

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 17, No. 33, Enero-Junio 2025, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Grupo Inkperio, Avenida 35 poniente, #1312, Col. Volcanes, Puebla, Puebla, CP 72410, este número se terminó de imprimir en enero de 2025, con un tiraje de 70 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ÍNDICES-CSIC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet, Fuente Académica.

© 2025 UPAEP, UNIVERSIDAD / UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos, notas críticas y reseñas son de su exclusiva responsabilidad.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

ISSN: 2007-9699

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 17 — Número 33

DOI: 10.24310/metyper332025

Enero-Junio 2025



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Información general

Objetivos científicos

Metafísica y Persona es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

Público al que se dirige

Metafísica y Persona se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

Datos generales (*edición, difusión, identificación y contacto*)

Metafísica y Persona es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

Identificación esencial

Título: Metafísica y Persona

Subtítulo: Filosofía, conocimiento y vida

Carácter: Revista filosófica

Periodicidad: Semestral

Difusión: Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

Lugar de edición, año de edición y entidad editora

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
 - Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Departamento de Investigación)
- Año de fundación: 2009

Dirección postal y electrónica

- Livia Bastos Andrade
Facultad de Filosofía
Decanato de Artes y Humanidades
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago
72410 PUEBLA (México)
livia.bastos@upaep.mx

- Gabriel Martí Andrés
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos
E-29071 MÁLAGA (España)
gmartian@uma.es

Consejo Directivo

Director emérito: Melendo Granados, Tomás, Universidad de Málaga, España
Directora: Bastos Andrade, Livia, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Subdirector: Martí Andrés, Gabriel, Universidad de Málaga, España
Secretarios: García Martín, José, Universidad de Granada, España
Castro Manzano, José Martín, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
García González, Juan A., Universidad de Málaga, España
Jiménez, Pablo, Australian National University, Australia
Lynch, Sandra (emérito), University of Notre Dame, Australia
Porras Torres, Antonio, Universidad de Málaga, España
Rojas Jiménez, Alejandro, Universidad de Málaga, España
Villagrán Mora, Abigail, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, Universidad de Sevilla, España
Brock, Stephen L., Università della Santa Croce, Italia
Caldera, Rafael T., Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Casales García, Roberto, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Clavell, Lluís (emérito), Università della Santa Croce, Italia
D'Agostino, Francesco, Università Tor Vergata, Italia
Donati, Pierpaolo, Università di Bologna, Italia
Falgueras Salinas, Ignacio, Universidad de Málaga, España
González García, Ángel L. (†), Universidad de Navarra, España
Grimaldi, Nicolás, Université de Paris-Sorbonne, Francia
Hittinger, Russell, University of Tulsa, Oklahoma
Jaulent, Esteve, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", Brasil
Livi, Antonio (†), Università Lateranense, Italia
Llano Cifuentes, Carlos (†), Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México
López Noriega, Mauricio, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Medina Delgadillo, Jorge, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Morán y Castellanos, Jorge (†), Universidad Panamericana, México
Pithod, Abelardo, Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina
Pizzutti, Giuseppe M., Università della Basilicata, Italia
Peña Vial, Jorge, Universidad de los Andes, Chile
Ramsey, Hayden, Australian Catholic University, Australia
Redmond, Walter, University of Texas, U.S.A.
Sánchez Muñoz, Rubén, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Sánchez Sorondo, Marcelo, Pontificia Accademia delle Scienze, Italia
Vigo, Alejandro, Universidad de los Andes, Chile
Wippel, John F., Catholic University of America, U.S.A.
Zagal, Héctor, Universidad Panamericana, México

Contenido

Artículos

- Divinisation and Union in Love in Hadewijch of Antwerp Bridal Mysticism*
Paniel Reyes Cárdenas11
- Reconstrucción de la memoria en Space Invaders y La dimensión desconocida, de Nona Fernández*
Laura Macías López25
- El objeto cultural en Caín, el Hombre, Misterio trágico de Emma Godoy*
Abril Itzel Jiménez Hernández45
- Las salidas del Sagrado Original de la Virgen de Guadalupe de las inmediaciones del Tepeyac*
Daniel González Martín Del Campo57
- Dos claves para comprender la novedad del judaísmo y su impacto en Occidente*
Roberto Casales García.....71
- El mapa de las ciencias según Tomás de Aquino*
Jorge Medina Delgadillo95

Notas críticas

- Análise introdutória à Carta sobre o Humanismo de Martin Heidegger*
Introductory analysis of Martin Heidegger's Letter on Humanism
Pedro Menezes Alves Laureano123

Reseñas

- Gress, Carrie. 2023. The End of Woman. How Smashing the Patriarchy has Destroyed Us. Washington D.C.: Regnery, 256 pp.*
Rafael Hurtado Domínguez143

Lombo, J. Á. y Giménez Amaya, J. M. 2024. Antropología de la acción:
La vida humana como unidad dinámica. *Pamplona: EUNSA*
Colección Astrolabio, pp. 223.
Francisco Fernández Labastida..... 147

Normas editoriales 155

ARTÍCULOS

Divinisation and Union in Love in Hadewijch of Antwerp Bridal Mysticism

Divinización y Unión en Amor en el misticismo nupcial de Hadewijch de Amberes

PANIEL REYES CÁRDENAS

Oblate School of Theology, USA / The University of Sheffield, UK
preyes@ost.edu¹

ABSTRACT

This article explores Hadewijch of Antwerp's understanding of divinisation and union in love, highlighting its connection to the Western medieval tradition while emphasising her unique contributions. While not explicitly using the term "divinisation," Hadewijch's ecstatic visions and yearning for the Beloved reveal a profound spiritual journey of growth towards union with God. Central to her theology and metaphysics is the concept of *Minne* (Love), a complex and transformative force encompassing longing, communion, and even suffering. Through the interplay of *ghebruken* (divine union) and *ghebreken* (longing and absence), Hadewijch charts a path of spiritual growth culminating in Bridal Mysticism. This union involves annihilation, a symbolic dissolution of the self in divine love, leading to a deeper communion with God. Hadewijch's understanding of God emphasises the Trinity and the Incarnation, ultimately highlighting a relational knowledge of God through love. Her work, therefore, offers a unique perspective on divinisation and union, rooted in the transformative power of love and the yearning for divine communion and a rich ontological understanding of human relatedness.

Keywords: Hadewijch of Antwerp, Beguines, divinisation, union in love, Bridal Mysticism, annihilation, Trinity, Incarnation

RESUMEN

Este artículo explora la comprensión de Hadewijch de Amberes sobre la divinización y la unión en el amor, destacando su conexión con la tradición medieval occidental al tiempo que subraya sus contribuciones únicas. Aunque no utiliza explícitamente el término

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4430-0991>

Recepción del original: 07/09/2024
Aceptación definitiva: 10/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

“divinización”, las visiones extáticas de Hadewijch y su anhelo por el Amado revelan un profundo viaje espiritual hacia la unión con Dios. Central en su teología y en su metafísica es el concepto de *Minne* (Amor), una fuerza compleja y transformadora que abarca el anhelo, la comunión e incluso el sufrimiento. A través de la interacción entre *ghebruken* (unión divina) y *ghebreken* (anhelo y ausencia), Hadewijch traza un camino de crecimiento espiritual que culmina en el Misticismo Nupcial. Esta unión implica la aniquilación, una disolución metafórica del yo en el amor divino, que conduce a una comunión más profunda con Dios. La comprensión de Hadewijch sobre Dios enfatiza la Trinidad y la Encarnación, destacando en última instancia un conocimiento relacional de Dios a través del amor. Su obra, por lo tanto, ofrece una perspectiva única sobre la divinización y la unión, arraigada en el poder transformador del amor y el anhelo de comunión divina y un poderoso entendimiento ontológico de la relacionalidad humana.

Palabras clave: Hadewijch de Amberes, beguinas, divinización, unión en el amor, misticismo nupcial, aniquilación, Trinidad, Encarnación.

Introduction

In Christian theology, divinisation—also known as “deification”, theosis or theopoiesis—refers to the transforming effect of divine grace. While the term implies becoming divine or God-like, theologians and spiritual writers do not interpret Theosis as overcoming a fundamental ontological difference between God and humanity. Instead, deification signifies a profound spiritual transformation within the individual as she or he experiences the divine life. In other words, deification is a gift of union with God consistent with the mysteries of Incarnation, Salvation and Glorification that ends in the participation of the divine life. The concept of deification has roots in early Christian thought. Greek Fathers like St. Irenaeus (c. 130-202) spoke of it, emphasizing that through Christ’s transcendent love, humans could become what He is. Similarly, Saint Athanasius of Alexandria expressed that Jesus was made human so that we might become sons of God. However, this transformation does not breach the absolute ontological distinction between God and His creation, most of these authors of the first millennium, like Gregory of Nyssa, talk about deification as a union in love².

1. Hadewijch: Life in Obscurity, Legacy in Light

Hadewijch, known by some scholars as a 13th-century mystic and poet, remains an enigmatic figure whose life is shrouded in the mists of lost medie-

² Louth, Andrew. *The Origins of Christian Mystical Tradition* (Oxford: OUP, 2007), 73-94.

val texts. Despite her profound spiritual insights and literary prowess, concrete biographical details about her are therefore scarce. Scholars have pieced together fragments of her life from her own writings and limited historical records, creating a portrait of a woman deeply devoted to God and driven by an insatiable longing for divine union.

Born sometime in the early 13th century in the Duchy of Brabant, Hadewijch likely hailed from a privileged background, as her writings reveal a familiarity with courtly life and education. She is often associated with the Beguine movement, a community of laywomen who dedicated themselves to a life of prayer, service, and spiritual pursuit outside the confines of traditional monastic orders. While the exact nature of Hadewijch's involvement with the Beguines is debated, her writings resonate with their emphasis on personal experience, mystical union, and devotion to Christ's humanity.

Hadewijch's literary output comprises a collection of visionary poems, letters, and prose texts, written in the vernacular Middle Dutch language. Her works, particularly the *Visioenenboek* (Book of Visions) and *Brieven* (Letters), offer a glimpse into her rich inner life, her struggles and ecstasies on the path to spiritual fulfilment. Through vivid imagery and passionate language, she explores themes of divine love, suffering, and the transformative power of union with God.

For centuries, our Brabantine's writings remained largely unknown, preserved in a few scattered manuscripts. The rediscovery of her works in the 19th century sparked a renewed interest in her mystical theology and literary artistry. Modern scholars, such as Mother Columba Hart, Paul Mommaers, and Barbara Newman³, have devoted considerable effort to editing, translating, and interpreting her texts, bringing her profound insights to a wider audience. This efforts, nonetheless, are only the beginning of a serious academic engagement with these materials.

Contemporary scholarship on our Flemish Mystic is flourishing, with researchers exploring various aspects of her life and work. Some scholars delve into her historical context, examining her relationship with the Beguine movement and the broader social and religious landscape of 13th-century Brabant. Others focus on her literary style, analysing her use of metaphor, allegory, and poetic devices to express her mystical experiences. Still others

³ Some of these key works are the following: Hadewijch. *Hadewijch: The Complete Works*, ed. and trans. by Mother Columba Hart, OSB (New York: Paulist Press, 1980); Mommaers, Paul, and Anikó Daróczy. *Hadewijch: The Complete Letters* (Leuven: Peeters, 2016); Newman, Barbara. *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995).

investigate her theological contributions, exploring her unique understanding of divine love, suffering, and *theosis*. However, there is little said about the metaphysical underpinning of her ideas, and this article explores them for the first time.

One particularly intriguing area of research is Hadewijch's use of vernacular language. Writing in Middle Dutch, she challenged the traditional dominance of Latin in religious discourse, making her spiritual insights accessible to a broader audience. This choice reflects her commitment to sharing her experiences and empowering others on their own spiritual journeys.

As Holly Hillgardner observes, "Hadewijch's poetry and prose are characterised by a remarkable blend of intellectual rigour and emotional intensity, reflecting the depth and complexity of her spiritual life"⁴. Her writings continue to inspire and challenge readers today, offering a timeless testament to the power of faith, love, and the human quest for divine union.

Exploring medieval accounts such as that of Hadewijch, I will accept the continuity of a Latin tradition (Western Christianity) that preserved the topic of deification and union in love; but will also stress her own contribution to the tradition and the ontological consistency of that union. Important examples as well as possible influences on Hadewijch⁵, according to scholars as Mommaers, are Richard of St. Victor, William of St. Thierry, St. Bernard of Clairvaux with regards to the mysticism of love and Gregory the Great with regards to the itinerary of spiritual growth. We could say that these authors constitute a Western or Latin medieval tradition of deification. Hadewijch's Book of Visions (*Visioenenboek*) and Letters (*Brieven*) feature dialogues between her and Christ in visionary speech, providing an early example of vernacular religious instruction. While Hadewijch's work does not explicitly use the term "divinisation," her ecstatic renderings and yearning for the beloved state themes of spiritual transformation and union with the divine. Consequently, in this paper I aim to show that, for Hadewijch, divinisation (deification) represents a profound spiritual journey toward union with God, where the individual's nature is transformed by divine grace, leading to a deeper communion with the divine presence, an itinerary of transformation of our being in a *being-for-love*. In addition, I shall explore her continuity with the tradition of Western Medieval deification and union, as well as her particular and unique angle and contribution to the understanding of deification and union in love in her unique categories. This will require an analysis of some

⁴ Hillgardner, Holly. *Longing and Letting Go: The Spiritual Teachings of Hadewijch* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

⁵ Mommaers, Paul. "Introduction". In Mommaers, Paul & Anikó Daróczy. *Hadewijch The Complete Letters. Middle Dutch Text, trans. and commentary* (Leuven: Peeters, 2016), 7.

of her concepts such as *Minne* (Love), *Ghebruken* and *Ghebreken*, her concept of Bridal Mysticism, and her understanding of God, annihilation, union, and their interrelationship to reveal their importance and originality. The article will open some doors of exploration that might generate further discussion on some particular nuances of her ideas to be explored by future scholarship.

2. Hadewijch and the Beguine movement

Our Brabantine mystic and poet was deeply entwined with the burgeoning Beguine movement, a vibrant expression of female spirituality that flourished in the Low Countries during the High Middle Ages. The Beguines, who often hailed from affluent backgrounds, formed communities that fostered a distinctive form of religious life. The spirituality of the Beguines during Hadewijch's time was extremely vibrant: The Beguines were women who lived together in communities, varying in size from a handful to several dozen. These women, though not bound by formal monastic vows, dedicated themselves to lives of prayer, service, and mystical seeking. Their spirituality, as recent scholarship by Bernard McGinn⁶ elucidates, was characterised by a profound affective piety centred on the humanity of Christ, particularly his Passion and Incarnation. They cultivated an intense devotion to the Eucharist and the Virgin Mary, often expressed through visionary experiences and ecstatic forms of prayer, the Beguines were influenced and serviced by Mendicant Orders, mostly Dominicans, which might be yet another reason for the emphasis of an Incarnational spirituality.

Hadewijch's own mystical writings, with their emphasis on the transformative power of *Minne* (divine love), resonate deeply with this Beguine spirituality. Her poems and visions express a passionate longing for union with God, often employing the language of courtly love to depict the soul's yearning for the divine Bridegroom. This emphasis on affective piety and the transformative power of love aligns with the broader Beguine emphasis on cultivating an intimate relationship with Christ. Furthermore, Hadewijch's visionary experiences, in which she encounters the divine in both personal and communal settings, reflect the Beguine emphasis on visionary piety and the sharing of spiritual experiences within the community. As Veerle Fraeters⁷ notes, "Hadewijch's mystical experiences and writings...were deeply

⁶ Bernard McGinn. *The Crisis of Cenobitism in the Latin West, 1200-1350* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

⁷ Fraeters, Veerle. "Hadewijch and the Beguine Movement". In Andersen, Elizabeth e.a. [red.]. *Mysticism and devotion in northern Germany in the late Middle Ages* (Leiden: Brill, 2013), 32-41.

embedded in the social and spiritual context of the Beguine movement".⁸ Her work, therefore, can be seen as both a product of and a contribution to this vibrant expression of female spirituality in the Middle Ages.

3. Deification in Hadewijch's writings

Our author made an emphasis primarily and extensively into the concept of *Minne* in her writings. *Minne* broadly means love. However, *Minne* is also a polysemic term, as I will show below. *Minne* is the central component of Hadewijch's poetry and collected works, including her religious *Visioenen* (Visions). Originally, *Minne* was drawn from the traditional courtly love poetry of medieval troubadours or "minnesingers". In this context of courtly love, it expressed the perpetual longing for an unattainable, worldly love. However, Hadewijch transformed this concept. She associated *Minne* with the eternal love of God, spiritualising it. *Minne* also means the appropriate human response to divine love. For her, *Minne* was not merely an earthly desire but a profound connection with the divine: *Minne* is a real relationship with God⁹. She depicted God directly as Love, transcending the limitations of human knowledge, language and experience: we can penetrate the divine life and essence not through our thoughts but through love, but this relationship, more than moral, is ontologically real. Hadewijch even considers this as a rational response to God's love consistent with human nature. Our author described *Minne* as multifaceted¹⁰, love is more than affection: It embraces unrequited desire, the confusion of longing, and even estrangement, suffering and pain. Simultaneously, it embodies the joy of divine union—the profound communion with God. Hadewijch's exploration of *Minne* goes beyond conventional boundaries, intertwining earthly and divine aspects. In summary, *Minne* represents a complex and transformative force—an intertwining of human longing and divine communion that is ingrained in human nature, while our nature is not static but dynamic, it needs a relationship tending to the divine reality that brings about the true self in love, the growing dynamism that expands a nature meant to progress. Metaphysically, *Minne* bespeaks the

⁸ Fraeters, *The Crisis*, 35.

⁹ See for example Vision II: "In the past, before that time, I always wanted, with everything I did, to figure out something. For I asked myself and continuously said: What is *Minne* and who is *Minne*? I had been doing that for two years". Hadewijch, vision II (v. 16-20), in: Hadewijch. *Hadewijch: The Complete Works*, ed. and trans. Mother Columba Hart, OSB (New York: Paulist Press, 1980), 271.

¹⁰ Bernard. *The Flowering of Mysticism* (New York: Crossroad, 1999), 201-211.

dynamism of a self, that rather than substantial and fixed, is relational and dynamical without losing the personal identity.

4. *Ghebruken* and *Ghebreken*, and Bridal Mysticism

In her poetry, the Brabantine mystic introduced the terms Middle Dutch terms: *ghebruken* and *ghebreken* in her mystical writings, she played with these terms in creative ways. *Ghebruken*¹¹ signifies the positive aspects of spiritual experience, divine union, and the transformative power of love¹². It represents the moments of communion with God, where the soul is filled with grace and divine presence. Conversely, *ghebreken*¹³ refers to the negative aspects—the moments of longing, absence, and spiritual dryness. These are times when the soul feels distant from God, yearning for a deeper connection. Together, *ghebruken* and *ghebreken* form a dynamic interplay in the soul's journey toward divine union. Hadewijch's concepts of *Minne*, *ghebruken*, and *ghebreken* intertwine earthly longing with divine communion, inviting us to explore the depths of spiritual experience.

Ghebruken is the beginning, the courtly "honeymoon" stage of love, but in maturing this love, we end up at the 'lacking', the '*ghebreken*'¹⁴, living life on earth; and at thoughts about spiritual growth and deification. Following her narrative, then '*Ghebreken*', "lacking", means the separation from God in the sublunary sphere. But Hadewijch does give meaning to such a life in '*ghebreken*'. She even has very daring and radical ideas about it: it is the insatiable longing for our Creator, that will not be fulfilled until we are united to the Infinite source of our being. She even suggest that should there not be original sin, we will still be torn and longing to be united to our Creator. With her opinion about the meaning of 'lacking', she integrates her spiritual experiences within life in this world. From her use of these terms and the dynamism they reflect, becomes clear that Hadewijch, with her ideas about spiritual growth and union during earthly life, is in line with the rejection of *Theosis* as an ontological union (we do not become God in nature). However, Hadewijch is completely on board with a total and unreserved union in love (we become God-like when our nature is touched by God in love, this is her sense of *theosis* or *deification*). I will show that this idea of union in love is apparent in his bridal mysticism.

¹¹ Letter 11, in: Mommaers & Daróczy, *Hadewijch The Complete Letters*.

¹² Mommaers, "Introduction", 10-11.

¹³ Letter 16 in: Mommaers & Daróczy, *Hadewijch The Complete Letters*.

¹⁴ Letter 18 in: Mommaers & Daróczy, *Hadewijch The Complete Letters*.

5. Bridal Mysticism as the culminating expression of the interplay between *ghebreken* and *ghebruken*

Bridal Mysticism (in Dutch, *Brautmystik*) is an entire genre of spirituality, and Hadewijch used what Barbara Newman¹⁵ termed “*la mystique courtoise*”, “mystical courtship” to construct a devotional system of spiritual growth. Indeed, in her poems, she wove a complex web of relations between the speaker (often allegorically personified as a courtly woman) and *Minne* (Love). This produced variations on the *Brautmystik* (bridal mysticism) also found in monastic commentaries on the *Song of Songs*¹⁶, in these works, as for example is found in the commentaries of Bernard of Clairvaux and William of St Thierry, the soul is united to God in an sponsal act. But our mystic’s perspective is unique to her: The interplay of the meanings of *Minne*, *ghebreken*, *ghebruken* is woven into a poetic summit in her bridal visions. For our Brabantine mystic the relationship is not only between the soul and God, but between the soul, *Minne* (personified love) and God. Everything substantive we read of Hadewijch thus far logically arises from one another: the roads of the virtues and the *Minne*, spiritual growth and divinisation in the longing for God; and finally, the bridal mysticism, that represents the moment of union. In the summit of the presence of God, she will stand as a bride in front of God, grown-up and proud (*fier*) - decorated with virtues and with perfect *Minne*. And Hadewijch, in the end, does meet God: at the end point of the road along the virtues, she describes a mystical unification:

And my Beloved gave Himself to me, in a way that I could understand and feel Him. But when I saw Him, I fell down before His feet. After all, I saw the road by which I had been led towards Him and I understood that I still had to do very much to *live* like that.¹⁷

In this vision, Hadewijch distinguishes a mystical experience on the one hand, a sudden experience whereby the mystic states that he becomes conscious of the loving presence of God. And on the other hand a road of spir-

¹⁵ Newman, Barbara. *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), 139, for an introduction to this term.

¹⁶ In this regard we can show two classic examples, Bernard of Clairvaux and William of St Thierry: For the former “The soul is espoused to the Word when she is joined to Him by love... This is the spiritual marriage, in which the soul is united to the Word, not by bodily contact, but by the embrace of love” (Sermon 83). Bernard of Clairvaux. *On the Song of Songs I*, trans. by Kilian Walsh (Cistercian Publications, 1971). For the latter: “The soul, inflamed with the fire of divine love, longs to be united with her Beloved... She seeks Him in the solitude of contemplation, in the silence of the heart” (*Commentary on the Song of Songs*, Chapter 1) Saint-Thierry, William of. *Exposition on the Song of Songs*, trans. by Columba Hart (Cistercian Publications, 1970.)

¹⁷ Hadewijch, vision I (v. 229). My translation of: P. Mommaers. *De visioenen van Hadewijch* (1979). Vision I entire text (Commentary and text).

itual growth. Here, once again, with the word *ghebreken* (to be? “wanting”) she expressed the deprivation of *ghebruken* (“to enjoy”). She thus provided a significant word-play which in Middle Dutch is at once a play of sound: e.g. “to be wanting in enjoyment, that is the sweetest enjoyment (*dat ghe breken van dien ghebrukene dat es dat suetste ghebruken*)”¹⁸.

If we attend to the estrangement for the sake of Minne as presented in Vision I (particularly v. 250s), Hadewijch wants to experience the love of God, the ‘ghebruken’, the divinity of God; then she has to resemble (‘gheliken’) God in His humanity (Christ). This is what the Son of God shows through the kenosis (humiliation) of incarnation, an estrangement¹⁹. This means bearing to be poor, despised and disdained, to feel misery.²⁰ She even feels free to complain about this in stanzaic poem 17, for example, she sorely laments:

... The number of my griefs must be unuttered,
My cruel burdens must remain unweighed:
Nothing can be compared to them...²¹

Spiritual growth and deification

Hadewijch, like other spiritual writers of the time, recommends the growth in virtues. Virtues are habits of self-control, ways in which we can develop and flourish our human capabilities, the more noble virtues are mirrors of our more noble potentialities: because of this, ethical virtues are the summit, while intellectual virtues are instrumental for the search of the Good. However, the spiritual growth in virtue has a preparatory function²², the orientation of virtue is to create a white garment of dignity finally aimed to prepare the bridal chamber for the final encounter of union. This does not overthrow the goodness of virtue, the only condition is that this virtue does not become pride (another sense of the Dutch word “fiere”) and thus impedes the total unification, we will see

¹⁸ Letter 16, 17-19, in: Mommaers & Daróczy, *Hadewijch The Complete Letters*.

¹⁹ Hadewijch, thus, wrote about the estrangement because of *Minne*: “If you want to strive after the love (*Minne*) like it belongs to your proud (*fiere*) nature that completely claims Me for yourself, then you will become so estranged from the people, that you will be despised and disdained by all human beings, that you won’t know where to find a place to stay, not even for one night. All human beings will let drop and forsake you and no one will be with you in your need and in your misery”. Hadewijch, vision I (v. 250-260). My translation of: Mommaers, *De visioenen van Hadewijch*. Vision I entire text (Commentary and text). In this text estrangement is defined through a personal experience of humiliation that makes the author think of Jesus’ experience of human contempt.

²⁰ This is the crowning dynamism of “*Ghebruken*”: mystical experience, loving presence of God and “*Ghebreken*”: earthly life, the road of spiritual growth.

²¹ “Poems in Stanzas 17: Under the Blow,” in Hadewijch. *Hadewijch: The Complete Works*, 172, lines 19-21.

²² This is the use of the word “fiere” that in the moment of mystical union has to be finally abandoned see Vision I (v. 250-260).

below that this is an important key to interpreting her concept of annihilation. The consequence of a real union is a return to the world as a transformed being.

I lead you, as god and human, again back into the cruel world. There you will taste all kinds of deaths, until you'll return here, in the whole name of my ghebrukens, in which you are now baptised, in my deepness²³.

In this last fragment, Hadewijch herself is called 'god and human'. As 'god and human' she goes back into the cruel world, so she can, through all kinds of deaths, through the 'lacking', the ghebreken, grow towards the ghebruken, to grow as a human being towards the divine. However, to grasp the interplay of these concepts we need to understand the goal of the union: the image of the God that growth aims at. In what she calls "noble unfaith" (edele ontrouwe), she even lets go of her faith! Hadewijch longs for Love so intensely that she lets go of her faith to continue enlarging her desire for Minne²⁴.

We can interpret Hadewijch's conception of the union in love as a process of *epektasis*, i.e., both an unlimited growth and an unlimited act of union with God. *Epektasis*, derived from the Greek word ἐπέκτασις meaning "stretching out" or "extension," signifies a perpetual state of spiritual growth and longing for God. In Christian theology, particularly within Eastern Orthodox tradition, it represents the ongoing process of drawing closer to God throughout eternity, even after reaching a state of *theosis* (divinisation). Stephen Finlan describes the concept thus: "*Epektasis*... describes the process of the soul's continuous progress towards God, even in the afterlife. It is the dynamic aspect of *theosis*, indicating that even in a state of union with God, the soul will never cease to grow in its knowledge and love of Him."²⁵ In the case of Hadewijch, this means that as we grow without end in receiving God's infinite love towards us, we also become infinite beings by participating in that love, this transforms our limited metaphysics in a definite and irreversible way.

6. Hadewijch's concept of God and the union with God

Hadewijch's works provide us with glimpses into her understanding of God. The image emerges from the tumultuous longing for God's Infinite

²³ Vision VI (v. 86-88), in Hadewijch, *Hadewijch: The Complete Works*, 278-279.

²⁴ Couplet Poem 10: No Feeling but Love, in Hadewijch. *Hadewijch: The Complete Works*, ed. and trans. Mother Columba Hart, OSB (New York: Paulist Press, 1980), 337, lines 93-98. For the meaning of Hadewijch's "Noble unfaith", cf. Hillgardner, Holly. *Longing and letting go* (AAR/Oxford: OUP, 2017), specially chapter 5.

²⁵ Finlan, Stephen. *Theosis in the Cappadocian Fathers* (Oxford University Press, 2019), 132.

joy. Hadewijch's image of God is fully and fundamentally Trinitarian, we are called to "live the Trinity"²⁶, but the life of the Trinity is essentially love. Throughout her writings, Hadewijch's central theme is the intense yearning for the infinite joy of possessing a God who is *Love*. We know that God is love, however, because of the Second Person of the Trinity. Her spirituality is deeply rooted in the mysteries of Christ's life, especially his childhood and passion, and hence marked by an emphasis on the Incarnation²⁷. Hadewijch's longing for God transcends mere intellectual knowledge; it is a heartfelt desire²⁸ to be united with the divine, and thus should give priority to the relational knowledge of God through love, because *Minne* is God's being: As stated above, *Minne* is Hadewijch's central concept, acting as the focal point of her belief system. While scholars debate its precise meaning, *Minne* represents a profound connection with the eternal love of God. Hadewijch spiritualised the concept, associating it with divine communion and direct experience of God as Love²⁹. Hadewijch's image of God is an ecstatic yearning for the Beloved: Her writings invite readers to explore the depths of spiritual experience and union with God. Hadewijch's concept of God, thus, revolves around intense longing, divine love, and the pursuit of infinite joy through communion with the divine presence.

7. Annihilation as Spiritual Attainment

The union with God, the attainment of the spiritual union with the beloved is a kind of annihilation. Hadewijch uses words of abyssal and liquid imagery. In Poem 7, Stanza 4:

My soul melts away
In the madness of Love;

²⁶ Letter 1, p. 46, in: Mommaers & Daróczy, *Hadewijch The Complete Letters*.

²⁷ Letter 28, p. 101, 121, 146 in: Mommaers & Daróczy, *Hadewijch The Complete Letters*.

²⁸ On this, the study of Agatha Anna Bardoel (1987) *Hadewijch of Brabant and the Hermeneutics of Desire*, Dutch Crossing, 11:32, 26-36, DOI: 10.1080/03096564.1987.11783864 shows that *Minne* is also a word for desire.

²⁹ Thus she writes in Vision III: "And when you accomplish me in yourself, pure human in me, by going all the roads of the complete *minne*, then you will experience enjoyingly ('*ghebruke-lik*') who I am *minne*. Until that day you will keep on loving. Because I am love, and then you will be love as I am love. You will, no less than I, live a life that is love, all the days till your death, the day that you will become alive. With my unity you receive me and I have received you. Go and live what I am and return and bring me the entire divinity, and experience then '*ghebruke-lik*' who I am".

And with that I returned into myself and I understood everything I had said before. And I remained looking into my warm-hearted sweet love". Vision III (v. 1-25) in: Hadewijch, *Hadewijch: The Complete Works*, 272.

The abyss into which she hurls me
Is deeper than the the sea;
For Minne's deep new abyss
Renews my wound...³⁰

However, for Hadewijch, annihilation was not a mere negation or obliteration. Instead, the term is poetic and metaphorical, it represents a profound union with God in which mutual belonging blurs any division. Hadewijch believed that through the process of annihilation, the soul could attain a state of oneness with the Divine³¹. The use of this concept went beyond the ordinary boundaries of self and ego, leading to a transcendent experience.

In this union, Hadewijch suggests that there is a goal of Nothingness: Hadewijch's vision of annihilation was closely tied to the form and nature of nothingness³². Indeed, she dared to claim not only to be a daughter of the Father by nature but also to be identical with Him. Her mystical journey involved a radical transformation, where the soul moved toward a state of divine likeness. Therefore, Hadewijch's concept of annihilation was not about self-erasure but about becoming one with the divine, transcending individuality, and attaining a deeper spiritual reality.

Conclusion

Though I have accepted and stated that Hadewijch connects to the Western tradition of deification, I have also shown that she has a very particular angle to contribute to the tradition, she is unique in her perspective on the dramatism and force of Love, showing like no other medieval mystic how Love is also a force of tension and estrangement, Love has its demands up to the point of a total abandonment an annihilation of everything else. An analysis of some of her concepts such as *Minne* (Love), *Ghebruken* and *Ghebreken*, her concept of Bridal Mysticism, and her understanding of God, annihilation, union, and their interrelationship to reveal their importance and originality and her dynamic theological anthropology and metaphysical conception of human nature as primarily relational and dynamical. Let us retrieve the

³⁰ Poem 7, Stanza 4, Hadewijch, *Hadewijch. The Complete Works*, 145.

³¹ Marín, Juan. "Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls*". *The Harvard Theological Review*, vol. 103, n° 1 (Jan., 2010): 92.

³² See McGinn, Bernard. "Suffering, Emptiness, and Annihilation in Three Beguine Mystics". In *Homo Medietas: Aufsätze Zu Religiosität, Literatur Und Denkformen Des Menschen Vom Mittelalter Bis in Die Neuzeit: Festschrift Für Alois Maria Haas Zum 65. Geburtstag*, ed. by Niklaus Largier and Claudia Brinker-von der Heyde, 155-74. Bern: Peter Lang, 1999, 161-162.

analysis made here: Hadewijch shows that our entire relationship with God, who is the Trinity, is manifested in terms of *Minne*. Love has its demands, and in these demands, the beloved starts by enjoying the gratuitous divine love (*Ghebruken*) but as love gets deeper, the growth in love (*Ghebreken*) relativises everything else (even, to some extent, virtues and faith) and leads the lover to give up every preconception as to configure the entire life to this love, to the point of union in which all reservations are annihilated in union. Deification is the divine gift in the union, one participates fully in the divine life of the Trinity, leaving all other concerns aside, but always coming back to normal life with renewed love that is incarnated in our actions. We find in our author, therefore, both continuity and originality with the medieval mystical tradition: she is on board of Bridal mysticism and the Western tradition of deification, but she also offers a unique perspective that will show the radical commitment involved in the union in love even to the point of estrangement. Further lines of research will unveil the nuances of these, but in this article, we have illustrated how mysticism cross-fertilised theological anthropology and opened new developments in the flourishing of medieval faith.

References

- Bardoel, Agatha Anna. "Hadewijch of Brabant and the Hermeneutics of Desire". *Dutch Crossing, Journal of Low Countries Studies* 11 (32): 26-36.
- Bernard McGinn. 2016. *The Crisis of Cenobitism in the Latin West, 1200-1350*. Oxford: Oxford University Press.
- Finlan, Stephen. 2019. *Theosis in the Cappadocian Fathers*. Oxford University Press.
- Fraeters, Veerle. 2013. "Hadewijch and the Beguine Movement". In Andersen, Elizabeth e.a. [red.], *Mysticism and devotion in northern Germany in the late Middle Ages*, 32-41. Leiden: Brill.
- Hadewijch. 1980. *Hadewijch: The Complete Works. Edition and translation by Mother Columba Hart, OSB*. New York: Paulist Press.
- Hillgardner, Holly. 2017. *Longing and letting go*. AAR/Oxford: OUP.
- Louth, Andrew. 2007. *The Origins of Christian Mystical Tradition*. Oxford: OUP.
- Marín, Juan. 2010. "Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls". *The Harvard Theological Review* 103 (1) (Jan.): 89-109.
- McGinn, Bernard. 1998. *The Flowering of Mysticism*. New York: Crossroad.
- McGinn, Bernard. 1999. "Suffering, Emptiness, and Annihilation in Three Beguine Mystics". In *Homo Medietas: Aufsätze Zu Religiosität, Literatur Und Denkformen Des Menschen Vom Mittelalter Bis In Die Neuzeit: Festschrift Für Alois Maria Haas Zum 65. Geburtstag*. Edited by Niklaus Largier and Claudia Brinker-von der Heyde, 155-74. Bern: Peter Lang.

- Mommaers, Paul & Anikó Daróczy. 2017. *Hadewijch. Brieven. Middelnederlandse tekst. Vertaling en commentaren door Paul Mommaers Klank-ritmische lay-out door Anikó Daróczy.* Leuven: Peteers.
- Mommaers, Paul & Anikó Daróczy. 2016. *Hadewijch The Complete Letters.* Middle Dutch Text, Translation and Commentary. Leuven: Peteers.
- Mommaers, Paul. 1979. *De visioenen van Hadewijch.* Leuven: Peteers.
- Newman, Barbara. 1995. *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Reconstrucción de la memoria en *Space Invaders* y *La dimensión desconocida*, de Nona Fernández

*Reconstruction of memory in the novels Space Invaders
and The Twilight Zone by Nona Fernández*

Laura Macías López
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
lauramacias1309@gmail.com¹

RESUMEN

El presente trabajo analiza los temas recurrentes en las novelas *Space Invaders* (2013) y *La dimensión desconocida* (2016) de la autora chilena Nona Fernández (1971) como son: la voz de los niños, la memoria entre generaciones, la casa, el juego y el escapismo y el testimonio, con el objetivo de mostrar cómo logran construir la autoficción de la autora y la reconstrucción de memorias individuales a manera de resistencia contra la memoria oficial postdictadura en Chile. Además, estas memorias conforman una representación de la memoria colectiva de la literatura de los hijos que nos permite conocer el Chile contemporáneo.

Palabras clave: Nona Fernández, literatura chilena, dictadura, memoria, autoficción

ABSTRACT

The purpose of this work is to analyze the recurring themes in the novels *Space Invaders* (2013) and *La dimensión desconocida/ The Twilight Zone* (2016) by the Chilean author Nona Fernández (1971) such as: the children's voices, the recalling of memory amongst generations, the household, the use of games to narrate, the desire to escape and the testimony, with the purpose of showing how these themes build the autofiction in the author's discourse and the reconstruction of individual memories as a matter of resistance towards the official memory after the dictatorship in Chile. Furthermore, these memories become representations of the collective memory in the literature of the son's generation that allows to learn about contemporary Chile.

Keywords: Nona Fernández, Chilean literature, dictatorship, memory, autofiction

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3365-1842>

Recepción del original: 22/10/2024
Aceptación definitiva: 15/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Las últimas décadas de la historia de Chile han sido de diferentes gobiernos, sistemas económicos y cambios en la sociedad que han modificado la manera de contar y de cómo se recuerda un pasado del que muchas veces se prefiere no hablar. El gobierno socialista de Salvador Allende, seguido por el gobierno militar de Augusto Pinochet tras el Golpe de Estado en 1973, y la reforma neoliberal cuando que adviene cuando se instaura la democracia, desembocaron en una visión subjetiva del pasado y de la reconstrucción de la memoria.

De tal forma, la literatura ha abierto ese espacio de diálogo y reconstrucción que los ámbitos de la política y la economía coartaron o pretendieron ignorar. La literatura escrita, durante y después del gobierno de Pinochet, plasma las historias contadas y el punto de vista de los ciudadanos comunes, por lo que vale la pena hablar de ella y estudiarla con detenimiento. Las experiencias personales, aún dentro de la ficción, definitivamente reconstruyen un pasado y una memoria no solo creativos, sino necesarios para entender el presente de este país.

La aproximación a la literatura chilena, específicamente, y no a otras del Cono Sur, como la de Argentina, por ejemplo, o la de otros países que también sostuvieron regímenes militares se debe a las características propias del gobierno y sus efectos en los ciudadanos. En Chile, no existió un consenso que desaprobara el gobierno de Augusto Pinochet; en el Plebiscito Nacional de Chile, en 1988, donde finalmente se dio paso a la democracia y al gobierno de Patricio Aylwin, la votación fue muy cerrada, ya que el 44% votaron por el Sí, es decir, casi mitad de los electores aprobaba que Pinochet permaneciera en el gobierno.

La narrativa chilena, después de la dictadura, constituye un intento por reconstruir un pasado incomprendido, en el sentido político, evocando recuerdos, e imaginación de los recuerdos de la infancia de los autores nacidos en las décadas de los setenta y ochenta. Esta narrativa da un “giro de tuerca” a la historia de la literatura chilena y se posiciona desde otro lugar de enunciación. Dentro de esta generación de escritores postdictadura, que se ha denominado “de los hijos”, podemos ubicar a Diego Zúñiga. Álvaro Bisama y Nona Fernández quien, al igual que Alejandro Zambra, vivió su infancia durante la dictadura chilena y, con su narrativa, ha dado herramientas para pensar en el Chile contemporáneo, donde la tradición y la memoria de los ciudadanos no forma parte del discurso oficial.

