

XIPE TOTEK



Dar voz a lo sagrado:
reflexiones interdisciplinarias

Equipo editorial

Director

Miguel Fernández Membrive, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Director fundador

† Jorge Manzano Vargas, S.J. (1930–2013)

Comité editorial

José Pedro Arriaga Arroyo, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara /

Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Rubén Ignacio Corona Cadena, S.J., Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Carlos Sánchez Romero, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Demetrio Zavala Scherer, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Consejo Editorial

Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México / El Colegio de México

Francisco Castro Merrifield, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

María Cristina Conforti Rojas, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Nazzareno Fioraso, Università di Verona, Italia

Ángela Lorena Fuster Peiró, Universitat de Barcelona, España

José Ramón Daniel López, S.J., Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Emilio Martínez Navarro, Universidad de Murcia, España

Brenda Mariana Méndez Gallardo, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Equipo técnico

Editor B y administrador OJS: Antonio Cham Fuentes

Diseño de portada: Pamela Scarlett Gutiérrez González

Diagramación: Daniela Rico Cudurie

Traductor: William Quinn

Asistente general: Saraí Salazar Rivera

Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO

Xipe totok. Revista semestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 34, No. 124, julio-diciembre de 2025, es una publicación semestral editada y distribuida por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017-071211042100-203 ISSN: 2448-9085, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Daniel Jonas Benchimol, el 31 de enero de 2026.

Dar voz a lo sagrado: reflexiones interdisciplinarias

• **Presentación**

Miguel Fernández Membrive 5

• **Dar voz a lo sagrado: reflexiones interdisciplinarias**

LA SEMEJANZA DIVINA COMO
PROVOCACIÓN EN EL *TEETETO*
David Angeles Garnica 10

MÍSTICA Y ARTIFICIALEZA.
POR UNA ESPIRITUALIDAD EN TIEMPOS DE COLAPSO
Elías González Gómez 36

HABITAR LO INMANENTE:
UNA ÉTICA DEL DESASIMIENTO DESDE ECKHART
Luis Ángel Hurtado Aguilar 58

BORGES ANTE EL DIOS VISIBLE
Roberto Onell H. 83

ANTE EL SANTO: UN NUEVO MUNDO
ENTRE LO SAGRADO Y LA SANTIDAD EN HAMLET
Pedro Antonio Reyes Linares, S.J. 110

● **Acercamientos filosóficos**

GRECIA, LA OTRA DE ORIENTE:
LAS RAÍCES BÁRBARAS DE LA FILOSOFÍA
Irving Josaphat Montes Espinoza 133

UNA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA
DE LA NOCIÓN DE PECADO ORIGINAL
Héctor Andrés Loreto de Vázquez 154

● **Cine y literatura**

DÍAS PERFECTOS:
RITUALIDAD Y VIDA COTIDIANA
Bernardo García González 176

LA IMAGINACIÓN DEL MUNDO
José Israel Carranza 186

● **Justicia y sociedad**

MADRES BUSCADORAS ANTE LA DESAPARICIÓN
FORZADA: PRAXIS DE RESISTENCIA Y
RECONFIGURACIÓN DE LA COMUNIDAD
Rafael Nolasco Ramírez 191

Presentación

Dedicamos el presente número a dar voz a algunas de las reflexiones que el fenómeno de lo sagrado ha suscitado y a explorar otras que aún puede suscitar. Como lo apuntamos en nuestra convocatoria, dicho fenómeno aparece desde los tiempos más antiguos de la humanidad, cambiando y expresándose de diversas maneras a lo largo de la historia... Construcciones, textos, rituales, festividades, códigos, poesía, mitos, símbolos, pensamiento, su experiencia se filtra en todos los géneros de actividad humana y está en el centro motivador de muchos de ellos. Asimismo, el fenómeno ha penetrado la actividad filosófica desde sus orígenes griegos, desbordándola en no pocas ocasiones de su devenir histórico hacia la comunicación con otros saberes y disciplinas. Es lo que reflejan los cinco artículos que contiene nuestra carpeta *Dar voz a lo sagrado: reflexiones interdisciplinarias*.

En el primer artículo, David Angeles Garnica analiza la noción platónica de ὁμοίωσις θεῷ (semejanza con Dios) en el diálogo *Teeteto* desde el punto de vista de su centralidad ontológica y epistemológica. Si bien la semejanza con Dios no equivale a identificación con la divinidad, se presenta como una *fuga* hacia la *sabiduría* dinamizada por el *deseo* (de asemejarse a Dios) y por el *conocimiento*, implicando, a su vez, el reconocimiento de los límites de este último.

En el segundo, Elías González Gómez denuncia la crisis civilizatoria de nuestros tiempos, evidente en los síntomas del consumo, la sobretecnologización y la instauración de *monopolios* (educación, salud, religión) que sustentan la vida. Como alternativa, el autor alienta a cultivar una *espiritualidad crítica* que recupera el verbo *religarnos*, culminando su propuesta con la promoción de una *mística territorial* (encarnada, plural y participativa) que resarce un sentido de realidad frente a lo que llama *artificialidad*.

En el tercero, Luis Ángel Hurtado Aguilar plantea una relectura de la mística de Meister Eckhart como respuesta a la lógica instrumental y de explotación contemporánea. El autor considera que el concepto eckhartiano de *desasimiento*, en el que, a su vez, resuenan las nociones de *infundamentación* y de *nada*, abre un campo de indiferenciación ontológica que permite vislumbrar una *ética del cuidado*, basada en el valor inherente de todos los entes y, por tanto, alentadora de una *relacionalidad* no jerárquica ni cosificadora.

En el cuarto, Roberto Onell H. retoma la pregunta dantesca por el rostro de Dios que detona el texto en prosa de Jorge Luis Borges, “Paradiso, XXXI, 108”, incluido en *El hacedor*. El autor establece que esta pregunta, que en Borges se desplaza semánticamente del término “rostro” al de “cara” —acentuando la dimensión concreta y sensible de la encarnación—, inquiriere centralmente por la “manifestación de Dios Padre en su hijo, Jesucristo”, cuestión en la que rezuma la “preocupación por la posible ceguera humana ante el Dios visible”. Esta interpretación convoca, asimismo, las ideas de *distancia* y *don*, de Jean-Luc Marion, y de *infinito*, de Emmanuel Levinas.

En el quinto y último artículo de esta carpeta, Pedro Antonio Reyes Linares, S.J., propone una distinción entre el orden de *lo sagrado* y el

fenómeno de *lo Santo* a través de una interpretación de la célebre escena del acto III de *Hamlet*, en la que el príncipe duda antes de matar a Claudio. Mientras que lo sagrado (cristalizado en la identidad y la cohesión del reino) insta a seguir las reglas del sacrificio y de la justicia, la irrupción de lo Santo instaura una *anarquía constituyente* que suspende la ontología del ser y abre la posibilidad de la *misericordia* y la *compasión*: tal es la fuerza que detiene la mano de Hamlet antes de comenzar a dudar.

En nuestra carpeta *Acercamientos filosóficos* proponemos otros dos artículos. En el primero de ellos, Irving Josaphat Montes Espinoza analiza la historicidad de la filosofía griega con el fin de señalar tres de sus raíces bárbaro-orientales: saberes persas, indios y egipcios. De este modo, el autor cuestiona la tesis de la cultura de la Hélade como una creación *ex nihilo* —así como la construcción de la idea “Grecia versus Oriente”—, sin por ello renunciar al punto de partida de que “la filosofía es una sabiduría griega”, histórica y devenida *tradicición*.

En el segundo artículo de esta misma carpeta, Héctor Andrés Loreto de Vázquez ensaya una reinterpretación de la noción de *pecado original* que implica racionalizarlo y naturalizarlo como un problema ético, más que admitirlo como dogma teológico. Desde esta perspectiva, el origen del mal (que se hace y no se quiere) no sería una primera caída fatalmente transmitida a las siguientes generaciones, sino la exacerbación de una inclinación natural a la *autoconservación* (o al *amor propio*) que puede degenerar en *egoísmo-crueldad*, pero que a su vez coexiste con otra inclinación antagónica e igualmente natural, a la que el autor se refiere como principio de *misericordia-dulzura*.

En nuestra carpeta *Cine y literatura* proponemos dos reseñas. En la sección de *cine*, damos la bienvenida a nuestro nuevo colaborador

Bernardo García González, quien desde hace tiempo es cercano a la revista y a su equipo editorial. En su primera colaboración, reseña el largometraje *Días perfectos* de Wim Wenders, en el cual se acompaña durante doce días la meticulosa rutina de Hirayama, un hombre solitario que trabaja como limpiador de baños públicos. Su rutina no es mecánica, sino plena de atención a la vida. Su soledad tampoco le impide estar dispuesto a cuidar de otros. Su presente evoca un pasado que nunca se revela. Nuestro colaborador piensa que, como la palabra japonesa “Komorebi”, la cual hace referencia “al resplandor de luz y sombra creado por las hojas que oscilan en el viento”, lo que busca Hirayama es esa unidad.

Por su parte, en la sección de *literatura*, nuestro colaborador José Israel Carranza ofrece la reseña de *Ensayos elementales*, del escritor estadounidense Eliot Weinberger. Se trata de una obra que reúne escritos a caballo entre la poesía, la historia y la antropología, que describen, documentando en fuentes bien identificadas, lo que algunos individuos y pueblos, en general de tiempos pasados, han sido capaces de imaginar y de entender. Según Carranza, el libro puede leerse, o bien como un recordatorio del olvido de nuestros saberes primordiales, concomitante al “progreso” de nuestra civilización que ha ido cegándonos a otras formas de entendimiento, o bien como una muestra de “la capacidad de maravillarse de la especie humana a lo largo de su comparecencia en la Tierra”.

Finalmente, en nuestra carpeta *Justicia y sociedad* proponemos un artículo de Rafael Nolasco Ramírez, quien analiza el problema de la desaparición forzada en México desde el punto de vista de las prácticas *estético-materiales* de las *madres buscadoras*. Frente a esa expresión de la *necropolítica*, las acciones de estas madres emergen como un contrapoder que resignifica la fragilidad: ésta no es una condena, sino

la condición a partir de la cual se reconstruyen lazos sociales de reconocimiento y de solidaridad, se transforman la ausencia y el olvido en presencia y memoria, y se hace del duelo una herramienta política; así interpelan a la sociedad para imaginar otras formas de comunidad.

El equipo editorial de *Xipe totek* les desea a todas y todos nuestros lectores un amable 2026. X

Miguel Fernández Membrive

La semejanza divina como provocación en el *Teeteto*

David Angeles Garnica *



Recepción: 13 de octubre de 2025
Aprobación: 11 de diciembre de 2025

Resumen. Angeles Garnica, David. *La semejanza divina como provocación en el Teeteto*. La semejanza divina (ὁμοίωσις θεῶν) ha tenido una recepción contrastante: desde considerarla el culmen del platonismo hasta presentarla como la peor idea en filosofía. Me parece que el pasaje de la semejanza divina es central para la comprensión del *Teeteto* y también es capaz de abrir vías de solución a problemas de epistemología y ontología platónicas. Defiendo su centralidad en tres momentos: 1) investigando en qué consiste asemejarse a Dios; 2) justificando la real posibilidad humana de alcanzar tal semejanza; y 3) dando razones de la validez del deseo de lograrla. Así, la ὁμοίωσις *consiste* en la fuga de este mundo por medio del conocimiento de la sabiduría divina, el cual es *posible* a través del reconocimiento del propio límite y de la validación de su deseabilidad como deseo, no de un objeto externo dado, sino como deseo del deseo mismo.

Palabras clave: semejanza divina, Platón, *Teeteto*, límite, deseo.

Abstract. Angeles Garnica, David. *Divine Likeness as Provocation in the Theaetetus*. Divine likeness (ὁμοίωσις θεῶν) has had an extremely varied reception, ranging from being considered the pinnacle of Platonism to being disdained as the worst idea in philosophy. The passage on divine likeness strikes me as central to understanding the *Theaetetus*, and it also offers solutions

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana. Director de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad IVQ de Morelia. e.alitros@gmail.com

to problems of Platonic epistemology and ontology. I defend its centrality in three stages: 1) I consider what divine likeness consists of; 2) I justify the real human possibility of attaining such likeness; and 3) I give reasons for the validity of desiring to attain it. Thus, *ὁμοίωσις* consists of escaping this world through knowledge of divine wisdom, which is *possible* by recognizing one's own limits and validating its desirability as a desire not for a given external object, but as a desire for desire itself.

Key words: divine likeness, Plato, *Theaetetus*, limit, desire.

Contexto y texto fundamental

Contexto

El *Teeteto*¹ se considera el primer trabajo clásico sobre el conocimiento,² si bien algunos, como Heidegger, niegan que el diálogo sea un trabajo epistémico, al concebirlo, más bien, como un estudio ontológico.³ Las diferentes percepciones del tema se deben, en mi apreciación, a una cuestión de acento. Donde la mayoría remarca el hecho de que el diálogo trata *del conocimiento* de las cosas, Heidegger, por su parte, resalta que los posibles modos de conocimiento —intuición sensible o intuición categorial— atañen al *ser*.⁴ Sea del tema del diálogo, o *skopos*, lo que fuera, la importancia del *Teeteto* es clara respecto del conocimiento del ser. Esta importancia no impide la llamada —o convocación— al mismo diálogo para ejercer el papel de interlocutor principal dentro del así denominado *problema interpretativo básico*⁵ de la epistemología platónica, es decir, o aceptar una

1. Utilizo la edición de Platón, "Theaetetus" en John Burnet (Ed.), *Platonis opera. Tomus I*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, 142a-210d. Las traducciones, de no indicarse lo contrario, son propias.
2. Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Hackett, Indianápolis, 1990, p. 2.
3. Francisco José González, *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, The Pennsylvania State University Press, State College, Estados Unidos, 2009, p. 176.
4. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, Vittorio Klosterman, Fráncfort del Meno, 1993, p. 273.
5. David Wolfsdorf, "Plato's Conception of Knowledge" en *The Classical World*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Estados Unidos, vol. 105, N° 1, 2001, p. 57-75, p. 58.

diferencia entre la creencia (*doxa*) y el conocimiento (*epistéme*),⁶ o bien, aceptar que el conocimiento es un tipo de creencia cualificada.⁷ En este contexto, la *ὁμοίωσις θεῶ* (semejanza con Dios, en este sentido, semejanza divina) es clave para una mejor inteligencia del *Teeteto* y para dar salida a las tensiones de la epistemología y la ontología platónicas. Por esta relevancia clave el diálogo no puede considerarse un simple involucrado, sino que, aceptando su convocación en la cuestión, es de escucharse la provocación que ofrece, en la que el pasaje correspondiente a la *ὁμοίωσις* es central.

El texto

La semejanza divina aparece justo a la mitad de diálogo en el siguiente pasaje: “Ni los males se establecen entre los dioses, sino que recorren necesariamente la naturaleza mortal y este lugar de aquí. Por eso hay que probar huir lo más rápido desde aquí hasta allá. La huida es la semejanza con Dios, tanto cuanto sea posible: semejanza que, justa y santa, llega a ser con prudencia”.⁸

La semejanza divina es central físicamente en el diálogo, ya que aparece justo a la mitad de él.⁹ Y más aún, es central temáticamente —como argumentaré— para lograr un adecuado entendimiento del *Teeteto*. A pesar de esto, ha tenido diversas recepciones entre sus estudiosos, pues mientras algunos la reciben con una valencia positiva, como Plotino, quien considera que “el alma se vuelve bella y buena asemejándose a

6. Platón, *Respublica*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2003, 477e.

7. Platón, *Meno*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1968, 98a.

8. “Οὐτ’ ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθὲνδε ἐκεῖσε φεῦγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι”. Platón, “Theaetetus”, 176 a6-b3.

9. Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, p. 35.

Dios”,¹⁰ otros, como Sandra Peterson, la acogen como “[...] la peor idea en filosofía, sin poder pensar en un error que esté en ese mismo nivel”.¹¹

No sorprende la diversidad de apreciaciones, ya que la invitación a asemejarse a Dios presenta fuertes dificultades: 1) no es claro realmente en qué consiste “asemejarse a Dios”, pues lo divino resiste a cualquier descripción clara para el ser humano; sin embargo, aun si obtuviéramos claridad en el significado de la aserción “asemejarse a Dios”, 2) parece imposible que el ser *como Dios* escape de la prerrogativa divina y esté al alcance del actuar humano; pero, aunque fuera claro en qué consiste, y fuera realmente posible para el ser humano ser como Dios, queda 3) una profunda duda acerca de lo deseable de lograr la condición propuesta, en tanto que “asemejarse a Dios”, si bien recuerda, por un lado, la edénica creación del hombre y de la mujer a “imagen y semejanza de Dios”,¹² por otro lado, hace resonar el eco de la serpiente del mismo jardín que originó la expulsión ante el deseo de “ser como Dios”.¹³ Ahora bien, enfrentando estas tres dificultades (la noción de qué es, la justificación de posibilidad y la validez del deseo) de la ὁμοίωσις θεῶν, pretendo mostrar la centralidad temática en el *Teeteto*, en particular, y en la epistemología platónica, en general; así como apoyar una recepción positiva dentro de la actividad filosófica.

10. “Τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῶν”. Plotino, *Enneades*, Brill, Leiden, Países Bajos, 1951, pp. 19-20 (I, 6,6).

11. “La recomendación de pretender llegar a ser como dios me sorprende como la peor idea que jamás haya oído en filosofía. No puedo pensar en algún otro error que se le compare”. Sandra Peterson, “Socrates in the digression of the *Theaetetus*: extraction by declaration” en Sandra Peterson, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 2011, pp. 59-89, p. 82.

12. 1Gen 27.

13. 3Gen 5.

En qué consiste

Sabiduría y conocimiento

En el *Teeteto* se expresa claramente que “la fuga es la semejanza con Dios, tanto cuanto es posible”.¹⁴ Esto es, la semejanza es una fuga, un escape de la maldad que recorre este mundo hacia la bondad de Dios. Debemos recordar la pregunta detonadora con la que Sócrates inicia la investigación en el diálogo: “¿qué es, entonces, realmente el conocimiento?”.¹⁵ En el contexto de una investigación acerca del conocimiento, la fuga implica el escape de lo malo de este mundo, a saber, la ignorancia, hacia la bondad propia del mundo divino, es decir, hacia la sabiduría. De ahí que la *ὁμοίωσις* consiste en una fuga hacia la sabiduría divina. Es problemático si la sabiduría (*σοφία*) y el conocimiento (*ἐπιστήμη*) son idénticos, como afirma *Teeteto*.¹⁶ De hecho, Sócrates responde de inmediato que es precisamente eso, la identificación de sabiduría y conocimiento, lo que lo pone en aporía;¹⁷ y es esta última la que, paradójicamente, abre una vía para especificar en qué consiste la *ὁμοίωσις* en tanto fuga a lo divino. Ciertamente, los conocedores (*ἐπιστήμονες*) son sabios (*σοφοί*)¹⁸ porque *la acción* que se está realizando (el participio presente activo: “los que están conociendo”) permite alcanzar *la cualidad* (el sustantivo: “la sabiduría”). Es evidente que existe una cierta unidad entre *ἐπιστήμη* y *σοφία*, pero tal unidad no implica necesariamente ni una identificación *tout court* ni, mucho menos, una confusión entre ambas nociones. En efecto, la sabiduría (*σοφία*) denota una cualidad y no una actividad, mientras que *ἐπιστήμη* se asocia lingüísticamente a una actividad, ya que el término *σοφία* deriva de un adjetivo (*σοφός*), a diferencia de otros términos

14. Platón, “Theaetetus”, 176 b1-2.

15. “ἐπιστήμη ὅτι ποτέ τυγχάνει ὄν”. Platón, “Theaetetus”, 145 e9.

16. *Ibidem*, 145 e6.

17. *Ibidem*, 145 e7-8.

18. *Ibidem*, 145e3-4.

epistemológicos, entre ellos ἐπιστήμη, pero también γνῶσις, σύνθεσις, todos ellos formados como abstractos verbales.¹⁹

Por ser importante la cuestión terminológica para la distinción entre sabiduría y conocimiento, pretendo sustentarla, sobre todo, mediante argumentos especulativos. Así, Platón atribuye a la divinidad la sabiduría como cualidad en diversas ocasiones.²⁰ Pero ¿podría el ser humano adquirir la sabiduría divina? Hemos visto que el modo de asemejarse a la divinidad consiste en huir, mediante la ἐπιστήμη, de la ignorancia a la sabiduría. Por tanto, la actualización del conocimiento permite escapar de la ignorancia de este mundo hacia la sabiduría divina. Así, la ὁμοίωσις θεῶν es la fuga mediante la que el ser humano adquiere la cualidad de la sabiduría, la cual es divina, no discursiva ni noética. Esta cualidad es adquirida mediante la actualización del conocimiento, el cual, a su vez, es humano, discursivo y dianoético. Por consiguiente, el *Teeteto* ofrece la novedad de una ὁμοίωσις θεῶν no esperada *postmortem*, como en el *Fedón*: afirma que el alma, en vida, “ha filosofado correctamente, es decir, ha practicado morir, una vez separada del cuerpo irá hacia lo semejante a ella, lo invisible, divino, inmortal y sensato”.²¹ Es así porque el alma, al filosofar, “huye del cuerpo”;²² es una huida que alcanza su plenitud en la separación final que viene con la muerte, e irá hacia lo alto y divino si así ha vivido, o, al contrario, quedará atada y vagando en tierra si durante la vida se dejó arrastrar por lo material.²³ Desde este punto de vista, la semejanza divina consiste en el culmen del alejamiento del elemento sensible terrenal, que alcanza su cumbre con la muerte del filósofo. En el *Banquete*, por otro lado, el filósofo no obtiene la semejanza divina *postmortem*, sino en esta misma vida, al llegar al último escalón en las cosas del amor, esto es, cuando después de

19. Ulrich Wilckens, “Σοφία” en Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich y Geoffrey W. Bromiley (Eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1995.

20. Platón, *Symposium*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, 204 a1-2; Platón, *Phaedrus*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, (278 d3-4); Platón, *Apologia Socratis*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, 23 a5-6.

21. Platón, *Phaedo*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, 80 e6-81 a5.

22. *Ibidem*, 80 e4-5.

23. *Ibidem*, 81 c8.

varios pasos progresivos, repentinamente, contempla la belleza en sí.²⁴ Gracias a esta belleza engendra la verdadera virtud, volviéndose amigo de los dioses e inmortal.²⁵ Aquí la semejanza se logra por ser un buen aprendiz en las cosas del amor. Estas dos maneras de alcanzar la semejanza divina se presentan como una misma en el *Fedro*: se es feliz amando de manera correcta en este mundo; y una vez terminada la vida terrena de los verdaderos amantes, sus almas se vuelven ligeras y aladas.²⁶ Así, el amor nos permite recuperar las alas del alma, con las que desde ahora, y después de la muerte, se vuelve al ámbito divino, ya que éstas nos elevan para habitar con los dioses, pues son ellas las que más comparten la divinidad.²⁷ En breve Platón presenta diversas estrategias para lograr la semejanza divina, a saber, mediante el amor; o como premio en la vida futura de los que fueron buenos, o bien, por la combinación de las anteriores: amar en este mundo y conquistar el premio de la vida futura. Y en este contexto la estrategia que ofrece el *Teeteto* pone un novedoso acento en el conocimiento.

Las diversas estrategias para alcanzar la semejanza divina vinieron a menos en la reflexión de la Academia. De hecho, la cuestión de dicha semejanza retoma importancia cuando Eudoro de Alejandría la reintroduce en las discusiones éticas platónicas.²⁸ Y si bien la *ὁμοίωσις* reaparece en el contexto de la ética, no permaneció siempre confinada en ese campo, sino que se consideró bajo otras perspectivas. Así, Juan Estobeo sostiene que la *ὁμοίωσις* fue tratada en la *República* desde el punto de vista ético, en el *Timeo* desde el punto de vista físico, y en el *Teeteto* desde el punto de vista lógico.²⁹ Estas tres perspectivas pueden sostenerse textualmente. Así, la apuesta ética expresada en el “Libro IX” de la *República* es la del gobierno de la parte divina, ya que

24. Platón, *Symposium*, 210 e2-211 d3.

25. *Ibidem*, 212 a1-7.

26. Platón, *Phaedrus*, 256 a7-b4.

27. *Ibidem*, 246 d6-8.

28. Suzanne Stern-Gillet, “God-Likeness in Plato’s Theaetetus and in Plotinus: Ὁμοίωσις θεῶν’ in Plato and in Plotinus” en *Ancient Philosophy*, Philosophy Documentation Center, Charlottesville, Estados Unidos, vol. 39, N° 1, 2019, pp. 89-117, p. 89.

29. Juan Estobeo, *Anthologium*, Weidmann, Zürich, 1958, II, 7, 3, 9-20.

“lo mejor para todos es ser gobernado bajo lo divino y lo sensato, mucho más teniéndolo en sí mismo, pero si no, ordenando desde fuera”.³⁰ Pero si es verdad que el gobierno divino nos hace justos, también lo es que la práctica de la justicia nos hace semejantes a la divinidad,³¹ por lo que se revela un circuito ético retroalimentado positivamente: la semejanza divina nos permite ser justos; y, al ser justos, más nos asemejamos a lo divino. Resulta, entonces, que la semejanza divina no es sólo una meta que alcanzar, sino también es el recurso para una vida justa, es decir, la vida feliz, pues al ser justos “tanto aquí como en el recorrido de mil años que hemos dicho, bien irá la cosa”³² (con esta afirmación termina la *República*).

El *Timeo*, por su parte, sostiene que es posible para la naturaleza humana (ἄνθρωπινή φύσις) participar de la inmortalidad divina,³³ ya que es como una planta celeste que se eleva hacia el cielo desde la tierra, gracias a la parte más alta de nuestro cuerpo.³⁴ Esto es así porque lo que piensa ha de asemejarse a lo pensado;³⁵ semejanza que, bajo la propuesta de lectura de Estobeo, es de tipo física, es decir, estructural, entre lo pensado (el dios) y lo pensante (el ser humano, su parte mejor, la racional). Finalmente, si, como afirma el mismo Estobeo, el *Teeteto* trata la semejanza divina desde el punto de vista lógico, es necesario explicar qué se entiende por “lógica”. Lo cierto es que en el *Teeteto* la semejanza divina se logra a través de la acción humana del conocimiento en este mundo, sin recurrir a las ideas platónicas. En este sentido, puede tener cabida la clasificación de “lógico”, pues responde la siguiente pregunta: ¿cómo es posible lógicamente que el conocimiento nos asemeje a Dios, sin tomar en cuenta las ideas en el proceso del conocimiento? La respuesta que emerge del pasaje central y

30. Platón, *Republica*, IX, 590 d3-5.

31. *Ibidem*, X, 613 a7-b1.

32. *Ibidem*, X, 621 d1-2.

33. Platón, *Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1968, 90 c2-3.

34. *Ibidem*, 90 a5-7.

35. *Ibidem*, 90 d3.

fundamental es que la acción del conocimiento consiste en una fuga. A continuación debemos esclarecer en qué consiste formalmente esta fuga.

Formalidad de la fuga: conocimiento del límite

La creencia (δόξα) que se desea conocer debe ser investigada.³⁶ Su investigación no anula la creencia, pues, o llega al asentimiento y nos persuade a creer (ἐπειθόμεθ' ἄν), o llega a la negación, a que no creamos (ἠπιστοῦμεν). Surge así la definición performativa de conocimiento: *creencia investigada*. Y podrá ser tan investigada como se quiera, pero seguirá siendo creencia; es decir, el conocimiento humano mantiene un elemento doxástico irreductible. Esto se debe a que el conocimiento se expresa como aserción, y, como defiende Franco Trabattoni, “ninguna aserción puede ser jamás irrefutable o infalible, pues la manifestación de la verdad de una aserción se realiza mediante la doxa, y toda doxa puede ser o verdadera o falsa”.³⁷ Pero si es cierto que ninguna aserción puede ser jamás irrefutable o infalible, entonces hemos encontrado una aserción que isiempre es irrefutable e infalible! Esto es, la aserción sobre la irreductibilidad doxástica del conocimiento, en cuanto discurso y en cuanto contenido (siempre susceptible de ser o no ser verdadero), no es, a su vez, simplemente doxástica, pues tal irreductibilidad se sostiene como irremediabilmente verdadera. Así llegamos a la consistencia formal de la fuga: el conocimiento de los límites de nuestro conocimiento (expuesto como “aporías” en la segunda parte del diálogo). Este reconocimiento del límite no es doxástico, es decir, ya no es simplemente dianoético, ni discursivo ni simplemente humano, sino que presenta un aspecto noético, no-discursivo, de prerrogativa divina. Así, el re-conocimiento del límite del conocimiento manifiesta lo divino en la mismísima limitación humana: he aquí la formalidad de la fuga. Platón es claro en que

36. Platón, “Theaetetus”, 144 e2-7.

37. Franco Trabattoni, “What is the Meaning of Plato’s *Theaetetus*? Some Remarks on a New Annotated Translation of the Dialogue” en Franco Trabattoni, *Essays on Plato’s Epistemology*, Leuven University Press, Lovaina, 2016, p. 65-94, p. 82.

tal fuga no es caída fideísta, pues supone la acción humana —demasiado humana— de la doxa y del esfuerzo del conocimiento.

Ahora que se ha visto en qué consiste la ὁμοίωσις, lo que sigue es considerar la posibilidad real de que el filósofo, como amante que escapa hacia la sabiduría, alcance esa sabiduría dentro del límite epistémico en este mundo.

La posibilidad

Si la fuga de la ὁμοίωσις consiste en el reconocimiento del propio límite del conocimiento, hay que preguntarse sobre la real posibilidad de alcanzar una prerrogativa divina, como la sabiduría, a través de una acción tan humana como el conocimiento, es decir, la ἐπιστήμη. Actualmente, la noción de ἐπιστήμη se ha banalizado, identificándose con reportar aquello que se ve, aquello que se recuerda o aquello que se cree, abaratando así la noción platónica, la cual tiene firme el por qué una cosa es así y no de otra manera.³⁸ De hecho, la actividad epistémica es referida en Platón como ascensión y visión de las cosas divinas; una actividad que frecuentemente es calificada con el adverbio μόγισ,³⁹ traducido generalmente como “apenas”.

“Apenas”

Dos adverbios se utilizan en el griego antiguo para indicar el esfuerzo o la aproximación con que se realiza una acción: μόγισ y μόλις.⁴⁰ El primero es más antiguo y parece ceder su lugar al de aparición más reciente. Así,

38. Matthew Evans, “Archaic Epistemology. A discussion of Jessica Moss, *Plato’s Epistemology: Being and Seeming*” en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, vol. 62, julio de 2023, p. 333-361, p. 333.

39. Ryan M. Brown, “Plato’s Use of *Mogis* (Scarcely, with Toil) and the Accessibility of the Divine” en *Apeiron*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 56, N° 3, 2023, pp. 519-554, p. 519.

40. Luz Conti, “Sobre la expresión del esfuerzo y de la aproximación: Análisis de μόγισ y μόλις en Griego Antiguo” en *Emerita*, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. 85, N° 1, 2017, pp. 1-25, p. 1.

μόλις se encuentra ya en Homero, mientras μόλις no se halla en los textos homéricos. Autores posteriores, como Aristófanes y Sófocles, utilizarán solamente μόλις, mientras que Esquilo emplea ambos.⁴¹ El término más antiguo, μόλις, tiende a acentuar el “apenas”, la característica de esfuerzo para alcanzar el objetivo, más que ofrecer el matiz de cercanía al fracaso. De hecho, μόλις se relaciona con el verbo μογέω (“sufrir”, “afanarse”).⁴² Y ya que Platón muestra preferencia por el término antiguo (μόλις tiene 53 ocurrencias en el corpus), en contraste con el término más reciente (μόλις cuenta con 6 ocurrencias en el corpus),⁴³ puede suponerse que tal preferencia suya se debe a que, “escogiendo el término *mogis*, menos popular y contrario a la cultura trágica y de comedia, Platón intentara recordar a su audiencia la noción de esfuerzo y dificultad que se suprimían más fácilmente en *molis* que en *mogis*”.⁴⁴ Así las cosas, la actividad del conocimiento en la que formalmente consiste la ὁμοίωσις no indica un actuar cercano al fracaso —o logrado escasamente—, sino que se lleva a cabo mediante un importante esfuerzo. En otras palabras, no es que la semejanza divina se logre poco, casi nada o escasamente, sino que se alcanza con esfuerzo y dificultad, es decir, *apenas*. Así, la ὁμοίωσις es realmente posible para el actuar humano, pero exige un esfuerzo importante. Conviene ahora considerar los medios con los que se realiza tal esfuerzo y su resultado.

Posibilidad del límite: el horizonte divino

Los medios y los resultados del esfuerzo de conocer se representan en la famosa línea platónica de la *República*, en la cual se establece una jerarquía de cuatro estados epistémicos del alma, a saber, εἰκασία, πίστις, δῖανοια, νόησις (“conjetura,” “creencia,” “razón”, “inteligencia”,

41. *Ibidem*, p. 4 (nota 6).

42. Ryan M. Brown, “Plato’s Use of *Mogis*...”, p. 524. En español tenemos los dos acentos: “llegó al trabajo apenas”, “pasó el examen apenas”. El adverbio puede indicar que la acción ha sido muy esforzada o que la acción ha estado cerca del fracaso o limitadamente lograda.

43. *Idem*.

44. *Idem*.

respectivamente). Estos estados corresponden, cada uno, a sus respectivos objetos epistémicos; objetos y estados son determinados de acuerdo con la participación en la verdad y la claridad de cada objeto.⁴⁵ Estos objetos corresponden en el campo de lo sensible, en primer lugar y en la parte más baja de la línea, a las imágenes y copias de los objetos visibles; y, en segundo lugar, a los objetos sensibles como tales. En la parte de los objetos inteligibles se encuentran los objetos de las ciencias, como la matemática y la geometría; y el siguiente y último lugar, el más alto puesto, corresponde a los objetos inteligibles ideales.⁴⁶ Así, existe una proporción entre los estados epistémicos y los objetos ontológicos, cuya “*ratio* representa simultáneamente la verdad (*ἀλήθεια*) de los objetos y la claridad (*σαφήνεια*) de los estados mentales”.⁴⁷ Esto ha dado lugar a la llamada *teoría platónica de los dos mundos*, la cual enuncia que, por un lado, el conocimiento se da en relación con los objetos inteligibles, mientras que, por otro lado, la creencia es sólo referente a los objetos sensibles. Esta teoría no es aceptada unánimemente y ha sido rechazada por Gail Fine, quien hizo notar la posibilidad de tener creencias —y no ciencia— respecto de las *Formas*; y, de modo inverso, de que el filósofo, regresando a la caverna, posee conocimiento de los objetos sensibles allí proyectados, sobre los cuales los encadenados ciertamente emiten creencias, del mismo modo que también pueden expresar creencias —y no ciencia— de la idea de Bien.⁴⁸ Este ataque frontal de Fine a la doctrina de los dos mundos ha sido rechazado por Jessica Moss, quien coloca, entre la *doxa* respecto de los sensibles y la *epistémé* respecto de las formas inteligibles, a la *diánoia* como intermediario que permite acercarse al Bien.⁴⁹ El esfuerzo de Moss por salvar la teoría de los dos mundos ha sido, a su vez, criticada por Evans, haciendo notar que la

45. Platón, *Republica*, VI, 511 d6-e4.

46. *Ibidem*, VI, 510 e1-511c2.

47. Richard Foley, “Plato’s Undividable Line: Contradiction and Method in Republic VI” en *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Estados Unidos, vol. 46, N° 1, 2008, p. 5.

48. Gail Fine, “Knowledge and Belief in Republic V” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 60, N° 2, p. 121-139.

49. Jessica Moss, *Plato’s Epistemology: Being and Seeming*, Oxford University Press, Oxford, 2021, p. 187.

sugerencia de aquélla no respeta las características distintivas propias de la *diánoia* y del *nous*.⁵⁰

Encuentro una vía de solución a la “guerra de los dos mundos” en el *Teeteto*, ya que el diálogo responde a las cuestiones irresueltas en la línea presentada en la *República*, las cuales, como hemos apenas referido, son controvertidas. Esta solución surge desde un mundo sin ideas, pues Platón no recurre a ellas durante dicho diálogo. ¿Qué aporte a la epistemología platónica podría venir de una investigación que excluye las ideas? Por un lado, el conocimiento —declara el mismo *Teeteto*— no debe buscarse en el campo de la percepción sensible, sino en algo del alma cuando por sí misma y en sí misma se ocupa de las realidades (περὶ τὰ ὄντα);⁵¹ pero, por otro lado, no tenemos en el *Teeteto* otro material del cual partir además de la percepción sensible. Esta dificultad puede resolverse considerando que aquello a investigar no es lo que el alma encuentra *en* el mundo de la percepción sensible (la *doxa*), sino lo que halla *a partir* de ese mismo mundo, suspendiendo, al menos por un momento, el rol epistémico de las ideas. ¿Qué surge cuando, en este escenario, “el alma en sí y por sí misma se ocupa de las realidades”?⁵² La respuesta es el límite del propio conocimiento. Por ello, si la guerra de los dos mundos establece la disputa en torno a si la *doxa* es exclusiva de la percepción sensible, y si la *epistéme* es exclusiva del mundo inteligible, el *Teeteto* pacifica tal contienda estableciendo que, por un lado, este mundo es doxástico, pues parte de la experiencia sensible y establece aserciones doxásticas sobre esas experiencias; por tanto, sí, la *doxa* es propia del mundo sensible. Pero, por otro lado, el límite de la aserción doxástica no es simplemente doxástico a su vez, sino que abre la posibilidad de una aserción no-doxástica, es decir, epistémica en sentido estricto, ya que corresponde al mundo inteligible y a sus objetos, en tanto ya hemos

50. Matthew Evans, “Archaic Epistemology...”, p. 347.

51. Platón, “Theaetetus”, 187 a5-6.

52. *Idem*.

mostrado que, si es verdadera la aserción “ninguna aserción puede ser jamás irrefutable o infalible”, encontramos el límite presentado por una aserción irrefutable e infalible, que consiste en sus características epistémicas que escapan a la *doxa*. Luego, la *doxa* es propia del mundo de la percepción sensible, pero su límite posibilita abrirse hacia el horizonte de la *epistéme* en sentido estrictamente platónico, no porque revele el objeto (la idea platónica), sino porque descubre el dinamismo de la misma *epistéme*, a saber, el fugarse hacia lo divino desde lo sensible.

Ahora, la vía de solución al problema de cómo se lleva a cabo el esfuerzo de huir —o exiliarse— de este mundo hacia lo divino no se basa en el objeto conocido del “otro mundo”, a saber, la idea, ausente —como hemos visto en el *Teeteto*—, la cual pudiera ser o no ser conocida por varias potencias cognitivas previamente señaladas, a saber, la conjetura, la creencia, la razón y la inteligencia. La huida hacia lo divino *es posible* gracias a aquello en lo que consiste formalmente la huida, es decir, el reconocimiento del límite epistémico de la *doxa* humana. Se ve el esfuerzo platónico por resolver la cuestión con fidelidad a este mundo, pero sin reducirnos a él: *pace* Nietzsche. Y ya hemos visto que la fuga consiste formalmente en el re-conocimiento del propio límite. Es ahora el momento de considerar la posibilidad de este límite y la apertura del horizonte de lo divino.

El límite

Los desarrollos filosóficos acerca del límite⁵³ (*Schranke*) lo exponen como distinto de la frontera (*Grenze*), pues esta última es bien definida,

53. La referencia clásica para la distinción entre *límite* y *frontera* es Kant, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que querrá presentarse como ciencia* (1783), en el párrafo 57, en el que expone el límite (*Schranke*) como división entre un *aquí* y un *allá*; la frontera (*Grenze*), por su parte, sólo concierne a lo que hay en ella contenido. Se puede consultar con provecho Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que querrá presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999, pp. 255-265.

como “un paso custodiado”.⁵⁴ Por tanto, la frontera definida podemos tocarla y, eventualmente, superarla, como las fronteras de las ciencias y las fronteras geográficas. El límite, en cambio, al no ser definido, es imposible alcanzarlo, tocarlo,⁵⁵ y, por consiguiente, jamás se lo puede poseer; sólo se entrevé, pues a cada paso con el que pretendemos acercarnos a él, se aleja, “como el horizonte”,⁵⁶ análogo a la mortalidad a la cual nos aproximamos, sin que nadie vivo la haya alcanzado, ya que, como afirma Carlo Sini citando a Giovanni Gentile, “la mortalidad es el límite del saber de todos, y la experiencia de nadie”.⁵⁷ Así serían lo divino y la divina sabiduría para el hombre: un límite. Así las cosas, ¿es el ser humano, en su conocimiento limitado, capaz de entrever el límite? La apuesta platónica es que sí. El ejemplo lo tenemos en Sócrates, quien “no es *completamente* sabio”.⁵⁸ En esta afirmación se declara el límite de su conocimiento. David Sedley reporta la glosa del comentarista anónimo de este pasaje: “él [Sócrates] no dice que no es sabio, sino que no es completamente sabio”.⁵⁹ Entonces, el límite del conocimiento implica no la ignorancia completa o la negación absoluta, al modo de una exacerbada teología negativa, sino un saber no-completo, es decir, limitado, pero que, en su imperfección (limitación), mantiene la posibilidad de conocer su propio límite, como afirmaríamos que un ciego puede ver que no está viendo. En breve, la ὁμοίωσις es posible dentro de la limitación del conocimiento humano capaz de ver su propio límite y abrir así el horizonte —inalcanzable, pero real y posible— de la sabiduría divina.

54. Costantino Esposito, “I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant” en Luca Fonnesu, *Ética e mondo in Kant*, Il Mulino, Boloña, 2008, pp. 237-269, p. 238.

55. Grazia Tagliavia, “Libertà e necessità della Metafisica” en *Giornale di Metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia, Italia, vol. 33, 2011, pp. 141-166, p. 145.

56. *Idem*.

57. Carlo Sini, “Metafisica: limite o confine” en *Giornale di Metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia, Italia, vol. 32, 2010, pp. 587-594, p. 593.

58. “Ὁὐ πᾶν τι σοφός”. Platón, “Theaetetus”, 150 c8-d1. Las cursivas se encuentran en el original.

59. David Sedley, “Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*” en Christopher Gill y Mary Margaret McCabe (Eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 1996, pp. 79-103, p. 98.

Lo deseable

La ὁμοίωσις *consiste* en la fuga de este mundo a través de la actividad del conocimiento hacia la sabiduría divina. Es *posible* a través del conocimiento humano al reconocer su propio límite. Queda una última pregunta: ¿es *deseable* esta condición?, es decir, ¿vale la pena arriesgar la vida lanzándonos hacia este horizonte? Si somos seres humanos, ¿vale la pena arriesgarnos a ser lo que no somos, a intentar ser divinos? De hecho, si nuestro deseo de semejanza divina resultara imposible, la vida entera sería una frustración. Por otro lado, si lográramos tal semejanza, la aspiración que nos animó desaparecería; quedaríamos des-animados, esto es, sin aquello que anima y, por tanto, inertes o, al menos, sin ser aquello que éramos al inicio. Lo cierto es que, incluso ignorando las posibilidades de éxito y concentrándonos en la mera voluntad de asemejarnos a Dios, esta voluntad parece un velado rechazo al propio ser, un desencaje con la propia naturaleza humana. Para responder a estos retos y considerar la deseabilidad de la ὁμοίωσις, habrá que examinar el modo de presentarse de la ὁμοίωσις θεῶν, esto es, revisar la genealogía del deseo de semejanza en el pasaje del *Teeteto*.

Genealogía del deseo

Jens Kristian Larsen⁶⁰ identifica dentro del cuerpo del *Teeteto* la famosa digresión entre Sócrates y Teodoro sobre la justicia.⁶¹ Esta digresión está estructurada en dos momentos: la diferencia entre políticos y filósofos,⁶² y la fuga como tal,⁶³ que consiste en la semejanza con Dios (ὁμοίωσις θεῶν).⁶⁴ La digresión conduce a Sócrates y Teodoro —y, por consecuencia, a nosotros mismos— hacia el ocio (σχολή). Por cierto,

60. Jens Kristian Larsen, "Measuring Humans against Gods: on the Digression of Plato's *Theaetetus*" en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 101, N° 1, 2019, pp. 1-29, pp. 12-13.

61. Platón, "Theaetetus", 172b-177c.

62. *Ibidem*, 173c7-176a4.

63. *Ibidem*, 176a5-177c2.

64. *Ibidem*, 176b1.

en la apertura de la digresión Teodoro pregunta a Sócrates: “¿No acaso andamos libres de tiempo (σχολήν ἄγομεν)?”.⁶⁵ El ocio es el tiempo en el que, desde jóvenes y con libertad, los amantes de la sabiduría se ejercitan; pero su deseo no se dirige hacia asuntos inmediatos terrenales, pues “no saben el camino hacia ágora, ni dónde está la corte, o el senado, o algún otro lugar de reunión pública de la ciudad. [...] las leyes y de los decretos, hablados o escritos, ni los ven ni los escuchan”,⁶⁶ sino que se dirigen hacia realidades celestes. Por eso la actividad que elogian Teodoro y Sócrates se presenta con la figura del *astronomizar* (ἀστρονομεῖν), acción que realizaba Tales de Mileto cuando, mirando hacia las estrellas, cayó en un pozo, ocasionando la risa de una bella y graciosa esclava tracia.⁶⁷ Ahora, “astronomizar” indica “ocuparse en la investigación de los astros” (“ἀσχολοῦμαι περὶ τὴν ἐξέτασιν τῶν ἀστέρων”).⁶⁸ Y “ocuparse” (literal, ἀσχολοῦμαι) es un ejercicio paradójico, pues indica un negocio precisamente en el tiempo de ocio. Este paradójico neg-ocio versa “sobre la investigación de los astros”. Por tanto, el ocio platónico no es *il dolce far niente*, sino una acción que, escapando de las cosas terrenales, tiende a investigar (ἐξέτασις) los astros. Nótese la importancia que Sócrates atribuye a esta acción de investigar, pues afirma que “la vida no-investigada [ἀνεξέταστος] no es digna de ser vivida por un hombre”.⁶⁹ ¿Cómo armonizar la investigación de la propia vida, expuesta en la *Apología*, con la investigación de astros sugerida en el *Teeteto*? ¿No son dos objetos diversos, uno terrestre (la vida humana) y el otro celeste (los astros)? Partimos considerando que el término *investigación*, la *exétasis*, indica un escrutinio de personas,⁷⁰ cosas,⁷¹

65. *Ibidem*, 172c2.

66. *Ibidem*, 173c8-d4.

67. *Ibidem*, 174a1-b1.

68. ἀστρονομῶ, *Thesaurus Linguae Graecae*, <https://stephanus.tlg.uci.edu/ilne/#context=lsj&action=hw-list-click&eid=16740> Consultado 03/X/2025.

69. “ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ”. Platón, *Apologia Socratis*, 38 a5-6.

70. Teognis llama bienaventurado, feliz y bendito a quien descendía al oscuro Hades antes de doblarse ante los enemigos, de ser sobrepasado por la necesidad y de tener que poner a prueba a los amigos (ἐξετάσαι τε φίλους). Teognis, *Elegiae*, Teubner, Leipzig, 1971, I, 1112-1115.

71. Los atenienses, según Tucídides, sometían a duro escrutinio el estado de las alianzas de guerra (τὴν τε ὑπάρχουσαν ξυμμαχίαν ἐξήταζον). Tucídides, *Historiae*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, (II, 7, 3, 1-3).

o palabras⁷² no de modo condescendiente, sino de manera severa, al estilo de un pase de revista militar a las tropas.⁷³

Un argumento de corte más filológico permite unir la investigación de los cielos y la vida humana, de modo que, a partir de “estrella” (ἀστήρ), en su forma latina, *sidereus*, se obtiene el término *de-siderium*, el “deseo”, en el que “la preposición latina indica distancia respecto el sustantivo estrellas. Fijar la mirada en una cosa, o persona que atrae, como se miran de noche los jeroglíficos de las estrellas”.⁷⁴ La investigación de las estrellas señala un deseo que, en términos platónicos, se ha llamado *eros*, del cual Graeme Nicholson, en su estudio sobre el *Fedro*, ha apuntado lo siguiente: “no puede ser reducido al imaginario común del eros, excluyendo la filia y el ágape”.⁷⁵ Así pues, tenemos al *eros-deseo*, que se eleva desde las cosas terrestres hacia las cosas celestes. Tal deseo está *en medio de la tierra y el cielo*. De este modo, se revela que nuestra *exétasis* —o investigación severa— no es sólo de los astros, no es mero *de-siderum* de un objeto, sino que investiga la vida misma que desea, es decir, al sujeto que desea. Estamos ante el deseo —un fijar la mirada examinadora— en el deseo, no tanto en cuanto objeto, sino en tanto actividad del sujeto: es lo que busca expresar el constructo “deseo del deseo”. Dejando de lado la cuestión filológica, ¿hablan los textos platónicos del deseo humano como algo intermedio entre el cielo y la tierra, especialmente a la manera de “deseo del deseo”?⁷⁶ Sin duda el eros es un deseo que está en medio; es “un gran demonio intermedio (μεταξύ) entre lo divino y lo mortal”,⁷⁷ como explica Diotima a Sócrates en el *Simposio*: un intermedio tanto en su naturaleza mítica (al ser el

72. Platón hace ver que se da el caso de un examen descuidado de palabras y nombres (δι’ ἀκριβείας ἐξετάζομενον). Platón, “Theaetetus”, 184 c1-2.

73. Jenofonte utiliza en este sentido el sustantivo ἐξέτασις (Jenofonte, *Anabasis*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1961, I, 2, 14-15; V, 3, 3, 2), mientras que Tucídides emplea el verbo ἐξετάζω en ese mismo sentido (Tucídides, *Historiae*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967 VII, 33, 6, 1-3).

74. Andrea Marcolongo, *La lingua geniale. 9 ragioni per amare il greco*, Editori Laterza, Bari, Italia, 2023, p. 84.

75. Graeme Nicholson, *Plato’s Phaedrus. The Philosophy of Love*, Purdue University Press, Indiana, 1999, p. 212.

76. Agradezco al dictaminador anónimo el señalamiento de este importante aspecto.

77. Platón, *Symposium*, 202 d13-e1.

hijo de Penia y Poros)⁷⁸ como en su función, ya que, al estar en medio (ἐν μέσῳ ὄν), completa y reúne lo mortal con lo inmortal.⁷⁹ Con la figura previa abordada durante la digresión, afirmaremos que, con los pies en tierra, eros-deseo tiende hacia el cielo. Pero, fuera de la metáfora o, aún mejor, con el impulso de ella, ¿cómo entender el quehacer intermedio del eros-deseo respecto de la semejanza divina? El quehacer del deseo se debe no tanto al déficit —si bien lo requiere; es decir, la carencia es necesaria, pero no suficiente para desear—, sino, sobre todo, a la connaturalidad de aquello deseado, en este caso, lo divino. Así, lo divino (la sabiduría, la inmortalidad) ya se encuentra, de alguna manera, en el sujeto que desea lo divino sin todavía alcanzarlo.

