coincide en ti, Dios, el ser creado con el crear. En efecto, la semejanza que parece ser creada por mí, es la verdad que me crea; de este modo al menos puedo yo comprender cuánto debiera estar vinculado a ti, puesto que en ti el ser amado coincide con el amar.<sup>54</sup>

54. Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, EUNSA, Navarra, 2009, p. 113 (XV, 66). Cursivas propias.

En esa medida, para este pensador la capacidad reflexiva del ser humano no consiste únicamente en ir del propio ser mortal al eterno y de vuelta, sino, de cierta manera, en un reflejo que va del ser eterno al mortal y de regreso: “¿Qué otra cosa es, Señor, tu ver, cuando me miras con ojos de piedad, sino que tú eres visto por mí? Viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que [el] que tú ves al que te ve”.<sup>55</sup>

La apertura de este umbral en el que imagen y semejanza son algo ganado —en lugar de meramente dado— radica en que la ganancia no es tanto una adquisición, sino una suerte de despojo o abandono. En términos de Eckhart —para quien Dios es la *nada* al no tratarse de un ser más entre otros— es un *vaciamiento*: “Dios quiere tener el templo vacío, para que allí adentro no haya nada que no sea él. Por eso le agrada mucho ese templo que le es tan semejante [...] cuando está solo”.<sup>56</sup> En otras palabras, lo que ante todo se gana o consigue en la reflexión filosófica, que da voz a lo divino al meditar la *hechura* humana, es *des-hacerse* de prejuicios, adoctrinamientos o respuestas impositivas que obnubilan el razonamiento y lo aletargan en la comodidad de creer ya conquistado su ser. Con ello, la filosofía da cuenta de lo divino y lo humano en términos metafísicos, es decir, no al pensar lo divino y lo humano como elementos disímbolos, sino según su unidad. La apertura que consiga esta tesis va, así, más allá de doctrinas, épocas y corrientes; atraviesa la historia retomando de la tradición y ofreciéndose al porvenir. En ocasiones puede resonar en sistemas en los que ya no se tematiza lo divino, pero que, ciertamente, dan razón de la apertura humana en su unidad con el otro y con lo otro mediante la palabra. Piénsese en la metafísica de Eduardo Nicol, quien afirma que “el hombre es la ‘imagen y semejanza’ del hombre”.<sup>57</sup> Lejos de degradar con esto aquella tesis tan

55. *Ibidem*, pp. 75–76 (v, 13).

56. Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2008, p. 35.

57. Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 227.

esencial para el medievo y aun para la modernidad, da cuenta de una amplia potencia del λόγος humano, por el que se constituye su ser con el prójimo y en relación con su fundamento absoluto, al que denomina *Ser*. Llevada hasta sus últimas consecuencias, esta tesis hace pensar a Nicol que, en rigor, “el hombre está formado a imagen y semejanza del Ser, en tanto que ser simbólico”.<sup>58</sup>

Desde luego, nada de esto se obtiene sin esfuerzo: “Triunfa victorioso el emperador, [mas] no venciase si no peleara [y] cuanto mayor fue el peligro de la batalla, tanto mayor es el gozo del triunfo”,<sup>59</sup> afirma Agustín. La condición humana —no la meramente humana, sino la que hay de divina en la humana— repudia la quietud del propio ser y lo pone en la libertad de contemplar su posibilidad de ser. Esto demanda el trabajo de mantenerse en la duda y en la pregunta mediante las que se juega el propio ser. No necesariamente hay que ver en ello sufrimientos —como sugiere Kierkegaard—, aunque, ciertamente, hay una pugna interna contra las pasiones y las costumbres, como la que describe Agustín cuando habla de las dos voluntades de su alma. No obstante, los placeres vulgares que se abandonan dan paso a otro placer que surge de la posibilidad de comprender lo sagrado en tanto divino en lo humano. Esta experiencia, aun sin asir ni dominar por completo el propio ser, lo estremece y transforma históricamente, dando siempre nuevos impulsos a la historicidad de la reflexión y la intuición humanas. Estos impulsos se expresan y manifiestan en muy diversas formas, una de las cuales es la meditación de la metafísica; destacada no por un sentido pedestre de superioridad, sino por consistir en esa tarea expresa de reflexión que en otros quehaceres puede llegar a ser esporádica o secundaria, mientras que en la filosofía es el todo de su actividad. De ahí que las meditaciones aquí esbozadas no consistan en una consideración exclusivamente teológica ni meramente historiográfica o literaria, y que tampoco sean simplemente el análisis de una tesis teológica o religiosa *desde* la filosofía, sino que, en la medida

58. Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 275.

59. Agustín de Hipona, *Obras completas II*, p. 317 (VIII, III, 7).

en que la filosofía se reapropia la tesis para su reflexión o, en otras palabras, *gana* la imagen y semejanza *donándole* el sentido reflexivo mismo, devienen una meditación sobre la imagen y semejanza filosóficas. X

## Fuentes documentales

Camus, Albert, *Obras 4*, Alianza, Madrid, 1996.

De Aquino, Tomás, *Suma contra gentiles II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

\_\_\_\_\_. *Suma teológica III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2011.

De Cusa, Nicolás, *La visión de Dios*, EUNSA, Navarra, 2009.

De Hipona, Agustín, *Obras completas II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.

\_\_\_\_\_. *Obras completas V*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.

\_\_\_\_\_. *Obras completas XVII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

\_\_\_\_\_. *Obras completas XXI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 2003.

De Hochheim, Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2008.

Eggers, Conrado y Juliá, Victoria E. (Comps.), *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 2000.

Fernández, Clemente (Comp.), *Los filósofos medievales I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.

\_\_\_\_\_. *Los filósofos medievales II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979.

Kierkegaard, Søren, *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009.

\_\_\_\_\_. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2008.

Lautréamont, Conde de, *Obra completa*, Akal, Madrid, 1988.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, “Monadología” en Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Escritos filosóficos*, Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 691–712.
- Milton, John, *Paraíso perdido*, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2005.
- Nicol, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Fragmentos póstumos III*, Tecnos, Madrid, 2010.
- Pascal, Blaise, *Pensées et opuscules*, Hachette, París, 1912.
- Platón, *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 2002.
- Plotino, *Enéadas I–II*, Gredos, Madrid, 2008.
- Sagrada biblia Nácar-Colunga*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1944.
- Silesius, Angelus, *Peregrino querubínico*, José J. de Olañeta, Editor, Barcelona, 2003.
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 2003.



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