Para Norbert Lechner, la dificultad para crear un relato en torno a la dictadura se centra en dos grandes ejes: por un lado, la crisis en la teoría política contemporánea y, la necesidad de crear nuevos mapas epistemológicos para repensar la política y, por otro, la división social que obligó al gobierno de la

Concertación a postergar la discusión en torno al pasado para salvaguardar el presente.² Si consideramos estos dos ejes como viables, podemos deducir que la subjetividad de los ciudadanos se dejó de lado y la política se concentró en lo inmediato. Para la teórica Nelly Richard, en *Crítica de la memoria*, en la postdictadura se evita citar al pasado para acelerar la transición al presente y al futuro y la función del arte y la literatura será recoger lo incompleto y roto del pasado, es decir, lo que el discurso oficial deliberadamente ignora³.

En este contexto político y social es donde se desarrolla la narrativa de la autora Nona Fernández específicamente en sus obras *Space Invaders* (2013) y *La dimensión desconocida* (2016), como un intento por rellenar los espacios que el discurso oficial no ha podido explicar o representar y los de las cosas que no recuerda. La autora construye una literatura del “yo” donde la memoria colectiva no se puede clausurar aun cuando este discurso tenga la individualidad como característica intrínseca.

Nona Fernández, al igual que otros de sus contemporáneos, recurre a la autoficción para construir una memoria individual que, debido a su ambigüedad e hibridez⁴, puede representar a una memoria colectiva que, a su vez, es una forma de resistencia ante la memoria oficial. La memoria individual y la memoria colectiva según la definición de Paul Ricoeur en *La memoria, la historia y el olvido*, constan de tres aspectos: el primero se refiere a que la memoria es singular, los recuerdos son individuales y no son como los de otro; el segundo se refiere a la conciencia del pasado y su función de garantizar la continuidad temporal de la persona; y el tercero se relaciona con la noción del paso del tiempo⁵.

Para Paul Ricoeur, la memoria también aborda el tema del olvido, el cual representa una pérdida de las raíces de la identidad y la tradición, por lo que hay que luchar por la preservación de la memoria. Esta intencionalidad o propósito se relaciona con los valores políticos e identitarios que los sujetos hacen de la memoria, transformando la identidad presente y futura de los sujetos⁶. La memoria colectiva, por su parte, tiene un carácter social; cualquier recuerdo tiene una relación con las nociones de grupo, lugar, personas, etc. ya que es el conjunto de huellas de la historia que han transformado a

² Lechner, Norbert. *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política. Obras. Tomo IV. Política y subjetividad 1995-2003* (Flacso/FCE, 2015), 187-285.

³ Richard, Nelly. *Crítica de la memoria* (Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010).

⁴ El texto híbrido se refiere a aquel que combina diferentes géneros, estilos o formas de narración fusionando elementos de forma innovadora. El texto híbrido busca cruzar los límites tradicionales entre géneros y técnicas narrativas. Cf. Moiroux, Anne y Kristen Wolfs. *Éléments de bibliographie raisonnée* (Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2004).

⁵ Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia y el olvido* (Buenos Aires: FCE de Argentina, 2000), 19.

⁶ Ricoeur, *La memoria*, 41.

la sociedad. La memoria colectiva se construye en los relatos colectivos que conforman a las comunidades y, como dice Ricoeur, “son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados”⁷. La memoria individual y colectiva claramente se relacionan y son interdependientes; se mezclan en los relatos literarios y, de alguna manera, el conjunto de memorias individuales construye la memoria colectiva. Sin embargo, esta relación no es claramente distinguible ni homogénea, la memoria de un individuo es permeada de la propia experiencia real, por el medio e, incluso, por lo que se cree que se recuerda.

Retomando a Nelly Richard, el arte, el texto en este caso en particular, recupera y transforma el contexto del recuerdo y además dialoga con él. Como lo explica Virginia Murua: “Es a partir de este modelo interactivo en que el texto trabaja y se mueve para crear nuevos textos y borrar otros, oscilando entre la memoria y el olvido”⁸.

De tal forma, el autor, o el texto, selecciona y discrimina los recuerdos, valida o no lo que considera ser digno de revisitarse y volverse a contar desde una postura específica. En la obra de Nona Fernández, la postura es clara; enfrentarse al recuerdo no solamente sirve como mecanismo para entender la dictadura, sino que también es denuncia sobre los temas que no se han resuelto en el discurso oficial.

La memoria como recuerdo del pasado, puede tener diferentes componentes como es el caso de la nostalgia. De acuerdo con la teórica Svetlana Boym, en su libro *The Future of Nostalgia* (2001) donde lleva a cabo un estudio detallado sobre la historia de la nostalgia, a través de distintas culturas y hechos históricos, existen dos tipos de nostalgia que son la restaurativa y la reflexiva:

Restorative nostalgia stresses nostos and attempts a transhistorical reconstruction of the lost home. Reflective nostalgia thrives in algia, the longing itself, and delays the homecoming-wistfully, ironically, desperately. Restorative nostalgia does not think of itself as nostalgia, but rather as truth and tradition. Reflective nostalgia dwells on the ambivalences of human longing and belonging and does not shy away from the contradictions of modernity. Restorative nostalgia protects the absolute⁹.

⁷ Ricoeur, *La memoria*, 17.

⁸ Murua, Virginia. *Literatura, Memoria y Política: Propuestas de análisis discursivo de No derrames tus lágrimas por nadie que viva en estas calles de Patricio Pron y Signor Hoffman de Eduardo Halfon* (Italia: Università di Pisa, Tesi de Laurea, 2016/2017), 14-15.

⁹ Byom, Svetlana. *The Future of Nostalgia* (USA: Basic Books, Apple Books, 2001), 35. “La nostalgia restaurativa refuerza el nostos y propone una reconstrucción transhistórica de la casa perdida. La nostalgia reflexiva se desarrolla en el algia, el anhelo en sí mismo y retrasa el regreso a

La nostalgia restaurativa es propia de los nacionalismos quienes fabrican la historia y los mitos a la medida de las necesidades ideológicas y económicas de los gobiernos y tratan de institucionalizar la memoria. Por su parte, la nostalgia reflexiva está consciente de la imposibilidad de reconstruir el pasado por lo que se centra en la experiencia del recuerdo.

Además, otro aspecto a considerar es la distinción entre la memoria individual y colectiva. El discurso oficial busca ordenar y reorganizar la estructura; los conceptos de tiempo y memoria van íntimamente ligados al construir una identidad nacional, sin embargo y, como ya se ha dicho antes, el individuo desconfía de estos constructos, se enfoca en la subjetividad y en sí mismo, dejando de lado la idea de colectividad en la medida que no puede enfrentarse o cuestionar el discurso oficial. La literatura abre este espacio, donde un autor como Roberto Bolaño puede dialogar con este pasado para tratar de, al menos, empezar a comprenderlo. Por otra parte, Lechner propone que la reconstrucción de la memoria individual está comprometida con la colectiva¹⁰, de tal forma que propone una revalorización y una reconstrucción de un nosotros.

La globalización actual representa una realidad en casi todos los países del mundo como parte de la vida actual, es decir, es una construcción social que ha permeado de manera permanente influyendo en todos los ámbitos de la vida incluida la ficción. De tal forma, los escritores chilenos Alejandro Zambra y Nona Fernández regresarán al pasado y evocarán la memoria de manera distinta a como lo hace un escritor como Roberto Bolaño a finales del siglo anterior. Zambra y Fernández no “bloquean los sueños”¹¹ sino que los usan para evocar el pasado; *Formas de volver a casa* (2011) y *Space Invaders* (2013), por ejemplo, usan los sueños para retomar ideas del pasado desde un punto de vista inmerso en el mundo globalizado y, sobre todo, un mundo literario que presenta un narrador colectivo, como propone Lechner, y que, naturalmente, se inserta en la globalización y en el mercado cultural actual.

De acuerdo con Nona Fernández, hay una diferencia entre la memoria histórica del país y todo lo que tiene que ver con eso, la manera en la que se ha trazado o silenciado esta memoria, el hecho de que los gobiernos quieran hacer creer u olvidar ciertas cosas, y la memoria de cada personaje, el acto mismo de cómo recuerda, qué cosas las personas se inventan y llegan a con-

casa melancólicamente, irónicamente, desesperadamente. La nostalgia restaurativa no se ve a sí misma como nostalgia, sino como verdad y tradición. La nostalgia reflexiva se encuentra en las ambivalencias del anhelo y la pertenencia humanas, y no rehúye las contradicciones de la época moderna. La nostalgia restaurativa protege lo absoluto” (la traducción es mía).

¹⁰ Lechner, *Las sombras*, 249.

¹¹ Lechner, *Las sombras*, 244.

siderar como recuerdos, y cómo el recuerdo de las cosas los hace pensar que fueron de cierta manera, aunque en realidad fueron de manera distinta. La memoria colectiva está hecha de muchas maneras y de la unión de muchas versiones, y lo mismo pasa con la historia oficial que tiende a ser de un modo específico. En palabras de Nona Fernández, el gobierno de la transición y la entrada a la modernidad “creó un Chile de tal manera, pero también se se-pultó a un Chile de otra manera”¹².

De esta forma, la autoficción de la autora se convierte en un discurso propicio para plantear y describir este recuerdo que mezcla lo real y lo ficticio, además de que, por su misma naturaleza, no es coherente ni cronológico y se valida con la metáfora de la memoria a través de su fragmentación e hibridez, espacio que no pudieron rellenar el testimonio ni la crónica. La autoficción da cuenta de la estrecha relación entre la experiencia y el acontecimiento histórico¹³ que no solamente está presente en el estilo literario sino en el argumento: la anécdota incluye sueños, recuerdos, cartas, etc. y el estilo fragmentario está presente en la gramática y sintaxis propias de la estilística de Nona Fernández y es una representación de cómo el pasado ha sido comprimido.

La autoficción no es un género propiamente nuevo, surge en 1977¹⁴, cuando el autor francés Serge Dubrofsky perteneciente al *New Criticism* propone en su novela *Fils* a la autoficción como una autobiografía ficcionalizada, sin embargo, no quiere decir que no existiera anteriormente como sucede en *A sangre fría* de Truman Capote de 1959, por ejemplo, donde el autor se ficcionaliza para dar cuenta de los asesinatos ocurridos en Holcomb, Kansas. Además, en una sociedad posmoderna e individualista, el “yo” es el centro del discurso, escenario perfecto para la autoficción que lo lleva también a ponerse de moda y a convertirse en la forma predominante de narrar en la literatura de la generación chilena “de los hijos”.

Sin embargo, y ya que el testimonio, una de las formas de narrar característica de la literatura postdictatorial, propone una subjetividad que el discurso oficial quiere eliminar pero que enfrenta al lector con hechos que son

¹² Del Valle, I. et al., “Escribir la memoria: entrevista con Nona Fernández”. *Tierra adentro*. <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/escribir-la-memoria-entrevista-con-nona-fernandez/>

¹³ Barrientos, M. “Afectividades y desplazamientos escriturales en la obra de Nona Fernández”. *Catedral Tomada: Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. 9, n° 16, 136.

¹⁴ Como explica Manuel Alberca, en 1977, el profesor y escritor francés Serge Dubrovsky, que por aquel tiempo estaba escribiendo el que sería su libro *Fils*, subtítulo como novela, “indagó dentro de su oscuridad y, finalmente, como si la casilla fuese un tubo de ensayo del laboratorio de su escritura, puso su semilla ‘in vitro’, con la colaboración involuntaria de Philippe Le Jeune, pero a todas luces decisiva, de tal modo que fecundó y concibió un relato de apariencia contradictoria, al que denominó ‘autoficción’”. En la contraportada del libro incluyó un texto que era un aviso al lector sobre la novedad del contrato propuesto. Alberca, Manuel. *De la novela autobiográfica a la autoficción* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), 152.

y deben ser reales, la autoficción mezcla el acontecimiento histórico con el recuerdo: la voz narrativa es el autor mismo y además, como lo hizo Bolaño en la literatura de la “generación de los padres”, hay personajes reales en un mundo de ficción donde todos los hechos deben ser ficción y como tal deben ser entendidos por el lector. “Like the implied author, the implied reader is also a construct, and just as the former differs from both real author and narrator, so the latter is distinct from both real reader and narratee”¹⁵ La memoria individual, los recuerdos individuales de estos autores, son una forma de resistencia ante la memoria oficial¹⁶ y en el caso de Nona Fernández se vuelve prácticamente activismo: lo que la autora elige contar y discriminar en relación con los recuerdos de la dictadura chilena, y más específicamente de la infancia, establecen una posición respecto a ella.

Space invaders

Space Invaders cuenta la historia de un grupo de niños que crecieron durante la dictadura de Augusto Pinochet, de 1973 a 1990, y hace alusión al juego de Atari creado por el japonés Toshihiro Nishikado en los años ochenta. A diferencia de Alejandro Zambra en *Formas de volver a casa*, en donde la voz narrativa es en primera persona y además alterna estructuralmente entre la visión infantil y la de la vida adulta, *Space Invaders* se centra en los niños teniendo como eje la vida de Estrella González, alumna del colegio, y lo que sus compañeros recuerdan de ella, y de las cartas que le escribía a Maldonado, un compañero de clase; los adultos aparecen esporádicamente, en el mundo onírico, como un recurso para mostrar lo que en términos freudianos se define como pasado reprimido y, al final de la novela, para describir la absurda muerte de Estrella.

En cuanto a la estructura, la novela se divide de acuerdo con el juego de Atari: tres vidas y el *Game Over*. La estructura es la siguiente:

- Primera vida (1980): Estrella González y sus cartas a Maldonado; Riquelme en casa de Estrella González; historia del hermano de Estrella; mundo onírico.
- Segunda vida (1982): Viaje a Alemania de Estrella González con su familia y aparición del tío Claudio.

¹⁵ Rimmon- Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics* (New York: Routledge, 1999), 87. “Como el autor implícito, el lector implícito es un constructo, y, como el primero, difiere del autor y del narrador real, es decir, el lector implícito es distinto al lector real y al narratario” (la traducción es mía).

¹⁶ Willem, B. *El espacio narrativo en la novela chilena dictatorial. Casas habitadas* (Leiden; Boston: Brill, Rodopi, Series Foro Hispánico, n° 52, 2016).

- Tercera vida (1985): Caso *Los degollados*, Guerra del Pacífico; en 1994, detención de los culpables.
- *Game Over* (1991): El despertar de los adultos del sueño y su hallarse solos; la muerte de Estrella González.

Cada una de estas cuatro partes, junto con los recuerdos infantiles que evocan, transcurre en la escuela situada en Avenida Matta. La estructura hace referencia directa a los hechos históricos que marcaron la infancia de los personajes, como el asesinato de los profesores Guerrero, Pardo y Vattino, el caso *Los degollados* y la muerte de los hermanos Vergara Toledo en Villa Francia.

De acuerdo con Macarena Urzúa,

en la novela de Nona Fernández, la memoria y el pasado de la infancia en la dictadura, conforman una experiencia que tiene como mediadora, por un lado, a su narradora, a ratos narrador, que juega en Atari el juego “Space Invaders”. En ambos relatos, es la experiencia la que se halla mediada por un dibujo o un juego que constituyen las formas de narrar¹⁷.

Además, es importante enfatizar el hecho de que estos niños, al igual que en la obra de Alejandro Zambra, no pueden recordar los muertos de la dictadura en su familia porque no los hay, pero aun así pueden hablar de ella y revisitarla. “Todos lo vemos en la pantalla del televisor: De alguna manera extraña sintonizamos al mismo tiempo la misma imagen” (61). En *Space Invaders* esta visión es proactiva, la relación entre el pasado y el presente no se ha roto y se siguen viviendo sus efectos en los adultos jóvenes, hecho que se confirma en el capítulo final de la novela: “En la calle, desajustados en el mismo uniforme ahora desteñido y estrecho, escuchamos con atención”¹⁸.

De tal forma, la novela no es testimonio, sino una representación de la estrecha relación entre la experiencia y el hecho histórico; el yo narrativo reconstruye la memoria individual como si fuera un collage debido a su fragmentación para construir una memoria colectiva basada en el recuerdo. De acuerdo con Franken,

por ello, los niños/hijos del pasado continúan articulando una memoria fragmentada de ideas-imágenes desde su condición en el presente de hijos. Hijos que fueron en el pasado “demasiado niños”, y que se reconocen en el modo de contar y recordar y que, en el caso de Fernández, renuncian a la continuidad de la Historia para construirse desde la subjetividad escritural (2017).

¹⁷ Urzúa, M. “Cartografía de una memoria: *Space Invaders* de Nona Fernández o el pasado narrado en clave de juego”. *Cuadernos de Literatura*, vol. 21, n° 42 (2017), 315.

¹⁸ Fernández, Nona. *Space Invaders* (México: FCE, 2020), 69.

La mezcla de los hechos históricos y la experiencia definitivamente crean el tono ingenuo y subversivo de la novela, que con sus narradores niños y a través del juego, deliberadamente otorga un significado distinto al de la memoria institucionalizada y oficial.

La dimensión desconocida

Esta novela se centra en el testimonio ficcionalizado del hombre que torturaba ya que el detonador de la anécdota es cuando la narradora encuentra un artículo de la revista *Cauce* en julio de 1985¹⁹, con la entrevista al torturador Andrés Valenzuela; simultáneamente, la protagonista y narradora nos cuenta cómo colabora en la elaboración de un documental sobre la Vicaría de la Soledad: “Imagino y hago testimoniar a los viejos árboles, al cementerio que sostiene mis pies, a los postes de la luz, al cableado del teléfono, al aire que circula pesado y no abandona este paisaje. Imagino y puedo resucitar las huellas de la balacera” (141). La estructura de la novela se basa en etapas que se van “transitando”, haciendo alusión al formato de los episodios de la serie de los ochenta *The Twilight Zone*:

- Zona de ingreso: Introducción al tema y reflexión sobre la memoria institucionalizada; primer capítulo, que aborda la visita a la inauguración del Museo de la Memoria.
- Zona de contacto: Focalización en Papudo, el hombre que torturaba, y su relato de los crímenes.
- Zona de fantasmas: Focalización en Papudo.
- Zona de escape: Momento cumbre y final de la novela en que las amigas aparecen abrazadas en la ceremonia de los hijos de las víctimas del hombre que torturaba en 2016.

En la novela *La dimensión desconocida*, ganadora del premio de novela Sor Juana Inés de la Cruz en 2017,

la relación con la mítica serie estadounidense es directa, no está en tela de juicio su influencia. Más aún, representa la intrusión de una retórica televisiva dentro del relato. Es a partir de esa primera enajenación que la narradora adquiere las primeras herramientas para explicarse el entorno. Se sabe que con el tiempo habrá de desarrollarse intelectualmente, pero en el primer mo-

¹⁹ González, M. “Yo torturé”. *Revista Cauce* (julio, 1985). <https://vivachilemierdathefilm.files.wordpress.com/2014/06/valenzuelacauce.pdf>

mento algido de la novela, el terror la alcanza antes de que una independencia intelectual se haya formado por completo²⁰.

La referencia a la serie estadounidense es el recurso del que se vale la autora para narrar el horror de la junta militar. En la novela la autora da voz a “el hombre que torturaba”, quien realmente es Valenzuela, y quien supuestamente ha confesado y se ha arrepentido. La novela de Fernández le devuelve la humanidad al torturador, el tono íntimo propone una nueva lectura a la época de la dictadura, donde la tortura era práctica común. Además, se desarrolla en los años en que la vida de la narradora, y de la autora en la vida real, transcurrían en tranquilidad frente a la pantalla del televisor. “En el diseño se incluye también una tríada decisiva: la memoria, la documentación y lo imaginado. Es a partir de estos tres elementos que la narradora reconstruye un punto de partida para la narración, es el momento en que una parte de aquella independencia intelectual se despierta, casi de golpe, por un acontecimiento relevante: cuando ella tiene trece años sale a la luz pública el testimonio de un torturador. “Yo torturé”, confiesa y su rostro se quedará grabado en la memoria de la narradora y de Nona Fernández, las obsesiona”²¹.

En las dos novelas, *Space Invaders* y *La dimensión desconocida*, Nona Fernández se vale de elementos característicos de la autoficción y de la literatura de los hijos para construir el discurso. De acuerdo con Luz Aurora Pimentel, “además de esas reconstrucciones programadas por las estructuras del relato, la *temporalidad* textual impone sus leyes en el momento de la descodificación. Uno de los requisitos indispensables para la lectura fructífera es un trabajo de *memoria*, condición básica para la construcción de la significación narrativa”²². El lector está siendo testigo de la vida del narrador “y, por lo tanto, el acto de la narración coincide con el acto anamnésico: recordar es narrar y viceversa”²³.

En ambos textos, la reconstrucción de la memoria y de un evento histórico específico que detonan las obras son evidentes, sin embargo, en *La dimensión desconocida*, la infancia y la voz de los niños no son uno de los recursos para construir la diégesis como en vez ocurren *Space Invaders*, donde sólo escucharemos la voz de los adultos en el capítulo final *Game Over*. En *La dimensión desconocida*, el tratamiento de la memoria no alterna con la memoria de adultos. Por su parte, en *Space Invaders*, el tratamiento de la memoria se lleva a cabo

²⁰ Teja, L. “La dimensión desconocida de Nona Fernández: El monstruo arrepentido”. *Revista de la Universidad de México* (febrero, 2019). <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/0b20497d-590f-497d-b854-677c56724764/la-dimension-desconocida-de-nona-fernandez>

²¹ Teja, “La dimensión”.

²² Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva* (México: Siglo XXI/UNAM, 1998), 181.

²³ Pimentel, *El relato*, 144.

también desde lo físico: los juegos, los trucos con la pelota, las fotografías, la representación de eventos históricos dentro de las prácticas escolares, etc., son ejemplos de la forma en que los niños interactúan e incluso aprenden.

Desde el punto de visto ideológico y, al igual que en Zambra, el recurso de la voz y el recuerdo infantil establecen una postura donde el autor, e incluso el lector, reflexiona sobre quién está autorizado para hablar de la dictadura. La literatura de los hijos refleja la incomprensión y en ocasiones el desacuerdo con las decisiones de los padres, aun cuando en sus propias familias no haya muertos que llorar ni buscar entre los desaparecidos. La voz de los niños establece una distancia; no es una voz pasiva, sino que asume una postura histórica, ya que también son parte de esta etapa, aunque su participación haya sido pasiva en la infancia y muy proactiva en la vida adulta y en la reconstrucción del recuerdo.

Además, *Space Invaders* y *La dimensión desconocida* ejemplifican como la relación entre el pasado y el presente no se ha roto y como los individuos siguen viviendo bajo los efectos de la dictadura y, en el caso específico de Nona Fernández, con una posición política dentro del activismo.

No sabemos si esto es un sueño o un recuerdo. A ratos creemos que es un recuerdo que se nos mete en los sueños, una escena que se escapa de la memoria de alguno y se esconde entre las sábanas sucias de todos. Pudo ser vivida ya, por nosotros o por los otros. Pudo ser representada y hasta inventada, pero mientras más lo pensamos creemos que solo es un sueño que se ha ido transformando en recuerdo. Si hubiera diferencia entre unos y otros, podríamos identificar de dónde salió, pero en nuestro colchón desmemoriado todo se confunde y la verdad es que ahora eso poco importa (35).

En la obra de Nona Fernández, la infancia es la época de la inocencia y de la explicación del mundo a través de palabras simples, pero también es el espacio de los ideales y del verdadero compromiso político. En ambos textos la función de la memoria entre generaciones es fundamental para entender las diferencias entre la literatura de los padres y la literatura de los hijos. La autoficción de *Space Invaders* y *La dimensión desconocida* se figura como una privatización de la memoria; la combinación del hecho histórico con el punto de vista individual se ha mercantilizado debido al éxito editorial, ya que logra un gran efecto de autenticidad. Debajo de la estructura familiar está el horror y la tragedia; los elementos de la voz y el juego infantil refuerzan el sentido de autenticidad.

En la literatura de Nona Fernández, el mal y el torturador se sitúan en las dinámicas familiares y en la vida cotidiana. Esta literatura no intenta dar testimonio ni ser una crónica de la dictadura, sino que se convierte en una metáfora y reflexión no solo de la dictadura en sí sino de la literatura de los padres

en sí misma. Podría decirse que la obsesión de Bolaño por dar cuenta del mal y de la complicidad de artistas, escritores e, incluso, críticos con la dictadura y su deseo de parodiar a las vanguardias, como es el caso de Carlos Wieder en *Estrella distante*, es abandonado por la generación de los hijos, quienes tienen otra agencia: su testimonio, a través de la autoficción, no rivaliza con la literatura de los padres sino que la apela desde otro lugar de enunciación y con un discurso proactivo que invita a la reflexión, ya que plantea otros puntos de vista como lo es el caso específico de “el hombre que torturaba” en *La dimensión desconocida*.

El estudio de la importancia de la casa en la literatura de los hijos merecería un capítulo aparte y ha sido un tema relevante en su discurso. Bieke Willem en su libro, *El espacio narrativo en la novela chilena dictatorial. Casas habitadas*²⁴ presenta una teoría del espacio, es decir, trata de la casa que se relaciona íntimamente con la nostalgia, ya que los autores que aborda, entre ellos Zambra y la propia Nona Fernández, establecen un cambio en la temática generacional de su obra.²⁵ Además, otro elemento fundamental en el análisis de Willem y en la literatura de los hijos es la presencia del término *postmemoria*. “El término da cuenta de la memoria de una segunda generación que sólo ha experimentado indirectamente los acontecimientos históricos traumatizantes”²⁶.

De acuerdo con Willem, el término *postmemoria* se basa en la teoría de Hirsch sobre el Holocausto, donde una segunda generación ha recibido e interiorizado de tal manera los recuerdos, las historias y conductas de la generación anterior que pareciera que son suyas²⁷. Es importante mencionar también que, en la casa recordada, la casa de la infancia, se manifiestan sentimientos confusos para los niños, en el caso de *Space Invaders*, por ejemplo, Riquelme es quien visita la casa de Estrella González y el recuerdo que le provoca es negativo y de miedo.

Riquelme dice que la casa era grande y oscura y llena de puertas cerradas[...] Abajo estuvo en el comedor y en un *living* y en un estar con una televisión y un equipo Atari que había sido del hermano de González [...] Riquelme y González jugaron *Space Invaders* durante muchas horas. Las balas verdes fosforescentes de los cañones terrícolas avanzaban rápidas por la pantalla para alcanzar a algún alienígena. Los marcianitos bajaban en bloque, en cuadrado perfecto, lanzando sus proyectiles, moviendo sus

²⁴ Willem, *El espacio narrativo*.

²⁵ Willem, *El espacio narrativo*, 195.

²⁶ Willem, *El espacio narrativo*, 202, 203.

²⁷ Willem, *El espacio narrativo*, 203.

tentáculos de pulpo o calamar, pero el poder de González y Riquelme era tremendo y siempre terminaban explotando (20).

Lo mismo sucede con la protagonista de *Mapocho* (2002), nombre de la novela de Nona Fernández y del río principal de Santiago, cuando es forzada a regresar a Chile a cuidar a su tío y mira con extrañeza y desconfianza la casa de la abuela: “La casa se cae. La Rucia se detiene frente a ella. Mira los escalones rojos, ahora sucios y quebrados, en los que su padre alguna vez hizo magia. Las paredes de barro desarmándose, volviéndose polvo y volando por el aire”²⁸.

De tal forma, la reconstrucción de la casa en la literatura de Nona Fernández no es nostálgica como sucede con Alejandro Zambra; la casa es un espacio donde se revisita la dictadura para dialogar con ella, no solo para dar testimonio de los desaparecidos y de la violencia. Refiriéndose a este tema, Bieke Willem nos dice sobre la novela *Av.10 de julio Huamachuco* “Queda claro que el tema que hostigó a los primeros novelistas y críticos culturales de la postdictadura, el de la memoria, sigue ocupando un lugar protagónico en la novela de Nona Fernández”²⁹.

También, de acuerdo con la teórica, en la narrativa de esta autora la memoria es cíclica; todo vuelve y resurge durante la vida como sucede precisamente con los niños, ahora adultos de *Space Invaders*, quienes, a través del sueño y “viajando” en sus colchones, regresan a la infancia y al liceo, el cual era un lugar seguro. La muerte de Estrella en el capítulo de “Game Over” no hace más que reforzar esta idea de memoria cíclica: la protagonista de la historia regresa para que conozcamos su fatal desenlace.

De acuerdo con Avelar en su ensayo *Restitution and Mourning in Latin American Postdictatorship*³⁰, el pasado debe ser olvidado por la memoria oficial ya que fue una catástrofe a la que no se quiere regresar, el presente atiende a eso que no se resolvió y ver el pasado es un ejercicio que no sólo redime al pasado, sino que permite ver el futuro. En *Space Invaders* y *La dimensión desconocida* el juego funciona metafóricamente refiriéndose a un hecho histórico en particular. Se vincula no sólo a la dictadura chilena sino a acontecimientos que marcaron las vidas privadas de los personajes; el asesinato de los profesores, en *Space Invaders*; y el testimonio del hombre que torturaba, el oficial Valenzuela, en *La dimensión desconocida*.

Como establece Walter Benjamin de acuerdo con Urzúa en su ensayo “Cartografía de una memoria: *Space Invaders* de Nona Fernández o el pasado en

²⁸ Fernández, Nona. *Mapocho* (México: FCE, 2021), 30.

²⁹ Willem, *El espacio narrativo*, 236.

³⁰ Avelar, I. “Restitution and Mourning in Latin American Postdictatorship”. *Boundary*, vol. 226, n° 3 (1993), 201-224.

forma de juego”, la evocación de la infancia conlleva repetición, como sucede con el juego, volver a éste es volver al pasado para cuestionarlo además de que funciona como dispositivo de la memoria y crea un mundo distinto al de los adultos”³¹. Sobre el juego, el narrador de *Space Invaders*, mientras ve jugar *Space Invaders* en el Atari en casa de González. dice: “González y Riquelme mataron tantos marcianos como fue posible, pero nunca, pese a los esfuerzos, lograron sobrepasar la marca que había hecho el hermano de González hace un año en el score”³².

De tal forma, tanto metafórica como estructuralmente, en el juego de Atari o el programa de televisión según sea el caso, Nona Fernández recurre al juego como un mecanismo de evocación y reconstrucción de la memoria. Ambos, el juego y la serie televisiva son elementos de la cultura popular de las décadas de los setenta y ochenta y además representan la inserción de Chile, y de todo Latinoamérica de alguna manera, a la modernidad al incorporar elementos de la cultura estadounidense en la vida diaria de los chilenos. En ambos casos, Fernández utiliza la metáfora para contextualizar los acontecimientos, por ejemplo, cuando un hombre se lanza a las ruedas de un camión en *La dimensión desconocida*, la narradora nos dice: “La gente que vio la escena en la calle se quedó quieta, sin entender lo que ocurría, sin hablar, sin moverse, como si el hombre que detenía el tiempo en la *Twilight Zone* hubiera programado unos minutos de parálisis con su reloj mágico”³³.

En *Space Invaders*, los marcianos verdes del juego de Atari también son los niños de la dictadura, de una ciudad invadida no por alienígenas sino por los militares donde los niños y los civiles toman las calles. Posteriormente y ahora, ya adultos, atacan las calles, en la tortura también existe la tragedia en el presente. En *La dimensión desconocida*, la representación estructural y metafórica del programa de TV constituye un escape de la realidad, o, en este caso, una reconstrucción del pasado donde la autora elige qué momentos recordar, dejando fuera lo que no le significa. “En ambas novelas, se exponen elementos de la cultura de masas de la época para mostrar y destacar aquello que debe ser “inolvidable”, interpelando a la sensibilidad de los lectores para que “tomen posición” frente a los hechos que se han tratado de ocultar por más de tres generaciones”³⁴. Estas formas inesperadas de volver al pasado, el juego y el escapismo, representan la inhabilidad de explicar el presente y el trauma de los eventos pasados que persisten sin ser entendidos.

³¹ Urzúa, “Cartografía de una memoria”, 310-311.

³² Fernández, Nona. *Space Invaders* (México: FCE, 2020), 21.

³³ Fernández, Nona. *La dimensión desconocida* (Barcelona: Literatura Random House, 2020), 49.

³⁴ Barrientos, “Afectividades”, 139.

El testimonio es una característica de la literatura postdictatorial que se convirtió en un instrumento para enfrentar al lector con elementos reales de la dictadura. De acuerdo con Nelly Richard, el testimonio propone una subjetividad que el discurso oficial quiere ignorar y además se contrapone a los estudios formales de la literatura latinoamericana en décadas anteriores. En su ensayo "Intersecting Latin America with Latin Americanism: Academic Knowledge, Theoretical Practical and Cultural Criticism", Richard plantea que:

The real of *testimonio* would be the social heterogeneity and conflictiveness that subaltern practice puts in opposition to academic codification, according to an opposition base on how that heterogeneity of life experiences would produce a popular value that always exceeds the academic competence of a *cultured* knowledge declared incapable, by its own advocates, of achieving the political intensity of third world struggle³⁵.

En el caso de *La dimensión desconocida* el testimonio del oficial Valenzuela que la narradora lee en la revista *Cauce* detona la anécdota y el deseo de recontar una historia de la dictadura desde otro punto de vista.

En la novela, el hombre que torturaba habla de las prácticas, los lugares y las víctimas, pero, sobre todo, de su experiencia personal, de tal manera que el lector está muy cerca de las personas que torturaban, de los centros de detención y de la propia organización de estas prácticas y no solo de las víctimas. Los elementos visuales y cinematográficos, incluso el documental presente en la diégesis, contribuyen a construir un discurso que revisita el discurso oficial.

Por su parte, en *Space Invaders*, las cartas de Estrella González son "recordadas", es decir, no aparecen como tales en la obra, haciendo que el recuerdo sea subjetivo dentro de la colectividad que plantea la novela. Además, el testimonio sirve en ambos textos para romper con la negación del terror propuesta por el discurso oficial, ya que se da cuenta de los centros de detención en Chile, la jerarquía que existía dentro de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) e incluso del terror. En el caso de *La dimensión desconocida*, por ejemplo, el lector se pregunta si el torturador eligió ser lo que era o si también fue víctima de las circunstancias como Estrella González en *Space Invaders*.

La obra de Nona Fernández se caracteriza por tomar un hecho histórico específico para construir la autoficción evocando a la infancia o al testimonio para establecer una postura y un discurso en relación con la dictadura chilena, la memoria oficial y la memoria de los que eran niños durante ésta.

³⁵ Richard, N. "Intersecting Latin America with Latin Americanism: Academic Knowledge, Theoretical Practical and Cultural Criticism". En *The Latin American Cultural Studies Reader* (USA: Duke University Press, 2004), 693.

Su obra, en específico *Space Invaders* y *La dimensión desconocida*, reconstruyen una memoria selectiva e individual que al vincularse con la colectividad y el hecho histórico se vuelve verosímil y confrontativa.

En el ámbito de la literatura dramática, un ejemplo de esta denuncia es recontar un evento de la dictadura en específico para reconstruir una memoria que todavía genera desconcierto e indignación. La obra de teatro *El Taller*, que se estrenó en 2012 en Santiago y recibió el Premio Altazor 2013 en la categoría Dramaturgia y el Premio José Nuez Martín 2014, representa lo que sucedía en el taller literario de Mariana Callejas, quien era escritora y agente de la DINA, y la interacción que existía entre los invitados a la casa y participantes del taller. La relación dialógica con la obra de Roberto Bolaño *Nocturno de Chile* es evidente aun cuando la aproximación es diferente. Por una parte, Bolaño, en voz de su narrador Urrutia Lacroix, representa la complicidad entre el horror y la literatura y, por otra parte, Nona Fernández revisita el hecho como un ejercicio de memoria e identidad que cuestiona la memoria colectiva vigente y cuestiona la historia oficial.

De acuerdo con María Teresa Johansson, la literatura chilena contemporánea, escrita por la generación de los hijos, está teñida de política.

Estamos situados ante un horizonte de tercera modernización, que implica asimismo un cambio en el campo de la narrativa. Producida en condiciones de una transformación económica, política y cultural, las novelas [...] piensan al sujeto y la sociedad bajo las duras condiciones del neoliberalismo, la represión dictatorial, el sufrimiento social y las revoluciones de los medios y de nuevas tecnologías³⁶.

En este contexto, la obra dramática de Nona Fernández se caracteriza, al igual que su ficción, por ser híbrida como lo es la generación de los hijos que creció bajo las consecuencias del autoritarismo.

La trama de la obra se centra en los participantes del taller literario quienes parecen no percatarse de lo que sucede frente a sus ojos dentro de la casa de Mariana Callejas. El personaje de Mauricio, quien en realidad es Caterina disfrazada de hombre, busca a su pareja Julia quien ha desaparecido. El juego de la representación, que además posee humor negro, concluye cuando se publica un artículo en el periódico donde se revela la verdadera identidad de Mariana Callejas y su esposo como agentes de la DINA. En paralelo con la trama, la autora inserta pequeños fragmentos, es decir, historias, que cla-

³⁶ Johansson, María Teresa. "Novelas chilenas de la dictadura y la postdictadura: Trayectorias de lectura propuestas por Grínor Rojo". *Revista chilena de literatura*, vol. 96, n° 2 (2017), 370. <https://revistas.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/47636>

ramente tienen que ver con la memoria colectiva del Chile dictatorial. Como establece Neira, “A la vez, el proceso de construcción de la memoria siempre es político. Detrás de este existen múltiples actores sociales e intereses; por lo tanto, la idea romántica de un pasado común se vuelve dudosa y el contenido ideológico del discurso sobre este se hace evidente”³⁷.

El taller es una obra dramática relevante en el contexto político chileno:

En este sentido, otro momento destacable es cuando se produce la revelación de quién es realmente María, pues los participantes del taller se niegan a creer lo que leen en el diario (la noticia que revela la identidad del esposo de la tallerista). Poco a poco establecen conexiones, comprenden y entonces aparece el temor: descubren que no están dentro de una casa, sino en un cuartel, lo que explica anomalías –como la presencia de guardias– que siempre estuvieron ante sus ojos. La incredulidad llevada al paroxismo de los aspirantes a escritores retrata a buena parte de la población chilena que durante mucho tiempo se negó a asumir lo que ocurría –y muchas veces veía– durante la dictadura.³⁸

Al igual que Roberto Bolaño en *Nocturno de Chile*, la obra *El Taller* reflexiona sobre la literatura y la escritura en sí mismas; es decir, cuando le preguntan a Mauricio por qué ha asistido al taller él responde que es para que le ayuden a terminar un cuento. La metaficción en Bolaño habla de la relación de la literatura con el horror y, por su parte, Nona Fernández reflexiona sobre el poder político de la ficción: sobre si se debe considerar el contexto social y político en el que se escribe, sobre si la literatura debe ser neutral, y, sobre todo, sobre si es ético intentar escribir con neutralidad sobre un hecho histórico que no lo es.

Relativamente a la generación de los hijos, cabe señalar que Alejandro Zambra se fue de Chile y vive en la Ciudad de México y, por su parte, Nona Fernández vive en Santiago; de tal manera que también debemos considerar el lugar de enunciación: el lugar desde donde escribe da una perspectiva específica. Esta generación ya no critica el régimen, sino que expone el tema y la experiencia de la reconstrucción de la memoria desde México o desde Chile, por motivos y razones distintos, por lo tanto, el discurso de Nona Fernández es militante y el de Zambra es nostálgico. Además, es importante considerar que, si hablamos de generaciones y clasificamos a los autores de esta generación y, a los más jóvenes, dentro de una de ellas, se evita hablar de clases sociales, tema que también es controversial en el Chile contemporáneo.

³⁷ Neira Sepúlveda, M. J. “Memoria y posmemoria en *El taller* de Nona Fernández: la representación de la dictadura a través de la metaficción y la autoficción”. *Iberoamericana* vol. XXIII, n° 83 (2023), 43.

³⁸ Neira, “Memoria y posmemoria”.

La colectividad posible en la generación de los hijos es una respuesta a los horrores de la dictadura y ante el olvido cuando la individualización neoliberal y de transformación borra la identidad nacional y el pasado para adentrar a un país en una cultura de modernidad y consumo. El nuevo sistema económico, deliberadamente, niega la memoria individual ya que representa un impedimento para el plan gubernamental y esto es precisamente lo que Nona Fernández denuncia en sus textos.

Space Invaders y *La dimensión desconocida* critican el sistema económico y social del Chile contemporáneo a través de la exploración de los recuerdos, los sueños, las voces infantiles y la memoria individual, como representación de las tensiones históricas y sociales que surgen en el contexto postdictadura y en el entorno económico neoliberal. En ambas novelas, Nona Fernández refleja como las heridas de la dictadura siguen presentes en la sociedad chilena actual; a través de su narración fragmentada y con claras referencias a la cultura popular proveniente de Estados Unidos, como lo son el juego de Atari y el programa de televisión, la autora nos muestra como la herencia de la dictadura sigue presente en la vida diaria de la sociedad chilena.