Analicémoslo más detenidamente. El estado intermedio del deseeros corresponde al del filósofo, ya que “está en medio de la ignorancia y la sabiduría”.⁸⁰ Y filosofando el ser humano se reúne con lo divino, pero no debido a su ignorancia, pues ¿cómo podría saber lo que ni siquiera sabe? Dicha reunión tampoco se debe a que ya posea la sabiduría divina, porque, ¿quién puede desear lo que ya posee? Más bien, se desea la sabiduría —como la desearon Tales y Sócrates— al conocer la ignorancia que se tiene, y, así, se escapa de las cosas terrestres hacia la búsqueda de aquel elemento connatural que permite reconocer la propia ignorancia. Es decir, el deseo, si bien en dirección hacia la divina sabiduría, se ejecuta desde la propia situación de vida, y por ello implica la *exétasis* de la propia vida. Ahora, ¿qué ha de examinarse en la propia vida? La respuesta socrática propone examinar si la propia vida es o no es virtuosa. Por cierto, Sócrates, ya condenado, pide a sus jueces llevar a cabo este tipo de investigación con sus propios hijos: “A mis hijos, cuando sean jóvenes, castíguenlos con las mismas aflicciones que a ustedes yo he afligido, si les pareciera que ellos se preocupan más de las

78. *Ibidem*, 203 b1- e5.

79. *Ibidem*, 202 e6-7.

80. *Ibidem*, 203 e5, 204 b4-5.

riquezas u otras cosas que de la virtud”.⁸¹ Pero se vuelve a plantear la pregunta: ¿cómo investigamos si una vida es virtuosa? Dado que la virtud se expresa en un actuar ético, es natural ponderar las acciones manifiestas para determinar si corresponden a una vida virtuosa. Sin embargo, las acciones que vemos, a las cuales podríamos calificar como éticas, no necesariamente provienen de la virtud. Así, dar un apoyo económico a alguien necesitado o ayudar a pasar la calle a una persona podrían parecer acciones éticas. Pero lo serán sólo si provienen efectivamente de la virtud, no del afán de vanagloria, por ejemplo. Esto significa que la vida virtuosa se investiga no nada más en sus manifestaciones externas, también en su origen interno.

La *exétasis* de la vida, que el filósofo está invitado a realizar, inspecciona la manifestación de acciones virtuosas en la vida de la *polis* (aspecto ético que aborda la *República*), aunque también el origen de tal deseo, es decir, si proviene y si concuerda con aquella parte que en el ser humano tiene de connatural con lo divino (aspecto de la *physis* que expone el *Timeo*). Finalmente, es de examinarse también si ambos momentos, la vida ética manifiesta y el origen físico, están armónicamente ligados (ese *logos* que hemos explorado en el *Teeteto*). ¿Y que liga, por un lado, lo interno con lo externo, y, por el otro, ese aspecto terrestre con lo celeste? La respuesta es el límite: el horizonte epistémico que dinamiza la misma investigación. He aquí los tres momentos de una única *exétasis* del deseo que desea. Y nótese que corresponden con los tres diálogos previamente señalados por Estobeo,⁸² los cuales, con diversas perspectivas, abordan la cuestión de la semejanza divina en el *corpus platonicum*. No pretendo que la expresión “deseo del deseo” se encuentre textualmente en Platón; mi argumento consiste, más bien, en que, en cuanto *noción*, emerge de la lectura de los textos platónicos. Por tanto, no es el distante objeto divino lo inmediatamente deseado, ya que, en realidad, si este deseo

81. Platón, *Apología Socratis*, 41 e2-5.

82. Como se señaló en el apartado *Sabiduría y conocimiento* del presente artículo.

no se cumpliera en esta vida, la vida misma sería una frustración constante; pero si sí se cumpliera, quedaría en duda qué permanecería del ser humano que lo ha deseado. Mas bien, el deseo de la semejanza divina descubre un primigenio y tripartito deseo que el filósofo examina severamente. Vale la pena notar que con la acción de examinarlo comienza ya a cumplirse ese deseo, aunque *todavía* no se cumple completamente. Quizá en el lenguaje más común y en contextos espirituales, llamaríamos hoy “discernimiento de las mociones”⁸³ a este examen del “deseo del deseo”.

El riesgo de la caída o, de nuevo, el límite

Es cierto que este tipo de *exétasis* —o ejercicio espiritual— es susceptible de caídas en pozos. Pero esto no asusta ni inhibe al filósofo, al menos no a aquél criado “en libertad y ocio”,⁸⁴ en tanto no confunde la caída con la incapacidad de movimiento, ni identifica lo incompleto con el fracaso. Esto se debe a que tiene claro que en la propia limitación aparece el límite como horizonte de lo divino, el cual, aun cuando se aleja a cada paso, dinamiza el deseo de dar el paso mismo. Pero, como hemos visto, ¿no será este deseo de alcanzar la semejanza divina la más completa frustración, al ser inalcanzable? No. Porque tal semejanza no se realiza en el fin del movimiento. En efecto, ¿cómo podría tenerse, o de-tenerse, aquello que es infinito? La semejanza divina, al contrario, se realiza, en el deseo examinado, mediante el que se va descubriendo la lógica del “deseo del deseo”, la cual revela y reúne nuestra naturaleza intermedia con nuestras acciones externas, como se ha visto en la interpretación de los pasajes reportados en la sección anterior. En este sentido, la semejanza divina no tiene

83. Considero que las mociones equivalen a aquel movimiento primigenio del eros. El término *movición* refiere a Ignacio de Loyola, quien desarrolló ciertas reglas para examinar las mociones o los estados del alma de consolación o desolación, no siendo la consolación siempre positiva, ni desolación siempre negativa, sino que ambas requieren atento examen en cada situación. Las reglas de discernimiento de la primera semana de ejercicios espirituales se reportan en Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965, p. 110 (§313).

84. Platón, “Theaetetus”, 175 d7-e2.

el acento aristotélico de un pensamiento que se piensa a sí mismo,⁸⁵ sino el platónico “deseo del deseo”, que poco importa que nunca se alcance; o, mejor aún, es bueno que en este tiempo finito *nunca* sea completado, pues así *siempre* estará realizándose.

A manera de conclusión

Tras recorrer la provocación de la ὁμοίωσις θεῶ, o semejanza con Dios, hemos enfrentado el “problema interpretativo básico”, considerando que hay una distinción entre la creencia (*doxa*) y el conocimiento (*epistémē*), no porque sean radicalmente distintos —de hecho, el elemento doxástico es irreductible en las aserciones epistémicas—, sino por la diferencia de sus definiciones: mientras la creencia se define en términos de fronteras epistémicas, el conocimiento se conceptualiza como límite epistémico. Este conocimiento es central —más aún, es esencial— en la semejanza divina, la cual consiste en la fuga desde la ignorancia de este mundo hacia la sabiduría divina. Y entender la semejanza divina en cuanto fuga enriquece la concepción de la semejanza misma, pues no la identifica exclusivamente con el comportamiento ético, como sugiere el *Fedón* y afirma explícitamente la *República*. Expande la concepción, pues no limita la semejanza al cumplimiento de amor-eros, como explica el *Simposio*, y cuya naturaleza intermedia reúne lo inmortal con lo mortal. Esta mediación es posible porque la *physis* humana es, en su mejor parte, connatural a lo divino, como explica el *Timeo*.

La semejanza divina expuesta en el *Teeteto* avanza conceptualmente, pues integra los elementos previamente expuestos desde una atenta reflexión en torno al conocimiento; y en esta ligazón, o integración, encontramos el aspecto lógico que atribuían al diálogo algunos platónicos de la antigüedad, como Estobeo. Esto se debe a que la labor del

85. Aristóteles, *Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1970, Λ, 7, 1072 b18-19.

filósofo es desear la sabiduría; pero alcanzarla es problemático, al menos bajo la estructura expuesta en el *Teeteto*, en el que no se toman en cuenta epistemológicamente las ideas platónicas. Este “déficit” obliga a concentrarse no tanto en el objeto conocido, sino en el sujeto que conoce. Así, se evidencia que el sujeto, al conocer, tiene ante sí no sólo alguna frontera (*Grenze*), sino un auténtico límite (*Schranke*). Hemos analizado que es posible andar hacia tal límite, u horizonte, si bien con gran fatiga (*mogis*). Finalmente, la semejanza divina, como fuga hacia el horizonte, obliga al examen del deseo que brota de la física connaturalidad con lo inmortal, se manifiesta en las acciones éticas del mortal y es deseable en cuanto dinamismo mismo del deseo. ✕

Fuentes documentales

- ἀστρονομῶ, *Thesaurus Linguae Graecae*, <https://stephanus.tlg.uci.edu/ilne/#context=lsj&action=hw-list-click&eid=16740> Consultado 03/x/2025.
- Aristóteles, *Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1970.
- Brown, Ryan M., “Plato’s Use of *Mogis* (Scarcely, with Toil) and the Accessibility of the Divine” en *Apeiron*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 56, N° 3, 2023, pp. 519-554.
- Burnyeat, Myles, *The Theaetetus of Plato*, Hackett, Indianápolis, 1990.
- Conti, Luz, “Sobre la expresión del esfuerzo y de la aproximación: Análisis de μόγης y μόλις en Griego Antiguo” en *Emerita*, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo/ Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. 85, N° 1, 2017, pp. 1-25.
- De Loyola, Ignacio, *Ejercicios espirituales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.
- Esposito, Constantino, “I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant” en Fonnesu, Luca, *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Boloña, 2008, pp. 237-269.
- Estobeo, Juan, *Anthologium*, Weidmann, Zúrich, 1958.

- Evans, Matthew, “Archaic Epistemology. A discussion of Jessica Moss, *Plato’s Epistemology: Being and Seeming*” en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, vol. 62, julio de 2023, p. 333-361.
- Fine, Gail, “Knowledge and Belief in *Republic V*” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 60, N° 2, p. 121-139.
- Foley, Richard, “Plato’s Undividable Line: Contradiction and Method in *Republic VI*” en *Journal of the History of Philosophy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Estados Unidos, vol. 46, N° 1, 2008, pp. 1-24.
- González, Francisco José, *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, The Pennsylvania State University Press, State College, Estados Unidos, 2009.
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, Vittorio Klosterman, Fráncfort del Meno, 1993.
- Jenofonte, *Anabasis*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1961.
- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que querrá presentarse como ciencia*, Mario Caimi (Ed.), Istmo, Madrid, España, 1999.
- La Biblia Latinoamérica*, San Pablo, Quito, 1989.
- Larsen, Jens Kristian, “Measuring Humans against Gods: on the Digression of Plato’s *Theaetetus*” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 101, N° 1, 2019, pp. 1-29.
- Marcolongo, Andrea, *La lingua geniale. 9 ragioni per amare il greco*, Editori Laterza, Bari, Italia, 2023.
- Moss, Jessica, *Plato’s Epistemology: Being and Seeming*, Oxford University Press, Oxford, 2021.
- Nicholson, Graeme, *Plato’s Phaedrus. The Philosophy of Love*, Purdue University Press, Indiana, 1999.
- Peterson, Sandra, “Socrates in the digression of the *Theaetetus*: extraction by declaration” en Peterson, Sandra, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 2011, pp. 59-89.

- Platón, “Theaetetus” en Burnet, John (Ed.), *Platonis opera. Tomus I. Tetralogias I-II Continens*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967, 142a-210d.
- Platón, *Apologia Socratis*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967.
- _____ *Meno*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1968.
- _____ *Phaedo*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967.
- _____ *Phaedrus*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967.
- _____ *Respublica*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2003.
- _____ *Symposium*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967.
- _____ *Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1968.
- Plotino, *Enneades*, Brill, Leiden, Países Bajos, 1951.
- Sedley, David, “Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*” en Gill, Christopher y McCabe, Mary Margaret (Eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 1996, pp. 79-103.
- Sini, Carlo, “Metafisica: limite o confine” en *Giornale di Metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia, Italia, vol. 32, 2010, pp. 587-594.
- Stern-Gillet, Suzanne, “God-Likeness in Plato’s *Theaetetus* and in Plotinus: *Ὁμοίωσις θεῶν* in Plato and in Plotinus” en *Ancient Philosophy*, Philosophy Documentation Center, Charlottesville, Estados Unidos, vol. 39, N° 1, 2019, pp. 89-117.
- Tagliavia, Grazia, “Libertà e necessità della Metafisica” en *Giornale di Metafisica*, Editrice Morcelliana, Brescia, Italia, vol. 33, 2011, pp. 141-166.
- Teognis, *Elegiae*, Teubner, Leipzig, 1971.
- Trabattoni, Franco, “What is the Meaning of Plato’s *Theaetetus*? Some Remarks on a New Annotated Translation of the Dialogue” en Trabattoni, Franco, *Essays on Plato’s Epistemology*, Leuven University Press, Lovaina, 2016, p. 65-94.
- Tucidides, *Historiae*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1967.
- Wilckens, Ulrich, “Σοφία” en Kittel, Gerhard, Friedrich, Gerhard y Bromiley, Geoffrey W. (Eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1995.

Wolfsdorf, David, "Plato's Conception of Knowledge" en *The Classical World*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Estados Unidos, vol. 105, N^o 1, 2001, p. 57-75.

Mística y artificialidad.

Por una espiritualidad en tiempos de colapso

Elías González Gómez*



Recepción: 1 de septiembre de 2025
Aprobación: 20 de noviembre de 2025

Resumen. González Gómez, Elías. *Mística y artificialidad. Por una espiritualidad en tiempos de colapso*. Las espiritualidades y las religiones han estado desterradas de los círculos de pensamiento crítico y de la política. Se las ha juzgado como un importante pilar del gran edificio opresor moderno. Sin embargo, en las últimas décadas se ha dado una revaloración tanto de la dimensión espiritual en sí como de su rol en las luchas. Estas reflexiones son un repaso de argumentos más ampliamente desarrollados en el libro *Religarnos. Más allá del monopolio de la religión*.¹ Se trata de dar cuenta de una serie de transformaciones que se están dando en el ámbito religioso y que, como intentaré demostrar desde una perspectiva filosófica y social, podrían representar vías de construcción hacia auténticas alternativas desde la mística en medio del colapso civilizatorio contemporáneo.

Palabras clave: mística, artificialidad, mito, insurrección en curso, colapso.

Abstract. González Gómez, Elías. *Mysticism and Artificiality. Towards a Spirituality in Times of Collapse*. Spiritualities and religions have been banished from the circles of critical thinking and politics, disparaged as a key pillar of the great modern edifice of oppression. And yet, in recent years people have reassessed the spiritual dimension as well as its role in worldly struggles. These reflections are an overview of arguments that are developed more

* Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Profesor del ITESO. eliasgonzalez@iteso.mx

1. Elías González Gómez, *Religarnos. Más allá del monopolio de la religión*, Kairós, Barcelona, 2023.

robustly in the book *Religarnos. Más allá del monopolio de la religión. (Relinquishing. Going Beyond the Monopoly of Religion)*. The aim is to review a series of transformations that are taking place in the religious sphere and that, as I will try to demonstrate from a philosophical and social perspective, could offer routes for rebuilding authentic alternatives of mysticism in the midst of the collapse of civilization we are undergoing.

Key words: mysticism, artificiality, myth, ongoing insurrection, collapse.

Religión como dispositivo colonial

Si seguimos a Abdennur Prado,² lo primero que habría de hacerse es dismantelar la certeza de que la religión ha sido un lenguaje ahistórico y universalmente presente en la historia humana. Por el contrario, Prado y otros autores como Richard King demuestran que aquélla es un fenómeno propiamente moderno e inexistente tanto en tiempos previos a la modernidad como en geografías y pueblos ajenos a la cristiandad ilustrada. Este dato temporal es importante, porque, incluso en la misma matriz occidental, no siempre han existido “religiones”, por lo menos no en el sentido contemporáneo. Un buen ejemplo lo encontramos en las obras de Teresa de Jesús, para quien el término “religiones” refiere únicamente a las órdenes católicas, llámense carmelitas, jesuitas, agustinos, dominicos, etcétera.

Una vez separada la Iglesia del Estado,³ las ciencias de las religiones comenzaron a catalogar los distintos fenómenos culturales encontrados por colonizadores y exploradores dentro del campo de “lo religioso”, creando así toda una gama de estudios comparativos que iniciaron la publicación de innumerables investigaciones que hablaban de la religión

2. Abdennur Prado, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*, Akal, México, 2018.

3. En este análisis subrayo más el papel que tuvieron las ciencias de las religiones en la invención del dispositivo de la religión, pero igual peso tuvo el proceso político de creación del Estado-nación moderno. Ver William T. Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2010.

como un universal humano con distintas concreciones históricas. En realidad, el concepto religión fue impuesto desde el lenguaje y la cultura del colonizador, produciendo una serie de efectos coloniales en los distintos territorios. Todo lo que Europa consideraba propiamente “religioso” (textos sagrados, sacerdotes, dioses, etcétera) fue “encontrado” en las otras culturas, más como proyecciones de lo que querían encontrar que como el resultado de un auténtico encuentro con lo desconocido.

De un día para otro, todo el mundo tenía religión. Pero había religiones mejores que otras, ya que el mero concepto, en su acepción cristiana de *re-ligare*, responde a cosmovivencias propias del cristianismo que no necesariamente se comparten en otras culturas, como el hecho de necesitar ser re-ligado (volver a ser ligado). Había, pues, religiones que religaban mejor que otras, y el cristianismo fue considerado la *vera religio*. Ya más avanzados los procesos de secularización, aquélla comenzó a ser algo que se puede elegir libremente, siendo la mejor opción de todas la de no profesar ninguna religión, ya que éstas pertenecen al pasado oscurantista y no científico-racional.

El mecanismo colonial de la religión opera de la siguiente manera: primero, se crea la categoría de religión; segundo, se aplica a todas las culturas para determinar en qué consiste su religión —puesto que se parte del supuesto de que la religión es un fenómeno universal y propio de lo humano—; tercero, según los datos recogidos por las ciencias coloniales de la antropología y la etnología, las distintas “religiones” son clasificadas según sus especies —como los animales—; cuarto, se crean tipologías; quinto, se comparan; sexto, se explican las relaciones entre ellas, y, séptimo, se puede dictaminar cuál es el papel de la religión en la historia humana.

El concepto religión comenzó como un dispositivo colonial para implantar la verdadera religión frente a las falsas; y terminó siendo una ideología enfocada en superar el pasado para abrazar la única y nueva

religión: la modernidad. El principal problema radica en que esta última, lejos de cumplir con su cruzada antirreligiosa, se funda en un cúmulo de certezas y de mitos en los que cree ciegamente, convirtiéndose de ese modo en la más fiel heredera de todo aquello que juró superar. No únicamente respecto de la continuidad entre cristiandad-modernidad, entendida por Iván Illich como la corrupción del cristianismo,⁴ sino también y sobre todo en relación con la modernidad como *mito*, y para ser más específicos, como *mito desencarnado*.

Mito encarnado y mito desencarnado

Al ampliar la noción de religión —y de espiritualidad— a la posibilidad humana de relacionarse con la realidad a través —porque sólo así puede hacerlo— de narrativas, experiencias y organizaciones simbólicas que dan como resultado, según Raimon Panikkar, *mythos*⁵ (entendidos como “horizonte de inteligibilidad”), la modernidad no es más que un mito entre otros tantos. Sin embargo, es importante reconocer que hay de mitos a mitos. Aquí se propone distinguir entre los mitos encarnados y los mitos desencarnados. Los primeros son aquéllos que, sin dejar de ser mitos (porque no se puede vivir fuera de algún mito), mantienen un bucle de retroalimentación con lo real. Así, los mitos encarnados se van contrastando con la propia vida, actualizándose una y otra vez conforme la realidad va mostrando más de sí. En otras palabras, buscan profundizar en lo real, aunque jamás lleguen a captarlo en su totalidad, pues no hay realidad sin mito; ambos se dan en relación no-dual o participativa. Los mitos desencarnados, en cambio, han perdido toda retroalimentación con la realidad; continúan construyendo castillos en el aire cada vez

4. Iván Illich, *Los ríos al norte del futuro. Conversaciones con David Cayley*, Aliosventos, Zibatá, Querétaro, 2019.

5. Según Raimon Panikkar, un *mythos* es el “conjunto de contextos que se dan por descontados”; es “lo que no ponemos en discusión; y no se pone en discusión porque, de hecho, no se considera discutible”. El mito es el horizonte de sentido desde el que y en el que vivimos e interpretamos la vida; las condiciones de posibilidad de una vida; las claves ocultas de las cuales no somos conscientes, no podemos si quiera discutir las. Desde ellas interpretamos el mundo. Ver Raimon Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, pp. 29 y 45.

más abstractos, desentendiéndose de los correlatos reales en los cuales se sustentan. Esto da como resultado ficciones que han perdido todo piso y que operan demencialmente en mundos de pura fantasía, aunque destruyendo a su paso su misma condición de posibilidad, a saber, la realidad misma (como podemos constatar con la crisis ambiental actual).

Reiteramos: ambos tipos de mitos son mitos, pues del mito no podemos salirnos. Sin embargo, los mitos encarnados caminan en un constante proceso de desmitificación causado por el contacto abierto con lo real, lo cual da como resultado una remitificación que, tarde o temprano, por el contacto con lo real, se desmitificará para remitificarse una y otra vez, pero profundizando en el misterio de lo real. De esto carecen los mitos desencarnados, pues en lugar de profundizar en el misterio de lo real a partir del contacto con la vida concreta, especulan más y más en el aire que infla la abstracción, elevándose hasta perder todo contacto con la tierra.

Artificialeza

Proponemos llamar al mito desencarnado *artificialeza*.⁶ Con este concepto entendemos la pretensión de construir un mundo puramente humano por encima o aparte de los ciclos de la vida, un mundo sin límites, sin muerte, en donde la humanidad reine por el resto de los seres ya no únicamente del planeta, sino del universo. Autoras como Claudia von Werlhof han explicado esto en términos del patriarcado. Para la pensadora alemana, el patriarcado es una distopía totalmente imposible de llevar a cabo porque, de inicio, no tiene correlato con la realidad: en el principio era el padre, *pater-arché*.⁷ Lo cierto es que, al

6. Tomo del arte el concepto “artificialeza”. Ahí se ha utilizado por artistas como Julio Cotrina para representar una intersección entre lo natural y lo artificial. El término también se ha utilizado en el pensamiento complejo, aunque no he encontrado referencias en este ámbito. Con todo, en *Religarnos. Más allá del monopolio de la religión*, desarrollo más ampliamente qué entiendo por artificialeza, acuñando la palabra con un significado propio de mis reflexiones.

7. Claudia von Werlhof, *iMadre Tierra o muerte! Reflexiones para una teoría crítica del Patriarcado*, El Rebozo, México, 2015.

comienzo, era la madre, de quien surge la vida. Así, esta pretensión a la que nombramos “artificialeza” está cruzada por una importante dimensión de género y, en la actualidad, de raza y de clase, ya que el *Antropoceno*, la era geológica marcada por la acción humana, es, de hecho y como lo expresan autores como Jason W. Moore, *Capitaloceno*.⁸

En estos términos, el patriarcado/artificialeza consiste en la sobrevaloración humana de sí misma frente al mundo de la vida y sus ciclos, al pretender ser creadora y sostenedora de la realidad o, por lo menos, valerse de ella para sus propios fines. Como ésta es una posibilidad inviable, el patriarcado/artificialeza intenta siempre “demostrar” y construir un mundo únicamente suyo; convertir lo artificial en lo nuevo natural, es decir, que la artificialidad se convierta en la nueva norma. En este punto es importante aclarar que no estamos cayendo aquí en la clásica dicotomía —propriadamente moderna— que diferencia, por un lado, lo natural y, por el otro, lo cultural o artificial. Al contrario, se está denunciando cómo la ilusión de que lo que construimos los humanos (siempre condicionado por la realidad de la vida) quiere emanciparse de su inter-relacionalidad condicionante (y posibilitante) para autogobernarse a sí misma y al resto de lo que existe; de modo que busca construir un mundo aparte, paralelo o encima de la realidad (un buen ejemplo es el de los cables del internet que cruzan los océanos), por más distópica que esta ilusión sea. En otras palabras, la separación entre lo natural y lo artificial es el presupuesto de la artificialeza, no su contrario; ya que, para que lo artificial se haya vuelto lo nuevo natural existente, primero tuvo que imaginar un “otro mundo” respecto de la realidad viva. Este “otro mundo” puede ser metafísico, como lo fue para muchas tradiciones espirituales, pero también tecnológico, como lo es para la modernidad. Por ello, como demuestra Jean Robert, la tecnología moderna surge de la teología.⁹

8. Jason W. Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Traficantes de sueños, Madrid, 2020.

9. Jean Robert, *La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío*, Ítaca, México, 2022.

Ahora bien, sin desmentir ni minusvalorar las anteriores dimensiones del problema —las cuales se exploran más ampliamente en el libro citado al inicio—, nuestro argumento es que la artificialidad es, ante todo, un hecho religioso; es la posible desviación religiosa de la que las distintas tradiciones espirituales del planeta nos han advertido y en la que, lamentablemente, muchas de ellas han caído. La catástrofe contemporánea no es sino el efecto de la religión entendida según el mito propiamente occidental y moderno, que es un modo concreto e histórico de la artificialidad.¹⁰

La artificialidad contemporánea opera en todos los niveles. Actualmente vivimos, según Iván Illich, en la era de los sistemas. El proceso de individualización moderna, a partir de los procesos de despojo que arrinconan a las personas en las garras de las instituciones contraproductivas, crea al individuo como una entidad regida por el principio de escasez.¹¹ La sobretecnologización, nacida de la pretensión de la artificialidad de crear un mundo aparte, empobrece todavía más al ya de por sí paupérrimo individuo dependiente de los bienes y servicios modernos, y lo obliga a necesitar distintos aparatos y prótesis para poder sobrevivir e, incluso, simplemente para percibir el nuevo mundo artificial superpuesto al proporcional que le brindan sus sentidos. A lo largo de la historia humana, el “mundo humano” era aquél captable por sus sentidos, los cuales son proporcionales a las realidades que perciben, como el ojo proporcional a la luz. La artificialidad instaaura un mundo *no proporcional*, es decir, uno no captable por la escala humana, sino a través de las prótesis. Así, las personas y las comunidades, a

10. Alejándonos de la discusión sobre los orígenes, aquí se entiende la artificialidad como una posibilidad humana en la que siempre podemos caer y en la que seguramente la humanidad ha caído en varias ocasiones y probablemente seguirá cayendo después. Pero también es importante señalar las particularidades y especificidades de la artificialidad propia de la modernidad. Entre otras, está la *globalidad* y, por lo tanto, una afectación a escala mundial.

11. El principio de escasez es el presupuesto básico de la economía moderna del que surge dicha ciencia: la creencia de que tenemos deseos infinitos y que, por lo tanto, el hecho de que haya bienes finitos representa un problema que la economía tiene que resolver. En realidad, tal es el constructo sobre el cual puede construirse toda la lógica de producción capitalista e industrial; pero está lejos de ser un dato de realidad compartido por todas las culturas, filosofías y pueblos.

medida que son fragmentadas e individualizadas, ya no pueden valerse de sus propios sentidos, cuerpos y saberes para vivir su vida, sino que heterónomamente se vuelven dependientes de una artificialidad desencarnada y son esclavizadas a un deseo planificado para el consumo y la autocomplacencia.

Desde este panorama, creo que puede entenderse mejor la siguiente afirmación: la situación y el reto que tenemos enfrente y hacia el futuro es, ante todo, de raigambre religiosa. No es que no sea también de raíz política, de género, económica, ambiental, social o filosófica —por supuesto que es todo eso y más—, pero parte desde la base de una pretensión netamente religiosa: la construcción de un mundo mejor, un más allá divino, primero, puramente humano, sostenido en sus propias invenciones; así pues, es una patología de origen religioso. De este modo, surge la pregunta por el papel de la mística en este contexto y la de sí, por otro lado, ésta deriva en una emancipación religiosa también en términos de pluralismo espiritual. En otras palabras, si una mística contemporánea es posible, ésta se dará de frente a y —según intentaré mostrar— como posible salida de la artificialidad.

Monopolio radical

Este punto amerita volver a Iván Illich y a su concepto *monopolio radical*. Partiendo de Illich, pero ampliando también un poco su propuesta, éste se da cuando una cierta manera de entender y hacer la vida se convierte en la única posible. Por ejemplo, el monopolio radical que actualmente tiene la escolarización en la dimensión humana del aprender, así como el paradigma de la salud en el ámbito del sanar. Illich explica este proceso como *sustantivación*, esto es, cuando las distintas esferas de la vida se convierten en sustantivos como salud, educación o transporte. Estos sustantivos se transforman en monopolios radicales, los cuales surgen a partir del proceso industrial de individualización, despojo y desvalorización de los modos comunitarios de vida, sustantivando la

vida a través de ellos, para entonces ceder toda nuestra potencia personal y colectiva a instituciones que ofrecen bienes y servicios. Con todo, el origen de este proceso se encuentra en la Iglesia y en sus procesos de criminalización del pecado, burocratización del amor cristiano y evangelización.¹² De nuevo, nos encontramos ante un problema de índole religiosa, aunque se traduzca a esferas económicas, políticas o sociales (de hecho, todas estas esferas, como lo muestra Karl Polanyi, eran una y la misma antes de la instauración de la economía moderna, lo que él llama la “gran transformación”, que fragmentó la realidad en diversos “cajones”: político, económico, religioso, etcétera).¹³

El primer monopolio radical moderno es, pues, el religioso, el cual se fue expandiendo primeramente dentro de la Iglesia y, paulatinamente, al resto del mundo a partir del proceso antes descrito. Se instaura así un monopolio radical religioso que es, por lo tanto, un mito desencarnado, la artificialidad propiamente moderna.

La insurrección en curso

Según Iván Illich y su amigo Gustavo Esteva, para liberarse de un monopolio radical, es decir, para trascender la sustantivación de la vida, tenemos que regresar a los verbos:¹⁴ en lugar de educación hay que *aprender*, en lugar de salud hay que *sanar*... en lugar de religión hay que *religarnos*. Gustavo Esteva llama “insurrección en curso”¹⁵ a los entramados comunitarios y colectivos que, a través de esta recuperación de los verbos, van rehaciendo sus vidas tan lastimadas por la modernidad industrial. Por su parte, Raúl Zibechi los nombra “sociedades en

12. Para profundizar en estas y otras propuestas de Iván Illich, ver David Cayley, *Iván Illich: an intellectual journey*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2021.

13. Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

14. Ver Elías González Gómez y Carlos Tornel, *Gustavo Esteva. Vida y obra de un intelectual público desprofesionalizado*, Bajo Tierra Ediciones, México, 2023.

15. Gustavo Esteva, “La insurrección en curso” en Raúl Ornelas (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, pp. 129-216.

movimiento”.¹⁶ Se trata de una insurrección silenciosa, sin vanguardia revolucionaria, que se da desde abajo y con la gente común que recupera —a veces por necesidad, otras veces por conciencia o contagio— los modos propios de subsistencia. Esta gente vuelve a preocuparse por su comida y siembra lo que consume o se organiza para crear alianzas entre productores rurales y consumidores urbanos; lucha por aprender en libertad más allá de los currículos ocultos de la escolarización, o reaprende a sanar sin depender del sistema de salud.

Esto no es un ideal o una propuesta, una nueva utopía por construir. La insurrección en curso se está dando de facto, en todo el mundo y en una enorme diversidad. No es una fuerza mundial organizada, sino construcciones concretas alternativas que responden en su propio contexto; un “No” común (al capitalismo, al patriarcado, al colonialismo) desde una enorme diversidad de “Síes”. De esta manera, personas de a pie, en sus lenguas y en sus propios términos, están cambiando el mundo en resistencia y *reexistencia*; están caminando no desde la lógica de la expectativa —puesto que no sabemos qué va a pasar—, sino desde la esperanza: seguir adelante por el simple hecho de que tiene sentido hacerlo.

Las religiones alternativas

En este enorme abanico de innovaciones, también se dan movimientos que aparentan ser críticos y alternativos, aunque en realidad son más de lo mismo. Gustavo Esteva solía dar el ejemplo de los “tomates reaccionarios” y los “tomates revolucionarios”. Los primeros son los tomates que, como individuos, podemos sembrar en patios o jardines, casi siempre como adorno. Esta práctica no cambia las relaciones sociales. Por otro lado, los tomates que se comparten o truecan con vecinos quienes, a su vez, producen lechugas o cualquier otra cosa sí

16. Raúl Zibechi, *Movimientos sociales en América Latina. El «otro mundo» en movimiento*, Desde Abajo, Bogotá, 2017.

se traducen en relaciones nuevas. Esteva apuesta no por educaciones alternativas —las cuales abundan, y muchas de ellas son muy buenas e interesantes, pero no dejan de ser escolarización—, sino por una alternativa a la educación.

En el mismo sentido, si aceptamos la importancia de la dimensión espiritual o religiosa en la situación actual, hay que prestar atención a las supuestas alternativas que no lo son, es decir, diferenciar las religiones alternativas de las alternativas a la religión. Las primeras, supuestamente críticas a las religiones institucionales, claman ser “espiritualidades sin religión” simplemente por el hecho de no pertenecer a una institución formal, o se creen disruptivas sólo por no ser cristianas (he conocido practicantes de *mindfulness* más jerárquicos que los papistas). A este fenómeno lo llamamos “religión de la espiritualidad” y se puede constatar con la cooptación del mercado en prácticas espirituales basadas en el *wellness* o cosas por el estilo.

No se puede profundizar aquí mucho más en estas “religiones alternativas” que tanto distan de ser una auténtica alternativa a la religión y que repiten gestos, criterios y dinamismos propios de ésta, pero ahora con el peligro de considerarse a sí mismas auténticas alternativas. Bastará señalar que existe el peligro de “dar gato por liebre” y pasar de largo los dinamismos propios de las nuevas religiones del siglo XXI. En una investigación aparte he trabajado sobre lo que llamo una “ascética contemporánea” que tome en cuenta los riesgos espirituales actuales y no necesariamente presentes en tiempos pasados; por ejemplo, la sobretecnologización de la espiritualidad a través de aplicaciones móviles, así como su mercantilización, psicologización y medicalización.¹⁷

17. Parte de esta investigación la he compartido en entregas dentro del blog de *Cristianisme i Justícia*. Actualmente me encuentro preparando un libro que recopila algunos de estos artículos e incluye otros inéditos. Ver <https://blog.cristianismeijusticia.net/author/elias-gonzalez-gomez>

Religarnos

Pero entonces, ¿a qué nos referimos con *alternativas a la religión*? Yo les llamo “religarnos”, como la verbalización en plural del sustantivo “religión”.¹⁸ Los distintos religarnos, a mi parecer, responden a los modos concretos en que los grupos de personas en cuestión viven y cultivan su espiritualidad en sus propios términos. Constatamos que, tanto en las comunidades como en las ciudades, las personas han comenzado a organizarse para tomar la dimensión espiritual en sus manos. Con ello reivindican la dimensión política de la espiritualidad de una forma totalmente nueva. No están creando una nueva religión ni inaugurando una escuela bajo el estandarte o la guía de un nuevo gurú, sino que se reúnen mediante entramados de amistad y cariño a compartir distintas prácticas y conocimientos. No significa que renuncien necesariamente a sus religiones. En muchas ocasiones esta relectura de la vida espiritual se da de manera interna a alguna tradición religiosa concreta (cristianismo, budismo, islam, etcétera). Y en otras ocasiones no forman parte de alguna tradición en específico, pero se abren al mutuo aprendizaje y al diálogo interreligioso; o se trata, en cambio, de un recobrar la sabiduría espiritual de las tradiciones indígenas o afrodescendientes. En otras palabras, estos múltiples y diversos religarnos logran liberarse, cada uno a su manera, de la lógica excluyente de la “identidad religiosa” para vivir en plenitud la “amistad espiritual”.¹⁹

18. Soy consciente de que seguir utilizando un término de la familia “religión” es problemático. Mi elección de este término remite principalmente a dos razones. En primer lugar, por dar continuidad a la lógica de la verbalización de la vida; por lo tanto, al sustantivo “religión” le compete el verbo “religarnos”. En segundo lugar, porque no encuentro un mejor término ni pretendo proponer uno que homogenice a todos los demás, como en ocasiones parece que se utiliza la palabra “espiritualidad”. Por el contrario, apuesto a que cada religarnos concreto se entienda a sí mismo con los términos y las palabras que le hagan sentido, pues los religarnos concretos no comparten un género común, sino que son tan sólo modos específicos y encarnados de experimentar la realidad.

19. Para profundizar en la amistad espiritual y su diferencia respecto de la identidad religiosa, ver Elías González Gómez y Pedro Pablo Achondo Moya, “*Los llamo amigos*”. *Redescubriendo la amistad como tejido de vida*, Buena Prensa, México, 2025, pp. 33-44.

La identidad religiosa es heredera de los mitos modernos del individuo, la ciudadanía, el Estado, la religión; mientras que la amistad espiritual parte del reconocimiento de que no somos individuos, sino personas, nudos de redes de relaciones que se tejen en amistad. Tener identidad religiosa es una ilusión desencarnada, ya que, en realidad, nuestra espiritualidad opera desde las relaciones concretas que nos conforman, la comunidad que somos, pues, como diría el místico revolucionario Gustav Landauer, somos “los instantes de la eternamente viva comuna de ancestros”.²⁰

Cuando pensamos en estos entramados comunitarios o de amistad, nos referimos primeramente a los pueblos originarios, cuya lucha por la defensa del territorio está atravesada por su relación profundamente espiritual con la tierra y los ciclos vitales.²¹ Pero también apuntamos a los círculos de mujeres que buscan despatriarcalizar la espiritualidad heredada y pasada siempre por el filtro de los varones. O los pequeños grupos de meditación, danza, temazcal, estudio de textos sagrados... Las distintas prácticas no pueden equipararse, pero sí la lógica que estos tejidos siguen: se reúnen no bajo el ala de una institución religiosa o negocio espiritual, sino desde la amistad que los teje en apoyo mutuo para cultivar su propia espiritualidad. Al mantenerse en esta escala convivial, dichos entramados renuncian a la pretensión prometeica de la artificialidad, abrazan la propia contingencia y recuerdan artes ahora prácticamente extintas, como el habitar o el buen morir. Reviven a partir de sus sentidos, puesto que inauguran nuevas ascéticas que ordenan sus vidas en los territorios y contextos concretos en los cuales se encuentran.

20. Gustav Landauer, *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*, Herder, México, 2015, p. 45.

21. Ver Raúl Zibechi, “Espiritualidad, autonomía y resistencias anticapitalistas” en Francisco de Parres Gómez (Coord.), *Internacionalismo crítico y luchas por la vida: Hacia la construcción de horizontes futuros desde las resistencias y autonomías*, Cátedra Jorge Alonso/Cooperativa Editorial Retos/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, México, 2023, pp. 495-513.

Mística

Estas características hablan de una nueva-antigua mística que florece en medio del inhóspito desierto de cemento, megaproyectos y guerras. Fijémonos en esta experiencia que nos narra Vanessa Pérez Gordillo:

Fue en América Latina, en el seno de los movimientos, las organizaciones y las escuelas populares donde comprendí la importancia de empezar el día con lo que allí se llama «la mística». La primera vez que me dijeron «vamos a la mística», me quedé petrificada. La mera idea de tener que volver a ponerme en situación de introspección para atraer los pensamientos positivos pesaba horrores [...]. En el suelo del jardín había tres cuencos: uno con tierra, otro con agua y otro con cereales. Alrededor las personas que formaban parte de la escuela hacían un hemicycle. Una mujer leyó una nota que explicaba el derecho de habitar el territorio, trabajar la tierra y acceder al agua y a la comida. Mientras todos aplaudían, volví a quedarme petrificada. ¿Qué mundo tendríamos si la mística de cada lugar tratara estas cosas? Así comienzan las mañanas en las escuelas populares del continente suramericano. Cada una es un canto a la memoria, una invitación a recordar lo que quieren borrar pretorianamente las megaempresas, los Estados, el neoliberalismo y el capital. Por eso, descolonicé la mirada hacia esa costumbre. Cada mañana conviene recordar antes de continuar con la vida, en comunión o en soledad. Ayuda a tener claro el camino.²²

¿Qué nos desvelan estas experiencias? La mística a la que hago referencia, si bien se relaciona directamente con la tradición de lo que hemos entendido con este término, no pretende ajustarse a purismos o exactitudes conceptuales de ninguna academia. Por el contrario, en este texto se recupera la noción de mística que he desarrollado a partir de mi propia experiencia y trabajo, y que plasmo en algunas obras.²³ Por mística entiendo el *dinamismo vital de apertura radical y comunión*

22. Vanessa Pérez Gordillo, *La dictadura del coaching. Manifiesto por una educación del yo al nosotros*, Akal, Madrid, 2019, p. 137.

23. Elías González Gómez, *El dinamismo místico. Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo*, Aliosventos, Zibatá, Querétaro, 2022; Elías González Gómez, *7 místicas para transitar los tiempos actuales*, Buena Prensa, México, 2022.

amorosa con la misteriosidad de lo real. Y es que estoy convencido de que la mística, para nuestros tiempos de crisis civilizatoria y reinado de la artificialidad, ha de consistir básicamente de dos cosas: 1) abrazar la zozobra de la oscura incertidumbre radical, fruto de nuestra condición precaria y finita, y 2) volver a la realidad y al sentido de lo que de ella emana.²⁴

El desmantelamiento del monopolio radical de la religión, que no es otro sino el mito desencarnado de la artificialidad, se alcanza únicamente a través del verbo religarnos, un verbo místico que pasa por la recuperación y regeneración personal y colectiva para “sentir” la realidad y despertar así a nuestra auténtica condición: ser nudos de redes de relaciones. Volver a lo real, a la vida y a su cuidado a partir de los mitos encarnados que construimos comunitaria y participativamente con otras personas y seres se presenta como la vía para resistir a la artificialidad.

Lo que se plantea es una mística de la realidad, para la cual hay que tener presentes algunas nociones importantes. Nuestra experiencia es de experimentar la realidad, de que las cosas cuentan con un “de suyo”, es decir, poseen una alteridad en sus notas o atributos que parten de ellas, aunque las percibimos en nosotros. Lo que entendemos por realidad no es sino la co-participación de todas las cosas en un tejido universal, dinámico y siempre presente. Pero este tejido no lo experimentamos en abstracto, sino en las cosas reales concretas con las que entramos en relación y en contacto. Así, experimentamos las cosas como reales, es decir, como formalmente reales; su manera de presentarse ante nosotros es en tanto reales. En ocasiones, cuando la inercia de la superficialidad no nos atrapa, experimentamos la realidad con una densidad especial. Esta *densidad de realidad* remite a una suerte de profundidad de la cual no nos damos cuenta normalmente,

24. Ver, particularmente, Elías González Gómez, *El dinamismo místico*, p. 26; Elías González Gómez, *Religarnos...*, p. 363.

pero intuimos que siempre ha estado ahí. Es como si sintiéramos de pronto la realidad por primera vez o como si finalmente estuviéramos sintiendo la realidad, un *sentido de realidad*. Expresado en términos del filósofo español Xavier Zubiri, “la realidad se nos impone”. Lo real se apodera de nosotros a través del *poder de lo real*, de la densidad de lo real. La realidad como poder no es sino esta densidad a la que aludíamos; es cómo la realidad se apodera de quien la siente, fundándole también en tanto realidad.²⁵ En otras palabras, las cosas nos remiten a una misteriosidad de lo real, lo que algunos llamamos *Dios*, el cual no es un ser o ente extramundano, sino la misteriosidad de lo real, esa dimensión real de las cosas que las fundamenta en tanto reales. Así, a decir del propio Zubiri, jamás, “ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas”.²⁶ Sólo a través de las cosas reales, captando su misterio, es que accedemos a la mística tal y como la he presentado.

La mística se dinamiza siempre desde el Misterio. No hay mística sin Misterio, sin el encuentro y la relación con *Eso*. No en un sentido dualista ni extramaterial. La trascendencia de Dios se da en la inmanencia, en las cosas reales. Al Misterio no lo podemos dominar, es lo más radical. La misteriosidad de lo real es su fundamento y es misterio desde sí mismo y por su propio lado, no un enigma o un problema que tecnológicamente llegaremos a resolver con las técnicas de la artificialidad. Ésta no es sino el mito desencarnado que ha exiliado al Misterio. A partir del encuentro con la misteriosidad de lo real va aconteciendo la “inversión de la intencionalidad”²⁷ o conversión. La vida invierte su dinamismo, del mero consumo egoico del mundo y las relaciones, a la experiencia de la fe como apertura radical de recepción amorosa. Esta verdad no es conceptual, sino corporal y experiencial. Ya lo anunciaba

25. La filosofía de Xavier Zubiri está muy presente en estas reflexiones, aunque no pretendo repetir el tratamiento más profundo de sus ideas, que se incluye ya en la última parte de *Religarnos...* Ver Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012.

26. *Ibidem*, p. 203.

27. Ver, especialmente, los capítulos II y III de Elías González Gómez, *El dinamismo místico...*

Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto: “esta verdad era inútil exponerla en libros, difundirla en conferencias o discursos públicos [...] es una verdad que solo puede conocerse practicándola, que solo puede enseñarse ayudando a otro a practicarla”.²⁸ La fe, ese dinamismo vital de apertura radical a la misteriosidad de lo real —o sea, la mística—, no es creer en algo o en alguien, sino entregarse en fidelidad a una relación cuya hondura nos constituye, y vivir la vida desde ahí. Esto se hace personal y colectivamente, recordando que *persona* significa no individuo, sino nudo de red de relaciones.

Si la artificialidad nos hace perder el sentido, la mística, en tanto relación profunda con la realidad, lo recupera en todas sus acepciones: sensualidad, inteligibilidad, para qué (propósito) y direccionalidad. Este “sentir la realidad” no se limita, entonces, a sentir frío o calor, o a tocar esta o aquella superficie. Sentir la realidad es estar religado a ella por el poder de lo real; es reconocer la dimensión mística de lo real y, por lo tanto, la nuestra propia como realidad que somos. En esto consiste el *religarnos*, en los modos en que las personas y colectivos van recuperando su auténtica condición de existencia proporcional —a escala humana en un mundo captable por los sentidos— desde las relaciones que entablan comunitaria y participativamente con sus pares y su entorno, incluyendo la dimensión mística de la vida. Recuperar el sentido de realidad es recuperar la propia vida que se vive a escala humana a través de nuestros cuerpos y de mitos encarnados en constante desmitificación y remitificación, producto del contacto con la realidad viva y dinámica.

Lejos estamos, por lo tanto, de una mística de *fuga mundi*. Muy por el contrario, la vida mística consiste en ir experimentando la densidad y hondura de lo real en su Misterio. Es el retorno a la simplicidad de la vida en su verdad, en sus condiciones reales, y no desde los entramados

28. Giuseppe Giovanni Lanza del Vasto, *La peregrinación a las Fuentes*, My Bright Leaf, México, 2024, p. 268.

engañosos de la artificialidad. La mística, más allá de la artificialidad, es un *realismo místico*.²⁹ Aquí se vuelven pertinentes las palabras de Javier Melloni cuando afirma: “La realidad se desvela realizándola, no hay otro camino para ser que siendo. No hay otra revelación de Dios que el adentramiento en lo real”.³⁰

Ante la ilusión de la artificialidad (origen de una sociedad *sinsentido* —que no siente la realidad— y patriarcal, que pretende construir la distopía de un mundo puramente humano y que, al no poder lograrlo, destruye la vida), la mística toca lo real desde la proporcionalidad del universo. No toca la *realidad en sí* (este concepto corresponde más a las filosofías idealistas), sino que se cimenta en la realidad *relacional* y *participativa*, de la cual formamos parte.³¹ Este ir profundizando en la realidad no se entiende, entonces, como un “salirse del mundo”, sino como una vida cada vez más encarnada y dinamizada desde y para relacionarse con más transparencia con la dimensión mística de lo real. La mística a la que nos referimos es una forma de vida, un dinamismo vital que se vive en la cotidianidad más concreta del día a día: en comer, vestirse, amar, moverse, llorar, alegrarse, dolerse, desear. Pero para experimentar la realidad sin los múltiples velos y desórdenes que provienen de la artificialidad, hemos de purgar nuestros sentidos. Ahí es donde entra la ascética como la otra cara fundamental de la mística que tanto hemos olvidado. Queremos espiritualidades que nos complazcan y nos den gusto en todo. Vivimos bajo el yugo del “imperio del gusto”.³² La espiritualidad actual camina en el filo de una navaja con el peligro constante de caerse ya sea del lado de las instituciones contraproducentes que niegan el sentido cooptándolo y censurándolo,

29. Elías González Gómez, “Breves esbozos hacia un realismo místico” en *Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas*, Instituto de Filosofía, Tlaquepaque, Jalisco, vol. XIII, N° 35, diciembre 2022, pp. 54-65.

30. Javier Melloni, *Perspectivas del absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*, Herder, Barcelona, 2018, p. 194.

31. Ver Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid, 1999; Jorge N. Ferrer y Jacob Sherman (Eds.), *El giro participativo. Espiritualidad, misticismo y estudio de las religiones*, Kairós, Barcelona, 2011.

32. Elías González Gómez, “El imperio del gusto” en *El blog de Cristianismo i Justicia*, 30/V/2023, <https://blog.cristianismeijusticia.net/2023/05/30/el-imperio-del-gusto> Consultado 12/1/2024.

o del lado de la sobreestimulación propia del hedonismo tan común en tiempos de decadencia como los nuestros. La ascética ordena los sentidos³³ para que alcancen su modalidad proporcional a través de la cual captamos la realidad y su Misterio.

Una mística con estas características, a saber, encarnada y vivida desde el sentido de realidad en lo concreto, será una *mística territorial*. Esto significa que será diferente en cada monte, en cada lago, en cada pueblo, en cada lengua. No será una mística universal, perenne, trascendente a los accidentes de la historia y la materia, sino una mística participativa que se construye y dinamiza desde la relación concreta. De este modo, abre la puerta a una auténtico pluriverso.

Los muchos religarnos concretos son los modos en que las místicas van surgiendo, religándose con la realidad y su sentido, experimentando la dimensión misteriosa de lo real y dinamizando y cuidando la vida desde ahí. Se van fraguando a partir de la recuperación concreta de la propia vida, de vivir nuestras propias vidas, no las prefabricadas por los gobiernos y las empresas de la artificialidad. Las siguientes palabras de Raúl Zibechi respecto de la espiritualidad guaraní me parecen elocuentes y representativas de lo que aquí quiero transmitir: “Pero la espiritualidad tiene un fin, que consiste en reafirmar de modo permanente y continuo ‘su ser cultural’, sin apartarse de las normas y reglas que los mitos tienen por objetivo transmitir y revivir. Como toda sociedad, los pueblos originarios dedican sus mejores energías a seguir siendo lo que son, a reafirmarse en su ser”.³⁴

Por ello, descubrimos esta mística latente en las luchas por la defensa del territorio, la autonomía alimentaria, la regeneración de los saberes tradicionales, los grupos que en amistad se tejen para articular sus

33. Queda claro que no hay que entender por “sentidos” exclusivamente los cinco sentidos tradicionales, sino todo el sentido en tanto percepción de la vida.

34. Raúl Zibechi, “Espiritualidad...”, pp. 507-508.

prácticas espirituales de cualquier tipo, más allá de las instituciones religiosas o las narrativas autocomplacientes del *wellness* y las religiones alternativas. Nuevos mundos están surgiendo desde los *abajos* que quieren recuperar su sentido de realidad; una mística que nace en las entrañas de la Tierra.✕

Fuentes documentales

- Cavanaugh, William T., *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2010.
- Cayley, David, *Ivan Illich: an intellectual journey*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2021.
- Ferrer, Jorge N. y Sherman, Jacob (Eds.), *El giro participativo. Espiritualidad, misticismo y estudio de las religiones*, Kairós, Barcelona, 2011.
- González Gómez, Elías, “Breves esbozos hacia un realismo místico” en *Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas*, Instituto de Filosofía, Tlaquepaque, Jalisco, vol. XIII, N° 35, diciembre 2022, pp. 54-65.
- _____ “El imperio del gusto” en *El blog de Cristianisme i Justícia*, 30/V/2023, <https://blog.cristianismeijusticia.net/2023/05/30/el-imperio-del-gusto> Consultado 12/1/2024.
- _____ *7 místicas para transitar los tiempos actuales*, Buena Prensa, México, 2022.
- _____ *El dinamismo místico. Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo*, Aliosventos, Zibatá, Querétaro, 2022.
- _____ *Religarnos. Más allá del monopolio de la religión*, Kairós, Barcelona, 2023.
- González Gómez, Elías y Achondo Moya, Pedro Pablo, “Los llamo amigos”. *Redescubriendo la amistad como tejido de vida*, Buena Prensa, México, 2025.
- González Gómez, Elías y Tornel, Carlos, *Gustavo Esteva. Vida y obra de un intelectual público desprofesionalizado*, Bajo Tierra Ediciones, México, 2023.

- Esteva, Gustavo, “La insurrección en curso” en Ornelas, Raúl (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, pp. 129-216.
- Illich, Iván, *Los ríos al norte del futuro. Conversaciones con David Cayley*, Aliosventos, Zibatá, Querétaro, 2019.
- Landauer, Gustav, *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*, Herder, México, 2015.
- Lanza del Vasto, Giuseppe Giovanni, *La peregrinación a las Fuentes*, My Bright Leaf, México, 2024.
- Melloni, Javier, *Perspectivas del absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*, Herder, Barcelona, 2018.
- Moore, Jason W., *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2020.
- Panikkar, Raimon, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid, 1999.
- _____, *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona, 2007.
- Pérez Gordillo, Vanessa, *La dictadura del coaching. Manifiesto por una educación del yo al nosotros*, Akal, Madrid, 2019.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- Prado, Abdennur, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*, Akal, México, 2018.
- Robert, Jean, *La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío*, Ítaca, México, 2022.
- Von Werlhof, Claudia, *¡Madre Tierra o muerte! Reflexiones para una teoría crítica del Patriarcado*, El Rebozo, México, 2015.
- Zibechi, Raúl, *Movimientos sociales en América Latina. El «otro mundo» en movimiento*, Desde Abajo, Bogotá, 2017.
- _____, “Espiritualidad, autonomía y resistencias anticapitalistas” en De Parres Gómez, Francisco (Coord.), *Internacionalismo crítico y luchas por la vida: Hacia la construcción de horizontes futuros desde las resistencias y autonomías*, Cátedra Jorge Alonso/Cooperativa Editorial Retos/Consejo Latinoamericano de

Ciencias Sociales, México, 2023, pp. 495-513.
Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri,
Madrid, 2012.

Habitar lo inmanente: una ética del desasimiento desde Eckhart

Luis Ángel Hurtado Aguilar*



Recepción: 6 de octubre de 2025
Aprobación: 7 de enero de 2026

Resumen. Hurtado Aguilar, Luis Ángel. *Habitar lo inmanente: una ética del desasimiento desde Eckhart*. En este artículo analizo la propuesta del Maestro Eckhart como una praxis mística que reivindicaría lo finito y cotidiano frente a la lógica instrumental contemporánea. A través de conceptos centrales como *desasimiento* (*Abgeschiedenheit*), la *nada* y el *actuar sin porqué*, Eckhart desmontaría la subjetividad posesiva y abriría un espacio de indiferenciación ontológica en el que lo divino se manifiesta en lo inmanente. Establezco un diálogo entre él y comentaristas de la espiritualidad y la actualidad de la mística, la filosofía de Heidegger y la visión religiosa de Keiji Nishitani, subrayando cómo sobre la base de una relectura de Eckhart se podría promover una ética del cuidado y un vínculo con la interrelacionalidad. La conclusión enfatiza que esta perspectiva permitiría habitar el mundo de modo no instrumental y superar la explotación desmedida de las cosas mediante el reconocimiento del valor inherente de lo existente y la ausencia de un sentido preasignado.

Palabras clave: praxis mística, desasimiento, actuar sin porqué, interrelacionalidad, ética de la cotidianidad.

Abstract. Hurtado Aguilar, Luis Ángel. *Inhabiting the Immanent: An Ethics of Detachment Based on Eckhart*. In this article I analyze Master Eckhart's propo-

* Doctorando y Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. hurtaguai@gmail.com

sal as a mystical praxis that could reassert the finite and everyday in the face of contemporary instrumental logic. Using concepts such as *detachment* (*Abgeschiedenheit*), *nothingness* and *acting without a reason*, Eckhart has the potential to deconstruct possessive subjectivity and open up a space of ontological indifferentiation where the divine is manifested in the immanent. I set up a dialogue between Eckhart and commentators of spirituality and current trends in mysticism, Heidegger's philosophy, and Keiji Nishitani's religious vision, highlighting the way a re-reading of Eckhart could foster an ethics of care and a bridge to interrelatedness. The conclusion emphasizes that this perspective could enable people to inhabit the world in a non-instrumental way and push back against the overexploitation of things by recognizing the inherent value of that which exists and the absence of a pre-assigned meaning.

Key words: Mystical praxis, Detachment (*Gelassenheit*), Acting without a why, Ontological interrelationality, everyday ethics.

Eckhart y la praxis mística: reivindicación de lo finito y cotidiano

La mística como praxis deformadora de dogmas

¿Qué es habitar el mundo hoy en día sino un proceso sin fin que anhela siempre *más*?: más capital, más acción, más certidumbre, más utilidad. Esta era desarraigada de su propio suelo va en busca de lo que considera perdido o insuficiente, a saber, su propio ser, su sí mismo. No será sorpresa de nadie que este punto de inflexión de la sociedad contemporánea sea fruto de la pérdida de un valor ontológico fundamental. Ante esta tarea, la de abrir la posibilidad de ojear la *nada* bajo nuestros pies, surgen esfuerzos, señas y parajes en la filosofía, que permiten vislumbrar un mundo que evite potenciar una lógica de la usura y la explotación.

Ante esta ruptura con el mundo estratificado y lleno de valores que terminan siendo ajenos al contacto inmediato con las cosas; ante la lejanía trazada por las construcciones teóricas con las cosas, al seguir una lógica de funcionalidad, se ha optado por recapturar el camino de la acción y la práctica. Para ello, este trabajo asume un cambio en el desenvolvimiento

ontológico de la configuración de la realidad. Encontramos una propuesta en la transformación espiritual de la mística del Maestro Eckhart. Los motivos para traer su pensamiento a colación son, en mayor medida, el carácter negativo con el que hace frente a la caracterización del mundo que se asume sin más, así como su capacidad destructora¹ frente a los estatutos de la modernidad contemporánea, tales como el consumo desmedido y la valorización totalizante.

Para los fines de este artículo entenderemos “mística” —siguiendo a Juan Martín Velasco— como la praxis experiencial y directa de la realidad, que a menudo opera *dentro* o *contra* un marco *religioso* (entendido como el sistema dogmático e institucional). La “espiritualidad” será, entonces, la actitud o el modo de vida derivado de dicha praxis mística. La propuesta de Eckhart es mística, precisamente porque modifica el dogma religioso de su tiempo, centrándose en la inmanencia. Así pues, la noción de mística adoptada aquí propone enfatizarla como un modo del pensar que rechaza los posicionamientos conceptuales y prácticos tanto del dogma religioso como de las ideologías y estructuras de poder dominantes. La mística es elegida por su vocación de dejar de disponer de lo conocido y por ser una experiencia integradora con la realidad.² Según Juan Martín Velasco, en el mismo Wittgenstein ya se esclarece un sentido de la mística que designa “un ámbito de lo real claramente diferenciado de aquel que es accesible al conocimiento ordinario, objetivo y científico”.³ Esto implica que la mística trasciende el modo de conocimiento centrado en la díada sujeto-objeto, esto es, conoce más allá del sistema metafísico del sujeto racional occidental. Delimitada la mística como esta praxis transgresora del *statu quo*, nos adentraremos

1. Si bien el concepto “deconstrucción” se origina en la tradición del posestructuralismo francés, en este artículo no se adopta como una adhesión a dicha escuela, sino como *una actitud analítica o un gesto crítico*. Este gesto se emplea para confrontar lecturas históricas establecidas, con el fin de demostrar cómo ciertos conceptos o sistemas poseen una *inestabilidad constitutiva* que socava sus fundamentos metafísicos. Al revelar esta ambigüedad fundamental se abre un espacio de complejidad que permite criticar y confrontar dichas lecturas con otras interpretaciones posibles.
2. Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 321–322.
3. Juan Martín Velasco, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2006, p. 18.

en los principales conceptos concretos de la mística eckhartiana que radicalizarán esta perspectiva.

El desasimiento en Eckhart: una vía más allá del sujeto moderno

La figura del Maestro Eckhart ha sido retomada por el valor de sus reflexiones respecto del modo de acercarse al fondo originario de la realidad. Más allá del lenguaje y del ambiente teológico en el que se fragua su pensamiento, la veracidad y pertinencia de sus exposiciones muestran un camino que la filosofía no pudo seguir desde la razón y el sujeto. Pensadores como Heidegger y algunos miembros de la Escuela de Kioto retoman su interpretación sobre el modo de relación con el mundo que permite el encuentro con la divinidad, lo cual posibilita a las cosas mostrar su talidad, pues ahí todas ellas reposan antes de llegar a ser lo que son. Con la relectura de su pensamiento se abren nuevas posibilidades dentro de una actualidad subsumida en una idea de orden y sentido que prefigura los más íntimos modos de interacción entre las cosas con las que estamos.

Desde conceptos como *abandono* y *vaciedad* se nutre la Escuela de Kioto (Hajime Tanabe, Keiji Nishitani, Shizutero Ueda)⁴ para distanciarse de las actitudes de despojo y sobreabundancia encontradas dentro de una lógica que busca disponer de todas las cosas con un fin por y para algo. Hallamos en Eckhart uno de los conceptos clave, *desasimiento* (*Abgeschiedenheit*), a partir del cual la mística adquiere otra profundidad. Es un posicionamiento radical que deja de sostener la existencia en conceptos y sustancias definidas, y abandona la vía intelectual (racional calculadora) como modo de acceso a la verdad del

4. La Escuela de Kioto, surgida a principios del siglo XX en torno a la figura de Kitarō Nishida, representa el esfuerzo filosófico de articular la experiencia del budismo zen con la tradición ontológica y mística de Occidente. Este grupo de pensadores encuentra en el desasimiento (*Abgeschiedenheit*) y el abandono (*Gelassenheit*) de Eckhart un puente fundamental para trascender el dualismo sujeto-objeto de la modernidad. A través del concepto *Nada Absoluta* (*Zettai mu*), autores como Nishitani o Ueda interpretan la vacuidad no como una carencia nihilista, sino como el lugar (*basho*) de apertura en el que las cosas se manifiestan en su propia talidad (*suchness*), liberadas de la voluntad de dominio técnico-metafísica.

mundo. El saber intelectual propone una distancia infranqueable con el resto de las cosas, las ve como algo ajeno y fuera de sí. Este modo de aproximación con ellas las mira como si estuvieran ya diseñadas de una cierta manera, como si fueran algo acabado; ve la utilidad que puede brindar un río para una presa, antes que verlo realmente como río. Por esta razón es necesario recuperar el desasimiento en Eckhart, para comprender críticamente cómo nos situamos en el mundo.

El desasimiento perfecto no persigue ningún movimiento, ya sea por debajo o por encima de una criatura, no quiere estar ni por debajo ni por encima, quiere subsistir por sí mismo sin consideración de nadie, y tampoco quiere tener semejanza o desemejanza con ninguna criatura, no quiere ni esto ni aquello: no quiere otra cosa que ser. El desasimiento no quiere ser algo, no quiere ser nada.⁵

El desasimiento eckhartiano, más que hablar de un simple exceso del ser divino (la *deidad*), inaprehensible en categorías finitas como la sustancia, trata de reconocer que la des-sustancialización del desasimiento es una actitud abierta a la infundamentación. A partir de esta ruptura esencialista de la realidad, se abre una grieta en la convivencia con las cosas en el mundo. Desde una aceptación y profundización de esta nihilidad, los sentidos prefigurados y concebidos hasta la actualidad se disuelven, y, con ellos, también la visión antropocéntrica; lo que vuelve posible asumir posturas que encarnen el modo más fundamental de las cosas mismas. Nishitani lo explica de la siguiente manera:

En esta nihilidad, las situaciones límite de la existencia humana son llevadas más allá del campo en el que son consideradas normalmente, hacia el campo de la trans-descendencia extática. La situación límite que aquí emerge en la conciencia está situada contra un horizonte de mundanidad que va más allá de la perspectiva de lo meramente humano y se detiene para reposar sobre un campo, libre de un modo de ser determinado por un ego humano. La forma real

5. Eckhart de Hochheim, "Del desasimiento" en Eckhart de Hochheim, *Tratados y sermones*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2013, pp. 243-260, pp. 246-247.

de nuestra existencia en el mundo es descubierta en su fundamento, sólo en un campo que ha ido más allá del alcance de una visión antropocéntrica.⁶

El horizonte de mundanidad al que refiere Nishitani, sin duda alguna, nos retrotrae a la visión heideggeriana de *Ser y tiempo*, en la que es el modo en el que lo humano comprende las cosas con las que está en el mundo, en un horizonte de sentido único y diferenciado, lo que le permite comprender y realizar una teoría y una práctica. Si este horizonte de sentido es llevado a su límite, también es llevada a él la comprensión subjetiva, la idea del sujeto centralizado (sujeto como centro y fundamento). Las actividades por realizar desde un mundo sin-sentido (en el modo de un sentido sin sujeto centralizado) y vivido en el *sin porqué* tendrán que procurar a cada instante la realidad entretrejida de las cosas. No se asumirá la acción de algo desde la conveniencia personal. En esta realización no se busca el beneficio de la acción. Si, al contrario, en la confrontación con una cosa se ve en ella una igualdad originaria, una mismidad en el fondo de su ser para con uno mismo, será un vínculo que parte desde el desasimiento, lo cual remitirá a una acción divina que deja realizarse plenamente tanto a uno mismo como a la cosa con la que se encuentra. Esto no significa que importa más el fin con el que realizamos algo; pues, pese a que éste sea dar con la verdadera realidad de una cosa, dar con su naturaleza originaria, esto equivaldría nuevamente a pensar en un sentido limitado y fijo para una cosa. Un itinerario distinto es el que se intenta transmitir con el desasimiento. Desde él es posible alcanzar la carencia, la infundamentación a la base de todo cuanto es, ya que es desde la falta de un modo o sentido determinado que las cosas se abren y se muestran en cuanto son. La acción realizada en el desasimiento no debe buscar algo ni no buscarlo (puesto que ambas opciones son modos o sentidos que se superponen a una cosa), sino que es justo a partir del abandono

6. Keiji Nishitani, “Śūnyatā y el tiempo” en Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999, pp. 229-282, pp. 236-237.

y de la renuncia a todo querer que la propia naturaleza de las cosas se nos presenta sin obstáculos ni limitaciones.

Este momento de apertura es la máxima tenencia del ser. En este obrar desasido tratamos directamente con el ser de las cosas. “Por santas que sean las obras, no nos santifican en absoluto en cuanto obras: sino en cuanto somos santos y poseemos el ser, en tanto santificamos todas nuestras obras, ya se trate de comer, de dormir, de estar en vigilia o de cualquier cosa que sea”.⁷ De modo que, en Eckhart, el lugar que sale a flote para pensar el encuentro con las cosas tal y como son en su verdadera naturaleza —y que se da al tener la posesión del ser por medio de un desasimiento en nuestra persona— es el espacio de nuestra vida diaria, en nuestras labores más cotidianas, en la entrega a nuestros quehaceres.

El desasimiento y la nada en Eckhart: fundamentos ontológicos

Más allá de que la mística sea un modo de comprensión de la realidad que no parte desde la calculabilidad, se rescata también el caso concreto de la mística de Eckhart. En ella no hay una separación entre el mundo terrenal y el divino, y tampoco entre teoría y práctica; no al menos en sus *Tratados y sermones*.⁸ El camino espiritual propuesto por Eckhart en sus textos alemanes parte de una *teología negativa*. Niega los atributos asignados a Dios y la forma de acceder a una unión con él. Al hacerlo reinterpreta los fundamentos que sostienen su realidad y las relaciones que acontecen en él. A su vez, sus tratados filosóficos en el alto alemán del Medievo son precursores en la lengua, por lo que sentarán las bases conceptuales de las que posteriormente hará uso el

7. Eckhart de Hochheim, “De la utilidad del desasimiento que uno debe realizar interior y exteriormente” en Eckhart de Hochheim, *Tratados y sermones*, p. 113.

8. Cabe recordar que, como sacerdote y teólogo, Eckhart escribió textos tanto en alemán como en latín, cada uno enfocado a un público específico. Por un lado, a los feligreses en las parroquias y conventos durante misa, lo cual resultó en que entrara en contacto con el movimiento de las *beguinas*, grupo de mujeres que promulgaron y revolucionaron las prácticas espirituales, alejándose del dogma cristiano. Y, por otro lado, los maestros de escrituras en universidades durante seminarios y cátedras.

pensamiento filosófico germano.⁹ La motivación principal de su recuperación se debe a que, en sus sermones, adviene una guía sobre cómo llevar a cuesta la vida desde la negación, la inmanencia y el cuidado por lo otro.¹⁰ Este modo de vida nos acercará a habitar el mismo espacio en el que reposa Dios (la divinidad); o lo que equivale a habitar un espacio de indiferenciación ontológica, en el que lo inmanente y lo mundano son indistinguibles entre sí.

Eckhart combina elementos que podrían considerarse rivales: la vida contemplativa con la deificación a los otros; el anonadamiento con la atención a las cosas terrenales. La trascendencia divina no implica una negación del orden mundano. Al contrario, la huida del mundo del místico lo lleva a despertarse en un ámbito donde lo divino es inmanente y esto, a su vez, le proporciona creencias fácticas que hacen posible una preocupación genuina y profunda por las otras personas.¹¹

Este “habitar el espacio de Dios”¹² al que nos invita la mística eckhartiana puede tener poco sentido si nos cerramos a los aportes que brindan las experiencias religiosas: como si éstas fuesen únicamente una huida

9. Aquí en concreto la referencia es dirigida a conceptos como *Abgrund* (abismo) y *Gelassenheit* (abandono), los cuales se emplean en la tradición alemana, con suma notoriedad en Schopenhauer y Heidegger, teniendo en estos últimos menciones directas a la mística eckhartiana en sus respectivos textos *El Mundo como voluntad y representación I* y *Serenidad*. Al lector interesado en la influencia de Eckhart en Heidegger recomiendo John David Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, Nueva York, 1986.
10. Cabe señalar la existencia de lecturas de Eckhart que enfatizan su heterodoxia y potencial quietista, vinculado principalmente a sus textos en latín, los cuales fueron explícitamente escritos para la discusión escolástica con sus pares teólogos en las universidades (por ejemplo, interpretaciones que lo vinculan con el panteísmo o el escapismo). No obstante, este trabajo se distancia de esas perspectivas al seguir a comentaristas como Alois M. Haas y Keiji Nishitani, quienes subrayan, a partir de sus textos en alto germano, el carácter práctico y ético de la mística eckhartiana. Aquí el desasimiento no implica una fuga del mundo, sino una forma de relacionalidad radical con lo cotidiano.
11. Héctor Raoul Islas Asaís, “Misticismo y moralidad. El caso de Meister Eckhart” en Isabel Cabrera y Carmen Silva (Comps.), *Umbrales de la mística*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, pp. 63–72, p. 70.
12. Tal espacio referido no es un espacio físico *per se*, sino una *condición ontológica* de indiferenciación (el *fondo* o *Grund*), vinculada a la *Gottesgeburt* (el nacimiento de Dios en el alma desasida), que se distancia de visiones meramente espacializadoras de la deidad. En *The Mystical Thought of Meister Eckhart* Bernard McGinn argumenta que el núcleo del pensamiento eckhartiano es la *mística del nacimiento de Dios en el alma* (*Gottesgeburt*), un evento que no sucede *fuera* del mundo, sino que es el motor de toda vida virtuosa y práctica en el mundo. El desasimiento es la condición de posibilidad para que toda obra divina se realice en la cotidianidad. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York, 2001.

del sí mismo hacia un estado de serenidad en un plano supraterráneo, alejado del mundo. Por el contrario, estas experiencias religiosas, en tanto modos de vida espirituales, nos encaminan a reconocer en la realidad la indiferenciación que mantiene entre sí cada una de las cosas: “El objetivo primordial de toda la filosofía mística, desde el hinduismo, budismo, sufismo y los místicos cristianos, es la iluminación, moksa, samadi. Se entiende el hecho místico, como la inmersión del alma individual en la consciencia suprema”.¹³ La búsqueda mística o religiosa, que engloba tanto al Zen como al pensamiento eckhartiano, se encamina al mundo en el que estamos situados; pero lo hace dejando fuera la idea de un *yo-individual* que categoriza y domina.

El camino planteado con Eckhart sugiere una vida dedicada al resguardo y al cuidado de la manifestación de las cosas. Esto puede entenderse como la propia condición subjetiva, suprimiendo y abandonando su voluntad para que Dios nazca en el alma. Este abandono de la *subjetividad* —entendida como el *yo-ego* posesivo, calculador y volitivo, que se erige como centro del mundo, tal como se consolidará en la modernidad— no puede ser comprendido desde Eckhart en tanto un mero resguardarse en la interioridad del sí mismo —tal como sucede en los dilemas de la modernidad—; es aún más radical: un abandono al sí mismo para encontrarse en unidad con todas las cosas. “Quien hubiera salido de sí mismo, sería restituido a sí mismo en el sentido más propio. Y todas las cosas que ha abandonado en la multiplicidad, le serán devueltas en la simplicidad, porque se encuentra a sí mismo y a todas las cosas en el ahora presente de la unidad”.¹⁴ Esta disolución del *yo* se da en una *nada*, que debemos comprender como el campo de indiferenciación de todas las cosas.

13. Fernando Díez, “Mística en nuestro tiempo. Una experiencia comparada” en Agustín Díaz de Mera García Consuegra, Francisco Rafael de Pascual, Isidro Juan Palacios Tapias *et al.*, *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002, p. 79.

14. Eckhart de Hochheim, “Sermón XV. Cierta hombre noble fue a un país lejano para recibir el reino y volver a la luz” en Eckhart de Hochheim, *Tratados y sermones*, pp. 383-390, p. 384.

Estos conceptos no son aislados; encuentran un eco profundo en la filosofía de Heidegger, particularmente en su reflexión sobre la nada y el ser. Esta nada, desde una visión heideggeriana, se define así: “La nada [...] es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto”.¹⁵ Esta superación de la subjetividad es, así, un abandono que se vuelca nuevamente sobre el mundo para encontrarse a sí mismo y a las cosas tal y como son.

La serenidad o abandono (*Gelassenheit*) heideggeriano, entendido como un *dejar-ser* al ser de lo ente, resuena con el desasimiento eckhartiano. Ambos conceptos implican abandonar la voluntad de dominio, que permite al ser manifestarse desde sí mismo. Mientras Eckhart busca la unión con la divinidad a través del vaciamiento del yo, Heidegger advierte en la *Gelassenheit* una actitud para habitar el mundo sin imponer esquemas instrumentales. Recordemos que, para Eckhart, se debe dejar atrás todo cuanto impida entrar al espacio que permite a Dios ser Dios; es decir, el lugar de la completa indiferenciación, en el que el ser de todas las cosas se muestra sin intermediarios. Y, justamente, Heidegger recupera esta idea con la *Gelassenheit* al abandonar toda expectativa y deseo sobre las cosas; no encontraremos en ellas valores, formas o esencias, sino su ser desenvolviéndose en sus interrelaciones. Este vuelco a la nada no es un camino hacia un vacío nihilista, sino una torsión al espacio en el que lo sagrado e inmanente adviene en lo cotidiano y múltiple.

En la mística que estamos reconstruyendo no interviene la voluntad. Lo mundano o cotidiano de nuestras experiencias habituales debe verse atravesado por la pérdida del *ego*. El yo que designa las cosas se debe desdibujar para reconocer el vacío que media la interrelación entre los entes. En la circunstancialidad de lo mundano nos vemos

15. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 63-90, p. 90.

interrelacionados con todas las cosas, pero para dar cuenta de cómo éstas *son* realmente, es necesario vernos atravesados por la nada. “La conciencia de nuestra nada (de ser contingentes, frágiles, mortales, absolutamente dependientes) introduce una dosis de humildad en nuestras vidas”.¹⁶ La humildad se basa en el entendido de que el *yo* no puede asir la verdad; sólo el abandono y la muerte del *yo* pueden lograrlo. Por tanto, la deconstrucción de la subjetividad no es un fin en sí mismo, sino que, a partir de esta desgarradura del sujeto, se abre paso una ética del cuidado basada en la interrelacionalidad, en la que lo sagrado se manifiesta en lo cotidiano.

Ética del cuidado e interrelacionalidad: habitar lo cotidiano

Antes de avanzar, cabe distinguir esta *ética del cuidado* de la *cura/cuidado* (*Sorge*) heideggeriana. Mientras la segunda es la estructura existencial del *Dasein* en su apertura al ser, la ética eckhartiana aquí propuesta se fundamenta en el *desasimiento*: el cuidado no surge de la preocupación por el *ser-ahí*, sino del reconocimiento de la interrelacionalidad y del valor inherente (el *sin porqué*) de *todos* los entes, una vez que la subjetividad posesiva ha sido vaciada. Por eso, la relación del cuidado con el pensamiento de Heidegger no parte de la *Sorge*, del cuidado como un momento existencial del *ser-ahí*, sino del cuidado contenido en la espera y renuncia de la *Gelassenheit*, del abandono y serenidad. Es un cuidado post-subjetivo e inmanente.

Desde la mística la relación con las cosas no es la misma que antes del abandono de los principios de la subjetividad, pues deja fuera la esquematización y los sentidos preestablecidos por esta última. Así, se puede afirmar que “se trata: no de la reclusión y del apartarse del mundo, sino de que el ajeteo de la vida cotidiana pierda toda densidad, todo carácter

16. Héctor Islas, “Misticismo y moralidad...”, p. 69.

opresor y apremiante”.¹⁷ Si las cosas nos aparecen sin su preconcepción, estaremos más cerca de una libertad radical. La mística que mejor ejemplifica una espiritualidad sobre el desprendimiento del sentido y del *porqué* de las cosas es aquella que hace de la nada su punto de partida,¹⁸ y una de las propuestas que van en ese tenor es la eckhartiana.

La mística piensa que desde la nada el ser de las cosas se muestra desde y por sí mismo, por lo que no es dado por objetos ni recibido por sujetos, tiene lugar en su propio terruño. En palabras del propio Eckhart: “Cuando el alma no se dirige a las cosas exteriores, entonces ha llegado a casa y habita en su luz simple y pura. Allí ni ama ni tiene miedo o temor”.¹⁹ Desde el desasimiento Eckhart no procura una huida del mundo; no niega el mundo frente a él, sino niega lo que se nos presenta por verdadero, la significación que de él se hace. Es decir, niega la estratificación que deforma nuestras relaciones con las cosas. De esta manera, en su mística hay un reencuentro y una reformulación de las relaciones con los seres en el mundo. Su espiritualidad niega el ego apropiador que busca reproducir una lógica de la usura; que negocia con el ser de otro para obtener un beneficio. Su mística expulsa a los mercaderes espirituales, aquéllos que piden algo a cambio de sus acciones bienaventuradas: “[...] mercaderes son todos aquellos que se cuidan de no cometer pecados graves y les gustaría ser buenos y, para la gloria de Dios, ellos hacen sus obras buenas [...]; mas las hacen para que Nuestro Señor les dé algo en recompensa o para que Dios les haga algo que les gusta [...]; quieren dar una cosa por otra, regatean con Dios”.²⁰ Eckhart considera que las acciones realizadas sin un motivo o una voluntad que busca un apremio son las más puras, pues son igual

17. Silvana Filippi, “Gelassenheit: el desapego como forma de vida en la mística eckhartiana” en *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, Argentina, año XXII, Nº 2, 2010, pp. 63–78, p. 64.

18. La *mística de la nada* que consigna Juan Martín Velasco en *La experiencia mística* tiene como principales exponentes a Eckhart, Marguerite Porete y Simone Weil.

19. Eckhart de Hochheim, “El fruto de la nada” en Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, Siruela, Barcelona, 2008, pp. 87–94, p. 92.

20. Eckhart de Hochheim, “Sermón 1. Jesús entró en el templo y comenzó a expulsar a vendedores y compradores” en Eckhart de Hochheim, *Tratados y sermones*, pp. 265–274, pp. 266–267.

de libres y desasidas que las acciones de Dios; él, en todas sus obras, no busca lo suyo. Al actuar sin un porqué, no hay una manipulación sobre lo otro, sólo hay una completa reinsertión en el sí mismo.

El justo no busca nada en sus obras. Son los siervos y los mercenarios quienes buscan algo en sus obras, o quienes actúan en vistas de un porqué. No apuntes a porqué alguno, ni en el tiempo ni en la eternidad, ni a recompensa, ni beatitud, ni a eso ni a aquello, pues tales obras están todas muertas. Si deseas vivir y deseas que tus obras vivan, debes estar muerto para todo y haberte convertido en nada. Vuelve pues a tu propio fondo y, allí, actúa.²¹

Esta acción sin un porqué se produce en ese espacio ya des-significado, cohabitado por el ser de las cosas, en la nada. Desde esta nada hay un encuentro con el mundo como si éste fuese puro enigma, ya que no sigue un patrón racional basado en el intelecto. Se puede pensar entonces que “la capacidad originaria de la nada se ve fortalecida cuando el individuo es capaz de vaciarse voluntariamente de los falsos ídolos, de sus propios sostenes racionales, de sus facultades intelectualistas desentrañadas, para depositarse en la contemplación de lo incontemplable”.²² La nada como punto originante o de inflexión para el ser del mundo tiene completo sentido si se comprende como el espacio de la máxima posibilidad.

La *acción sin porqué* es pura apertura y, en cuanto tal, está arrojada e implicada en un plexo de interrelacionalidad. Reiner Schürmann²³ interpreta la *Gelassenheit* de Eckhart como un *principio de acción anárquico*, es decir, una forma de actuar liberada de la metafísica de las causas y los fines (del porqué). No es una fuga del mundo, sino una forma de

21. Eckhart de Hochheim, “Sermón 39. (Sobre la sabiduría 5, 16: El justo vive en la eternidad)” en Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca, 1999, pp. 140–151, p. 144.

22. Héctor Sevilla Godínez, “La profundidad de Dios. El nihilismo místico implícito en el pensamiento de Eckhart” en *Veritas*, Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso, Valparaíso, Chile, N° 38, 2017, pp. 121–140, p. 137.

23. Reiner Schürmann, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*, Indiana University Press, Bloomington, Estados Unidos, 1978.

habitarlo sin un fundamento o principio rector (un *arkhé*). De este modo, vincula el principio de acción anárquico con una relacionalidad no jerárquica en la que todo ser es autónomo y autodeterminado. En palabras de Eckhart, uno mismo es su propio templo y, por tal motivo, el templo debe ser vaciado; sólo así nuestro ser puede igualarse al ser de Dios y verse libre: “Cuando el templo se vacía de todos los impedimentos, es decir, de los atributos personales y de la ignorancia, entonces brilla espléndido, tan puro y claro como el Dios increado”.²⁴ Cuando se hace frente al mundo después del paso por la nada, la autonomía se torna radical; ya no se sostiene que una cosa repose fundamentalmente sobre otra, y tampoco pueden la utilidad y la dominación ser ejes de referencia en la relación entre cosas. Por eso se habla del lugar del Dios increado, el sitio en el que el fundamento no reside en una sola entidad. Aunque en la mística este lugar se conoce como *deidad* o *la nada de dios*, me gustaría interpretarlo como el campo de la interrelacionalidad, en el que todo cuanto existe encuentra su verdadera esencia.

La nada de la deidad de Eckhart es «el lugar en que toda existencia, incluida la subjetiva se establece en lo que realmente es» porque si la nada de dios es la nada del hombre, si el fondo de dios es mi propio fondo, si el fondo de dios y del hombre es el lugar donde verdaderamente son ellos mismos, lo mismo puede decirse «de plantas y los árboles, las tejas y las piedras», quienes son verdaderamente desde la nada.²⁵

La relación que se sostiene en y con el ser, desde una visión eckhartiana, requiere alejarse de los modos habituales con los cuales interactuamos en el mundo. Lo valioso de su mística no sólo se debe al valor ontológico que asigna a los seres con los que va al encuentro en una mismidad absoluta, sino también por bajar esta transvaloración a un plano práctico, a un espacio ético, en el que importa no nada más el

24. Eckhart de Hochheim, “El templo vacío” en Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, pp. 35–40, p. 38.

25. Rebeca Maldonado, “La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji” en *Teoria. Rivista di filosofia*, Edizioni ETS, Pisa, vol. 40, N° 1, 2020, pp. 103–114, p. 113.

qué, sino, de igual manera, el *cómo*. La espiritualidad va más allá de los modos y las esquematizaciones de la realidad, en tanto refugia su ser en el ser de Dios, ahí donde se desprende de sus propiedades entitativas, tal y como lo describe Amador Vega en su “Introducción” a los sermones eckhartianos: “Si el ser de Dios está más allá de los modos, también el hombre que desea esa conversión al ser deberá separarse y abandonar los modos o atributos personales, lo que pone de manifiesto la estrecha relación entre ética y metafísica de este pensamiento”.²⁶

Eckhart posee muchos matices. En momentos resulta complicado aseverar su predilección por la vida práctica y activa por encima de la intelectual y contemplativa, heredada de la escolástica de su época. Sin embargo, hay pasajes dentro de sus sermones que ya nos muestran cómo no pretende negar ninguno de estos caminos ni hacer menos trascendente uno sobre el otro. En su sermón “Marta y María” presenta a dos hermanas fieles y creyentes en la espiritualidad cristiana, cuyos modos de expresar y seguir su fe son muy distintos. Se muestra la contemplación como un camino para lograr vincularse con el ser de Dios, idea reflejada en el anonadamiento de María al escuchar la palabra de Cristo. Pero, siguiendo la lectura de Alois M. Haas respecto de este tema, la unión con el lugar en donde Dios llega a ser, es aún más intensa en Marta y su completa inmersión en la actividad desinteresada de las prácticas cotidianas.

A pesar de su metafísica y mística fuertemente relacionada con el intelecto, Eckhart realiza una espiritualidad dominicana que coloca la contemplación en la más íntima relación con la acción cristiana. Su preferencia por Marta respecto de María muestra que la unidad con Dios no significa escapismo alguno, sino un llegar a ser libre para un actuar altruista.²⁷

26. Amador Vega, “Introducción” en Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, pp. 11–30, p. 20.

27. Alois Maria Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002, p. 173.

Este vuelco sobre el mundo al que refiere Eckhart con la figura de Marta sucede después de atravesar la nada: perder todo sentido, vaciar todo rasgo de ego y diferenciación ontológica entre los seres que cohabitan y coaccionan la realidad. Describe la libertad espiritual de la siguiente manera: “Un espíritu libre es aquel que no es turbado por nada y no está vinculado a nada, que no ha unido lo mejor de sí mismo a ningún modo y en nada piensa en lo que es suyo”.²⁸ Su mística reposa sobre una humildad extrema, siempre volcada hacia la apertura del mundo, en la que se sitúa todos los días. Al no ver en los seres objetos o útiles, sino pura posibilidad, el vínculo sostenido entre uno y otro ser no es artificial, ya que no se establece por algo fuera de la singularidad de su encuentro ni subyace un fin determinado.

Aplicaciones contemporáneas: ecología, cotidianidad y lo sagrado

Sobre este entendido, Eckhart hace de la vida cotidiana el lugar de tales singularidades. Aquí, irremediamente, se generan los vínculos que atraviesan el ser. Al situar una vida práctica desde el *sin porqué*, no hay mediaciones con el sentido y la esquematización. Desde el abandono y el desasimiento, la mística eckhartiana se sitúa nuevamente en el mundo, y no en un paraíso suprasensible. Al hacerlo voltea la mirada a un árbol y a una montaña, y ve en ellos nada más que su ser árbol y montaña, y no un recurso a utilizar. Por ello, hoy en día no es descabellado afirmar que en nuestro hábitat se cifra nuestra espiritualidad: “La naturalezas primigenia, no tocada aún por la mano transformadora del hombre, es voz divina. La encina, el fresno, el roble, el arroyo, la gruta, el valle, la cumbre se identifican con la epifanía, son capaces de transmitir la realidad celestial insondable”.²⁹ La comprensión del mundo como un plexo de interrelacionalidad, en el que cada ser manifiesta su

28. Eckhart de Hochheim, “Instrucciones espirituales I–II” en Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler...*, pp. 152–158, p. 153.

29. Isidro Juan Palacios Tapias, “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna” en Agustín Díaz de Mera García Consuegra, Francisco Rafael de Pascual, Isidro Juan Palacios Tapias et al., *La mística en el siglo XXI*, p. 50.

talidad sin porqué, no es sólo una abstracción metafísica; constituye el fundamento para una crítica radical a los paradigmas modernos y abre horizontes de aplicación concretos en ámbitos como la ética ambiental.

Los seres que se muestran tal cual son y que, al hacerlo, no opacan al resto son los que viven ya inmersos en ese movimiento dinámico de pura posibilidad expresada desde la nada. Por ejemplo, el río que se desenvuelve existencialmente día con día desde su propio ser, desde su devenir incesante, se ocupa de todo lo que es suyo. En su movimiento interactúa con el encino y la montaña, pero lo hace desde la alteridad. Necesita de ellos tanto como ellos de él. En su fluir no busca afirmarse a sí mismo negando aquello otro con lo que interactúa. Podríamos proponer que es, incluso, al contrario. En su cotidianidad busca ser parte de eso otro para él mismo llegar a ser. No hay montaña sin árboles ni ríos, ni ríos sin árboles ni montaña. No hay aquí una experiencia apropiadora ni subjetiva. Heidegger diría: “El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible”.³⁰ No resulta complicado comprender —al igual que la espiritualidad de muchas culturas— que estos seres y la naturaleza misma ya contienen de suyo un grado de divinidad.³¹

La mística es, entonces, presentada aquí como un modo de ser que encamina al ser humano a destruir la propia noción de sujeto racional para que coexista en el mundo con el que siempre ha estado y estará implicado. Otra forma de expresarlo podría ser la siguiente: “Pensar la mística desde una alteridad vivida *en* y *con* el otro y en relación con un mundo que nos invita al diálogo, es una propuesta concreta frente a

30. Martin Heidegger, “Superación a la metafísica” en Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, pp. 51–74, p. 71.

31. Este tema da por supuesto cómo funciona la relación ambiental de un ecosistema; sin embargo, es un asunto mucho más complejo. Para no caer en una fantasía romántica en la que la naturaleza es lo bueno y perfecto por sí mismo, valdría la pena comentar que los estudios de *ecología profunda* pueden ayudarnos a comprender este fenómeno: cómo cuidar y cohabitar un espacio junto con otras especies, recalcando que el centro de las interrelaciones entre animales, plantas y minerales es el ambiente mismo. Para una introducción a estos temas, ver Luc Ferry, *El nuevo orden ecológico*, Tusquets, Barcelona, 1994.

toda forma excluyente que rompa el diálogo por afirmar al individuo”.³² La relación que plantea con cualquier otro ser no pretende subyugar ni degradar su valor; tampoco busca obtener beneficio alguno, sino, simplemente, asirse de un refugio y —al igual que el río, la montaña y el bosque— una morada en donde su existencia encuentre al fin serenidad. Y es que la naturaleza —siguiendo a Heidegger— es un claro en el que puede aparecer todo lo real; es lo sagrado mismo.³³ La mística, entonces, encamina al ser del humano a la nada, al *sin porqué* y a la divinidad, con el fin de remediar la manera en la que habita su existencia.

La naturaleza, pese a su nada efímera, es sobrenatural, porque como ninguna otra cosa sabe expresar lo santo. El hombre que decreta el asalto, la degradación y destrucción de la naturaleza no es místico, no es sabio, no ve ni oye, tiene atrofiados sus sentidos, ofuscado su intelecto. Ataca a lo divino en sus obras. Ésa es su mortal enfermedad de la que se ha de curar.³⁴

En la mística eckhartiana hay una preocupación genuina por el mundo, en tanto es constituyente del propio ser, y no un mero útil u objeto de deseo. El ser de las cosas es independiente de las necesidades y aflicciones humanas. Las enseñanzas de la mística buscan expresarse no sólo como una noción conceptual, sino que pretenden instituirse como una práctica habitual. Desde sus sermones Eckhart impacta la vida cotidiana al desistir de una dualidad entre lo inmanente (Dios) y lo accidental (criatura), y postula la unión de ambos contrarios desde la acción inmediata. La relación y el contacto de las criaturas con la divinidad se puede llevar a cabo por todas y cada una de ellas siempre que se abandonen a sí mismas, es decir, que dejen de lado los significados y

32. Rosana Elena Navarro, Fredy Humberto Castañeda, José Ricardo Acero Montañez *et al.*, “Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo” en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, vol. LIX, N° 168, 2017, pp. 267–293, p. 270.

33. Martin Heidegger, “Como cuando en día de fiesta” en Martin Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 55–86, p. 66.

34. Isidro Juan Palacios Tapias, “Cómo podrá sobrevivir...”, p. 51.

las estructuras que aceptan sin cuestionar, puesto que suelen tomarlos como hechos irrefutables de la realidad.

Sobre el tema de cómo por medio del cuidado a los seres que comparten la existencia con nosotros se rompe la dicotomía cielo-tierra, trascendencia-inmanencia, y acaece un vínculo originante en el espacio de máxima posibilidad que siempre está dispuesto desde la nada, Haas comenta que este vínculo y este espacio tienen lugar en la vida que se nos presenta cotidianamente: “la preocupación por el mundo es la pauta para medir la preocupación por la salvación. No hay dualismo alguno entre Dios y mundo, naturaleza y gracia, piedad y amor al prójimo. La vida cotidiana es el sabbat eterno”.³⁵ Atendiendo al ser que, junto a nosotros, habita la realidad, más allá del ego, lo sujeto-objeto y la racionalidad, el mundo de todos los días se nos presenta por vez primera tal y como es, en su verdadera realidad.

La mística, en tanto pensar filosófico, invita a guiarnos bajo este rubro. Su camino hacia la pobreza absoluta, la pobreza de deseos, sentidos y saberes, exhorta al individuo a desasirse de sus límites y expandir su ser hacia un campo de indiferenciación ontológica, en el que Eckhart puede afirmar que no hay diferencia entre el ser de las moscas, los ángeles y Dios.³⁶ La importancia y las repercusiones de esto son desmedidas, pues implica cambiar el modo en el que la realidad se experimenta tanto de manera individual como social.

Tal comprensión del ser de las cosas es retomada por Nishitani en su interpretación de los sermones eckhartianos. Explica la importancia y relevancia de la espiritualidad para lidiar con los excesos de nuestra cultura: una verdadera comprensión de nuestra naturaleza, más allá de la egocentricidad, crearía una nueva forma de

35. Alois Maria Haas, *Maestro Eckhart...*, p. 113.

36. Eckhart de Hochheim, “Los pobres de espíritu” en Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, pp. 75-81, p. 77.

existencia individual y social, y permitiría el avance de la cultura humana y superaría los excesos de la modernidad. No hay, según él, desprestigio alguno en guiar la vida desde un sentido espiritual, al contrario de lo que nos hace creer la modernidad tecnicista. La espiritualidad brotada de la mística es ese modo de vida que experimenta la realidad tal y como es. Desde una espiritualidad tal, el ser humano se sostiene sobre la interrelacionalidad de las cosas en el mundo y practica una vida desde la no jerarquización ontológica. Si recordamos el inicio de este artículo, asumiremos la mística como un camino religioso muy particular, de suma importancia para la práctica de la espiritualidad en nuestra cotidianidad.

Cabe añadir que la noción de *śūnyatā* (vacío) en Nishitani refuerza esta visión: el vacío budista no es una negación, sino un campo de interdependencia en el que todas las cosas se co-pertenecen sin esencias fijas. Esto se alinea con la *indiferenciación ontológica* eckhartiana: ambos pensadores ven en la nada un principio de interrelacionalidad radical que disuelve la egoidad y permite una ética no jerárquica. Así, la relectura de Eckhart desde Nishitani actualiza la mística como antídoto contra la cosificación contemporánea.

El sentido de una vida absorta en la serenidad no está desligado de las cosas con las que interactúa, sino que se involucra con ellas con el fin de degradar ese sentido de diferencia e importancia que éstas puedan tener. En el propio actuar de la vida cotidiana no hay una búsqueda de lo que se encuentra más allá; no hay búsqueda en absoluto, sólo se vive la cercanía con las cosas, en la inmediatez del momento. En la mística eckhartiana el mundo puede comprenderse como un sistema complejo y renovado constantemente, en el que acaece el todo. No sigue la lógica de la maquinación contemporánea, según la cual todas las cosas tienen un propósito dispuesto para el beneficio de otro. Aquí se trata de que lo propio de uno mismo es también lo propio de lo otro y viceversa. El mundo y las cosas en

él emergen constantemente desde la nada en la que habitan y son indiferenciadas. En este aparecer la mística de Eckhart nos recuerda que el ser de las cosas vive sin porqué, no requiere nada, se ha abandonado y desasido por completo de aquello que lo caracterizaba a él y al mundo. En este punto el ser se libera de cualquier yugo y vive solamente por vivir. En palabras de Eckhart: “La vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin porqué, porque vive de sí misma”.³⁷ La existencia del ser de lo humano se dona al mundo, así como el mundo se dona a ella. En este plexo de coexistencia se habita la nada. También se encuentra la morada (el mundo sin porqué) que acoge a los seres en la interioridad de lo que cada uno es en sí mismo.

La mística eckhartiana, entonces, encuentra un nuevo comienzo para el ser humano... siempre que éste pueda actuar desinteresadamente en el lugar en el que *cotidianamente* está con las cosas y con los demás. La superación propuesta con Eckhart es no sólo de la maquinación, sino también del *nihil* que atormenta la existencia. No evade ni maquilla los terrores de la existencia; los reconoce como aspectos inherentes al conjunto de la realidad en la que se encuentran, y, a partir de ello, habla de la humildad y la mismidad. El abandono y el desasimiento advienen una vez aceptadas la incertidumbre y la finitud del ser de lo humano, así como la proximidad con el ser del mundo. Los modos de ser sin modo que expuso Eckhart, una vez superada la forma de la subjetividad dominante y realizado el abandono de ella, se viven una y mil veces desde lo cotidiano. La libertad radical, la morada de la divinidad, el vivir sin porqué, se tornan fundamentos éticos que deben ser resueltos cabalmente en el día a día.

37. Maestro Eckhart, “*Vivir sin porqué*” en Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, pp. 47-50, p. 49.

Conclusión

Por medio de la relectura de la mística y la espiritualidad eckhartiana encontramos un modo de estar en la realidad que disuelve los límites entre la interioridad de la subjetividad (como *yo-ego*) y la pluralidad de seres del mundo, ya que deja de pensar como cosa separada todo aquello con lo que interactuamos y nos rodea. Es decir, desde una reapropiación de las enseñanzas espirituales de la mística negativa (o teología apofática)³⁸ y, particularmente, de las lecciones acerca del desasimiento eckhartiano, nos encontramos ante una ética práctica cuya influencia radical se cierne sobre nuestra vida cotidiana, lugar en el que abunda la indiferencia y la desmesura, pues recordemos que el mundo contemporáneo, globalizado y capitalista, nos encierra en una era de utilidad y dominio de todas las cosas.

Por medio de un diálogo hermenéutico entre *mística* y *filosofía*, este trabajo ha explorado la relevancia de esta relectura ante las problemáticas actuales, como el vínculo de los seres humanos con las áreas naturales, el cual pone al descubierto el desbalance con los ecosistemas, debido al exceso y a la utilidad con que se asumen, pensándolos como recursos antes que como espacios en los cuales se pone en juego la existencia de múltiples seres orgánicos, incluido el ser humano mismo.

El diálogo Eckhart-Heidegger-Nishitani se plantea aquí como un marco interdisciplinario que busca difuminar los límites entre religión y filosofía, para, desde el pensar, concebir el lugar en el que nuestras acciones cotidianas tienen un impacto en el modo de acaecer del mundo en la actualidad. Al pensar nuestra realidad y las relaciones que nos

38. Esta tradición sostiene que lo Absoluto trasciende toda categoría racional y lingüística, por lo que sólo puede ser abordado negando lo que *no es* (vía negativa). Su propósito es evitar la cosificación de lo inefable, despojando el lenguaje de representaciones que limitan la realidad a conceptos humanos. Al negar aquello que lo Absoluto *no es*, se busca una apertura hacia el silencio y la vacuidad, en la que la realidad puede manifestarse fuera de los marcos de la subjetividad y la voluntad de dominio. Si bien sus raíces se advierten en Plotino, formalmente encontramos la teología apofática con Pseudo-Dionisio Areopagita.

atravesan como seres humanos, y sosteniéndonos desde un punto de vista no antropocéntrico, encontramos que la espiritualidad puede darnos una guía en torno a las prácticas o éticas con las que nos mantenemos en contacto con todo lo otro. Desde el desasimiento, desde una apelación al rechazo de deseos egoístas que degradan el valor inherente de todo cuanto no forma parte de la esfera subjetivo-egoica, la ética se ve impulsada a reconocer nuevas visiones del mundo, en las que el cuidado debe estar basado en una interrelacionalidad ontológica.

Si bien éstos son los atisbos para una ética del cuidado mucho más abarcadora —ya que la subjetividad es aquí considerada más bien transpersonal y situada en geografías y ambientes sociales concretos—, aún queda un largo camino por explorar. Por ejemplo, cómo esta ética del desasimiento podría traducirse en prácticas concretas en contextos de crisis ecológica o en pedagogías alternativas. En definitiva, la relectura de Eckhart que proponemos muestra que lo sagrado no habita en un más allá trascendente, sino en la cotidianidad despojada de intencionalidad instrumental. Al dialogar con Heidegger y Nishitani hemos visto cómo el desasimiento promueve una ética del cuidado que resitúa lo existente al reconocer su valor inherente. Este enfoque no sólo supera la lógica de la explotación, sino que además inaugura un camino para habitar el mundo con serenidad y responsabilidad. Futuras investigaciones podrían examinar aplicaciones de esta praxis en movimientos ecologistas. X

Fuentes documentales

- Caputo, John David, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, Nueva York, 1986.
- De Hochheim, Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Barcelona, 2008. Traducción de Amador Vega Esquerra.
- _____. *Tratados y sermones*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2013. Traducción de Ilse Masbach de Brugger.
- De Libera, Alain, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*,

- José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca, 1999. Traducción de Manuel Serrat Crespo.
- Díez, Fernando, “Mística en nuestro tiempo. Una experiencia comparada” en Díaz de Mera García Consuegra, Agustín, De Pascual, Francisco Rafael, Palacios Tapias, Isidro Juan *et al.*, *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002.
- Ferry, Luc, *El nuevo orden ecológico*, Tusquets, Barcelona, 1994. Traducción de Thomas Kauf.
- Filippi, Silvana, “Gelassenheit: el desapego como forma de vida en la mística eckhartiana” en *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, Argentina, año XXII, Nº 2, 2010, pp. 63–78.
- Haas, Alois Maria, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002. Traducción de Roberto Bernet.
- Heidegger, Martin, “Como cuando en día de fiesta” en Heidegger, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 55–86. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- _____ “La época de la imagen del mundo” en Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 63–90. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- _____ “Superación de la metafísica” en Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, pp. 51–74. Traducción de Eustaquio Barjau.
- Islas Asaís, Héctor Raoul, “Misticismo y moralidad. El caso de meister Eckhart” en Cabrera, Isabel y Silva, Carmen (Comps.), *Umbrales de la mística*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, pp. 63–72.
- Maldonado, Rebeca, “La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji” en *Teoria. Rivista di filosofia*, Edizioni ETS, Pisa, vol. 40, Nº 1, 2020, pp. 103–114.
- McGinn, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York, 2001.
- Navarro, Rosana Elena, Castañeda, Fredy Humberto, Acero Montañez,

- José Ricardo *et al.*, “Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo” en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, vol. LIX, N° 168, 2017, pp. 267–293.
- Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999. Traducción de Raquel Bouso García.
- Palacios Tapias, Isidro Juan, “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna” en Díaz de Mera García Consuegra, Agustín, De Pascual, Francisco Rafael, Palacios Tapias, Isidro Juan *et al.*, *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002.
- Schürmann, Reiner, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*, Indiana University Press, Bloomington, Estados Unidos, 1978.
- Sevilla Godínez, Héctor, “La profundidad de Dios. El nihilismo místico implícito en el pensamiento de Eckhart” en *Veritas*, Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso, Valparaíso, Chile, N° 38, 2017, pp. 121–140.
- Velasco, Juan Martín, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Trotta, Madrid, 2006.
- _____ *La experiencia mística. Estudio multidisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004.