Referencias

- Alberca, Manuel. 2007. *De la novela autobiográfica a la autoficción*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Avelar, I. 1993. "Restitution and Mourning in Latin American Postdictatorship". *Boundary* 226 (3): 201-224.
- Barrientos, M. 2021. "Afectividades y desplazamientos escriturales en la obra de Nona Fernández". *Catedral Tomada: Revista de crítica literaria latinoamericana* 9 (16): 130-152. <http://catedraltomada.pitt.edu/ojs/index.php/catedraltomada>.
- Byom, Svletana. 2001. *The Future of Nostalgia*. USA: Basic Books, Apple Books.
- Del Valle, I. et al. "Escribir la memoria: entrevista con Nona Fernández". *Tierra adentro*. <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/escribir-la-memoria-entrevista-con-nona-fernandez/>
- Fernández, Nona. 2020. *La dimensión desconocida*. Barcelona: Literatura Random House.
- Fernández, Nona. 2020. *Space Invaders*. México: FCE.
- Fernández, Nona. 2021. *Mapocho*. México: FCE.
- Franken Osorio, María Angélica. 2017. "Memorias e imaginarios de formación de los hijos en la narrativa chilena reciente". *Revista chilena de literatura* 96: 187-208. Universidad de Chile. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952017000200187>.
- González, M. 1985. "Yo torturé". *Revista Cauce*, julio. <https://vivachilemierdathefilm.files.wordpress.com/2014/06/valenzuelacauce.pdf>

- Johansson, María Teresa. 2017. "Novelas chilenas de la dictadura y la postdictadura: Trayectorias de lectura propuestas por Grínor Rojo". *Revista chilena de literatura* (96) 2: 369-376. <https://revistas.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/47636>.
- Lechner, Norbert. 2015. *Las sombras del mañana: La dimensión subjetiva de la política. Obras, tomo IV, Política y subjetividad 1995-2003*. Flacso/FCE.
- Moiroux, Anne and Wolfs Kristen. 2004. *Éléments de bibliographie raisonnée*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle. Recuperado de <https://books.openedition.org/psn/10094>.
- Murua, Virginia. 2016/2017. *Literatura, Memoria y Política: Propuestas de análisis discursivo de No derrames tus lágrimas por nadie que viva en estas calles de Patricio Pron y Signor Hoffman de Eduardo Halfon*. Italia: Università di Pisa, Tesi de Laurea.
- Neira Sepúlveda, M.J. 2023. "Memoria y posmemoria en *El taller* de Nona Fernández: la representación de la dictadura a través de la metaficción y la autoficción". *Iberoamericana XXIII* (83): 37-51.
- Pimentel, Luz Aurora. 1998. *El relato en perspectiva*. México: Siglo XXI/UNAM.
- Richard, N. 2004. "Intersecting Latin America with Latin Americanism: Academic Knowledge, Theoretical Practical and Cultural Criticism". En *The Latin American Cultural Studies Reader*, 686-705. USA: Duke University Press.
- Richard, Nelly. 2010. *Crítica de la memoria*. Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Rimmon- Kenan, Shlomith. 1999. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. New York: Routledge.
- Ricouer, Paul. 2000. *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: FCE de Argentina.
- Teja, L. 2019. "La dimensión desconocida de Nona Fernández: El monstruo arrepentido". *Revista de la Universidad de México* (febrero). <https://www.revistade-launiversidad.mx/articles/0b20497d-590f-497d-b854-677c56724764/la-dimension-desconocida-de-nona-fernandez>
- Urzúa, M. 2017. "Cartografía de una memoria: *Space Invaders* de Nona Fernández o el pasado narrado en clave de juego". *Cuadernos de Literatura* 21 (42): 302-318. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl21-42.cmsi>
- Willem, Bieke. 2016. *El espacio narrativo en la novela chilena dictatorial: Casas habitadas*. Leiden; Boston: Brill, Rodopi Series Foro Hispánico, 52.

El objeto cultural en *Cáin, el Hombre, Misterio trágico* de Emma Godoy

*The cultural object in *Cáin, el Hombre, Misterio trágico* (Cain, the Man, Tragic Mystery) by Emma Godoy*

ABRIL ITZEL JIMÉNEZ HERNÁNDEZ
UPAEP Universidad, México
abrilitzel.jimenez@upaep.edu.mx¹

RESUMEN

El presente escrito tiene la finalidad de desentrañar algunas consideraciones de la cultura que la escritora y filósofa mexicana Emma Godoy (1918-1989) desarrolla en su obra *Cáin, el Hombre, Misterio Trágico*. Particularmente, se abordará el caso del errantismo de Cáin, el protagonista, que viene a representar la cultura moderna sumergida en la producción y el consumo, y cuyos descendientes son las artes, la ciencia, la técnica, la enfermedad, los ejércitos y la economía, entendidos como objetos culturales, derivados de la relación de la persona con el Mundo. El concepto de objeto cultural parte de la acción humana, como creación producto de la Razón, y aunque puede reunir las mejores virtudes, al reducirse como meras cosas utilitarias, trae consecuencias que impactan negativamente sobre su plena realización. Verdad, Belleza y Bien son los tres pilares que la autora deja ver en su trabajo filosófico, y se proponen como una vía para que la humanidad no se pierda en una cultura que separa alma y cuerpo, sin propósitos ulteriores, para volver a encontrarse con Dios y su verdad.

Palabras clave: Cultura, objeto cultural, Modernidad, relaciones ambitales, Cáin, acción humana, errantismo

ABSTRACT

The purpose of this paper is to unravel some considerations of culture that the Mexican writer and philosopher Emma Godoy (1918-1989) develops in her work *Cáin, el Hombre, Misterio Trágico* (*Cain, the Man, Tragic Mystery*). In particular, the case of the wandering of Cain, the protagonist, who represents modern culture submerged in production and

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9605-9988>

Recepción del original: 12/11/2024
Aceptación definitiva: 08/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

consumption, and whose descendants are the arts, science, technology, illness, armies and economy, understood as cultural objects, derived from the relationship of the person with the World, will be addressed. The concept of cultural object is based on human action, as a creation resulting from Reason, and although it can bring together the best virtues, when reduced to mere utilitarian things, they bring consequences that negatively impact their full realization. Truth, Beauty and Good are the three pillars that the author reveals in her philosophical work, and they are proposed as a way for humanity not to get lost in the culture that separates soul and body, without ulterior purposes, to meet God and his truth again.

Keywords: Culture, cultural object, Modernity, scope relationships, Cain, human action, wandering

Introducción

La cultura es inmanente a la esencia del ser humano, pues surge por y para él una vez situado en la existencia. Es, sin duda, la gran creación sobre la que se ha erigido la humanidad hasta ahora, y, a su vez, es continuamente colmada de otras obras y/o mecanismos que la hacen funcionar. En cuanto la persona humana se separó de la naturaleza y la reintegró a su favor, cuando estableció su relación e incorporación con la totalidad de las cosas en el Mundo² desde su libertad individual, empezó a preguntarse por la verdad de esa realidad a la que se enfrentaba; y, eventualmente, actuó, se dispuso a crear, para encaminarse a su comprensión.

Mientras la acción humana se desarrolló, se pusieron en juego la ética y la moral³. Es aquí donde vale cuestionarse cómo la cultura ha servido para aproximarse a la verdad superior que nos mueve en el devenir de la historia.

² Para el erudito Josef Pieper es el “espíritu” la capacidad de tener mundo, pues gracias a ello el individuo lo asume y abarca la totalidad. Ver Pieper, J. *Escritos sobre el concepto de filosofía* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2000).

³ Ética y moral, desde la Antigüedad, se han formulado a partir del obrar humano y los valores. Ya en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, se vislumbra la ética como aquella virtud que puede conducir a la felicidad, y que viene acompañada de la costumbre para diferenciarla de aquello perteneciente a la dimensión natural de las cosas: “[...] adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores.” Cf. Aristóteles. *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet (Madrid: Editorial Gredos, 1985), 159. El concepto de “costumbre” se encuentra estrechamente ligado al entendimiento de la moral, diferenciada en favor de una determinada cultura o grupo social cuyos integrantes comparten modos de vivir específicos. Este concepto puede rastrearse en Cicerón. *Sobre la adivinación-Sobre el destino-Timeo*, trad. de Ángel Escobar (Madrid: Editorial Gredos, 1999), 289.

Ambas definiciones se han adaptado a distintas corrientes filosóficas, y en este sentido, Ortiz Millán argumenta que la distinción entre “ética” y “moral” es estipulativa y que nada nos impone un cierto significado diferencial: ni su etimología ni la tradición filosófica. El significado de los términos ha oscilado según el uso hecho por los diferentes filósofos a lo largo de la historia. Cf. Ortiz Millán, Gustavo. “Sobre la distinción entre ética y moral”. *Isonomía*, n° 45 (2016): 113-139.

En el campo relacional dentro del que se articula el modo de habitar, se han tramado tensiones tales como el encuentro sujeto-objeto, cultura-naturaleza⁴, donde el centro es y será siempre la persona.

Así, es posible reconocer que de la cultura emergen obras⁵ tales como las artes, la ciencia y la industria (técnica), los cuales han dejado mucho de qué hablar en época contemporánea, por las implicaciones morales adversas de sus creadores, que estarían limitando su plena realización al reducirlos como producciones materiales carentes de valor espiritual. Ello se vería reflejado en la adopción de la vida como mera producción y consumo, en la reducción de la realidad a objetos⁶. Para evidenciar estos planteamientos, el presente trabajo propone analizar el texto dramático de la filósofa mexicana Emma Godoy⁷ (1918-1989), que lleva por título *Caín, el Hombre, Misterio Trágico*⁸.

⁴ Romano Guardini muestra esta relación como un antes y un después en la vida humana: “Si la naturaleza significaba un comienzo, la cultura representa una meta. El movimiento de la vida se separa de la naturaleza y se orienta hacia la cultura. Esta reside, por tanto, en el futuro. Hacia él se encamina el «progreso». En cambio, la nostalgia se orienta hacia la naturaleza”. Ver Guardini, R. *Cristianismo y sociedad* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), 164.

⁵ Jesús García López define “obra cultural” de la siguiente manera: “Por lo que puede decirse que toda obra de cultura implica la unión o fusión de una naturaleza y unos valores; naturaleza dada o preexistente, que hace de elemento material, y valores insuflados en ella por la acción inteligente del hombre, que vienen a hacer de elemento formal”. García, J. *Ontología de la Cultura. Escritos de antropología filosófica* (Pamplona: Eunsa, 2006), 62.

En esta misma vía que confronta cultura-naturaleza, Guardini plantea que en el origen de la cultura se producen objetos cuya materia es manipulada por el ser humano que, en el ejercicio de su raciocinio y libertad, “observa, entiende y enjuicia, sitúa sus objetivos y elige lo medios para su realización” (esta postura se desarrolla en Guardini, R. *La cultura como obra y riesgo* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960), 12). En este proceso, la obra cultural surge cuando finalmente la persona humana dota de forma a la materia, es decir, cuando los objetos han cobrado valor y sentido gracias a la intuición espiritual y el despliegue de la libertad. Sin embargo, Guardini también advierte que el peligro de la cultura se encuentra en la equivocación humana: “La esencia de la cultura lleva a aparejada la posibilidad de malentender la conexión de causa y efecto; de dar falsas formas al material; de fallar en las ordenaciones. De aquí resultan todos esos fenómenos de obra cultural inadecuada de que está llena la historia”. Guardini, Romano. *La cultura como obra y riesgo* (Guadarrama, 1960), 13.

⁶ Para instancias de este trabajo, los objetos serán entendidos como aquellas creaciones hacia las que se dirige la conciencia humana, de manera que, para diferenciarlos del resto de objetos en la Naturaleza, estos objetos materiales emanados de la cultura han sido reconfigurados por la razón.

⁷ Emma Godoy Lobato nació el 25 de marzo de 1918 en la ciudad de Guanajuato, perteneciente al estado homónimo de los Estados Unidos Mexicanos. Cursó estudios multidisciplinarios de psicología, pedagogía, estética e historia; obtuvo su maestría en Lengua y Literaturas españolas y un doctorado en Filosofía. Como escritora colaboró en revistas y publicaciones en materia de cultura; por otra parte, destacó su labor como locutora en programas radiofónicos emitidos por la estación XEW de México (*El mundo de la mujer* y *Charlas diarias*). Además de pertenecer a diversas agrupaciones filosóficas reconocidas (como la Sociedad Mexicana de Filosofía y la Academia Internacional de Filosofía del Arte), su legado social más reconocido fue la fundación de la asociación *Dignificación de la Vejez*, pues a través de su trabajo académico reconocía y defendía el valor de la senectud. Falleció el 30 de julio 1989 en la Ciudad de México y sus restos se encuentran en la Rotonda de las Personas Ilustres.

⁸ Godoy, E. *Caín, el hombre, misterio trágico* (México: Editorial Jus), 1950.

En este, se pretende explicar el concepto de obra cultural que la autora nos sugiere a través de la referencia al errantismo y en un diálogo particular del personaje Maviael, a modo de una advertencia.

Para desglosar este argumento, se empleará el método lúdico-ambiental⁹ del Dr. Alfonso López Quintás, a partir del cual se abordarán la relación entre objetos y ámbitos, y la distinción entre los procesos de vértigo y éxtasis. Al mismo tiempo, se usarán otros autores para referirnos al objeto/obra cultural y el peligro de la técnica; entre estos eruditos se encuentran Hannah Arendt, Romano Guardini, Karol Wojtyła y José Ortega y Gasset. Finalmente, ante los riesgos que se exhiben como resultado de la objetivación de la cultura, se mostrará un escenario que pudiera llevarnos a revertir estos efectos, recopilando parte de las mismas aportaciones ya expuestas.

1. La obra de Emma Godoy y los tres valores

Emma Godoy Lobato (1918-1989), filósofa mexicana originaria del estado de Guanajuato, dedicó años de vida a su profesión intelectual y religiosa, pues en su extensa obra que abarca desde ensayo, hasta poesía, drama, cuento y novela, apela al encuentro del ser humano con Dios y a la profundización espiritual. A través de sus escritos despliega temáticas vinculadas a la ética, la libertad, la soledad, los valores morales y la cultura, siendo estos dos últimos los conceptos que atañen a nuestra investigación.

En su libro *Vive tu vida y sé un genio*¹⁰ (1974) manifiesta tres valores fundamentales: Bien, Verdad y Belleza, son la meta final que debe aspirar a alcanzar el ser humano. A su vez, los relaciona con la moral, la ciencia y las artes, respectivamente. Nos describe que, al estar influidos por la razón, estos se encuentran por encima de la condición biológica y natural en la que se hallan los animales, cuyo modo de existir puede determinarse como un ser en el perimundo, en contraste con los seres libres o que tienen interior y que viven en la totalidad, es decir, en el Mundo.

A partir de aquí, tendremos un primer acercamiento a la formulación del objeto cultural. Emma Godoy, para mostrar aquello que nos acerca al plano de la espiritualidad, nos dice que el hombre “crea teorías filosóficas, descubre las leyes del universo, crea aparatos útiles, [...]”. Compone poemas, labra

⁹ López, A. *Cómo formarse en ética a través de la literatura. Análisis estético de obras literarias* (Madrid: Ediciones RIALP), 2008.

¹⁰ Godoy, E. *Vive tu vida y sé un genio* (México: Editorial Jus), 1974.

estatuas, pulsa violines, [...]. Elabora códigos y constituciones que han de ser obedecidos para el bien común”¹¹.

Cada apartado en el que define a la ciencia, el arte y la moral, utiliza los términos “crear”, “elaborar” y “componer”, sinónimos entre sí que ya son indicio de la acción humana, lo que deviene a través de esta; es decir, si la cultura misma ya es una compleja creación humana, el arte, la ciencia y la moral son sus obras. La filósofa, además, añade la religión para estructurar la “tetralogía que llamamos cultura, lo auténticamente humano”¹². A partir de lo anterior, podemos trasladar esta teoría a la obra donde Caín es el protagonista.

2. Obras de la cultura en *Caín* y los objetos como cosas

La obra dramática *Caín, el Hombre, Misterio Trágico* se publica en 1950, apenas cinco años después que la Segunda Guerra Mundial cesara el fuego, mientras México experimentaba su época de industrialización, con Miguel Alemán Valdés en la presidencia dirigiendo el proyecto nacional de modernización. Aparentemente, el país se asimilaba al resto de territorios que seguían la idea decimonónica del progreso, orientados a la producción y la técnica, para entrar en una época “estabilizadora”. Godoy se habría rodeado de este contexto social, económico y político para escribir el texto del cual Rubio nos dice: “El drama alegórico, *Caín*, el hombre presenta el fin de la cultura, máxima creación humana para sustituir a Dios”¹³.

En esta obra, el Caín bíblico es resignificado para representar a la cultura. Sus hijos Henoc, Jubal, Lamec, Tubalcaín, Irad, Jabel, y Maviael, y cada uno de ellos representa un producto, un objeto de la acción humana. De acuerdo a los valores previamente mencionados, Emma Godoy estaría relacionando a Henoc (la ciencia) con la búsqueda de la Verdad, Tubalcaín y Jubal (artes plásticas y música) con la Belleza; por un lado, Jabel e Irad (la economía y el placer) estarían ubicados en el ámbito inferior biológico, el de la naturaleza. Sin embargo, para presentar la problemática del objeto cultural, resulta necesario tratar a Lamec desde otro ángulo, pues Godoy lo nombra como el resentimiento, para colocarlo como representante de la técnica y la producción, añadiendo así una posibilidad de profundizar en su interpretación. Por otro lado, si bien a Ma-

¹¹ Godoy, *Vive tu vida*, 14.

¹² Godoy, *Vive tu vida*, 15.

¹³ Rubio, C. “Emma Godoy”. *Diccionario de Escritores Mexicanos Siglo XX*. https://www.iifilologicas.unam.mx/dem/dem_g/godoy_emma.html

viael (la salud) se le puede colocar en el mismo plano que Jabel e Irad, se le ha reservado para introducir el siguiente fragmento:

Maviael. [...] Primero, ingenuamente uno se cree que de veras interesa a los otros; a la madre, al amigo, al perro. Más un buen día se convence de que está solo, aunque le hagan señales desde la costa vecina, porque el mar está allí y el hombre carece de barcas para cruzarlo. Tendrá que habitar solitario en su isla... Aunque no se da todavía por vencido; perdida la compañía humana, se busca a la amistad de las cosas: conversa con los árboles, con las paredes, con sus manos. Acumulamos seres ávidamente en el pensamiento, como lo hace Henoc; o en nuestra caja fuerte, como Jabel. Pero también una noche, cuando la luz se apaga, comprendemos que los objetos no nos salvan porque no nos aman. Advertimos que únicamente nos absorben y esclavizan¹⁴.

Resulta muy llamativo que el personaje, en un desesperado momento de sufrimiento, libera tal comentario mientras conversa con Jabel e Irad, quienes se oponen tajantemente a lo que Maviael expresa. Pero, además, es él quien se acerca a la muerte, y más adelante reclama a su padre (la cultura) por haberlos engendrado sin una meta, por condenarlos a ser errantes. Entonces, se podría percibir que Maviael es un puente entre lo biológico y lo racional, porque permaneciendo en el estadio más natural del ser humano (la enfermedad, aproximándose a la muerte), se hace consciente del mal parental: la aprehensión y el apego a los objetos como meras cosas. No obstante, aún preocupado por su final, se niega a la espiritualidad al juzgar a Set (la mística) de la misma forma que sus hermanos.

Para Alfonso López Quintás, la diferencia entre el objeto y el ámbito se encuentra en las posibilidades de encuentro que existen en el segundo, pero que se ausentan en el primero. Es decir, los ámbitos no se limitan, abren un campo de realidad y permiten interacciones entre ellos. El errantismo que Set y Maviael reclaman a Caín se debe a que la cultura se ha objetivado de manera unívoca a una realidad material donde los ámbitos no se entrelazan. En sus palabras López nos dice que: “Un objeto nos es siempre distinto, externo y ajeno. No podemos asimilarlo como propio. Un alimento lo asimilamos, pero, al hacerlo, lo fusionamos con nuestra propia realidad, y pierde su autonomía, su identidad propia”¹⁵.

Esto es lo que Emma Godoy nos está revelando a través de las palabras de Maviael. Cuando la cultura se reduce deliberadamente a los objetos, cuando

¹⁴ Godoy, *Caín*, 55-56.

¹⁵ López, A. *Cómo formarse en ética a través de la literatura. Análisis estético de obras literarias* (Madrid: Ediciones RIALP, 2008), 29.

nos apropiamos de ellos como cosas y eliminamos la vertiente ambital que pudieran tener, se pierden las posibilidades de encuentro y, por lo tanto, dificulta el cultivo de los valores (no se llega a la meta, se permanece errante). De todos los hijos de Caín (la cultura), quien mejor representa esta reducción es Lamec, la técnica.

3. El peligro de la técnica y la búsqueda de la contemplación

Cuando Maviael menciona que los objetos no nos aman y nos esclavizan, Godoy ha permitido aproximarnos a dicha sentencia desde lo que López Quintás llamó como procesos de fascinación o vértigo, y éxtasis o encuentro. La técnica y los objetos estarían sentenciados a formar parte de las experiencias de vértigo.

Estos se definen porque, ante una apropiación de la realidad y la nula distancia con el “yo” no se abre alguna posibilidad de encuentro, obstruyendo el desarrollo de la persona y llevándola a la angustia y la desesperación, y, finalmente, a la destrucción¹⁶. Hablando sobre el personaje del texto dramático, Lamec estaría experimentando el vértigo, pues le angustia el rechazo de su padre Caín, le atormenta la predilección por Jubal y, finalmente, destruye al hermano predilecto. A través de este lenguaje, la autora nos lleva a reflexionar que la tecnificación de la sociedad y el deseo por poseer el mundo de los objetos como cosas, la han llevado a su destrucción con la acumulación de acciones vacías de interacción, donde los individuos ya no habitan entre sí. Viven por y para los objetos, deben crear, porque de lo contrario, sería una falta al orden del mundo: “Y para la Cultura, la persona, por ser individual, como tal no cuenta; pero se le exige la obra, la contribución en la empresa de construirla hasta igualarla a Dios”¹⁷.

Cabe recordar que, en *Caín*, Emma Godoy nos está compartiendo un escenario donde el fin de la cultura toma un rumbo trágico. Lamec asesina a Jubal, la técnica arremete contra la contemplación¹⁸ y, después de la insurrección en la ciudad, Caín, el hombre, también corre peligro. Dicho de otra manera: la técnica comenzó menguando la continuidad de un objeto cultural que enarbolaba la Belleza, y después arrasará con la cultura en su totalidad; ¿será que la modernización comenzó a destruir los valores de la cultura?

¹⁶ López, *Cómo formarse*.

¹⁷ Godoy, *Caín*, 11.

¹⁸ El personaje de Jubal es la dimensión artística que más se aproxima a la contemplación espiritual, dado que Set es quien representa esta última en su estado máximo.

A través de este caótico escenario, podemos manifestar que, en su afán por dominar la realidad palpable, el hombre ha opacado el sentido y verdad del mundo. En consecuencia, la relación sujeto-objeto no permite que las cosas hablen por sí mismas. López nos dice que:

La intimidad se logra a través del encuentro, y éste pide creatividad, entreceramiento de ámbitos, no mero dominio de objetos. El vértigo me saca de mí, me enajena y aliena. El éxtasis, en cambio, me acerca a mi plena identidad personal¹⁹.

Caín valora la música de Jubal, la escultura de Tubalcaín y el conocimiento de Henoc, mientras rechaza al resto de sus descendientes²⁰. Eso lo hace amar las cosas que producen, no su valor *per sé*. Así, Caín también personifica el filisteísmo cultural que condena Arendt, cuando los fines ulteriores de la cultura se reducen a simplemente satisfacer propósitos utilitarios. La moderna obsesión por los objetos artísticos y científicos bien puede legitimar la necesidad de dominar la cultura desde esferas utilitaristas y materialistas²¹, eliminando así los ámbitos que de ellos pudiera derivar. Arendt lo expresa de la siguiente manera:

En esta desintegración, la cultura, aún más que otras realidades, se había convertido en lo que sólo entonces la gente empezó a llamar «un valor», es decir, un bien social que podía ponerse en circulación y convertirse en dinero a cambio de todo tipo de valores, sociales e individuales²².

La técnica ha venido a reafirmar esto, pues reclama para sí todo lo demás, aspira a apropiarse de las cosas. Para visualizar esto, pensemos en Lamec cuando dice a Caín que sin la radio que ha fabricado no podría disfrutar de la pieza musical de Jubal; además, llama inútiles al resto de sus hermanos. Nuevamente tomando a Arendt:

A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y de los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo ciclo prescrito por el organismo vivo, y el final

¹⁹ López, A., *Cómo formarse*, 42.

²⁰ La razón de esto radica en la propia reflexión inconsciente de Caín al saberse alejado de Dios y aquellos hijos que rechaza son la evidencia de su equivocación, aunque no lo acepta frente a Set. Son el recuerdo de su pecado, pues una vez creados se han volcado sobre la Humanidad como atrocidades.

²¹ La etapa coyuntural que comenzó con la Revolución Industrial puede ejemplificar cómo la obra cultural, en manos del poder económico y político, se ha quedado en el plano sensible donde solo la herramienta, la lógica y la objetividad le moldean como objeto material.

²² Arendt, H. "La crisis en la cultura: su significado político y social", trad. de Ana Poljak. En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Ediciones Península, 1996), 312-313.

de sus fatigas y problemas sólo se da con el fin, es decir, con al muerte del organismo individual²³.

Es decir, el trabajo y la labor son parte esencial del ser humano, pues constituyen su existencia vital y la estabilizan. De igual manera, en el carácter ambivalente de las relaciones humanas (subjetividad y objetividad), la objetividad es parte esencial del proceso de interpretación de la realidad que las personas afrontan con inmediatez a través de los sentidos. Pero, de acuerdo a lo que Arendt sentenció, la cultura requiere que el fin último sea el hombre para evitar los reduccionismos o extremismos, pues el trabajo y los objetos como simples cosas son materiales; ¿y, entonces, qué alimenta el espíritu? Allí radica el problema del errantismo en Caín y la alienación en la sociedad de masas. En el primer caso, al haberse alejado de Dios, su tarea *a posteriori* es sustituirlo con los objetos que edifican la cultura moderna, tecnificada e industrializada, dedicada a satisfacer cuerpos con un alma sin un propósito fijo.

A pesar de ello, no hay un rumbo que los oriente en su empresa (ya se lo decía Set a Caín: errante es el que no alcanza su estrella²⁴). En su intento por reemplazar a Dios, ha olvidado que ni siquiera los valores de Bien, Verdad y Belleza²⁵ le son enteramente asequibles, porque son infinitos (en su estado perfecto refieren a Dios) y el ser humano es finito. Con ello, es perceptible que la cultura moderna, esa que denuncia Godoy, ha errado al querer igualarse a la verdad suprema y por eso está extraviada en la nostalgia, creando y fabricando hasta llenarse. Para el segundo caso de la alienación y la anulación de las relaciones ambientales tenemos que:

lo que da comunidad, no es la adición de muchos individuos, sino la conexión viviente del esquema orgánico de la totalidad. La «masa» es la gran cifra de individuos pobres en contactos; y que, por su misma pobreza de relación, se dejan reunir fácilmente y a capricho²⁶.

Caer en la alienación implica ceder ante la objetividad donde no somos más que individuos separados en un mundo de cosas finitas. Por eso, la cultura, en su búsqueda por alcanzar los tres valores supremos, debe antes aproximarse a su realidad inmediata, que es el mundo del ser humano, en aras de hallar el sentido. El filósofo José Ortega y Gasset nos dice que “El sentido de la vida no es, pues, otro que aceptar cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condena-

²³ Arendt, H. *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós, 1995), 93-94.

²⁴ Godoy, *Caín*, 11.

²⁵ Emma Godoy desarrolla la relación de Ciencia, Arte y Moral, con los tres valores que la humanidad debe alcanzar: Verdad, Belleza y Bien. Ver Godoy, *Vive tu vida*, 20.

²⁶ Guardini, Romano. *La cultura como obra y riesgo* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960), 17.

do a traducir la necesidad en libertad”²⁷, refiriendo esto a la realización plena y libre del sujeto como finalidad de la cultura.

El objeto cultural no es más que el resultado de las tensiones que configuran al ser humano en el inmenso campo relacional dentro del cual habita. El desequilibrio del centro (la persona) destruye la aproximación a los valores y, por lo tanto, los objetos pierden su sentido primordial: trascender como verdaderas obras culturales que complementan y exaltan el espíritu humano en su trayectoria como “ser” en el Mundo. Así, reafirmamos los anterior con el siguiente pasaje:

Sólo con una comprensión de la praxis humana rigurosamente definida, se hace posible hablar de un constituirse de la cultura a través de la praxis humana. Kant estaba convencido de esta verdad, expresándolo en su famoso segundo imperativo categórico: obra de modo que la persona sea siempre el fin y no el medio de tu obrar²⁸.

Conclusión

Emma Godoy dimensionó puntualmente las implicaciones antropológicas y filosóficas de su tiempo para concentrarlas en una obra teatral de gran relevancia literaria, y se ha comprobado, aunque de manera breve, con el método lúdico-ambital de López Quintás. Es notable que la autora posicionó sus meditaciones no solo desde su perspectiva como mujer en una época de retos para el reconocimiento femenino, sino que también lo hizo como un ser humano preocupado por los estragos atestiguados en el escenario bélico y consumista global del siglo XX; la escritora fue capaz de percibir que las obras culturales comenzaron a relegarse al nivel de los objetos: las armas, las riquezas, las posesiones, la producción en masa y la tecnificación, como los hijos abyectos de Caín, que no han traído más que enfermedad, muerte y vacío interior. Su trabajo nos invita a cuestionar la cultura que se ha glorificado para fines de dominación social, mientras las obras culturales luchan por sobrevivir en los libros, la historia y la memoria de quienes no abandonan la búsqueda de la Verdad.

Con *Caín*, Godoy reflexionó el tema de la ultura moderna de tal forma que, a lo largo del contenido, nos retornó a su importancia metafísica y feno-

²⁷ Ortega y Gasset, José. *Obras completas Tomo XIII* (Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1962), 44.

²⁸ Wojtyła, K. “El problema del constituirse de la cultura a través de la ‘praxis’ humana”. En *El hombre y su destino* (Madrid: Palabra, 1977), 192-193.

menológica. Ahora sabemos que “cultura” no solo comprende al arte, sino todo lo que es creado por el ser humano, y que lo posiciona como un ser con su dimensión natural y espiritual. Si bien la persona solo es superada por la verdad divina, no hay quién le iguale en esta vasta inmensidad de posibilidades desde las que puede habitar en la existencia.

Por ello, los valores que Emma Godoy comparte, sobre el Bien, la Verdad y la Belleza, son un modelo ejemplar para alcanzar la plenitud individual y comunitaria, en los tiempos donde el ser promedio está dispuesto a crear sin un fin particular, cediendo su libertad. La cultura podría llevarnos de nuevo en el sendero de la espiritualidad, siguiendo la advertencia sobre la excesiva tecnificación de la realidad, y así equilibrar nuestra constitución como alma y cuerpo. Finalmente, las críticas entorno al objeto cultural habrán de ayudarnos a concientizar respecto a las acciones que ejecutamos, sin olvidar que el núcleo es la humanidad, pues a ello debe servir la cultura.

Referencias

- Aristóteles. 1985. *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos.
- Arendt, Hanna. 1995. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hanna. 1996. “La crisis en la cultura: su significado político y social”. Traducción de Ana Poljak. En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.
- Cicerón. 1999. *Sobre la adivinación-Sobre el destino-Timeo*. Traducción de Ángel Escobar. Madrid: Gredos.
- García, J. 2006. *Ontología de la Cultura. Escritos de antropología filosófica*, 61-83. Pamplona: Eunsa.
- Godoy, E. 1950. *Cáin, el Hombre. Misterio Trágico*. México: Editorial Jus.
- Godoy, E. 1974. *Vive tu vida y sé un genio*. México: Editorial Jus.
- Guardini, R. 1982. *Cristianismo y sociedad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Guardini, R. 1960. *La cultura como obra y riesgo*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- López, A. 2008. *Cómo formarse en ética a través de la literatura. Análisis estético de obras literarias*. Madrid: Ediciones RIALP.
- Ortega y Gasset, José. 1962. *Obras completas Tomo XIII*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- Ortiz Millán, G. 2016. “Sobre la distinción entre ética y moral”, *Isonomía* 45: 113-139.
- Pieper, J. 2000. *Escritos sobre el concepto de filosofía*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Rubio, C. *Emma Godoy*, en *Diccionario de Escritores Mexicanos Siglo XX*. https://www.iifilologicas.unam.mx/dem/dem_g/godoy_emma.html#

Wojtyła, K. 1977. "El problema del constituirse de la cultura a través de la 'praxis' humana". En *El hombre y su destino*, 187-203. Madrid: Palabra.

Las salidas del Sagrado Original de la Virgen de Guadalupe de las inmediaciones del Tepeyac

The departures of the Sacred Original of the Virgin of Guadalupe from the vicinity of Tepeyac

DANIEL GONZÁLEZ MARTÍN DEL CAMPO¹
UPAEP Universidad, México
daniel.gonzalez01@upaep.mx

RESUMEN

Este artículo hace un recuento histórico de las ocasiones en que la imagen de Santa María de Guadalupe tuvo que ser retirada de las inmediaciones del Tepeyac. En el contexto de la segunda salida del Sagrado Original, se relata también la creación de la imagen que sustituyó al Ayate de San Juan Diego en el altar mayor de la Colegiata entre los años de 1926 y 1929, así como el destino final de esta "Gemela".

Palabras clave: Guerra Cristera, Rafael Aguirre, Virgen de Guadalupe, ayate.

ABSTRACT

This article provides a historical account of the times when the image of Santa María de Guadalupe had to be removed from the vicinity of Tepeyac. In the context of the second removal of the Sacred Original, it narrates the creation of the image that replaced the Ayate of San Juan Diego on the main altar of the Colegiata between 1926 and 1929, as well as the final fate of this "Twin."

Keywords: Cristero War, Rafael Aguirre, Virgin of Guadalupe, ayate.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6577-8142>

Recepción del original: 05/12/2024
Aceptación definitiva: 14/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Introducción

En el templo del Sagrado Corazón de Jesús, en la ciudad de Pachuca, justo a las afueras de la Universidad del Fútbol y las Ciencias del Deporte (UFD) se encuentra una imagen de la Virgen de Guadalupe acompañada de una cédula que, en muy pocas palabras, relata la historia de la pintura: “*Esta imagen fue venerada en la Basílica de Guadalupe de 1926 a 1929*”. En una sola oración se resume la historia de la imagen y ésta genera en el lector al menos una pregunta: ¿no ha estado de forma permanente en su altar la imagen original de la Virgen de Guadalupe?² Los motivos por los cuales la respuesta a esta pregunta es negativa son conocidos por pocas personas.

Durante el periodo de la Guerra Cristera (1926-1929), el Sagrado Original fue retirado de su altar al amparo de la noche por un grupo selecto de que lo guardó en un ropero para después trasladarlo fuera de la Villa de Guadalupe a una casa en el centro de la Ciudad de México. Para que el gobierno no se enterara que se había realizado esta salida, el pintor poblano Rafael Aguirre fue comisionado por el Abad de Guadalupe y el Arzobispo de México para crear un reemplazo que ocupara su lugar, una “Gemela”, como ha sido llamada desde el Centro de Estudios Guadalupanos de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (CEG-UPAEP)³.

La Gemela llegó a su hogar en la capital hidalguense en 2018, cuando finalizó la construcción del templo que, a pesar de encontrarse en territorio de la UFD, está abierto al público brindando los sacramentos a todo aquel que desee recibirlos. El templo fue construido a instancias de la familia Murguía, quienes son los custodios de la Gemela, y tuvieron la gracia y la responsabilidad de haber protegido también al Sagrado Original durante la última salida del Tepeyac, en el marco de la persecución religiosa en México y la Guerra Cristera.

Previo a esta salida por la guerra, la imagen de la Virgen de Guadalupe permaneció casi 300 años sin salir del Tepeyac, desde la Gran inundación de 1629 en que, para pedir la intercesión de Santa María de Guadalupe, el Sagrado Original fue trasladado en canoa a la Catedral Metropolitana de México, donde permaneció durante cinco años antes de regresar a su templo. Este artículo recuenta estos dos acontecimientos históricos, además de dar a conocer la historia de la Gemela guadalupana.

² En adelante, “Sagrado Original”.

³ González, Daniel. “El viaje secreto de la Gemela guadalupana: Entre la Guerra y el Fútbol”. En *Guadalupe, 500 años junto a México Tomo V*. Puebla: UPAEP [libro en proceso de publicación].

Se entiende *salida* el evento en que la imagen de la Virgen de Guadalupe fue retirada de las inmediaciones del poblado de la Villa de Guadalupe. En este sentido, traslados como los realizados de la Antigua Basílica (actualmente el Templo Expiatorio a Cristo Rey) al lugar que actualmente ocupa en su Basílica,⁴ o de la “Parroquia de Indios” a la Antigua Basílica,⁵ no serán considerados “salidas”.⁶

La inundación de 1629 y la primera salida del ayate

Entre el 21 y 22 de septiembre de 1629, la ciudad de México sufrió una serie de lluvias torrenciales que pasarían a la historia como el comienzo de la “Gran inundación”. La ciudad, con excepción de la llamada “isla de perros”, que era un espacio de la Plaza Mayor nombrada de esta forma gracias a la gran cantidad de animales que encontraron allí refugio, estuvo cubierta por el agua durante cinco años, hasta 1634, cuando bajó el nivel gracias a una serie de sequías.⁷

Una descripción del efecto de las lluvias la da Bernardo García, al decir que al final del día 22,

el casco urbano [de la ciudad de México] quedó cubierto por uno y en partes hasta dos metros de agua. Y la inundación había causado centenares de muertes y el colapso de chozas, jacales y casuchas. Los pisos altos, secos, no eran muchos. En ellos se refugiaron los pudientes, quienes pronto mandaron hacer canoas para desplazarse de un lugar a otro⁸.

Si bien no era la primera ocasión en que se inundaba la ciudad, pues hay que recordar las inundaciones de los años 1555, 1580, 1604, y 1607, la de 1629 fue excepcional, tanto por su duración como por las pérdidas materiales y

⁴ La entrada del Sagrado Original a la Basílica se realizó de forma solemne el día 12 de octubre de 1976. Carlos Villa Roiz. “46 años del traslado de la Virgen de Guadalupe a la nueva Basílica”. *Desde la Fe* (2021). <https://desdelafe.mx/noticias/iglesia-en-mexico/45-anos-del-traslado-de-la-virgen-de-guadalupe-a-la-nueva-basilica/>

⁵ Este traslado se llevó a cabo en abril de 1709. Gobierno de la Ciudad de México “Antigua Parroquia de Indios”. s/f. <https://mexicocity.cdmx.gob.mx/venues/old-parish-church-of-the-indians/?lang=es>

⁶ A. de Toledo hace un listado de varias de estas traslaciones, desde la aparición hasta el año de 1895. Toledo, A. de. *Album de la coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe* (México: Editorial de El Tiempo, 1895), 112.

⁷ El nivel del agua varió durante los años de la inundación, aunque sin desaparecer, hasta 1634. García Martínez, Bernardo. “La Gran Inundación de 1629”. *Arqueología Mexicana*, vol. XII n° 68 (2004). <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/la-gran-inundacion-de-1629> el 27 de septiembre de 2024.

⁸ García, “La gran inundación”.

de vidas humanas que ocasionó.⁹ Las causas se encuentran no sólo en las torrenciales lluvias de la fiesta de San Mateo, sino también en la falta de un adecuado sistema de drenaje que permitiera desahogar el agua de la Cuenca de México hacia lugares cercanos como el río Tula, tal como había sido planeado en las obras del desagüe de 1607.¹⁰

La sociedad novohispana, viendo los efectos de la tempestad, recurrió a la Virgen de Guadalupe para encontrar consuelo en su amparo maternal, así como una posible solución milagrosa al problema. Con este motivo, y con anuencia del custodio de la Virgen de Guadalupe, el Arzobispo de México, Monseñor Francisco Manso de Zúñiga,¹¹ se decidió trasladar el Sagrado Original a la Catedral Metropolitana de México. El traslado se realizó el día martes 25 de septiembre de 1629, cuando:

[se embarcaron] el Arzobispo, el Virrey, la Audiencia y los Cabildos civil y eclesiástico, con gran acompañamiento de seculares. Desembarcaron casi en las puertas del Santuario, y tomando el Ilmo. Sr. Arzobispo á la Santa Imágen, la embarcó en su falúa regresando al punto á México.