Borges ante el Dios visible*

Roberto Onell H.**



Recepción: 18 de octubre de 2025
Aprobación: 16 de diciembre de 2025

Resumen. Onell H., Roberto. *Borges ante el Dios visible*. En este artículo propongo una interpretación del texto en prosa “Paradiso, XXXI, 108” de Jorge Luis Borges, incluido en el libro de poemas *El hacedor*, publicado en 1960. Tras la invocación de la *Comedia* dantesca que titula el texto, examino el procedimiento de la glosa, característico del Borges maduro, y, sobre todo, los alcances de la cuestión central de “Paradiso, XXXI, 108”, que es la pregunta por el rostro recuperable de Dios. De la semántica del rostro de Dios, en el artículo me muevo a la semántica de la manifestación, dado el uso exclusivo del vocablo “cara”, en lugar de “rostro”. Los conceptos “distancia”, de Jean-Luc Marion, e “infinito”, de Emanuel Levinas, contribuyen a esclarecer finalmente la pregunta por la manifestación visible de Dios y su posible pérdida por la ceguera del ser humano.

Palabras clave: Borges, Dante, sagrado, rostro, Dios.

Abstract. Onell H., Roberto. *Borges before the visible God*. In this article I propose an interpretation of the prose text “Paradiso, XXXI, 108” by Jorge Luis Borges, included in the book of poems *El hacedor (The Maker)*, published in 1960. After invoking Dante’s *Commedia*, from which the text’s title is drawn, I look at the procedure of the gloss, characteristic of Borges’s later works, and especially at the scope of the central issue examined in “Paradiso, XXXI, 108,”

* Este artículo es parte del proyecto “Lenguajes de la poiesis. Arte, religión y comunidad. Diálogos entre la tradición y la contemporaneidad”.

** Doctor en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC) y por la Universität Leipzig. Profesor de Literatura en la PUC. ronell@uc.cl

which is the question of the accessibility of the face of God. In the article I shift from the semantics of the face of God to the semantics of manifestation, given the exclusive use of the word “face” as opposed to “countenance.” The concepts “distance,” taken from Jean-Luc Marion, and “infinite,” from Emanuel Levinas, help to shed light on the question of God’s visible manifestation and its possible loss due to human beings’ blindness.

Key words: Borges, Dante, sacred, resemblance, God.

Preámbulo

El examen de la conjunción de una prosa de Borges y un fragmento de la *Divina comedia* puede resultar abrumador por la carga de erudición que requeriría en un tratamiento al menos competente, y, en consecuencia, por el tiempo y espacio exigidos. Si los siete siglos transcurridos desde el poema dantesco abruman con una bibliografía que no cesa de crecer, las lecturas y relecturas borgeanas, en unas cuantas décadas solamente, han seguido una dinámica muy parecida. No sé si alguna vez hubo algo así como una moda de leer y estudiar a Borges; pero sí sé, en cambio, que su obra siempre está siendo leída por alguien —con asombrosa perseverancia, diversas revistas académicas, y no sólo literarias, dan cuenta de ese interés, tanto como los programas de lecturas escolares y universitarios, y las editoriales en diversas lenguas— y que sigue viva, además, en un sinfín de escrituras literarias posteriores a Borges.

El asunto

Para complicarnos más el asunto, el centro de esta conjunción borgeano-dantesca es una cuestión que puede agobiar tanto o más, porque toca uno de los núcleos de lo humano: la pregunta por el rostro de Dios.

Desde luego, hablamos en el paradigma monoteísta occidental, particularmente cristiano; pero se trata, como sabemos, de una inquietud que viene de antiguo, como el mismo Borges recuerda al inicio del texto abordado. Sea que trate del mayor de los dioses, o del Dios Único, o del Dios Uno y Trino, ¿tiene ese Dios un rostro? ¿Es visible ese rostro? Y, si lo vemos, ¿no se desnaturaliza, por reduccionismo, la comprensión de ese Dios? ¿Puede el ser humano hacerse acompañar, dejarse guiar, por un Dios cuyo rostro no es visible? ¿Es sensato, es predicable, entregar la vida a una divinidad que no da la cara? Éstas son sólo algunas de las cuestiones implicadas en la pregunta por el rostro de Dios.

El texto de Borges lleva por título “Paradiso, XXXI, 108”¹ y se incluye en el libro *El hacedor*, de 1960. Al respecto, convienen dos acotaciones. La primera es que este poemario constituye el regreso del Borges poeta, habida cuenta de que su anterior libro de poemas, *Cuaderno San Martín*, data de 1929. En ese intervalo de tres décadas tuvo lugar la eclosión y el despliegue del Borges ensayista y narrador, especialmente en la década de 1940, en la que conocimos *Ficciones* (1940) y *El Aleph* (1949).² Al retornar a la poesía, Borges generaliza la inclusión, por primera vez, de prosas que bien pueden ser poemas en prosa y también una forma muy abreviada de relato.³ Y considérese que él, en palabras de Ricardo Piglia, es un autor que “domina el arte de la microscopía, ¿no?”⁴, por escribir siempre textos breves. Autor, pues, no sólo de brevedad y precisión, sino también de concentración, con alcances que veremos en el texto seleccionado para esta lectura.

1. Jorge Luis Borges, “El hacedor” en Jorge Luis Borges, *Obra completa. Volumen 7*, Sudamericana, Buenos Aires, 2011, pp. 7–114.
2. La trascendencia literaria de ambos libros de relatos y, enseguida, sus alcances epistemológicos para diversas disciplinas siguen verificándose en nuestros días. La edición conmemorativa de la Real Academia Española, la antología *Borges esencial* da muestra de ello al incluir ambos libros completos. Jorge Luis Borges, *Borges esencial*, Real Academia Española/Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2017.
3. Ver “Diálogo sobre un diálogo”, “Argumentum ornithologicum”, “Parábola de Cervantes y de Quijote”, “Ragnarök” y “Borges y yo” en Jorge Luis Borges, “El hacedor”, pp. 16, 20, 42–43, 52 y 56–57.
4. Piglia hace esta descripción en un ciclo de programas en la televisión argentina, consignado en las fuentes documentales.

Segunda acotación: Borges generaliza la opción de titular textos con la alusión o cita de referencia de otro texto, como acentuada intertextualidad.⁵ Esta modalidad, en la inmediatez de la lectura, convierte los versos o la prosa en una glosa o un comentario del texto referido. “La cita, la glosa, la crítica y el comentario hacen que el texto propio se vuelva a medias ajeno y que el ajeno se vuelva un poco propio. Ese cruce de caminos consigue que [las obras] carezcan, en general, de contornos claros y distintos”,⁶ para mayor complicación de los lectores. Debemos puntualizar que la suya es una *poética de la lectura*, pero en sentido fuerte, esto es, que escribir consiste no en fundar sino en visitar lo ya escrito. Lo que el narrador de un relato o el hablante de un poema tienen que decir no es más que lo ya dicho por alguien más; y lo que hace a nuestra mirada es percibir algo preexistente. He aquí la ficción a la que somos empujados una vez aceptado el juego de leer a este Borges.

Consentido el juego, entonces, quedamos en situación de recorrer lo ya planteado en un texto, por lo demás, siempre ilustre; véanse las prestigiosas páginas elegidas por el narrador o por el hablante borgeano. La particularidad de esta opción consistirá, al habernos entregado al ejercicio, en la comunión de ideas y de imágenes que resulta entre Borges y *cualquier otro*: Homero, los evangelistas, Dante. Se trata, en definitiva, de un fino equilibrio, un equilibrismo o, más bien, de una vacilación o tensión entre la cautela y la osadía del escritor. La cautela codificada en el tópico de la falsa modestia —“¡Canta, oh musa!”⁷; “Suplícoos, gran Felipe”⁸—; la osadía, de la enunciación mesiánica —“en verdad os digo”—. Porque, en estos singulares ejercicios, el recorrido por textos ajenos siempre tiene consecuencias nuevas, como en el

5. Ver “Inferno, I, 32” y “Lucas, XIII” en *ibidem*, pp. 54–55 y 98–99. También ver “Mateo, XXV, 30”, “Juan, I, 14” y “Odisea, libro vigésimo tercero” en Jorge Luis Borges, “El otro, el mismo” en *ibidem*, pp. 141, 162 y 166.

6. Roberto Onell, “Caminar, escribir, conjeturar (o la fe de Borges)” en *Revista Universitaria*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, N° 178, 2024. <https://revistauniversitaria.uc.cl/investigacion/argumento/caminar-escribir-conjeturar-o-la-fe-de-borges/26177>

7. Homero, *Ilíada*, Sopena, Barcelona, 1975, p. 7.

8. Alonso de Ercilla, *La Araucana*, Penguin Random House Grupo Editorial, Santiago de Chile, 2018, p. 65.

motivo del *tema y variaciones*, como en una genuina paráfrasis: queda vinculado a una nueva circunstancia, a otro pulso humano.

Así, la cuestión de lo sagrado, vale decir, el permanente cuestionamiento acerca de pasajes bíblicos, la interrogación por la plausibilidad de filosofías occidentales y orientales, la conjetura del simbolismo probable de determinados objetos del mundo o momentos del día, se resuelve en una disquisición de gran escala. Lo sagrado deviene, propiamente hablando, un problema. Queda atrás la época, vital y literaria de Borges, en la que lo sagrado era una certeza heredada y lexicalizada en un discurrir que apuntaba en otras direcciones.⁹ Por eso, en la verdad tejida en la ficción se requiere la ayuda de otros: si alguien más —un pensador, un artista, un pueblo, una época— ha pensado el asunto y lo ha plasmado mejor, arrimémonos a leer eso, dejémonos decir algo; a ver si en nosotros, en nuestro presente, aquello resuena también. El texto “Paradiso, XXXI, 108” muestra esa resonancia, pero no como réplica, sino como sentido revitalizado.

Lectura

El verso referido como título de esta prosa es la segunda parte de una pregunta que comienza en el verso anterior. El par reza: “Segnor mio Iesù Cristo, Dio verace, / or fu sì fatta la sembianza vostra?”. Jorge Gimeno, traductor de la obra, consigna: “Señor mío Jesús, Dios verdadero, / ¿será verdad que veo vuestro rostro?”.¹⁰ A la par, José María Micó, traductor de otra edición, escribe: “Mi Señor Jesucristo y Dios auténtico, / ¿es así como fue vuestro semblante?”.¹¹ Según es audible, ambas traducciones replican el metro endecasílabo de Dante: la de Gimeno, con una notoria inarmonía al juntar dos sílabas tónicas (quinta y sexta) en el verso 107, que acaba por enfatizar elocutivamente nada menos que

9. Roberto Onell, “Caminar, escribir, conjeturar...”.

10. Dante Alighieri, *Divina comedia: Paraiso*, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2021, p. 327.

11. Dante Alighieri, *Comedia*, Acanalado, Barcelona, 2018, p. 792.

la divinidad de “Jesús”; la de Micó lo estampa con una sonora terminación esdrújula en el mismo verso, que, por cierto, no está en Dante. Pero, en términos semánticos, podemos decir que no hay alteración sensible del contenido en los vocativos de esta parte.

El verso 108, el aludido por Borges, es vertido de maneras distintas. Gimenno explicita la noción de verdad, el acto de ver y el rostro, que no están en la literalidad de Dante; en cambio, Micó, más literal, se permite traducir “sembianza” por “semblante”, ahí donde cabían “semblanza”, “apariencia” o “aparición”. Más que discutir las opciones tomadas por los traductores, quisiera solamente dibujar el campo semántico que abren estas traducciones y que es condición de posibilidad de aquello fijado en castellano. Así, es posible que en la *semblanza* esté implicado el *rostro* por su proximidad con el *semblante*, todo lo cual es perceptible en primer término, por supuesto, mediante la *vista*. Por eso cabe pensar también en *apariencia* y en *aparición*. Digamos, entonces, que ambos traductores mantienen la fidelidad no sólo al sonido —al ritmo— del verso italiano por excelencia, sino también al sentido del verso 108.

Contornear el campo semántico abierto en español por el verso dantesco es relevante para nuestra lectura, porque nos permite dibujar, a nuestra vez, una comprensión de él; pero, además, por una razón que el propio texto borgeano impone. Al titular su prosa, notemos que Borges “cita” en italiano —escribe “Paradiso”— para, enseguida, “glosar” o “comentar” en lengua española. Es decir, nos conviene fijar un cierto campo semántico, así sea provisionalmente, para darnos un punto de apoyo al comenzar, porque Borges no lo fija¹² (no todavía, al menos). ¿Es este soslayo la omisión de un trabajo innecesario —¿por qué un lector de Dante ignoraría el italiano?— o es el requerimiento por una expectativa frustrada? El hecho es que el movimiento de una lengua a

12. Dos décadas después, en sus *Nueve ensayos dantescos*, el autor se referirá a la tercera parte de la *Commedia* simplemente como “Paraíso”, pero seguirá citando y copiando versos en la lengua original, sin ofrecer traducción, y comentándolos en español.

la otra es sutil pero notorio; y, como se señaló, plantea como mínimo una comunidad de ideas y de imágenes que se ve ampliada —postulo— como una comunidad de espíritu.

Veamos ahora qué ocurre en cada uno de los siete párrafos. Dada su brevedad, los cito completos. Así también se facilita la lectura; y cualquier otra referencia, si procede, será atraída por la factura misma del texto. El primer párrafo consigna: “Diodoro Sículo refiere la historia de un dios despedazado y disperso. ¿Quién, al andar por el crepúsculo o al trazar una fecha de su pasado, no sintió alguna vez que se había perdido una cosa infinita?”¹³

Notemos que la primera oración tiene una derivación en la segunda parte del párrafo, que resulta ser, a su vez, una pregunta extremadamente abierta, por lo transversal respecto a la condición humana. Aquello referido por Diodoro de Sicilia, ese otro ilustre que *habló primero* que el narrador, fija un parámetro muy alto para la interrogación siguiente: nada menos que el acaecer (“la historia”) de una divinidad hecha pedazos y que fue dispersada. La doble referencia (el narrador refiere lo que otro ya refirió) nos coloca ante el acontecer de una catástrofe ocurrida en el seno de lo sagrado (“de un dios”) y que, enseguida, con la naturalidad del tono con el que se hace la pregunta, se expresa como una conjetura de lo habitual. Como si se afirmara: “a todos nos ha sucedido esto, *a quién no le ha ocurrido*”. El asunto en cuestión es el infinito anhelado, vivido, atesorado y luego irremediamente perdido.

Hay más. La pregunta, tan aparentemente abierta, está amplificadas en su potencia ontológica no sólo por la mención del trabajo de Diodoro, el laborioso bibliotecólogo, sino, sobre todo, por el verso de *Paradiso*. En la labor bibliotecológica del historiador griego vemos, por cierto, un embrión del empeño enciclopedista moderno, pero también un

13. Jorge Luis Borges, “El hacedor”, p. 44.

ilustre antecedente del bibliotecario Borges. No me refiero al director de la Biblioteca Nacional Argentina,¹⁴ sino al visitante ciego que, en diversos poemas y relatos, recorre las galerías, “pero inútilmente”.¹⁵ Es Borges quien se reconoce en *este* otro que, a su vez, también construye intertextualmente, mediante un sinfín de citas, su *Biblioteca histórica*. Se reconoce en otro que refiere la pérdida de un dios. Esto sugiere que ha vivido esa experiencia. Es cuando la cita del título brilla reforzada y reforzadora de nuestro asunto. Apuntémoslo: el narrador puede haber visto el rostro de Dios. Y continuemos: “Los hombres han perdido una cara, una cara irrecuperable, y todos querrían ser aquel peregrino (soñado en el empíreo, bajo la Rosa) que en Roma ve el sudario de la Verónica y murmura con fe: «Jesucristo, Dios mío, Dios verdadero ¿así era, pues, tu cara?»”.¹⁶

En la solemnidad del vocablo genérico “hombres”, aparte de su sabor a antigüedad por el recuerdo de tanta literatura, el narrador explicita como afirmación lo que se asevera en la pregunta recién examinada. Lo perdido es “una cara irrecuperable”. Estamos ante la problemática del rostro, pero, antes de abordarla, hagamos pie en el sinónimo elegido: “cara”, que denota no sólo “rostro”, sino también “lado”, “ladera”, “aspecto”. Tratándose de “un dios”, lo perdido puede ser, entonces, apenas una de sus manifestaciones. Lo “irrecuperable” no sería ya el “dios” mismo, sino una de sus *caras*; habría otras caras que conocer y atesorar todavía. Pero esto es sólo una conjetura que, de todos modos, coincide con la totalidad y condicionalidad del deseo (“todos querrían ser”) de encarnar a ese caminante que Dante figura en las puertas del Cielo. He aquí una concentración de referencias intertextuales. Observemos algunos de sus alcances...

14. Ver el relato de Volodia Teitelboim, *Los dos Borges*, Sudamericana, Santiago de Chile, 1996, especialmente el fragmento “XXI. Artes de ciego, 139. Director inverosímil”, pp. 164-165.

15. Jorge Luis Borges, “El hacedor”, pp. 58-59.

16. *Ibidem*, p. 44.

Permítaseme la siguiente esquematización de las referencias: 1) *todos querrían ser* 2) *aquel peregrino* 3) *soñado en el empíreo* 4) *que en Roma ve el sudario* 5) *de la Verónica*. Se delinea así, a través de una operación referencial extendida, un camino de eventual recuperación de la “cara irrecuperable”, un trazo escalonado del deseo de reencontrar ese perdido infinito. Pero otras referencias están subsumidas aquí. La primera: “aquel peregrino” es un modo indirecto de aludir a san Bernardo de Claraval; la segunda: “el sudario de la Verónica” es una forma abreviada, *concentrada*, de nombrar *el sudario de Cristo que la Verónica guardó*; y la tercera: el mismo nombre *Verónica* es conjunción, es *concentración*, de los semas “verdad” e “imagen”.¹⁷ Estamos ante un párrafo preñado de significaciones, palpitante de sentidos convocados y, hasta ahora, ordenados por el bibliotecario laborioso.¹⁸

Y entonces ocurre, al final del párrafo, que el narrador entrega por fin su propia traducción de los versos 107 y 108 del Canto XXXI de *Paradiso*. Llama la atención que aparezcan traducidos ambos, pero que en el título del texto Borges aluda únicamente al 108. Si es cierto que la pregunta queda más clara con el vocativo sagrado inicial —“Signor mio Iesù Cristo, Dio verace”, “Jesucristo, Dios mío, Dios verdadero”—, nada se oponía a que el 107 fuera anotado en el título. Su omisión, sin embargo, obra un conveniente desdén del vocativo, acaso consabido ya, y una mejor intensificación de la pregunta, que consolida el asunto central de todo el escrito. Al plantearse “¿así era, pues, tu cara?”, es claro el desdén al endecasílabo, tanto como en el segmento vocativo.

17. Al respecto, Gimeno anota lo siguiente: “se menciona la Verónica, el paño con el que la piadosa mujer así llamada —Berenice habría sido su nombre, resignificado como *vera-icona* (‘imagen verdadera’): Verónica— le habría enjugado el rostro a Cristo en la subida al Calvario; convertido en reliquia, en tiempos de Dante se exponía en Roma”. Dante Alighieri, *Divina comedia...*, p. 464.

18. “El bibliotecario valiente”, deberíamos atrevernos a decir, según esa breve prosa escrita por Roberto Bolaño, en sintonía con el tono epigramático y lúdico de Borges, pero sin nombrarlo. Roberto Bolaño, *A la intemperie. Colaboraciones periodísticas. Discursos y conferencias. Lecturas y relecturas*, Debolsillo, Barcelona, 2024, pp. 134–136. Cabe agregar que, si en nuestra lectura se entrevera “El sastrecillo valiente”, no sería casualidad: tanto el que ordena palabras y libros como el que corta y cose dan curso a un tejido, a un texto.

La pregunta queda así comprimida en un heptasílabo que, junto con permanecer en el campo semántico señalado, ostenta algunos distintivos de gran importancia.

Al romper la unidad endecasílabo y lanzarse a renglón seguido, es decir, al prosificar llanamente el trozo, Borges traslada la enorme pregunta desde el texto hasta la conversación, o, mejor aún, desde el canto hasta el habla. La inequívoca tonalidad oral del heptasílabo, hecha de vocablos al uso, del “pues” coloquial y, sobre todo, de la preferencia de “cara” en lugar de “rostro”, asientan la disquisición ontológica y teológica en la dimensión del intercambio verbal propio del coloquio, de la conversación entre cercanos o íntimos. La elegida solemnidad del inicio —con Diodoro— se ha trocado de pronto en palabra llana que, como sabemos, en la modulación de una pregunta pide información y compañía. La pregunta, proveniente del Medioevo dantesco, empieza a arraigar ahora, por la sola vía del trabajo rítmico, en la modernidad borgeana. Es como podemos enfatizar una consecuencia del tono y del ritmo, nada más.

Asentada ya la gran pregunta del texto, vayamos al tercer párrafo: “Una cara de piedra hay en un camino y una inscripción que dice: *El verdadero Retrato de la Santa Cara del Dios de Jaén*; si realmente supiéramos cómo fue, sería nuestra la clave de las parábolas y sabríamos si el hijo del carpintero fue también el Hijo de Dios”.¹⁹ El inicio de este párrafo se presenta como un caso real, verídico, de la disquisición comenzada con la mención del historiador sículo. Como es sabido, la Catedral de la Asunción de Jaén, en España, conserva el llamado paño de la Verónica aludido en el segundo párrafo del texto de Borges.²⁰ Aunque no haya

19. Jorge Luis Borges, “El hacedor”, p. 44.

20. “A lo largo de los siglos, la tradición popular ha considerado siempre al Santo Rostro como uno de los pliegues del paño con que la mujer Verónica enjugó la faz de Cristo en su camino hacia el Calvario. Hasta nuestros días no ha llegado constancia documental cierta y verídica que aclara [aclare] los orígenes de esta reliquia en Jaén. Diversos han sido los historiadores locales que recogieron y sistematizaron algunas tradiciones que circulaban sobre la llegada de este vestigio de la Pasión del Señor al Santo Reino”. “El Monumento. El Santo Rostro” en *Catedral de Jaén*, <https://catedraldejaen.org/santo-rostro> Consultado 12/X/2025.

evidencia para sustentar que el lienzo sea el que la tradición popular indica, los responsables del templo jienense advierten que “en el semblante del Salvador que se custodia en [...] nuestra Catedral, los hombres y mujeres de esta tierra, del Santo Reino, palpan, generación tras generación, la cercanía de la misericordia infinita de Dios”.²¹ Aquella “cosa infinita” y perdida, según es frecuente que ocurra, está aquí, en Jaén, Dios misericordioso y cercano; justo lo que el narrador subraya al recordar la inscripción en la piedra del camino español. En Jaén está eso que solemos extraviar de modo irrecuperable.

Nótese, asimismo, que la voz enunciativa continúa con la opción de “cara” en vez de “rostro”, su elección léxica hasta ahora. Esto llama todavía más la atención cuando toda la información oficial de la Catedral de Jaén, que acude a textos muy pretéritos, siempre habla de “rostro”. Veremos si esta diferencia lexical tiene mayores consecuencias, pero permítaseme recordar la reserva hecha al empezar esta lectura: “cara” es “semblante” y también es “lado”, “aspecto”. Aludida ya la “Santa Cara del Dios de Jaén”, quedamos expuestos a un posible *otro* Dios, uno acaso de Jaén. El texto, sin embargo, no prosigue por esa ruta; aunque deja el “Santo Rostro”, con esa enunciación, algo desdibujado en la medida en la que lo antecede de “Retrato”, que es otra manera de representación y, en nuestros términos, otra forma de diferimiento. Borges es insistente en apuntar aquí no a la cara, sino a una representación de ella, de la “Santa Cara”.

A continuación del punto y coma, la segunda parte del párrafo encamina todo el texto a su corolario por la vía del razonamiento conjetural. Esa especie de conclusión no será más que una lamentación por no saber cuál es la verdadera *cara* de “Jesucristo, [del] Dios mío, [del] Dios verdadero”. Porque, de conocerse *esa* cara, comprenderíamos “las parábolas” y verificaríamos, en definitiva, la divinidad de Cristo. Es

21. *Idem*.

curioso que el narrador anteponga la comprensión de las parábolas a la divinidad de Cristo, dada la centralidad de esta última cuestión para el cristianismo. Pero todo se volvería comprensible, todo se iluminaría al conocer esa *cara*: los relatos de ficción que Jesús contaba a sus discípulos y al pueblo como modos de comprensión verbal del Reino, como mediaciones por la palabra,²² y por fin la realidad y realeza de su Persona. Todo. Es la expectativa de lo que viviríamos si tan sólo esa *cara*, o el retrato de esa cara, nos fuera accesible.

El cuarto párrafo prosigue: “Pablo la vio como una luz que lo derribó; Juan, como el sol cuando resplandece en su fuerza; Teresa de Jesús, muchas veces, bañada en luz tranquila, y no pudo jamás precisar el color de los ojos”.²³ De nuevo, el narrador recurre a figuras de la tradición histórica, ahora cristianas. Si para Pablo, que podemos tener como Pablo de Tarso, Saulo, esa cara fue “una luz que lo derribó”; si para Juan, el evangelista, el “discípulo amado”,²⁴ fue una luz semejante al resplandor solar; y si para Teresa también fue una luz, esta vez “tranquila”, que le impidió, no obstante, distinguir “el color de los ojos”, entonces debemos concluir que esa *cara* es la Luz misma, aquélla que nadie puede mirar sin sucumbir; aquélla que, al hacer visibles las cosas del mundo y del espíritu, es ella misma inaprehensible. Son tres cristianos que resumen una parte importante de las primeras culturas tocadas, trastocadas, por esa *cara*: la hebrea, la grecolatina y la hispánica. Son tres santos que, en cuanto tales, *así* conocieron *esa cara*; esto es, hicieron experiencia de ella.

Sigue el párrafo quinto: “Perdimos esos rasgos, como puede perderse un número mágico, hecho de cifras habituales; como se pierde para

22. Thomas Keating, *El reino de Dios es como... Reflexiones sobre las parábolas y los dichos de Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999; Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Planeta, Santiago de Chile, 2009.

23. Jorge Luis Borges, “El hacedor”, p. 44.

24. Jn 21, 20. Así aparece en *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del peregrino América Latina* (Pastoral Bible Foundation/Mensajero, Macao, 2010). En cambio, la *Biblia de Jerusalén* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009) anota: “el discípulo a quien Jesús amaba”.

siempre una imagen en el calidoscopio. Podemos verlos e ignorarlos. El perfil de un judío en el subterráneo es tal vez el de Cristo; las manos que nos dan unas monedas en una ventanilla tal vez repiten las que unos soldados, un día, clavaron en la cruz”.²⁵ Esa *cara*, la Luz misma, que fue pura entrega, puro derramarse y extenderse, y, asimismo, inasible, fue una experiencia que pervive en nosotros. Pero pervive, paradójicamente, como desaparición, como ausencia, como un vacío irremediable. Las ejemplificaciones en esta ocasión son casi banales: extraviar “un número mágico”, “una imagen en el calidoscopio”, cualquier cosa del diario vivir. Cosas o actos tan triviales como trivial resulta, en el día a día, el ver y el ignorar subsiguiente a ése que hasta podría ser Cristo, a lo que, incluso, pudieran ser las manos que lo mataron. Aquella “cosa infinita” —recalquemos— se verifica entre los objetos y las presencias de cada día. El narrador no habla, no ha hablado, de raptos extáticos, de atronadoras revelaciones, que él haya vivido; sólo las de Pablo, de Juan y de Teresa, con las que la suya y las nuestras guardan semejanza y forman una comunidad de experiencias.

El sexto párrafo es más breve, así como el tono es todavía más conjetural: “Tal vez un rasgo de la cara crucificada acecha en cada espejo; tal vez la cara se murió, se borró, para que Dios sea todos”.²⁶ El texto se inclina a su final, pero también declina, está apagándose. Veamos cómo la presencia y la reiteración del adverbio “tal vez” atenúan las afirmaciones que, enfáticas y conclusivas, plenamente concordantes con todo lo expuesto, permanecen, digamos, como certezas a media luz. Certezas, quizá, de la Luz misma, pero como la recordaría la penumbra, o como el vislumbre la trae de vuelta y la esfuma. Pensemos que, de hecho, todos los ejemplos ofrecidos, los casos presentados a la consideración, pueden ser eso: vislumbres. No relámpagos, sino pequeños fognazos de la Luz. ¿Y qué tenemos al cabo?: que “un rasgo de

25. Jorge Luis Borges, “El hacedor”, p. 45.

26. *Idem*.

la cara crucificada acecha en cada espejo”²⁷ y que “la cara se murió, se borró, para que Dios sea todos”.²⁸ Dos asertos fuertes, genuinas pistas recogidas y aprovechadas en este camino, y, sin embargo, atenuados, morigerados, asordados. Es la marca del Borges de esta época, del poeta de los años sesenta. Seguro en su decir, pero más seguro en el decir de una conjetura. La voz que estamos escuchando no ha hecho, en realidad, otra cosa sino arrojar hipótesis a la mesa, presentar casos de estudio quizá en la forma de fichas esquemáticas, ejemplos apenas rotulados que, por supuesto, se corresponden los unos con los otros y componen un espacio de significación relevante que, además, se expande en nuestra imaginación por la vía de la memoria hecha por nosotros de esas experiencias, de esos relatos e ideas. Y una de estas hipótesis, uno de estos *tal vez*, es que la *cara* perdida tiene potencial de ofrecer un rasgo nada menos que en la nuestra cuando nos miramos en el espejo: cada uno de nosotros puede ser —o en cada uno puede estar— ya no sólo Cristo, sino el Crucificado mismo, porque de Él en verdad se trata todo. Esta certeza a media luz aproxima el asunto a algo más gravitante; ya lo veremos.

El narrador abrocha de esta manera el título del texto, por un lado, con sus propias palabras; y, por el otro, con una segunda hipótesis, más vehemente, acaso conclusiva. No obstante, esta segunda hipótesis no es rigurosamente propia; es, más bien, la transcripción casi textual de una de las enseñanzas de, justamente, Pablo al dirigirse a los cristianos de Corinto. Dice el apóstol: “Cuando el universo le quede sometido [a Dios], también el Hijo se someterá al que le sometió todo, y así Dios será todo para todos”.²⁹ El “tal vez la cara se murió, se borró, para que Dios sea todos” es, en efecto, distinto del “dios despedazado y disperso” que refiere Diodoro. Acá, en cambio, el narrador habla de una *cara* que habría muerto y que se habría borrado, como condición “para que”

27. *Idem.*

28. *Idem.*

29. 1Cor 15, 28. En la *Biblia de Jerusalén* el versículo termina así: “para que Dios sea todo en todos”.

ocurra eso otro que coincide con el final del versículo paulino. Aunque la línea de Borges mantenga cercanía con el politeísmo y hasta con un panteísmo, la reciente mención del Crucificado retiene el texto en el monoteísmo cristiano.

Pero también debemos percibir en el verbo “borrar” toda la fuerza que despliega. Una “cara borrada” es —valga la paradoja— una imagen decidora. Primero, porque afirma la existencia de una *cara* cuya presencia dejó ser visible; es el caso del Hijo de Dios. Segundo, porque, si “se borró”, entonces cabe la posibilidad de que haya sido borrada tanto como de que se borrara a sí misma; y es también el caso del Hijo de Dios, quien fue asesinado a la vez que Él fue, voluntariamente, quien entregó la vida. Tercero, porque el verbo en cuestión es predicable de diversos tipos de registro, como el de una *cara* en un paño y como el de un texto; otra vez el caso del Hijo de Dios, de cuyo rostro podemos afirmar que se convirtió en una ausencia, en un recuerdo, en un vislumbre, tanto como en una nostalgia. Una *cara* muerta y borrada que, justamente por quedar al borde de lo ilegible, permanece como acicate constante del deseo de reencuentro y, así, como condición intertextual. El texto termina: “Quién sabe si esta noche no la veremos en los laberintos del sueño y no lo sabremos mañana”.³⁰

De las atenuaciones del “tal vez” pasamos ahora al “quién sabe”, que es, como deberíamos recordar, el origen etimológico del “quizá” y, por tanto, otra modulación de conjetura, otra morigeración de certezas. Otra expresión de cautela cognoscitiva, otro andar a tientas por la verdad. La voz enunciativa postula aquí, como cierre de todo el texto, que “esta noche” podríamos ver esa *cara* cuando estemos soñando y podríamos, asimismo, olvidar el hecho al despertar, no saberlo más. El recurso de la vida onírica parecía faltar, toda vez que en las breves líneas de esta prosa el narrador ha condensado las demás dimensiones,

30. Jorge Luis Borges, “El hacedor”, p. 45.

o *caras*, de la vida humana. Y en cuanto a lo onírico, convengamos en que, señalado así, “en los laberintos del sueño”, con la tonalidad acaso sapiencial de la voz, cautelosa, cuidadosa, el texto se aproxima menos al surrealismo que a los numerosos episodios bíblicos que dan cuenta del sueño como otra *cara* de la existencia.

Una acotación más se impone, llegados al final de esta especie de *tema y variaciones*: la ubicación del clímax de esta prosa. Observemos que la disposición a morigerar la vehemencia de las hipótesis propuestas tiene lugar recién en el párrafo sexto, el penúltimo. En el séptimo y final, la afirmación condicional, más allá de agregar la consideración del “sueño”, no ofrece la fuerza ontológica de lo que se propuso justo antes. Es decir, el clímax de esta prosa está antes del final, y el asordinado cierre del texto es una manera de atenuar, retóricamente, una posible impulsividad o una seguridad discursiva inadecuada por impropia. Una seguridad que sería, digamos, más paulina que borgeana. Si obviamos, imaginariamente, el séptimo párrafo —el más breve, por lo demás—, el texto terminaría todavía en una nota medio-alta, en todo caso, más cerca de Pablo, el converso, que del meditativo Borges en sus sesenta.

Es de subrayar, entonces, esta opción de escritura —que se convierte en rasgo compositivo del Borges maduro— en la medida en la que impacta al contenido o tema de la obra. La unidad experiencial de forma y fondo se modifica, ciertamente, al trabajar con especial énfasis en una o en otra dirección. Y la alteración que estamos registrando puntualmente aquí es, a diferencia del poeta joven que suele cerrar el poema con versos rotundos, la de situar el centro semántico del texto antes de su final. Lo siguiente a ese centro es, como hemos visto acá, un *decrecendo* que se aviene mejor con la disposición anímica conjetural. En esta específica disposición del ánimo puede distinguirse a quien busca sin casi afirmar, a quien afirma buscando, a quien cita y comenta aventurando, a quien se

lee a sí mismo mediante el rodeo constante por la alteridad, por una diversidad de textos y de voces encapsuladas en éstos.³¹

Escritura de una pregunta

Afirmamos que lo sagrado, en esta etapa del trabajo creativo de Borges, es propiamente un problema, lejos ya de aquella juventud cuya escritura se deslizaba sobre los semas heredados de la cultura de pertenencia. “Paradiso, XXXI, 108” es una página que pone de manifiesto una específica preocupación en el marco del problema de lo sagrado y que, de acuerdo con esta lectura, se expresa como *la pregunta por el rostro de Dios*. Así, después de haber espigado algunas interrogantes posibles de modular en la semántica de esa pregunta, y después, asimismo, de haber recorrido el texto, cabe precisarla en los propios términos borgeanos: ¿es recuperable la *cara* de Cristo Jesús? Recordemos que, si bien el comienzo de la disquisición era en torno a una “cosa infinita”, a poco andar se trató de la *cara* de Dios, y más puntualmente, la *cara* de Jesucristo, incluida la alusión a las manos y a los clavos de la crucifixión.

¿Es recuperable esa *cara*? El mismo texto responde, por cierto. Y la respuesta es, a lo largo de los siete párrafos, un “cuentan que...”, un “sucede que...”, un “tal vez”, un “sí” de muy baja intensidad. El texto es propiamente una *modalización*³² de lo que afirma con creciente pero moderada fuerza enunciativa. Fijada la iniciativa en el verso de

31. Terminada esta primera fase de la lectura, es pertinente recordar que el cuento “La escritura del dios”, incluido en *El Aleph* (1949), aborda una cuestión muy similar a “Paradiso, XXXI, 108”. La problemática de la palabra sagrada e indescifrable, del rostro divino que se ha visto y que se oculta, tiene ahí la forma de una intriga propiamente narrativa, ambientada además en los años de la conquista de México. Como curiosidad editorial, anotemos finalmente que, en la edición conmemorativa de la Real Academia Española, *Borges esencial*, el título de ese relato aparece escrito como “La escritura del Dios”, así, con inicial en mayúscula en la última palabra.

32. De acuerdo con la definición del “Diccionario de términos clave de ELE” en *Centro Virtual Cervantes*, https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/modalizacion.htm Consultado 13/X/2025.

Paradiso, el cuerpo de toda esta prosa es una pequeña colección de referencias en torno a la pregunta, junto con una meditación y una postulación propias, aunque en muy cercana compañía de fuentes relevantes del cristianismo. Porque la pregunta, a partir de la cita de Dante, es por la *cara* de Cristo. Pero notemos que los enunciados alternan la tercera persona del singular y del plural con la primera persona del plural; la voz que enuncia, por propia iniciativa, nunca dice “yo”. Puede tratarse del plural mayestático, consonante con la enunciación de aire sapiencial de todo el texto, en el que no tendría cabida, por ejemplo, la impertinencia lírica de un “yo”.

No obstante, aunque no aparezca como rigurosa iniciativa propia de la voz que enuncia, al interior de la cita de *Paradiso* está el único momento en el que se discurre desde un “yo”; y se encuentra en el verso 107, no en el aludido en el título. De entre los vocativos sagrados de dicho verso se presenta el elemento posesivo: ya sea “mío” (Gimeno y Borges), ya sea “mi” (Micó). Lo notable, desde este ángulo, es que una única vez aparece un “yo” en todo el texto: al traducirse el verso de Dante. Tal parece, dado que la voz borgeana cede la iniciativa a la voz dantesca, que es otro quien mejor puede proferir el “yo” propio. Entonces, el “yo” del texto hace la cita y ambos, de hecho, se encuentran en esa cita: la voz enunciativa sí expresa “yo”, pero a dúo. Debemos reemplazar la hipótesis del plural mayestático, por lo tanto, a condición de unificar comprensivamente, en nuestra lectura, la presencia de los plurales y de esta singularidad del “yo”. Para ello hemos de reconsiderar aquí la actividad de la cita en el marco de la ya tópica erudición borgeana. No hay lector ni comentarista de Borges que soslaye el asunto, indagada la particularidad del modo borgeano de citar o, en fin, de comentar, glosar, parafrasear. Nos lo advierte Piglia: en Borges la erudición funciona como sintaxis; no es acopio de contenidos, sino forma de vincularlos, enlace de voces y de asuntos diversos. La dinámica erudita es factor de cohesión textual. Pero donde el “yo” queda a la zaga, porque “la obra borgeana se juega en esa relación en

la que el escritor llega siempre *después*, en segundo término, para leer, o comentar, o traducir, o introducir una obra o un escritor que aparecen como primeros, como *originales*. Es uno de los axiomas básicos en los que descansa la política borgeana: *original siempre es el otro*;³³ viene a recordarnos Alan Pauls al hilo de lo que denominamos *poética de la lectura*: escribir es visitar lo ya escrito.

Puede aventurarse que Borges, en este modo de trabajar, se convierte en una voz en situación similar a la que él detecta en Dante. En el primero de sus *Nueve ensayos dantescos*, “El noble castillo del canto IV”, aquél indaga en las razones “que hacen espantoso al castillo”.³⁴ Despejadas las de orden técnico,

[...] falta determinar las razones íntimas [...]. En este lugar de la *Comedia*, Homero, Horacio, Ovidio y Lucano son proyecciones o figuraciones de Dante, que se sabía no inferior a esos grandes, en acto o en potencia. Son tipos de lo que ya era Dante para sí mismo y previsiblemente sería para los otros: un famoso poeta. Son grandes sombras veneradas que reciben a Dante en su cónclave [Borges cita en italiano los versos 101 y 102]. Son formas del incipiente sueño de Dante, apenas desligadas del soñador. Hablan interminablemente de letras (¿qué otra cosa pueden hacer?).³⁵

Este pasaje ofrece un motivo plausible de la elección de esos autores por Dante. Pero la misma plausibilidad podemos postular para la elección que, por su parte, hace Borges de los referentes en “Paradiso, XXXI, 108”. Lo que Borges supone de Dante es posible suponerlo de él también. Motivos de proyección fantasiosa, de deseosa reescritura.

“Paradiso, XXXI, 108” es, en fin, evidencia de esta poética. Y en lo tocante a la pregunta que da vida semántica al texto, así como en

33. Alan Pauls, *El factor Borges*, Anagrama, Barcelona, 2004, pp. 105-106. Las cursivas se encuentran en el original.

34. Jorge Luis Borges, “Nueve ensayos dantescos” en Jorge Luis Borges, *Obra completa. Volumen 11*, Sudamericana, Buenos Aires, 2011, p. 96.

35. *Ibidem*, pp. 96-97.

lo concerniente a la convocatoria de *otros*, a la pequeña colección de testimonios convergentes con esta semántica, podemos postular que Borges está, imaginariamente, en la ficción desplegada de “Paradiso, XXXI, 108”, situado junto a un grupo que comparte la inquietud o el deseo de recuperar esa “cosa infinita” que es la *cara* de Cristo. La voz enunciativa se hace acompañar de otras voces, acaso dispersadas a lo largo de siglos y de sitios, pero coincidentes en ese movimiento del espíritu: ¿es recuperable *esa cara*, la *cara* de Cristo? De la mano de Pauls, cualquiera de los otros convocados aquí —Dante, Diodoro, Bernardo, la Verónica, la comunidad de Jaén, Pablo, Juan, Teresa y hasta cualquiera de *nosotros*— es más original que Borges y ninguno, en suma, lo es del todo. Pero la disquisición de fondo no es ésta, sino cómo se formula, cómo se *modaliza* la pregunta.

La pregunta por la cara de Dios

El preguntarnos por la *cara* de Dios supone preguntar por lo que es, a todas luces, si no lo *original*, lo *originario* del texto borgeano. En la inmediatez del detonador referido, original es sólo la *cara* de Cristo. La cara estampada en “el sudario” cuyo devenir se puebla de referencias orales y escritas, de testimonios que vienen a nutrir el universo intertextual amplio en el que la voz borgeana se desplaza. Es esa *cara* lo propiamente originario. Pero sucede que esa *cara* es lo preguntado: una ausencia. Esa *cara* es lo requerido: un recuerdo, un deseo. Vale decir, lo propiamente originario de “Paradiso, XXXI, 108”, su detonante mismo, es un fenómeno *ya* acontecido. Fenómeno: una *manifestación*. De ahí que la insistencia borgeana en el vocablo “cara” en lugar de “rostro”, sin concesión alguna a la sinonimia, a la variedad lexical, resulte tan consistente para afirmar la semiosis del texto y, en ese afán, para afirmarse de vuelta en su semántica.

La pregunta por esta *cara* de Dios, que es la interrogante por la divinidad de Jesús, es el cuestionamiento por la manifestación del Dios

como Hijo. A esta luz los testimonios convocados reaparecen, en esta segunda instancia de la lectura, como las voces dispersadas de una misma comunidad de creencia. Personas que atestiguan la Luz, pero en vislumbres, y que atestiguan los rasgos de esa *cara*, pero en su ausencia. Es el pueblo disperso, aunque aunado en una fe, en una creencia que consiste, aquí, en la radicalidad de una espera: expectativa y esperanza de reencontrarse con el Hijo que nos muestra al Padre. Es la comunidad paradójicamente sostenida por un Dios que se retira, que decreta su propia presencia inaparente. En palabras de Jean-Luc Marion, afirmamos constatar la *distancia* en la cual el Dios, al diferirse ahora como Padre, reinstaura su filiación y permanece como el Hijo. Por eso Borges, en esta misma sintonía, no puede atender sino a la *cara* del Hijo. La voz enunciativa de “Paradiso, XXXI, 108” parece saber que nadie va al Padre si no es por el Hijo, y que, en consecuencia, quien ve al Hijo ve también al Padre.³⁶

De la mano de Dioniso Areopagita, e inmerso en instructivas distinciones acerca de la relación entre un ser humano requirente y un Dios Requerido, Marion aborda de lleno el fenómeno de la distancia. “Lo propio de Cristo, en efecto, en cuanto Dios encarnado, consiste en la acción teárquica³⁷ que él despliega ante los ojos de los hombres. En esta acción, y por tanto en la hipóstasis que ella implica, se conjugan radicalmente el Requerido y el requirente, la inmediatez y la mediación”.³⁸ Son términos que, por momentos, parecen explicativos del texto de Borges; pero Marion no intenta sino explicar —o, al menos, trazar en sus líneas más distintivas— los modos de relacionarse del hombre con un Dios que, en la más estricta lógica del don, se le ha donado en su Hijo. Así, en la experiencia del abajamiento de Dios,³⁹ el vínculo queda

36. Mt 11, 27.

37. Nota del editor: “Teárquico” (*thearhikós*) remite a lo divino. Sus raíces son “divino” y “principio deificante”.

38. Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 166.

39. Nota del editor: en teología “abajamiento de Dios” remite al acto por el cual Dios se humilla, desciende y se hace pequeño para estar cerca de la humanidad a través de la encarnación de Jesús.

determinado por la filiación y por la distancia, y, en el fondo, por la distancia como condición de lo filial. El reconocimiento del hombre como hijo sólo puede acontecer en la medida de la distancia abierta entre él y Dios. Así, el deseo borgeano de recuperar la *cara* de Jesucristo es, en el fondo, el deseo de recobrar al Dios visible, pero en la visibilidad que él y sólo él ha ofrecido, de hecho, al ser humano.

Con alcances que pueden verificarse también en la vida social, en otro régimen de otredades, Marion se expresa en términos más conclusivos: “Así pues, la distancia, en cuanto di-stancia [*sic*], pone de relieve que sólo la dualidad permite el reconocimiento, y que la comunión se desarrolla junto con la separación en la que se cruzan las miradas [...]. Sólo se mantiene conmigo aquel que se mantiene ante mí”,⁴⁰ explica el autor hacia el final del tratado en el que, con sostenida paciencia, ha atendido también a otros dos moduladores de la misma pregunta: Nietzsche y Hölderlin, quienes, junto con Dionisio, pueden ser llamados profetas de la distancia. Y dado que la distancia, según nos es dado observar, guarda con el espacio una relación análoga a la relación de la espera con el tiempo, las parábolas, aparentemente disonantes respecto de la semántica del *rostro*, cobran toda su significación. Las parábolas son, pues, otra *cara* de la manifestación de Cristo: son el magisterio verbal del Dios. Si fuera “nuestra [esa] clave”, podríamos morar en la espera, *habitar la distancia* (Marion), ejercer la prudencia al modo que es aconsejable, precisamente, en una de las parábolas: el relato de las diez jóvenes.⁴¹

Pero el texto de Borges, en la problemática de la distancia, nos lleva a abordar la posibilidad, en ella, de la visualización recobrada del rostro de Dios. De ahí que la reflexión de Emanuel Levinas pueda ayudarnos justo aquí. Su meditación acerca del rostro y de lo que podemos llamar su vehemencia onto-teológica se inscribe en el régimen de la

40. *Ibidem*, p. 195.

41. Mt 25, 1-13. La *Biblia de Jerusalén* consigna “vírgenes” en vez de “jóvenes”.

distancia y de la espera. “El hecho de que el rostro sostenga gracias al discurso una relación conmigo no lo coloca dentro de Mismo. En la relación, permanece ab-soluto [sic]”.⁴² El vínculo no disuelve, no subsume al *Otro* en la mismidad. Más aún: “la estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del Otro y, sin tufo alguno de ‘numinosidad’, ‘su’ santidad”,⁴³ porque el lenguaje es precisamente una relación, y no una fusión en mismidad alguna. La alteridad persiste como tal, incluso en la forma de la interlocución, en el lenguaje. O, más bien, la *inter-locución* es posible justamente porque hay una distancia en la cual desplegar una mediación verbal, un decir mediador.

Como parte del examen de la distancia, Levinas profundiza en el fenómeno de lo separado, incluso, en términos de infinito. “La presencia de un ser que no entra en la esfera de Mismo —presencia que desborda esta esfera—, fija su ‘estatuto’ de infinito”⁴⁴ y de tal modo lo fija, que esa “cosa infinita” (Borges), incluso al extraviarse, permanece como huella en un sentir experimentable, perceptible, cierto. “La idea de infinito, lo infinitamente más contenido en lo menos, se produce en concreto bajo las especies de una relación con el rostro. Y únicamente la idea de infinito mantiene la exterioridad de Otro respecto de Mismo, pese a esta relación”.⁴⁵ Será asimismo la experiencia del *misterio*, del otro como realidad inagotable a la observación y a la interacción, y de cuya particularidad tenemos noticia por su rostro. Ahora bien, Levinas nos alerta en especial acerca del rostro del *Otro*. “La ‘visión’ del rostro no se separa de esta oferta [de contenidos] que es el lenguaje. Ver el rostro es hablar del mundo. La trascendencia no es una óptica, sino el primer gesto ético”.⁴⁶ El *mundo* de Levinas es, ciertamente, la realidad desplegada en el lenguaje y es también el espacio de todas las interac-

42. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 217.

43. *Ibidem*, p. 216.

44. *Ibidem*, p. 217.

45. *Idem*.

46. *Ibidem*, p. 194.

ciones: lo real nominado, lo real vuelto lenguaje, lo real humanizado y redirigido, por la vía de la bondad, al *Otro* absoluto.

En línea con esto, la voz enunciativa de Borges, al declarar de modo paulino “hasta que Dios sea todos”, expresa la intuición de que Dios sea lo Real por excelencia. Así, junto a los profetas de la distancia escuchados por Marion, pensamos que el Borges de “Paradiso, XXXI, 108” es un testigo de esa distancia. En el texto que abordamos, la pérdida de eso infinito se encauza rápidamente como *semiosis del rostro* y, en definitiva, como *semántica de la manifestación*. Es la variación del tema prefijado en el verso de *Paradiso*. Así, podemos ahora afirmar que el Dios, el *Otro*, es quien *se* mantiene en la idea de infinito que la voz enunciativa lleva consigo como una ausencia y, al mismo tiempo, como una nostalgia. “La idea de infinito rebasa mis poderes, no cuantitativamente, sino [...] poniéndolos en cuestión. No proviene de nuestro fondo a priori y, por ello, es la experiencia por excelencia”.⁴⁷ La voz de Borges hace memoria de esa *cara*, la *siente* perdida, la *presiente* en las fisonomías de la calle y del sueño, porque sabe, así sea con incertidumbre, que esa *cara* es la experiencia eminente, *la* experiencia misma.