A su paso por frente á la parroquia de Santa Catarina Mártir, hízose ahí una breve posa, y de este lugar fué conducida al palacio arzobispal en donde se depositó la noche de aquel día, siendo trasladada al siguiente á la iglesia Catedral.¹²

La imagen tuvo que realizar esa parada en Santa Catarina debido a que el cielo volvió a amenazar con estallar la lluvia, por lo que se improvisó un altar.¹³ Es de notar la coincidencia: ésta era la parroquia de la cual dependió la ermita de Guadalupe hasta 1703, cuando recibió erección canónica la Parroquia de Guadalupe.¹⁴ Una vez que finalizó la lluvia, se tomó en andas la imagen y fue trasladada al palacio episcopal, retornando así el ayate al lugar

⁹ Hoberman da estas fechas de inundaciones importantes, mientras que Everett menciona también los años de 1615, 1623 y 1627. Hoberman, Louisa. "Bureaucracy and Disaster: Mexico City and the Flood of 1629." *Journal of Latin American Studies* vol. 6, n° 2 (1974): 211-230. <http://www.jstor.org/stable/156181>; Everett Boyer, Richard. *La gran inundación: Vida y sociedad en México (1629-1638)*, trad. de Antonieta Sánchez Mejorada (México: Sepsetentas, 1975), p. 11.

¹⁰ Hoberman, "Bureaucracy and Disaster", 212.

¹¹ El arqueólogo Eduardo Merlo afirma que el obispo lo hizo "con la desaprobación del cabildo catedralicio, de los priores franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios, y de los jesuitas". Merlo, Eduardo. 2022. "México en una laguna: La inundación de 1629". En Valle Flores, Gerardo (Ed.). *Guadalupe, 500 años junto a México. Tomo II* (Puebla: UPAEP, 2022), 48.

¹² Toledo, *Album de la coronación*, 76.

¹³ Merlo, "México en una laguna", 52.

¹⁴ Watson, P. "Las construcciones en el Tepeyac hasta el siglo XVII". En Valle Flores, Gerardo (Ed.). *Guadalupe, 500 años junto a México. Tomo II* (Puebla: UPAEP, 2022), 168.

en el que se dio el milagro; reposó durante esa noche, recibiendo la Virgen las muestras de devoción y de cariño de la población.¹⁵

El día 26, en medio de una solemne procesión, fue trasladada la imagen a su altar temporal, en la sacristía de la Catedral, donde recibió culto durante los siguientes años. Aquí también fue celebrada la misa pontifical correspondiente al primer centenario de las apariciones. Durante este tiempo la imagen salió solamente en septiembre de 1633, cuando el arzobispo permitió que fuera retirada de la sacristía en procesión para pedir su intercesión por las personas más afectadas, ya no sólo por la inundación, sino también por las epidemias de cocoliztli y tos chichimeca, que asolaban a la población. Milagrosamente, una y otra empezaron a disminuir, y la inundación empezó a dejar paso a la tierra.

El 14 de mayo de 1634, al finalizar la misa solemne, la imagen fue colocada en andas lujosamente adornadas para emprender el camino de vuelta a su recién restaurado templo. La procesión fue apoteósica; estuvo integrada por autoridades religiosas y civiles, así como por una multitud de fieles, que se mostraba feliz.¹⁶

La procesión llegó a las puertas del santuario. Ahí, la Imagen fue retirada de sus andas, para luego ser colocada en su retablo. Posteriormente, se celebró una nueva misa solemne, para agradecer el retorno de la Imagen, así como su intercesión frente a las adversidades.¹⁷ De este modo finalizó la primera salida de la Virgen del Tepeyac, evento que no se repetiría sino hasta 1926, cuando la Imagen tendría que salir, ya no para confortar a los fieles sino para ser protegida de la virulenta persecución anticatólica.

La Guerra Cristera y la segunda salida de la Virgen

La Iglesia Católica en México, al despuntar el siglo XX, se encontraba en una complicada posición: por un lado, había podido reorganizarse y crecer gracias a la pragmática política del General Don Porfirio Díaz y su *Pax Porfiriana*, pero, al mismo tiempo, estaba la amenaza siempre presente de contrariar al gobierno y sufrir, nuevamente, la aplicación de las leyes anticlericales que tanto daño le habían causado durante el siglo XIX. A pesar de esta constante amenaza, el periodo de paz y estabilidad le brindó a la Iglesia terreno

¹⁵ Merlo, "México en una laguna", 52.

¹⁶ Merlo, "México en una laguna", 61.

¹⁷ Merlo, "México en una laguna", 62.

fértil para el desarrollo de un catolicismo social activo según los principios magisteriales del papa León XIII.¹⁸

La *Pax Porfiriana* llegó a su fin con la revolución maderista y el advenimiento de una nueva guerra civil en México. En 1910 Madero lideró el comienzo de la llamada “Revolución Mexicana”. Los trágicos sucesos de febrero de 1913 inauguraron un nuevo momento de violencia revolucionaria, al iniciar la Revolución Constitucionalista en contra del Presidente Victoriano Huerta, que contó con el apoyo de diversos sectores católicos que, ingenuamente, vieron en este gobierno la esperanza para la Iglesia.¹⁹

Son muchos los casos de anticlericalismo y persecución religiosa de esta época, entre los que podemos mencionar el fusilamiento de San David Galván, en Guadalajara, en 1915, a manos de las tropas carrancistas;²⁰ las vejaciones y secuestro de 180 sacerdotes en la ciudad de México por rehusarse a pagar un préstamo forzoso impuesto por el General Obregón;²¹ las ejecuciones de sacerdotes en territorios controlados por el villismo;²² y el “Atentado Dinamitero” en contra de la Virgen de Guadalupe, que detonó el nacimiento de la Gemela.

A las diez y media de la mañana del día 14 de noviembre de 1921, Luciano Pérez Carpio, empleado de la Secretaría Particular de la Presidencia, colocó un cartucho de dinamita escondido entre unas flores, con el objeto de destruir el “ídolo” que era la Virgen de Guadalupe, y así agradar al General Obregón, entonces Presidente de la República. El cartucho de dinamita dañó el mármol del altar, rompió ventanas, aventó los candelabros y dobló el crucifijo que se encontraban sobre el altar, pero la Imagen de la Virgen resultó ilesa.²³

Sumamente preocupado por el atentado, y por la posibilidad de que ocurrieran otros, el pintor poblano Rafael Aguirre propuso al Arzobispo de Mé-

¹⁸ Por ejemplo, datan de esta época organizaciones como la Confederación de Círculos Católicos Obreros, y los operarios guadalupanos, así como diversos periódicos católicos.

¹⁹ Por ejemplo, Eduardo Correa, miembro del Partido Católico Nacional, después escribió que Huerta “no simpatiza con el Partido Católico; pero se sirve de él para sus planes. [...] La mayoría de la gente juzga por las apariencias. ¿Cómo habría de dudar que no hubiesen [sic] ligas entre el usurpador y los católicos [...]?” Correa, Eduardo J. *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades* (México: Fondo de Cultura Económica; 1991), 177.

²⁰ González, P. Fidel. *Sangre y corazón de un Pueblo. Tomo II* (México: Arzobispado de Guadalajara, 2009), 915-920.

²¹ Barragán Rodríguez, Gral. Juan. *Historia del Ejército y la Revolución Constitucionalista: Segunda Época* (México: INEHRM, 2013), 237-239.

²² Mendoza Soriano, Reidez. “El villismo y la Iglesia Católica (1913-1920)”. (2019). <https://www.facebook.com/reidezelmendoza/posts/el-villismo-y-la-iglesia-cat%C3%B3lica-1913-1920texto-del-presb%C3%ADtero-diz%C3%A1n-v%C3%A1lquezun-/2315990145133683/>

²³ González, *Sangre y corazón*, 458-459.

xico, Dr. José Mora y del Río, crear una copia que reemplazara al original. En un principio, la propuesta fue rechazada tanto por Monseñor Feliciano Cortés, Abad de Guadalupe, como por los canónigos de la Basílica. Sin embargo, la inminencia de la aplicación de la *Ley Calles* y la suspensión del culto público por parte del episcopado mexicano, hizo que la propuesta fuera reconsiderada.

De acuerdo con Alfonso Marcué González,²⁴ secretario particular del Abad Cortés, se realizó una reunión, que tenía como objetivo tomar medidas preventivas para proteger la Imagen de Guadalupe mientras durara el cierre de los templos.²⁵ Para ello:

se acordó enviar una comisión para que fuera al domicilio del pintor RAFAEL AGUIRRE; a fin de encomendarle pintara urgentemente una copia de la imagen de la Virgen de Guadalupe para sustituir a la Original y poder colocar esa copia en la Basílica.²⁶

El pintor Rafael Aguirre contaba con una gran experiencia en retratar a la guadalupana, ya que a lo largo de su vida realizó más de doscientas copias en distintos materiales y tamaños, por lo que, trabajando a marchas forzadas, logró pintar a la Gemela en cerca de 14 días, estando lista para reemplazar al original en el altar mayor de la Basílica de Guadalupe la noche del 29 de julio de 1926.

A diferencia de la primera salida en que la Imagen de la Virgen había sido acompañada por autoridades civiles y religiosas y por el pueblo fiel, en esta ocasión el evento tuvo que realizarse en secreto, en la oscuridad de la noche. Un grupo selecto de obreros retiró de su retablo la Sagrada Imagen. Marcué estuvo presente y relata lo ocurrido de la siguiente forma:

Era la media noche, me encontraba entre un grupo de obreros que afanosamente trabajaban bajo la dirección del Señor Abad Cortés, en el presbiterio de la Basílica, a fin de desprender de su cuadro de oro la Imagen de la Virgen de Guadalupe.

²⁴ Murguía de González Barrios, Guadalupe. "Viaje Secreto de la Guadalupana (1926-1929)". Conferencia inédita.

²⁵ El cierre de los templos fue decretado por los obispos de México, con autorización de la Santa Sede, en su Carta Pastoral Colectiva del 25 de julio de 1926, como respuesta a la Ley Calles. *Diccionario de la Historia de la Iglesia en América Latina* (DHIAL). "Cristiada". <https://www.dhial.org/diccionario/index.php?title=CRISTIADA>

²⁶ Este testimonio se encuentra transcrito en la conferencia de la Sra. Murguía, quien dice que el original se encuentra en el archivo particular del señor Marcué, propiedad de Monseñor Enrique Roberto Salazar, quien fuera vice postulador de la causa de canonización de Juan Diego. Se ha respetado la redacción que se encuentra en la transcripción de la conferencia. En Murguía, "Viaje Secreto". Para la transcripción completa de este documento, véase González Martín del Campo, "El viaje secreto..."

En los rostros de los allí presentes se advertía la congoja y el natural nerviosismo a causa de lo difícil del trabajo de tan delicada misión. El Señor Abad, superándose a su estado de ánimo, no perdía, en cambio, ningún movimiento y dictaba órdenes a fin de terminar cuanto antes esas maniobras.

Logrado al fin retirar de su sitio el cuadro por la parte posterior del altar mayor, se procedió de inmediato en bajar el precioso tesoro con infinitas precauciones, entre rezos, discretas lágrimas de emoción y profundos suspiros de cuantos presenciamos esas labores.

Pasamos unos instantes de verdadera expectación donde el silencio era absoluto; sólo se apreciaba el fatigoso esfuerzo desarrollado por los trabajadores al deslizar el cuadro de la Virgen a través de dos escaleras y depositarlo en la mesa del altar posterior. [...]

Pues bien, el Sagrado Ayate de Juan Diego fue conducido a la Sala Abacial, procediéndose inmediatamente en colocar la Imagen, que estaba protegida por la gruesa lámina de plata, envuelta en telas de seda, sellada y lacrada, y para darle mayor protección, se envolvió con tela de jerga gruesa, se colocó en el doble fondo de un antiguo ropero chino que había en la Basílica. [...]

Mientras tanto, otro grupo de personas procedía en la tarea de colocar en el sitio la otra imagen de la Virgen de Guadalupe, pintada por Aguirre. El Ingeniero Luis Felipe Murguía sugirió ahumar el cristal para quitar el brillo del óleo recién pintado. Así se hizo, quemaron periódicos y quedó opacado el cristal y colocaron la nueva pintura de la Virgen. Cuando el Señor Abad la vio en el cuadro de oro, no daba crédito a lo que sus ojos le mostraban; no se notaba aparentemente el cambio, y de hecho nadie lo notó el que duró tres años; éste es un gran milagro.²⁷

El ropero fue trasladado en un camión de mudanzas cargado de camas y colchones viejos a la casa del ingeniero Luis Felipe Murguía Terroba, quien había sido designado por Monseñor Mora y del Río y por al Abad Cortés como la persona encargada del resguardo de la Imagen, debido a la confianza que ambos clérigos le tenían. La casa del Ing. Murguía se encontraba en la calle de Meave. Ahí permaneció el ropero hasta que, en 1927, por haber sido designada la colonia como “zona roja”, tuvo que ser trasladado a la Librería Murguía, en la actual calle 16 de septiembre, entre Motolinía e Isabel la Católica, en el centro de la ciudad de México.²⁸

²⁷ Murguía, “Viaje secreto”.

²⁸ El edificio de la llamada “Antigua Casa Murguía” fue construido en 1896 para alojar la librería de la familia Murguía. El edificio todavía existe. Murguía, “Viaje secreto”.

La imagen permaneció oculta en la Antigua Casa de Murguía recibiendo ocasionalmente muestras de devoción tanto de la familia que mantenía una lámpara que ardía todo el tiempo, como por el Abad de Guadalupe, quien iba cada sábado a celebrar la misa.²⁹ Llegado el final de la Guerra Cristera con la consumación de los llamados “arreglos” entre los obispos Monseñor Leopoldo Ruíz y Flores y Monseñor Pascual Díaz y Barreto, por un lado, y Emilio Portes Gil y el gobierno de México por el otro, se realizaron los preparativos para retornar la Sagrada Imagen a su altar.

Según consta en el acta levantada en el evento, el día 28 de junio de 1929, dos días antes de que se reanudara el culto público, “se procedió a reinstalar en su marco de oro y plata la Venerada y auténtica Imagen de Santa María de Guadalupe”.³⁰ Al igual que en su salida, el retorno se tuvo que hacer a escondidas con la presencia de un grupo reducido de personas, entre los que se encontraban el Abad Cortés, dos canónigos de Guadalupe, el ingeniero Murguía y tres testigos. El acta del notario describe las labores de colocación de la Imagen en su altar de la siguiente forma:

[...] fue desclavado, por la parte superior el ropero antiguo, de doble fondo, en el que había sido colocada la Bendita Imagen y que se encontraba en una pieza contigua a la Sacristía y extrayéndose ésta y encontrándose intacta, envuelta en el lienzo de seda con el que había sido cubierta al ser guardada en el expresado ropero y a continuación se le trasladó por algunos de los presentes, acompañándola los demás con velas encendidas al Coro, en donde permaneció recibiendo los homenajes de veneración que le fueron tributados por las personas presentes, entre tanto fue limpiado el cristal del marco; una vez terminada esta operación fue nuevamente colocada la Sagrada Imagen en su marco, terminando el acto a las veintitrés horas y treinta minutos [...].³¹

Casi cinco años permaneció el Sagrado Original fuera del Tepeyac en el siglo XVII, y tres siglos después hizo lo mismo permaneciendo casi tres años fuera de su templo guardada en un ropero. En la primera ocasión salió para consolar y proteger a sus afligidos hijos, y retornó como una reina en medio de las aclamaciones de su pueblo; en la segunda salió por el amor de sus hijos que querían evitar que su Madre fuera dañada por el sentimiento antirreligioso de algunos, y retornó en las sombras de la noche.

²⁹ Watson, Gustavo, “Los templos del Tepeyac: ayer y hoy”. *Memoria del Congreso Guadalupano “Mucho quiero, muchísimo deseo que aquí me levanten mi templo”* (8, 8 y 10 octubre de 2001), ed. Rocha, Arturo (México: Publicaciones de la Basílica de Guadalupe / Instituto de Estudios Teológicos e Históricos Guadalupanos, 2001), 45. Citado por el Dr. Arturo Rocha en “De cuando la Virgen de Guadalupe estuvo guardada... en un ropero”. *Crestomatías guadalupanas* n° 4 (s/f), 2. <https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2018/04/de-cuando-la-virgen-de-guadalupe.pdf>

³⁰ Murguía, “Viaje secreto”.

³¹ Acta de retorno del Sagrado Original, en Murguía, “Viaje secreto”.

La Universidad del Fútbol y el destino de la Gemela guadalupana

Estando el original a salvo, quedaba la pregunta de qué hacer con la Gemela, por lo que, en reunión del Cabildo, el Abad Cortés propuso obsequiar la pintura que había sustituido al original al custodio de la Virgen: a la familia del ingeniero Murguía.³² La propuesta fue aceptada por los canónigos y la Gemela pasó a manos de la familia Murguía, donde ha permanecido hasta nuestros días.

Mientras que los textos que anteriormente han hablado sobre este episodio en la historia guadalupana se detienen en este punto, el 13 de julio de 2023, el Centro de Estudios Guadalupanos de la UPAEP (CEG-UPAEP), logró avanzar reuniendo nueva información. Gracias a la labor de investigación del Mtro. Gerardo Valle Flores,³³ se pudo llevar a cabo una reunión con autoridades de la UFD y miembros de la familia Murguía, quienes les otorgaron a los investigadores del CEG la posibilidad de conocer la historia de esta trascendental imagen.³⁴

En esta reunión, los miembros de la familia Murguía, contestando las diversas preguntas de los investigadores del CEG, brindaron datos hasta entonces desconocidos sobre la historia de la Gemela durante los años posteriores a la Guerra Cristera, como los lugares en los que permaneció, el destino final del ropero, e información sobre la devoción familiar a la Virgen de Guadalupe. Igualmente, en esta reunión se platicó sobre la historia de la construcción del templo del Sagrado Corazón en Pachuca, donde actualmente se resguarda la imagen.

El día 8 de agosto de 2024, gracias a las facilidades brindadas por las autoridades de la UFD, el CEG realizó una segunda visita al templo del Sagrado Corazón, con la finalidad de fotografiar y tomar las medidas de la Gemela para posteriormente realizar un estudio comparativo entre esta imagen y el Sagrado Original, así como dar a conocer la historia de la segunda salida de la Virgen complementada con la historia de su Gemela. El estudio fruto de esta visita podrá ser consultado en el capítulo correspondiente del quinto tomo de la obra *Guadalupe, 500 años junto a México*, que se encuentra en proceso de publicación.

³² Murguía no cita la fecha. Según los datos obtenidos en la entrevista con la familia Murguía, es posible que la reunión del Cabildo haya sido en julio y el obsequio en agosto. Cf. Murguía, "Viaje secreto" y Familia Murguía, entrevista con los investigadores del CEG-UPAEP. 13 de julio de 2023.

³³ Director del CEG-UPAEP en ese entonces.

³⁴ Los investigadores que asistieron a esta reunión fueron el Mtro. Gerardo Valle Flores, el Dr. David Sánchez Sánchez, el Mtro. José Antonio Bravo Méndez y quien escribe, Lic. Daniel González Martín del Campo.

Conclusiones

Desde 1929, la Virgen de Guadalupe ha descansado en el Tepeyac, sin necesidad de salir de las inmediaciones del cerro.³⁵ Para que estuviera justificado retirar nuevamente el ayate de su templo tendrían que presentarse condiciones que pudieran considerarse “catastróficas”, como en las dos ocasiones anteriores.

En un primer caso, si en la sociedad se hubiera presentado un evento dañino, como inundación, temblor, epidemia, entre otras, las autoridades religiosas pudieran permitir que el Sagrado Original saliera como consuelo y protección de los fieles. En tiempos recientes, hipotéticamente hablando, la pandemia del COVID-19 pudo ser una ocasión que ameritara que el Sagrado Original saliera en procesión para consolar a los fieles e implorar la defensa frente a la enfermedad. Sin embargo, las condiciones propias de la misma y sus medidas de bioseguridad, así como las condiciones materiales de la logística que hubiera implicado esta procesión, la hubieran hecho prácticamente imposible de realizar.³⁶

Un segundo caso que justificaría que la imagen fuera retirada de su templo hubiera sido la existencia de un peligro inmediato para la seguridad del ayate, tal como sucedió en la década de 1920, tras el atentado dinamitero de 1921, los rumores de nuevos atentados y el cierre de los templos con motivo de la Guerra Cristera.³⁷

En cualquier caso, retirar el Sagrado Original de su altar requiere de la autorización de su custodio, el Arzobispo Primado de México, del Rector de la Basílica y de sus canónigos, así como de una planeación que garantice tanto la seguridad del ayate como la de los fieles.

El Sagrado Original se encuentra ahora resguardado en su Basílica, donde el camarín, que posee fuertes medidas de seguridad, se abre en contadas ocasiones para algunos dichosos visitantes que pueden observar de cerca todos los detalles.³⁸ Para las demás personas, una muy buena opción es ir al Templo del Sagrado Corazón, donde se conserva la, contradictoriamente, más famosa y más desconocida de las pinturas de Aguirre: la Gemela guadalupana, la imagen que fue venerada en la Basílica de Guadalupe de 1926 a 1929.

³⁵ Como se mencionó en la Introducción, no se cuenta como una salida el traslado a su nueva Basílica.

³⁶ No se tiene conocimiento que se haya propuesto algo similar en la pandemia, por lo que lo dicho aquí son solo conjeturas.

³⁷ De acuerdo con el Mtro. José de Jesús Hernández Roldán, existió un segundo intento de destruir la imagen. Este consistió en un cartucho de dinamita de mayores proporciones escondido dentro de un cirio. Cf. González Martín del Campo, “El viaje secreto”.

³⁸ Alcántara López, Vladimir, 2018. *El camarín de la Virgen de Guadalupe, el sitio más codiciado*. <https://desde-lafe.mx/noticias/iglesia-en-mexico/el-camarin-de-la-virgen-de-guadalupe-el-sitio-mas-codiciado/>

Referencias

- Barragán Rodríguez, Gral. Juan. 2013. *Historia del Ejército y la Revolución Constitucionalista: Segunda Época*. México: INEHRM.
- Correa, Eduardo J. 1991. *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Diccionario de la Historia de la Iglesia en América Latina* (DHIAL). "Cristiada". <https://www.dhial.org/diccionario/index.php?title=CRISTIADA>
- El Tiempo. 1895. *Álbum de la coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe*. México: Imprenta de El Tiempo.
- Everett Boyer, Richard. 1975. *La gran inundación: Vida y sociedad en México (1629-1638)*. México: Sepsetentas.
- Hoberman, Louisa. 1974. "Bureaucracy and Disaster: Mexico City and the Flood of 1629". *Journal of Latin American Studies* 6 (2): 211-230. <http://www.jstor.org/stable/156181>
- García Martínez, Bernardo. 2004 "La Gran Inundación de 1629". *Arqueología Mexicana XII* (68). <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/la-gran-inundacion-de-1629>.
- Gobierno de la Ciudad de México (s/f). "Antigua Parroquia de Indios." <https://mexicocity.cdmx.gob.mx/venues/old-parish-church-of-the-indians/?lang=es>
- González, P. Fidel. 2009. *Guadalupe: Pulso y corazón de un pueblo*. México: Ediciones Encuentro.
- González, P. Fidel. 2004. *Sangre y Corazón de un Pueblo. Tomo II*. México: Arzobispado de Guadalajara.
- González, Daniel. s/f. "El viaje secreto de la Gemela guadalupana: Entre la Guerra y el Fútbol". En *Guadalupe, 500 años junto a México Tomo V*. Puebla: UPAEP [libro en proceso de publicación].
- Merlo, Eduardo. 2022. "México en una laguna: La inundación de 1629". En Valle Flores, Gerardo (Ed.). *Guadalupe, 500 años junto a México Tomo II*. Puebla: UPAEP.
- Mendoza Soriano, Reidezal. 2019. "El villismo y la Iglesia Católica (1913-1920)". <https://www.facebook.com/reidezalmendoza/posts/el-villismo-y-la-iglesia-cat%C3%B3lica-1913-1920texto-del-presb%C3%ADtero-diz%C3%A1n-v%C3%A1lquezun-/2315990145133683/>
- Murguía, Guadalupe. s/f. "Viaje secreto de la Guadalupeana (1926-1929)". Conferencia.
- Villa Roiz, Carlos. 2021. "46 años del traslado de la Virgen de Guadalupe a la nueva Basílica". *Desde la Fe*. <https://desdelafe.mx/noticias/iglesia-en-mexico/45-anos-del-traslado-de-la-virgen-de-guadalupe-a-la-nueva-basilica/>
- Watson Marrón, P. Gustavo. 2001. "Los templos del Tepeyac: ayer y hoy". En *Memoria del Congreso Guadalupano "Mucho quiero, muchísimo deseo que aquí me levanten mi templo"* (8, 8 y 10 octubre de 2001), ed. A. Rocha. México: Publicaciones de la Basílica de Guadalupe / Instituto de Estudios Teológicos

Las salidas del Sagrado Original de la Virgen de Guadalupe
de las inmediaciones del Tepeyac

cos e Históricos Guadalupanos. En Rocha, A. 2018. "De cuando la Virgen de Guadalupe estuvo guardada... en un ropero". *Crestomatías guadalupanas* n° 4, 2. <https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2018/04/de-cuando-la-virgen-de-guadalupe.pdf>

Watson Marrón, P. Gustavo. 2022. " Las construcciones en el Tepeyac hasta el siglo XVII". En Valle Flores, Gerardo (Ed.). *Guadalupe, 500 años junto a México Tomo II*. Puebla: UPAEP.

Dos claves para comprender la novedad del judaísmo y su impacto en Occidente

Two keys to understanding the novelty of Judaism and its impact on the West

ROBERTO CASALES GARCÍA
UPAEP Universidad, México
roberto.casales@upaep.mx¹

RESUMEN

Si comparamos el judaísmo con otras religiones con las que coexistió desde sus orígenes, es posible apreciar algunas semejanzas centrales. Estas semejanzas, sin embargo, no terminan por explicar la novedad del judaísmo y su influencia en la construcción de Occidente. En el presente artículo pretendo, sin afán de agotar esta temática, mostrar esta novedad a la luz de dos aspectos fundamentales del judaísmo: por un lado, la originalidad de su monoteísmo ético; por otro, la intervención de Dios en la historia de su pueblo, donde señalaré diversos aspectos que conforman parte central de este segundo aspecto.

Palabras clave: monoteísmo, historia.

ABSTRACT

If we compare Judaism with other religions with which it has coexisted since its origins, we can appreciate some central similarities. These similarities, however, do not fully explain the novelty of Judaism and its influence on the construction of the West. In this article, I intend to show this novelty in light of two fundamental aspects of Judaism: on the one hand, the originality of its ethical monotheism; on the other, the intervention of God in the history of its people, where I will highlight various aspects that constitute a central part of this second aspect.

Keywords: monotheism, history.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>

Recepción del original: 22/12/2024
Aceptación definitiva: 20/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

I. Introducción

De acuerdo con Dietrich Schwanitz, en su *Ulises*, de 1922, Joyce “quiere recordarnos que nuestra cultura es un país atravesado y bañado por dos ríos: uno de ellos nace en Israel, el otro en Grecia”². De ahí que todo Occidente se encuentre profundamente marcado por dos textos fundacionales: por un lado, “la doble epopeya griega de la invasión de Troya –la *Iliada* (en griego, Troya se dice Ilión)– y la *Odisea*, el viaje de regreso del astuto Ulises desde la destruida Troya hasta su casa, al encuentro de su esposa Penélope”³, por otro, la *Biblia*. Ambas culturas y ambos textos, en efecto, han marcado profundamente nuestras raíces, al grado que podemos afirmar que la cultura occidental contemporánea es fruto del encuentro entre estas dos culturas y sus respectivas cosmovisiones. En el caso específico de Israel, no es raro que S.S. Pío XI, en su *Alocución a los peregrinos de Bélgica* del 6 de septiembre de 1938, afirmara que: “espiritualmente, nosotros somos semitas”⁴.

Para comprender los alcances y los límites de esta afirmación, sin embargo, debemos descubrir aquellos puntos en los que el judaísmo se presenta como algo novedoso, capaz de distinguirse de cualquier otra forma de religiosidad con las que convivió en sus orígenes. El judaísmo, tal y como observa Manuel Guerra⁵, comparte algunos aspectos con otras religiones primitivas, si me permiten la expresión, como es el caso de las religiones celestes y las religiones étnico-políticas que coexistieron con el judaísmo en su génesis. Con relación a las primeras, Guerra señala algunos rasgos celestes del judaísmo⁶, entre los cuales me gustaría destacar tres:

- a) La concepción de *Yahvé* como una *divinidad celeste*, cuya gloria se manifiesta en el viento, la brisa, la luz, etc. Se trata, pues, de un Dios trascendente que inspira temor y respeto, de donde se sigue el mandato: “no tomarás el nombre del Señor, tu Dios, en vano” (Éx 20, 7).

² Schwanitz, Dietrich. *La cultura. Todo lo que hay que saber*, trad. de V. Gómez (Madrid: Punto de lectura, 2006), 37.

³ Schwanitz, *La cultura*, 37-38.

⁴ Según narra el historiador Jean Meyer, S.S. Pío XI hizo esta declaración en una audiencia que ofreció a los peregrinos de la radio católica belga, después de hacer mención del sacrificio de Abrahán, para insistir en la incompatibilidad entre el antisemitismo y el cristianismo (Meyer, Jean. “Iglesia romana y antisemitismo (1920-1940)”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n° 226 (2016): 185). De acuerdo con Meyer, “el texto fue publicado el 14 de septiembre en *La Libre Belgique*, el 17 en *La Croix* y el 5 de diciembre de 1938 en *La Documentation Catholique*. Las tres veces en francés”, aunque “no fue publicado en el *Osservatore Romano* ni en *La Civiltà* ni en *Acta Apostolicae Sedis*”, algo que podría deberse a “un sabotaje por parte de la curia” (Meyer, “Iglesia romana”, 186).

⁵ Guerra, Manuel. *Historia de las religiones* (Madrid: BAC, 1999), 312.

⁶ Guerra, *Historia de las religiones*, 313-314.

- b) La imagen de conjunto que dan las *Sagradas Escrituras* de Dios como una figura masculina, que alude no sólo a la gramática del nombre, sino también a la caracterización del Dios de Israel como el esposo de su pueblo (véase, por ejemplo: Os. 2, 18-22, Is. 54, 6-8). Sobre esta imagen de Dios, sin embargo, conviene hacer dos advertencias: por un lado, que en las *Sagradas Escrituras* también podemos encontrar casos excepcionales, como en Is. 66, 13, donde Yahvé es comparado con una madre que consuela a sus hijos; por otro lado, que esta imagen también debe ser contrastada con Gn. 1, 27, donde afirma que Dios creó al ser humano a su imagen, y añade: “varón y mujer los creó” (Gn. 1, 27). “El hecho de que cada uno de nosotros sea hombre o mujer, pero nunca los dos”, según Rémi Brague, “es signo de que somos seres finitos, incapaces de formar un todo acabado”⁷.
- c) Finalmente, la alusión a la paternidad de Dios, patente tanto en Éx. 4, 22, como en Os. 11, 1. Esta alusión, sin embargo, adquiere una nueva significación al interior del judaísmo, ya que nos permite comprender el tipo de relación que hay entre Dios y el ser humano desde la creación, en cuanto que “la creación nos revela a Dios como el que toma totalmente la iniciativa... Dios era tan libre de crear que lo hizo eligiendo e incluso constituyendo un pueblo”⁸. Esta nueva significación, según Rémi Brague, se hace patente al tratar de comprender la distinción entre paternidad y maternidad a la luz de nuestra experiencia humana. Mientras que “la madre saca de su carne al hijo que crece ahí”, el padre aporta sólo un poco de su carne y “sólo en el instante límite de la fecundación”⁹. No es raro, en consecuencia, que esta participación no sea percibida “como algo que provoca una copertenencia del hijo y del progenitor”, pues “nunca el hijo ‘forma parte’ del cuerpo de su padre”¹⁰. De ahí que, mientras que la madre “no puede no admitir que el niño es suyo”, pues en la gestación “el hijo se hace uno con su madre”, en el caso del padre sólo se puede reconocer la filiación “una vez que ha nacido... en un acto de libertad”¹¹. Algo análogo ocurre respecto al hijo, ya que éste, así como no puede negar su filiación con la madre, también se encuentra en la necesidad de reconocer a su padre “en una relación de libertad que”, según Brague,

⁷ Brague, Rémi. *Sobre el Dios de los cristianos. Y sobre uno o dos más*, trad. de R. Gómez Fernández (Madrid: BAC, 2014), 84.

⁸ Brague, *Sobre el Dios*, 88.

⁹ Brague, *Sobre el Dios*, 89.

¹⁰ Brague, *Sobre el Dios*, 89-90.

¹¹ Brague, *Sobre el Dios*, 90.

“no puede establecerse para con la madre”¹². De ahí que ésta nos invite a repensar la paternidad humana a partir de la paternidad divina.

Algo semejante se observa respecto a las religiones étnico-políticas, con las cuales, según Guerra¹³, comparte tres rasgos:

- a) Situar el origen cultural y religioso en un solo punto que, en el caso del judaísmo, se encuentra en la figura de Abrahán y su alianza con Yahvé. De ahí que algunos estudiosos, como es el caso de Emil L. Fackenheim, sostengan que “un judío es quien se compromete con la alianza pactada por Dios con el pueblo de Israel, un proceso que comenzó con Abrahán, que fue ratificado con el Éxodo de Egipto, y llegó a su clímax y hasta nuestro presente (el último, el clímax mesiánico está por venir) con la revelación de la *Torá* en el monte Sinaí”¹⁴.
- b) El pragmatismo religioso que se funda en los derechos y obligaciones que surgen a raíz de esta alianza o pacto con Dios, donde pareciera que el triunfo político-militar está vinculado con la fidelidad que se tenga con respecto a Yahvé¹⁵. Un aspecto que, sin embargo, implica también una cierta novedad respecto a su concepción de la ley divina, ya que, según Rémi Brague, mientras que “la ley divina griega es divina porque expresa las estructuras profundas de un orden natural permanente; la ley judía es divina porque emana de un Dios señor de la historia”¹⁶.
- c) Finalmente, la tendencia a la conservación-prosperidad de la comunidad étnico-política: “lo civil y lo religioso son aguas del mismo manantial, que discurren casi siempre por el mismo cauce y van mezcladas hasta la misma desembocadura, situada en la ribera ansiada del Mesías”¹⁷. De ahí que, para el judaísmo, de acuerdo con Brague, “la *Torah* está destinada a reglamentar la vida de un pueblo en un país en el que parece haber estado en vigor durante cierto tiempo en la época persa”¹⁸. La *Torá*, así, adquiere una dimensión política cuyas estipulaciones se mantienen incluso en el exilio, e incluso también tras la pérdida de su base geográfica, gestada con la destrucción del segundo Templo.

¹² Brague, *Sobre el Dios*, 90.

¹³ Guerra, *Historia de las religiones*, 314-315.

¹⁴ Fackenheim, Emil L. ¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época, trad. de M. Kosmal (Buenos Aires: Lillmond, 2005), 54.

¹⁵ Guerra, *Historia de las religiones*, 315.

¹⁶ Brague, Rémi. *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*, trad. de J.A. Millán (Madrid: Encuentro: 2011), loc. 419.

¹⁷ Guerra, *Historia de las religiones*, 315.

¹⁸ Brague, *La ley de Dios*, loc. 2549.

Pero más allá de estas semejanzas con otras religiones con las que coexistieron desde sus orígenes, el judaísmo muestra una novedad que es fundamental para comprender la génesis de Occidente. En el presente trabajo de investigación pretendo mostrar esta novedad a la luz de dos aspectos que son fundamentales para comprender el judaísmo: por un lado, la originalidad del monoteísmo ético del judaísmo¹⁹ y su consideración de otras deidades como “ídolos”, una idea que empieza a tener mayor peso tras el regreso del exilio (Is 44, 8; 47, 21)²⁰; en segundo lugar, la presencia e intervención de Dios en la vida e historia de su pueblo.

2. La originalidad del monoteísmo y el rechazo a la idolatría

Conviene comenzar este apartado mencionando los trece principios de la fe formulados en el año 1160 por el Rabí Moshé ben Maimón –mejor conocido en el mundo hebraico con el acrónimo *Rambam*²¹ y en el filosófico como Maimónides– en su comentario a la *Mishná* (Tratado *Sanhedrin*, capítulo 10):

Creo con perfecta fe que:

1. El Creador es el autor y guía de todo lo que existe.
2. El Creador es uno; su unidad se distingue de la unidad de cualquier otra cosa; Él es nuestro Dios y existe eternamente.
3. El Creador no tiene cuerpo o características físicas, y no puede ser comparado con nada de lo que existe.
4. El Creador es el primero y el último de todos los seres.
5. Es correcto adorar al Creador, más no a otro ser.
6. Todas las palabras de los profetas son verdad.
7. La profecía de Moisés es verdadera, y él es el padre (*i.e.*, el más grande) de todos los profetas, antes y después de él.
8. La *Torah* que ahora poseemos es la que le fue dada a Moisés.
9. La *Torah* no será cambiada, ni el Creador nos dará otra *Torah*.
10. El Creador sabe todas las acciones y pensamientos de la gente.

¹⁹ Según Rémi Brague, al referirnos al judaísmo, al cristianismo y al islam como las tres grandes religiones monoteístas, olvidamos, por un lado, que “los ‘monoteísmos’ no se llaman así por sí mismos”, sino que es un término que “nació bastante más tarde, en el siglo XVII, sin duda debido a Henry More, uno de los teólogos platónicos de Cambridge, que lo empleó en inglés en el año 1660” (Brague, *Sobre el Dios*, 4).

²⁰ Brague, *Sobre el Dios*, 6.

²¹ Tal y como lo explica Norman Solomon, algunos personajes judíos famosos son conocidos en el mundo hebraico “no por su nombre actual, sino por un acrónimo formado por las consonantes principales de su título y nombre” (Solomon, Norman. *Judaism. A very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 39). De ahí que al Rabí Moshé ben Maimón, *i.e.*, Maimónides, se le conozca también como *Rambam*.

11. Recompensa a aquellos que guardan sus mandamientos, y castiga a aquellos que los desobedecen.
12. Aunque el Mesías se demore, uno debe constantemente esperar su venida.
13. Los muertos serán resucitados²².

Estos principios nos conducen a pensar la novedad del judaísmo, según Gershom Scholem, a partir de cuatro conceptos básicos: Dios, Creación, Revelación/tradición y Salvación²³. “El primero”, según Jorge Medina, “enuncia la originalidad del monoteísmo” –principios 2, 4 y 5–; “el segundo, la creación *ex nihilo* y la separación entre el Creador y la creatura” –principios 1 y 3–; “el tercero, el que la verdad sea dada por Dios y recibida y profundizada por la comunidad humana” –principios 6 a 9–; y, finalmente, “el cuatro, la redención de la condición humana por el Mesías”²⁴ –principios 10 a 13–. Al hablar de la originalidad del monoteísmo, como el primer concepto básico del judaísmo, aludimos, por tanto, a uno de los pilares fundamentales de la espiritualidad de Occidente, bien porque éste se extiende a gran parte de las religiones occidentales, como el cristianismo y el islam, o bien porque nos remite a una cierta concepción de la divinidad que se funda en la fe en la revelación y la alianza con su pueblo elegido. De ahí que el Dios de la Biblia, de acuerdo con Scholem, no sea “ningún producto del pensamiento” ni algo que “está al final de un largo proceso de esfuerzos especulativos”, sino un Dios que “se comunica, se expresa, actúa inmediatamente en su creación”, de modo que “sus manifestaciones son tan tangibles que no necesitan ninguna prueba ulterior”²⁵.