Excursus: la ceguera

Antes de dar fin a estas líneas, conviene hacer un último énfasis, justamente, en cuanto a la experiencia eminente. La carencia y la nostalgia que el narrador lleva consigo y nombra es, ante todo, memoria de algo *visto*. Recordemos que el peregrino dantesco y el narrador borgeano, en dueto, preguntan: “¿así era, pues, tu cara?”. Aunque el “así”, en lo inmediato, no denote necesariamente una experiencia visual, toda la ambientación concomitante del *Paradiso* y del texto de Borges (nutrido éste de luminosidad y de fisonomías) nos habla de algo *visto*, con “el sudario de la Verónica” y la *sembianza* al centro.⁴⁸

47. *Ibidem*, p. 217.

48. Con *icono* en el nombre también. Ver nota 17.

La nostalgia de la manifestación tiene asiento material en los ojos, acaso como la persistencia retiniana. No insistiremos en que la nostalgia, la desazón, la alegría, y tantos más, son *fenómenos* que suponen una corporeidad estremecida, la cual, mucho más que un sustrato, es el testimonio de la vida del espíritu. En “Paradiso, XXXI, 108” el deseo de ver encuentra su reverso en la imposibilidad de hacerlo. La pregunta por la *visibilidad* de Dios es detonada por el recuerdo de *lo visto* y por la desazón ante *lo ausente*. La semántica de la manifestación se corresponde con una semántica de la visión y, asimismo, de la ceguera. Ciertamente, no es la ceguera física de Jorge Luis Borges lo que está en juego.⁴⁹ Es mejor *volver la vista* al texto, porque, según el recuento de imágenes y de testimonios, se trata de la posible ceguera ya no exactamente de los ojos, sino de la visión misma. Todo el texto habla de lo visible: luz, rasgos faciales, una piedra, un calidoscopio, manos, una *cara*. La preocupación final es que, al percibir todo esto, *esa cara* no nos sea distinguible. Es lo que el magisterio cristiano advierte como la permanente necesidad de conversión del ser humano. La aprensión de unos ojos que podrían mirar el semblante, *tal vez*, sin verlo.⁵⁰

Conclusión

A partir del verso de Dante que da título a la prosa de Borges, esta lectura fijó la pregunta por el rostro de Dios como preocupación principal del texto. Enseguida, según el uso exclusivo del vocablo “cara”, en vez de “rostro”, por parte de la voz enunciativa, se estableció que la pregunta, desplegada en una comprimida dinámica intertextual de

49. Podríamos hacer una consideración biográfica de Borges, por cierto. Traer a colación, por ejemplo, su propia ceguera tras 50 años de edad. *El hacedor*, de 1960, es escrito y publicado por un autor irremediablemente ciego. Pero si la prosa que hemos leído pudiera explicarse así, ¿cómo explicar *biográficamente* entonces esos textos ambientados hace un par de siglos en Irlanda o hace otros tantos en Babilonia, o la existencia de Tlön? Conviene reiterarlo: poco y nada nos ayuda el biografismo.

50. A propósito de Mt 11, 20–24, Luis Alonso Schökel editor de *La Biblia de nuestro pueblo*, comenta: “Corozain, Betsaida y Cafarnaún habían sido testigos privilegiados de la acción misionera de Jesús y de su comunidad de seguidores. Sin embargo, el peso de las tradiciones y la autosuficiencia les impidieron captar la novedad que Jesús les comunicaba [...]. Mateo dirige estas palabras de Jesús a una comunidad cristiana siempre necesitada de conversión”. *La Biblia de nuestro pueblo...*, pp. 1533–1534.

glosas y de comentarios, es acerca de la manifestación de Dios Padre en su Hijo, Jesucristo. De ahí la exclusividad y la insistencia del vocablo “cara”. El retiro en la distancia, según Jean-Luc Marion, así como la permanencia del *Otro* como infinito, según Emanuel Levinas, contribuyeron a determinar que se trata, finalmente, de la visibilidad recuperable de Dios en el Hijo como problema central del texto “Paradiso, XXXI, 108”. A esta problemática, explicitada en el seno de una comunidad dispersa, queda asociada, finalmente, la preocupación por la posible ceguera humana ante el Dios visible. X

Fuentes documentales

“Diccionario de términos clave de ELE” en *Centro Virtual Cervantes*, https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/modalizacion.htm Consultado 13/X/2025.

“El Monumento. El Santo Rostro” en *Catedral de Jaén*, <https://catedraldejaen.org/santo-rostro> Consultado 12/X/2025.

Alighieri, Dante, *Comedia*, Acantilado, Barcelona, 2018. Traducción de José María Micó Juan.

_____. *Divina comedia: Paraíso*, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2021. Traducción de Jorge Gimeno.

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.

Bolaño, Roberto, *A la intemperie. Colaboraciones periodísticas. Discursos y conferencias. Lecturas y relecturas*, Debolsillo, Barcelona, 2024.

Borges, Jorge Luis, “El Aleph” en Borges, Jorge Luis, *Obra completa. Volumen 5*, Sudamericana, Buenos Aires, 2011, pp. 175–332.

_____. “El hacedor” en Borges, Jorge Luis, *Obra completa. Volumen 7*, Sudamericana, Buenos Aires, 2011, pp. 7–114.

_____. “Nueve ensayos dantescos” en Borges, Jorge Luis, *Obra completa. Volumen 11*, Sudamericana, Buenos Aires, 2011, pp. 81–140.

_____. *Borges esencial*, Real Academia Española/Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2017.

- Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, Penguin Random House Grupo Editorial, Santiago de Chile, 2018.
- Homero, *Ilíada*, Sopena, Barcelona, 1975.
- Keating, Thomas, *El reino de Dios es como... Reflexiones sobre las parábolas y los dichos de Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999. Traducción de Ramón Alfonso Díez Aragón y María Carmen Blanco Moreno.
- La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del peregrino América Latina*, Pastoral Bible Foundation/Mensajero, Macao, 2010.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012. Traducción de Miguel García-Baró López.
- Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca, 1999. Traducción de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille.
- Onell, Roberto, “Caminar, escribir, conjeturar (o la fe de Borges)” en *Revista Universitaria*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Nº 178, 2024, <https://revistauniversitaria.uc.cl/investigacion/argumento/caminar-escribir-conjeturar-o-la-fe-de-borges/26177> Documento electrónico sin paginación.
- _____ “Cartografía de lo sagrado en *Fervor de Buenos Aires*, de Jorge Luis Borges” en *Iberoromania*, De Gruyter Brill, Berlín, vol. 2025, Nº 101, 2025, pp. 32-46.
- Pauls, Alan, *El factor Borges*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- Ratzinger, Joseph, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Planeta, Santiago de Chile, 2009. Traducción de Carmen Bas Álvarez.
- Teitelboim, Volodia, *Los dos Borges*, Sudamericana, Santiago de Chile, 1996.
- Televisión Pública, “Borges, por Piglia - Clase 1 - 07-09-13 (1 de 3)” en *YouTube*, 8/IX/2013, https://www.youtube.com/watch?v=im_kMvZQlv8 Consultado 5/XI/2025.

Ante el Santo: un nuevo mundo entre lo sagrado y la santidad en Hamlet*

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J.**



Recepción: 14 de octubre de 2025
Aprobación: 20 de noviembre de 2025

Resumen. Reyes Linares, Pedro Antonio. *Ante el Santo: un nuevo mundo entre lo sagrado y la santidad en Hamlet*. En este artículo analizo la escena del *Hamlet* de William Shakespeare en la que el príncipe detiene su mano ante Claudio, para explorar la irrupción de lo santo como experiencia distinta de lo sagrado. Propongo una lectura fenomenológica de la obra de Shakespeare que contrasta el orden sacrificial y hierofánico —fundado en la venganza y la perennidad del poder, según Mircea Eliade y René Girard— con la irrupción del Santo, que introduce el orden de la misericordia y la gratuidad. Esta suspensión del golpe de Hamlet marca la interrupción de la lógica violenta de lo sagrado por la venida de un poder distinto, el del perdón. En este acontecimiento la obra se abre a una nueva experiencia religiosa: la posibilidad de un mundo regenerado en el diálogo con el Santo, en donde el sentido no se impone, sino que se ofrece como don de verdad, confesión y comunión.

Palabras clave: sagrado, Santo, Hamlet, perdón, fenomenología, teatro.

Abstract. Reyes Linares, Pedro Antonio. *In the Presence of the Holy: A New World Between the Sacred and Sanctity in Hamlet*. In this article I analyze the scene in William Shakespeare's *Hamlet* where the prince stays his hand against Claudius, in order to explore the intrusion of the holy as an experience that is different from the sacred. I propose a phenomenological reading

* Este artículo es parte del proyecto “Lenguajes de la poiesis. Arte, religión y comunidad. Diálogos entre la tradición y la contemporaneidad”.

** Doctor en Filosofía por la Universidad de Comillas. Profesor del ITESO. parl@iteso.mx

of Shakespeare's work that contrasts the sacrificial, hierophantic order—grounded in revenge and the perpetuity of power, according to Mircea Eliade and René Girard—with the intrusion of the Holy, which introduces the order of mercy and gratitude. Hamlet's refraining from dealing the mortal blow marks the interruption of the violent logic of the sacred by the appearance of a different power, that of forgiveness. In this dramatic moment, the play opens itself up to a new religious experience: the possibility of a world regenerated through dialogue with the Holy, where meaning is not imposed but offered as a gift of truth, confession and communion.

Key words: sacred, Holy, Hamlet, forgiveness, phenomenology, theater.

Hamlet: Ahora lo podría hacer perfectamente, ahora que está rezando; lo haré ahora, y así me habré vengado. Habría que pensarlo.

— William Shakespeare, *Hamlet*¹

Es un instante de duda... o de algo más que una duda. La espada se queda en su mano, tal vez ya en el aire, ya cargada de la fuerza con la que asestaría el golpe mortal sobre el usurpador, su tío Claudio, que asesinó a su padre cuando dormía en un banco del jardín. Hamlet ha sabido del asesinato, que ya intuía en el fondo de su corazón antes de que el espectro de su padre se lo hiciera evidente y le exigiera su deber de venganza. Y ahora se encuentra con la ocasión perfecta para dar conclusión al mandato sagrado. Pero ¿por qué duda? ¿Qué fuerza lo detiene en ocasión tan claramente propicia? ¿Qué le hace imposible consumir la exigencia de lo sagrado por una experiencia superior? ¿Puede haber realmente algo que resulte supremo ante lo sagrado? Todo esto es lo que queremos explorar aquí.

1. William Shakespeare, *Hamlet*, Penguin Classics, Barcelona, 2015, p. 173 (acto III, escena 3). En este artículo uso la traducción de Tomás Segovia, publicada en la edición bilingüe de Penguin Classics.

Vayamos a la situación, como nos pide la lógica de la acción, la lógica del teatro. Todo lo que el actor puede representar se encuentra ahí, en el espacio de la acción y en su antesala, en la que se presentan los motivos e impulsos que buscan concretarse en la acción escénica. Los espectadores vemos la acción que va construyendo la escena, la situación: aquí, un hombre que camina confundido al interior de un pequeño oratorio o una capilla dentro de un palacio; habla consigo mismo, lamentándose de una esclavitud por algo cometido, por su propio acto, encerrado en sus remordimientos, pero incapaz de asumir la justicia de su cárcel porque lo único que quiere es desaparecerla. Es Claudio, el usurpador y asesino. Así cae de rodillas, así se devana en un diálogo que no se decide a buscar al que habita en aquella capilla como interlocutor. Vemos a otro hombre, más joven, entrar en la escena, tal vez con una daga o una espada en la mano, seguramente en el cinto —ésta es la propuesta que queda en el terreno de la imaginación del actor o director—. Una fuerza lo empuja hacia el hombre arrodillado, una fuerza que le sale del pecho con un solo objetivo y una sola dirección: arrollarlo y matarlo. De pronto, vemos la daga quedarse en el aire o en el cinto; su mano apretándola, pero no pudiendo asestar el golpe mortal o no pudiendo empuñarla. Algo lo detiene, es algo que compite con la fuerza que lo movía a atacar.

En el teatro el discurso muchas veces es doblez, y el de Hamlet parece aquí tener esa característica. No es una confesión, sino una manera de domesticar la fuerza que lo ha detenido antes de asestar el golpe fatal. Habla de mejor oportunidad, de buscar otro momento para consumir la venganza que le ha sido exigida, aunque un instante antes expresó que era la circunstancia perfecta, pues, desarmado y solo, Claudio rezaba. De hecho, Hamlet no sabe si en realidad Claudio reza, y el monólogo interior de éste parece muy distante de convertirse en una auténtica oración; pero Hamlet ve la postura, las rodillas, el lugar, y siente la presencia del habitante de la capilla, de quien se hace ahí presente, y siente, sobre todo, su promesa. Es ahí donde el discurso

tiene que ser desnudado para encontrar su lógica oculta, la que ha quedado escondida por el pliegue que Hamlet pretende imponer, para no sentir que ha perdido la oportunidad o que le ha sido arrebatada. En esa promesa de lo que Hamlet no puede gobernar, de lo que tiene un régimen distinto de los que él conoce y puede prever, es de donde viene la fuerza que detiene su mano, que lo obliga a buscar otro momento, otro tiempo oportuno, en el que logre finalmente cumplir con el deber que la venganza le exige consumir. Si en la obra, hasta ahora, había dominado el orden sagrado de la venganza, aquí se apunta otro orden, otro horizonte, otra promesa y otro destino. Lo de Hamlet no es una duda, que pueda gobernarse por la reflexión, sino que es la imposición de este otro orden el que lo hace detenerse, primero, y dudar, después.²

La monarquía y la hierofanía

Pero vayamos más despacio para colocar esta escena —y he de pedir perdón a quien lee este artículo por tan abrupta presentación— en el conjunto de la representación teatral, del *Hamlet* de William Shakespeare. Vayamos a la historia que da marco a la acción de la obra: Hamlet, el padre del Hamlet que ahora se nos presenta armado y exigido de venganza, es el rey que ha logrado, asesinando al rey noruego, unificar el territorio de Dinamarca bajo un solo trono, que ahora ocupa él. Su esposa Gertrudis le ha dado un hijo para asegurar la posesión, este Hamlet que ahora conocemos. Un hermano lo ha acompañado en la empresa, Claudio, y su fraternidad no sólo viene de la sangre, sino también de compartir la gesta.³ Ahora Hamlet, el padre, tiene que empeñarse en defender su reino conquistado de la venganza

2. Contrasto el análisis en este artículo con interpretaciones que dan más relieve al discurso de Hamlet que, como aquí propongo, a la acción escénica, como la de Eugene England, “Hamlet against revenge” en *Literature and Belief*, The Faith and Imagination Institute/Center for the Study of Christian Values in Literature/Brigham Young University/, Provo, Estados Unidos, vol. 7, N^o 1, 1987, pp. 49-62. También se puede considerar esta posición, aunque con más matices, en Alan Urquhart, “Hamlet and Revenge Tragedy: A Reappraisal” en *Sydney Studies in English*, The University of Sydney, Sídney, vol. 22, 1996, pp. 56-84.
3. Así lo explica René Girard en el capítulo “La venganza bastarda de Hamlet” en René Girard, *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 346-370, p. 349.

emprendida por Fortinbrás, el joven, hijo de aquel rey noruego asesinado. Finalmente —o así lo piensa el rey— el pueblo de Dinamarca, su pueblo, ha encontrado a su defensor frente al opresor noruego, ante el que yace muerto ya en el campo de batalla, pero también frente al que amenaza con futura opresión, pues su defensor habrá de levantarse para ahuyentarlo.

Podría parecer, en una lectura apresurada, que esta presentación de la situación previa a la acción de la obra resulta irrelevante, que lo importante es lo que pasará después. Pero no lo creo así. Y es que esta escena, que se va adivinando a través de los diálogos de la obra, pone dos ejes fundamentales para la comprensión de la dinámica en la que se juega la acción por venir; una dinámica que podemos caracterizar con el sustantivo que Mircea Eliade acuñó para comprender la estructura de lo sagrado: *hierofanía*. Este concepto, explica Eliade, es un término “cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que *algo sagrado se muestra*”.⁴

En el trono de Dinamarca y en su rey hay esta manifestación hierofánica, en la que se muestra lo sagrado y de la que emanan las leyes que rigen la perennidad de esa realidad que es la nación, el pueblo, la identidad. Una silla y una corona de algún metal se convierten, al mostrarse en este contexto hierofánico, en “otra cosa, sin dejar de ser” ellos mismos; y con ellos también adquiere este mismo carácter de perennidad, de eficacia y de realidad sagrada el que se sienta en esa silla y porta aquella corona. Es ella lo que aquí está en juego y lo que impone la norma fundamental que ha de regir todo el sistema de cosas en ese horizonte: todas han de referirse a esa manifestación hierofánica perenne para definirse y dirigirse; todas han de comprenderse como fruto de su potencia estable; todas han de tomar de ella

4. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Buenos Aires, 1998, pp. 14-15. Cursivas propias.

su ser. Si el mandato fundamental de todo ser es perseverar en su ser, es de aquella perennidad, de aquello que es perenne por sí, de donde todo ser puede tomar su auténtica consistencia. El rey es hierofánico. Su presencia manifiesta esa saturación del ser,⁵ y ante él todo ser ha de doblegarse para recibir, participando, su propia porción de ser. De esto depende el buen orden de Dinamarca, así como su posibilidad de ser y seguir siendo.

Aunque se podría pensar que esta hierofanía es falsa (puesto que no puede asumirse como perenne lo que ha resultado de una guerra, del asesinato de un rey y de la conquista de una tierra), en el carácter de “defensor” que se hace visible al pueblo de Dinamarca se reitera la historia cosmogónica y fundacional que inicia un mundo, que da una coherencia originaria, de manera que ratifica, haciéndola presente,⁶ la realidad absoluta que posibilita un orden, una orientación, un cosmos en medio del caos.⁷ Este orden no es una novedad, sino un “punto fijo”⁸ desde el que se pueden medir todas las legalidades y todas las legitimidades que gobiernan en este universo que es Dinamarca; y cualquier violación a ellas resulta no únicamente en un delito ante una ley cualquiera, sino en una violación del orden sagrado. En dicho orden Dinamarca se convierte en el centro de todos los órdenes⁹ y desde él se mide la legitimidad de toda acción, no sólo al interior del propio reino, como si fuera uno entre muchos, sino de todo el cosmos, de todos los reinos, de todo el universo. La violación del orden sagrado es así violación del orden cósmico entero.

El rey, ciertamente, no será eterno. No en la fragilidad de su cuerpo que no puede responder a las exigencias que impone el orden cósmico

5. Este carácter de saturación fue primero analizado por la obra pionera de Rudolf Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980, que está en los antecedentes de la obra de Eliade.

6. *Ibidem*, pp. 29-30.

7. *Ibidem*, p. 17.

8. *Ibidem*, p. 16.

9. *Ibidem*, p. 36.

que se le exige representar y presidir. Sin embargo, la perennidad del orden queda asegurada en el nacimiento del sucesor, del vástago, el Hamlet de la acción que buscamos comprender, puesto que una legalidad lo unguirá con el mismo título, “defensor”, que había ostentado su padre. El nacimiento de Hamlet viene a asegurar la perdurabilidad, pero de no haberse dado, el mismo orden preveía una solución a ese conflicto: el compañero de armas, el hermano, el que había luchado al lado del defensor, podía también ocupar el trono vacante y convertirse en manifestación del orden sagrado y su pináculo. Se ha establecido aquí una tensión por la herencia del título, que podría fácilmente resolverse bajo la lógica del “hombre religioso” que propone Eliade; es decir, el que quiere vivir en lo sagrado,¹⁰ pues el hermano aceptaría con gusto la herencia de su sobrino. No obstante, esta lógica depende de la voluntad, de querer vivir en lo sagrado; y es precisamente esta voluntad la que puede no querer vivir así, no querer respetar ese orden y buscar algún subterfugio para escapar de su imposición.

La usurpación: falsificar la hierofanía

Y esto es exactamente lo que sucede. En la anécdota más conocida de la obra, Claudio, el hermano del rey, contando con la distancia de Hamlet hijo, quien fue enviado a formarse en la Universidad de Wittenberg, trama el asesinato de su hermano, mientras éste duerme plácidamente en el jardín. Derrama beleño en su oído, sin que nadie lo vea, de manera que parezca que la muerte le ha llegado fortuitamente, poniendo a la Fortuna como tapadera de su crimen. Después reorganiza todo el reino, en poco menos de dos meses, en torno a su persona. La amenaza inminente del joven Fortinbrás no es poca ayuda para hacerlo con tanta premura. Antes de que su sobrino regrese, se casa con Gertrudis, reorganiza la corte y se blindo contra el amor que el pueblo profesa al joven Hamlet, haciendo del círculo más allegado sus más fieles lacayos

10. *Ibidem*, pp. 54-55.

y defensores. La corte se convierte, a los ojos de Hamlet y del pueblo (representado en algunos guardias, en los sepultureros y en Horacio, el amigo fiel de Hamlet), en un teatro de máscaras, en el que todos cubren la impiedad del nuevo rey, contagiándose así de su misma impiedad. Tampoco ellos, los de la corte, quieren vivir en lo sagrado, y el orden se descoyunta, se pierde en el espejo deformado que le han construido. Todo parece ser (como una mala representación de actores de comedia), pero nada es lo que dice ser: ni el defensor que usa la violencia contra los suyos, ni la reina que lo acompaña en un matrimonio aparentemente honesto y en sus actos aparentemente píos, ni los cortesanos que se deshacen en halagos y cabriolas para granjearse el favor de quien debería otorgarlo por justicia. Una frase de uno de estos cortesanos, supuesto amigo de Hamlet, pone de manifiesto lo que aquí ha pasado, cuando Claudio los convoca para hacer caer a aquél en su trampa y controlarlo o desaparecerlo: “Es un temor por demás santo y religioso el que se inquieta de poner a salvo tantos y tantos seres que viven y que se alimentan gracias a vuestra majestad”.¹¹

¿Qué ha sucedido en este orden sagrado? ¿Qué es lo imprevisto en la perfecta organización del mundo según la ley de la hierofanía que nos ha traído a este estado de descoyuntamiento del tiempo y de fingimiento y doblez impíos? Según René Girard, la envidia y el dinamismo violento que la acompaña. En su libro *Shakespeare. Los fuegos de la envidia* al autor francés le parece encontrar en este pecado la clave de interpretación de las obras del Bardo de Avon. Girard no pretende conceder al orden sagrado su carácter absolutamente fundacional. Detrás del establecimiento de ese orden está una comunidad que busca protegerse, asegurarse, ante riesgos que se le presentan implacablemente. Algunos de éstos son externos, y éstos sólo le traerían una mayor cohesión en la amenaza; mientras que otros son internos, y éstos son los verdaderamente importantes, pues destruyen el mismo principio de

11. William Shakespeare, *Hamlet*, p. 167 (acto III, escena 3).

su cohesión identitaria. Por eso es importante controlar esa violencia intestina, la que se da entre los iguales y que, ante la irrefrenable cólera, puede traer consecuencias nefastas e irreparables. Por eso es necesario que se concentre esa violencia sobre un extraño, un separado, un no igual, que pueda ser depositario de la violencia de los iguales y que, al ser descargada sobre aquél, pueda entonces buscar un modo de reorganizarse en un entorno no violento. De cuando en cuando, esa misma violencia habrá de repetirse, a través de una lógica de representación de ese extraño convertido ahora en chivo expiatorio, y el sistema encontrará nuevamente su punto de reparación y reorganización.¹²

Tal vez esta violencia intestina no parezca tan evidente en la primera incursión del padre de Hamlet contra el rey noruego, pero podemos también asumir que esta batalla se considera de liberación, es decir, de un movimiento dentro de un pueblo unitario, en el que una parte de esa unidad se identifica como distinta, hace distinta a la otra parte, y se escinde de ella en un acto de independencia. La muerte del rey noruego es la de uno de ellos mismos, convertido ya en extraño por el mismo acto de la guerra, que es también un acto sagrado y sacrificial. Y ahora Dinamarca puede mantenerse sobre su propio principio de orden, su rey, convertido por un dispositivo mimético en un igual del rey noruego y, por ende, alejado y distinto de su pueblo.¹³ La hierofanía que nos presenta Eliade resulta ahora en un evento de exclusión de lo convertido en sagrado; exclusión de la fuerza depositada sobre quien ostenta ese puesto, el papel de pacificador, que por su posición externa puede luchar contra todas las otras fuerzas exteriores para defender a su pueblo¹⁴ y que también sucumbe por esas mismas fuerzas sin que nadie logre hacer nada para impedirlo. El pueblo ha quedado colocado en una esfera de pasividad, dependiente de la acción de su excelso defensor.

12. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995.

13. *Ibidem*, p. 20.

14. *Ibidem*, p. 38.

El rey Hamlet está, pues, separado de su pueblo. Su morada, el castillo-fortaleza de Elsinore, lo atestigua. Junto a él, Claudio, su hermano, comparte también de alguna manera ese mismo carácter de separación. Es, en este sentido, su gemelo: él no es su hermano Hamlet, pero no hay ninguna otra diferencia, pues comparten el crimen contra el rey noruego que da su legitimidad fundacional al viejo rey.¹⁵ De ahí que se despierte la envidia, que no se da sino entre quienes están en una relación mimética: los dos se definen respecto de algo, el trono, uno como el poseedor y otro como el desposeído, el que no ve este objeto sino a través del modo en el que transfigura al poseedor. Sólo la posesión los distingue; pero eso es suficiente a los ojos del envidioso, pues el que sí posee el objeto aparece ante sus ojos como el ser que le falta, el que podría alcanzar si pudiera tomar el lugar del poseedor.¹⁶ Éste es el triángulo mimético en el que se despliega el deseo envidioso que, como concluye Girard, “expresa involuntariamente una carencia de ser que avergüenza al envidioso”;¹⁷ y esa vergüenza puede ser el motor más potente para hacerle insoportable seguir viviendo así, y moverlo a tramitar la usurpación de la posesión deseada, es decir, ocupar el lugar del otro. Este mismo dispositivo violento es el que puso al rey Hamlet en el trono, si nos convence que su primigenia guerra contra el rey noruego fue motivada también por la envidia de su dominio, pues no parece que éste fuese vencido y asesinado por la multitud que propone Girard en el sacrificio fundacional.¹⁸ Más bien, el rey Hamlet pudo cubrirse de ese halo sacrificial, ya que Dinamarca se ha identificado a partir de su guerra; se ha alienado de aquella unidad primera y ha convertido al rey noruego en el depositario de una violencia que Hamlet se ha encargado de representar. Claudio repite el dispositivo de la envidia, pero no posee la cubierta del sacrificio fundacional. Dinamarca está ya formada y debe ahora recurrir, para cubrir su crimen, a la lógica

15. Sobre esta condición de gemelos entre el viejo Hamlet y Claudio ver la nota 3.

16. René Girard, *Shakespeare...*, p. 8.

17. *Ibidem*, p. 8.

18. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, p. 101.

de la seguridad, del protectorado, que continúa con el legado de su hermano, sin poder convertirse en fundador. Por eso tiene que buscar el respaldo de la reina, para presentarse como un legítimo sucesor, encargado de proteger, tanto a la nación como a la reina, de la amenaza inminente del vengador del primer asesinado, el joven Fortinbrás. Su función se vuelve también sagrada: proteger el orden sagrado en beneficio de su pueblo, puesto en entredicho por la incursión de ese joven vengador, que se identifica ya como una de las muchas fuerzas externas que él y sólo él puede combatir y mantener a raya. Escuchemos de nuevo al adulator y falso amigo de Hamlet (aunque sean dos personajes, Rosencrantz y Guildenstern, en realidad están fundidos en una sola alma): “Una vida privada y personal está obligada, con la fuerza toda y con todas las armas de su espíritu, a defenderse de lo que la daña; y mucho más aquel espíritu de cuyo bienestar dependen, y en él se apoyan, tantas vidas”.¹⁹ Claudio pretende así blindar su puesto de protector: apelando a la utilidad de su función. Y parece que la corte está dispuesta a darle ese lugar.

La honestidad y el sagrado deber de la venganza

“[¿]Eres honesta[?]”,²⁰ pregunta Hamlet, el príncipe, a Ofelia, interrumpiendo el difícil diálogo en el que va descubriendo la posición de la joven dama en la trama de la usurpación. La pregunta no es baladí ni es un mero juego del príncipe que, enfundado en una máscara de locura, busca arrebatar a todos los personajes sus propias máscaras. La pregunta está en el centro de la preocupación del joven Hamlet desde el primer momento en el que llega a Elsinore, como un cristal desde el que lee, por contraste, la situación de caos en la que se encuentra su nación, y como un deber que lo llama desde la intimidad más profunda. Es la honestidad la que ha sido traicionada en Dinamarca, en nombre de una supuesta hermosura (así las contrapone en el diálogo con Ofelia),

19. William Shakespeare, *Hamlet*, p. 167 (acto III, escena 3).

20. *Ibidem*, p. 133 (acto III, escena 1).

que no es sino apariencia tras la que se oculta la más pestilente podredumbre. Algo ciertamente está “podrido en el reino de Dinamarca”,²¹ como asegura Marcelo, y este mal olor lleva a Hamlet a pensar primero en el suicidio antes que vivir en ese mundo corrompido; aunque no lo lleva a cabo por una ley divina que se lo ha prohibido y que no podría violar con conciencia honesta. Es la propia honestidad la que tiene a Hamlet atrapado en este callejón sin salida.

La aparición del espectro del padre tiene lugar en este contexto. El espectro apela a la misma honestidad del príncipe, a su amor de hijo, para imponerle un mandato, no en su propio nombre, sino en el de la naturaleza que exige la muerte del usurpador, como purificación, violencia propiciatoria, para volver a establecer el régimen sagrado en Dinamarca:

Espectro: Escucha Hamlet, oh escucha: si una vez amaste a tu querido padre...

Hamlet: Oh Dios

Espectro: ... venga su repugnante asesinato, más antinatural que ningún otro.²²

La alusión al amor de Hamlet palidece, sin embargo, como el mismo príncipe en la escena, ante la declaración de “antinaturalidad”. Se ha violado la estructura sagrada de la naturaleza, la que permite al reino entero mantener su bien natural, y por cuya ausencia se muestra ahora descoyuntado, sacado de sus goznes y llevado a una situación de peligro no verificable para ojos deshonestos, embelesados como están con los artificios de la belleza, sino solamente para ojos honestos, que no soportan la mentira, la falsedad y el doblez. Lo que Hamlet sentía ya como inclinación de su propia alma (“Oh,

21. *Ibidem*, p. 57 (acto I, escena 4).

22. *Ibidem*, p. 59 (acto I, escena 5).

alma mía profética, ¿mi tío?”²³), también se verifica y apoya en el mandato del espectro, que lo dota con la fuerza de lo sagrado y lo lanza a la acción.

Un límite se presenta en el mandato: Hamlet no ha de hacer daño a su madre. Nuevamente, la ley de lo sagrado habla en el límite, así como en el mandato. Si ha de vengar el asesinato y el incesto, pues Claudio se ha acostado con su cuñada y no debe Hamlet cometer el crimen del matricidio, pues él mismo recaería en un crimen contra lo sagrado. La venganza debe entonces tramarse de manera tal que prevenga semejante exceso. Como nos recuerda Eliade, “el tiempo ‘festivo’ en el que se vive durante las ceremonias [y lo de Hamlet es un ceremonial de sacrificio] se caracteriza por prohibiciones (*tabú*)”.²⁴ El mandato del espectro también estará marcado por esta prohibición que pide a Hamlet mantenerse en su honestidad, —que pide la piedad que se le exige a un sacrificante—, y no dejarse llevar por la ira violando todos los límites. Su madre no ha de sufrir daño, lo cual implica que, en la medida de lo posible y sin perjuicio excesivo para ella, ha de entender lo que está pasando en Dinamarca y en su propio lecho. También ahí Gertrudis, la madre, representa al pueblo entero. No debe quedar resquicio para confundir las acciones de Hamlet con una mera venganza profana: su acto ha de ser entendido todo como un gran ceremonial de sacrificio y un ritual, en este sentido, restaurador del sentido.²⁵ Por eso el intento constante de Hamlet de que el crimen de Claudio quede expuesto a todas las personas (el acto público de los cómicos es la ocasión para ello) y, particularmente, a su madre, después de la exposición pública,

23. *Ibidem*, p. 60 (acto 1, escena 5).

24. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 66.

25. Ubico en este sentido la duda de Hamlet sobre la realización de la venganza. No se trata de cobardía ni de una naturaleza tímida ante la violencia lo que lo detiene, sino de la certeza de que ha cumplido con el deber sagrado que puede restaurar el orden violentado. En este sentido, comenta Jorge Prado: “[...] en Hamlet, la venganza no es solo un acto de justicia. También es ejecutada como un acto de redención (recuperación, liberación) y, principalmente, de reconocimiento, de adquisición de un nuevo sentido vital, incluso cósmico, es decir: La venganza es un acto de re-significación”. Jorge Prado, “La venganza teatral de Hamlet” en *Horizonte de la Ciencia*, Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo, Perú, vol. 6, N° 11, 2016, pp. 47-58, p. 52.

en la escena en que la mueve a reconocer lo horroroso de su crimen.²⁶ Cuando la madre se resista, a media conciencia de lo que ha pasado (“Ay Hamlet, no hables más, me haces volver los ojos al fondo mismo de mi alma, y veo allí unas manchas tan negras en sus fibras íntimas que nunca perderán su tinte”²⁷), el espectro volverá a aparecer para señalarle el límite que ha de respetar. No puede ser Hamlet el último ejecutor de su deber sagrado, porque ante el límite fijado por lo sagrado —el matricidio—, sólo puede responder la divinidad.

Podría darnos ya esta mención del matricidio una entrada a lo que entendemos como interrupción del flujo de lo sagrado en el mandato de venganza que Hamlet está siguiendo. Se ha expuesto a la divinidad, que juega aquí el papel de juez para sancionar con su autoridad última lo que ha dictado y marcado la ley de lo sagrado. Pero no se ha puesto en duda —o no suficientemente— la dirección de ese acto divino de autoridad. La madre entregada al juez divino parece no poder esperar de él sino la sanción que el mismo juicio de su hijo ya le ha dado, y debe sufrir la suerte que se dicta correspondiente a esa sanción. Pero el hijo no debe ser el ejecutor de esa condena, puesto que él mismo quedaría manchado por el crimen, por el matricidio, que también está sancionado en la lógica legal de lo sagrado. La divinidad aparece aquí como garante de que se cumpla finalmente esa lógica, ahí donde los seres humanos, Hamlet en particular, ya no pueden llevarla a término. Pero la escena que nos ha motivado a este comentario parece mostrarnos algo más. Vamos ahora a ello...

Lo Santo: la venida del misericordioso

Volvamos entonces a la escena que citábamos al principio, confiando en que el rodeo hecho no ha sido en vano, pues nos permite ver hasta qué punto la obra está tejida por estas leyes de lo sagrado y el peligro

26. William Shakespeare, *Hamlet*, pp. 175-193 (acto III, escena 4).

27. *Ibidem*, p. 183 (acto III, escena 4).

de que sucumban a la usurpación de lo profano, y así resaltar también lo inusitado y novedoso de esta escena. La mano en la espada, tal vez incluso desenvainada y en alto, la intención decidida del asesinato del usurpador, el ímpetu asegurado de la emoción de ver al asesino desnudado por la estratagema de la representación de los cómicos; no hay mejor ocasión. Y no hay aquí trabas desde el punto de vista de lo sagrado. No hay el riesgo de pecar contra los padres, como en el caso del posible matricidio de Gertrudis, porque Hamlet no cae en el disimulo que le pide su madre de amar en su tío a un padre. Tampoco plantea Hamlet un problema particular, en su monólogo ante el tío arrodillado y supuestamente rezando, por el lugar en el que se encuentra. Lo que detiene a Hamlet no es el carácter sagrado del lugar. Ni siquiera es la oración, como contenido del discurso del tío, lo que paraliza el impulso de Hamlet. La oración más bien es efecto y consecuencia de la presencia que detiene la espada de Hamlet. Si Claudio estuviera realmente en oración —y Hamlet no puede asegurar que no lo estuviese—, estaría delante del Santo, de aquello que no se combina con lo sagrado y sus avatares, sino que se revela con una condición diferente y particular.

“Habría que pensarlo: un villano mató a mi padre, y por ese motivo yo, su único hijo, mando a dicho villano al paraíso”.²⁸ El paraíso no lo asegura ninguna oración, sino sólo el interlocutor con quien se encuentra la persona que ora. No es el poder de la oración el que granjea la entrada a las moradas eternas, sino la dignidad de aquél a quien se dirige la oración y en cuyo poder recibe al orante y lo convierte en aquello que, por sí mismo, no puede ser: uno distinto al que ha sido hasta ahora, un perdonado. Si Hamlet menciona aquí el paraíso, es porque alude al perdón que puede dar quien atiende la oración del orante. El paraíso es el resultado de esa atención, porque, a pesar de todos sus crímenes, aquél que ora se entrega, en tanto ora sinceramente, a quien es capaz de hacer impredecible el destino último de un criminal consumado y

28. *Ibidem*, p. 173 (acto III, escena 3).

reconocido. Tomando la formulación de Nicolas de Warren, “la debida distancia del respeto *accepta* de nuevo la impredecibilidad de la persona perdonada al tiempo que promete ser de otra manera respecto a cómo había sido antes”.²⁹ Esto es lo que siente Hamlet y detiene su mano en la espada, siente *respeto*, que impone una distancia entre su propósito y la realización. Antes de cualquier cálculo estratégico sobre cómo puede realmente hacerse efectiva su venganza, Hamlet se detiene antes del golpe mortal porque el respeto por lo que está ahí sucediendo, y por quien está haciéndose presente, se imponen de una manera vertical³⁰ y muy evidente para quien se quiere mover con honestidad.

Ante la sorpresa que reta la piedad de Hamlet, Claudio ha quedado excluido del espacio donde rigen las leyes de lo sagrado, a las que el príncipe se ha consagrado como justo vengador. Se ha separado de ese ámbito o, por lo menos, podría estar separado. Pero no por sus propios méritos —no posee ninguno que Hamlet pueda reconocerle—, sino por la presencia del Separado³¹ por excelencia, de quien no puede ser medido por las estructuras y reglas de lo sagrado, quien se establece en su manifestación por su propio derecho, que tiene las características de lo que Claude Romano ha llamado “anarquía constituyente”, la cual insta un mundo nuevo en donde todas las reglas del sentido adquieren un nuevo significado, en absoluto derivables de las reglas anteriores.³² En este acontecimiento reconocemos el venir de un nuevo orden, el orden de la santidad, o, como diría Emmanuel

29. Nicolas de Warren, *Original Forgiveness*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy/ Northwestern University Press, Evanston, Estados Unidos, 2020, p. 71. Traducción propia. Las cursivas se encuentran en el original. Original en inglés: “the due distance of respect *accepts* once again the unpredictability of the forgiven person even as she promises to be otherwise that how she had been”.

30. Tomo la expresión de Anthony Steinbock: “Verticality expresses a lived directedness —religiously, morally, and bodily”. Anthony Steinbock, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*, Indiana University Press, Bloomington, Estados Unidos, 2009, pp. 12-13.

31. El significado original de “santidad” es precisamente “separación”. Ver Teodoro Polo, “Sagrado y santidad en E. Levinas” en *Revista de Espiritualidad*, Grupo Editorial Fonte, Madrid, vol. 48, N^o 192-193, julio/diciembre de 1989, pp. 453-482, p. 455.

32. Claude Romano, *L'événement et le monde*, PUF, París, 1998, p. 69.

Levinas, del Santo, el “más allá del ser —Dios— que viene a la idea”.³³ En la revelación del Santo “hay una inversión del orden normal de las cosas, del orden natural de las cosas, de la persistencia en el ser de la ontología de las cosas y de los vivientes”.³⁴ Las calificaciones que Claudio recibió en el orden anterior quedan en suspenso, no abolidas, sino a la espera de la nueva significación que puedan recibir en este nuevo orden, es decir, ante el Santo. Hamlet no logra escuchar la voz del Santo, no consigue verlo o conocer su juicio, pues no sigue las reglas de lo manifiesto y establecido que sí sigue lo sagrado. Su revelación le exige sumisión al “Dios velado y ausente que habla y pide obediencia a sus mandatos (Revelación) en la ‘relación con el otro’”;³⁵ y aquí, un *otro* que es un criminal, un asesino, además confeso ante todos los que contemplaron la palidez de su rostro y presenciaron su huida al ver su crimen expuesto en la representación de los cómicos, pero que puede ser transformado en esa relación con el Dios que, en ese momento, se relaciona sólo con Claudio y que le devuelve de nuevo “la unicidad, o ‘curiosa intangibilidad’ que el Otro ha perdido por su crimen”.³⁶

Claudio es aquí el *otro* a quien el Santo, el *Otro*, dedica toda su atención. Y es que, como argumenta Levinas, el orden de la santidad es también el “orden de la compasión”,³⁷ en el que se experimenta de una manera única la “gratuidad o la santidad de ser-para-el-otro”.³⁸ No es Hamlet quien es requerido de responder así a su tío; no es él quien ha de perdonarlo, pero sí siente la santidad que lo mantiene aparte, alejado de esa relación entre éste y el Dios que así se manifiesta, al grado de que experimenta el desconcierto y, podríamos pensar, incluso la

33. Jill Robbins, “Intellectual and Personal Biography” en Jill Robbins (Ed.), *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Stanford, 2001, p. 48. Traducción propia. Original en inglés: “the beyond being —God— comes to mind”.

34. *Ibidem*, p. 47. Traducción propia. Original en inglés: “there is a reversal of the normal order of things, the natural order of things, the persistence in being of the ontology of things and of the living”.

35. Teodoro Polo, “Sagrado y santidad en E. Levinas”, p. 456.

36. Nicolas de Warren, *Original Forgiveness*, p. 71. Traducción propia. Original en inglés: “The uniqueness, or ‘curious intangibility’ which the Other had forfeited in her wrongdoing”.

37. Jill Robbins, “Intellectual and Personal Biography”, p. 50.

38. *Idem*.

rabia de proyectar al usurpador y asesino en el paraíso. Si eso pasara, se le estaría arrebatando su venganza, el padre quedaría insatisfecho y la ley de lo sagrado permanecería en suspenso, impedida de imponer su régimen por este otro orden que llega: el orden de la misericordia.

La gratuidad de la atención del Santo hacia Claudio abre a éste la oportunidad de también atender a su vez al Santo que se le manifiesta y le ofrece vivirse con él. La ventana está abierta, pues le llega el olor de su “maloliente delito” que “hiede hasta el cielo”.³⁹ Aun cuando no puede rezar, Claudio siente cómo en su crimen se le ha abierto una puerta y un camino que podría llevarlo al reconocimiento ante el Santo de su pecado y a la experiencia de hacer suya la propuesta de “renacer en el perdón”, afirmándose en su “natalidad”.⁴⁰ Pero no puede dar ese paso, está “paralizado”, “atado a un propósito doble”⁴¹ que no le permite soltar amarras, reconocer su crimen y entregarse a la misericordia que lo invita a no desviar de él la mirada, para poder recibirse de nuevo: “¿Para qué sirve la misericordia, sino para enfrentarse con el rostro del crimen?”.⁴² Sin embargo, no se atreve a mirarlo de verdad. No se anima a descubrirse delante del Santo como quien ha asesinado a su hermano, pues no sólo quiere el perdón, sino también “retener el delito”.⁴³ Sabe que ante el Santo esa intención no se sostiene, es imposible. Podría hacerlo en la corrupción de este mundo y, entonces, prefiere la corrupción, la elige como única posibilidad, cuando ya fue colocado en la oportunidad abierta por la compasión, la misericordia y la santidad. Claudio pudo asumir la unicidad de ser perdonado de su delito propio y absolutamente personal, pero eligió no hacerlo y perderse en el anonimato de ser un rey más, otro que ocupa un trono, otro que lo ha ganado con sangre, otro como cualquiera de los otros coronados de aquel mundo, de aquel lugar. No es que el Santo lo abandone o que

39. William Shakespeare, *Hamlet*, p. 169 (acto III, escena 3).

40. Nicolas de Warren, *Original Forgiveness*, p. 70.

41. William Shakespeare, *Hamlet*, p. 171 (acto III, escena 3).

42. *Idem*.

43. *Idem*.

cancele su oferta, su *kairós*, su tiempo oportuno, sino que él no lo quiere y rechaza, por tanto, la comunión con el Santo, con la santidad.

Conclusión

Jan Kott afirma en *Shakespeare, nuestro contemporáneo* que en *Hamlet* sólo importa una cosa: “alcanzar, a través del texto de Shakespeare, nuestras propias experiencias, los temores y la sensibilidad de nuestra época”.⁴⁴ Eso es lo que hemos pretendido con este texto: releernos en nuestra propia sensibilidad respecto de lo sagrado —que se nos impone como leyes apremiantes que nos urgen nuestra responsabilidad— y dejarnos sorprender también en la manifestación de lo Santo, como misericordia, que suspende la fuerza de lo sagrado y nos propone la instauración de un mundo y un sentido extremadamente novedosos. *Hamlet* es nuestra plataforma para reconocer estas experiencias, para sentir las interiormente y también para, mirándonos en su espejo, descubrirnos impulsados a elegirnos en ellas y elegir el mundo que quisiéramos vivir. El ejercicio quiere ser fiel a la idea de que en el teatro, especialmente en los grandes trágicos como Shakespeare, no se exponen ideas, sino que éstas se transforman (o traducen) en acciones que, dibujando sus escenas, nos incitan a tomar postura, a reflexionar sobre lo que está ocurriendo en la escena, delante de nuestros ojos, y lo que ella mueve en el fondo de nuestra conciencia; así como a actuar, nosotros también, ante lo que se repetirá una vez hayamos abandonado el recinto teatral y, ya no protegidos por su hábito de fantasía, podamos descubrirnos responsables de decidirnos ante el destino que se nos acaba de revelar.

No creemos que haya otra intención en la filosofía sino precisamente esta misma: tomar en serio lo que nos está sucediendo para, asumiendo una postura ante ello, decidir cursos de reflexión que den sentido a

44. Jan Kott, *Shakespeare, nuestro contemporáneo*, Alba, Barcelona, 2013, p. 104.

nuestra acción. En el caso que nos ocupa en este artículo, la decisión se presenta entre lo sagrado y la santidad, o más bien, entre lo sagrado y el Santo. Vivimos en lo sagrado, como los personajes de *Hamlet*, y tomamos nuestras decisiones más importantes de cara a sus estructuras y normas fundamentales, ya sea para seguir las con piedad y honestidad —como vemos en Hamlet, para erigirnos como quien por ellas es consagrado en la cúspide de ese orden, como su padre, Hamlet el rey—, o para rebelarnos contra ellas, no abiertamente sino subrepticamente, haciendo cómplices a todos del engaño por el uso de la fuerza y la propaganda que usurpa funciones, cargos y posiciones que se sostienen en la estructura de lo sagrado. Hamlet puede ser leído así, y esperamos haber hecho un buen ejercicio al exponer estas dinámicas en la obra del Bardo de Avon.

Pese a esto, creemos que, tal vez sólo por un instante, el dramaturgo nos permite atisbar otra posibilidad sobre lo sagrado distinta de éstas, que nos sumergen en mares de venganza y deberes de reordenar por el sacrificio y la sangre. Nos parece urgente resaltar e iluminar tal instante para tiempos como los nuestros, marcados por lógicas tan cercanas a éstas de una sacralidad sacrificial y asesina, como las que habitan en los fanatismos de todo tipo o en las jerarquías violentas del poder que exige sumisión a leyes naturales de respeto a los que demuestran la mayor fuerza. En ese instante, que podría pasar casi desapercibido en el acto III de la escena 3, el mundo de lo sagrado se suspende, con la espada de Hamlet sostenida en el aire, sin poder dar ya el golpe mortal a su tío usurpador y asesino. Algo ha detenido su mano, algo se ha hecho presente, y merece detenernos, hacer el ejercicio de su fenomenología, para captar lo que en ese momento de suspensión se nos propone como alternativa, como algo más que también podríamos, tal vez, asumir y vivir. En la suspensión manifiesta el orden de la santidad, el que nos excluye de las lógicas violentas de lo sagrado, y da un nuevo origen a otra experiencia religiosa, una que no sigue las mismas reglas y normas

de aquella otra, sino que se expone, con toda su novedad y fuerza, a ser juzgada de locura, de irracionalidad, de injusticia, de amoral.

En esta experiencia se muestra la anarquía significativa que caracteriza al acontecimiento, pero se presenta también con el carácter de la apertura interpersonal de un diálogo, en el que el Dios abre al criminal el espacio para ser recibido y la oportunidad de renacer y adquirir el rostro único y el corazón humano que, por su crimen horrendo, había perdido. En el tiempo del perdón puede ser, ante el Santo, lo que no ha sido; pues no se trata de volver a una inocencia anterior, sino de reconocerse en la unicidad de ser perdonado de su propio crimen, del suyo, del que únicamente él puede dar cuenta y noticia. Este instante en Hamlet nos abre a esa oportunidad que se revela para el peor de los criminales, y, tal vez por ser tan extrema, puede también ofrecernos a nosotros la oportunidad de encontrarnos en la misma situación. Nos permite ver por igual el corazón doble que no puede resolverse a recibirse en la oportunidad; pero eso no la niega, no la suprime, y queda abierta para alguien más, tal vez para nosotros, para hacer lo que Claudio no hizo: desvelarnos ante el Santo con nuestros crímenes, de los que únicamente nosotros podemos dar cuenta, y reconocernos en su compasión invitados a ser de ella testigos. Ahí puede nacer otra experiencia religiosa, una distinta de la piedad y lo sagrado. No sabemos cómo será en realidad, pero dependerá de ese diálogo abierto con el Santo, ése en el que podemos renacer, renovarnos y crear con él un sentido nuevo, un mundo nuevo, que no hemos conocido todavía. “Lo demás es silencio”.⁴⁵ X

45. William Shakespeare, *Hamlet*, p. 293 (acto V, escena 2).

Fuentes documentales

- Auden, Wystan Hugh, *Lectures on Shakespeare*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 2002.
- De Warren, Nicolas, *Original Forgiveness*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy/Northwestern University Press, Evanston, Estados Unidos, 2020.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Buenos Aires, 1998. Traducción de Luis Gil.
- England, Eugene, “Hamlet against revenge” en *Literature and Belief*, The Faith and Imagination Institute/Center for the Study of Christian Values in Literature/Brigham Young University/, Provo, Estados Unidos, vol. 7, N° 1, 1987, pp. 49-62.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995. Traducción de Joaquín Jordá.
- _____. *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995. Traducción de Joaquín Jordá.
- Kott, Jan, *Shakespeare, nuestro contemporáneo*, Alba, Barcelona, 2013. Traducción de Katarzyna Olszewska Sonnenberg y Sergio Trigán.
- Osorio, Jorge, “El Juego de Mundo en Hamlet” en *POLIS, Revista Latinoamericana*, Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile, N° 19, enero/abril de 2008, pp. 1-9.
- Otto, Rudolf, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980. Traducción de Fernando Vela.
- Polo, Teodoro, “Sagrado y santidad en E. Levinas” en *Revista de Espiritualidad*, Grupo Editorial Fonte, Madrid, vol. 48, N° 192-193, julio/diciembre de 1989, pp. 453-482.
- Prado, Jorge, “La venganza teatral de Hamlet” en *Horizonte de la Ciencia*, Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo, Perú, vol. 6, N° 11, 2016, pp. 47-58.
- Romano, Claude, *L'événement et le monde*, PUF, París, 1998.
- Robbins, Jill, “Intellectual and Personal Biography” en Robbins, Jill (Ed.), *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*,

- Stanford University Press, Stanford, 2001.
- Shakespeare, William, *Hamlet*, Penguin Classics, Barcelona, 2015. Traducción de Tomás Segovia.
- Steinbock, Anthony, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*, Indiana University Press, Bloomington, Estados Unidos, 2009.
- Urquhart, Alan, "Hamlet and Revenge Tragedy: A Reappraisal" en *Sydney Studies in English*, The University of Sydney, Sídney, vol. 22, 1996, pp. 56-84.