Se trata, pues, de un monoteísmo al que no le basta “con afirmar que Dios existe como un único ejemplar (su ‘unicidad’), sino que dice también algo sobre su modo de ser en sí mismo (su ‘unidad’)”, como cuando se afirma que es “uno por fidelidad a sí mismo en el sentido de un proyecto de salvación que se despliega en la historia”²⁶. El Dios de la *Torah* y el Talmud, en efecto, no es una divinidad a la que se llega después de un largo y tortuoso camino filosófico, cuanto un Dios que se revela:

no es la escarpada caverna que con dificultad sube el filósofo la que da pie al desvelamiento del Misterio; al contrario, el judaísmo, en su fuente principal, la Ley, y su correlato de tradición oral cristalizada en el Talmud, es una ex-

²² Solomon, *Judaism*, 137.

²³ Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, trad. de J.L. Barbero (Madrid: Trotta, 2000), 9.

²⁴ Medina, Jorge. *¿El Mesías soy Yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas* (México: Jus, 2010), 78.

²⁵ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 12.

²⁶ Brague, *Sobre el Dios*, 9.

cepción de la religiosidad humana: es Dios, en un principio, quien viene al hombre, no éste quien va a Él²⁷.

No es raro, en este sentido, ver que en el judaísmo unidad y revelación se encuentran íntimamente relacionados, y que, como sostiene Scholem, “en su unidad ese Dios es, desde Moisés a Job, en todo y por todo, personalidad, y porque es personalidad existe su revelación. Su unidad es la de la personalidad”²⁸. La originalidad del monoteísmo hebraico, así, se funda en la fe en la revelación, gracias a la cual se distingue de cualquier otra religión celeste o étnico-política con la que convivió en sus inicios.

Hablamos, pues, de una originalidad cuyo punto de partida es “la creación absolutamente libre de Dios”, cuyo centro, según García-Baró, “está en la desacralización inmisericorde de las realidades mundanales, que, aunque canten la gloria del Dios único, no lo simbolizan nunca adecuadamente”²⁹. Parte de la creación y su consecuente desacralización de lo mundano, cara a ser “configurado por una experiencia histórica singular”, donde Dios irrumpe en la historia “apiadándose de los sufrimientos de una gente sin la menor importancia y sin el menor mérito” y, por tanto, haciendo de “la gratuidad indecible de la acción de Dios en favor del indefenso”³⁰ un aspecto nuclear del devenir histórico del pueblo de Israel. No es raro, en consecuencia, decir que este monoteísmo, tal y como señala García-Baró, sea un *monoteísmo ético*³¹: aquella ley que es revelada a Moisés en el Sinaí sirve como “medio para que la sociedad Dios-hombre se consume... son el orden que Dios participa al hombre para que éste alcance el rango de lo auténticamente humano”³². Esto significa que tanto la *Torah* como el Talmud, que recoge los comentarios que hicieron los rabinos de la Ley, pretenden “educar al hombre para que se instituya una relación entre el hombre y la santidad de Dios y para que esta relación se mantenga”³³.

Al centrarnos en esta relación entre Dios y el hombre, una relación cuya iniciativa parte de la divinidad, descubrimos que la originalidad del monoteísmo hebraico consiste en que no es posible afirmar la unidad y la unicidad³⁴ de Dios sin, por eso, afirmar también su alianza. Nos encontramos,

²⁷ Medina, *¿El Mesías soy Yo?*, 79.

²⁸ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 12-13.

²⁹ García-Baró, M. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (Salamanca: Síngue-me, 2007), 16.

³⁰ García-Baró, *La compasión*, 17.

³¹ García-Baró, *La compasión*, 30.

³² Medina, *¿El Mesías soy Yo?*, 79.

³³ Medina, *¿El Mesías soy Yo?*, 80.

³⁴ Tal y como sugiere Rémi Brague: “ser único y ser uno no quiere decir lo mismo. Decir que Dios es único quiere decir que hay un solo Dios, que no hay pluralidad de dioses. Por el contrario, decir que Dios es uno quiere decir que Dios es simple, que no hay pluralidad en Dios”,

pues, ante una divinidad que nos interpela y nos reclama para sí diciendo: “Escucha, Israel: el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno”, a lo que se añade: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Dt 6, 4-5). De ahí que Scholem afirme que “ese Dios, por mucho que sus caminos superen siempre a los nuestros, por trascendentes que sean sus pensamientos respecto a los nuestros... Es el Creador, el Rey, el Juez, el Justo y el Donante, el Señor de la Historia, el que desde los secretos que le rodean se nos presenta para revelarse”³⁵. Tomamos como punto de partida su peculiar naturaleza trascendente, para llegar nuevamente a la imagen de un Dios personal que “tiene voluntad y una conciencia que, aunque no pueda comprenderse, sí puede ser aprehendida como Sabiduría planificadora y omnividente, como supremo saber”³⁶. Se da, pues, una cierta tensión entre su ser trascendente y su ser revelado, la cual se hace patente al momento en el que toma la iniciativa de salir al encuentro con el hombre, como se puede apreciar en Is 26, 21, donde se afirma que “el Señor sale de su sede”.

Respecto a este pasaje bíblico, Maimónides nos dice que, al aplicar la expresión “salir” (*Yasá*) a la divinidad, es como si se dijera: “La palabra de Dios, que hasta ahora había estado en secreto, brota y se hace manifiesta”³⁷. En su *Guía para los perplejos*, sin embargo, advierte que, aun cuando todos los seres humanos han recibido el don de la profecía –misma que posibilita ese encuentro–, éste es un don que, además de exigir una “preparación adecuada” –pues “imposible es que la persona ignorante pueda ser profeta; o que la persona que no es profeta al atardecer, se halle profetizando súbitamente a la mañana siguiente, sin buscarlo”–, “hay que contar con la voluntad de Dios”³⁸. Así, por ejemplo, señala que la revelación que tuvo lugar en el Mon-

de modo que “esos dos sentidos de ‘uno’ no están necesariamente ligados” (Brague, *Sobre el Dios*, 66). De ahí que no sea imposible pensar en un Dios compuesto que sea único, o en una pluralidad de dioses que son, cada uno, seres simples. El monoteísmo hebraico, sin embargo, presupone ambos sentidos o modos de ser “uno”, algo que se hace patente cuando Dios le responde Moisés: “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14), a lo que añade: “Así dirás a los hijos de Israel: ‘El Señor, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, me envía a vosotros’. Éste es mi nombre para siempre; así seré invocado de generación en generación” (Ex 3, 15). Esto también se hace patente al interior del pensamiento de Maimónides, en especial en su *Guía de perplejos o descarriados*, al hablar sobre los atributos divinos: “cuantos creen que Dios es Uno y declaran sin embargo que tiene muchos atributos, pronuncian Su unidad con los labios y afirman Su pluralidad con el pensamiento” (Maimónides. *Guía de perplejos o descarriados*, trad. de F. Valera (Barcelona: Obelisco), 66; I, cap. L). De ahí que algunos pensadores judíos, incluyendo al mismo Maimónides, sostengan que el cristianismo, al sostener el dogma de la Trinidad, terminan por incurrir en una especie de contradicción, tesis que, sin embargo, pierde de vista que, para el cristiano, según Brague, “la Trinidad es la manera misma con la cual Dios es uno” (Brague, *Sobre el Dios*, 80).

³⁵ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 12.

³⁶ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 12.

³⁷ Maimónides, *Guía de perplejos*, 38; I, cap. XXIII.

³⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, 185-186; II, cap. XXXII.

te Sinaí, a pesar de que “todos vieron un gran fuego y oyeron espantosos truenos”, “únicamente los que estaban debidamente cualificados recibieron la inspiración profética, cada cual conforme a su capacidad”³⁹. Respecto a la preparación adecuada, en el capítulo VII de su *Sobre los principios del judaísmo* (*Hiljot Yesodé Hatorá*), Maimónides sostiene que, aun cuando “Dios concede profecía a los seres humanos”, “la profecía en cuestión no recae sino sobre un sabio de amplia sabiduría y fuerte en virtudes, una persona tal que su impulso al mal no logre vencerlo en ningún momento, y en cambio él venza con su entendimiento a su impulso al mal de manera constante”⁴⁰.

Para poder recibir la palabra del Señor, así, uno debe estar debidamente preparado, ya que “todos los profetas, cuando reciben profecía, sus miembros se conmueven y su fuerza decae; sus pensamientos enloquecen de manera tal que su comprensión queda vacía para entender lo que vea”⁴¹. Más allá de los medios de los que se sirve la divinidad para transmitir su mensaje –prioritariamente a través de los sueños o de un sopor⁴², Maimónides nos dice lo siguiente: puesto que “la profecía es una emanación que el Ser divino proyecta a través y por mediación del Entendimiento Activo, primeramente sobre la facultad racional del hombre, y luego sobre su imaginación, y constituye el más alto grado de perfección humana”⁴³, el profeta debe poseer ciertas cualidades, como tener “pureza material” en su cerebro, pasiones “puras y equilibradas”, deseos “orientados hacia el conocimiento de las leyes y causas ocultas que operan en el Universo” e incluso poseer una “facultad lógica” bastante desarrollada, pues quien no ha desarrollado estos aspectos “contemplan una extraña mezcla de cosas verdaderas e imaginadas”⁴⁴. Queda claro, por lo demás, que el profeta por excelencia, quien logra el más alto grado de profecía, es Moisés. No en vano en *El libro del Esplendor* o *Séfer ha-Zohar*, uno de los textos fundamentales de la Cábala medieval, atribuido a Rabí Shimón Bar lojai, se distingue a Moisés de los demás profetas con las siguientes palabras:

Moisés fue el más grande entre los profetas, quienes a su lado eran como lo que un simio a un hombre. Éstos se encaraban a un espejo sin reflejos, sin osar levantar la cabeza para mirar hacia arriba, tal como está escrito: *Incliné mi rostro hacia el suelo y enmudecí* (Dan. 10, 15). Las palabras que profetizaron no les fueron reveladas nunca públicamente. No así Moisés, el fiel profeta,

³⁹ Maimónides, *Guía de perplejos*, 186; II, cap. XXXII.

⁴⁰ Maimónides, *Obras filosóficas y morales*, trad. de Rabino Aryeh Nathan (Barcelona: Obelisco, 2018), 67.

⁴¹ Maimónides, *Obras filosóficas y morales*, 68.

⁴² Ver, por ejemplo: Núm 12, 6.

⁴³ Maimónides, *Guía de perplejos*, 190; II, cap. XXXVI.

⁴⁴ Maimónides, *Guía de perplejos*, 191-194; II, caps. XXXVI y XXXVII.

quien se encaraba frente a un espejo que reflejaba luz, manteniendo la cabeza alta para ver bien, como quien dice a su compañero: “Levanta la cabeza y mirémonos cara a cara para que puedas comprender mejor mis palabras”. Moisés alzaba la cabeza sin temor y contemplaba cara a cara el esplendor de la Gloria suprema, sin que se turbara su espíritu ni se alterara su semblante, como a los demás profetas, que en sus visiones estaban fuera de sí, con el semblante alterado y en un estado de inconsciencia. No así Moisés, que contempló el mismo grado supremo sin que su éxtasis lo sacara de sus casillas y turbara su espíritu...⁴⁵.

A reserva de decir que el tema de la profecía es mucho más amplio de lo que se pueda establecer aquí, nos percatamos de que esta caracterización sitúa la originalidad del monoteísmo hebraico al interior de la tensión entre lo trascendente y lo revelado, donde la unidad y la unicidad de Dios se van revelando y ahondando de forma paulatina. Vemos, en este sentido, que la tesis central del monoteísmo, su unidad y su unicidad, es una tesis cuya significación no es radical en la génesis misma del judaísmo, como se puede apreciar en el Decálogo (Ex 20, 2-17). Al decir, por ejemplo, “no tendrás otro dios fuera de mí” (Ex 2, 3), no se niega la existencia de otros dioses; algo que, por el contrario, ocurre a partir del exilio, donde encontramos expresiones como: “Yo soy el Señor, y no hay ningún otro, fuera de mí no hay dios” (Is 45, 5). Esto nos permite decir que el judaísmo, al menos en su génesis, transita de una concepción de la divinidad cercana a lo que fueron los cultos monolátricos de la época, donde se rinde culto a una divinidad sin que, por ello, se niegue la existencia de otras divinidades, a un monoteísmo estricto, el cual, a su vez, parte de afirmar la unicidad de Dios para, posteriormente, alcanzar su unidad: la idea de un único Dios que es simple, pero que, en su simplicidad, se distingue de otras caracterizaciones semejantes, como la de Plotino, por ser un Dios personal⁴⁶.

El monoteísmo ético del judaísmo, así, se caracteriza por sostener que Dios, aunque se da a conocer de múltiples formas, “es siempre uno y el mismo Dios, gobernando el mundo de una forma consistente por leyes racionales”, *i.e.*, por creer que “Dios es todopoderoso y se rige por las mismas reglas de justicia y ética que se aplican a la humanidad”⁴⁷. Para el judaísmo, en efecto, Dios no sólo es su Dios, el Dios de sus padres o el Dios de su pueblo, sino que es el único Dios: “Yahvé es el Dios uno y único de todos los hombres y pueblos”⁴⁸. Se trata, pues, de un monoteísmo universal cuya revelación, por más que sea dada al pueblo de Israel, está

⁴⁵ *El Zohar. El libro del Esplendor*, trad. de C. Giol (Barcelona: Obelisco, 2018), 177.

⁴⁶ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 15.

⁴⁷ Neusner, J., *Judaism. The Basics* (London y New York: Routledge, 2006), 92.

⁴⁸ Guerra, *Historia de las religiones*, 319.

destinada a todo pueblo o nación, de ahí que, según Neusner, para el judaísmo “la *Torah* es la marca no meramente de la soberanía divina, sino de la gracia y el amor divinos, fuente de vida aquí y ahora y en la eternidad... Dios, el creador, revela su voluntad para la creación a través de la *Torah*, dada a Israel, su pueblo”⁴⁹. Junto a esta caracterización de la divinidad como un ser personal que por iniciativa propia decide revelarse, por último, nos encontramos también el rechazo a la idolatría, plasmada en el Decálogo con las siguientes palabras:

No te harás escultura ni imagen, ni de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas por debajo de la tierra. No te postrarás ante ellos ni les darás culto, porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso que castiga la culpa de los padres en los hijos hasta la tercera o cuarta generación de aquellos que me odian; pero tengo misericordia por mil generaciones con los que me aman y guardan mis mandamientos (Ex 20, 4-6).

En opinión de Neusner, Avery-Peck y Green, este mandato, que se encuentra en el corazón mismo de la alianza entre Dios y el pueblo de Israel, prohíbe no sólo “crear imágenes conscientemente concebidas como deidades”, sino también tratar de producir cualquier ícono o imagen de lo divino, pues “Dios no puede ser representado con propiedad por un ícono”⁵⁰. Con esto no se afirma que Dios no pueda manifestarse a través de imágenes visibles, como de hecho ocurre en Ex 24, 10, sino, tan sólo, que esta prohibición “se basa en el hecho de que Dios decide manifestarse al pueblo de Israel sólo a través de su revelación verbal”⁵¹. La consecuencia natural de esta prohibición se cristaliza en el desprecio a los ídolos y a su culto, desprecio que podemos constatar con toda su fuerza con la destrucción del becerro de oro que el pueblo de Israel había creado durante el tiempo en que Moisés estaba en el Sinaí (Ex 32, 1-35). De acuerdo con Maimónides, tal y como se aprecia en el segundo capítulo de su *Hiljot Avodat Kojavim* (*Sobre la Idolatría, su doctrina y método*), al despreciar la idolatría se rechaza también “todo pensamiento que cause a una persona abandonar alguno de los fundamentos de la *Torah*”, cara a no ser “arrastrados por nuestras ocurrencias”, pues “si se deja llevar por las ocurrencias de su mente, puede destruir el universo por su escaso entendimiento”⁵².

⁴⁹ Neusner, *Judaism*, 96.

⁵⁰ Neusner, J., Avery-Peck, A. & Green, W.S. *The Encyclopaedia of Judaism* (Leiden, Boston: Brill, 2005), 1079.

⁵¹ Neusner, Avery-Peck & Green, *The Encyclopaedia of Judaism*, 1080.

⁵² Maimónides, *Obras filosóficas*, 184.

3. La intervención de Dios en la Historia

De acuerdo con García-Baró, “otro rasgo general del pensamiento judío que cabe destacar es que su sentido profundo de la orientación de la historia, desde la creación hasta la era mesiánica, comporta una comprensión del tiempo y, en general, de todas las criaturas, inversa a la que pensaba Grecia”⁵³. En el judaísmo se hace patente, pues, una peculiar concepción del tiempo en la que Dios se hace siempre presente, una irrupción de Dios en la historia que va desde la creación hasta la era mesiánica, pasando por los momentos más significativos de su devenir histórico: “mientras que para otros pueblos las divinidades eran figuras creadoras de gestos arquetípicos, titanes en sus propias luchas, de las que los hombres eran simples accesorios, para el judaísmo Dios es una personalidad que interviene sin cesar en la historia”⁵⁴. Cuando hablamos de la presencia de Dios en la historia, según Fackenheim, no aludimos a un concepto general de Dios, de la historia o de la providencia, sino al modo específico en el que Yahvé se hace presente en la historia de su pueblo: “si Dios está alguna vez presente en la historia, ésta no es una presencia-en-general sino, más bien, la presencia ante hombres particulares en situaciones particulares”⁵⁵, tal y como se puede apreciar en el pacto o alianza con Abrahán:

Tenía Abrán noventa y nueve años, cuando se le apareció Yahvé y le dijo:

—Yo soy El-Saday, camina en mi presencia y sé perfecto. Estableceré mi alianza contigo, y te multiplicaré sobremanera.

Abrán cayó rostro en tierra, y Dios continuó diciéndole:

—Ésta es mi alianza contigo: Serás padre de multitud de pueblos. No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, porque te he constituido padre de multitud de pueblos. Te multiplicaré enormemente, haré que salgan pueblos de ti, y nacerán de ti reyes. Mantendré mi alianza contigo y con tu descendencia futura de generación en generación, como alianza perpetua, para ser yo tu Dios y el de tu descendencia futura. Te daré a ti y a tu descendencia futura la tierra en que peregrinas, toda la tierra de Canaán, como propiedad perpetua; y seré su Dios (Gn. 17, 1-8).

⁵³ García Baró, *La compasión y la catástrofe*, 25.

⁵⁴ Toscano, J. “Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político”. *Areté*, vol. XXVI, nº 1 (2014): 55.

⁵⁵ Fackenheim, E.L. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York: Harper & Row, 1972), 8.

Con estas palabras de las *Sagradas Escrituras*, Dios pacta con Abrahán el destino de su pueblo. Esta alianza es uno de los ejemplos más significativos de la intervención de Dios en la historia del judaísmo, un acto que nos permite contrastar la novedad del judaísmo tanto con otras formas de religiosidad, como también con otras concepciones de la divinidad⁵⁶. De acuerdo con Emil Fackenheim, el Dios que se revela es un Dios que “hace Su primera aparición como Creador del cielo y la tierra. Él no sólo crea la tierra mientras vive Él mismo en el cielo. Él, mejor dicho, *crea* el cielo –tanto como lo hace con la tierra–. Y sin embargo, a pesar de estar infinitamente más allá del mundo y de la humanidad que es parte del mismo, Él crea al hombre –a él sólo– ¡a Su imagen y semejanza!”⁵⁷. No es un Dios pasivo o ajeno al devenir del mundo, sino un Dios que, por iniciativa propia, interviene en la historia en un “diálogo perpetuo”⁵⁸. Yahvé no es un ser distante y ausente del mundo en razón de su peculiar constitución, cuanto un Ser providente que cuida de su creación. No es raro, en este sentido, que Levinas, tratando de articular su caracterización del judaísmo, nos diga que el deseo humano de trascendencia se colma “sintiendo la presencia de Dios a través de la relación con el hombre”, “*relación ética*” que aparece en el judaísmo “como relación excepcional: en ella, el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste”⁵⁹.

Para el judaísmo, según Guerra, Dios “está siempre presente entre su pueblo y sigue actuando en el mundo, sobre todo en la historia de su pueblo, Israel. Lo hace de modo directo. La ‘historia’ de Israel es la *historia salutis* con el sentido pleno de este término, a saber, la ‘historia de la salvación’ en esta vida y en la eterna”⁶⁰. De ahí que “para el pensamiento hebreo”, de acuerdo con Medina, “el Nombre de Dios encierra ya la manera misma de la relación del hombre con Él. Nombrarlo es participar de la relación”⁶¹. El mismo Nombre de Nombres, escrito en el Tetragrámaton y revelado por Dios a Moisés, nos habla de esta relación de ausencia y presencia, ya que Dios, como señala García-Baró, “no sólo se ha vinculado por propia decisión a Israel, sino que ha dejado señales

⁵⁶ Para el judaísmo, según Hans Küng (*El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, trad. de V.A. Martínez y G. Canal (Madrid: Trotta, 2019)), en esta alianza “la iniciativa está en manos de Dios, que ni es ni será uno con el hombre. Por el contrario, éste debe actuar ‘delante’ de Dios y someterse ‘por completo’ a él. En consecuencia, lo que determina desde un principio la religión abrahámica no es una mística de la unidad, sino el cara a cara de Dios y el hombre” (Küng, *El judaísmo*, 22). La alianza entre Dios y el hombre, así, conlleva una “relación recíproca”, sellada por la “circuncisión” (Küng, *El judaísmo*, 22).

⁵⁷ Fackenheim, ¿Qué es el judaísmo?, 123.

⁵⁸ Beltrán, E. “‘El Día de Dios’. Acerca del tiempo, según Franz Rosenzweig”. *Open Insight*, vol. VIII, n° 14 (2017): 121.

⁵⁹ Levinas, E. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. de N. Prados (Buenos Aires: Lillmond, 2004), 106.

⁶⁰ Guerra, *Historia de las religiones*, 320.

⁶¹ Medina, ¿El Mesías soy Yo?, 83.

evidentes de que su promesa de eterna fidelidad y asistencia está produciendo ya desde el presente frutos históricos cada vez más claros y numerosos⁶². A través de su alianza, Dios ha marcado al hombre el camino a la *Devekut*, es decir, a la unión del hombre con Dios. Abrahán, Moisés, los salmistas y los profetas sabían que no estaban solos en el mundo, sino que siempre estaban interpelados por Dios y ellos interpelándolo a Él. La misión del pueblo judío, así, está marcada fuertemente por la Ley, donde la *Halakah* o camino al *Devekut*, no es sólo un conocimiento de la ley, sino su cumplimiento.

3.1. La concepción hebraica del tiempo y la historia

Hablar de la intervención de Dios en la historia no es cosa sencilla, ya que esta concepción de la religiosidad implica una serie de problemas de alta envergadura. Uno de esos problemas tiene que ver con su peculiar concepción del tiempo, la cual se presenta como una novedad radical respecto a otras formas de religiosidad con las que convivió en su génesis. Mientras que en las religiones primitivas encontramos una concepción cíclica y arquetípica del tiempo, donde los eventos particulares se desdibujan –“los acontecimientos se repiten porque imitan un arquetipo”⁶³–, en el mundo hebraico nos encontramos, por primera vez, “la idea de que los acontecimientos históricos”, según Mircea Eliade, “tienen un valor *en sí mismos*, en la medida en que son determinados por la voluntad de Dios”, en cuanto que éste es “una *personalidad* que interviene sin cesar en la *historia*, que revela su voluntad a través de los acontecimientos (invasiones, asedios, batallas, etc.)”⁶⁴. Este cambio en la concepción del tiempo y de la historia lo describe Eliade de la siguiente forma:

Bajo la “presión de la historia” y sostenida por la experiencia profética y mesiánica, una nueva interpretación de los acontecimientos históricos se abre paso en el seno del pueblo de Israel. Sin renunciar definitivamente a la concepción tradicional de los arquetipos y de las repeticiones, Israel intenta “salvar” los acontecimientos históricos considerándolos como manifestaciones activas de Yahvé. Mientras que, por ejemplo, para las poblaciones mesopotámicas los “sufrimientos” individuales o colectivos eran “soportados”

⁶² García-Baró, *La compasión y la catástrofe*, 18.

⁶³ Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad. de R. Anaya (Madrid: Alianza, 2021), 107. De acuerdo con Mircea Eliade, para todas estas culturas primitivas vivir significaba, “ante todo, vivir según modelos extrahumanos, conforme a los arquetipos”, donde “lo único verdaderamente real son los arquetipos” (112). Al vivir de esta forma, al realizar estas ceremonias periódicas de renovación, “el hombre arcaico conseguía, como hemos visto, anular el tiempo”, sin que por eso dejara “de vivir en concordancia con los ritmos cósmicos” (112).

⁶⁴ Eliade, *El mito del eterno retorno*, 122.

en la medida en que se debían al conflicto entre las fuerzas divinas y demoniacas, es decir, en que formaban parte del drama cósmico (*desde siempre y ad infinitum* la creación iba precedida por el caos y tendía a reabsorberse en él; *desde siempre y ad infinitum* un nuevo nacimiento implicaba sufrimientos y pasiones, etcétera), para el Israel de los profetas mesiánicos los acontecimientos históricos podrían ser soportados porque, por un lado, eran queridos por Yahvé y, por otro, eran necesarios para la salvación *definitiva* del pueblo elegido... aboliendo ante todo la posibilidad de su repetición *ad infinitum*. Cuando llegue el Mesías, el mundo se salvará *de una vez por todas y la historia dejará de existir*. En este sentido se puede hablar no sólo de una valoración escatológica del *futuro*, de “ese día”, sino también de la “salvación” del devenir histórico. La historia no aparece ya como un ciclo que se repite hasta lo infinito, como la presentaban los pueblos primitivos... la historia, directamente fiscalizada por la voluntad de Yahvé, aparece como una sucesión de teofanías “negativas” o “positivas”, cada una de las cuales tiene su valor intrínseco⁶⁵.

Frente a una concepción cíclica del tiempo, preponderante en diversas manifestaciones religiosas, la concepción judía del tiempo es lineal: la historia tiene un inicio y un final, a saber, la creación y el fin de los tiempos. Dentro de esta concepción lineal del tiempo no sólo encontramos un inicio y un fin a secas, sino un inicio radical y, de igual forma, un fin radical. El mundo sólo tiene un inicio y un final, no hay un nuevo ciclo en el cual se renueve el mundo, así como tampoco hay más mundo que el que de hecho existe. Este inicio radical y este fin radical son, en última instancia, la creación y la redención.

3.2. *La creación del mundo a partir de la nada*

Para todo judío, la conciencia de la creación está siempre presente, ya que a través de ella se da una permanente apertura a la fe. Es aquí donde se inserta la tradición del *Shabbat*, que es el día en que toda la creación debe descansar. Con el *Shabbat* se celebra el séptimo día de la creación, en el cual Dios descansa después de haber visto que toda la creación era buena. El *Shabbat*, así, es una renovación de la creación: “el Sabbath”, como sostiene Neusner, “restablece la perfección del Edén, cuando Dios bendice y santifica la creación como perfecta, y todas las cosas estaban en reposo –tal y como deberían estar–. Cuando Israel recree la situación del Sabbath perfecto, el Mesías vendrá”⁶⁶. Esto aparece ya en los Salmos, concretamente, cuando nos dicen que:

⁶⁵ Eliade, *El mito del eterno retorno*, 124-126.

⁶⁶ Neusner, *Judaism*, 90.

Hijos de Dios, den gloria al Señor.
Reconozcan su gloria y su poder.
Tributen la gloria al Nombre del Señor;
El Santo se manifiesta, ¡adórenlo!
¡Voz del Señor sobre las aguas!
Retumba el trueno del dios de majestad:
El Señor más arriba que las aguas torrenciales.
¡Voz del Señor llena de fuerza!
Voz del Señor, voz esplendorosa.
Voz del Señor que parte del alto cedro.
El Señor derriba los cedros del Líbano.
Hace saltar al Líbano como un becerro
Y al Sirión como cría de búfalos.
Voz del Señor que sacude el desierto.
El Señor estremece el desierto de Cades.
Voz del Señor que doblega los árboles y
Arranca los bosques.
Una sola voz resuena en su templo: ¡Gloria!
El Señor se sienta por encima del aguacero,
Se sienta como rey para siempre.
El Señor dará fuerza a su pueblo,
Y bendiciones de paz (Sl 29).

En este Salmo no se testifica una omnipotencia divina ausente, ni una presencia divina sin omnipotencia. Esta presencia divina es abrumadora y arrolladora, pues esa voz hace que los Líbanos caigan y salten como becerros; es una voz que sacude el desierto y destroza los bosques. No obstante, abrimos nuestros ojos y contemplamos que la creación permanece en el ser. Todo lo que existe permanece en el ser gracias a que Dios mismo es creación. Dios no necesita a la creación, pero gracias a su amor decide y elige necesitarlo. Dios lo hace todo, lo crea, le da ser a las cosas por su sola voluntad y omnipotencia mediante su palabra. Yahvé es la causa soberana que le dio el ser a todo lo creado; sin Él, toda la creación no es nada. Este Ser no es material, posee una fuerza que no es humana ni limitada, es un Ser omnipotente y omnipresente.

Dios crea el mundo en su totalidad, a partir de la nada. Dios llama a la nada a ser. No existe materia alguna previa a la Creación, como en el *Timeo* de Platón. Únicamente Dios que obra de manera libre es capaz de crear, entendiendo esta última palabra en un sentido fuerte. Todo lo demás es fabricado, mas no Creado. Pues Él crea desde el *Tohuwabohu*. Con esta expresión se designa lo caótico, la nada, o lo informe (que carece de forma), a partir de lo cual Dios crea el mundo. Desde la concepción cabalista: “La nada que condiciona

la creación es él mismo. La libertad desde la que crea está referida a él mismo y no a algo que esté fuera de él”⁶⁷.

Para Maimónides, quien incluso tiene reservado un puesto especial dentro del Talmud (todos los comentarios de la esquina superior izquierda del Talmud son de Maimónides), todo cuanto existe, a excepción de Dios, fue producido de la nada absoluta y simple. Sólo Dios preexistía y nada fuera de él: “todo cuanto existe obedece a un designio y no a la necesidad, y aquel que lo planeo podría modificarlo y planificarlo de otro modo”⁶⁸. A partir de lo cual se aprecian dos diferencias fundamentales respecto a la caracterización platónica de la creación, si es que le podemos llamar así a las principales tesis del *Timeo* de Platón. La primera diferencia tiene que ver con la forma en que se comprende la temporalidad a la luz de la eternidad: a pesar de que en ambas concepciones el tiempo es creado, para Platón el tiempo es la “imagen móvil de la eternidad” (37d), mientras que para el judaísmo lo eterno sólo puede ser predicado con propiedad respecto de Dios. Al definir el tiempo como “imagen móvil de la eternidad”, en efecto, Platón no sólo está asociando el tiempo con el movimiento, sino que también está asociando el movimiento con la eternidad. De ahí que, incluso si decimos que Platón entiende lo eterno como algo atemporal –que es algo discutible en la literatura especializada, pues también podría comprenderse lo eterno como una duración infinita⁶⁹–, esa eternidad, que es expresada en el tiempo, no puede disociarse del movimiento.

La segunda diferencia se aprecia al contrastar la concepción platónica del cuerpo, con la caracterización de la creación del *Génesis*: mientras que en *Diálogos* como el *Fedón* nos encontramos con una cierta enemistad y rechazo de lo corpóreo (véase, por ejemplo, *Fedón* 63e-69e, al explicar en qué sentido los filósofos anhelan la muerte, i.e., “el abandono del cuerpo por parte del alma”)⁷⁰, en el relato de la creación se insiste en afirmar que todo lo creado es bueno. El pasaje bíblico del génesis iniciará con las siguientes palabras: “En el principio, cuando Dios creó los cielos y la tierra, todo era confusión (*Tohuwabohu*) y no había nada en la tierra... Dios dijo: ‘Haya Luz’, y hubo luz. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas” (Gn. 1, 5). De igual forma, en el segundo día Dios separó el cielo de las aguas. Para el tercer día Yahvé separó la Tierra de las aguas, “y vio Dios que esto era

⁶⁷ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 59.

⁶⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, 166.

⁶⁹ Ver Ilievski, V. “Eternity and Time in Plato’s *Timaeus*”. *Antiquite Vivante*, n° 65 (2015): 5-22.

⁷⁰ Tal y como observa Rivadeneyra, este rechazo al cuerpo puede y debe ser matizado con otros pasajes de la obra platónica, a partir de los cuales es posible hacer una suerte de reivindicación de lo corpóreo. Rivadeneyra, R. “El papel de la αἰσθησις en la ἀνάμνησις del *Fedón*” (tesis de maestría, UNAM, 2012), 96 y ss.

bueno” (Gn. 1, 10). Este mismo día creó las plantas y los árboles, lo cual también vio que era bueno. En el cuarto día Dios creó las estrellas, el Sol y la luna. En el quinto día, los animales y demás seres vivos, “y vio Dios que todo esto era bueno” (Gn. 1, 25). En el sexto día: “dijo Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (*Tselem Elohim*)⁷¹” (Gn. 1, 26). En el séptimo día Dios tuvo terminado su trabajo y descansó al ver que todo lo que había creado era muy bueno.

Con este relato bíblico queda claro que la concepción judaica no veía la materia como un mal necesario, sino como una creación buena de Dios. La materia no es cárcel del alma, no es mala *per se*, sino todo lo contrario. En este relato bíblico, por otra parte, el *Shabbat* cobra vida como una de las celebraciones fundamentales para poder comprender el judaísmo. El *Shabbat* cobra sentido desde este horizonte, ya que se comprende cómo la celebración misma a la creación. En *Éxodo* 31, 16-17, se dice: “Guardarán, pues, el día de reposo los hijos de Israel celebrándolo por sus generaciones por pacto perpetuo... porque en seis días hizo el Señor los cielos y la tierra, y en el séptimo día cesó y reposó”.

En algunos relatos cabalísticos, la Creación sólo se puede dar a partir de la contracción de Dios. Es decir, Dios se contrae a sí mismo para dar espacio a la alteridad misma, para dejar ser. El fenómeno más simple para explicar esto es el habla, pues en ella el silencio se constituye como condición de posibilidad. Sólo a través del silencio es que puedo escuchar al otro; en el silencio las palabras del otro, la alteridad, cobran sentido. En el habla uno debe contraerse a sí mismo para que dejar que el otro hable. Sólo de esta forma puede haber un diálogo verdadero. De la misma manera, cuando Dios habla crea, pero esta creación sólo cobra fuerza cuando existe el silencio, el *Shabbat*. Con su silencio, Dios deja ser a lo otro fuera de sí. En este sentido, el sábado es fundamental para que puedan existir los otros seis días. En esta creación se denota el carácter infinitamente separado de Dios, es decir, su ser radicalmente otro, gracias a lo cual es posible la existencia de lo otro. Este ser infinitamente otro es lo que en el judaísmo se conoce como En-sof de la tradición cabalística.

En este sentido, el *Shabbat* es un día de descanso y de rejuvenecimiento espiritual. En esta celebración las familias se reúnen para cenar, orar, cantar y estudiar las Sagradas Escrituras juntos. En este día el pueblo hebreo

⁷¹ Con esta expresión se encierra una significación específica. *Elohim* es el nombre con el cual se denomina la fuerza y poder de Dios. El hombre es a imagen y semejanza de Dios, pero no de cualquier nombre, sino de *Elohim*, que significa fuerza y poderío, amo y gobernador. Según Maimónides: “la forma del viviente es el alma que el Señor le influyó: y el raciocinio, con el cual el hombre excede en su alma a los demás”. Maimónides. *Tratado de los Artículos de la Ley Divina*, trad. de David Cohén de Lara (Barcelona: Riopiedras, 1991), 18.

descansa y deja al mundo descansar. Es por eso que durante esta celebración ellos incluso no pueden prender una vela, así como tampoco pueden moverla de un lugar a otro. Violar esta celebración es más penado que otras celebraciones. Durante esta celebración, a diferencia de otras, no se puede cocinar, pero se debe comer la comida caliente, ya que esto ayuda a alegrar el espíritu. En algunos lugares, el *Shabbat* se celebra sin acudir a actividades recreativas como lo sería, por ejemplo, el juego de pelota. No obstante, en otros lugares se cree que esas actividades son necesarias para darle alegría a la celebración. Sólo hay una cosa por la cual estaría permitido violar el *Shabbat*, a saber, salvar una vida. En algunas comunidades judías, durante el *Shabbat* se contrata a un *Shabes goi*, que es una persona no judía que ayuda a realizar ciertas actividades que están prohibidas para el judío en el *Shabbat*. Sin esta persona, el cumplimiento de la ley judía sería difícil. Antes de que inicie esta celebración, las mujeres deben encender las velas que alumbrarán durante el *Shabbat*, esto se debe a que, dado que la mujer fue la causa de la caída del hombre, haciendo que la luz bajara su intensidad, es obligación de ellas encender las velas para devolver la luz. Esta última tradición no siempre se sigue al pie de la letra, pues, por ejemplo, una mujer que está dando a luz no tiene esa obligación.

3.3. *El advenimiento del Mesías como inspiración de la razón utópica*

Ahora bien, la intervención de Dios en el mundo no sólo está marcada por un inicio radical, esto es, por una Creación de la nada, sino también por un fin radical. Dentro del itinerario judaico también podemos encontrar la esperanza en una redención en la cual se vea realizada la *Devekut*. La *Halakah*, en este sentido, consolida la misión fundamental de todo judío. La redención será más contrastante que la creación misma, pues aquellos hombres que celebran la bondad de la creación en el *Shabbat*, temen que ésta no sobreviva hasta el próximo *Shabbat*. Es innegable que en el judaísmo también existe cierto optimismo (Abrahán muere sabiendo que Isaac vivirá). Este optimismo, sin embargo, no es de ninguna forma un vago apego a las bondades del mundo, sino la esperanza en una promesa.

El hombre ha caído en la tentación y, por esto, necesita ser redimido, salvado del pecado. Para el judío, el hombre carga siempre con el peso de su propia redención, donde la única forma de redimirse es a través del cumplimiento de la Ley. En este sentido, la Redención es necesaria para que la creación pueda ser renovada. Aun la persona en las peores condiciones y miserias se niega a abandonar las bondades de la creación. “Esta tenacidad da origen a una doble convicción: la necesidad de una redención del mundo y

la seguridad de que ésta tendrá lugar⁷². La misericordia de Dios se renueva constantemente con la creación, pues en esta constante renovación, Dios manifiesta su fidelidad para redimirnos: “un judío, pese a todo, espera el final mesiánico y redentor⁷³.”

El misterio de la redención judaica encierra un final radical que es, en sí mismo, mesiánico. El judaísmo, dicho con otras palabras, es una religión mesiánica, donde la fe está centrada en esa redención del mundo. “El pensamiento mesiánico, como fuerza viva en el mundo judaico, especialmente en el judaísmo medieval que parece tejido alrededor del mundo de la Halajá, siempre aparece en íntima conexión con la apocalíptica⁷⁴.” La idea mesiánica es, por un lado, la manifestación de una fe viva y, por otro lado, una ferviente expectativa. Esta idea mesiánica no es un principio abstracto de esperanza de salvación para la humanidad, sino que responde a circunstancias históricas concretas. “El mensaje mesiánico de los profetas atañe a la humanidad en su conjunto y se vale de imágenes tomadas de procesos de la historia, en la que habla Dios, o de procesos de la naturaleza en los cuales se anuncia o se realiza el final de los tiempos⁷⁵.”

Junto a esta espontaneidad de la salvación mesiánica del judaísmo, se percibe otra idea, a saber: que hay acciones que contribuyen a la venida de la salvación. En este sentido, el judío carga en sus hombros la responsabilidad de la redención. Con el cumplimiento de la Ley se busca la redención del mundo, la llegada del Mesías. Esto no significa que la llegada del Mesías tenga que ser preparada, pues el Mesías vendrá cuando menos se le espera. “Israel habla a su Dios: ¿cuándo nos salvarás? Él contesta: Cuando os hayáis hundido hasta el escalón más bajo, en aquella hora los salvaré” (*Midrash Tehillim* al Salmo 45, 3). Dentro de esta concepción de una era mesiánica, existe un componente utópico, el cual hace tuyas las esperanzas restauradoras que, siguiendo al pensamiento místico judío, muestran un cierto paralelismo real entre la época inicial y el tiempo final. A pesar de este paralelismo, la redención muestra una reconstrucción armónica que no tiene igual. “Por consiguiente, el tiempo final que constituye en realidad un estadio más elevado, rico y pleno que el tiempo inicial y esta concepción se mantiene entre los cabalistas utópicos⁷⁶.”

Para finalizar este apartado, pero no el tema, es importante mencionar una idea que hace del mesianismo judaico distinto de la concepción del Mesías cristiana. A saber: que, en el judaísmo, la concepción de una salvación está

⁷² Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?*, 110.

⁷³ Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?*, 111.

⁷⁴ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 103.

⁷⁵ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 103.

⁷⁶ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 112.

íntimamente ligada a lo visible, mientras que para el cristiano la salvación implica todo un proceso de salvación espiritual. “En todas sus modalidades y formas el judaísmo siempre ha comprendido y defendido la salvación como un proceso que tiene lugar públicamente ante los ojos de todos en el escenario de la historia y está mediado por la comunidad; un proceso, en resumen, que se decide en el mundo de lo visible y que no puede pensarse sin esta proyección visible”⁷⁷.

3.4. *La tensión entre la acción de Dios y la libertad humana*

El judaísmo, a diferencia de otras culturas, tiene un itinerario intelectual que siempre muestra tensiones constitutivas, como aquella que se da, por ejemplo, entre la particularidad de ser el pueblo elegido por Dios y, al mismo tiempo, predicar un mensaje que no es exclusivo para el pueblo de Israel. De ahí que el judaísmo, tal y como sostiene el rabino Sacks, mantenga una “estructura dual” entre su universalidad y su particularidad, entre la alianza “con Noé después del diluvio”, que “aplica a toda la humanidad”, y la alianza con Abrahán y su descendencia, que “es la alianza de un solo pueblo, el pueblo con el que Dios, muchos siglos después en el Monte Sinaí, hace una Alianza del Sinaí más articulada con sus 613 mandamientos”⁷⁸. Una tensión que también se hace patente en la relación que existe entre la creación y la redención.

Esta tensión se vivifica en la relación que se establece entre la acción de Dios y la libertad humana, problema que heredará posteriormente San Agustín con el tema de la Gracia. Dios crea libre al hombre para hacerle responsable de sus actos y, al mismo tiempo le da una serie de preceptos morales, una ley la cual debe ser acatada.

El judaísmo nos enseña el monoteísmo, la creencia en Dios único, Creador de la Humanidad, Señor del destino humano, que sitúa al hombre en la cúspide de la Creación para hacerle responsable de sus actos, tanto para con Dios mismo como para con el resto de los hombres. Esta noción de responsabilidad es capital en el judaísmo. Obliga permanentemente al hombre a ponerse en tela de juicio, condición indispensable para realizar la voluntad divina y los propósitos de Dios⁷⁹.

⁷⁷ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 99.

⁷⁸ Sacks, J. *Future Tense: A Vision for Jews and Judaism in the Global Culture* (Nueva York: Schocken, 2009), 211-212.

⁷⁹ Baroukh, E., Lemberg, D. y Abramowicz, L. *Enciclopedia práctica del judaísmo*, trad. de Laurence Chapuis (Barcelona: Robinbook, 1995), 8.

En este sentido, la noción de mandamiento (Mitzva) cobrará especial vitalidad e importancia para todo judío. Sólo a través del cumplimiento de la ley es que el hombre alcanza la redención. El cumplimiento de la Ley, así, marcará el camino a la Devekut, esto es, a la unión con Dios. La *Halakah*, marcada por la Ley, se encuentra en relación con el mesianismo, pues el mesianismo o era mesiánica es complemento y consumación de la *Halakah* misma. Sin embargo, con la llegada de la era mesiánica se espera que se dé un total cumplimiento de la *Halakah*, donde difícilmente la ley seguirá siendo la misma.

“Difícilmente podría seguir siendo lo mismo un mandato o prohibición que ya no tenía por objeto la confrontación entre el bien y el mal a que está llamado el hombre, sino que muy al contrario surgía de la inagotable espontaneidad mesiánica de la libertad humana, la cual, por naturaleza sólo busca el bien y, por tanto, ya no necesita de los “cercados” y limitaciones con que la había rodeado la Halajá para protegerla de las tentaciones del mal⁸⁰.”

Referencias bibliográficas

- Baroukh, E., D. Lemberg, y L. Abramowicz. 1995. *Enciclopedia práctica del judaísmo*. Traducción de Laurence Chapuis. Barcelona: Robinbook.
- Beltrán, E. 2017. “‘El Día de Dios’. Acerca del tiempo, según Franz Rosenzweig”. *Open Insight* VIII (14): 117-136.
- Biblia de Navarra*. Ed. por Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona: EUNSA.
- Brague, Rémi. 2011. *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*. Traducción de J.A. Millán. Kindle ed. Madrid: Encuentro.
- Brague, Rémi. 2014. *Sobre el Dios de los cristianos. Y sobre uno o dos más*. Traducción de R. Gómez Fernández. Madrid: BAC.
- El Zohar. El libro del Esplendor*. 2018. Traducción de C. Giol. Barcelona: Obelisco.
- Eliade, Mircea. 2021. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Traducción de R. Anaya. Madrid: Alianza.
- Fackenheim, Emil L. 1972. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York: Harper & Row.
- Fackenheim, Emil L. 2005. ¿Qué es el judaísmo? *Una interpretación para nuestra época*. Traducción de M. Kosmal. Buenos Aires: Lilmond.
- García-Baró, M. 2007. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Síngueme.

⁸⁰ Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 119.

- Guerra, Manuel. 1999. *Historia de las religiones*. Madrid: BAC.
- Ilievski, V. 2015. "Eternity and Time in Plato's Timaeus". *Antiquite Vivante*, 65: 5-22.
- Küng, Hans. 2019. *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*. Traducción de V.A. Martínez y G. Canal. Madrid: Trotta.
- Levinas, Emmanuel. 2004. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Traducción de N. Prados. Buenos Aires: Lilmond.
- Maimónides. 1991. *Tratado de los Artículos de la Ley Divina*. Traducción de David Cohén de Lara. Barcelona: Riopiedras.
- Maimónides. 2010. *Guía de perplejos o descarriados*. Traducción de F. Valera. Barcelona: Obelisco.
- Maimónides. 2018. *Obras filosóficas y morales*. Traducción de Rabino Aryeh Nathan. Barcelona: Obelisco.
- Medina, Jorge. 2010. *¿El Mesías soy Yo? Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. México: Jus.
- Meyer, Jean. 2016. "Iglesia romana y antisemitismo (1920-1940)". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 226: 159-196.
- Neusner, J. 2006. *Judaism. The Basics*. London y New York: Routledge.
- Neusner, J.; A. Avery-Peck & W.S. Green. 2005. *The Encyclopaedia of Judaism*. Leiden, Boston: Brill.
- Platón. 1992. *Timeo*. Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Platón. 2009. *Fedón*. Traducción de Alejandro Vigo. Buenos Aires: Colihue.
- Rivadeneira, R. "El papel de la αἰσθησις en la ἀνάμνησις del Fedón". Tesis de maestría, UNAM, 2012.
- Sacks, J. 2009. *Future Tense: A Vision for Jews and Judaism in the Global Culture*. Nueva York: Schocken.
- Scholem, Gershom. 2000. *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Traducción de J.L. Barbero. Madrid: Trotta.
- Schwanitz, Dietrich. 2006. *La cultura. Todo lo que hay que saber*. Traducción de V. Gómez. Madrid: Punto de lectura.
- Solomon, Norman. 2014. *Judaism. A very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Toscano, J. (2014). "Rosenzweig: la temporalidad de la redención como principio teológico-político". *Areté*, XXVI (1): 53-76.

El mapa de las ciencias según Tomás de Aquino

The map of science according to Thomas Aquinas

JORGE MEDINA DELGADILLO¹
UPAEP Universidad, México
jorge.medina@upaep.mx

RESUMEN

Cada *comentario* a las obras de Aristóteles que realizó Tomás de Aquino, además de contener la clásica exposición de los temas y la hermenéutica de sus aporías, contiene también una ordenación del saber científico tratado en ese texto (con sus propios criterios de jerarquización, subordinación, clasificación e interrelación). Si se reúnen todos esos textos epistemológicos, conseguiríamos una especie de cartografía o esquematización tanto de los saberes, como de los libros que conforman el *corpus aristotelicum*. Este trabajo busca explicitar tal cartografía por medio de la diagramación del orden y subdivisión de las ciencias en Aristóteles a partir de algunos extractos clave de los proemios a los *Comentarios* de santo Tomás a las obras de Aristóteles.

Palabras clave: Ciencias, Cartografía, Tomás de Aquino, Aristóteles, Epistemología

ABSTRACT

Each commentary on the works of Aristotle by Thomas Aquinas, in addition to containing the classic exposition of the themes and the hermeneutics of his aporias, also contains an ordering of the scientific knowledge treated in that text (with its own criteria of hierarchy, subordination, classification and interrelation). If all these epistemological texts were brought together, we would obtain a kind of cartography or schematization of both the knowledge and the books that make up the corpus aristotelicum. This paper seeks to make such cartography explicit by diagramming the order and subdivision of the sciences in Aristotle from some key extracts of the preambles to the Commentaries of St. Thomas to the works of Aristotle.

Keyword. Sciences, Cartography, Thomas Aquinas, Aristotle, Epistemology

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6530-1902>

Recepción del original: 22/12/2024
Aceptación definitiva: 21/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Introducción

Los comentarios de Tomás de Aquino a la obra de Aristóteles contienen una de las primeras, más importantes y sólidas exposiciones u ordenaciones del pensamiento del Estagirita. En específico, los proemios que escribió Tomás a sus comentarios contienen, aunque de manera dispersa, un primer bosquejo de la relación que hay entre las diferentes disciplinas contenidas en el *corpus aristotelicum*, es decir, cuál es la relación que hay entre los textos, cómo se supeditan unos a otros, cuáles coinciden en objeto de estudio, etc. Esto significa que, a partir de los proemios, podemos extraer una especie de cartografía o árbol esquemático que exponga la ordenación que hay en el trabajo científico de Aristóteles.

En concreto, los doce libros que Tomás comentó son: *Física*, *Sobre el cielo*, *Sobre la generación y la corrupción*, *Meteorológicos*, *Metafísica*, *Sobre el alma*, *Sobre el sentido y la sensación*, *Sobre la memoria y la reminiscencia*, *Sobre la interpretación*, *Analíticos posteriores*, *Ética* y *Política*. En la exposición o esquematización que haré de la ordenación tomista de los saberes el lector distinguirá dos elementos: uno muestra cómo se subdividen las ciencias y cuáles serían los textos de Aristóteles en los que tales saberes se abordan; el otro explicita cuál es el criterio de ordenamiento que santo Tomás utilizó en cada división y subdivisión de las ciencias. Estos elementos se han de entender de una manera articulada.

El carácter sistemático de la exposición tomista nos permite representar su clasificación de forma gráfica, de manera que a lo largo de este trabajo se irá presentando, poco a poco, el diagrama o árbol de las ciencias que explica de manera visual la ordenación de los saberes y las relaciones entre los textos aristotélicos.

Es necesario, finalmente, enfatizar la relación que hay entre las ciencias y los textos dentro de la exposición de santo Tomás. Es evidente que, en algunos casos, como en la *Metafísica*, Aristóteles dedica un libro a tratar una ciencia, lo mismo ocurre con su *Política*. Sin embargo, hay otros casos en los que un solo texto no logra agotar una ciencia. Así, por ejemplo, a la filosofía natural Aristóteles dedica la *Física*, *Sobre el cielo*, *Sobre la generación y la corrupción*, *Sobre el alma* y otros más. Esto significa que no podemos establecer, para todos los casos, un orden 'libro-ciencia' en el *corpus aristotelicum*. En nuestro texto señalaremos estas peculiaridades.

1. División primera y básica de las ciencias

La primera división u ordenación que Tomás hace es la división general de las ciencias. El criterio que él toma para hacer esta primera división es el orden que sigue la razón, y su argumentación para ello es que el conocimiento científico se da “cuando conocemos las primeras causas y los principios e incluso hasta los elementos”²; esto quiere decir que en la ciencia hay un *proceso ordenado* y, puesto que lo propio de la razón humana es conocer el orden, debe haber una analogía entre razón, orden y ciencias. Veamos los proemios a *Sobre el cielo* y a la *Ética*.

Dice Aristóteles, en el Libro I de la *Física*, que consideramos conocer científicamente alguna cosa cuando conocemos las primeras causas y los principios e incluso hasta los elementos. Con lo cual el Filósofo muestra manifiestamente que en las ciencias existe un *proceso ordenado*, ya que se produce desde las primeras causas y principios hasta las causas próximas, como son los elementos que constituyen la esencia de las cosas. Y esto es algo razonable, pues el proceso de las ciencias es obra de la razón, la cual tiene como característica propia el ordenar (*Proemio al Comentario a Sobre el cielo*)³.

Dice Aristóteles en la *Metafísica* que lo propio del sabio es *ordenar*. La razón de esto está en que la sabiduría es la mayor perfección de la razón humana, la cual tiene como característica principal conocer el orden. Aun cuando las facultades sensibles conocen algunas cosas de manera absoluta, el orden de una cosa a otra, sólo lo pueden conocer el intelecto o la razón (*Proemio al Comentario a la Ética*)⁴.

Ahora bien, ¿cómo realiza la primera división de las ciencias atendiendo a dicho orden de la razón? En un texto de su comentario a la *Ética*, Tomás nota que Aristóteles diferencia cuatro actos u “órdenes” de la razón, por lo que, naturalmente, habrá cuatro grandes categorías de ciencias. El primero de los actos de la razón es la contemplación del orden que no depende de ella, es

² Tomás de Aquino. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio* (Textum Leoninum Romae, 1886), pr. 1.

³ *In De caelo*, pr. 1: “Sicut philosophus dicit in I Physic., tunc opinamur cognoscere unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima, et usque ad elementa. Ex quo manifeste philosophus ostendit in scientiis esse processum ordinatum, prout proceditur a primis causis et principiis usque ad proximas causas, quae sunt elementa constituentia essentiam rei. Et hoc est rationabile: nam processus scientiarum est opus rationis, cuius proprium est ordinare...”

⁴ Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* (Textum adaequatum Leonino, 1969), lib. 1 l. 1 n. 1: “Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis...”

decir, de lo natural, por ejemplo, el movimiento de los cuerpos o sus cualidades físicas, a este orden corresponden las ciencias especulativas o naturales (ya veremos que aquí santo Tomás pone tanto la metafísica como la filosofía de la naturaleza). El segundo orden es el que recae en sí misma, es decir, el que ordena el propio pensamiento y su estructura, aquí están las ciencias lógicas o filosofía racional. El tercer orden es el que estudia los actos libres o voluntarios del hombre y a éste pertenece la filosofía moral. Finalmente, el cuarto orden es respecto a las producciones del hombre, el resultado del arte o la *τέχνη*, a éste corresponden las ciencias mecánicas o técnicas:

El orden se compara a la razón de cuatro maneras. Hay un *orden* que la razón no hace, sino *que sólo contempla*, y es el que se da en las cosas de la naturaleza. Un segundo orden se da cuando la razón, al pensar, *ordena sus propios actos*, por ejemplo, cuando ordena conceptos entre sí y los signos de los conceptos (porque son voces con significado). El tercer *orden* es el que se da cuando la razón estudia los actos de la *voluntad*. El cuarto *orden* es el que la razón establece *en relación a los actos exteriores* del hombre, de los cuales él es la causa como cuando hace un arca o una casa.

Además, como la actividad de la razón se perfecciona por los hábitos, de acuerdo a los diferentes órdenes que la razón considera, es como se diversifican las ciencias.

Así a la *filosofía de la naturaleza* le corresponde estudiar el orden de las cosas que la razón humana contempla, pero no hace, por este motivo, consideramos a la *metafísica* como incluida dentro de la filosofía de la naturaleza.

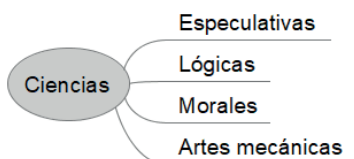
El orden que la razón hace al estudiar su propio acto de conocer, pertenece a la *filosofía racional*, a la cual le corresponde estudiar las partes de la oración entre sí y el orden de los principios entre sí y en relación a las conclusiones.

El orden de los actos voluntarios corresponde estudiarlo a la *filosofía moral*.

Y por último, el orden que produce la razón con motivo de las cosas externas que produce, corresponde a las *artes mecánicas* (*Proemio al Comentario a la Ética*)⁵.

⁵ *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 nn. 1–2: “Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. Et quia consideratio rationis per habitum scientiae perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem. Pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit

Por lo tanto, la primera división sigue el criterio según tipo de orden con el que opera la razón, dando como resultado las ciencias especulativas, lógicas, morales y técnicas. Éstas son las primeras grandes categorías o grupos de saberes en los que Tomás agrupará todos los libros de Aristóteles.



División de las ciencias especulativas

Después de la primera división general, se pueden subdividir cada una de las categorías. Cuando Tomás ordena las ciencias especulativas, el criterio que utiliza para la ordenación corresponde al acto de la razón que tienen en común: la *contemplación*. Y, puesto que *el intelecto contempla abstrayendo* la forma de la materia, las ciencias especulativas se ordenarán según el *grado de abstracción* de la materia en su estudio.

Puesto que toda ciencia está en el intelecto, algo se hace inteligible en acto, en la medida en que de alguna manera *se abstrae de la materia* con la cual se relaciona; y a consecuencia de esto pertenecerá a *diversas ciencias* (*Proemio al Comentario a la Física*)⁶.

Y, por otro lado, puesto que los hábitos de alguna potencia se distinguen específicamente según la diferencia propia que procede de su objeto, es necesario que los hábitos de las ciencias se diferencian de acuerdo a la *separabilidad de la materia*; por este motivo Aristóteles, en la *Metafísica* distingue los géne-

in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum in conclusiones; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas..."

⁶ Tomás de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum* (Textum Leoninum Taurini, 1954), lib. 1 l. 1 n. 1: "Sciendum est igitur quod, cum omnis scientia sit in intellectu, per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliquantulum abstrahitur a materia; secundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias pertinent..."

ros de las ciencias según los diversos modos de separabilidad de la materia (*Proemio al Comentario a Sobre el sentido y la sensación*)⁷.

Para santo Tomás, la materia pertenece a un ente de dos maneras posibles: en su ser, es decir, a nivel ontológico o existencial, en el sentido en que el ente no puede darse en la realidad sin la materia; o en la razón, es decir, a nivel gnoseológico o nocional, en el sentido en que el ente no puede pensarse sin referirlo de alguna manera a la materia. Por ejemplo, la materia le pertenece a un hombre tanto en el ser como en la razón; en su ser, porque todo hombre tiene cuerpo que es materia, y en su razón, porque su definición, “animal racional”, refiere a algo material, los animales. Esto mismo se da para todos los entes físicos y, por lo tanto, es estudiado por la *física* (o *filosofía de la naturaleza*, puesto que estudia los entes naturales). Por otra parte, hay propiedades que dependen de la materia sólo en el ser, pero no en la razón, éstas son las propiedades matemáticas, pues un número se puede pensar sin relacionarlo con ninguna materia, pero la cantidad no puede existir si no está ligada a un ente físico, lo mismo sucede con las propiedades geométricas y otras que pertenecen a la *matemática*. Finalmente, aquello que no depende de la materia ni en el ser ni en la razón es estudiado por la *metafísica*, por ejemplo, Dios.

Más aún, como toda ciencia se obtiene por demostración y el medio de la demostración es la definición, es necesario que según sean las diferentes definiciones, lo sean las ciencias.

Hay algunas cosas que dependen de la materia y *sin la materia no se pueden definir*.

Hay otras que, aunque no puedan darse sin la materia sensible, ésta no entra dentro de su definición. Éstas difieren entre sí como lo curvo y lo chato. Pues lo chato está en la materia sensible y es necesario que se le incluya en la definición de una nariz chata; de la misma manera son todas las cosas naturales como hombre, piedra; lo curvo, aunque sólo se pueda dar en las cosas sensibles, sin embargo, la materia no se incluye en su definición y así son los números, las magnitudes, las figuras.

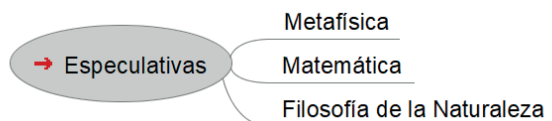
Hay otras que *no dependen de la materia* ni según su ser ni según su razón, ya sea porque nunca se dan en la materia –como Dios y las sustancias separa-

⁷ Tomás de Aquino, *Sentencia libri De sensu et sensato*, tractatus I (Textum Taurini, 1949), tr. 1 l. 1 n. 1: “Et, quia habitus alicuius potentiae distinguuntur specie secundum differentiam eius quod est per se obiectum potentiae, necesse est quod habitus scientiarum, quibus intellectus perficitur, etiam distinguantur secundum differentiam separationis a materia; et ideo philosophus in sexto metaphysicorum distinguit genera scientiarum secundum diversum modum separationis a materia...”

das— o porque universalmente no están en la materia, como son la substancia, la potencia y el acto y el mismo ente.

Estas últimas pertenecen a la *metafísica*; de aquellas cosas que dependen de la materia *secundum esse* pero no *secundum rationem*, se ocupa la *matemática*; y de aquellas que dependen de la materia *secundum esse* y *secundum rationem* trata la *filosofía de la naturaleza* que se llama física (*Proemio al Comentario a la Física*)⁸.

Por lo tanto, las ciencias especulativas se dividen, siguiendo el criterio de su grado de abstracción, en metafísica, matemáticas y física (filosofía de la naturaleza). En este caso, respecto a la relación entre ciencias y libros, la metafísica es la única en la que hay correspondencia directa, pues Aristóteles no escribió un tratado propiamente matemático, y a la física la estudió en varios textos, como veremos a continuación.



Al final, puesto que el Aquinate no realizó alguna división de la metafísica en los proemios a sus *Comentarios*, en un excursus la subdividiremos, auxiliándonos de otros de sus textos.

⁸ *In Physic.*, lib. 1 l. 1 nn. 1–3: “Rursus, cum omnis scientia per demonstrationem habeatur, demonstrationis autem medium sit definitio; necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari. Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt: quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis, est enim simum nasus curvus; et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis: curvum vero, licet esse non possit nisi in materia sensibili, tamen in eius definitione materia sensibilis non cadit; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae. Quaedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens. De huiusmodi igitur est metaphysica: de his vero quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est mathematica: de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est naturalis, quae physica dicitur...”

División de la filosofía de la naturaleza

Dentro de las ciencias especulativas, la física (filosofía de la naturaleza) también tiene su subdivisión. Se mencionó anteriormente que ésta estudia a los entes físicos que dependen de la materia tanto en el ser como en la razón, es decir, que no pueden existir ni ser pensados sin cuerpo. Y como, según santo Tomás, para el proceder científico debe estudiarse primero lo común, Aristóteles dedica el primer libro de la filosofía de la naturaleza, la *Física*, a estudiar lo común del ente físico: el movimiento. Sin embargo, el movimiento también tiene su ordenación (subdivisiones), y ésta será el criterio para ordenar las ciencias de la física.

Aristóteles dedica un libro para cada tipo de movimiento y, por lo tanto, para cada subdivisión de la filosofía de la naturaleza. El primer libro es, como se mencionó, la *Física*, en el que trata el “ente móvil *simpliciter*”, es decir, el ente móvil sin más, sin profundizar en el tipo de movimiento. Esto es así porque para estudiar el tipo de movimiento primero se debe conocer el objeto de dicho movimiento, y tal objeto es el “ente móvil *simpliciter*”.

Aquello que es común, antes y sobre todo debe ser determinado, no sea que tratando todas las partes no alcancemos lo común; por lo tanto, fue necesario que se dedicase un libro a tratar lo que es común en la naturaleza al ente móvil, así como todas las ciencias se remiten a la filosofía primera en la cual se determina todo lo que es común al ente en cuanto ente.

El libro de la *Física*, también se llama “Sobre lo físico” o de lo que se conoce como natural porque se ha transmitido a otros y se trata del ente móvil *simpliciter*.

No digo del cuerpo móvil, porque el que todo móvil sea cuerpo se prueba en este libro y ninguna ciencia prueba su objeto; de allí que el principio del libro *Sobre el cielo*, que sigue de éste, se inicia con la explicación del cuerpo (*Proemio al Comentario a la Física*)⁹.

⁹ *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 4: “Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti in quantum est ens. Hic autem est liber physicorum, qui etiam dicitur de physico sive naturali auditu, quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit: cuius subiectum est ens mobile simpliciter. Non dico autem corpus mobile, quia omne mobile esse corpus probatur in isto libro; nulla autem scientia probat suum subiectum: et ideo statim in principio libri de caelo, qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis...” in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti in quantum est ens. Hic autem est liber physicorum,

Posteriormente, y una vez estudiado el objeto común del movimiento, ahora se pueden estudiar los distintos tipos de movimiento. El primer libro que Aristóteles dedicará a esto es *Sobre el cielo*, lo que significa que para entender la ordenación de las ciencias que estudian el movimiento hay que entender la *astronomía* aristotélica. En la *Física* se establece que todo cuerpo es susceptible al movimiento. Los cuerpos errantes y todo el mundo supralunar es, a diferencia del sublunar, armónico e incorruptible, nada ahí *se crea*, ni *se destruye*, ni *se transforma*. No obstante, comparten el *movimiento de traslación*. Esta es la razón por la que Tomás ordena todos los libros del movimiento a *Sobre el cielo*, pues toca, de todos los movimientos, el más común. Esta comunidad, si es analizada, tiene matices propios para cada tipo de mundo, ya que el *movimiento local* (de traslación), que es sólo una parte de todos los movimientos sublunares, es la totalidad de los movimientos supralunares. Esto quiere decir que, en *Sobre el cielo*, Aristóteles trata la totalidad de una parte de los entes móviles, y la parcialidad de todos los movimientos que existen.

qui etiam dicitur de physico sive naturali auditu, quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit: cuius subiectum est ens mobile simpliciter. Non dico autem corpus mobile, quia omne mobile esse corpus probatur in isto libro; nulla autem scientia probat suum subiectum: et ideo statim in principio libri de caelo, qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis... Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti in quantum est ens. Hic autem est liber physicorum, qui etiam dicitur de physico sive naturali auditu, quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit: cuius subiectum est ens mobile simpliciter. Non dico autem corpus mobile, quia omne mobile esse corpus probatur in isto libro; nulla autem scientia probat suum subiectum: et ideo statim in principio libri de caelo, qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis..." In *Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 4: "Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti in quantum est ens. Hic autem est liber physicorum, qui etiam dicitur de physico sive naturali auditu, quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit: cuius subiectum est ens mobile simpliciter. Non dico autem corpus mobile, quia omne mobile esse corpus probatur in isto libro; nulla autem scientia probat suum subiectum: et ideo statim in principio libri de caelo, qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis..."

El universo corpóreo está constituido por sus partes según un orden de *lugar*; por lo tanto, solamente esas partes del universo se estudian en este libro, las cuales, primeramente, tienen un lugar en el universo, es decir, de los cuerpos simples.

De ahí que no se estudien en este libro los cuatro elementos en cuanto que son calientes o fríos u otras cosas semejantes. Sino solamente según la gravedad y ligereza, en virtud de las cuales se determina su lugar en el universo.

Con respecto a otras partes del universo, como son las piedras, las plantas y los animales, no se determina el lugar en cuanto tales, sino según los cuerpos simples, por lo tanto no se estudian en este libro.

Y esto es congruente con la costumbre de los latinos que llaman a este libro “Acerca del cuerpo móvil en relación al lugar”, o “según el lugar”, ya que es el *movimiento común de todas las partes del universo (Proemio a Sobre el cielo)*¹⁰.

Después del movimiento local, el que sigue es el de transmutación, cuyo estudio se divide en dos. Por una parte, la *transmutación en común*, que es el “movimiento hacia la forma”, es decir la *creación y destrucción* de las cosas, o la *generación y corrupción* estudiados en el libro homólogo (*Sobre la generación y la corrupción*). Por otra parte, están las transmutaciones no generales sino específicas, en otras palabras, la *alteración*, estudiada en *Meteorológicos*. Debido a que la transmutación de lo específico se supedita a la de lo común, el libro *Meteorológicos* se supedita, igualmente, a *Sobre la generación y la corrupción*.

Las cosas que considera la filosofía de la naturaleza son el movimiento y lo que se mueve. Así, dice Aristóteles en la *Física* que todas las cosas móviles-movientes pertenecen a la especulación física.

Por lo tanto, es necesario que según se distingan los movimientos y los móviles, se distingan y se ordenen las partes de la filosofía de la naturaleza.

El primero de los movimientos es el local, que es más perfecto que los otros, y es común a todos los cuerpos naturales como se demuestra en la *Física*. De ahí que después de estudiar el movimiento y los móviles en común, lo cual fue hecho en la *Física*, es necesario que se estudien los cuerpos en cuanto que

¹⁰ *In De caelo*, pr. 5: “Constituuntur autem universum corporeum ex suis partibus secundum ordinem situs: et ideo de illis solum partibus universi determinatur in hoc libro, quae primo et per se habent situm in universo, scilicet de corporibus simplicibus. Unde et de quatuor elementis non determinatur in hoc libro secundum quod sunt calida vel frigida, vel aliquid huiusmodi; sed solum secundum gravitatem et levitatem, ex quibus determinatur eis situs in universo. Aliis autem partibus universi, puta lapidibus, plantis et animalibus, non determinatur situs secundum se, sed secundum simplicia corpora: et ideo de his non erat in hoc libro agendum. Et hoc consonat ei quod consuevit apud Latinos dici, quod in hoc libro agitur de corpore mobili ad situm, sive secundum locum: qui quidem motus communis est omnibus partibus universi...”

se mueven por movimiento local, lo cual se hizo en el *Sobre el cielo*, que es la segunda parte de la filosofía de la naturaleza. Por lo tanto, queda por estudiar los movimientos restantes, que no son comunes a todos los cuerpos, sino que sólo se encuentran en los *cuerpos inferiores*.

Entre ellos, tiene prioridad la *generación y la corrupción*.

La *alteración*, en cambio, se ordena a la generación como a su fin, y, por naturaleza, es más perfecto el fin que las cosas que están ordenadas a él (*Proemio a Sobre la generación y la corrupción*)¹¹.

Finalmente, Aristóteles trata en *Sobre los minerales*, el movimiento de los *objetos inanimados*, y le dedica su psicología y biología (o *filosofía de la vida*) al estudio de los *seres animados*.

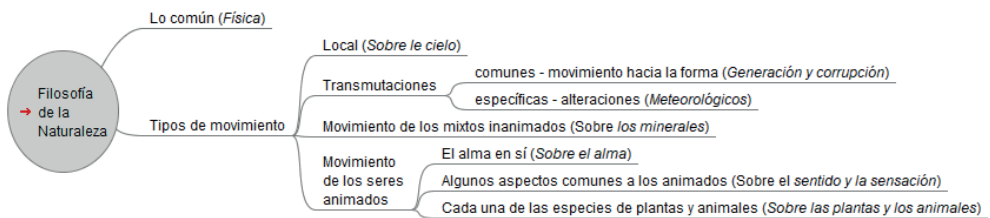
En el libro *Sobre cielo* se trata del *movimiento local* que es la primera clase de movimiento; en el libro *Sobre la generación y la corrupción* se trata del *movimiento hacia la forma* y de los primeros móviles (los elementos) en cuanto a su transmutación, considerada en común; las diferentes *especies de transmutaciones* se tratarán en el libro *Meteorológicos*; del movimiento de los *mixtos inanimados* en el *Sobre los minerales*, y de los *animados* en el *Sobre el alma* y los otros libros que le siguen (*Proemio al Comentario a la Física*)¹².

Por lo tanto, el estudio de la filosofía de la naturaleza se divide en el estudio del “ente móvil *simpliciter*” (*Física*) y en el estudio de los movimientos en concreto: movimiento local (de lo perfecto), transformaciones y transmutaciones, y movimientos de lo inanimado y de lo animado. Todo esto siguiendo

¹¹ Tomás de Aquino, *In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio* (Textum Leoninum Romae, 1886), pr. 1: “Res autem quas considerat naturalis, sunt motus et mobile: dicit enim philosophus in II Physic. quod quaecumque mota movent, sunt physicae speculationis. Et ideo oportet quod secundum differentiam motuum et mobilium, distinguantur et ordinentur partes scientiae naturalis. Primus autem motuum est motus localis, qui est perfectior ceteris, et communis omnibus corporibus naturalibus, ut probatur in VIII Physic. Et ideo post considerationem motuum et mobilium in communi, quae fuit tradita in libro physicorum, primo oportuit quod tractaretur de corporibus secundum quod moventur motu locali, in libro de caelo; quae est secunda pars scientiae naturalis. Restat igitur consideratio de motibus aliis consequentibus, qui non sunt communes omnibus corporibus, sed inveniuntur in solis inferioribus. Inter quos principatum obtinet generatio et corruptio. Alteratio enim ordinatur ad generationem sicut ad finem, qui est perfectior naturaliter his quae sunt ad finem...” in libro de caelo; quae est secunda pars scientiae naturalis. Restat igitur consideratio de motibus aliis consequentibus, qui non sunt communes omnibus corporibus, sed inveniuntur in solis inferioribus. Inter quos principatum obtinet generatio et corruptio. Alteratio enim ordinatur ad generationem sicut ad finem, qui est perfectior naturaliter his quae sunt ad finem...”

¹² *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 4: “...puta in libro de caelo de mobili secundum motum localem, qui est prima species motus; in libro autem de generatione, de motu ad formam et primis mobilibus, scilicet elementis, quantum ad transmutationes eorum in communi; quantum vero ad speciales eorum transmutationes, in libro Meteororum; de mobilibus vero mixtis inanimatis, in libro de mineralibus; de animatis vero, in libro de anima et consequentibus ad ipsum...”

el criterio del movimiento, de lo más común a lo más específico. En este caso, la relación entre textos y ciencias es muy heterogénea, pues todo el estudio de la física no se agota en su libro homólogo, sino que comprende también la astronomía, la cual sí tiene un libro propio (*Sobre el cielo*), igual que la meteorología; pero también comprende otros libros que no necesariamente corresponden directamente con una ciencia, como lo es *Sobre la generación y la corrupción*, o todos los libros que tratan a los seres animados, los cuales también necesitan su propia ordenación, como veremos a continuación.



División del movimiento animado o filosofía de la vida

Dentro de todos los posibles estudios del movimiento hay uno que también necesita ordenación por ser más profundo y complejo que los demás, este movimiento es el de los animados o vivientes. En efecto, Aristóteles termina el estudio de la astrología en *Sobre el cielo* y termina el estudio de las transmutaciones en *Meteorológicos* y *Sobre la generación y la corrupción*, pero para el estudio de los vivientes necesita más de un libro y más de una ciencia. Al igual que con el movimiento en general, el ordenamiento del estudio de los vivientes se hace partiendo de lo más común a lo más específico. Así, estudia primero en *Sobre el alma* lo que es común a todos los vivientes, y esto es que son animados, que tienen *alma*.

Por consiguiente, para hacer ciencia de las realidades animadas, fue necesario primero hacer ciencia del *alma* como de lo que es *común* a ellas. Así, Aristóteles, cuando quiere hacer ciencia de las mismas realidades animadas,

primero hace ciencia del alma, y después determina, en libros siguientes, lo propio de los animados en particular (*Proemio al Comentario Sobre el alma*)¹³.

Después de estudiar el acto común a todos los vivientes, Aristóteles busca estudiar aspectos más específicos que aún sean comunes a varios vivientes. Esto, porque hay realidades que no son universales, pero tampoco particulares, por ejemplo, la vista; ella se da en muchas especies de seres vivos, pero no en todos. Por lo tanto, Tomás se da cuenta de que, en *Sobre el sentido y la sensación*, Aristóteles realiza un estudio transcategorial, es decir, de aquello que pertenece a varias categorías, sin ser universal, pero tampoco particular; en este caso, la *percepción* que se da en algunos vivientes. Finalmente, en *Sobre los animales y las plantas*, profundiza en lo que concierne a cada *especie en particular*, que es lo más concreto.

Por este motivo, la filosofía de la naturaleza empieza por estudiar las cosas que son *más comunes* a todos los entes naturales: el movimiento y el principio del movimiento; y después pasa a *concretar*, es decir, a aplicar los principios comunes a determinados entes móviles, entre los cuales se encuentran los vivientes. Y el estudio de éstos procede de una manera semejante, por lo que se distinguen tres partes.

Primero se estudia el *alma en sí*, como con cierta abstracción.

En segundo lugar, estudia *algunos aspectos del alma de una manera más determinada*, pero en general.

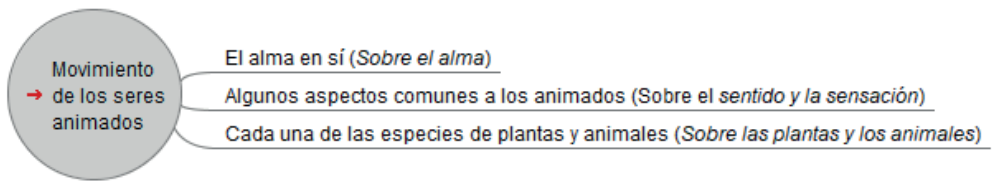
En tercer lugar, aplica todas estas cosas a *cada una de las especies de animales y plantas*, especificando qué es lo propio de cada una de ellas.

El primer estudio está hecho en el tratado *Sobre el alma*. El tercero está en los libros que Aristóteles escribió *Sobre los animales y las plantas*. La parte intermedia la estudia en los libros que escribió sobre algunas cuestiones que comúnmente pertenecen ya sea a todos los animales o a varios géneros de ellos, ya sea a todos los vivientes. Sobre estas últimas cosas se hace el estudio en este libro acerca *Sobre el sentido y la sensación (Proemio a Sobre el sentido y la sensación)*¹⁴.

¹³ Tomás de Aquino, *Sentencia libri De anima* (Textum Taurini, 1959), lib. 1 l. 1 n. 1: "Ad tradendum igitur de rebus animatis scientiam, necessarium fuit primo tradere scientiam de anima tamquam communem eis. Aristoteles ergo volens tradere scientiam de ipsis rebus animatis, primo tradit scientiam de anima, postmodum vero determinat de propriis singulis animatis in sequentibus libris..."

¹⁴ *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 1 n. 2: "Unde et scientiam naturalem incipit tradere ab his quae sunt communissima omnibus naturalibus, quae sunt motus et principium motus, et demum processit per modum concretionis, sive applicationis principiorum communium, ad quaedam determinata mobilia, quorum quaedam sunt corpora viventia: circa quae etiam simili modo processit distinguens hanc considerationem in tres partes. Nam primo quidem consideravit de anima secundum se, quasi in quadam abstractione. Secundo considerationem facit de his,

Por lo tanto, la ordenación del estudio de lo que podría considerarse como filosofía de la vida (la suma de psicología y biología) se da siguiendo el criterio de lo más común a lo más particular. Lo más común es el alma en todos los vivientes, lo intermedio son algunas sensaciones o percepciones transcategoriales, y lo más particular es el tratamiento de cada especie de sensación. Además, aquí la relación entre ciencias y textos es incluso más heterogénea que antes, pues a los libros ya mencionados hay que añadir todos los escritos biológicos que, naturalmente, entran en el estudio de la filosofía de la vida.



División de la lógica

Aparte de la ordenación de las ciencias especulativas, Aristóteles ordena también las ciencias lógicas o filosofía racional. Recordemos que el criterio para distinguir estas ciencias es que el acto de la razón que las caracteriza es el ordenamiento del propio intelecto, es decir, el pensamiento del pensamiento. Por lo que, así como las ciencias especulativas se ordenan según su forma de contemplar, que es su acto racional, de la misma manera las ciencias racionales se ordenan según la *operación del intelecto*, que es su acto racional.

Tomás nota, en su comentario a *Sobre la interpretación*, que Aristóteles distingue tres operaciones principales del intelecto. El primero es el conocimiento de los *indivisibles*, el segundo el conocimiento de lo *divisible* y lo que se *compone*, y el tercero es el movimiento *de lo conocido a lo desconocido* (o de lo

quae sunt animae secundum quamdam concretionem, sive applicationem ad corpus, sed in generali. Tertio considerationem facit applicando omnia haec ad singulas species animalium et plantarum, determinando quid sit proprium unicuique speciei. Prima igitur consideratio continetur in libro de anima. Tertia vero consideratio continetur in libris quos scribit de animalibus et plantis. Media vero consideratio continetur in libris, quos scribit de quibusdam, quae pertinent communiter, vel ad omnia animalia, vel ad plura genera eorum, vel etiam ad omnia viventia, circa quae huius libri est praesens intentio..."

evidente a lo oculto). A estas operaciones también las podemos llamar con los nombres de *idea*, *juicio* y *razonamiento*, respectivamente. La primera operación, el conocimiento de los indivisibles (la idea), es tratada en *Categorías*. La segunda operación, el intelecto que compone y divide (juicio u oración enunciativa), se encuentra en *Sobre la Interpretación*. Y la última operación, el razonamiento, corresponde al estudio del silogismo, realizado por Aristóteles en los *Primeros Analíticos* y en otros libros que se ordenan a éste.