Grecia, la otra de Oriente: las raíces bárbaras de la filosofía

Irving Josaphat Montes Espinoza *



Recepción: 23 de octubre de 2025
Aprobación: 15 de diciembre de 2025

Resumen. Montes Espinoza, Irving Josaphat. *Grecia, la otra de Oriente: las raíces bárbaras de la filosofía*. En el presente artículo me propongo rastrear las presuntas influencias de las sabidurías bárbaras en la filosofía griega, principalmente las orientales. Me centro en especial en tres posibles afluentes: la sabiduría de los persas, de los indios y de los egipcios. También debato la teoría decimonónica de “el milagro griego” y sigo el rastro de la lectura de Aristóteles sobre la tradición filosófica que lo precede y de la que asegura formar parte. La reflexión en torno a posibles raíces de la filosofía fuera de la Hélade lleva por igual a la pregunta acerca del significado de la filosofía misma y de su condición histórica.

Palabras clave: filosofía griega, milagro griego, sabiduría oriental, historicismo peripatético, presocráticos, mística.

Abstract. Montes Espinoza, Irving Josaphat. *The Other Greece from the East: The Barbarian Roots of Philosophy*. In this article I set out to trace the alleged influences of barbarian, mainly Eastern, wisdoms on Greek philosophy. I focus especially on three possible sources: the wisdom of the Persians, of the Hindus and of the Egyptians. I also discuss the 19th-century theory of the “Greek miracle” and follow the trail of Aristotle’s reading of the philosophical tradition that preceded him and that he insisted he belonged to. The reflection

* Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. irving.montes@correo.uia.mx

on the possible roots of philosophy outside of the Greek world leads to the question of the meaning of philosophy itself and its historical condition

Key words: Greek philosophy, Greek miracle, Eastern wisdom, peripatetic historicism, pre-Socratics, mysticism.

Introducción

En todo texto que se proponga hablar sobre el origen histórico de la filosofía recae siempre la exigencia de definir, es decir, delimitar el fenómeno del que se pretende dar cuenta y de qué manera su génesis puede rastrearse históricamente. El presente texto aspira a expresar algo sobre el origen de la filosofía y, por eso mismo, responder esta exigencia, asumiendo, sin embargo, que la definición de aquélla no acompaña de manera fiel todo el desarrollo histórico de esta sabiduría, sino que su esencia está siendo tironeada todo el tiempo por las vicisitudes del acontecer histórico. Pero la intención aquí no es dar cuenta de todas aquellas vicisitudes y mutaciones del saber filosófico, sino que, teniendo como punto de partida que la filosofía es una sabiduría griega, se busca exponer cómo los mismos griegos antiguos concibieron este saber y cuáles fueron las sabidurías no-griegas que la tradición filosófica de la antigüedad fue reconociendo como parte de sus antecedentes. Así, me propongo primeramente ofrecer una definición provisional de “filosofía” para, después, exponer tres posibles afluentes de la “sabiduría bárbara”—la persa, la india y la egipcia—, las cuales, de manera muy temprana, han sido reconocidas como sabidurías predecesoras de la nuestra.

Ya advertía Hegel de una contradicción ineludible que le sale siempre al paso a todo aquél que pretenda decir algo acerca del origen de la filosofía o, lo que de alguna manera es lo mismo, a todo aquél que haga referencia a su historicidad. La filosofía, se dice por doquier, es universal; pero

incluso ella ha tenido un lugar determinado de gestación y de nacimiento, lo cual significa que, si bien podrá ser tan universal como se quiera, no por esto deja de ser también un fenómeno histórico. Sólo por virtud de esta paradoja es posible hablar de un origen temporal de la filosofía sin demeritar sus alcances ni aspiraciones universales —su sed de verdad—. Y aun cuando Hegel presuma de resolverla al distinguir entre la filosofía como fenómeno histórico —afectada, por tanto, por las vicisitudes del tiempo— y la filosofía como aquélla que comparte la misma suerte que su objeto, imposible y eterna —como lo es el saber universal que siempre corteja—, tiene asimismo mérito el resistirse a la tentación —o desesperación— de apresurarse a encontrarle una salida a la paradoja, como si se tratara de un problema que debemos quitarnos de encima cuanto antes, pues quizá haya más ganancia en habitarla. Tal es el secreto de los teólogos.

La filosofía es, lo sabemos, un fenómeno histórico y, por tanto, expresión de una civilización determinada: la griega. Dónde y cuándo habría que fijar exactamente su nacimiento al interior de la Hélade dependerá mucho, desde luego, de lo que por “filosofía” se entienda. Si ésta es — formulación muy heideggeriana— una forma de convivencia con el Ser, cabría lanzarse a la búsqueda de la particularidad esencial de esta “determinada forma”, que la distingue de “otras formas” dadas en Grecia simultáneamente. Porque lo mismo podría predicarse del *mito*, de los *misterios iniciáticos* o, incluso, de la *tragedia*; todas ellas “determinadas formas” de allegarse al Ser. Esta búsqueda de la diferencia específica de la filosofía tendría que buscarse, entonces, en la *vía* (el *μέθοδος*) que ella explora con tal de realizarse como saber universal. Parecería que está de más consignarlo: esta *vía*, este método, sólo puede dar razón de la esencia de la filosofía si le guarda a ésta entera fidelidad y exclusividad.

Como definición preliminar, la filosofía es su objeto y su método, y ambos le son esenciales en balance. Este objeto, si bien es pretendidamente suyo, no le es exclusivo, pues lo comparte con todas aquellas manifestaciones y tradiciones del saber —griegas o no— que procuran

esta convivencia con el Ser. En cuanto al método (es decir, la manera en la que se da esta convivencia en la medida en la que sobre él se soporta esta diferencia específica que permite a la filosofía ser tal y que, por tanto, no se confunda con otra cosa), no le queda otra opción sino reservarse exclusivamente el proceder filosófico.

Pero aquí surge ya un problema ineludible, a saber, el método ensayado por los presocráticos difiere del que practica Platón y, a su vez, el que ejercita éste difiere del que ejecuta Aristóteles, etcétera. Centrados en estas diferencias metodológicas, caben sólo dos conclusiones ofrecidas, además, de manera disyuntiva: o hemos de proponer que algunos de ellos no son propiamente filósofos, o debemos demostrar que, pese a sus diferentes formas de proceder, en todas ellas subyace un denominador común que salva las diferencias.

Para tratar de salir avante de esta disyunción que, por el momento, impide averiguar qué es la filosofía, propondremos que a ésta le es propia otra característica, la cual, si bien no le es esencialmente propia en la misma proporción respecto de su objeto y su método, forma parte de su condición de posibilidad de ser historiada: el hecho de que haya tenido un nacimiento y que éste se encuentre dentro de los márgenes del tiempo y del espacio le hacen posible aparecer —como comentábamos al inicio— en tanto fenómeno histórico, pese a sus pretensiones de universalidad. Pero si se puede escribir un tratado de “historia de la filosofía” no es sólo porque sea factible seguir el rastro de ese momento en el que ella surge, sino porque, además de surgir, ha tenido una continuidad, una marcha sobre la historia. Esta continuidad se da a manera de diálogo que se abre paso entre pueblos y épocas, como si el pensar filosófico fuese una trémula llama que transita de tea en tea. Metáfora diáfana para cualquier estudiante de filosofía quien, si desea leer a Hegel, primero habrá de leer a Kant; y si quiere leer a Kant, tendrá que leer a Hume; y si procura leer a Hume deberá remontarse a Descartes, etcétera; o bien, si él mismo quisiera “hacer” filosofía, no podría hacerlo

al margen de las discusiones y los conceptos que la filosofía misma se va apropiando en su devenir. Y con esto propongo que, para hablar de ese carácter histórico de la filosofía, no basta afirmar que ella nace en un lugar y en una época determinados, sino que ella misma hace y es “tradición”. Esta tradición tiene, desde luego, algo de artificial; consiste en una curaduría más o menos caprichosa, más o menos fundamentada. Que Aristóteles elija como sus interlocutores a Heráclito o a Platón, y no a Homero o a Heródoto, por más que dé cuenta de ello, supone que no sólo se afilia a una tradición, sino que, hasta cierto punto, él decide cuál es esta tradición. Bifurcaciones parecidas le salen al paso a la filosofía en su marcha a través de los siglos; y el hecho de que nos llegue a nosotros de esta forma, y no de otra, sólo puede ser obra de la necesidad o del “acaso”, lo que en el fondo quizá sea lo mismo.

Pero regresemos a Aristóteles. En el “Libro I” de la *Metafísica*, así como en lo poco que se conoce de su diálogo “Sobre la filosofía” (*περι φιλοσοφίας*), el estagirita justifica su quehacer en tanto “quehacer filosófico” porque se atiene a la tradición. Cuando da cuenta de esta tradición, la descubrimos milenaria e inabarcable; allende el Mediterráneo, hunde raíces en las profundidades de un Oriente tan ajeno como insondable. Aristóteles mismo habría propuesto que los primeros en filosofar (*πρῶτοι φιλοσοφήσαντες*) fueron los magos persas y los egipcios.¹ Esta misma génesis la explorarán después Diógenes Laercio y Clemente de Alejandría, añadiendo también a los gimnosofistas indios como precursores.²

1. Así lo expone Werner Jaeger cuando intenta reconstruir el diálogo aristotélico. Werner Jaeger, “Sobre la filosofía” en Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México, 2023, p. 46. Para consultar de manera directa los fragmentos que se conservan del diálogo citado, ver Aristóteles, *Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2005.
2. En su tratado *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, antes de proseguir con su exposición de estas presuntas raíces bárbaras de la filosofía, Diógenes nos deja en claro cuál es su postura al respecto: “Y de tal modo comenzó la filosofía entre los bárbaros. Incluso su propio nombre rechaza el calificativo de «bárbara». Y, enseguida, como respuesta a quienes sostienen que aquélla principia en el bárbaro Orfeo, añade: “Pero yo no sé si hay que llamar filósofo a quien ha contado tan escandalosas cosas sobre los dioses, ni cómo hay que calificar a alguien que atribuye a las divinidades toda pasión humana, e incluso obscenidades cometidas raramente por algunos seres humanos con el órgano de su voz”. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2021, p. 43.

De la sabiduría persa

De la curiosidad sentida por los griegos hacia los magos, sacerdotes guardianes de los arcanos de Zoroastro —o Zaratustra—, dan cuenta los relatos de Heródoto, Jenofonte y Ctesias de Cnido. Este último debió conocer de cerca a esta casta sacerdotal por ser el médico de cabecera de Artajerjes II, hermano de Ciro, cuyas hazañas relata Jenofonte en su *Ciropedia*.³

No sabemos de qué manera los magos influyeron en los filósofos griegos, más allá de su brevísima y escueta mención por Heráclito en el “Aforismo IV”,⁴ y de los rumores extendidos por Diógenes Laercio y Plinio el Viejo sobre presuntos viajes de Empédocles, Pitágoras, Demócrito y Platón a la tierra meda, a fin de iniciarse en los secretos de la magia, los cuales guardarían con celo a su regreso como “sus más grandes misterios”.⁵ Pero lo cierto es que la presunta influencia de estos sacerdotes sobre los filósofos griegos será reprochada por el mismo Plinio y, más aún, por el cristiano Clemente de Alejandría. Así, Plinio denuncia las prácticas mágicas adoptadas por algunos griegos; prácticas bárbaras —no sólo por extranjeras— consistentes en algunos encantamientos y remedios execrables: tuétano de huesos humanos, cerebros de niños, menjunjes de sangre para los epilépticos, etcétera. Todos ellos atribuidos a Osthanes, el primer mago, a quien Plinio increpa: “Dinos, Osthanes, [...] ¿a quién fue el primero en ocurrírsele devorar cada parte del cuerpo humano?”.⁶ El testimonio de Clemente, por su parte, si bien no tan extravagante y

3. Jenofonte, *Ciropedia*, Gredos, Madrid, 2015.

4. “A aquellos cuyo polo es la noche, a los magos, a los sacerdotes de Baco, a las Ménades e iniciados: ‘en lo que los hombres tienen por misterios se inicia uno sin consagración alguna’”. Juan David García Bacca, *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 98.

5. Plinio el Viejo, *Pliny the Elder. Complete works*, Delphi Classics, Sudbury, Reino Unido, 2015, p. 2934.

6. “Say, Osthanes, who was it that first devised these practices; for it is thee that I accuse, thou uprooter of all human laws, thou inventor of these monstrosities; devised, no doubt, with the view that mankind might not forget thy name! Who was it that first thought of devouring each member of the human body? By what conjectural motives was he induced? What can possibly have been the origin of such a system of medicine as this? Who was it that thus made the very poisons less baneful than the antidotes prescribed for them? Granted that barbarous and outlandish tribes first devised such practices, must the men of Greece, too, adopt these as arts of their own?”. *Ibidem*, p. 2744.

exótico, no produce menos escándalo que el de Plinio: “[Los magos] han inscrito [a los demonios] como sus propios criados y, mediante conjuros, han logrado hacerlos esclavos a la fuerza”.⁷

También Aristóteles habría escrito un tratado sobre la magia, en el que aseguraba que los sabios magos habían sido más antiguos que sus homólogos egipcios. “Cinco mil años antes de la conquista de Troya”,⁸ calcula Hermodoro el Platónico. Todo esto lo sabemos por el relato de Diógenes Laercio sobre la génesis de la filosofía. Retrata a los magos de manera menos condenatoria que Plinio y Clemente:

Los magos se ocupaban de los cultos divinos, de ritos sacrificatorios y plegarias, como si sólo ellos obtuvieran su audiencia. Hacían revelaciones acerca de la esencia y el origen de los dioses que eran fuego y tierra y agua. Desechan las estatuas y sobre todo las que indican que los dioses son machos o hembras. Mantienen discusiones sobre la justicia, y juzgan impío practicar la cremación fúnebre. Y consideran decente tener trato sexual con su madre o su hermana, como dice Soción en su libro veintitrés. Ejercitan la mántica y la adivinación del porvenir, incluso dicen que se les aparecen los dioses. Además creen que el aire está lleno de imágenes, que por emanación entre la evaporación penetran en la vista de los que poseen una mirada aguda. Proscriben los adornos y los objetos de oro. Su vestido es blanco, su lecho el suelo, y su alimento son vegetales, queso y pan negro, y su bastón una caña, con la que, dicen, ensartan el queso para cogerlo y comerlo. Desconocían la magia negra, dice Aristóteles en su *De la magia*.⁹

De la sabiduría india

Además de esta sabiduría de los persas, la otra afluyente de la filosofía griega había manado de la India. Por su lejanía con el Egeo, la imagen que los griegos nos entregaron de esta región aparece siempre fragmentaria y difusa, lo cual también la hace enigmática. A través de los siglos la

7. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, Gredos, Madrid, 1994, p. 77.

8. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones...*, pp. 41-42.

9. *Ibidem*, p. 44.

tierra india seguirá apareciéndole al hombre occidental como un místico sueño, inasible, indescifrable, “hecha de nube, como la Helena de Eurípides”, metáfora similar a la de Hegel cuando se refiere a ella, como quien desenmascara un fraude:

Una hermosa nube envolvía el nombre de la India. Esta nube se ha disipado en los tiempos modernos y el juicio recae ahora sobre algo muy distinto de lo que la fantasía se representaba en este país de maravillas. Cuando, en la época moderna, se llegó a conocer de cerca la India y la naturaleza espiritual de este pueblo, la primera representación, basada en el conocimiento de sus obras nacionales, fue muy elevada. [...] En la primera alegría del descubrimiento de estos tesoros, estimóse muy alta la cultura artística de los indios, poniendo la poesía y la filosofía indias por encima de las griegas. Los rasgos capitales de esta representación descubrían una sensibilidad atractiva y amable en este pueblo, el cual aparecía como un tierno y gracioso país de flores, con un encanto que había concentrado en su seno la riqueza toda del espíritu humano y se había desarrollado con la mayor hermosura, esparciendo un hálito de rosas por todos sus contornos y convirtiendo la suave naturaleza en un jardín de amor, tan tierno y placentero como inteligente e ingenioso. Y en efecto, la India, comparada con la China, parece un país de ensueño. En China reina la inteligencia sin fantasía, una vida prosaica, que regula legalmente y fija de un modo externo hasta los sentimientos. En la India, por el contrario, no hay un solo objeto que permanezca intacto de poesía y de fantasía. Sin duda existen también aquí reglas y leyes fijas y prescripciones sobre la conducta, en cantidad enormes; mas no tienen por objeto los sentimientos, la moral, sino la superstición, y se refieren a acciones que no son espirituales o afectivas, ni por su forma ni por su contenido. Semejantes acciones y formas, sin espíritu ni sentimiento, componen la vida exterior de los indios.¹⁰

No sólo para Hegel la disipación de la nube india deja al descubierto la impudicia de un pueblo regido por la superstición, en el que, a falta de la “fuerza de la razón”, cae “en la más vergonzosa servidumbre y

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 400-401.

degradación”.¹¹ A partir de que Occidente cree disipar por completo la nube con la imposición del *British Raj*, algunos intelectuales reforzarán el relato de que la identidad de Europa reside en ser la antítesis de Oriente. Así, en *Plegaria sobre la Acrópolis*, Joseph Ernest Renan¹² dará a la intelectualidad del romanticismo un concepto que servirá de fundamento a este relato de “Europa como la otra de Oriente”,¹³ cuyo desprendimiento será difícil, hasta el día de hoy, para los estudios historiográficos y filológicos sobre la Antigua Grecia.

La tesis de “el milagro griego” parte del supuesto de que el florecimiento de la cultura griega no puede ser explicable a partir de sus condiciones espaciotemporales. Comparadas con la griega, las demás civilizaciones del Mediterráneo son apenas primitivas, de manera que no hubiera sido posible su influencia en la creación de la elevada cultura de la Hélade. Cuando se mira al mundo antiguo, la cultura de los griegos parece surgir como por generación espontánea, desarraigada por entero de su época y sin deuda alguna con los pueblos vecinos. El concepto “milagro”, desde luego, no es tanto una explicación como una renuncia a dar explicaciones; pero, precisamente por eso, el punto del que debe partir el historiador es el hecho de que la Antigua Grecia supone un terreno de estudio bien delimitado, aislado e impermeable a toda influencia extranjera, en el que surge sin más, *creatio ex nihilo*, la razón, la tragedia, la democracia y el Estado. Al lado de éstas, todas las demás expresiones culturales son un juego de niños. Así lo expondrá, entre otros, la filóloga alemana Edith Hamilton, una de las más comprometidas defensoras del milagro griego: “Ninguna de las grandes civilizaciones que precedieron y que rodearon [a los griegos] les sirvió de modelo. Con ellos vino al mundo algo absolutamente nuevo. Fueron los primeros occidentales; el espíritu de Occidente es espíritu moderno, es un descubrimiento

11. *Ibidem*, p. 403.

12. Joseph Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole*, Eduard Pelletan Éditeur, París, 1899.

13. Expresión que he tomado de Rémi Brague, *Europa, la vía romana*, Gredos, Madrid, 1995, p. 15.

griego, y el lugar de los griegos está en el mundo moderno”.¹⁴ A decir de Hamilton, lo que separa a Grecia de los pueblos orientales es que *aquí*, en esta Grecia reclamada por Occidente, la mente logra asociarse con el espíritu, mientras que *allá* el espíritu rige en detrimento de una mente “mantenida en suspenso”.¹⁵ En ningún otro lado encuentra Grecia mayor grado de antagonismo que en la India.

En la India, que durante siglos fue la guía del pensamiento de Oriente, desde épocas remotas, el mundo de la razón y el mundo del espíritu quedaron divorciados y el universo fue entregado a este último. [En India] todo era engaño, la verdad era una disposición interna. En semejante mundo hay poco espacio para la razón que observa o para el ojo que ve. Donde todo es irreal salvo el espíritu, resulta una locura manifiesta preocuparse por un exterior que es menos que una sombra. [...] En la India de hoy, el triunfo del espíritu sobre la mente es completo, [...] la India ha seguido el camino de las cosas que no se ven hasta que las cosas que se ven se han vuelto invisibles.¹⁶

Tan sólo haría falta —piensa Hamilton— una mirada contemplativa a las esculturas de griegos e indios para darse cuenta de que ambas civilizaciones se encaminan por senderos contrarios. *Allá* las formas abstractas, bajorrelieves en movimiento, como queriendo rebelarse contra la quietud y la piedra; formas que, ante la mirada del hombre, se inmolan para dejar aparecer otra cosa, una idea, una visión acaso, de una verdad a la que el artesano no puede dar contorno. *Aquí* “el materialismo espiritual”, el logrado ayuntamiento de lo trascendente y lo inmanente, revelación que no pide a la forma sacrificio alguno; dioses desprovistos de ornamentos que hagan sospechar de su divinidad: sólo la perfección de la carne, marmórea carne, como si lo captado por los sentidos, lo propio de esta tierra, bastara para develar lo divino. Como

14. Edith Hamilton, *El camino de los griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002, pp. 18-19.

15. *Ibidem*, p. 22.

16. *Ibidem*, pp. 25-27.

si la belleza bastara. “La Victoria alada es arte griego tardío; el templo de la Acrópolis fue construido a la Victoria sin alas”.¹⁷

La cultura griega, no obstante, por más milagrosa que sea, no parece que fuese para el griego mismo un milagro. Cuando el griego intenta dar cuenta del origen de las cosas que nosotros damos por sentado que le son propias, sus explicaciones siempre remiten a épocas perdidas en la mar de épocas y a geografías casi inexploradas, como si esa lejanía hundida en el misterio sirviera para legitimar sus costumbres. Roberto Calasso lo ha expresado mejor que nadie: Grecia ha sido *mímesis* y *ortesis*:¹⁸ imitación y adecuación. Ésta es también la percepción que el griego parece haber tenido de sí mismo, pues no lo hace ser tal el imitar a los bárbaros, sino el embellecer y llevar a su perfección todo cuanto de ellos imita. Así lo escribe Platón en el *Epinomis*.¹⁹

En cuanto a si la filosofía griega pudo ser alimentada por una afluyente que manaba desde la India, eso es algo prácticamente imposible de saber con certeza. El relato de la India como oculto demiurgo que da forma a la cultura Occidental es un relato tardío. No pudo el griego, salvo por las modestas pinceladas de Heródoto,²⁰ hacerse una imagen diáfana de lo que pasaba más allá del territorio iranio, sino hasta después de la expedición de Alejandro Magno a Oriente. Fueron los mismos acompañantes de Alejandro (presuntamente, Onesícrito, el primero de ellos), en sus expediciones, quienes comenzaron a hablar de una casta de filósofos de la India conocidos en lengua griega como *gimnosofistas* (“los sabios que andan desnudos”), nombre con el que tal vez buscaron referirse a los brahmanes. Luego, Diógenes Laercio y algunos padres de la Iglesia ensayarían la hipótesis de la supuesta

17. *Ibidem*, p. 60.

18. Ver los capítulos VIII y XII de Roberto Calasso, *El cazador celeste*, Anagrama, Barcelona, 2020, pp. 217-259 y 333-359.

19. Platón, “Epinomis” en Platón, *Ouvres Complètes. Tome XII*, Les Belles Lettres, París, 1956, p. 153 (987e).

20. Wilhelm Halbfass refiere también a las expediciones que los griegos Escilax de Carianda (siglo VI a. C.) y el ya nombrado Ctesias de Cnido (siglo V a. C.) habrían hecho a la India. Además de la historia de Persia (*Persika*), Ctesias escribió también una fantástica descripción de la India (*Indika*).

filosofía de los gimnosofistas como antecedente de la filosofía entre los griegos. Pero los relatos legados acerca de estos gimnosofistas no abandonan nunca el exotismo: más que testimonios acerca de su pensamiento, tenemos observaciones casi de corte antropológico sobre su comportamiento. Por ejemplo, san Agustín sólo rescata que estos sabios habrían filosofado en lugares solitarios y resalta su rechazo a engendrar hijos;²¹ y Clemente también llama la atención respecto de esto último al comentar que los gimnosofistas “ignoran el matrimonio y la procreación”,²² y, de paso, hace hincapié en que se alimentan de frutos salvajes.

Además de su fama de célibes y de vegetarianos, a los gimnosofistas se les conocerá también por su anacrónico estoicismo: “su desdén al placer y al dolor, su indiferencia ante la muerte”.²³ Y, para dar cuenta de su antigüedad e importancia, Clearco de Solos afirmará que los magos son descendientes de ellos;²⁴ y el viajero helénico Megástenes propondrá que los gimnosofistas, junto con los judíos, “conocían ya todas las doctrinas sobre la naturaleza que más tarde enseñaron los griegos”.²⁵

En todo caso, la supuesta influencia de la sabiduría india sobre Grecia no sólo se habría dado mediante los gimnosofistas. Antes de la campaña de Alejandro Magno, el dios Dionisio también libró cruentas batallas por aquellos lares. Así lo relata Nono de Panópolis en las *Dionisiacas*.²⁶ Y aunque es un poema tardío (siglo V d. C.), el vínculo de Dionisio con la India parece ser desde siempre un lugar común. Por su parte, Eurípides, en las *Bacantes*, se refiere a Dionisio como un dios venido

21. Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín. XVI. La ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, p. 1044 (Libro VX, apartado 20).

22. Clemente de Alejandría, *Les Stromates*, Éditions du Cerf, París, 1951, p. 102.

23. Wilhelm Halbfass, *India y Europa. Ejercicio de un entendimiento filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 44.

24. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones...*, p. 45.
Wilhelm Halbfass, *India y Europa...*, p. 49.

25. *Idem*.

26. Nono de Panópolis, *Dionisiacas. Cantos XXV–XXXVI*, Gredos, Madrid, 2004.

de Asia.²⁷ Así, las supuestas raíces orientales de Dionisio serán un tema de especial importancia en la reinterpretación que hará de Grecia el romanticismo alemán. Aquí este dios pasará a ser el que esparce el polen de la mística oriental sobre la tierra griega.

Para Nietzsche la civilización griega es un equilibrio, siempre en tensión, entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Apolo representa el principio de individuación, la razón al cuidado de la forma; Dionisio, la pérdida de este principio, la desgarradura del velo de Maya que devela la unidad oculta, subyacente a toda multiplicidad aparente: la visión mística. Esta lectura de Nietzsche encuentra un eco en Salvador Pániker, quien sostiene que la diferencia específica de lo griego reside en un “tira y afloja” entre una corriente filosófico-racionalista, llegada desde Mileto, y una corriente mística-religiosa, venida de Oriente:

A Dioniso lo matan los titanes. Zeus le hace renacer y reduce a los titanes a cenizas. De esas cenizas nacen los hombres. De ahí que los hombres sean en parte divinos (porque los titanes habían devorado previamente a Dioniso, hijo de Zeus) y en parte malvados (por participar en la naturaleza de los titanes). [...] A través del mito de Dioniso, el orfismo rechazaba el sacrificio sangriento, el mecanismo expiatorio que según Girard está en el origen de las primeras matrices culturales religiosas. De este modo, el orfismo simboliza, dentro del mundo griego, el momento digamos oriental, el momento hindú.²⁸

A la Grecia impoluta, albísima, la de solónicas leyes y de áureas proporciones, es decir, la Grecia que se representaron para sí mismos los filósofos de la Ilustración, vino a sumársele otra Grecia, la de los románticos, la de la embriaguez y la orgía, la adivinación y los ritos místéricos. Tales cosas, se especula, sólo pudieron llegar a los griegos del Oriente lejano. No obstante, hablar, junto con Pániker, de un “momento Oriental” en la vida de aquéllos orilla a preguntarnos por el significado que para estos mismos griegos tenía el Oriente.

27. Eurípides, “Bacantes” en *Eurípides. Tragedias III*, Gredos, Madrid, 1979, pp. 323-411.

28. Salvador Pániker, *Filosofía y mística*, Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 26-27.

Es relevante que Heródoto haya iniciado sus historias con el relato sobre el origen de la rivalidad entre griegos y orientales. Para él, así como para la tragedia ática, todo inicia con un primer acto de desmesura (*ἀρχὴ κακῶν*)²⁹ que echa a andar la historia en tanto sucesión de infortunios. El primer desencuentro, confiesa Heródoto, inicia con el rapto de una muchacha griega, Io, por parte de mercaderes fenicios en la costa de Argos. En represalia, los griegos secuestran a una muchacha asiática, Europa, inaugurando así una tradición de raptos de doncellas entre griegos y bárbaros que, dos generaciones más tarde, culminan en aquella magna guerra acaecida en la playa de Ilión, la cual será narrada por Homero. Y dado que antes de esta guerra —la Guerra de Troya— “la Hélade no parece haber cometido ninguna empresa en común”,³⁰ es probable que hasta entonces los griegos no tuviesen la noción de ser un pueblo escindido del mundo bárbaro oriental. Esto explica, según Tucídides, que Homero no haya utilizado “el término de bárbaros, por la razón de que los griegos no se distinguían con un solo nombre que fuera el contrario”,³¹ pues, incluso, “se podría demostrar que el mundo griego antiguo vivía de modo semejante al mundo bárbaro de hoy”.³² Hay, sin embargo, un error en las afirmaciones de Tucídides, señalado con precisión por Juan José Torres Esbarranch: aquél parece ignorar que, al final del “Canto II” de la *Ilíada*, Homero nombra a quienes hablan bárbaramente (*βαρβαροφώνον*), por lo que retomar la cuestión y tratar de mostrar el momento exacto en el que el griego comienza a generar una conciencia común, en contraposición al bárbaro, supone una empresa quijotesca, siempre imprecisa. Más aún: tratar de mostrar hasta qué punto el griego pensó la suya como una civilización aislada de los pueblos circundantes supone, ya desde el mismo planteamiento

29. *ἀρχὴ κακῶν* es el inicio de toda tragedia. Carlos García Gual traduce este concepto como “inicio de las desgracias”. Carlos García Gual, *Enigmático Edipo. Mito y Tragedia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 83.

30. Tucídides, *Guerra del Peloponeso I*, Gredos, Madrid, 2015, p. 18.

31. *Idem*.

32. *Ibidem*, p. 27.

de la cuestión, acarrear los prejuicios modernos a un mundo, el griego, en el que quizá éstos no tengan lugar.

Al respecto, Karl Jaspers propone un punto intermedio entre quienes han defendido a la civilización griega como milagro y quienes la han concebido como consecuencia natural de su mundo y de su época.³³ Jaspers concede que el pueblo griego ha sido el fundador de Occidente, pero añade que esta fundación sólo pudo darse a partir de una supuesta separación espiritual entre Grecia y la gran masa oriental. Para inventarse a sí misma, la civilización griega ha tenido que pensarse como nacida de esta escisión. Y para afirmarse en sí misma, la cultura occidental ha tenido que reiterar a lo largo de su historia esta alardeada diferencia frente a Oriente. Pero parece que en esta escisión —como en toda escisión, pues ésta se entiende también como “herida”— el hombre griego (primero) y su hijo, el hombre occidental (después), han perdido algo de sí mismos. Se interroga Jaspers —en una pregunta que raya lo teológico— si acaso sería posible volver a esa unidad perdida:

Asia parece entonces poderosa en espacio frente a la pequeña Europa. Parece, en el tiempo, el vasto suelo del que proceden todos los hombres. Es lo inconmensurable, poderoso por su extensión y sus masas humanas, lo duradero que se mueve lentamente. La cultura griega parece entonces un fenómeno marginal asiático, parece que Europa se ha separado de la madre asiática por una ruptura prematura. Las preguntas serían entonces: ¿Dónde, cuándo y en qué paso se produjo la separación? ¿Es posible que Europa vuelva a sumirse y perderse en Asia, en su profundidad, en su nivelación sin conciencia?³⁴

E inmediatamente se responde:

33. Sobre estas tesis que defienden la raigambre de Grecia en los mundos bárbaros, ver el trabajo de Walter Burkert, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura Griega*, Acatilado, Barcelona, 2022; y el polémico libro de Martin Bernal, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona, 1993.

34. Karl Jaspers, *Origen y meta de la Historia*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 100–101.

Si el Occidente es la emergencia que ha brotado del fondo asiático, este hecho constituye el inmenso riesgo de que las posibilidades humanas de libertad se vean primero en peligro de perder psíquicamente su suelo y después, cuando se llegue a la conciencia de ello, en el constante peligro de volver a sumirse en el Asia.

Pero este peligro de volver a hundirse en la profundidad asiática se realizaría hoy bajo nuevas condiciones técnicas, que transformarían y destruirían al Asia misma, aboliendo la libertad occidental, la idea de la personalidad, la amplitud de las categorías occidentales, la clara conciencia. Su lugar sería ocupado por lo que es eterno en Asia: la forma despótica de la vida, la falta de historia y de decisión, la estabilización del espíritu en el fatalismo. Asia sería lo universal, persistente, perdurable, que incluiría a Europa. Lo que ha salido de Asia y tiene que volver a Asia no puede ser más que transitorio, efímero.³⁵

No sólo por el bien de Grecia, sino también por el de Oriente, más vale, a decir de Jaspers, nunca arribar a esa consumación escatológica en que la herida griega llegaría por fin a suturarse; como si, en efecto, Occidente necesitara de Oriente para garantizar su existencia, pero lo necesitara como antípoda o, mejor dicho aún, como imaginario. Da lo mismo si ese imaginario se manifiesta en forma de ensueño, como un utópico Shangri-La, o si el ensueño se vuelve pesadilla en forma de otro titular, denunciando otra dictadura, otra guerra, otro acto terrorista. Como sea, da lo mismo... siempre y cuando Oriente tenga garantizada a Occidente una imagen alternativa; siempre y cuando Oriente se le ofrezca al hombre occidental como un lienzo en blanco.

De la sabiduría egipcia

También Egipto —sobre todo, Egipto— será reconocido por los griegos como antecedente de su sabiduría. Y para atestiguarlo no hace falta ir a los textos tardíos de Diógenes Laercio o de los padres de la Iglesia, pues bastan los elogios que los mismos filósofos de la Antigua Grecia

35. *Ibidem*, p. 101.

hacen a la civilización de los egipcios. Sería suficiente también el relato de que Orfeo llevó a los griegos la filosofía y la música desde la tierra egipcia. O los presuntos viajes de Platón y Pitágoras a aquellas mismas tierras para aprender todo cuanto pudiesen de sus sacerdotes. Ahora bien, que Egipto haya formado parte de ese Oriente, uno que ha sido siempre más imaginario que geográfico, es una idea que el mismo Heródoto se atreve a controvertir. Contrario a lo que defendían los jónicos —acusados por Heródoto de no saber calcular—, Egipto no forma parte de las tres regiones que constituían el imaginario griego sobre el mundo: Europa, Asia y Libia. Antes bien, él propone añadir a esta división tripartita una cuarta región intermedia entre Asia y Libia, es decir, la región Delta del río Nilo, en la que se instala precisamente Egipto. Pero, sea Oriente o no, del Nilo emanó el mayor afluente de sabiduría que sirvió de saber precursor a la filosofía de los griegos, a decir de ellos mismos. De la veneración que éstos tuvieron hacia la sabiduría egipcia queda constancia en los diálogos de Platón: “Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto”,³⁶ elogia Fedro, luego de que su maestro haya contado cómo el dios egipcio Theuth descubrió antes que nadie “el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras”.³⁷ Son estas artes, en las que los egipcios fueron instruidos mucho antes que los griegos, la razón por la cual aquel sacerdote egipcio exclama a Solón: “Ay, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!”³⁸

Pese a todo lo anterior, entre los pueblos bárbaros cuya sabiduría pudo influir en la conformación de la filosofía, habría que considerar también “a los caldeos entre los babilonios y los asirios; [...] y los llamados druidas y santones entre los celtas y los gálatas”.³⁹ Así lo declara Diógenes Laercio, quien asegura seguir en esto lo anunciado

36. Platón, “Fedro” en Platón, *Diálogos. Tomo I*, Gredos, Barcelona, 2010, p. 834 (275b).

37. *Ibidem*, p. 832 (274d).

38. Platón, “Timeo” en Platón, *Diálogos. Tomo III*, Gredos, Barcelona, 2014, p. 293 (22b).

39. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones...*, p. 41.

por “Aristóteles en su *Tratado de la magia* y [a] Soción en el libro veintitrés de su *Tradicón*”.⁴⁰ Tal es el legado al que, supuestamente, Aristóteles quiso sumarse al presentar, en la *Metafísica*, su doctrina de las cuatro causas (*Αἴτια*) como una síntesis de estas sabidurías. Aunque él no se refiere propiamente en dicha obra suya a estas sabidurías bárbaras, sino a aquélla que se fue gestando entre los helenos. A esta exposición aristotélica de Platón y de los preplatónicos, así como de su discípulo Teofrasto, Giorgio Colli la llamará “historicismo peripatético”,⁴¹ del cual la historia de la filosofía hereda la categoría “filosofía presocrática”. Sin embargo, Aristóteles no se atreve, en la *Metafísica*, a llamar a los presocráticos “filósofos”, sino que, tomando una prudente distancia, se refiere a ellos como “los primeros que filosofaron” (*πρῶτοι φιλοσοφήσαντες*). Entre estos primeros que filosofaron cuenta también a los poetas Homero y Hesíodo junto a todos aquéllos que nosotros reconocemos en la categoría *presocráticos*. Aunque luego elabora una distinción: si bien los poetas, al lado de nuestros presocráticos, tienen como objeto de su sabiduría el saber de lo más general, es decir, de los primeros principios o causas, unos lo buscan indagando entre los mitos, mientras que otros lo hacen entre las cosas (*τά ὄντα*). A los primeros, Aristóteles los llamará *philómythos* o teólogos; y, a los segundos, filósofos, sin quitarles nunca el adjetivo de *protoi*. Teofrasto, por su parte, los llamará *físicos*.

Platón, por su lado, parece merecer consideraciones aparte. La razón estriba en que, mientras aquella filosofía primitiva es dirigida sólo por la pregunta acerca de la causa material de las cosas, hay ya en él una sofisticación de la pregunta que apunta a la causa formal. Pero la pregunta que Platón dirige a las cosas es incapaz de agotar las cosas mismas o, en otras palabras, de acceder a ese saber de lo más general, si no se interrogan también las cosas por su causa final y su causa

40. *Idem*.

41. Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderse*, Siruela, Madrid, 2008.

eficiente. Este intento de agotar las cosas atajándolas por todos sus posibles principios es el proyecto propiamente aristotélico, en lo que a filosofía primera se refiere.

Así, la actitud de Aristóteles frente a la “tradicición” es doble, mas no por ello ambigua. Si bien la filosofía debe su composición a elementos provenientes de la filosofía entre los bárbaros, no podría llamarse “filosofía” a la sabiduría de estos últimos. Incluso, se levanta cierta sospecha sobre si la de los presocráticos es también una filosofía en forma. Su carácter parece ser, más bien, de una filosofía embrionaria, en potencia y, por esto mismo, no realizada. Y su realización requiere no sólo que esta sabiduría de los griegos aspire, como la filosofía de entre los bárbaros, a ese saber más general; ni siquiera bastaría con que se atenga a lo ente, a las cosas mismas, como punto de partida. Requiere asimismo que su proceder sea llevado mediante principios lógicos, los cuales el mismo Aristóteles desarrolla en sus tratados de lógica conocidos, desde la Edad Media, como *Órganon*. He aquí lo propio de la filosofía (cuando menos, de esa filosofía que Aristóteles parece proponer en la *Metafísica*), a la que primero Oriente, y más tarde Occidente, reclamarán como parte de su tradición.

Conclusión

Si la filosofía puede ser otra cosa que esta fórmula aristotélica en la que tiene por objeto —objeto compartido— el saber de lo más general, y por método —método exclusivo— la lógica, es algo que, desde luego, está —y qué bueno!— sujeto a controversia. Porque, si bien Platón no se esmera tanto como Aristóteles en exhibir la tradición de la que procede, ni desarrolla, por tanto, nada parecido a una “historización”, es igualmente legítimo afirmar que la filosofía principia en Platón o, incluso, en los presocráticos; y que cada una de estas presuntas génesis daría como resultado una noción distinta de lo que la filosofía es. Pero

más arriesgado —aunque no imposible— sería hablar de un presunto origen de la filosofía en tierras no griegas; pues la filosofía parece aquí correr la suerte de todo lo “propiamente heleno” si por esto se entiende aquello que se atiene a la imitación y a la adecuación.✕

Fuentes documentales

- Aristóteles, *Metafísica*, en *Aristóteles I*, Gredos, Madrid, 2011.
 _____ *Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2005.
- Bernal, Martín, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona, 1993.
- Brague, Rémi, *Europa, la vía romana*, Gredos, Madrid, 1995.
- Burkert, Walter, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Acantilado, Barcelona, 2022.
- Calasso, Roberto, *El cazador celeste*, Anagrama, Barcelona, 2020.
- Clemente de Alejandría, *Les Stromates*, Éditions du Cerf, París, 1951.
 _____ *Protréptico*, Gredos, Madrid, 1994.
- Colli, Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, Siruela, Madrid, 2008.
- De Hipona, Agustín, *Obras de San Agustín. XVI. La ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.
- Eurípides, “Bacantes” en *Eurípides. Tragedias III*, Gredos, Madrid, 1979, pp. 323-411.
- García Bacca, Juan David, *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- García Gual, Carlos, *Enigmático Edipo. Mito y Tragedia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Halbfass, Wilhelm, *India y Europa. Ejercicio de un entendimiento filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Hamilton, Edith, *El camino de los griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1982.
- Jaspers, Karl, *Origen y meta de la Historia*, Alianza, Madrid, 1980.

- Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2021.
- Nono de Panópolis, *Dionisiacas. Cantos XXV-XXXVI*, Gredos, Madrid, 2004.
- Pániker, Salvador, *Filosofía y mística*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- Platón, “Epinomis” en Platón, *Ouvres Complètes. Tome XII*, Les Belles Lettres, París, 1956, pp. 132-161.
- _____ “Fedro” en Platón, *Diálogos. Tomo I*, Gredos, Barcelona, 2010.
- _____ “Timeo” en Platón, *Diálogos. Tomo III*, Gredos, Barcelona, 2014.
- Plinio el Viejo, *Pliny the Elder. Complete works*, Delphi Classics, Sudbury, Reino Unido, 2015.
- Renan, Joseph Ernest, *Prière sur l'Acropole*, Eduard Pelletan Éditeur, París, 1899.
- Tucídides, *Guerra del Peloponeso I*, Gredos, Madrid, 2015.

Una interpretación filosófica de la noción de *pecado original*

Héctor Andrés Loreto de Vázquez*



Recepción: 30 de julio de 2025
Aprobación: 26 de noviembre de 2025

Resumen. Loreto de Vázquez, Héctor Andrés. *Una interpretación filosófica de la noción de pecado original*. En este trabajo intento explicar racionalmente la noción teológica del *pecado original*, cuyo efecto, en el hombre, entiendo como el fenómeno según el cual éste no hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere —“video meliora proboque, deteriora sequor”¹, como es comprendido por la tradición católica—. Es viable justificar racionalmente la existencia del pecado, en tanto error moral, como una falla de cálculo por parte del ser humano al elegir entre dos de las inclinaciones naturales fundamentales que guían sus acciones: el egoísmo y la misericordia. Sin embargo, reconozco que, por medios puramente filosóficos, no parece posible considerar la existencia del pecado original como una condición de corrupción transmitida de generación en generación.

Palabras clave: pecado original, corrupción, egoísmo, misericordia, racionalidad.

Abstract. Loreto de Vázquez, Héctor Andrés. *A Philosophical Interpretation of the Notion of Original Sin*. In this article I set out to offer a rational explanation of the theological notion of *original sin*, the effect of which on people I see as a phenomenon in which they do not pursue the good they desire but the evil they do not desire —“video meliora proboque, deteriora sequor,” as understood in the Catholic tradition—. It is feasible to rationally justify the existence of sin in

* Maestro en Filosofía Antigua por la Universidad Panamericana. Investigador independiente. ha.loretodevazquez@ugto.mx

1. “Veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor”. Ovidio, *Metamorfosis*. *Libros I-VII*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana/Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979, p. 143 (7, 9). Traducción propia.

the sense of moral error as a miscalculation by human beings as they navigate between the fundamental natural inclinations that guide their actions: selfishness and mercy. I recognize, however, that purely philosophical means seem to be insufficient for considering the existence of original sin as a condition of corruption passed down from generation to generation.

Key words: original sin, corruption, selfishness, mercy, rationality.

Varias religiones antiguas, como el judaísmo, el cristianismo, el hinduismo y el budismo, conciben al hombre como un ser caído, un ser que, aunque valioso por sus cualidades, se encuentra en un estado de culpa, corrupción o imperfección. Ya sea porque los antepasados cometieron algún crimen heredado a las generaciones posteriores (judaísmo y cristianismo) o porque el alma individual de cada ser humano que camina hoy sobre la Tierra cometió un ilícito en alguna vida anterior para luego reencarnar (hinduismo), la cuestión general descrita es la de un estado actual de maldad, el cual debe contrarrestarse con la práctica de la bondad y mediante los ritos que enseña cada religión.

El mismo Platón, quien ciertamente estaba comprometido con la *doctrina de los misterios* (el orfismo), creía que las almas de los hombres de este mundo están encarnadas en cuerpos terrestres como consecuencia de haber fracasado en su intento de elevarse y contemplar el *mundo de las Ideas* o *Formas*,² que no es sino el “lugar más allá del Cielo” (ὑπερουράνιος τόπος). Esta cuestión, que aparece narrada en el *Fedro*, desemboca en una exhortación, por parte de Platón, para que los hombres filosofen en la Tierra y logren elevarse nuevamente hacia la contemplación de las *Formas*: “Por tanto, lo conveniente es que el hombre se mantenga al tanto de lo que dicen las Ideas, para que vaya de las múltiples sensaciones hacia aquello que puede ser captado

2. Me uno a la tradición al escribir “Ideas” o “Formas” con mayúscula inicial para referirme a las Ideas o Formas platónicas.

por el pensamiento (δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον)".³

¿Qué intentaron comunicar todas esas religiones? ¿Por qué llegan a una conclusión similar? ¿Por qué el mismo Platón dio tanta importancia a este asunto? No me parece que tales coincidencias sean producto de mera casualidad; y dar razón de este fenómeno es lo que me propongo en esta reflexión.

Estoy convencido de que existe una manera racional de describir ese *defecto humano universal* —permítaseme la expresión—. Por ejemplo, varios teólogos católicos, así como algunos papas,⁴ apelan a la sentencia contenida en una de las obras del poeta *pagano* Ovidio al explicar el pecado original: “video meliora, proboque, deteriora sequor”, es decir, “veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor”. Así, intentaron mostrar que los seres humanos, aunque conozcan el bien, terminan eligiendo hacer el mal, lo reprochable. Se dice que existe, pues, una *debilidad de la voluntad*, la cual ha sido objeto tanto de la filosofía como de la teología. San Pablo sostiene la misma idea en una de sus *epístolas*, pero a menudo se prefiere citar al poeta Ovidio, no sólo porque es más poética —me parece— su expresión, sino también porque hace patente que los antiguos paganos tenían, por igual, conocimiento de esa verdad. En su *Epístola a los romanos* lo expresa del siguiente modo: “Porque no hago el bien que quiero (οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν), sino el mal que no quiero, eso practico (ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω)".⁵

Con la intención de relatar el contexto de la noción de pecado original en la Iglesia católica, es necesario evocar a san Agustín, quien fue uno

3. Platón, “Fedro” en John Burnet (Ed.), *Platonis Opera, Tomus II. Tetralogias III-IV Continens*, Oxford University Press, Londres, 1901, 249b. Traducción propia.

4. Ver Dicasterio para la Comunicación, “Audiencia general, 15 de noviembre de 1972” en *La Santa Sede*, 15/XI/1972, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115.html Consultado 26/VI/2025.

5. Rom 7, 19.

de sus primeros grandes defensores y cuya postura desató muchas polémicas a lo largo de la historia de la Iglesia. San Agustín llegó al extremo de considerar que los niños fallecidos sin bautizar se condenan al infierno.⁶ Intentó justificar esta severa doctrina apelando a una interpretación literal del pasaje bíblico en Juan 3, 5,⁷ así como a la práctica litúrgica de la Iglesia, pues sostenía que los niños son llevados a la fuente bautismal para entrar en el reino de Dios y que se los somete a exorcismo para liberarlos del diablo.⁸ Argumentaba, entonces, que éstos no necesitarían renacer —mediante el bautismo— si no requiriesen ser renovados.⁹ También se debe a san Agustín la interpretación del pecado de Adán como algo hereditario. Gracias a su influencia, la Iglesia occidental ha interpretado, de manera casi unánime, el pasaje Romanos 5, 12¹⁰ en el sentido de un pecado transmitido de generación en generación.¹¹ Sin embargo, la Iglesia católica contemporánea no sigue a san Agustín en el punto de la condenación de los niños que mueren sin ser bautizados, pues, como lo enseña el párrafo 1283 de su *Catecismo*, en lo relativo al destino que han de tener, se debe orar por la salvación de las almas de esos niños y confiar en la misericordia de Dios.¹² Desde luego, se esperaba que la Iglesia rechazara la postura de san Agustín, en tanto que era demasiado dura.

Pues bien, llama la atención el vínculo que existe entre la filosofía y la teología al tratar el tema de la debilidad de la voluntad. Antes de la llegada del cristianismo, ya hablaban los griegos de la ἀκρασία (*akrasía*),

6. Agustín de Hipona, “De peccatorum meritis” en Jacques Paul Migne (Ed.), *Patrologia Latina*. Vol. XLIV, Paris Apud Garnier, París, 1865, pp. 109-200 (1, XVI, 2).

7. “De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios”. Jn 3, 5.

8. Agustín de Hipona, “De peccatorum meritis”, pp. 146-147 (1, XXXIV, 63).

9. Comisión Teológica Internacional, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, 2007, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html Consultado 2/XI/2025.

10. “Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron”. Rom 5, 12.

11. Agustín de Hipona, “De nuptiis et concupiscentia” en Jacques Paul Migne (Ed.), *Patrologia Latina*..., pp. 413-474 y pp. 450-451 (II, 12, 15).

12. Comisión Teológica Internacional, *Catecismo de la Iglesia Católica*, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c1a1_sp.html Consultado 2/XI/2025.

término que utilizaban para referirse a la falta de autocontrol, es decir, la tendencia a no actuar según los dictados de la razón. Desde la perspectiva aristotélica, por ejemplo, para vencer la ἀκρασία, uno debe, además de conocer la virtud, deseársela.¹³ Posteriormente, san Pablo recurre al mismo término griego para referirse a la falta de moderación de las pasiones.¹⁴

Otro punto de contacto interesante entre filosofía y teología en torno a la noción de pecado es aquél en el que participan Cicerón y Philipp Melanchthon. El primero argumentaba, antes de la era cristiana, que los principios innatos de la luz natural, los cuales llevan hacia la virtud, se encuentran oscurecidos en el alma del hombre, debido a las malas costumbres y las opiniones falsas que se extienden en la cultura.¹⁵ Por su parte, Melanchthon, filósofo, teólogo, discípulo de Lutero y también seguidor de Cicerón, defendía que el pecado (en el sentido cristiano del término) es lo que ha oscurecido esos principios innatos que llevan a la virtud.¹⁶ Estas referencias son ejemplos que muestran cómo en la discusión sobre la *debilidad de la voluntad* han ido en paralelo la filosofía y la teología. Pues bien, siguiendo la línea del racionalismo, intentaré dar una explicación intelectual y no dogmática del fenómeno del pecado original. Estoy convencido de que las religiones antiguas se referían a un fenómeno real, aunque muchas de ellas lo hayan expresado apoyándose en relatos increíbles o mediante alegorías. Trataré, pues, de explicar ese fenómeno de una manera racional.