Como dice Aristóteles en el *Sobre el alma III*, la operación del intelecto es doble: una se llama *conocimiento de los indivisibles*, por la cual el intelecto apprehende la esencia de cada cosa en sí misma, otra es la operación del intelecto que *compone y divide*. Se añade una tercera operación –el *razonamiento*–, por medio del cual la razón procede a partir de lo más evidente se dirige hacia el conocimiento de lo ignorado.

De estas operaciones, la primera se ordena a la segunda, porque no puede haber composición y división, sino de la apprehensión de los simples. Y a la segunda se ordena la tercera, porque es necesario que, a partir de algo verdaderamente conocido, a lo cual el intelecto asiente, se proceda a tomar certeza de algunas cosas desconocidas.

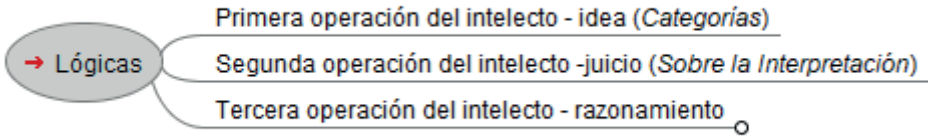
Puesto que la lógica es llamada la ciencia racional, es necesario que su estudio trate acerca de aquellas cosas que pertenecen a las tres operaciones mencionadas. Así pues, todo aquello que pertenece a la primera operación del intelecto lo estudiará Aristóteles en el libro de las *Categorías*. En cambio, lo que pertenece a la segunda operación, es decir a la enunciación afirmativa y negativa, el Filósofo lo estudia en el *Sobre la Interpretación*.

En cambio, las que pertenecen a la tercera operación, las estudia en los *Primeros Analíticos* y en los *demás libros*, en los cuales trata del silogismo *simpliciter* y de otros tipos de silogismos, así como de las diferentes especies de argumentación, por medio de los cuales la razón procede de uno hacia otro.

Por lo tanto, de acuerdo con el orden de estas tres operaciones, el libro de las *Categorías* se ordena al libro *Sobre la Interpretación*, el cual, a su vez, se ordena al libro de los *Primeros Analíticos* y los otros que le siguen (*Proemio a Sobre la Interpretación*)¹⁵.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Expositio libri Peryermeneias* (Textum Leoninum Taurini, 1955), pr. 1-2: “Sicut dicit philosophus in III de anima, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividensis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam: quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, proce-

Por lo tanto, la lógica, que es la ordenación del intelecto, siguiendo las propias actividades del intelecto como criterio, se divide en idea, juicio y razonamiento. Aquí, si bien el orden de la lógica no se subdivide en ciencias específicas que correspondan directamente con textos, podríamos decir que, en general, sí hay una relación entre ciencias y textos, pues las ciencias lógicas, hasta ahora, corresponderían al libro del *Órganon*, aunque habrá que hacer una precisión a continuación.



División del razonamiento

Dentro de las tres actividades de la lógica, el razonamiento también tiene su ordenación en Aristóteles y es descrita por Tomás en su comentario a los *Analíticos Posteriores*. Se mencionó anteriormente que el razonamiento es la operación mediante la cual la razón pasa de lo más evidente a lo más ignorado. Sin embargo, este proceso puede ser de tres formas, según la necesidad con la que alcance la verdad. Esto significa que el criterio que sigue la orde-

datur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis. Cum autem logica dicatur rationalis scientia, necesse est quod eius consideratio versetur circa ea quae pertinent ad tres praedictas operationes rationis. De his igitur quae pertinent ad primam operationem intellectus, idest de his quae simplici intellectu concipiuntur, determinat Aristoteles in libro praedicamentorum. De his vero, quae pertinent ad secundam operationem, scilicet de enunciatione affirmativa et negativa, determinat philosophus in libro perihermeneias. De his vero quae pertinent ad tertiam operationem determinat in libro priorum et in consequentibus, in quibus agitur de syllogismo simpliciter et de diversis syllogismorum et argumentationum speciebus, quibus ratio de uno procedit ad aliud. Et ideo secundum praedictum ordinem trium operationum, liber praedicamentorum ordinatur ad librum perihermeneias, qui ordinatur ad librum priorum et sequentes..."necesse est quod eius consideratio versetur circa ea quae pertinent ad tres praedictas operationes rationis. De his igitur quae pertinent ad primam operationem intellectus, idest de his quae simplici intellectu concipiuntur, determinat Aristoteles in libro praedicamentorum. De his vero, quae pertinent ad secundam operationem, scilicet de enunciatione affirmativa et negativa, determinat philosophus in libro perihermeneias. De his vero quae pertinent ad tertiam operationem determinat in libro priorum et in consequentibus, in quibus agitur de syllogismo simpliciter et de diversis syllogismorum et argumentationum speciebus, quibus ratio de uno procedit ad aliud. Et ideo secundum praedictum ordinem trium operationum, liber praedicamentorum ordinatur ad librum perihermeneias, qui ordinatur ad librum priorum et sequentes...

nación del razonamiento es su certeza o necesidad. El razonamiento puede alcanzar la verdad en todos los casos y con certeza (con *completa necesidad*), también puede alcanzarla en *la mayoría de los casos*, o puede *fallar al alcanzarla*.

Estas tres situaciones se dan en los actos de la razón. Hay un proceso de la razón que actúa con *necesidad*, en el cual no es posible que se dé defecto en la verdad; y por este proceso de la razón se adquiere la certeza de la ciencia.

Hay otro proceso de la razón, en el cual *normalmente se alcanza la verdad*, sin que tenga la necesidad.

El tercer proceso de la razón es aquél en el cual la razón *falla por el defecto en alguno de sus principios*, que se deberían haber observado en el razonamiento (*Proemio al Comentario a Analíticos Posteriores*)¹⁶.

A todos estos grados de necesidad Aristóteles dedica uno o más libros y son éstos los que santo Tomás usa para la ordenación del razonamiento. Antes de tratar los grados de necesidad, Aristóteles estudia lo que es común a todos ellos, el silogismo (siguiendo la misma metodología que en los demás estudios, pasar de lo común a lo específico). Es por eso que el primer libro del razonamiento al que se ordenan los demás es *Primeros Analíticos*, en el que se estudia al silogismo *simpliciter*, es decir, el silogismo en general, sin profundizar en sus grados de necesidad. Después, al acto de la razón que alcanza la verdad con *necesidad*, es decir el *silogismo demostrativo*, Aristóteles dedica los *Analíticos Posteriores*. Posteriormente, el acto de la razón que alcanza la verdad en la mayoría de los casos se ordena en tres grados. En primer lugar, cuando se confía en la verdad del silogismo porque contiene premisas *probables*, se da el *silogismo dialéctico*, y a él corresponde el libro de los *Tópicos*. El segundo grado se da cuando la confianza se torna en *sospecha* porque el silogismo es menos probable, esto se estudia en la *Retórica*. El último grado de la razón que alcanza la verdad en la mayoría de los casos es aquel que sólo estima a partir de las representaciones que se hace, es decir, cuando la razón depende de alguna *estimación*, y este grado se estudia en la *Poética*. Finalmente, cuando la razón no alcanza la verdad con ninguna necesidad, sino que falla por alguna carencia en el razonamiento, se da el *razonamiento sofisticado o falaz*, y esto Aristóteles lo estudia en los *Elencos Sofísticos*.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum* (Textum Leoninum Romae, 1882), lib. 1 l. 1 n. 5: "Et haec etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum; et per huiusmodi rationis processum scientiae certitudo acquiritur. Est autem alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est, in quo ratio a vero deficit propter alicuius principii defectum; quod in ratiocinando erat observandum..."

Sin embargo, la certeza del juicio, que se obtiene por resolución, se debe, o a la forma misma del silogismo, y a esto se ordena el libro los *Primeros Analíticos*, que trata acerca del silogismo *simpliciter*, o se debe a la materia, porque se asumen proposiciones *per se* y necesarias, y a esto se ordena el libro de los *Analíticos Posteriores* (o *Segundos Analíticos*), que trata acerca del *silogismo demostrativo*.

El segundo proceso (cfr. n.5.5) de la razón corresponde a otra parte de la lógica que se llama “inventiva”. Pues lo que se encuentra no siempre tiene certeza. De ahí que, esos conocimientos que adquirimos, necesitan del juicio para que adquieran certeza. Así como en las cosas de la naturaleza, que se realizan con cierta regularidad existen varios grados (porque tanto más fuerte es una fuerza de la naturaleza cuanto más raramente falla), del mismo modo en el acto de la razón, en el cual no hay completa certeza, se da el más y el menos con respecto a la perfecta certeza.

En este tipo de procesos, alguna vez, aun cuando no haya certeza, se engendra alguna *fe u opinión*, a causa de la probabilidad que tienen las proposiciones, de las cuales se procede: porque la razón totalmente se inclina a una parte de la contradicción, aunque con temor a la otra. A este tipo de conocimiento se ordenan los *Tópicos*, o sea, la dialéctica. Pues el *silogismo dialéctico* procede de lo probable y esto es lo que estudia Aristóteles en el libro de los *Tópicos*.

En otras ocasiones no se produce una completa fe u opinión, sino sólo una cierta *sospecha*, porque no se inclina totalmente a una de las partes de la contradicción, aunque se incline más a una que a otra. Y a esto se ordena la *Retórica*.

En otras ocasiones sólo una *estimación* se inclina a una parte de la contradicción, a causa de alguna representación, a la manera como el hombre puede llegar a aborrecer un alimento, porque se le presenta bajo la representación de una semejanza aborrecible. Y a esto se ordena la *Poética*, pues es propio del poeta inducir a alguien a algo virtuoso por medio de una representación decente.

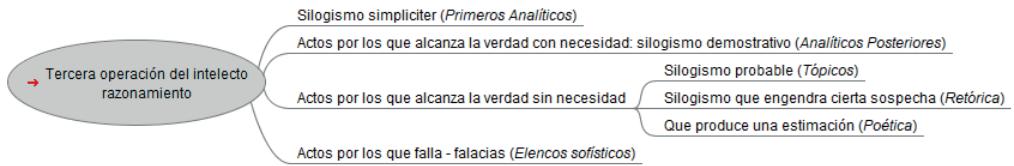
Todo esto pertenece a la filosofía racional, pues pasar de uno a otro es algo propio de la razón.

El *tercer proceso* (cf. n. 5.6) de la razón corresponde a la parte de la lógica que se llama *sofística* y la cual estudia Aristóteles en el libro *De los Elencos Sofísticos* (*Proemio al Comentario a Analíticos Posteriores*)¹⁷.

¹⁷ *Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 1 n. 6: “Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber priorum analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber posteriorum analy-

Por lo tanto, dentro de la lógica, el estudio del razonamiento se ordena, de mayor a menor necesidad, en silogismo *simpliciter*, silogismo demostrativo, silogismo probable, silogismo que engendra cierta sospecha, silogismo estimativo y falacias. Ahora se problematiza, de nuevo, la relación entre ciencias y textos, pues, aunque la mayoría de la lógica corresponde a un sólo texto (el *Órganon*) también incluye la *Retórica* y la *Poética*, que rompen la correlación directa.

ticorum, qui est de syllogismo demonstrativo. Secundo autem rationis processui deservit alia pars logicae, quae dicitur inventiva. Nam inventio non semper est cum certitudine. Unde de his, quae inventa sunt, iudicium requiritur, ad hoc quod certitudo habeatur. Sicut autem in rebus naturalibus, in his quae ut in pluribus agunt, gradus quidam attenditur (quia quanto virtus naturae est fortior, tanto rarius deficit a suo effectu), ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per huiusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur: quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur topica sive dialectica. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agit Aristoteles in libro topicorum. Quandoque vero, non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinat ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam. Et ad hoc ordinatur rhetorica. Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam repraesentationem, ad modum quo fit homini abominatio alicuius cibi, si repraesentetur ei sub similitudine alicuius abominabilis. Et ad hoc ordinatur poetica; nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam decentem repraesentationem. Omnia autem haec ad rationalem philosophiam pertinent: inducere enim ex uno in aliud rationis est. Tertio autem processui rationis deservit pars logicae, quae dicitur sophistica, de qua agit Aristoteles in libro elenchorum... "quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur: quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur topica sive dialectica. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agit Aristoteles in libro topicorum. Quandoque vero, non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinat ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam. Et ad hoc ordinatur rhetorica. Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam repraesentationem, ad modum quo fit homini abominatio alicuius cibi, si repraesentetur ei sub similitudine alicuius abominabilis. Et ad hoc ordinatur poetica; nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam decentem repraesentationem. Omnia autem haec ad rationalem philosophiam pertinent: inducere enim ex uno in aliud rationis est. Tertio autem processui rationis deservit pars logicae, quae dicitur sophistica, de qua agit Aristoteles in libro elenchorum... Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber priorum analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber posteriorum analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo. Secundo autem rationis processui deservit alia pars logicae, quae dicitur inventiva. Nam inventio non semper est cum certitudine. Unde de his, quae inventa sunt, iudicium requiritur, ad hoc quod certitudo habeatur. Sicut autem in rebus naturalibus, in his quae ut in pluribus agunt, gradus quidam attenditur (quia quanto virtus naturae est fortior, tanto rarius deficit a suo effectu



División de las ciencias morales

La tercera categoría de ciencias que es susceptible a un ordenamiento es la de las ciencias morales que estudian los actos voluntarios del hombre. Santo Tomás nota que, en la *Ética*, Aristóteles concluye que los actos libres (voluntarios) están ordenados a un fin, esta ordenación es el objeto de estudio de las ciencias morales, pero también el criterio de su ordenación propia.

Por lo tanto, corresponde a la filosofía moral –de la cual trata este estudio– estudiar los actos humanos en cuanto que están *ordenados entre sí* y en cuanto están *ordenados al fin*. [...] Así como el objeto de la filosofía de la naturaleza es el movimiento o las cosas que se mueven de la misma manera el objeto de la filosofía moral es la actividad humana orientada al fin, o dicho de otra manera, el objeto de la filosofía moral es el hombre en cuanto que es un agente voluntario a causa de un fin (*Proemio al Comentario a la Ética*)¹⁸.

Como se mencionó, el objeto de estudio de las ciencias morales es el hombre libre (o sus actos voluntarios). Sin embargo, estos actos se pueden desenvolver en tres diferentes realidades según las relaciones o *agrupaciones* en las que se den. Los actos de un hombre y su estudio individual según su ordenación a un fin se da en la *monástica*, a la cual Aristóteles dedica el libro de la *Ética*. Cuando los actos no se estudian individualmente, sino según una multitud o agrupación, el estudio se divide en dos. En orden, la primera agrupación es la *multitud doméstica*, que corresponde a las relaciones más inmediatas y necesarias, y esto es estudiado por Aristóteles en sus *Económicos*. La segunda agrupación es la *multitud civil* que corresponde a todas las relaciones que permiten el desarrollo

¹⁸ *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 nn. 2–3: “Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem. [...] Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem...”

de una sociedad, es decir, la ordenación de la *polis*, y por eso, Aristóteles le dedica el libro de la *Política*. De esta manera, las ciencias morales funcionan como una especie de mereología, en la que la *Política* estudia al todo (multitud civil), la economía estudiaría los subconjuntos (multitudes domésticas), y la ética estudiaría a las partes más elementales (la monástica).

Hay que tener en cuenta que a causa de que el hombre por naturaleza es un animal social –que tiene muchas carencias para vivir y que él mismo no se las puede proporcionar– es necesario que *el hombre* naturalmente sea parte de una multitud, la cual le proporciona ayuda para vivir bien. Esta ayuda la necesita por dos cosas. Primero, para aquellas cosas que son necesarias para la vida y sin las cuales la vida misma no se daría, para esto recibe ayuda de la “*multitud doméstica*”, de la cual es parte. Así, todo hombre recibe la generación y la disciplina de los padres. Y de manera semejante, de cada uno de los que son parte de la familia doméstica, se ayudan entre sí para las cosas necesarias para la vida. En segundo lugar, se necesita de la ayuda de otros, de los cuales se es una parte, para perfeccionar su vida, es decir para que el hombre no sólo viva, sino que viva bien, teniendo todas las cosas que son suficientes para vivir. Desde este punto de vista, el hombre es ayudado por la “*multitud civil*”, de la cual también es parte, no sólo para las cosas corporales, para lo cual se ayuda de todos los artefactos y que una casa no pueda proporcionar, sino también para las cosas morales: así, por ejemplo, la autoridad civil presiona también a los jóvenes insolentes cuando la potestad paterna no los puede corregir. [...] Por estos motivos, la filosofía moral se divide en tres partes. La que estudia los actos de *un hombre* en orden a su fin, y se llama *monástica*. En segundo lugar, la que estudia los actos de la *multitud doméstica*, y se llama *económica* (*okeinos* = casa). La tercera, estudia los actos de la *multitud civil*, y se llama *política* (*Proemio al Comentario a la Ética*)¹⁹.

¹⁹ *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 nn. 4–6: “Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficienti ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; in quantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monito corrigere non valet. [...] Et inter est, quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur economica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica...”

Por lo tanto, siguiendo el criterio de la ordenación de los actos voluntarios a un fin o en una multitud, la filosofía moral se divide en ética, economía y política. En las ciencias morales es donde encontramos la mayor homogeneidad entre ciencias y libros, pues a cada una de las tres ciencias morales corresponde un sólo libro propio (aunque ordenados entre sí).



Un excursus sobre la sabiduría

Como se mencionó en el apartado sobre las ciencias especulativas, la ordenación de la metafísica requiere mayor profundización. En efecto, si la metafísica o *sabiduría* es la ciencia que estudia aquello que no depende de la materia ni *secundum esse* ni *secundum rationem*, este saber puede desdoblarse en dos: el que se hace con las solas fuerzas de la razón, y el que se apoya en la Revelación divina, con lo cual potencia enormemente su alcance. Para santo Tomás la primera ciencia sería, estrictamente, la *metafísica*, la segunda, la *teología revelada*. Esta última ordenación santo Tomás la hace fuera de sus Comentarios, en concreto, en *De potentia Dei* y en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Es por eso que lo añadimos al final y sólo como un excursus, pues se extiende más allá de los proemios.

Del mismo modo hay que ver el caso en cuestión. Hay pues, dos tipos de *sabiduría*: a saber, la *sabiduría mundana*, que llamamos *filosofía*, que considera las causas inferiores, esto es, las causas causadas, y juzga según ellas, y la *sabiduría divina*, que llamamos *teología*, que considera las causas superiores, esto es las divinas, y juzga de acuerdo con éstas (*Sobre la potencia de Dios*)²⁰.

Para aclarar este tema, hay que tener presente que todos los que han opinado rectamente pusieron, como fin de la vida humana, la contemplación de Dios.

²⁰ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia* (Textum Taurini, 1953), q. 1 a. 4 co: "Eodem modo est in proposito. Est enim duplex sapientia: scilicet mundana, quae dicitur philosophia, quae considerat causas inferiores, scilicet causas causatas, et secundum eas iudicat; et divina, quae dicitur theologia, quae considerat causas superiores, id est divinas, secundum quas iudicat..."

Ahora bien, la contemplación de Dios sucede de dos modos. Uno a través de las criaturas, imperfecto por la razón ya dicha; el Filósofo (*Eth.*, X, 9) puso en esta contemplación la felicidad contemplativa que, sin embargo, es la felicidad de nuestra vida itinerante; a esta felicidad se ordena toda la ciencia *filosófica* que procede partiendo de las razones de las criaturas.

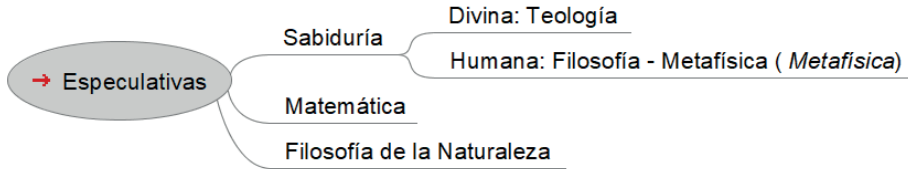
Hay otra contemplación de Dios, con la cual es visto inmediatamente en su esencia; esta contemplación perfecta sucederá en la patria celestial; y es posible al hombre supuesta la fe. Por lo tanto, es preciso que los medios sean proporcionados al fin, de modo que el hombre, en el estado de vida itinerante, sea conducido a la contemplación mediante un conocimiento no tomado de las criaturas, sino inspirado de modo inmediato en la luz divina: ésta es la ciencia *teológica*.

De esto podemos deducir dos conclusiones. Una: que esta ciencia, como principal, domina sobre todas las otras ciencias. Segunda conclusión: que se sirve de las otras ciencias como vasallos para su propio servicio, según aparece claro en todas las artes ordenadas, de las que el fin de una está subordinado al fin de otra; así el fin del arte farmacéutico, que es la confección de medicinas, está ordenado al fin de la medicina que es la salud: por lo tanto, el médico manda al farmacéutico y utiliza los productos hechos por él, para su propio fin.

Así, dado que el fin de la filosofía está por debajo del fin de la teología y está ordenado a éste, la teología debe mandar sobre todas las demás ciencias y utilizar todas las cosas que son transmitidas en ellas (*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*)²¹.

²¹ Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis* (Textum Parmae, 1856), q. 1 a. 1 co: "Ad hujus evidentiam sciendum est, quod omnes qui recte senserunt posuerunt finem humanae vitae Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est dupliciter. Una per creaturas, quae imperfecta est, ratione jam dicta, in qua contemplatione philosophus, felicitatem contemplativam posuit, quae tamen est felicitas viae; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit. Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae. Ex hoc possumus habere duas conclusiones. Una est, quod ista scientia imperat omnibus aliis scientiis tamquam principalis: alia est, quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassallis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentariae artis, qui est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinae, qui est sanitas: unde medicus imperat pigmentario et utitur pigmentis ab ipso factis, ad suum finem. Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur..." ad suum finem. Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur...

Por lo tanto, es necesario modificar el diagrama inicial para incluir la doble división de la sabiduría.



Conclusión

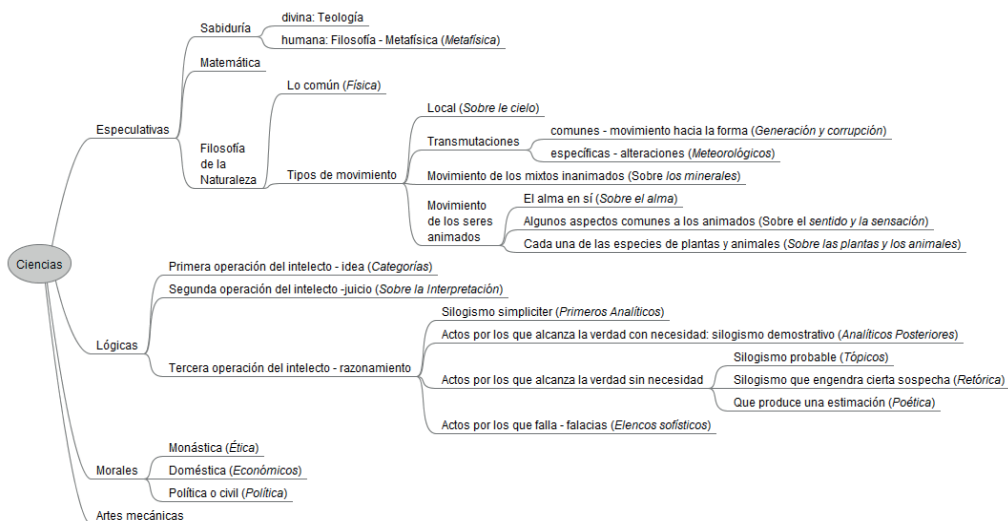
Como se ha visto, la ordenación de las ciencias, que santo Tomás expone en sus proemios a sus comentarios, requiere de precisiones en cada una de sus etapas para aclarar su criterio específico que, si bien dista mucho de ser arbitrario, no es homogéneo, puesto que la complejidad del quehacer científico en general implica una complejidad semejante para su ordenación. Además, una problematización patente en cada etapa del análisis es la correspondencia, a veces directa, a veces no, entre las ciencias que estudia Aristóteles y los libros que les dedica, lo que requirió aún más fineza intelectual por parte de Tomás por tratar un tema tan diverso.

Cabe mencionar, además, que, respecto a las mecánicas, la cuarta categoría de ciencias, Aristóteles no desarrolla ningún tratado específico, puesto que, en teoría, hay tantas ciencias técnicas como técnicas haya. Recordemos que Aristóteles trató las artes oratorias en su *Retórica* y en su *Poética*, las cuales para santo Tomás son una parte de la lógica. Por este motivo, Tomás menciona únicamente las artes mecánicas, y sólo de manera accesoria, en su comentario a la *Política*. Pero esto dista mucho de ser una ordenación como las demás presentadas aquí, y por eso no está incluida.

Por lo tanto, podemos concluir con un esquema que incluye los doce textos de Aristóteles que Tomás comentó, complementándolo con otros más. De manera que todo el estudio científico del Estagirita se ordena en cuatro principales categorías, según el acto de razón por el que proceden; además, cada una de estas categorías tiene su propio criterio de subdivisión que se relaciona directamente con el criterio anterior (su acto de razón), y dentro de estas subdivisiones, algunas necesitan aún alguna precisión más, como lo son el caso del estudio de los movimientos animados o de las formas de razonamiento. Cabe añadir, finalmente, que, así como el proceder científico

El mapa de las ciencias según Tomás de Aquino

parte de lo más común a lo más específico (como menciona varias veces Tomás en sus proemios), de la misma manera se procede en este análisis, por lo que la ordenación tomista de las ciencias aristotélicas contiene algo de científico en su metodología.



Bibliografía

Textos de Tomás de Aquino en español:

Proemios a los *Comentarios*. Disponibles en:

Aquino, Tomás de, y Jorge Morán y Castellanos. 1992. "'Metafísica'; 'De Anima'; 'De Sensu et Sensato'; 'De Memoria et Reminiscentia'". *Tópicos* 2 (1). <https://revistas.up.edu.mx/topicos/issue/view/59>.

Aquino, Tomás de, y Jorge Morán y Castellanos. 1992. "'Peri Hermeneias'; 'Analíticos Posteriores'; 'Ética'; 'Política'". *Tópicos* 3 (1). <https://revistas.up.edu.mx/topicos/issue/view/56>.

Aquino, Tomás de. 1991. "'Física'; 'De Coelo'; 'De Generatione'; 'Meteorológicos'". Traducido por Morán y Castellanos. *Tópicos*. <https://revistas.up.edu.mx/topicos/issue/view/60>.

De Potentia Dei. Disponible en:

Aquino, Tomás de. 2001. “*De potentia Dei*, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad”. Traducido por Enrique Moros y Luis Ballesteros. *Cuadernos de Anuario Filosófico*: 1-127.

Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Disponible en:

Aquino, Tomás de. 2015. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo I/1; El Misterio de la Trinidad.* Traducido por Juan Cruz Cruz. EUNSA.

Textos en latín

Aquino, Tomás de. 1954. *Commentaria in octo libros Physicorum.* Textum Leoninum Taurini.

Aquino, Tomás de. 1955. *Expositio libri Peryermeneias.* Textum Leoninum Taurini.

Aquino, Tomás de. 1882. *Expositio libri Posteriorum Analyticorum.* Textum Leoninum Romae.

Aquino, Tomás de. 1886. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio.* Textum Leoninum Romae.

Aquino, Tomás de. 1886. *In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio.* Textum Leoninum Romae.

Aquino, Tomás de. 1953. *Quaestiones disputatae de potentia.* Textum Taurini.

Aquino, Tomás de. 1856. *Scriptum super Sententiis.* Textum Parmae.

Aquino, Tomás de. 1959. *Sententia libri De anima.* Textum Taurini.

Aquino, Tomás de. 1949. *Sententia libri De sensu et sensato.* Tractatus I. Textum Taurini.

Aquino, Tomás de. 1969. *Sententia libri Ethicorum.* Textum adaequatum Leonino.

NOTA CRÍTICA

Análise introdutória à *Carta sobre o Humanismo* de Martin Heidegger

Introductory analysis of Martin Heidegger's Letter on Humanism

PEDRO MENEZES ALVES LAUREANO
Universidad de Coimbra, Portugal
pedrolaureano.1712@gmail.com¹

RESUMO

O presente trabalho tem a pretensão de aflorar os pontos fulcrais da filosofia de Heidegger, visando, em particular, o núcleo programático da *Carta sobre o Humanismo*. Inicialmente, são identificadas similitudes conjeturais entre o arquétipo platónico do Bem e a conceção da verdade do ser em Heidegger. De seguida, principia-se uma indagação sobre a matriz metafísica da linguagem no pensamento do autor. Na senda de tal compromisso, é desenvolvida uma investigação que conta com o auxílio das lucubrações de diversos pensadores, as quais desempenharam um papel determinante na construção teórica deste estudo. Em conformidade com a ontologia fenomenológica que pauta todo o *corpus* doutrinário do filósofo alemão, o estudo encontra o seu término na exploração da essência verdadeiramente humana do *homo humanus*, sendo preconizada a hipótese de a sua plenitude ser consumável através da relação dialógica entre o ser, o pensamento e a linguagem.

Palavras-chave: Heidegger, ser, verdade do ser, humanismo, Platão, linguagem, metafísica.

ABSTRACT

The present work aims to touch lightly the central points of Heidegger's philosophy, aiming, in particular, at the programmatic core of the *Letter on Humanism*. Initially, conjectural similarities are identified between the Platonic archetype of Good and Heidegger's conception of the truth of being. Next, an inquiry into the metaphysical matrix of language in the author's thought begins. In pursuit of this commitment, an investigation is developed that counts on the assistance of the insights of several thinkers, who played a determining role in the theoretical construction of this study. In accordance with the phenomenological ontology that guides the entire doctrinal corpus of the German philosopher, the

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2841-2624>

Recepción del original: 25/07/2024
Aceptación definitiva: 14/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

study finds its end in the exploration of the truly human essence of *homo humanus*, with the hypothesis being advocated that its plenitude is consumable through the dialogical relationship between the being, thought and language.

Keywords: Heidegger, being, truth of being, humanism, Plato, language, metaphysics.

Prolegómenos à ontologia da linguagem

Uma das pedras basilares do pensamento de Heidegger é a ideia de que o homem existe como ser-no-mundo. Mas embora esse laço ontológico seja indissolúvel, o ser humano não se encontra enclausurado radicalmente no mundo a que pertence, na medida em que é capaz de questionar esse mesmo mundo. Alinhada por este diapasão, a filosofia heideggeriana — e em concreto a sua reflexão metafísica — explora a noção de que o ser antecede o pensamento que o pensa, pois a realidade de tal pensamento é já um modo do ser, ou, se quisermos, uma participação da *verdade do ser*, sem a qual nenhum pensar seria possível. No que concerne à primacialidade do ser, bem como ao verdadeiro escopo da reflexão filosófica, atentemos à seguinte explicitação do autor:

A analítica temática da existência necessita, por sua vez, da luz que emana da ideia do ser em geral, antes esclarecida. Isso adquire validade, sobretudo no caso de se manter como parâmetro orientador de toda a investigação filosófica a proposição anunciada na introdução: a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo o questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna².

O corrente estudo erige-se sob a hipótese, aparentemente plausível, de que a *verdade do ser* a que Heidegger alude encontra a sua raiz na Ideia platónica do Bem. Não obstante, ressalvamos o carácter preliminar e propedêutico da incursão que aqui se presentifica. No que respeita a esta matéria, não podemos deixar de sublinhar o contributo de António José Brandão, que, além de nos alertar para as similaridades do pensamento dos dois filósofos — tão distantes quanto a clivagem temporal que os separa —, agracia-nos ainda com um zeloso labor hermenêutico que desvela telegraficamente os traços gerais da doutrina heideggeriana. No seguimento desta nota, acompanhamos a ideia de que “a carta acerca do humanismo só pode entender-se com perfeita inteligibilidade à luz da interpretação da verdade a que, então,

² Heidegger, M. *Ser e Tempo*, Parte II, trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback (Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005), 250.

Martin Heidegger chegara ao repensar Platão³. Tentaremos explorar este relacionamento no decorrer da presente investigação, aceitando aprioristicamente as dificuldades que tal intento fará surgir.

Na sua carta a Jean Beaufret⁴, Heidegger procura reconstituir o significado da palavra “humanismo”, uma tarefa que, perante a conjuntura entrópica instituída pelas duas grandes guerras, merecia uma lucubração deveras contundente. Atendendo a esta exigência, torna-se imperativo proceder a uma análise das cogitações do filósofo alemão sobre a aparente convergência entre a metafísica e o humanismo no sistema platônico. Como esclarece António José Brandão: “A metafísica tem sido dominada pelo empenho do homem em descobrir o que nele há de humano. Por outro lado, segundo Heidegger, o início da metafísica no pensar de Platão coincide com o início do humanismo”⁵. Este segmento revela-se extremamente pertinente, pois *abre um sulco* determinante para o cumprimento do nosso propósito. No entendimento de Heidegger, a verdade do ser sustenta a forma embrionária (em sentido amplamente positivo) do pensamento; quer isto dizer que o termo “ser”, vulgarmente utilizado para afirmar a existência de tudo aquilo que existe, não deve ser aplicado à realidade fenoménica, ou seja, deve cingir-se à referencialidade do inteligível. Tal conjetura parece poder vislumbrar-se, ainda que de modo tácito, na filosofia de Platão:

Portanto, relativamente à alma, reflete assim: quando ela se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objeto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões (...) e parece já não ter inteligência. (...) Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade (...)⁶.

Numa leitura próxima do platonismo, Heidegger “incorpora” a verdade do ser num plano suprassensível, retirando densidade ontológica ao mundo fenoménico. Consequentemente, na palavra *ser* “esconde-se o mistério originário para todo o pensar. Talvez o “é” só possa ser dito, de maneira adequada, apenas do ser, de maneira tal, que todo o ente jamais propriamente “é”⁷. Em harmonia com este argumento, se supusermos que a verdade não

³ Brandão, A. J. “Prefácio”. In Heidegger, M. *Carta sobre o Humanismo*, trad. de Arnaldo Stein (Lisboa: Guimarães Editores, 2007), 1.

⁴ Jean Beaufret (Auzances, 22 de maio de 1907 – Paris, 7 de agosto de 1982), foi um filósofo francês, amplamente reconhecido como uma das figuras mais influentes na divulgação da obra de Martin Heidegger em França.

⁵ Brandão, “Prefácio”, 1.

⁶ Platão, *Rep*, VI 508d-508e.

⁷ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, 62.

pertence à imanência do cosmos, e se aceitarmos, por conseguinte, que a sua existência tem lugar num plano ontologicamente superior, então somos obrigados a questionar a própria exequibilidade do conhecimento da verdade. Esta interrogação encerra gravísimos problemas do ponto de vista epistemológico, axiológico, ético e ontológico, sendo por isso merecedora de uma perscrutação profícua que, contudo, não ousaremos executar no corrente estudo. Regressemos ao raciocínio prévio; Heidegger procura repensar o modo como o pensamento se articula com o ser, advogando que tal relação se estabelece através da linguagem. Nesse sentido, acrescenta que “o fundamento ontológico-existencial da linguagem é o discurso. (...) A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade”⁸.

Penetrando o “semblante” matricial da linguagem, apercebemo-nos, de imediato, que a mesma não pode ser reduzida a uma mera faculdade intelectual. Pelo facto de a linguagem ser habitualmente pensada como uma aptidão natural vazia, as reflexões a seu respeito apresentam não raras vezes um carácter absurdamente exíguo. Em todo o caso, equacionar a existência do ser humano sem a presença de um qualquer ato de linguagem, é, como procuraremos demonstrar, um exercício ilógico. Para entender corretamente esta proposição, devemos proceder primeiro a uma distinção clara de dois conceitos: linguagem e palavra; enquanto esta última se refere a um elemento “estético”, que deve ser concebido como a exteriorização de um ato precedente, por seu turno, a linguagem configura justamente o preâmbulo endógeno (endonoético, como veremos) que possibilita o seu surgimento. De acordo com Heidegger, a palavra não é dotada de significado *per se*, todavia, a totalidade significativa da compreensibilidade, sendo intuída pela linguagem, é exteriorizada pela palavra⁹.

Se a palavra emerge num momento subsequente à consumação do ato de linguagem, então deverá ser entendida como uma manifestação “esteticizada” desta; poder-se-á admitir, portanto, que a palavra nasce de um processo metamórfico que lhe confere uma forma extrínseca¹⁰. Se a objetivação da palavra requer, para todos os efeitos, uma transmutação da linguagem, como

⁸ Heidegger, *Ser e Tempo*, Parte I, 219.

⁹ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, Parte I, 219.

¹⁰ Por forma a clarificar que a linguagem não é redutível à sua manifestação empírica, i. e., à palavra, esclarece Heidegger: “Segundo a conceção corrente, a linguagem surge como uma forma de comunicação. Serve para a conversação e para a concertação em geral, para o entendimento. A linguagem não é apenas — e não em primeiro lugar — uma expressão oral e escrita do que importa comunicar. Não transporta apenas em palavras e frases o patente e o latente visado como tal, mas a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente. Onde nenhuma linguagem advém, [...] não há abertura alguma do ente e, conseqüentemente, também nenhuma abertura do não ente e do vazio. Só na medida em que a linguagem nomeia pela

poderá a palavra corresponder ao sentido do ato de linguagem? De facto, não pode. A palavra, mais não é do que uma tentativa de adequação sempre ineficaz, assumindo-se como uma projecção sensível da realidade intuída pela linguagem. No tocante a esta questão, encontramos no pensamento de Nietzsche uma visão assaz semelhante:

Como é agradável ouvir palavras e sons! Não serão as palavras e os sons os arcos-íris e as pontes ilusórias entre as coisas eternamente separadas? (...) Para mim... como poderia haver qualquer coisa fora de mim? Não há exterior! Os sons, porém, fazem-nos esquecer isso. Como é agradável podermos esquecer! Não foram os nomes e os sons dados às coisas para o homem se recrear? Falar é uma bela loucura: falando, baila o homem sobre todas as coisas. Como toda a palavra é doce! Como parecem doces todas as mentiras dos sons! Os sons fazem bailar o nosso amor em variados arcos-íris¹¹.

Mas como pode a linguagem intuir seja o que for, se a intuição configura um modo de pensamento? Esta interrogação conduz-nos à Forma da linguagem, sendo que nela radica a única resposta possível: pensamento e linguagem são indiscerníveis, pois coincidem ontologicamente¹². A realidade objetiva do pensamento em ato (intuição crucial que, como sabemos, representa o ponto de partida da doutrina cartesiana¹³), apresenta-se como o único sustentáculo lógico da linguagem, pelo que perante a ausência da unidade de pensamento, a linguagem não pode existir. Esta inferência aponta para uma necessária biunivocidade; repare-se, que perante a supressão total da linguagem, deixa de existir a possibilidade de referência a qualquer ato de pensamento. Deste argumento brota a seguinte conclusão: a linguagem não configura somente uma expressão do pensamento, pois ela coincide em absoluto com aquilo que o ato de pensamento é em si mesmo.

primeira vez o ente é que um tal nomear traz o ente à palavra e ao aparecer". Heidegger, M. *A Origem da Obra de Arte*, trad. de Maria da Conceição Costa (Lisboa: Edições 70, 2020), 60-61.

¹¹ Nietzsche, F. *Assim Falava Zaratustra*, trad. de Araújo Pereira (Lisboa: Guimarães Editores, s.d.), 223-224. Ressalve-se, que Friedrich Nietzsche foi um dos autores que mais influenciou na atividade intelectual de Heidegger.

¹² Ciente desta indiscernibilidade, Heidegger proclama que "[...] a linguagem é a casa do ser manifestada e apropriada pelo ser e por ele disposta. Por isso, trata-se de pensar a essência da linguagem a partir da correspondência ao ser [...], o que quer dizer, como habitação da essência do homem". Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, 60.

¹³ A indubitabilidade do pensamento, lembremos, é perçecionada por Descartes através da perpetração do exercício da dúvida. Leia-se, e. g., o início da quarta parte do *Discurso do Método*: "Mas, logo a seguir, notei que, enquanto assim queria pensar que tudo era falso, era de todo necessário que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: Penso; logo, existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cétricos não eram capazes de a abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrúpulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava". Descartes, R. *Discurso do Método*, trad. de João Gama (Lisboa: Edições 70, 2000), 74.