Es pertinente aclarar, sin embargo, que cualquiera que filosofa sobre el tema del pecado original —o sobre el pecado en general— está obligado a interpretar el pecado mismo como algo cognoscible, porque, de lo contrario, ¿qué sentido tendría hablar de algo imposible de conocer?

13. Ingram Bywater (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, Londres, 1894, p. 136 (1147b1-5).

14. 1Cor 7, 5.

15. Cicerón, *Disputas tusculanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, p. 97 (III, 1).

16. Karl Gottlieb Bretschneider (Ed.), *Corpus Reformatorum. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Volumen XII*, Schwetschke et Filium, Brunswick, Alemania, 1844, p. 691.

Pero, puesto que solamente se puede conocer aquello que existe en la naturaleza, el filósofo debe tomar una postura naturalista de la cuestión. Si se interpretan el mal y el origen del pecado como un misterio, como algo más allá de la razón humana, entonces no tiene sentido aplicar la razón a ese objeto. Y lo mismo sucede con la bondad. Algunas veces las religiones hablan de una bondad superior, de una gracia divina más allá de todo lo humano; en esos casos suele ser descalificada la capacidad del hombre para adquirir esa bondad superior a través de sus propios medios, incluyendo la razón. Spinoza relata un caso que ejemplifica muy bien esto último, a saber, el de Yosef Ben Sem Tov, escritor judeoespañol del siglo XV, quien sostenía que Aristóteles llegó a una gran perfección moral, que conocía el método verdadero (de la moral) y que no se le escapó nada esencial; pero, por no haber conocido los principios que enseñaba a través de los profetas, sino por los dictados de la razón, no salvó su alma. Para Spinoza resulta evidente que este tipo de afirmaciones no son sino fantasías sin fundamento racional ni bíblico.¹⁷

Antes de continuar la reflexión es preciso hacer algunas aclaraciones sobre las nociones de *pecado* y *pecado original*, con el objetivo de que sea lo más universal posible, pues he afirmado que es posible tratar la cuestión de la *caída del hombre*, así como de la *debilidad de la voluntad*, de una manera igualmente universal, es decir, sin que estas dos cuestiones queden reducidas a un único credo religioso. Pues bien, el término latino para referirse al pecado es *peccatum*, derivado del verbo *peccare*, que significa *equivocarse* o *errar*. Este concepto no difiere mucho del término hebreo *jattá'th*, que significa *errar*. En efecto, estos términos ya se empleaban en el lenguaje cotidiano, antes de ser usados para referirse a la acción de transgredir, voluntariamente, la ley divina. Pero me baso en estas etimologías para poner de manifiesto que el pecado, en la tradición judeocristiana, a la par que es una transgresión de la voluntad de Dios, también es —siguiendo la etimología del término—

17. Baruch Spinoza, "Tractatus theologico-politicus" en Karl Hermann Bruder (Ed.), *Benedicti de Spinoza. Opera quae supersunt omnia. Vol. III*, Bernh. Tauchnitz, Leipzig, 1846, pp. 1-271, pp. 85-86 (v, § 48-49).

un error moral, es decir, un error respecto de la bondad que un hombre debería tener consigo mismo, con sus semejantes y, de alguna forma, con el mundo exterior en general.

Con el objetivo de indagar si es acaso posible hablar del pecado en tanto error moral, se exponen a continuación algunas caracterizaciones de dos principios (o normas) que rigen la conducta de los hombres. Tales principios son contrastantes entre sí y son los siguientes: el principio de la *misericordia-dulzura*, que se asocia a la noción de *bondad*, y el principio del *egoísmo-crueldad*, asociado a la noción de *maldad*. La reflexión que presentaré a continuación gira, sobre todo, en torno a las relaciones de unos seres humanos con otros, es decir, en torno a la bondad y la maldad que se predicán de la conducta del hombre, pero en lo que se refiere al trato con sus semejantes. Para el análisis del principio de la misericordia-dulzura utilizaré la *Regla de Oro*, que aparece en múltiples filosofías y religiones antiguas, además de apelar a la ternura existente en el reino animal; mientras que, para el análisis del principio del egoísmo-crueldad, me basaré en las observaciones de Schopenhauer y Nietzsche acerca de la lucha incesante que mantienen entre sí los seres vivos.

El principio misericordia-dulzura

Uno de los preceptos en los que Cristo resumió las enseñanzas de los profetas de Israel y de la ley de la Torá reza “amarás a Dios sobre todas las cosas”, mientras que el otro precepto exhorta al hombre a “amar a su prójimo como se ama a sí mismo”.¹⁸ Este último, en particular, aparece en muchas religiones y filosofías de la antigüedad, hasta el punto de que ha sido conocido como Regla de Oro o *Regla Dorada*. Confucio lo expresa en las *Analectas*: “El discípulo Tse-kung preguntó: «¿Hay alguna palabra que uno debe seguir toda la vida?» Y el maestro respondió: «¿No es tal palabra

18. Mateo 22, 36-40.

la RECIPROCIDAD?» Lo que no quieres que te hagan a ti mismo, no lo hagas a los demás”.¹⁹ Así, el precepto universal de la Regla de Oro figura en numerosas tradiciones de todo el mundo, como en el *Mahabhárata*,²⁰ texto épico-mitológico antiguo de la India, o en el *Udanavarga*,²¹ texto atribuido al Buda, así como en un discurso del orador griego Isócrates.²² La universalidad que sugieren las múltiples apariciones de la *Regla Dorada* va en favor de la universalidad de la bondad y de la fraternidad entre los hombres, lo cual es contrario al egoísmo. El *amar al otro como a uno mismo* implica que uno debe ver y querer al otro como se ve y se quiere. Ese amor propio, predicado en todas estas doctrinas antiguas que promueven la Regla de Oro, es un amor sano, uno que busca la armonía y la plenitud de cada ser humano, y que, a través de la aplicación de la Regla en cuestión, logra proyectarse en las demás personas. Dicho en otras palabras, uno mismo es la medida del amor que se debe tener a los demás; hablo de un amor-propio-sano como el amor que un individuo debe tenerse a sí mismo, para excluir otro tipo de amor que es desordenado y se identifica más con la soberbia, esto es, con el pecado. Desde luego, las doctrinas que predicán la Regla de Oro no se refieren a este último tipo de amor (soberbio), el cual no es sino un amor propio excesivo, desmedido o desproporcionado. El amor propio que predicán dichas doctrinas se identifica con el que posee hacia sí mismo un hombre sereno, apolíneo, que practica la virtud de la humildad y que se preocupa por sus semejantes.

Interpreto la Regla de Oro como una expresión racionalizada del principio misericordia-dulzura, pues cada hombre, por naturaleza, desea perseverar en su propia existencia, es decir, aspira a lograr su propia conservación de la mejor manera posible. Por eso dicha

19. Confucio, “Analectas” en *The Four Books*, International Publication Society, Hong Kong, 1900, pp. 45-184, p. 138 (15, 23). Traducción propia.

20. Johannes Adrianus Bernardus van Buitenen (Ed.), *The Mahabharata, Volume 3, Book 4: The book of Virata; Book 5: The book of the Effort*, Chicago University Press, Chicago, 1978, pp. 133-532, pp. 281-282.

21. William Woodville Rockhill, *Udanavarga*, Trübner and Co./Ludgate Hill, Londres, 1883, p. 27.

22. Isócrates, “Nicocles or the Cyprians” en *Isocrates with an English translation by George Norlin, Ph.D., LL.D.*, William Heinemann Ltd/G. P. Putman’s Sons, Londres/Nueva York, 1928, pp. 73-114, pp. 110-113 (61).

regla invita a cada uno a fomentar la existencia de los demás y de la manera más armónica posible. En eso consiste, desde mi punto de vista, el *tratar a los demás como uno mismo desea ser tratado*: fomentar la existencia de los otros, no su destrucción. Debo señalar, además, que la Regla se ha de aplicar a deseos universales, porque aplicarla en cuestiones particulares conduce a absurdos (por ejemplo, sería una incorrecta aplicación que un masoquista se creyera con el derecho de maltratar a los demás, en razón de que él mismo desea recibir maltratos). Y sostengo que no hay un deseo más universal que *el deseo de cada cosa de perseverar en su propia existencia*. Es aquel deseo que santo Tomás llamó “instinto de conservación”, reconociendo que se encuentra en todos los seres vivos;²³ y que Spinoza denominó *conatus*, demostrando que existe en todas las cosas del universo, hasta en la materia inerte, ya que cada cosa posee un principio interno que fomenta su propia existencia.²⁴ Por ello, el principio misericordia-dulzura se puede observar con claridad en los animales no-humanos, excluyendo la posibilidad de que la inteligencia humana esté antropomorfizándolos al interpretar su comportamiento, ya que se trata de un principio universal. Puesto que los animales no-humanos buscan también, de manera incesante, su propia conservación, así también son capaces de promover o fomentar la conservación de los demás animales de su propia especie e, incluso, de los animales de otras especies (como cuando una hembra adopta a un cachorro de una especie distinta y lo amamanta). En suma, aunque sea de un modo inconsciente o relativamente inconsciente, los animales no-humanos también son capaces de tratar con dulzura y misericordia a otros animales.

23. Tomás de Aquino, *Suma Teológica VI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956, pp. 129-130 (1a, 11ae, 94, 2).

24. Baruch Spinoza, “*Ethica*” en Carl Gebhardt (Ed.), *Spinoza Opera. Vol. II*, Heidelberg/Carl Winters/Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, Alemania, 1925, pp. 41-308, p. 146 (III, prop. 6).

El principio egoísmo-crueldad

En contraposición con la fraternidad universal a la que se dirige la Regla de Oro, se encuentra, en cambio, una actitud egoísta, dionisiaca, que, en lugar de ver a los otros hombres como hermanos, invita a los individuos a aplastar a los débiles y a imponer la propia voluntad. Nietzsche interpreta esta actitud, la ley del más fuerte, como la ejecución de la verdadera enseñanza de la naturaleza. En *La genealogía de la moral* sostiene que, en realidad, en eso (en la ley del más fuerte) consiste la bondad original, y que el cristianismo y el judaísmo pervirtieron tal enseñanza al predicar el amor por los débiles, declarando con ello la guerra a *los verdaderos instintos de la vida* (*id est*, el poder y el dominio).²⁵ Es decir, para Nietzsche la crueldad y el egoísmo son cuestiones completamente normales, naturales e incluso buenas. Y, antes de Nietzsche, Schopenhauer ya advertía que los seres de la naturaleza tienen una tendencia fuerte a la destrucción mutua: “donde alienta un viviente hay otro para devorarlo”.²⁶ Y es que ni siquiera las plantas son inmunes a esa guerra de todos contra todos, ya que ellas también luchan y compiten, entre ellas, por los nutrientes del suelo, el agua o la luz del sol. Schopenhauer y Nietzsche no deliraban al pensar en la existencia de esa tendencia egoísta y destructiva de los seres vivos.

Discusión sobre la necesidad de los dos principios

Se tiene —como ya se analizó—, en contraste con las posturas de Schopenhauer y de Nietzsche, la postura no menos verdadera que afirma una piedad que es, sobre todo, una manifestación de *dulzura* en los seres vivos, especialmente en animales habituados a vivir en grupos. Leibniz, por ejemplo, sostiene que la naturaleza ha dotado de afecto y dulzura a la mayor parte de los animales, y que sólo las arañas constituyen una excepción a la regla, pues se comen entre ellas, como

25. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2006, p. 65

26. Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid, 2006, p. 93.

cuando, después de haber copulado, la hembra devora al macho.²⁷ En efecto, muchas veces se ha visto que la hembra de una especie adopta los cachorros de otra especie distinta. Estas consideraciones no son afectadas en absoluto por quienes, sin conocimiento de la realidad animal, juzgan, de manera superficial, que los animales no-humanos, a diferencia del hombre, “actúan únicamente por instinto”. Ahí la expresión “por instinto” parece entenderse como una inclinación automática y no consciente. Es muy dudoso que muchos tipos de mamíferos, sobre todo aquéllos en los que es verificable la emocionalidad (como en los perros, los caballos o los delfines), no tengan consciencia alguna de su propia realidad. Pero, independientemente de ello, lo cierto es que, tanto la inclinación al egoísmo-crueldad como a la misericordia-dulzura, existen simultáneamente en el reino animal, en el que se incluye el hombre, que también es un mamífero. Además, aunque se diga que los animales no-humanos no son conscientes de sus acciones y que “actúan por instinto”, eso mismo se puede verificar muchas veces en los hombres, pues tampoco son ellos plenamente conscientes de todas sus acciones. Así como la mayoría de éstos no saben dar cuenta de las inferencias lógicas que utilizan cuando razonan —y que únicamente son conocidas por los estudiosos de la lógica—, también son incapaces, en su mayoría, de explicar los principios psicológicos a los que responden sus acciones (esta cuestión la demostró a plenitud el psicoanálisis). A fin de cuentas, sean conscientes o no de los impulsos que tienen al actuar tanto los hombres como las bestias, no por ello dejan de cometer, según sea el caso, acciones crueles, o bien, dulces y misericordiosas.

Es cierto que la tradición judeocristiana no sataniza a las bestias de la naturaleza cuando muestran crueldad hacia otras bestias, ya sean de su misma especie o de otra, puesto que ese fenómeno se interpreta como parte del orden creado por Dios, un orden cosmológico. Desde luego,

27. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie Verlag, Berlín, 1923, p. 93 (A, VI, 6). Se trata de las obras de Leibniz editadas por Academia de Berlín (*Sämtliche Schriften und Briefe*).

la tendencia a la crueldad en las bestias es también un mecanismo de supervivencia, es la manifestación de una batalla constante de cada animal con el mundo exterior. Sin ese principio de crueldad, de salvajismo, tan común en la naturaleza, el reino animal simplemente dejaría de ser tal. Así pues, lo que dicha tradición religiosa reprueba no es ese fenómeno del reino animal, sino los errores morales de los hombres, en los cuales consiste propiamente el pecado. Sin embargo, es cierto que el hombre, en tanto animal y mamífero, también posee ambas tendencias de la naturaleza, el egoísmo-crueldad y la misericordia-dulzura. Y su perfeccionamiento moral, según las antiguas tradiciones y filosofías, está a menudo asociado al autocontrol, a la represión de ese egoísmo y de esa crueldad, que son impulsos primitivos básicos que lo llevan a ejercer su voluntad, desentendiéndose de las consecuencias, es decir, sin importarle si pasa por encima de sus semejantes, si los atropella o los anula. El autocontrol es la actitud apolínea. Lo dionisiaco, en contraparte, es el arrebató, la impulsividad, el seguimiento ciego del principio del placer. No obstante, debemos señalar que la existencia del hombre no sería posible sin la de ambos principios, esto es, sin sus inclinaciones hacia el egoísmo-crueldad y hacia la misericordia-dulzura. Expresado en otros términos, la existencia del hombre y de sus antepasados primates no habría sido posible sin la ley del más fuerte, pero tampoco sin la práctica de la misericordia hacia sus congéneres. Ambos principios de conducta han sido necesarios en su supervivencia. Por un lado, la ley del más fuerte lo ha convertido en un ser vigoroso y resistente, aunque sea sólo desde un punto de vista individualista. Por otro lado, la práctica de la piedad lo ha convertido en un ser (animal) comunitario (ζῷον πολιτικόν), y allí ha encontrado, justamente, en la práctica comunitaria, un apoyo a su propia supervivencia. Pues bien, si en el sentido cosmológico ambos principios han sido necesarios para su existencia, ¿cómo podría el principio del egoísmo-crueldad ser satanizado? Hacerlo implicaría también ver como algo negativo la crueldad de todos los animales, tanto humanos como no-humanos. Porque si no existiera la ley del más fuerte, tampoco ellos, sus ejecutantes, podrían

existir. Es una realidad promovida por la selección natural, por la ley de la supervivencia del más apto, en la vida de los organismos deambulantes por el mundo. La sabana africana, por ejemplo, es disputada por muchos carnívoros que compiten entre sí y que se masacran mutuamente a causa de esa competencia.

Si se piensa el pecado original como la *debilidad de la voluntad* —aquella debilidad en la que pensó san Pablo y que se revela en las palabras de Ovidio (“video meliora proboque, deteriora sequor”)²⁸—, se deberá reconocer que, cuando se elige lo peor, aunque se conozca el bien, se elige justamente el beneficio propio sin tener en cuenta a los demás seres humanos. Interpretando así las cosas, el pecado original es, en el fondo, la tendencia egoísta que poseen los hombres —producto de su propia condición de animales— de su instinto de supervivencia. De este modo, se habla aquí —para explicar el pecado original— de una animalidad básica o primitiva, en contraposición con una animalidad más compleja que promueve lo comunitario (también compartida con los animales no-humanos que viven en grupo). Respecto de esto último, Leibniz es tajante al afirmar, en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, lo natural y evidente que resulta que los mejores hombres se unan entre sí para lograr sus mejores fines, igual que los pájaros se congregan para volar juntos o los castores se agrupan en familias para construir diques y fabricar cabañas.²⁹

Bajo la interpretación filosófica presentada aquí, sin duda se diluye o se desdibuja, al menos en parte, el concepto de pecado original. Esto se debe a que 1) los instintos egoístas naturales son también parte del orden cosmológico creado por Dios —si se habla desde la posición judeocristiana—; y 2) la existencia de esos instintos egoístas ayuda a los seres finitos a lograr su propia conservación, es decir, los ayuda a fomentar su propia existencia. Si ocurre como se plantea en los dos

28. Ovidio, *Metamorfosis*, p. 143 (7, 19).

29. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften...*, pp. 273-274 (A, VI, 6).

puntos anteriores, la virtud moral del hombre consistiría en poner en su lugar esos bajos instintos y utilizarlos solamente cuando se requieran (por ejemplo, cuando una persona tiene que defenderse de un agresor para preservar su vida). En esos momentos es válido despertar esa parte cruel que se pueda tener, pues incluso en el caso de que no se sienta odio alguno por el agresor, se lo tendrá que atacar para defenderse. Pero, en ese sentido, la noción de pecado se desdibuja porque, como sostiene Jorge Aurelio Díaz, si éste ocurre por una limitación humana —en este caso, la limitación de elegir una entre dos de sus inclinaciones—, no es posible predicar que esa limitación no debería de existir, ya que eso equivale a afirmar que lo finito tampoco tendría que ser,³⁰ lo cual, evidentemente, no podría ser aceptado desde un punto de vista judeocristiano.

Queda por considerar el problema de la libertad, para el cual se debe plantear lo que sucedería bajo la hipótesis del determinismo absoluto (la ausencia de libertad), pero también debe esclarecerse lo que ocurriría bajo la hipótesis de la existencia de la libertad. En la primera hipótesis he de afirmar que, si los hombres están determinados por el principio del egoísmo-crueldad y no consiguen resistir su impulso, entonces no se les podría atribuir maldad alguna a sus acciones. En cambio, si existe la libertad y si realmente las acciones de aquéllos están bajo su propio poder, el pecado consistiría en negarse a perfeccionar cada uno su propia naturaleza, dejando de aspirar a la actitud apolínea de la vida, que es consciente, inteligente y armónica, y que deriva en la misericordia-dulzura hacia los demás seres humanos. Es decir, la misión del ser humano sería poner en su lugar sus impulsos primitivos para no dañarse a sí mismo ni a sus semejantes. Aplicando esta interpretación a la Regla de Oro, se debe sostener, a mi juicio, que la sentencia “ama a tu prójimo como a ti mismo” significa que cada

30. Jorge Aurelio Díaz, “‘Y así me equivoco y peço’. Consideraciones sobre el error en Descartes” en *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, vol. 13, N° 25-26, diciembre de 1995/junio de 1996, pp. 125-139, p. 132.

hombre debe limitar su sed de expansión y de señorío, como la que tienen las plantas y las bestias de la naturaleza (en su faceta egoísta), con el fin de no humillar o no anular a los demás.

En seguimiento de la hipótesis de la existencia de la libertad, deberá reconocerse que, aun cuando existe ese fenómeno descrito por Ovidio y por san Pablo —según el cual no se hace el bien que uno quiere, sino el mal que uno no quiere—, no se puede sostener racionalmente la existencia del pecado original como una mancha transmitida de generación en generación. Ello se debe a que el principio que lleva a una persona a realizar en un cierto momento el mal que no quiere, en lugar del bien que sí quiere, no es sino una faceta egoísta, exagerada, de su propio principio de autoconservación. Éste de ningún modo puede ser satanizado, pues se trata del principio de la vida misma, ya que no es compartido solamente por el hombre y los demás animales, sino también por las plantas y la materia inerte, tal como Spinoza lo probó en su *Ética demostrada según el orden geométrico*, al sostener que cada cosa en el mundo tiene un principio interno que fomenta su propia existencia.³¹ Lo que sí se le puede recriminar a una persona es el ser cruel sin necesidad, esto es, el dejarse llevar por sus instintos más primitivos, en vez de comportarse de manera racional. En efecto, se le puede recriminar haber permitido que esos instintos primitivos suyos llegaran a la exageración (como cuando el amor propio se exagera y degenera en soberbia). Pero, desde este punto de vista, el hombre se encuentra siempre tentado a actuar por dos principios distintos y contradictorios entre sí: el de la misericordia-dulzura y el del egoísmo-crueldad. Es verdad que el hombre se ha convertido, con el paso de los milenios y a través de la evolución, en un ser comunitario que actúa bajo el primer principio, pero el instinto de crueldad, de egoísmo, jamás lo ha abandonado; por el contrario, le ha servido de auxilio (como en los casos referidos, cuando se tiene que enfrentar a un peligro amenazante). Y

31. Baruch Spinoza, “*Ethica*”, p. 146 (III, prop. 6).

si todos los hombres están sujetos a la tentación de actuar bajo alguno de esos dos principios necesarios de conducta, nadie está exento de cometer un error moral —*de cometer un pecado*, de acuerdo con la terminología religiosa—, pues a simple vista se vislumbra que lograr un equilibrio entre misericordia-dulzura y egoísmo-crueldad es un asunto complicado. ¿Cuándo uno debe de ser misericordioso y cuándo debe ser egoísta? Es sabido, por ejemplo, que la dulzura, considerada virtud en principio, cuando se exagera puede degenerar en condescendencia. Quien no pone un límite a su dulzura con los demás, corre el riesgo de aplicarla en personas que no la merecen, de solapar gente que hace el mal. Se debe evitar ese extremo de la dulzura, así como su extremo contrario, la frialdad total ante los intereses y necesidades ajenos, es decir, la absoluta indiferencia. La misericordia sería, en este sentido, el justo medio entre la condescendencia y la indiferencia hacia el otro. Pero también el egoísmo se puede entender como una exacerbación del amor propio, es decir, un amor propio excesivo. Y los dos extremos son igualmente viciosos, pues tan vicioso es el amor propio excesivo como la completa ausencia de él.

Con esto quiero llegar a la idea de que cada ser humano debe buscar el justo medio de los dos principios de conducta analizados aquí. Resulta, pues, complicada la vida moral del hombre, ya que no solamente debe decidir, en cada acción particular, qué principio elegir, sino que ha de llegar a un justo medio con el principio elegido. Aunque se asuma la existencia de la libertad, resulta imposible cegarse ante todos estos factores que influyen en la voluntad humana.

Conclusiones

Desde la interpretación filosófica aquí abordada se ha mostrado la posibilidad de hablar de ese fenómeno del comportamiento humano, el pecado original, descrito por las religiones antiguas, según el cual uno llega a hacer el mal que no quiere, en lugar del bien que sí quiere.

Pues un hombre puede, en un momento, decidir ser egoísta, en lugar de ser misericordioso, por un error de cálculo en sus acciones. Cuando un hombre sufre la tentación y debe decidir entre ser cruel o ser misericordioso con sus semejantes, lo que sucede realmente, en el fondo, es que desea las dos posibilidades al mismo tiempo. Cada uno de los principios de la acción que lo mueven (misericordia-dulzura y egoísmo-crueldad) constituye una inclinación natural. Por eso resulta posible para el hombre actuar de manera cruel, aunque en él persista el deseo de ser misericordioso. Nietzsche se equivocó al creer que la enseñanza original de la naturaleza se centra solamente en el principio egoísmo-crueldad. Es más plausible que la voluntad del hombre esté dividida por estos dos principios naturales, por lo que el hombre prudente se ve obligado a realizar una investigación y un cálculo de sus deseos, como ya lo sostenía Aristóteles.

Para que un hombre tenga un cálculo adecuado en sus acciones debería, para empezar, ser consciente de sus propias determinaciones —y, en específico, de los principios de la acción tratados aquí—. Hablando particularmente del principio egoísmo-crueldad, se debe tener siempre presente que éste es la exacerbación de una virtud: el amor propio. Por ello, el agente de la acción debe buscar la moderación virtuosa de ese amor-propio. La consciencia del agente sobre los principios que influyen en su conducta implica el conocimiento de las causas de sus inclinaciones. Por lo tanto, las buenas obras implican el conocimiento del bien y del mal, entendiendo por “bien” —para cada uno de los principios de la acción tratados— el justo medio entre dos extremos viciosos, ya sea que se trate del justo medio del amor-propio o del justo medio de la misericordia-dulzura hacia los otros seres. En ese sentido, se cumple el adagio socrático “todo pecador es ignorante” (“*omnis peccans est ignorans*”). No obstante, puesto que el hombre prefiere muchas veces el mal, aunque conozca el bien, no es posible explicar todas sus acciones malas apelando a la ignorancia, por lo que también es prudente tomar en cuenta la observación de Aristóteles de que el

hombre decide el destino de sus acciones a través de un cálculo de deseos —como ya se adelantaba líneas atrás—, por el que debe intentar que sus propios deseos y placeres lo lleven al camino de la virtud, y no al de las bajas pasiones.

Pese a lo anterior, aunque se ha podido justificar racionalmente el fenómeno moral descrito como efecto del pecado original, queda claro también que, bajo el enfoque filosófico empleado aquí, no es posible tratar el pecado original como una mancha transmitida de generación en generación, pues el amor propio desmedido, origen de todos los abusos que un hombre puede cometer contra sus semejantes, es simplemente la exacerbación o intensificación de un amor-propio-virtuoso, siendo éste algo completamente bien visto, natural y necesario para la vida. La raíz del pecado original sería, en todo caso, la misma finitud del hombre; es decir, puesto que todo hombre es finito, ninguno posee el conocimiento pleno de sus determinaciones, así como tampoco cuenta con el control total de sus impulsos, ya sean éstos en favor o en contra de sus semejantes. Pero si la razón de que un hombre sea pecador radica en su propia finitud, entonces todos los seres finitos del universo deberían interpretarse como corruptos. Eso implicaría la afirmación de que el universo está lleno de seres corruptos, lo cual no cuadra con la visión griega del universo como orden (κόσμος) ni con la visión de la tradición judeocristiana, según la cual un Dios perfecto, bondadoso y omnisciente ha creado el mundo. Puesto que el principio de acción egoísmo-crueldad está regido, en buena medida, por la búsqueda individualista de placer, he de asegurar que la regulación de tal principio se da en un cálculo selectivo y racional de placeres, ya que existen tanto placeres sanos como nocivos. De ahí que la búsqueda de placer, que es universal en los seres humanos, no se puede satanizar. Aristóteles, incluso, pensaba que la universalidad de la búsqueda de placer hace patente que éste es un bien supremo para los seres vivos, ya que siempre está entrelazado con la felicidad. En sus palabras: “El hecho de que, todos, tanto las bestias como los hombres persiguen el placer

es una señal de que el placer es, en cierto modo, el bien en sí mismo (καὶ τὸ δίδωκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημεῖόν τι τοῦ εἶναί πως τὸ ἄριστον αὐτήν).³² Y aquí Aristóteles se refería, claro está, a los placeres sanos de la vida, como comer o beber con moderación.

Tampoco resulta posible justificar filosóficamente la postura luterana-agustiniana, según la cual la voluntad del hombre está completamente corrompida (por inclinarse siempre hacia el mal), y debido a lo cual se necesita una gracia divina para salir de ese estado de corrupción.³³ A Aristóteles, por ejemplo, le parece claro que las virtudes se perfeccionan mediante los actos de repetición, como ocurre en un arte o en un oficio.³⁴ En efecto, así como se debe esculpir para aprender el arte de la escultura, y se deben construir casas para saber cómo se edifican, de la misma manera, si uno quiere ser moderado, debe llevar a cabo actos de moderación, así como si se quiere ser valiente, se tienen que realizar actos de valentía.³⁵ Pese a ello, he de señalar que Aristóteles se aproxima, de alguna forma, a la noción luterana-agustiniana de la voluntad corrupta al reconocer que la mayoría de los hombres tienden más hacia los peores placeres.³⁶ Sin embargo, casi todos los hombres, de acuerdo con el estagirita, son continentes e incontinentes; es decir, en algunos aspectos se gobiernan a sí mismos, pero en otros no lo hacen. Por eso aquél ha llamado ἐγκρατής (*enkratés*) al continente, y ἀκρατής (*akratés*) al incontinente. Y, puesto que la raíz en ambos términos, κράτος (*krátos*), significa “poder”, entonces el ἐγκρατής tiene poder sobre sí mismo, mientras que el ἀκρατής carece de ese poderío. Es verdad que la mayor parte de los hombres oscilan entre el auto-gobierno y el des-control de sí mismos, por lo que no se puede afirmar que la voluntad de aquéllos esté completamente corrompida. Si su voluntad estuviera corroída en su totalidad, el mundo

32. Ingram Bywater (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, p. 152 (1153b25). Traducción propia.

33. Tanto Lutero como san Agustín hacen énfasis en que, de acuerdo con la Sagrada Escritura, es necesaria una gracia divina para que el hombre pueda hacer el bien y alcanzar su salvación. Ver Jorge Aurelio Díaz, “Y así me equivoco y peco’...”, p. 130.

34. Ingram Bywater (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, p. 23 y ss.

35. María Teresa Sánchez Mier, *Aristóteles*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017, p. 80.

36. Ingram Bywater (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, p. 142 y ss.

sería todo el tiempo un lío incontrolable; todos se traicionarían y se exterminarían mutuamente; ningún hombre podría encontrar un amigo estable. Reconociendo, entonces, que la voluntad está corrompida sólo de modo parcial, entonces es inevitable pensar en la posibilidad de que el hombre pueda trabajar en sus vicios para dominarlos y desarrollar sus virtudes. Además, el hecho de que las virtudes y los vicios varíen de persona en persona apoya la posibilidad de que el ser humano consiga trabajar en su propio ser, desarrollando sus virtudes, de la misma manera en que se puede trabajar y perfeccionar el arte de la escultura o de la construcción de casas. Por ejemplo, si existe un hombre *A* que tiene la virtud de la valentía, pero es inmoderado en el consumo de alimentos, y un hombre *B* que sí posee la virtud de la moderación al comer, pero es inmoderado con los placeres sexuales, entonces el hombre *A* puede preguntarse a sí mismo: “si el hombre *B* puede controlar su consumo de alimentos, ¿por qué yo no podría hacerlo también?”. Posiblemente, Aristóteles habría pensado algo similar.

Se ha logrado, pues, en esta reflexión, conciliar el análisis filosófico, en buena medida, con lo que describe la noción de pecado original. No obstante, como ya se ha mostrado, la doctrina luterana-agustiniana de la *corrupción total de la voluntad*, según la cual se requiere una gracia externa para hacer el bien, difícilmente puede explicarse desde una perspectiva puramente filosófica. X

Fuentes documentales

Bretschneider, Karl Gottlieb (Ed.), *Corpus Reformatorum. Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Volumen XII*, Schwetschke et Filium, Brunswick, Alemania, 1844.

Bywater, Ingram (Ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, Londres, 1894.

Cicerón, *Disputas tusculanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

- Comisión Teológica Internacional, *Catecismo de la Iglesia Católica*, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c1a1_sp.html Consultado 2/XI/2025.
- _____ *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, 2007, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html Consultado 2/XI/2025.
- De Aquino, Tomás, *Suma Teológica VI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.
- De Hipona, Agustín, “De nuptiis et concupiscentia” en Migne, Jacques Paul (Ed.), *Patrologia Latina. Vol. XLIV*, Paris Apud Garnier, París, 1865, pp. 413-474.
- _____ “De peccatorum meritis” en Migne, Jacques Paul (Ed.), *Patrologia Latina. Vol. XLIV*, Paris Apud Garnier, París, 1865, pp. 109-200.
- Díaz, Jorge Aurelio, “Y así me equivoco y peco’. Consideraciones sobre el error en Descartes” en *Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, vol. 13, N° 25-26, diciembre de 1995/junio de 1996, pp. 125-139.
- Dicasterio para la Comunicación, “Audiencia general, 15 de noviembre de 1972” en *La Santa Sede*, 15/XI/1972, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115.html Consultado 26/VI/2025.
- Isócrates, “Nicocles or the Cyprians” en *Isocrates with an English translation by George Norlin, Ph.D., LL.D.*, William Heinemann Ltd/G. P. Putman’s Sons, Londres/Nueva York, 1928, pp. 73-114.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie Verlag, Berlín, 1923.
- Nestle, Eberhard (Ed.), *Greek New Testament (H KAINH fjIAΘHKE)*, British and Foreign Bible Society, Londres, 1904.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2006.
- Ovidio, *Metamorfosis. Libros I-VII*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana/Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979.

- Platón, “Fedro” en Burnet, John (Ed.), *Platonis Opera, Tomus II. Tetralogias III-IV Continens*, Oxford University Press, Londres, 1901, 249b.
- Rockhill, William Woodville, *Udânavarga*, Trübner and Co./Ludgate Hill, Londres, 1883.
- Sánchez Mier, María Teresa, *Aristóteles*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid, 2006.
- Spinoza, Baruch, “*Ethica*” en Gebhardt, Carl (Ed.), *Spinoza Opera. Vol. II*, Heidelberg/Carl Winters/Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, Alemania, 1925, pp. 41-308.
- _____ “Tractatus theologico-politicus” en Bruder, Karl Hermann (Ed.), *Benedicti de Spinoza. Opera quae supersunt omnia. Vol. III*, Bernh. Tauchnitz, Leipzig, 1846, pp. 1-271.
- The Four Books*, International Publication Society, Hong Kong, 1900.
- Van Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus (Ed.), *The Mahabharata, Volume 3, Book 4: The book of Virata; Book 5: The book of the Effort*, Chicago University Press, Chicago, 1978.

Días perfectos: **ritualidad y vida cotidiana**

Bernardo García González**



Recepción: 5 de noviembre de 2025

El director

Wim Wenders es una de las figuras más emblemáticas del cine alemán contemporáneo. Nació en Düsseldorf, en 1945, y comenzó su carrera a principios de los años setenta. Era justo el momento en el que emergía el importante movimiento cinematográfico del *Nuevo cine alemán*, entre cuyos directores más reconocidos se encuentran —además del propio Wenders— Werner Herzog, Volker Schlöndorff, Rainer Werner Fassbinder y Margarethe von Trotta.

Antes de entrar a la Universidad de Televisión y Cine de Múnich (Hochschule für Fernsehen und Film München), Wenders había iniciado estudios en Filosofía. Los abandonó en 1965, un año después de haberse matriculado. Su filmografía revela, sin embargo, que aquel primer gesto por formarse en la filosofía no fue un desacierto, sino la búsqueda

* Wim Wenders, *Perfect Days*, Kōji Yakusho y Wim Wenders (productores), Master Mind Limited/Wim Wenders Productions, Japón/Alemania, 2023 (color, 123 min.).

** Doctor en Filosofía de la Educación por el ITESO. Profesor de la misma institución. bernardogarcia@iteso.mx

inicial de respuestas a inquietudes que posteriormente impregnarían su cine entero —un cine que, por lo menos al principio, se alejó deliberadamente de los grandes circuitos comerciales para identificarse con lo que por entonces era común llamar “cine de autor”—.

El primer largometraje que dirigió data de 1971 y, desde entonces hasta la fecha, cuenta con más de veinte películas. De esa extensa obra destacan sus trabajos realizados durante las décadas de 1970 y 1980. Con su magistral trilogía del camino, compuesta por los filmes *Alicia en las ciudades*,¹ *Falso movimiento*² y *En el curso del tiempo*,³ Wenders se ganó la atención y el reconocimiento de la crítica internacional. De la misma década son *El miedo del portero ante el penalti*⁴ y *El amigo americano*.⁵ Pero su consolidación definitiva como uno de los directores más originales y relevantes del cine europeo se dio con *París, Texas*⁶ y *El cielo sobre Berlín*.⁷

Wenders también ha cultivado de manera notable el cine documental. Aunque suele pensarse que se trata de una etapa más reciente en su filmografía, en realidad corre en paralelo con el resto de su obra. De hecho, tiene cerca de quince trabajos documentales entre 1980 y 2023. Entre ellos sobresalen *Relámpago sobre el agua*⁸ —en el que registra la

1. Wim Wenders, *Alice in den Städten*, Joachim von Mengershausen (productor), Westdeutscher Rundfunk/Filmverlag der Autoren, 1974 (blanco y negro, 110 min.).
2. Wim Wenders, *Falsche Bewegung*, Bernd Eichinger y Peter Genée (productores), Wim Wenders Productions/Solaris Film/Westdeutscher Rundfunk, 1975 (color, 103 min.).
3. Wim Wenders, *Im Lauf der Zeit*, Wim Wenders (productor), Westdeutscher Rundfunk, 1976 (color, 168 min.).
4. Wim Wenders, *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*, Peter Genée, Thomas Schamoni y Wim Wenders (productores), Filmverlag der Autoren/Westdeutscher Rundfunk/Österreichischer Rundfunk, 1972 (color, 100 min.). Basada en la novela homónima de Peter Handke.
5. Wim Wenders, *Der amerikanische Freund*, Wim Wenders (productor), Road Movies Filmproduktion/Wim Wenders Productions/Les Films du Losange/Westdeutschen Rundfunk, 1977 (color, 126 min.). Adapta una novela de Patricia Highsmith.
6. Wim Wenders, *Paris, Texas*, Anatole Dauman (productor), 20th Century Fox, 1984 (color, 147 min.).
7. Wim Wenders, *Der Himmel über Berlin*, Anatole Dauman y Wim Wenders (productores), Metro-Goldwyn-Mayer, 1987 (blanco y negro, 127 min.).
8. Wim Wenders, *Lightning Over Water*, Wim Wenders, Pierre Cottrell y Chris Sievernich (productores), Road Movies Filmproduktion/Viking Film/Wim Wenders Productions/Wim Wenders Stiftung, 1980 (color, 91 min.).

agonía y los últimos días de vida Nicholas Ray— y, los más conocidos, *Buena Vista Social Club*,⁹ *Pina*¹⁰ y *La sal de la tierra*.¹¹

Dentro de sus documentales —y por la relación que guarda con la película que motiva esta reseña— merece una mención aparte el bellísimo ensayo cinematográfico *Tokio-Ga*,¹² realizado a manera de diario fílmico. En él rinde homenaje al gran director de cine japonés Yasujiro Ozu, a veinte años de su muerte. En los primeros minutos de ese ensayo Wenders afirma que las películas de Ozu se dirigen a lo esencial, contando las mismas historias sencillas en las que todos nos vemos reflejados. *Tokio-Ga* se logró con una austeridad inverosímil: un viaje realizado por Wenders y su director de fotografía a Tokio, buscando rastros de Ozu, siguiendo la pista de su obra.

El cine de Wenders es, pues, prolijo y heterogéneo. Por lo general suele haber consenso en que su mejor periodo es el de las ya señaladas décadas de 1970 y 1980 —y no son pocos los analistas y críticos que cuestionan la calidad de sus trabajos posteriores—. Sin embargo, en sus más de cincuenta años de trayectoria podemos advertir preocupaciones genuinas sobre las que vuelve una y otra vez, mostrando que su filmografía conforma un *corpus* articulado que trasciende la mera suma de sus películas individuales. La articulación de esa obra conjunta se da, sobre todo, en la exploración de temas recurrentes: es común que muestre personajes solitarios, sin rumbo; personajes con dificultad de pertenecer a la sociedad; personajes que huyen de algo —en muchas ocasiones sin saber muy bien de qué—; personajes que viajan, a veces con una misión, a veces a la deriva.

9. Wim Wenders, *Buena Vista Social Club*, Ulrich Felsberg y Deepak Nayar (productores), Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos/Kintop Pictures/Road Movies Filmproduktion/Wim Wenders Productions, 1999 (color, 105 min.).
10. Wim Wenders, *Pina*, Wim Wenders y Gian-Piero Ringel (productores), ZDF Studios/Road Movies Filmproduktion, 2011 (color 100 min.).
11. Wim Wenders y Juliano Ribeiro Salgado, *Le sel de la terre*, David Rosier (productor), Decia Films/ Amazonas Images/Fondazione Solares delle Arti, 2014 (color, 110 min.).
12. Wim Wenders, *Tokyo-Ga*, Chris Sievernich y Wim Wenders (productores), Chris Sievernich Filmproduktion/Gray City/Westdeutscher Rundfunk, 1985 (color, 92 min.).

Días perfectos, su película más reciente, trae de vuelta sus temas predilectos de la soledad, la huida y el afán de sentido. Además, ambientada en el Tokio contemporáneo —y siendo una coproducción entre Japón y Alemania— reafirma esa liga que lo une no sólo con el país asiático, sino también con el espíritu y la vocación del cine de Ozu.

La película

La cinta abre con una toma panorámica de Tokio en el momento justo del amanecer. Todavía con la luz tenue y la ciudad dormida, un hombre mayor barre la calle. Al interior de una casa contigua, Hirayama se despierta con el sonido que hace la escoba tradicional de carrizo sobre el suelo.

Hirayama es un hombre de alrededor de 60 años. Es el protagonista de la película, y los espectadores asistiremos durante las dos horas de metraje a la vida cotidiana de ese hombre solitario cuyo trabajo es limpiar baños públicos.

La estructura narrativa del filme se sirve del gesto de repetición: durante doce días —uno tras otro— vemos a Hirayama en su rutina matutina, en su rutina laboral o en su rutina de los días de descanso. Pero no debe engañar la aparente simplicidad de la trama; si bien puede dar la impresión de que casi no sucede nada ni en la vida de Hirayama ni en el filme, en realidad la película condensa una fuerte carga formal y simbólica que entrelaza de manera muy sofisticada temas de gran riqueza.

Vida cotidiana, rutina, ritualidad

Las primeras notas que se destacan en la vida de Hirayama son su soledad y su minuciosa rutina. En la ya señalada secuencia inicial del amanecer vemos la siguiente sucesión de actos que el lente de Wenders se esmera en mostrar a detalle: Hirayama abre los ojos al despertar; mira hacia la ventana; se levanta y dobla el tatami en el que durmió;

recoge el libro que estaba leyendo la noche anterior; baja las escaleras y se lava los dientes, se delinea el bigote, se rasura y se lava la cara; sube las escaleras y, con un atomizador, riega con sumo cuidado las plantas que tiene en un cuarto especial de su casa; se viste con el overol de trabajo; toma de una repisa un viejo teléfono móvil, unas llaves y unas pocas monedas —en la repisa también hay un reloj de pulsera, pero ése lo deja ahí—; sale de casa y mira al cielo con una sonrisa; se dirige a una máquina dispensadora y compra una bebida; se sube al auto, elige un casete y lo pone para escuchar música mientras conduce en el trayecto a su trabajo.

Lo propio sucede con los actos de su jornada laboral. Cada detalle es mostrado para resaltar el empeño y la dedicación que pone Hirayama en su trabajo, desde los preparativos —como la correcta disposición de todos los accesorios que necesita— hasta el momento mismo de la limpieza de cada baño. La atención que presta el protagonista en su ocupación nos hace advertir que no es un trabajo que haga ni con automatismo ni con fastidio.

En sus tiempos de descanso tiene también una rutina particular: se sienta en el parque-santuario a comer un bocadillo; mira la copa de los árboles y les toma fotografías con su cámara analógica; observa a las personas a su alrededor y come en el restaurante habitual, un pequeño establecimiento subterráneo en una estación del metro.

Hirayama tiene también días libres. En ellos, igualmente repite acciones con su característico ánimo sereno, incluso alegre: limpia su casa; va al santuario; asiste a las duchas públicas; revela sus fotografías siempre en el mismo local; lleva su ropa a la lavandería. En esos días de descanso come en un restaurante distinto, justo frente a la lavandería; acude a la librería y elige un libro de los que están dispuestos en un mueble que indica el precio de un dólar; y hace esos trayectos, en el interior del barrio en el que vive, en bicicleta.

También hay rutina al regresar a casa. Prende la luz de su habitación, dispone el tatami, prende la lámpara de noche y se pone a leer hasta quedarse dormido. Y en el tránsito de un día a otro, Wenders nos regala otra cadena simbólica de gran riqueza: los sueños de Hirayama, a la manera de pequeñas y breves viñetas en blanco y negro que suelen mostrar imágenes de algún acontecimiento particular vivido en cada día.

Después del sueño, otro día comienza. Con variaciones menores o mayores Wenders reitera los pequeños gestos cotidianos de Hirayama. Por nimios que parezcan al relatarlos, no están de manera fortuita en pantalla; el director nos los presenta, con toda intención, por el peso de sentido que desplegarán a lo largo del filme. Nos damos cuenta de que esa repetición, para Hirayama, no es mecánica: hace sus cosas con atención e interés. Su rutina —bella palabra cuyo origen etimológico es el latín *route*, que significa ruta— parece más bien ritual.

Un hombre roto

Con lo dicho hasta aquí, podría pensarse que *Días perfectos* es una película que idealiza la vida de Hirayama al acentuar su serenidad y alegría, incluso en la realización de un trabajo tan arduo como la limpieza de baños públicos. Pero el cine de Wenders no es tan simple. Con gran respeto a los espectadores evita que en sus películas haya propiamente *mensaje* —y menos aún uno tan trivial como el de ser feliz sin importar la circunstancia en la que se vive—. Antes bien, su cine procura ser deliberadamente abierto, en el sentido de plantear preguntas y, con ello, involucrar al público de manera más honda, y no sólo como simple receptor o consumidor.

En *Días perfectos* el trabajo de composición de imagen es magistral y, desde el inicio, hay un énfasis en mostrar a Hirayama incompleto, partido por el encuadre. Esa decisión es muy notoria, sobre todo, en las numerosas secuencias en las que vemos su rostro a través de un espejo, cuando se rasura o se recorta el bigote cada día; o en las múltiples tomas

de su cara a través del espejo retrovisor de su auto mientras maneja; o en los baños en los que realiza su trabajo; o en las duchas públicas a las que suele asistir.

Y el cuidado compositivo del filme no solamente subraya esas imágenes que, por su reiteración, ya nos permiten intuir que Hirayama carga con un dolor. La ruptura como característica del encuadre no se reduce al cuerpo, sino que constantemente alude también al espacio: a la separación de Hirayama respecto del mundo que lo circunda. Así, en cada uno de los baños que el protagonista limpia, se recalca esa separación —ya sea por las paredes o por los umbrales que distinguen el interior del exterior—. También se da, por ejemplo, en el restaurante en el que come con regularidad en la estación de metro: el resto de comensales ve un partido de béisbol en la televisión, y Hirayama está al margen; incluso, voltea a ver a la gente que está por subir o bajar del metro, y él aparece ante nuestra mirada como aislado, sin participar de ese mundo social.

Y hay todavía una tercera escisión que Wenders se empeña en ir anunciando poco a poco: ya no son sólo el cuerpo y el espacio los que están desarticulados en la vida de Hirayama, sino, además, el tiempo. Eso puede advertirse, por un lado, en sus objetos cotidianos —sus casetes, su cámara analógica, su viejo teléfono—. Pero el director se asegura de que otros elementos no pasen inadvertidos: Hirayama, que limpia baños públicos, lleva una vida austera, aunque tiene una amplia biblioteca y una gran colección de música; lee a William Faulkner, a Patricia Highsmith y a Aya Kōda; y escucha a The Velvet Underground, a Patti Smith, a Lou Reed o a Van Morrison, entre otros. Con ello se nos insinúa que la vida anterior de Hirayama era, por lo menos, distinta.

Así, la película parece plantearnos la pregunta de qué fue lo que le pasó a Hirayama para que ahora su vida haya tomado este rumbo. Y, por fortuna, Wenders tiene la decencia de no aportar respuesta, sino simplemente de señalar —por vías tanto simbólicas como narrativas— que efectivamente

hay algo en el pasado de Hirayama que sigue doliendo y, en ese sentido, que su rutina no es solamente un elogio a la vida sencilla —que lo es—, sino también una protección para ese hombre que carga un hondo pesar.

El encuentro y el cuidado

La vida de Hirayama transcurre entonces entre la luz y la sombra de su rutina; una rutina que es a la vez —como ha sido expuesto— tanto fuente de alegría como refugio de un sufrimiento. El lado sombrío se advierte igualmente en la notoria soledad de nuestro personaje, quien vive como en una burbuja que él mismo ha confeccionado para aislarse.

Pero Wenders también nos va mostrando una serie de encuentros que tiene Hirayama y que aportarán otra capa de sentido y de reflexión. Uno de sus primeros encuentros en el tiempo narrativo del filme es con un niño perdido, encerrado en uno de los baños públicos que él asea. Al escuchar que llora, él se acerca para asistirlo. Es en ese encuentro —casi quince minutos después del inicio de la película— en el que por primera vez Hirayama habla. Sus palabras son: “¿Qué pasa? Todo va a estar bien”. De inmediato llega la mamá del niño.

Antes de ese encuentro ya se había dado otro, con un personaje que tendrá un mayor relieve en la película: el joven Takashi, su colega de trabajo. Él presenta un contraste muy interesante, ya que, a diferencia de Hirayama, habla mucho y no muestra el mínimo interés en sus labores, que realiza de manera más bien desatenta. Además, tiene una muy peculiar muletilla: todo el tiempo quiere poner un puntaje —del uno al diez— para valorar lo que le sucede. Esa valoración numérica entra en franca disonancia con la posición vital de Hirayama, que ha apostado por la sencillez de lo que no se puede medir. Y es Takashi quien, en el segundo de los días narrados en el filme, pide un favor a Hirayama: que le preste su auto, ya que su moto no funciona y quiere salir con la chica de la que está enamorado.

Así pues, los dos primeros encuentros que tiene Hirayama marcan ya la pauta de algo fundamental: por un lado, las presencias vienen a mover la aparente —y, por lo menos de inicio, deseada— imperturbabilidad de su rutina; y, por otro lado, son presencias que solicitan algo de él, un amparo o un cuidado. Ese patrón se repetirá e irá creciendo en profundidad y complejidad con nuevos encuentros. No conviene aquí revelarlos todos, pero son muy sobrecogedores, en ese mismo sentido, los encuentros que tiene con Niko —la sobrina que llega por sorpresa en el sexto día de la película—, así como con Mama —la dueña del restaurante al que Hirayama asiste sólo en sus días de descanso— y el exmarido de ella. Es como si cada encuentro le notificara que no solamente puede cuidar de las plantas que con tanto cariño riega en la secuencia inicial, sino también de los otros.

En una entrevista a Wenders en 1990 sobre la película que estaba preparando entonces —*Hasta el fin del mundo*¹³— afirma: “¿Qué hay que hacer con la miserable falta de sincronía actual? Sólo cabe representar la separación como ‘algo que se puede unir’. Esta es, para mí, la única posibilidad de narrar *hoy* algo optimista”.¹⁴ A más de treinta años de aquella frase citada, *Días perfectos* nos regala otra vuelta de tuerca. A lo largo de la película Hirayama no deja de voltear hacia arriba, de ver la copa de los árboles, de fotografiarla, de ver la sombra de las hojas en una pared, de sorprenderse por otro personaje —un hombre sin hogar— que abraza árboles. Los espectadores pacientes verán que, al final de los créditos de la película, Wenders incluyó la siguiente nota: “Komorebi es la palabra japonesa para referirse al resplandor de luz y sombra creado por las hojas que oscilan en el viento”. Esa unidad, pienso, es la que busca Hirayama. X

13. Wim Wenders, *Bis ans Ende der Welt*, Paulo Branco, Greg Coote, Anatole Dauman *et al.* (productores), Warner Bros. Pictures, Argos Films, Village Roadshow, Road Movies Filmproduktion, 1991 (color, 150 min.).

14. Wim Wenders, *El acto de ver. Textos y conversaciones*, Paidós, Barcelona, 2015, p. 27. Las cursivas se encuentran en el original.

Fuentes documentales

Wenders, Wim, *El acto de ver. Textos y conversaciones*, Paidós, Barcelona, 2015.

La imaginación del mundo*

José Israel Carranza**



Recepción: 18 de noviembre de 2025

Aunque podamos alardear de poseer un dominio cada vez mayor de las leyes del universo físico, el supuesto progreso de lo que comúnmente entendemos por “civilización” en realidad comporta el empobrecimiento creciente e irreversible de nuestros saberes. Acaso comprendamos mejor cómo funcionan las cosas, pero en la fuga de los siglos hemos ido extraviando las razones primordiales. La arrogancia de creer que el futuro nos aguardaba con explicaciones más aceptables del sentido que tiene todo esto —la vida, cada vida—, se ve agravada por la desmemoria expansiva de lo que sabíamos antes. Porque sabíamos. *Entendíamos*. Estábamos en posibilidades de declarar, limpias de recelos y de incertidumbres, las descripciones cabales del universo que, además, servían muy bien al efecto de dar curso a nuestra existencia.

* Eliot Weinberger, *Ensayos elementales*, Anagrama, Barcelona, 2025. Libro electrónico sin paginación.
** Ensayista, narrador y periodista. Es profesor de literatura en el ITESO, editor de la revista *Magis*, del ITESO, y editorialista del diario *Mural*. Su libro más reciente es la colección de ensayos *Dos puntos*: (UNAM, México, 2025).

Lo anterior se desprende de una lectura posible del libro *Ensayos elementales* de Eliot Weinberger, y entraña un principio de apreciación de la naturaleza antropológica de las informaciones que contiene, en el sentido en que dichas informaciones (todas localizables en fuentes documentales bien identificadas: uno de los rasgos más impresionantes de este libro es que nada en él ha sido inventado por su autor) provienen de tiempos pasados, menos o más remotos, cuya contemplación desde el presente aturdido y confuso que habitamos hace ver como tiempos en los que pudimos tener más al alcance todo cuanto hacía falta saber. O tal vez no es que nos queden lejos esos tiempos, sino que sencillamente hemos dejado de prestar atención a lo que saben quienes acaso aún vivan en ellos. Por ejemplo, los mandeos:

Viven, o vivían, en la frontera entre Irán e Irak; ¿quién sabe cuántos quedan? Son antiguos, más antiguos que el Islam; ¿quién sabe cómo de antiguos? [...] Creen que ha habido cuatro eras en la historia del mundo, cada cual repoblada por una sola pareja. La primera fue destruida por la peste y la espada; la segunda por el fuego; la tercera, en tiempos de Noé, por un diluvio. Esta, la cuarta y última era, será destruida desde el aire. Cuando en la Tierra ya no haya más mandeos, la Tierra dejará de existir.

O, por ejemplo, el Tao: “Como de costumbre en el taoísmo, el sistema tiene un fallo inherente: una cavidad en el tiempo, llamada ‘Abertura Irracional’. Si, en determinado momento, que siempre cambia, se camina de espaldas a través de diversas puertas en un orden determinado, se puede escapar del tiempo y entrar al Lapso Oculto”.

Pero hay, al menos, otra lectura, asimismo estimulante —incluso diría: irresistible— para la que cuenta más la capacidad de maravillarse de la especie humana a lo largo de su comparecencia en la Tierra, y que ha sido la materia prima de Eliot Weinberger en estas páginas. Como

él mismo ha afirmado, “es el mundo el que tiene imaginación”.¹ Y estas páginas contienen eso, justamente: la imaginación del mundo.

Compuesto por cincuenta y ocho entradas (incluidos un “Prefacio” y un vertiginoso “Vórtice”), el volumen reúne piezas que Weinberger — nacido en 1949, poeta, ensayista, traductor al inglés de Octavio Paz, de Jorge Luis Borges, de Vicente Huidobro— viene escribiendo al menos desde 1985, cuando la revista *Vuelta* publicó la traducción al español de “El sueño de la India”, que reúne las visiones compiladas por él luego de una serie de viajes por ese subcontinente, durante los cuales los libros *Ladera Este*, *El mono gramático* y *Conjunciones y disyunciones*, de Paz estuvieron “muy presentes en [sus] pensamientos”.² Enigmática o meramente arbitraria, la denominación “Ensayos” que Weinberger ha dado a estas piezas poco tiene que ver con la comprensión habitual de la tradición inaugurada por Montaigne y continuada en la lengua inglesa por Bacon: en primer lugar, porque está ausente de ellas la manifiesta subjetividad característica del género, así como cualquier intención de indagar en el “yo” y de ponerlo a dialogar con la realidad; en segundo lugar, tampoco hay una voluntad crítica explícita, ni el propósito de persuadir de nada a nadie ni el de discutir o cuestionar nada. Se trata, más bien, de una escritura que se basta con mostrar lo que han urdido individuos y pueblos (y sus santos y santones, sus sabios y artistas y profetas, sus poetas y sus iluminados, pero también sus paisajes y sus ciudades y sus palacios y sus animales y sus rocas y sus plantas), sin aducir en ningún caso precisiones de ninguna naturaleza ni mucho menos interpretaciones que interfieran con lo que la lectura ha de descubrir por sí sola.

1. Anna María Iglesia, “Eliot Weinberger: ‘El ensayo es el único género literario que no ha tenido vanguardias’” en *Crónica Global*, Crónica Global Media, Barcelona, https://cronicaglobal.elespanol.com/letraglobal/letras/20250629/eliot-weinberger-ensayo-genero-literario-movimiento-vanguardia/1003742665068_o.html Consultado 19/XI/2025.
2. Eliot Weinberger, “El sueño de la India” en *Vuelta*, México, N° 100, marzo de 1985, pp. 30-33.

Este modo de proceder, desde luego, implica la confrontación con numerosos misterios. Por ejemplo: “Chang Chu, un poeta del siglo XIII, escribió el verso ‘El cataclismo de las ovejas rojas’, que nadie ha podido explicar nunca”.³ O bien: “Para Aecio, cuando el vórtice creó el universo, y los elementos más pesados se unieron para formar la Tierra, y los más ligeros ascendieron para formar el éter, ‘átomos en forma de gancho’ se trabaron en la circunferencia para formar una piel, como el corion de un feto, y lo envolvieron todo. El universo entero está aún a la espera de su nacimiento”.⁴

Pero habría que pensar, por un lado, en qué medida nuestras ansias de claridades han acabado cegándonos, y, también, por otro lado, que existen vías de entendimiento que no necesariamente pasan por la elucidación del sentido último de las palabras, cuando éstas terminan apenas conduciéndonos a los linderos de lo que *significa* de otras formas.

Sueños, visiones, historias en las que lo ordinario se alía con lo numinoso (un poco a la manera de Marcel Schwob), mitos, creencias. A lo largo de estas páginas se despliega una poética regida por el asombro: el que el autor experimenta y el que suscita, infaliblemente. Incesantemente. Como se lee en “1. La Creación”, un inventario paradójicamente exiguo y total de todo lo que es: “Nada es inútil”. Y acaso estemos aquí para dar cuenta de ello: “El universo es como una ciudad, / sus callejones están llenos de rarezas y prodigios. / Deambula por ella”.⁵

El anónimo relator de *La Biblioteca de Babel*, de Borges, consigna la superstición según la cual, en algún anaquel de la Biblioteca, “debe existir un libro que sea la cifra y el compendio perfecto *de todos los*

3. Eliot Weinberger, “3. Los Chang” en Eliot Weinberger, *Ensayos elementales*.

4. *Idem*.

5. *Idem*.

demás: algún bibliotecario lo ha recorrido y es análogo a un dios”.⁶ Este libro de Weinberger sugiere que ese libro no es imposible.✕

6. Jorge Luis Borges, “La Biblioteca de Babel” en Jorge Luis Borges, *Borges esencial*, Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española/Alfaguara/Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2018, pp. 57-64, p. 62. Las cursivas se encuentran en el original.

Madres buscadoras ante la desaparición forzada: praxis de resistencia y reconfiguración de la comunidad

Rafael Nolasco Ramírez*



Recepción: 30 de agosto de 2025
Aprobación: 30 de octubre de 2025

Resumen. Nolasco Ramírez, Rafael. *Madres buscadoras ante la desaparición forzada: praxis de resistencia y reconfiguración de la comunidad.* En este artículo analizo la desaparición forzada en México y la praxis de las madres buscadoras como resistencia y producción de comunidad. A partir de los enfoques de Achille Mbembe sobre *necropolítica*, Rita Segato sobre *violencia expresiva*, Carlos Casanova sobre la producción de *lo común* y Judith Butler sobre *vulnerabilidad*, examino cómo el régimen necropolítico fragmenta vínculos sociales y normaliza la deshumanización. Las madres buscadoras transforman el duelo en acción colectiva, convierten el dolor privado en lucha pública y construyen memoria activa que desafía el silencio y la impunidad. Su práctica encarna una fuerza política y creativa que abre posibilidades de reconstrucción comunitaria y modos alternativos de ser-con-otros, incluso en escenarios de violencia extrema.

Palabras clave: madres buscadoras, desaparición forzada, necropolítica, violencia, comunidad, resistencia, memoria.

Abstract. Nolasco Ramírez, Rafael. *Searching Mothers' Response to Enforced Disappearance: Praxis of Resistance and Reconfiguration of Community.* In this article I analyze enforced disappearance in Mexico and the praxis of the mothers who search for their loved ones as a form of resistance and

* Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. Director del Centro de Estudios Críticos Latinoamericanos. nolasco_rafael@hotmail.com

production of community. Drawing on a series of approaches proposed by different thinkers—Achille Mbembe’s *necropolitics*, Rita Segato’s *expressive violence*, Carlos Casanova’s *production of the common*, and Judith Butler’s *vulnerability*—I look at how the necropolitical regime shatters social ties and normalizes dehumanization. The searching mothers transform their grief into collective action, turn private sorrow into public struggle and construct active memory that challenges silence and impunity. Their practice embodies a creative political force that opens up possibilities for rebuilding community and imagining new ways of being-with-others, even in situations of extreme violence.

Key words: searching mothers, enforced disappearance, necropolitics, violence, community, resistance, memory.

En México la violencia ha dejado huellas profundas y dolorosas, desgarrando las tramas del tejido social en una creciente espiral de destrucción, crueldad y muerte. Desde 2006 la declaración de “guerra contra el narcotráfico” del presidente Felipe Calderón, además de servir como táctica para enfrentar el crimen organizado, se instrumentó como dispositivo para desarticular y fracturar las fuerzas colectivas de las comunidades y sus capacidades de organización y resistencia contra las acciones del Estado y del capital. La desaparición forzada se ha usado como herramienta para “sembrar terror en las comunidades”.¹

Es decisivo precisar que este terror se alimenta de una doble violencia: la directa de los perpetradores y la indirecta del Estado. La desaparición forzada no se reduce a la acción de agentes estatales, sino que se

1. Dawn Marie Paley, “Los comunes de la tragedia: familiares en búsqueda de sus desaparecidos en México” en *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, Puebla, N° 3, primavera de 2018, pp. 113-126.

configura plenamente por la aquiescencia estatal;² es decir, cuando las autoridades, conocedoras de los hechos, omiten intervenir para impedir o sancionar a los particulares que los cometen, traduciendo su tolerancia en un consentimiento tácito que los hace cómplices. Frente a este vacío de poder, en el que la ley es sustituida por la impunidad, la sociedad se encuentra ante una disyuntiva: sucumbir al miedo u organizarse desde los escombros.

Es precisamente desde los escombros, en medio de ese terror y atravesadas por el dolor de la desaparición de algún miembro suyo, como emerge una fuerza inesperada: las madres buscadoras, impulsadas por el amor y la desesperación, han asumido la tarea de buscar a sus seres queridos desaparecidos. Esta búsqueda, más allá de representar un grito de justicia, se convierte en un acto de resistencia que trasciende la violencia y que se transforma en una práctica de resignificación comunitaria. En lugar de limitarse a ser un reclamo al Estado ante la impunidad, su praxis configura un espacio para el duelo compartido, la solidaridad, la empatía y el surgimiento de un nuevo sentido de pertenencia social, demostrando que, incluso en contextos de violencia extrema, es posible tejer redes para crear lo *común*, la *comunidad*, y desafiar las lógicas de destrucción del Estado y del capital.

2. El Artículo 2º de la Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas señala lo siguiente: “a los efectos de la presente Convención, se entenderá por ‘desaparición forzada’ el arresto, la detención, el secuestro o cualquier otra forma de privación de libertad que sean obra de agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley”. Organización de las Naciones Unidas, *Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas*, 20/XII/2006, <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-protection-all-persons-enforced> Consultado 13/X/2025. Por otra parte, el Artículo 4º de la Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas, con su adición el 16 de julio de 2025, hace referencia expresa a la aquiescencia estatal. Cámara de Diputados, *Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas*, 16/VII/2025, <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGMDFP.pdf> Consultado 13/X/2025.

Este ensayo explora cómo la acción de las madres buscadoras, al convertir su dolor en una búsqueda colectiva, nos permite ver otra faceta del dolor: más que sufrimiento, se advierte una potente afección que posibilita entender la comunidad no como algo dado y originario, ni como una meta a alcanzar, sino como prácticas de producción cooperativas de lo común. Al inspirarnos en la *necropolítica* de Achille Mbembe y Rita Segato, la *producción de lo común* de Carlos Casanova, así como la *vulnerabilidad* como condición para resistir con otros, de Judith Butler, analizaremos cómo estas mujeres resignifican su dolor y lo emplean para construir lazos que buscan justicia e instauran un horizonte de esperanza y cohesión social en un país desgarrado por la violencia. Este análisis ofrece una perspectiva para entender cómo los movimientos de madres buscadoras, al trascender el dolor individual, se convierten en agentes de transformación social, moldeando el sentido de comunidad en México, en medio de un contexto necropolítico.

Necropoder, la fractura comunitaria

La escalada vertiginosa de violencia que se ha dado en México desde 2006 parece no tener fin. La desaparición forzada es una de estas expresiones de la violencia que está viviendo el país, ante la cual ha llegado a una dolorosa cifra de 295,300 personas desaparecidas hasta 2024, según el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas de México (RNPДNO). Jalisco, después del Estado de México, es la segunda entidad con el mayor número de desapariciones (22,277 personas).³ De este registro, más de 52 mil personas se encuentran sin identificar en los Servicios Médicos Forenses, según las cifras oficiales citadas por el informe del Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México

3. Comisión Nacional de Búsqueda de Personas, *Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas*, <https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/ContextoGeneral> Consultado 14/IX/2024.

(MNDM), en 2021.⁴ El elevado número de muertos sin identificar en los servicios forenses habla, sí, de una situación de violencia desbordada; pero también de una población atemorizada, así como de una crisis en las instituciones del Estado (como lo revela lo sucedido en Jalisco en 2018 con los “tráileres de la muerte”, que deambulaban por los municipios de la Zona Metropolitana de Guadalajara ante la incapacidad del Instituto Jalisciense de Ciencias Forenses para almacenar más de 827 cuerpos en la espera de ser identificados).⁵

Es claro que las cifras no logran dar cuenta de la situación tan devastadora que viven las personas atravesadas por la violencia en México; no obstante, nos permiten *contar* los cuerpos que *no cuentan* para el Estado ni para el capital, es decir, reclamar la *importancia* que les ha sido arrebatada, construyendo una narrativa que intente contar lo que no cuenta, lo *incontable*; aquello que rebasa lo inteligible desde, por ejemplo, la praxis de las madres buscadoras que desafían día a día las dinámicas de poder y exterminio, reconfigurando la resistencia y las formas de crear comunidad desde la vulnerabilidad, en este *ne-croespacio* en el que se ha convertido México. Por ello, el concepto de *necropolítica*, acuñado por el filósofo camerunés Achille Mbembe, nos ayuda a comprender y problematizar cómo la violencia y la desaparición forzada en nuestro país se han convertido en herramientas de control y dominación del pueblo mexicano. Mbembe describe la necropolítica como el poder soberano “de decidir quién puede vivir y quien debe morir”;⁶ así como la manera en que ciertas poblaciones se ven relegadas a *mundos de muerte*, en los que “numerosas poblaciones

4. Observatorio sobre Desaparición e Impunidad en México, *Informe del Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México (MNDM) para el Comité contra las Desapariciones Forzadas (CED)*, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Nacional Autónoma de México, 9/VIII/2023, <https://odim.juridicas.unam.mx/sites/default/files/informe-del-mndm-al-ced-27-febrero-2025.pdf> Consultado 14/XI/2024.

5. En 2023, en una nota del periódico *El Informador*, se estima que en el país hay casi 44 mil cuerpos sin identificar en los Servicios Médicos Forenses. “Jalisco, segundo Estado con más cuerpos sin identificar”, *El Informador*, Unión Editorialista, Guadalajara, Jalisco, 5 de septiembre de 2023, <https://www.informador.mx/Desaparecidos-Jalisco-segundo-Estado-con-mas-cuerpos-sin-identificar-1202309050001.html> Consultado 14/XI/2024.

6. Achille Mbembe, *Necropolítica*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2011, p. 19.

quedan sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de *muertos-vivientes*.⁷ Son espacios en los que su existencia queda marcada por la violencia, la precariedad y la deshumanización. En el contexto de la desaparición forzada este poder se manifiesta en la capacidad de hacer “desaparecer” a individuos sin dejar rastro, negándoles incluso el derecho a ser llorados o recordados.⁸ En este sentido, las desapariciones, si bien representan una forma de violencia, es claro que también son una herramienta de control que pretende instaurar el miedo y la sumisión en las comunidades, imponiendo la sensación de que nadie está realmente seguro y de que el Estado y otros poderes tienen el derecho de decidir quién desaparece y quién permanece. Según Mbembe la necropolítica va más allá del acto de matar, pues también lo es de condenar a la población a una muerte lenta y a una existencia en la precariedad. En México la mayoría de las personas desaparecidas provienen de contextos de marginación, y sus desapariciones refuerzan su invisibilización dentro de la sociedad, lo que reafirma una jerarquía en la cual algunas vidas son percibidas como menos valiosas o, incluso, “desechables”.⁹ Frente a ello, las madres buscadoras encarnan una *resistencia necropolítica*: se rehúsan a aceptar la desaparición de sus seres queridos como algo “inevitable” y desafían directamente el poder que decide sobre la vida y la muerte.

Por otra parte, el movimiento de las madres buscadoras transforma la necropolítica en una oportunidad de repolitización de la memoria y la dignidad. Para Mbembe la necropolítica produce espacios de “muerte en vida”, en los que las víctimas y sus familias quedan en un

7. *Ibidem*, p. 75. Las cursivas se encuentran en el original.

8. Recordemos que el poder necropolítico no se ejerce únicamente mediante la acción directa del Estado, sino también a través de sus omisiones y aquiescencias. La desaparición forzada se configura no sólo cuando agentes estatales participan directamente en el hecho, también cuando es cometida por particulares con la autorización, apoyo o aquiescencia del Estado, esto es, cuando las autoridades, teniendo conocimiento de los hechos, omiten intervenir para impedirlos o sancionarlos. La omisión, por tanto, amplía el espectro de la responsabilidad estatal más allá de la acción directa.

9. Mbembe afirma que el poder de la “soberanía es la capacidad para definir quién tiene importancia y quién no la tiene, quién esta desprovisto de valor y puede ser fácilmente sustituible y quién no”. *Ibidem*, p. 46.

estado de *suspensión y negación de derechos*.¹⁰ Al salir a buscar, identificar y honrar a sus hijas e hijos desaparecidos las madres buscadoras desafían ese estado de muerte simbólica impuesto sobre ellas/ellos, que los suma al largo *conteo* de desaparecidos que *no cuentan*, que no importan y que el Estado intenta borrar. Al visibilizar a las víctimas, las madres buscadoras no únicamente rescatan su memoria, además afirman su derecho a existir, a ser recordadas y, en última instancia, a ser reconocidas como sujetos de derechos. Así, el duelo y la memoria dejan de ser experiencias privadas y se convierten en actos de resistencia que cuestionan directamente la estructura necropolítica misma.

La necropolítica traza fronteras entre cuerpos “desechables” y cuerpos “protegidos” o “privilegiados”, instaurando una forma de ciudadanía diferenciada en la cual ciertos grupos quedan expuestos a la violencia, al olvido y a la desaparición. En México estos grupos corresponden, en su gran mayoría, a poblaciones empobrecidas y marginadas. Ante esta lógica de desechabilidad las madres buscadoras reivindican el valor de toda vida y rechazan que la desaparición y la muerte sean el destino inevitable de sus seres queridos y, por extensión, de sus comunidades. Este desafío tiene un impacto profundamente comunitario: al transformar el dolor y la pérdida en una acción colectiva, estas mujeres reconstituyen el tejido social dañado y afirman el derecho a la vida, la justicia y la verdad. En lugar de aceptar el rol de víctimas en un sistema necropolítico que pretende fragmentarlas y silenciarlas, crean redes de apoyo, organizan búsquedas y movilizaciones públicas, y convierten la exigencia de justicia en una práctica de resistencia. Así, su lucha no nada más enfrenta la desaparición, también contrarresta el efecto deshumanizador del régimen necropolítico.

10. Sandra Estrada Maldonado, “Transitar la ausencia: madres que buscan a sus familiares desaparecidos” en Ana Gabriela Rincón Rubio, Velvet Romero García y Araceli Calderón Cisneros (Coords.), *Feminismos, memoria y resistencia en América Latina. Tomo 2. Narrar para no olvidar: memoria y movimientos de mujeres y feministas*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Tuxtla Gutiérrez/San Cristóbal de Las Casas, 2022, pp. 55-80, p. 59.

Pese a lo anterior, como se ha insistido, la desaparición forzada y la violencia en México buscan controlar y disciplinar territorios y poblaciones, y también instauran una atmósfera de terror que cumple una función simbólica: comunicar poder, al mismo tiempo que fragmenta y destruye los lazos sociales. Por su parte, Rita Segato sostiene que la violencia no es únicamente instrumental —no se limita a obtener fines prácticos—, sino que aparte es *expresiva*: actúa como un *lenguaje* que transmite dominación, control y jerarquías; una gramática que produce reglas y mensajes no siempre evidentes, pero sí eficaces.¹¹ En el caso de México la desaparición forzada opera como un medio para eliminar físicamente a una persona, al mismo tiempo que siembra el miedo y fractura las comunidades al enviar el mensaje de que nadie está a salvo y de que el tejido social puede ser destruido en cualquier momento.

La violencia expresiva de las desapariciones revela el poder del soberano de decidir sobre la vida de los otros y marcar su dominio en los cuerpos. “En un régimen de soberanía, algunos están destinados a la muerte para que en su cuerpo el poder del soberano grave su marca; en este sentido, la muerte de estos elegidos para representar el drama de dominación es una muerte expresiva, no una muerte utilitaria”.¹² Esta huella no recae únicamente sobre las víctimas desaparecidas, sino que se extiende a sus familias y comunidades. Tras la estruendosa expresión de la violencia, a través de la desaparición, suele instalarse un silencio, fruto del terror que vive una comunidad desgarrada por la crueldad, acompañado del vacío de información, la complicidad de las autoridades, la falta de justicia, la atmósfera de dolor, la desolación, la desesperanza y la impunidad. Este silencio no es casual, forma parte de la misma lógica del poder: es un recordatorio de la vulnerabilidad de las comunidades y de la capacidad que tienen los que ejercen esta violencia para operar al margen de la ley. Este tipo de

11. Rita Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2019, p. 21.

12. *Ibidem*, p. 22.

violencia tiene como objetivo claro desintegrar las bases comunitarias, pues instauro la desconfianza, paraliza la acción colectiva y refuerza la sensación de inseguridad, fragilidad e impotencia.

Para Dawn Marie Paley lo que se vive en México no es propiamente una guerra contra las drogas, sino expresamente una guerra contra el pueblo; una cuyo objetivo es romper comunidades al despojarlas de su capacidad de producir lo común, de existir y resistir más allá del capitalismo.¹³ En este contexto las madres buscadoras se convierten en un movimiento que desafía directamente esta expresión de la guerra: al organizarse, compartir sus historias y salir a buscar a sus desaparecidos ellas rompen el silencio impuesto por los perpetradores y por el Estado. Transforman el mensaje de miedo en uno de resistencia, demostrando que, aun cuando la violencia busca desarticular los vínculos sociales, es posible reconfigurarlos desde la solidaridad y el duelo compartido. Como argumenta Silvia Federici,¹⁴ las mujeres son fundamentales en la reconstrucción del tejido social, pues tradicionalmente han operado con prácticas de cuidado y protección que las colocan en una posición central para transmitir la urgencia de cambiar la mirada hacia otro modo de reconfiguración comunitaria y resistir frente a los daños de la violencia del Estado y del capital. Avanzando en esta línea, Luciana Cadahia advierte que las prácticas de cuidado son trabajos de transformación social que posibilitan la creación de nuevos sentidos a la acción humana desde una clave emancipadora.¹⁵ Por ello no basta con identificar el cuidado con las mujeres: es necesario trascender esta esfera y contagiar a la humanidad para desactivar el régimen de violencia con la fuerza que las prácticas de cuidado posibilitan para imaginar y crear lo común.

13. Dawn Marie Paley, "La guerra en México a contrapelo: contrainsurgencia ampliada versus lo popular" en *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, Puebla, Nº 2, octubre de 2016, pp. 179-198.

14. Silvia Federici, "Feminism and politics of the commons" en Maria Hlavajova y Simon Sheikh (Eds.), *Former West: Art and the Contemporary After 1989*, BAK, basis voor actuele kunst/The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 2016, pp. 379-390.

15. Luciana Cadahia, *República de los cuidados*, Herder, Barcelona, 2024.

Crear lo común, la resistencia ante el terror

Llegados hasta aquí, resulta pertinente pensar, de la mano del filósofo chileno Carlos Casanova, la cuestión de la producción de lo común, que él construye a partir de una relectura rigurosa de la obra de Marx. Para Casanova, Marx “habría partido no sólo de la igualdad, sino de la co-operación y del ser-común como condición de posibilidad para el desarrollo del trabajo y de la técnica”.¹⁶ Esta lectura revela una antropología material que no se agota en el ámbito de la re-producción, sino que también reconoce una potencia de auto-producción sensible. “La *praxis* marxiana define una vida —la vida humana— que es inseparable de la *Potencia*, es decir, define una vida en que las formas de ser, los actos y procesos singulares del vivir, no son nunca meramente hechos, sino siempre y sobre todo *posibilidad*, siempre y sobre todo un acto-de-potencia que interrumpe y transforma toda forma dada”.¹⁷ Esto nos permite pensar la potencia de la *praxis* de las madres buscadoras, quienes en cada uno de sus actos *interrumpen* la lógica de violencia y dominación, transformando la destrucción y desolación en la posibilidad de *producir* otra comunidad. “Poder-hacer y ser-con, potencia y comunidad, se identifican sin fisuras”,¹⁸ asegura Casanova. La *praxis*, lejos de agotarse en los marcos de interpretación de la economía política, expresa el ser-en-común del ser humano como posibilidad de su existencia.¹⁹ Su condición común tiene una potencia insondable porque interrumpe y transforma la captura que la maquinaria capitalista ha hecho de la fuerza productiva de lo común. Casanova afirma que la condición común “es lo que enviste al sujeto con una alteridad que lo sacude y lo entrega a una exterioridad imposible de clausurar dentro de la lógica de ‘consumación’ de una ‘Obra’ de comunidad”.²⁰

16. Sergio Villalobos-Ruminott, “Comunismo sucio” en *Nierika*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, N° 15, 2019, pp. 99-116, p. 103.

17. Carlos Casanova, *Estética y producción en Karl Marx*, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2016, p. 12. Las cursivas se encuentran en el original.

18. *Ibidem*, p. 11.

19. Sergio Villalobos-Ruminott, “Comunismo sucio”, p. 103.

20. Carlos Casanova, *Estética y producción en Karl Marx*, p. 17.

En este plano la potencia de la praxis de las madres buscadoras no se encuentra en los procesos de identificación de un accionar colectivo, sino en la acción misma que pone en cuestión un sistema de lógicas de expropiación de lo común. La praxis colectiva neutraliza la lógica teleológica de producción y acumulación de terror y muerte, para dejarse afectar por la realidad y presencia vulnerable del nos-otros que impide la instauración de un *telos*. Sin embargo, con esto no estamos aseverando que las madres buscadoras representan el cumplimiento de un ideal, así como tampoco estamos prestos a ligar esto con un modelo de organización deseable, por el contrario, sostenemos que las madres buscadoras son, al igual que el proletariado para Casanova, *el lugar vacío de una fractura*; son “el cuerpo que exhibe y padece la herida de la humanidad, el daño de una fisura, de una partición entre la humanidad y la inhumanidad”;²¹ son los cuerpos desgarrados por el régimen necropolítico. Reiteramos: es un régimen que rompe las comunidades con la instauración de esta maquinaria de terror, anquilosando las posibilidades de organización social y resistencia a la expresión violenta del Estado y del capital.

Pese a lo dicho, Casanova también ofrece herramientas para pensar cómo las comunidades pueden reconstruirse desde el vacío, la fractura y la pérdida. En la medida en que la comunidad es algo creado y, por tanto, dinámico, las prácticas de resistencia como las de las madres buscadoras pueden interpretarse como *acciones estético-materiales que reconstituyen los lazos sociales a través de la lucha, la memoria y el duelo colectivo*. Cuando estas madres salen a buscar a sus desaparecidos, están generando acciones políticas y, al mismo tiempo, formas de producción comunitaria que desafían esa fragmentación impuesta por la violencia. Por ejemplo, buscar físicamente en fosas clandestinas, caminar juntas con fotografías de sus desaparecidos o realizar eventos públicos para recordar a las víctimas son más que sólo actos

21. *Ibidem*, p. 24.

de denuncia, son también actos de creación comunitaria, de afección sensible. Estas acciones producen un espacio simbólico en el que las *ausencias* se transforman en *presencias* y en el que el dolor individual se convierte en un elemento compartido que rearticula las relaciones sociales, creando un sitio de reconocimiento mutuo y de resistencia colectiva; un espacio en el que se *producen la sensibilidad* y la capacidad de ser tocado por el dolor desgarrador de las familias afectadas.

La actividad práctico-sensible del ser humano con las cosas y con los otros es, ante todo, una *producción histórica*. Esta afirmación es decisiva, pues esa producción es la *formación* del conjunto de los sentidos del ser humano en tanto agente y “en tanto ‘objeto’ o producto histórico de esa misma actividad”. Casanova, citando a Marx, recuerda que “la formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta ahora”,²² articulando, así, la sensibilidad, el trabajo y la producción con la dimensión histórica.

Las fuerzas y las capacidades humanas son simultáneamente de cada uno y de todos en común. Cada vez que un individuo piensa, produce, crea, siente, desea, actúa, etcétera, experimenta, a través de la praxis, la capacidad y fuerza de la potencia de una posibilidad en común. Esta posibilidad no es meramente *su* posibilidad, sino, aclara Casanova, “el espacio de apertura de una comunidad, de una comunicación de fuerzas”²³ en la que el individuo *puede* porque ahí hay muchos. En su lectura de Marx este filósofo chileno advierte que, para el pensador alemán, representar el pensamiento, el sentimiento o la acción como una actividad separada y solitaria es tan absurdo como pensar que pudiese haber un solo individuo hablando un lenguaje que nadie más comprende. Esta cuestión nos permite profundizar en la fuerza configuradora de la subjetividad que está operando en estas lógicas de instauración del terror, en las que, además de ejecutarse un hecho violento,

22. *Ibidem*, p. 29.

23. Carlos Casanova, *Estética y producción en Karl Marx*, p. 26.

éste transforma el clima social implantando la desolación, el temor y el dolor que rompe los lazos comunitarios y fractura las redes de organización, cooperación y resistencia de las comunidades ante la fuerza expropiadora del Estado y del capital. El ejercicio del necropoder, que está creando necroterritorios en los cuales numerosas familias se hallan atravesadas por el dolor, es un espacio en el que se instaura una lógica de desarticulación de la capacidad comunitaria para oponerse al despojo. Lo cierto es que, ante este escenario, las madres buscadoras, así como otros colectivos y movimientos sociales, configuran con su praxis otras posibilidades de producción de lo común. Toda creación, como recuerda Casanova, es una *co-creación*. Estos movimientos van creando con su praxis nuevas posibilidades y, desde esta misma praxis, van creándose a sí mismos en su accionar con otros. “Cada vez que uno piensa, crea, imagina, etc., son muchos —un número innumerable— los que lo han hecho y lo hacen *con uno*”.²⁴

Si bien las desapariciones fragmentan las comunidades, la capacidad rearticulatoria de las madres buscadoras revela desde la vulnerabilidad y el miedo la posibilidad de que *nuevas formas de comunidad emerjan de las ruinas*. Al resignificar su duelo y transformar la búsqueda en un acto colectivo estas mujeres muestran cómo es posible reconstruir los lazos rotos por la violencia y generar nuevas formas de relación basadas en la esperanza y la justicia. Su praxis no únicamente reclama esperanza y justicia, también crea la esperanza y la justicia en el páramo de la violencia. No hay ser común sin producción, pues ésta nos “abre de uno a uno, entre otros y otros”.²⁵ No hay comunidad que no sea creada, y en toda praxis está implicado un *hacer común* y un *hacer lo común*. Como señala Casanova: “todo hacer es un acto *responsable*, es decir, que responde ante el otro y los otros a los que se debe nuestra

24. *Ibidem*, p. 27. Las cursivas se encuentran en el original.

25. Carlos Casanova, *Comunismo de los sentidos, una lectura de Marx*, Catálogo Libros, Viña del Mar, 2017, p. 62.

acción”.²⁶ Todo hacer es una apertura ante el otro y lo otro. Las madres buscadoras *responden* ante la ausencia de sus seres queridos, ante una comunidad convertida en *necroterritorio*, en espacios de exterminio; responden ante la complicidad y la impunidad de las autoridades; responden y accionan para buscar a los suyos y a los–suyos–de–otros, a quienes también han hecho suyos, en este com–partir, la ausencia y el dolor, pero también la fuerza de la esperanza. Responden para rescatar los cuerpos de los desaparecidos y devolverles una identidad, reconstituyendo a la vez el vínculo humano y el vínculo entre la comunidad y su territorio, enfrentándose a una violencia que ha convertido esos espacios en lugares de muerte y olvido. Resignifican la ausencia, el dolor, los espacios de muerte, la muerte. Este proceso de producción comunitaria, aunque doloroso, se convierte en una forma de resistencia profundamente creativa y transformadora frente a la violencia estructural. “La *praxis*, en otras palabras, es el acto a través del cual se crea un medio sensible en el que la vida, el ser natural, se da un mundo, y de ese modo deviene, en el espaciamiento de un punto a otro de unas relaciones humanas prolongables, *vita activa*”.²⁷ La *praxis*, la vida activa, es el nexo, la fuerza, la capacidad que posibilita con otros, la configuración de otras posibilidades, otros escenarios.

Resistencias, resignificación y transformación de la memoria

Ante esta violencia del Estado y del capital, que busca desarticular las capacidades de las fuerzas colectivas para regenerarse, reproducirse y organizarse, emerge una fuerza comunitaria resistente al aniquilamiento. Esta fuerza que desarticula “el dispositivo desaparecedor”, que impone el silencio y el terror, irrumpe con el grito exigencial: “¡Vivos se los llevaron, vivos los queremos!”, “¡Fue el Estado!”, “¿Dónde están? ¡Nuestros hijos, ¿dónde están?!”, “¡No están perdidos, son desaparecidos!”, “¡El Estado calla, el pueblo grita: justicia, justicia, justicia!”.

26. Carlos Casanova, *Estética y producción en Karl Marx*, p. 28. Las cursivas se encuentran en el original.

27. Carlos Casanova, *Comunismo de los sentidos...*, p. 84.

“¡No buscamos venganza, buscamos justicia!”, “¡Ni silencio ni olvido: justicia y memoria!”, “¡Hijo, escucha: tu madre está en la lucha!”. Estos clamores rompen el silencio impuesto y permiten a las familias de las víctimas volver a conectarse superando el aislamiento que derrumba las comunidades. Compartir lo padecido se torna un acto de reconfiguración de los lazos comunitarios. El intercambio de vivencias posibilita de nuevo la organización y la movilización, haciendo público lo que fue forzado a ser privado: el dolor, el miedo, pero también la esperanza. Desde esta colectividad comienzan a producirse subjetividades diferentes, que cuestionan la pavorosa normalización de la violencia e instituyen nuevas formas de significar y representar la desgarradora atmósfera de muerte. Politizar el dolor ha significado evidenciar que lo padecido por México, lejos de ser “una guerra en contra de las actividades de producción, distribución y venta de narcóticos tiene, como uno de sus objetivos principales, la destrucción y degradación de las relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo, de colaboración y confianza que tradicionalmente se han cultivado, en condiciones siempre de gran dificultad, en los pueblos de México”.²⁸

En este escenario de vulnerabilidad la fragilidad no es una condena, sino la apertura de un espacio para resistir y transformar la realidad. Las madres buscadoras no actúan desde la fortaleza, sino desde el dolor, el miedo, la precariedad; pero logran habitar esa fragilidad como fuente de acción y de memoria. Judith Butler recuerda que la vulnerabilidad es una condición inherente de la vida en común: estamos *expuestos* a los otros, y esa exposición nos hace susceptibles de sufrir daño, pero también posibilita la construcción de relaciones y formas de solidaridad. En el contexto de la desaparición forzada esta vulnerabilidad se manifiesta de manera radical, ya que las madres buscadoras enfrentan una doble precariedad: la pérdida de sus seres queridos y el

28. Raquel Gutiérrez Aguilar y Dawn Marie Paley, “La transformación sustancial de la guerra y la violencia contra las mujeres en México” en *DEP. Deportate, esuli, profughe*, Universidad de Venecia Ca’ Foscari, Venecia, N° 30, febrero de 2016, pp. 1-12, p. 5.

riesgo constante de ser perseguidas o atacadas por buscar la justicia y la verdad. Sin embargo, es precisamente en esta vulnerabilidad donde encuentran la posibilidad de resistir y transformar su dolor en una fuerza que desafía las estructuras de violencia y olvido. Las madres ponen el cuerpo: cuerpos vulnerables que son el blanco de quienes buscan controlar y desarticular la voluntad popular; cuerpos temerosos de que su derecho de protesta se transforme en un movimiento de resistencia.²⁹ Desde esta vulnerabilidad compartida resisten cuerpo a cuerpo, en alianza. Comprenden y enseñan con su praxis que cada vida está intrínsecamente ligada a la de los demás: el dolor y la desolación no son meras posibilidades ajenas, sino realidades que nos atraviesan a todos. Reconocen que la supervivencia y el crecimiento humano dependen de la interdependencia y del apoyo mutuo. Por eso su lucha apunta a construir un mundo en el que el desarrollo y la reproducción de la vida colectiva sean posibles; un mundo que asuma la *dependencia como condición constitutiva de lo comunitario*, desmontando las aspiraciones de autonomía radical que erosionan nuestro quehacer común. Las madres buscadoras resignifican su dolor al convertir el duelo por sus seres queridos en una demanda pública de justicia y memoria, rechazando la invisibilidad y el silencio impuestos por el régimen necropolítico. El dolor deja de ser una fuerza paralizante y aislante, y se convierte en un motor de solidaridad, tejiendo lazos con otras personas que comparten experiencias similares de pérdida.

Demandar justicia es también exigir otra narrativa, otra forma de contar más allá de los conteos estadísticos, que rescate la memoria en un terreno político en el que se decide cuáles vidas son reconocidas y cuáles son relegadas al olvido. Las madres buscadoras se enfrentan a un régimen que niega sistemáticamente la existencia de los desaparecidos al perpetuar su condición de cuerpos invisibles y negados. Su acción no solamente desafía esta negación, además propone una transforma-

29. Judith Butler, *Resistencias, repensar la vulnerabilidad y repetición*, Paradiso Editores, México, 2018, p. 24.

ción de la memoria colectiva al insistir en recordar y reconocer a los desaparecidos como vidas que importan. Esta otra narración requiere el ejercicio de la imaginación, una imaginación emancipada del relato oficialista que vincula a los desaparecidos con la criminalidad y desactiva la necesidad de búsqueda, esclarecimiento y reconstrucción de lo ocurrido. Diego Pérez Pezoa señala que “la emancipación tiene que ver más con una transformación irruptiva de la partición del tiempo oficial y programado, que devuelve el tiempo de los individuos para la automodelación del cuerpo y la palabra”.³⁰ Esta automodelación es un proceso co-creativo y co-productivo del cuerpo y la palabra, como ya advertía Casanova. Es la fuerza para gritar los nombres de los desaparecidos que se reducen a cifras en el RNPDNO, es la fuerza para nombrar lo sucedido, denunciar cómplices y señalar la impunidad del Estado; es también la potencia para darle nombre a nuestra realidad y transformar estos necroespacios en espacios de alianzas. Las madres pronuncian incansablemente los nombres de sus seres queridos, exhiben sus fotografías, narran y comparten sus historias. Estos actos de nombrar son actos de resistencia ante el intento de borrarlos, son gestos que traen la ausencia a la presencia. Así, la memoria deja de ser mera evocación y se convierte en un acto político de lucha y resistencia que rehúsa suturar el pasado con la narrativa oficialista; en su lugar, abre la imaginación a una comunidad por venir, es decir, una que aún está por crearse. Nombrar y re-nombrar, contar y re-contar transforman la memoria en una herramienta política capaz de desafiar la indiferencia social y nos obligan a enfrentarnos con la cruenta realidad de miles de familias, fruto de esta violencia estructural que atenta contra la población.

Conclusiones

A lo largo de este ensayo hemos analizado el fenómeno de la desaparición forzada y las prácticas de las madres buscadoras en México desde

30. Diego Pérez Pezoa, *Historioplastía Ensayos sobre filosofía de la historia, plasticidad y cultura contemporánea*, Ediciones A89, Valdivia, Chile, 2021, p. 268.

diversos fundamentos teóricos que nos han permitido comprender cómo estas mujeres resignifican el dolor, transforman la memoria y reconstruyen formas alternativas de comunidad en medio de un régimen necropolítico que administra la vida y la muerte.

En primer lugar, señalamos que las desapariciones forzadas destruyen vidas individuales y son una herramienta sistemática para desarticular las redes comunitarias: siembran el miedo y debilitan las resistencias colectivas. En este escenario de violencia expresiva, como lo plantea Segato, las desapariciones no son un mero efecto colateral del poder, sino una manifestación deliberada de un sistema que refuerza su dominación mediante el terror y la fragmentación social. Sin embargo, en medio de la desolación, las madres buscadoras emergen como un *contrapoder*, desafiando las lógicas de desaparición mediante actos que interrumpen la narrativa oficial del olvido y la negación, restituyendo memoria, verdad, justicia y dignidad.

Hemos explorado también cómo estas mujeres transforman su vulnerabilidad en una praxis de resistencia. Lejos de quedar confinadas en el duelo como una experiencia privada, las madres hacen del dolor una acción pública que interpela al Estado y a la sociedad, resignificando su pérdida como un motor para el cambio. Al repetir los nombres de los desaparecidos, exhibir sus rostros y exigir justicia, rompen con la invisibilidad impuesta por el régimen necropolítico y construyen una memoria viva y performativa que no sólo recuerda, que también crea las condiciones para nuevas formas de comunidad.

Por otro lado, siguiendo a Mbembe, hemos reconocido que las madres buscadoras habitan el espacio de lo que él llama “la muerte en vida” al desafiar un régimen que convierte ciertos cuerpos en desechables y ciertas vidas en irrelevantes. Frente a esta lógica de exterminio, su praxis encarna una resistencia radical que afirma la centralidad de los cuerpos y las vidas como lugares de significado, memoria y acción. Su

acto de buscar trasciende la reparación individual: es una confrontación directa con el orden que perpetúa la desaparición y la deshumanización.

Finalmente, desde la propuesta de Carlos Casanova, reflexionamos sobre cómo estas mujeres no solamente resisten, sino que también *producen lo común* en el acto mismo de *buscar*. La comunidad que se gesta entre las madres buscadoras no se fundamenta en una identidad homogénea ni en una “obra consumada”, sino en el reconocimiento mutuo de la fragilidad y la potencia de sus actos. Al compartir su vulnerabilidad y su esperanza, generan una praxis que interrumpe la lógica de acumulación de terror y muerte, proponiendo, en cambio, un espacio en el que lo humano y lo común pueden ser reimaginados y reconstruidos.

En conclusión, las madres buscadoras nos muestran que, incluso en los contextos más devastadores, ahí donde el régimen necropolítico intenta reducir las vidas humanas a despojos y romper los lazos comunitarios, es posible transformar el dolor en resistencia, la memoria en potencia creadora y la vulnerabilidad en fuerza transformadora. Su praxis, lejos de ser un ideal de comunidad o una respuesta definitiva frente a la violencia, es un espacio abierto y dinámico, en el que la acción colectiva se reinventa constantemente para enfrentar las lógicas de devastación y barbarie.

Este ensayo invita, pues, a pensar en las madres buscadoras como un ejemplo de resistencia, pero, fundamentalmente como un horizonte ético-político que nos interpela para imaginar nuevas formas de comunidad capaces de desafiar las estructuras del poder. En su lucha por la memoria y la justicia estas mujeres no nada más buscan a sus desaparecidos, también crean posibilidades de mundo y nos recuerdan que nuestra propia vulnerabilidad puede ser el punto de partida para transformar la desolación en acción y la acción en un *ser-con-otros* que rehaga los vínculos en medio de un mundo roto por la violencia. X

Fuentes documentales

- “Jalisco, segundo Estado con más cuerpos sin identificar”, *El Informador*, Unión Editorialista, Guadalajara, Jalisco, 5 de septiembre de 2023, <https://www.informador.mx/Desaparecidos-Jalisco-segundo-Estado-con-mas-cuerpos-sin-identificar-l202309050001.html> Consultado 14/XI/2024.
- Butler, Judith, *Resistencias, repensar la vulnerabilidad y repetición*, Paradiso Editores, México, 2018.
- Cadahia, Luciana, *República de los cuidados*, Herder, Barcelona, 2024.
- Cámara de Diputados, *Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas*, 16/VII/2025, <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGMDFP.pdf> Consultado 13/X/2025.
- Casanova, Carlos, *Comunismo de los sentidos, una lectura de Marx*, Catálogo Libros, Viña del Mar, 2017.
- _____. *Estética y producción en Karl Marx*, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2016.
- Comisión Nacional de Búsqueda de Personas, *Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas*, <https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/ContextoGeneral> Consultado 14/IX/2024.
- Estrada Maldonado, Sandra, “Transitar la ausencia: madres que buscan a sus familiares desaparecidos” en Rincón Rubio, Ana Gabriela, Romero García, Velvet y Calderón Cisneros, Araceli (Coords.), *Feminismos, memoria y resistencia en América Latina. Tomo 2. Narrar para no olvidar: memoria y movimientos de mujeres y feministas*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Tuxtla Gutiérrez/San Cristóbal de Las Casas, 2022, pp. 55–80.
- Federici, Silvia, “Feminism and politics of the commons” en Hlavajova, Maria y Sheikh, Simon (Eds.), *Former West: Art and the Contemporary After 1989*, BAK, basis voor actuele kunst/The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 2016, pp. 379–390.

- Gutiérrez Aguilar, Raquel y Paley, Dawn Marie, “La transformación sustancial de la guerra y la violencia contra las mujeres en México” en *DEP. Deportate, esuli, profughe*, Universidad de Venecia Ca’ Foscari, Venecia, N° 30, febrero de 2016, pp. 1–12.
- Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2011.
- Observatorio sobre Desaparición e Impunidad en México, *Informe del Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México (MNDM) para el Comité contra las Desapariciones Forzadas (CED)*, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Nacional Autónoma de México, 9/VIII/2023, <https://odim.juridicas.unam.mx/sites/default/files/informe-del-mndm-al-ced-27-febrero-2025.pdf> Consultado 14/XI/2024.
- Organización de las Naciones Unidas, *Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas*, 20/XII/2006, <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-protection-all-persons-enforced> Consultado 13/X/2025.
- Paley, Dawn Marie, “La guerra en México a contrapelo: contrainsurgencia ampliada versus lo popular” en *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, Puebla, N° 2, octubre de 2016, pp. 179–198.
- _____ “Los comunes de la tragedia: familiares en búsqueda de sus desaparecidos en México” en *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, Puebla, N° 3, primavera de 2018, pp. 113–126.
- Pérez Pezoa, Diego, *Historioplastía Ensayos sobre filosofía de la historia, plasticidad y cultura contemporánea*, Ediciones A89, Valdivia, Chile, 2021.
- Segato, Rita, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2019.
- Villalobos–Ruminott, Sergio, “Comunismo sucio” en *Nierika*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, N° 15, 2019, pp. 99–116.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

FILOSOFÍA ITESO

Conoce nuestros programas de filosofía

Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales

(modalidad escolar)

Reflexiona y analiza lo que acontece en el mundo desde la raíz para abrir nuevas perspectivas.

Maestría en Filosofía, y Ciencias Sociales

(modalidad escolar)

Adquiere herramientas para el abordaje filosófico de la realidad y en favor de la búsqueda del bien común.

Carreras ITESO

Tel. 33 3669 3535

Whatsapp 33 1333 2672

admisión@iteso.mx

carreras.iteso.mx

Posgrados ITESO

Tel. 33 3669 3569

Whatsapp 33 1840 6747

posgrados@iteso.mx

posgrados.iteso.mx



UNIVERSIDAD DE
EXCELENCIA
ACADEMICA



SISTEMA
UNIVERSITARIO
JESUITA

AUSJAL



Jesuitas México

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido —————
Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato —————
Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:
a. Ser trabajos inéditos.
b. Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
c. Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
d. Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E. L. A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
e. Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción —————
Los archivos de los trabajos deberán:
a. Ser enviados a la dirección: revistaxipetotek@iteso.mx
b. Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece,
Xipe totek acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación —————
La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:
a. El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
b. El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse siempre que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (*Cfr.* Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Latindex.



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



◆ **Presentación**

Miguel Fernández Membrive

◆ **Dar voz a lo sagrado: reflexiones interdisciplinarias**

La semejanza divina como provocación en el *Teeteto*

David Angeles Garnica

Mística y artificialidad. Por una espiritualidad en tiempos de colapso

Elías González Gómez

Habitar lo inmanente: una ética del desasimiento desde Eckhart

Luis Ángel Hurtado Aguilar

Borges ante el Dios visible

Roberto Onell H.

Ante el Santo: un nuevo mundo entre lo sagrado y la santidad en Hamlet

Pedro Antonio Reyes Linares, S.J.

◆ **Acercamientos filosóficos**

Grecia, la otra de Oriente: las raíces bárbaras de la filosofía

Irving Josaphat Montes Espinoza

Una interpretación filosófica de la noción de *pecado original*

Héctor Andrés Loreto de Vázquez

◆ **Cine y literatura**

Días perfectos: ritualidad y vida cotidiana

Bernardo García González

La imaginación del mundo

José Israel Carranza

◆ **Justicia y sociedad**

Madres buscadoras ante la desaparición forzada: praxis de resistencia y reconfiguración de la comunidad

Rafael Nolasco Ramírez

ISSN 2448-9085