Se a linguagem converge em ato com o ato que possibilita a sua existência — i. e., com o pensamento —, então a estrutura lógico-ontológica do ser é necessariamente esse mesmo ato de linguagem. Equacione-se, conjecturalmente, a obliteração de todos os atos de linguagem existentes no mundo. O que restaria? Nada. Esta hipótese pressuporia, no entanto, a ideia absurda de o pensamento ser aniquilado dentro do seu próprio ato. Na medida em que o ato de pensamento se concretiza, a sua objetividade é sempre portadora de um *logos*. Tal princípio apodítico, intuído por Descartes, consubstancia o lastro racional que sustenta o “*cogito, ergo sum*”. Nas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, o filósofo francês admite que apenas o pensamento em ato garante a apoditicidade do ser, como se depreende nas seguintes palavras: “Eu sou, eu existo, isto é certo. Mas por quanto tempo? Certamente enquanto penso, porque pode porventura acontecer que se eu cessasse totalmente de pensar deixaria, desde logo, inteiramente de ser”¹⁴.

Desta forma, a própria consumação do ato de pensamento impede, em termos lógicos, a possibilidade de pensar o “nada” — o zero absoluto —, pois que pensar o “não-ser” implicaria uma ausência absoluta de conteúdo, fazendo com que o pensamento deixasse necessariamente de existir. Partindo desta intelecção, Edmund Husserl defende que o não-ser é apenas uma *modalidade* do ser puro e simples, isto é, da certeza do ser¹⁵. O caráter axiomático desta argumentação, prende-se com o facto de que a própria estrutura do *cogito* assinala a inevitabilidade da presença ininterrupta de um *cogitatum*. Por outras palavras, não é possível considerar um pensamento sem um conteúdo pensado, porque sem o requisito mínimo de uma referencialidade a algo, não existe pensamento algum. Acerca desta problemática, em diálogo com o cartesianismo, Husserl afirma que:

(...) é necessário alargar o conteúdo do *ego cogito* transcendental, acrescentar-lhe um elemento novo e dizer que qualquer *cogito* ou (...) qualquer estado de consciência “visa” qualquer coisa, e que traz em si mesmo (...) o seu *cogitatum* respetivo. (...) Estes estados de consciência são também chamados estados *intencionais*. A palavra *intencionalidade* significa apenas esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* (...)¹⁶.

Se nos debruçarmos, exemplificativamente, sobre a intuição fundamental de Platão no *Crátilo* — a ideia de que *a palavra perfeita seria a própria coisa* —,

¹⁴ Descartes, R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, trad. de Gustavo de Fraga (Coimbra: Livraria Almedina, 1988), 122.

¹⁵ Cf. Husserl, E. *Meditações Cartesianas*, trad. de Maria Gorete Lopes e Sousa (Porto: Rés-Editora, s.d.), 125.

¹⁶ Husserl, *Meditações Cartesianas*, 70-71.

vemos que a mesma parece sugerir uma interdependência entre pensamento e linguagem. Se a palavra fosse perfeita, a sua perfeição coincidiria em absoluto com a essência da “coisa” a que se refere. Em termos epistemológicos, se conhecêssemos a índole denominativa das coisas que nomeamos, conheceríamos as coisas em si mesmas, *i. e.*, a sua natureza¹⁷. Existindo uma pariformidade entre linguagem e pensamento, a adequação entre a linguagem e o objeto que esta pretende exprimir só seria possível se a intuição do objeto fosse, também ela, ontologicamente indiscernível deste, passando, assim, a linguagem a representar em ato o próprio objeto.

Porém, o problema reside na diferenciação irrevogável entre o ato percetivo e o “objeto” percecionado, porquanto existe uma relação de inadequação entre o ato que intui e aquilo que é intuído: “O conhecimento é (...) apenas *conhecimento humano*, ligado às *formas intelectuais humanas*, incapaz de atingir a natureza das próprias coisas, as coisas em si”¹⁸. Todavia, se a intuição fosse perfeita, se correspondesse à Forma do objeto intuído, a linguagem replicaria totalmente o ser do objeto em questão, tornando-se indistinguível deste. Este nexa *onto-poiético* da linguagem tende, do ponto de vista teológico, a ser conotado com a ideia da onnipotência de Deus; dentro da narrativa mítica que corporifica o Génesis, a linguagem arquetípica de Deus, sendo perfeita, atualiza em ato, isto é, materializa ontologicamente a realidade objetiva do seu pensamento; assim, o mundo é criado pela atualização da linguagem de Deus:

No princípio, Deus criou o Céu e a Terra. A Terra estava sem forma e vazia; as trevas cobriam o abismo e um vento impetuoso soprava sobre as águas. Deus disse: “Que exista a luz!” E a luz começou a existir. Deus viu que a luz era boa. Deus separou a luz das trevas: à luz Deus chamou “dia”, e às trevas chamou “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: foi o primeiro dia¹⁹.

Não obstante, como referimos, a linguagem humana possui um grau de perfeição inferior quando comparada à linguagem divina, tal como esta é aduzida na Sagrada Escritura. No mito do Génesis, o ato de linguagem de Deus é de tal modo perfeito que a “realidade objetiva da ideia” do mundo é atualizada, ou seja, a essência daquilo que Deus intuiu como “mundo”, constituiu-se, pela sua palavra, como uma “realidade objetiva formal”. Estamos em crer que a filosofia platónica é a precursora desta noção, pois nela se vislumbra, pela primeira vez, a intuição de que a Forma indica a possibilidade ontológica do ente sensível.

¹⁷ Cf. Platão, *Crátilo*, 435e.

¹⁸ Husserl, E. *A Ideia da Fenomenologia*, trad. de Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2020), 42.

¹⁹ Génesis 1:1-5.

Uma das conclusões fulcrais a retirar do estudo sobre a ontologia da linguagem, é a certeza de que aquilo que há de mais profundo na existência do ser humano não é separável da essência da linguagem. Em síntese, a concretezude existencial do ser humano mostra-se em conformidade com o sentido manifestado na sua vida²⁰, sentido esse que nada mais é do que uma forma de linguagem colocada em ato. Com efeito, procurar o sentido da vida fora da esfera ontológica desta, redundaria num exercício paralogístico, pois todo o possível sentido é veiculado pela concretização de um ato de linguagem, que, de acordo com os pressupostos em que assentámos, é inalienável da realidade objetiva do pensamento: “(...) o pensar traz à linguagem, em seu dizer, apenas a palavra impronunciada do ser. (...) O ser chega, iluminando-se, à linguagem. Ele está constantemente a caminho para ela”²¹. A consequência terminante desta interpretação é o reconhecimento de que a linguagem, enquanto princípio de referencialidade do ser, configura, por conseguinte, a própria atualidade ontológica do ser. No que respeita a esta questão, constata-se, no pensamento dialógico de Martin Buber, uma posição confluyente com a ontologia fenomenológica de Heidegger. Leia-se, a título de exemplo, o segmento infratranscrito:

O espírito é palavra. E assim como o discurso verbal se faz palavra, primeiro, no cérebro humano e, depois, se torna som na sua garganta, mas ambos são apenas refrações do verdadeiro processo, porque, na verdade, não é a linguagem que reside no homem, mas o homem na linguagem, e que fala a partir dela, assim acontece também com toda a palavra, com todo o espírito²².

Mergulhado no seu desígnio elucubrativo, Heidegger assevera que “para um pensar que procura pensar a verdade do ser, a única questão que permanece é se a determinação do ser como o simplesmente transcendente já

²⁰ Para Nietzsche, a reverberação da vida configura a mais nobre manifestação do sentido exótico do ser. Atentemos a um pequeno excerto de *Assim Falava Zaratustra*, em que o filósofo alemão erige, com a sumptuosidade que o caracteriza, um diálogo entre o profeta e a vida: “‘Estou deveras farto de te seguir sempre como ingénuo pastor. Feiticeira, até agora cantei para ti: agora, para mim deves tu gritar!’ Eis o que então respondeu a vida, tapando os delicados ouvidos: [...] ‘Além do bem e do mal encontrámos a nossa ilha e o nosso verde prado: só nós dois o encontrámos! Por isso nos devemos amar um ao outro! E conquanto nos não amemos de todo o coração, será caso para nos enfadarmos, quando não nos amamos de todo o coração? E que eu te amo, que te amo muitas vezes com excesso, sabe-lo demais: a razão é que estou zelosa da tua sabedoria. Ah! Essa velha e louca sabedoria! Se alguma vez a tua sabedoria te deixasse, também logo o meu amor te deixaria’. Então a vida olhou pensativa para trás e em torno de si, e disse em voz baixa: — ‘Oh! Zaratustra, não me és bastante fiel! Ainda falta muito para me teres o amor que dizes’; [...] ‘Olhámo-nos, e dirigimos o nosso olhar para o verde prado por onde corria a frescura da tarde, e chorámos juntos. Mas então a vida era para mim mais cara do que jamais o foi toda a minha sabedoria’”. Cf. Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, 232-233.

²¹ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, 99.

²² Buber, M. *Eu e Tu*, trad. de Artur Morão e Sofia Favila (Lisboa: Paulinas Editora, 2014), 43.

nomeia a simples essência da verdade do ser²³. Também aqui é denotável uma tonalidade platônica na construção argumentativa, verificando-se uma similaridade assinalável entre o conceito de *ser* heideggeriano e a Ideia de Bem em Platão²⁴. Como demonstraremos oportunamente no decorrer desta incursão investigativa, as duas noções são análogas e, como tal, representativas da intelecção humana sobre a inevitabilidade de um princípio absoluto. Faremos, de seguida, um périplo que se afigura imperativo para completar a análise a este tema.

Sobre a hegemonia do ente e o esquecimento do ser

Um dos elementos centrais na reflexão de Heidegger — sublimemente espelhado na *Carta sobre o Humanismo* —, prende-se com um problema que o autor identifica como uma das causas eminentes da decadência civilizacional do homem. Referimo-nos à progressiva degradação da linguagem, cuja evidência nos chega na nossa experiência quotidiana, e que, para todos os efeitos, assinala uma característica contra-evolutiva da humanidade. Sendo isto claro, devemos, no entanto, compreender que Heidegger atribui a esta questão uma dimensão muito mais profunda, estabelecendo uma correlação entre o declínio linguístico e aquilo a que chama o *esquecimento do ser*. Assim emerge a sua crítica à evolução histórica da filosofia, nomeadamente à tradição metafísica, que, no seu entender, não estabelece uma diferenciação objetiva entre o *ente* e o *ser*. Dever-se-á a origem deste problema a uma padronização da linguagem?

(...) não se deve esquecer que “sujeito” e “objeto” são expressões inadequadas da Metafísica que se apoderou, muito cedo, da interpretação da linguagem, na forma da “Lógica” e “Gramática” ocidentais (...) A libertação da linguagem dos grilhões da Gramática e a abertura de um espaço essencial mais originário está reservado como tarefa para o pensar e poetizar²⁵.

Este pensar primordial, defende Heidegger, ter-se-á perdido paulatinamente com a implementação da lógica no discurso filosófico, designadamente a partir dos contributos do aristotelismo, que, de facto, ao desenvolver uma

²³ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, 65.

²⁴ No entender de António José Brandão, na *Carta sobre o Humanismo*, “Heidegger aplica a sua interpretação da doutrina platónica da verdade para sugerir um caminho conducente à verdade que não se concilia com o ponto de partida metafísico nem com o ponto de partida humanista (...) nem com o ponto de partida antropológico”. Brandão, A. J. “Prefácio”. In Heidegger, M. *Carta sobre o Humanismo*, trad. de Arnaldo Stein (Lisboa: Guimarães Editores, 2007), 23-24.

²⁵ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 34.

normatividade linguística rigorosíssima, operou uma alteração significativa no que concerne ao valor e à expressividade da linguagem. É precisamente contra esta categorização estrita da linguagem que Martin Heidegger tece as suas críticas, responsabilizando-a pela perda do sentido primacial do ser, decorrente da exclusividade atencional ao ente. Este raciocínio conduz-nos, portanto, ao notório fascínio que o autor de *Ser e Tempo* nutria pelos filósofos pré-socráticos, pelo facto de as suas reflexões gravitarem em torno do ser (considerado na sua dimensão original), comportando uma gnosiologia integral que abraçava o nexa totalizante da existência²⁶.

Veja-se, por exemplo, o notável exercício hermenêutico de Heidegger ao reinterpretar um brevíssimo trecho de um fragmento de Heráclito, que, segundo o filósofo alemão, nunca teria sido alvo de uma correta indagação. Diligenciando uma meticulosa aferição etimológica dos termos que compõem a expressão em causa, que comumente se traduzia por: “o caráter próprio do homem é o seu demónio” (Heráclito, *Fragmento 19*), Heidegger desconstrói a superficialidade aparente da sentença, reformulando-a do seguinte modo: “o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus”²⁷. Tal reconfiguração frásica, viabiliza uma aproximação do excerto heraclitiano à ótica gnosiológica heideggeriana, no sentido de um entendimento da linguagem como manifestação do ser²⁸.

²⁶ Quanto ao caráter integralista da filosofia pré-socrática, Nietzsche crê que o mesmo se deve à peculiaridade civilizacional da Grécia Antiga: “O juízo desses filósofos sobre a vida e sobre a existência em geral é muito mais significativo do que um juízo moderno, porque tinham diante de si a vida numa plenitude exuberante e porque neles o sentimento do pensador não se enreda, como em nós, na cisão do desejo da liberdade, da beleza, da grandeza da vida, e do instinto de verdade [...] A tarefa que o filósofo tem de realizar no âmbito de uma civilização autêntica e possuidora de uma grande unidade de estilo não se adivinha a partir da nossa condição e da nossa experiência, porque não temos uma tal civilização. Pelo contrário, só uma civilização como a grega pode responder à pergunta relativa à tarefa do filósofo, só ela pode, como eu dizia, justificar a filosofia em geral [...]”. Cf. Nietzsche, F., *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, trad. de Maria Inês Vieira de Andrade (Lisboa: Edições 70, 2002), 22.

²⁷ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 89.

²⁸ Debruçando-se sobre a protogênese do ser na metafísica de Heidegger, Levinas diz-nos que: “O verbo ser é desde sempre, antes mesmo de qualquer ontologia explícita, compreendido pelos homens. É compreendido pré-ontologicamente e, portanto, sem plena compreensão, mas, pelo contrário, com subsistência de questões. Há, assim, na compreensão pré-ontológica do ser, a questão do ser, que é, deste modo, uma questão que possui uma pré-resposta. É então preciso aproximarmo-nos do sentido do ser a partir do homem, que é um ente que compreende o ser e que questiona, que se interroga sobre o ser. Mas questionar sobre o ser não é colocar uma questão banal sobre a constituição de qualquer ente. Uma tal interrogação não é uma particularidade psicológica, muito pelo contrário, é essencial ao homem [...]. Uma tal questão é essencial, na medida em que é o modo de ser próprio do homem. O atributo essencial do homem consiste, de uma certa maneira, em ser”. Levinas, E. *Deus, a Morte e o Tempo*, trad. de Fernanda Bernardo (Lisboa: Edições 70, 2021), 51-52.

Após a reavaliação da proposição em causa, Heidegger profere que “a palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita (...) A morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence na sua essência”²⁹. Como se depreende, esta argumentação sugere que o ser se reflete na linguagem humana, razão pela qual esta não pode ser restringida a um quadro lógico-analítico, como propuseram determinadas correntes teóricas. Qualquer tentativa de adequação do real à exígua capacidade cognitiva do homem — tarefa de que se ocupa a ciência empírica —, jamais logrará atingir o pensamento do ser enquanto ser; ao invés, tal modelação do real apenas servirá para alcançar um conhecimento parcial e segmentado, aprioristicamente limitado pelo seu estatuto ôntico. Com o intuito de aclarar esta problemática, escreve Étienne Gilson:

[...] a existência não é uma coisa, mas o ato que permite que ela seja aquilo que é. Esta distinção exprime meramente o facto de que na nossa experiência humana não existe nada cuja essência seja “ser” e não “ser-uma-determinada-coisa”. Nenhuma coisa empiricamente dada se define pela existência; (...) Este nosso mundo é um mundo de mudança; a física, a química e a biologia podem ensinar-nos as leis segundo as quais a mudança acontece realmente nelas; o que estas ciências não nos podem ensinar é a razão por que este mundo, considerado no seu conjunto com as suas leis, a sua ordem e a sua inteligibilidade, é ou existe³⁰.

Embora esta seja uma tendência que se verifica há mais de dois milénios, como tivemos oportunidade de verificar, é certo que a propensão para reduzir a verdade do ser à sensibilidade do ente se foi avolumando ao longo da história, adquirindo especial veemência a partir da revolução científica dos séculos XVI e XVII; a física galilaica terá sido, porventura, o maior contributo para a ênfase da necessidade da verificação empírico-experimental do conhecimento. Em certa medida, o pensamento filosófico seguiu o alinhamento mecanicista da nova ciência, olhando para o cosmos como uma realidade dessacralizada, como uma conglomeração de matéria fundamentada no princípio de causalidade. A edificação deste novo olhar epistemológico adensou o processo de dessacralização do mundo, no qual repousa a gênese da objetificação e conseqüente instrumentalização da natureza³¹.

²⁹ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 89.

³⁰ Gilson, E. *Deus e a Filosofia*, trad. de Aida Macedo (Lisboa: Edições 70, 2019), 67.

³¹ Sobre a “atitude” epistemológica que brotou da revolução científica — e sua comparação com a ciência clássica —, confrontemo-nos com a notável apreciação de Maurice Merleau-Ponty: “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Para si estabelece modelos internos das coisas, e, operando sobre estes índices ou variáveis, as transformações permitidas pela sua definição só se confrontam de quando em quando com o mundo atual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, essa opção de tratar qualquer ser como “objeto em geral”, ou seja, ao mesmo tempo como se não nos fosse nada e se encontras-

Relativamente a esta questão, parece-nos imprescindível desvelar o posicionamento de Heidegger no tocante à tecnicização do conhecimento. Assumindo que tal apetência decorre da “classificação categorial” do pensamento — a qual remonta, como vimos, ao sistema aristotélico —, urge questionar quais as possibilidades e limitações de um conhecimento de caráter técnico. Ousará este tipo de conhecimento tocar a integralidade do ser? A esta pergunta, cuja emergência reflete a temeridade da cultura ocidental contemporânea, responde Heidegger proclamando o seguinte:

A caracterização do pensar como $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ e a determinação do conhecer como postura “teorética” já ocorrem no seio da interpretação “técnica” do pensar. É uma tentativa de reação, visando salvar também o pensar, dando-lhe ainda uma autonomia em face do agir e operar. Desde então, a “Filosofia” está constantemente na contingência de justificar a sua existência em face das “Ciências”. Ela crê que isto se realizaria da maneira mais segura, elevando-se ela mesma à condição de uma ciência. Este empenho, porém, é o abandono da essência do pensar³².

Subjaz a estas palavras o afastamento de Heidegger da intenção husserliana de cientificizar a filosofia, pois tal significaria, no seu entender, enclausurar a livre espontaneidade do pensamento, como aliás sucede nas várias ramificações da ciência. O modelo empirista que sustenta o conhecimento científico contemporâneo é obrigado a deter-se no reduto da sua esfera parcelar, impedindo, assim, que a pluridimensionalidade da existência seja adequadamente pensada. Tendo a “verdade do ser” como pano de fundo da sua lucubração, a *Carta sobre o Humanismo* estabelece uma curiosa articulação entre o pensamento e o ser, a qual justifica a dimensão “apoteótica” da linguagem na doutrina heideggeriana. Tal compreensão assenta, pois, no entendimento da duplicidade ôntica do pensamento:

“O pensar é do ser, na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser”³³. A fase final do percurso evolutivo do pensamento de Heidegger — designadamente o seu reconhecimento da arte como manifestação *antropo-onto-poiética* —, relaciona-se intimamente com a conceção da estrutura dualística do pensamento. Esta inferência admite, por outro lado, a existência de um vínculo inextricá-

se, no entanto, predestinado para os nossos artifícios. Mas a ciência clássica guardava o sentimento da opacidade do mundo, era com ele que visava unir-se através das suas construções, eis porque se cria obrigada a procurar para as suas operações um fundamento transcendente ou transcendental”. Merleau-Ponty, M. *O Olho e o Espírito*, trad. de Luís Manuel Bernardo, 10ª ed. (Lisboa: Nova Vega, 2018), 13.

³² Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 35.

³³ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 37.

vel entre a efetivação do próprio ato de pensamento e a presença hierofânica de *eros*. Indagaremos de seguida esta hipótese, todavia, este rasgo cogitativo será levado a cabo com a devida parcimónia, na medida em que uma perscrutação exaustiva do sentido de religiosidade em Heidegger extravasaria, em larga escala, a conveniente circunscrição do presente estudo.

A intrínsecidade da relação entre o homem e o ser

Feita esta ressalva, sigamos a diretiva que nos incita a explorar a questão em causa. Detendo-se na problemática do pensamento humano, equacionando a sua origem e profundidade, o filósofo alemão compõe um percurso dialético cujo lastro racional aparenta confluir com a formulação do conceito platónico de *eros*. Tenhamos em consideração, e. g., as seguintes palavras de Diotima no *Symposium*: “Ora, de acordo com os pressupostos em que assentámos, é forçosamente à imortalidade que o homem aspira através do Bem – se é certo que o amor do Bem é o desejo de possuí-lo para sempre!”³⁴. Existirá, de facto, uma consonância entre o Bem de Platão e o ser de Heidegger?

Após uma examinação consentânea, tendemos a responder a esta questão de forma afirmativa. Tanto a Ideia do Bem que ancora o sistema platónico, como a noção de ser que reverbera na filosofia heideggeriana, representam essencialmente um princípio de inteligibilidade, uma causa fontal que permite fundar uma tese explicativa acerca do mundo que o homem experiencia. Seguindo este processo dialógico, a similitude dos dois conceitos é evidente não apenas na sua dimensão fundacional ou criadora, mas também na conciliação entre a multiplicidade contingencial dos entes e a unidade ontológica que antecede e perfaz a composição do real. Em suma, estamos em crer que estas duas significações — o Bem de Platão e o ser de Heidegger — constituem o sustentáculo primacial do *kósmos noetós*. Ainda assim, não deixa de ser possível interrogar a necessidade psico-antropológica de firmar o *logos* do mundo num princípio metafísico. Nas palavras de Albert Camus:

O desejo profundo do espírito, mesmo nas suas diligências mais evoluídas, une-se ao sentimento inconsciente do homem perante o seu universo: é exigência de familiaridade, apetite de claridade. Compreender o mundo é, para um homem, reduzi-lo ao humano, marcá-lo com o seu selo. (...) o espírito que procura compreender a realidade só pode considerar-se satisfeito se a reduz a termos de pensamento. Se o homem reconhecesse que o universo também pode amar e sofrer reconciliar-se-ia com ele. Se o pensamento descobrisse,

³⁴ Platão, *O Banquete*, 206e-207a.

em espelhos cambiantes, fenómenos, relações eternas que pudessem resumir-los e resumir-se a si próprios num princípio único, poder-se-ia falar de uma felicidade do espírito, ao pé da qual o mito dos bem-aventurados não seria mais do que uma ridícula falsificação. Essa nostalgia de unidade, esse apetite de absoluto, ilustra o movimento essencial do drama humano³⁵.

Cumpramos, de seguida, encetar uma breve reflexão sobre a proposta de Heidegger a respeito da necessidade metafísica do homem. Segundo o filósofo alemão, a natural propensão do pensamento para a realidade suprasensível deve-se à essência do *homo humanus*, i. e., ao nexo de humanidade que se esconde por detrás da palavra “humano”. Convirá lembrar que o propósito da *Carta sobre o Humanismo*, como se subentende pela denominação da mesma, é justamente erigir uma explanação capaz de redimensionar o termo “humanismo”. Pese embora se possam levantar diversas objeções contra as conclusões de Heidegger, não devemos, todavia, deixar de reconhecer a prodigalidade dialética aduzida na sua carta a Jean Beaufret.

Vejamos, então, de que forma o filósofo empreende a tarefa a que se propôs: “O ‘*humanum*’ aponta, na palavra, para a *humanitas*, a essência do homem. O ‘ismo’ aponta para o facto de que a essência do homem deveria ser apreendida de maneira radical. Este sentido é o que possui a palavra ‘humanismo’ como palavra”³⁶. Deste modo, revela-se impreterível interrogar a origem da essência do homem, pois somente atendendo a esta pergunta poderemos penetrar o cerne do pensamento metafísico do autor. O que Heidegger originalmente profere, é que “a essência do homem reside na ex-sistência”³⁷. Mas o que significa afinal este conceito, e quais as suas implicações?

Este vocábulo, criado para convergir conceptualmente com a fundamentalidade humana, remete-nos para a condição originária da própria existência humana, advogando a condição supra-existencial do homem. A palavra «ex-sistência», não corresponde à distinção habitual entre a possibilidade de concretização (*essentia*) e a realidade objetiva formal (*existentia*), mas sim à intrínsecidade relacional entre o ser humano e a verdade do ser. Note-se que o conceito de ex-sistência apenas se aplica ao homem, pois a sua significação não se coaduna, de forma alguma, com a essência de nenhum outro ser. Aquilo que nomeamos como a extensão propriamente humana do ser humano, fixa a indelével disparidade ontológica do homem face aos restantes seres:

Em todo o caso, os seres vivos são como são, sem que, a partir do seu ser como tal, estejam postados na verdade do ser, guardando numa tal postura

³⁵ Camus, A. *O Mito de Sísifo*, trad. de Urbano Tavares Rodrigues (Porto: Porto Editora, 2020), 26.

³⁶ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 76.

³⁷ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 76.

o desdobramento essencial do seu ser. Provavelmente causa-nos a máxima dificuldade, entre todos os entes que são, pensar o ser vivo, porque, por um lado, de certo modo, possui conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, separado, por um abismo, da nossa essência ex-sistente³⁸.

O conceito de «ex-sistência» postulado por Heidegger, reforça a ideia de que o homem se compreende como um ser que não se esgota na sua concreitude biológica. O seu processo evolutivo natural (hominização), abordado eficazmente pela antropologia — que se dedica não só ao estudo da especificidade biológica da espécie humana, como também à sua ordenação sociológica e à consequente estruturação cultural dos povos —, não oferece uma explicação concludente sobre a complexidade do fenómeno humano. Por este motivo, o desenvolvimento desejável de uma apreensão integral do homem enquanto *homo humanus*, não prescinde de uma complementaridade entre as diferentes áreas do conhecimento. Desafortunadamente, tal não tem sucedido com a impetuosidade necessária para a consecução de um progresso humano totalizante.

Dentro da esfera da experiência humana, existem, de facto, questões que extravasam o âmbito analítico da ciência empírica; desde a revolução dos séculos XVI e XVII, o pensamento científico tem reivindicado um estatuto de irrepreensibilidade epistemológica, parecendo esquecer-se, no entanto, que a sua operacionalidade se circunscreve à parcela “estética” do real, a qual é representativa de um mero reflexo da verdade do ser. Por compreender a extensão vertiginosa do fenómeno humano, Heidegger formula o conceito de ex-sistência para nele firmar a Forma existencial de um ser não redutível à organicidade da natureza, um ser cuja essência indica uma inseparabilidade do mundo em que existe. A partir do *topos* particular que ocupa, ou seja, a partir da sua condição ex-sistente, o ser humano entende a sua “colocação” na *clareira do ser*:

“Este modo de ser só é próprio do homem. A ex-sistência assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas a ex-sistência é aquilo em que a essência do homem conserva a origem da sua determinação”³⁹. Este argumento revela-nos, em primeiro lugar, a ideia de que a racionalidade do homem resulta da sua singularidade enquanto ser ex-sistente; em segundo lugar, indica-nos que a ex-sistência preserva o laço onto-relacional do homem com o ser, conservando a imbricação originária que funda a possibilidade metafísica da “humanidade” do *homo humanus*. Assim se determina, de acordo com Heidegger, a inextinguível vinculação entre a

³⁸ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 50.

³⁹ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 47.

essência do homem e a verdade do ser, o correlacionamento preliminar em que pensamento e linguagem se tornam indiscerníveis:

O pensar está na descida para a pobreza da sua essência precursora. O pensar recolhe a linguagem para junto do simples dizer. A linguagem é assim a linguagem do ser, como as nuvens são as nuvens do céu. Com o seu dizer, o pensar abre sulcos invisíveis na linguagem. Eles são mais invisíveis do que os sulcos que o camponês, a passo lento, abre pelo campo⁴⁰.

Referências

- Bíblia Sagrada (Edição Pastoral)*. 2015. Revisão exegética de Frei Raimundo de Oliveira O.P., revisão literária de Padre João Gomes Filipe, 9.^a edição. Lisboa: Paulus Editora.
- Brandão, A. J. 2007. "Prefácio". In Heidegger, M., *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Arnaldo Stein. Lisboa: Guimarães Editores.
- Buber, M. 2014. *Eu e Tu*. Tradução de Artur Morão e Sofia Favila. Lisboa: Paulinas Editora.
- Camus, A. *O Mito de Sísifo*. Tradução de Urbano Tavares Rodrigues, Porto: Porto Editora, 2020.
- Descartes. 2000. R. *Discurso do Método*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70.
- Descartes, R. 1988. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Tradução de Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina.
- Gilson, É. 2019. *Deus e a Filosofia*. Tradução de Aida Macedo. Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. 2020. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. 2007. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Arnaldo Stein. Lisboa: Guimarães Editores.
- Heidegger, M. 2005. *Ser e Tempo*, Parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Heidegger, M. 2005. *Ser e Tempo*, Parte II. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Husserl, E. 2020. *A Ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Husserl, E. s.d. *Meditações Cartesianas*. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés-Editora.
- Levinas, E. 2021. *Deus, a Morte e o Tempo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70.

⁴⁰ Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 102.

- Merleau-Ponty, M. 2018. *O Olho e o Espírito*. Tradução de Luís Manuel Bernardo, 10.ª edição. Lisboa: Nova Vega.
- Nietzsche, F. 2002. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Tradução de Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70.
- Nietzsche, F. s.d. *Assim Falava Zaratustra*, tradução de Araújo Pereira. Lisboa: Guimarães Editores.
- Platão. 1983. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão. *Crátilo*. 1988. Tradução de Ute Schmidt Osmanczik. Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma do México.
- Platão. 2007. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70.

RESEÑAS

Gress, Carrie. 2023. *The End of Woman. How Smashing the Patriarchy has Destroyed Us.* Washington D.C.: Regnery, 256 pp.

RAFAEL HURTADO DOMÍNGUEZ
Universidad Panamericana, México
rhurtado@up.edu.mx¹

El libro *The End of Woman (El Fin de la Mujer)* es una obra de notable relevancia en el campo de los estudios culturales y filosóficos de uno de los temas más controversiales y comentados de nuestra era: el *feminismo*. La autora plantea en su libro de fácil lectura un análisis crítico y provocador sobre dicho movimiento ideológico y cultural, explorando sus orígenes, su evolución y sus consecuencias en la sociedad actual, principalmente para la mujer. En un contexto histórico caracterizado por un creciente predominio de “discursos” feministas, que a menudo rechazan o devalúan la imagen del varón, Gress invita al lector a reconsiderar las premisas fundamentales de este movimiento, examinando sus fuentes primarias y las vidas de algunas de sus principales exponentes.

Carrie Gress, quién es doctora en Filosofía por la Universidad Católica de América y profesora investigadora en el *Ethics and Public Policy Center* y el *Institute for Human Ecology*, aporta en su libro una perspectiva única al debate. Su experiencia como autora de varios artículos de alto impacto divulgativo y de obras de gran calado cristiano, como *Ultimate Makeover* (2016), *The Marian Option* (2017), *Marian Consecration for Children* (2018), *The Anti-Mary Exposed* (2019) y *Theology of Home* (2019-2022), apunta hacia su compromiso con la comprensión de la feminidad y la maternidad desde una óptica filosófica.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7879-4558>

Recepción del original: 16/10/2024
Aceptación definitiva: 14/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

fica y cristiana. *The End of Woman* (2023) se presenta como una continuación y profundización de su trabajo anterior.

Dividido en cuatro partes, *The End of Woman* abarca un total de 256 páginas y ofrece un recorrido crítico por los “hitos” del feminismo anglosajón principalmente. En la primera parte, *The Lost Girls* (*Las Chicas Perdidas*, 1-92), se analizan los orígenes del feminismo desde una perspectiva histórica, subrayando su carácter romántico, espiritualista y ocultista, mientras aborda las primeras dos olas del feminismo: la primera, vinculada al siglo XVIII con figuras como Mary Wollstonecraft y la segunda, que emerge en las décadas de 1960-1980. Este análisis destaca cómo estas influencias iniciales sentaron las bases para las transformaciones ideológicas que se consolidaron posteriormente. En la segunda parte, *The Mean Girls* (*Las Chicas Malas*, 93-131), se examina la conexión entre feminismo, revolución sexual y el movimiento anti-monogámico. En la tercera parte, *No Girls* (*No Chicas*, 133-161), se aborda el impacto del igualitarismo marxista y su influencia en el movimiento LGBT+. Finalmente, la cuarta parte, *The Way Home* (*El Camino a Casa*, 163-187), representa la contribución más significativa del libro, al ofrecer una propuesta para que las mujeres redescubran su feminidad y la maternidad como pilares esenciales de su identidad.

El enfoque crítico de Gress ha suscitado diversas reacciones, particularmente entre feministas católicas, quienes defienden la posibilidad de un “nuevo feminismo” inspirado en la primera ola feminista y en las enseñanzas de San Juan Pablo II. La autora sostiene: “muchas feministas católicas, quienes durante años han confiado en la primera ola del feminismo como fundamento para su propia definición del movimiento, no han recibido con agrado mi libro. Durante la investigación, descubrí sorprendentemente que las raíces de la corrupción del feminismo se remontan a los primeros años del movimiento, amenazando la posición, repetida con frecuencia, de que la primera ola fue buena y es digna de emulación por las mujeres de hoy. Aunque existieron aspectos positivos en el primer siglo del feminismo, el feminismo de la segunda ola no secuestró el movimiento; más bien, se construyó sobre los cimientos de la primera ola” (*The Public Discourse*, 2024). Ciertamente, autoras como Mary Ann Glendon, en *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (1991), abogan por una visión cristiana de la mujer que integre la riqueza del feminismo inicial con una reafirmación de la importancia de la maternidad y la colaboración entre hombres y mujeres. Y algunas críticas, como las de Sophie Lu, han señalado que el trabajo de Gress puede ser percibido como conservador y reaccionario. En un análisis publicado recientemente, Lu agrupa a Gress junto con otros autores “anti-feministas”, como Jennifer Bryson, también del *Ethics and Public Policy Center*, y Peachy Keenan, quienes, según Lu, podrían fortalecer figuras con-

troversiales masculinas como Andrew Tate, acusado de promover violencia contra las mujeres (*The Public Discourse*, 2024). Asimismo, estas críticas argumentan que Gress presenta una visión unidimensional del feminismo, sin matizar las diferentes corrientes que lo componen y dar su justo valor a cada una de ellas.

En respuesta, la autora señala: “*The End of Woman* no pretende mostrar una mirada exhaustiva a los 200 años de historia del feminismo, sino hacer un esfuerzo por entender cómo, en cuanto sociedad, hemos llegado al punto en el que la mayoría de las personas no pueden definir lo que es la feminidad, razón por la cual son las mismas mujeres quienes están siendo activamente borradas tanto social como biológicamente” (*The Public Discourse*, 2024). Esta afirmación subraya el objetivo principal del libro: una llamada de atención a las consecuencias de un feminismo en su conjunto que, según Gress, ha promovido la *cosificación* de un grupo considerable de mujeres, como lo demuestran fenómenos recientes plasmados en las afamadas plataformas *OnlyFans* y *TikTok*. De acuerdo con un artículo de *El País* (2024), 239 millones de usuarios consumen contenido erótico producido por tres millones de mujeres tan solo en *OnlyFans*, evidenciando una forma moderna de autoexplotación económica femenina.

Ahora bien, Gress basa su estudio en la examinación profunda de obras clásicas del feminismo, como *A Vindication of the Rights of Woman* (Mary Wollstonecraft, 1792), *The Feminine Mystique* (Betty Friedan, 1963), *Sexual Politics* (Kate Millett, 1970) y *The Second Sex* (Simone de Beauvoir, 1949), analizando cómo estas autoras influyeron en la narrativa feminista y su impacto en la sociedad contemporánea. Al intentar erradicar el «patriarcado», Gress argumenta que el feminismo ha normalizado el comportamiento masculino como la norma social, debilitando la riqueza de lo propiamente “femenino”. “Las feministas han emprendido un enfoque doble: ayudar a las mujeres a volverse más como los hombres y acabar con el patriarcado, que supuestamente ha mantenido a las mujeres vulnerables. Pero, ¿está funcionando? Tras más de un siglo de avances feministas, ¿las mujeres finalmente ‘lo tienen todo’?”².

La obra concluye que el feminismo ha dejado a la mujer frente a dos grandes paradojas: mayor independencia profesional y una permanente insatisfacción personal; mayor dependencia del Estado y un alejamiento creciente de la maternidad. Frente a ello, Gress propone un camino de reconciliación: redescubrir la feminidad desde la óptica de la maternidad y

² Gress, Carrie. *The End of Woman. How Smashing the Patriarchy has Destroyed Us* (Washington D.C.: Regnery, 2023), p. xvi.

restaurar la colaboración entre hombres y mujeres, desde su carisma específico, afirmando: “Es tiempo de volver a casa: amar a nuestros hijos en lugar de descartarlos biológica o emocionalmente; volver a casa con nuestros esposos y trabajar con ellos contra un enemigo común, en lugar de convertirlos en el enemigo”³.

³ Gress, *The End of Woman*, 187.

Lombo, J. Á. y Giménez Amaya, J. M. 2024.
Antropología de la acción: La vida humana como
unidad dinámica. Pamplona: EUNSA Colección
Astrolabio, pp. 223.

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA
Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Italia
ffernandez@pusc.it¹

Hace ya más de diez años, José Ángel Lombo –filósofo y profesor titular de Antropología y Ética en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma)– y José Manuel Giménez Amaya –médico, neurocientífico y filósofo, profesor ordinario de Ciencia, Razón y Fe de la Universidad de Navarra (España)– iniciaron una fructífera colaboración interdisciplinar. Además de la obra que ahora estamos reseñando, hasta el momento ésta se ha expresado en otros dos estudios monográficos –*La unidad de la persona: aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia* (2013) y *Biología y racionalidad: El carácter distintivo del cuerpo humano* (2016) – y en la publicación de diversos artículos en revistas especializadas y colaboraciones en obras colectivas.

Como los autores señalan en la *Nota preliminar*, el motor que ha alimentado su proyecto de colaboración interdisciplinar ha sido el interés compartido por llegar a una comprensión unitaria de la persona humana, en la que convergen la visión filosófico-sapiencial de la tradición aristotélico-tomista con la perspectiva empírico-científica de la biología y la neurociencia contemporánea. En el primero de los estudios arriba citados, el foco fue puesto en la integración del conocimiento –sobre todo, de sus aspectos sensibles– y la afectividad humana en la unidad psicobiológica de la persona. El segundo, en cambio, se concentró en la elucidación de la constitución ontológica

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4747-9608>

Recepción del original: 01/01/2025
Aceptación definitiva: 08/01/2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

de la persona como ser racional corpóreo teniendo en cuenta la perspectiva biológica: tanto el desarrollo de su particular psicología y estructura cerebral como los rasgos distintivos de la corporalidad humana (bipedación, las manos como “instrumento de instrumentos” –Aristóteles–, la expresividad y simbolismo del rostro, y la comunicación lingüística). La profundización en la *acción* como modo peculiar del obrar humano, que lo distingue esencialmente del resto del reino animal, y en la cual el ser humano se constituye como tal, es, en cambio, el objeto de esta última publicación. En efecto, no obstante los prometedores resultados obtenidos hasta aquel momento, veían necesario continuar la investigación con un nuevo enfoque para poder llegar a la deseada visión integradora de lo humano. “Se planteaba, por tanto, la necesidad de estudiar el ser humano como una unidad dinámica, esto es, como un ser que obra y se hace en su obrar”². Así lo expresan al final de la *Introducción*:

En el desarrollo global de nuestro proyecto, quedaba pendiente poner la acción humana en el contexto de la vida considerada como una realidad unitaria. El presente trabajo extiende, por ello, nuestras propuestas anteriores. En efecto, el estudio de la constitución psicobiológica de la persona y su aspecto distintivo respecto a los animales nos ha conducido a un enfoque de la unidad dinámica del ser humano, que permite descubrir cómo ésta se va construyendo y recomponiendo a lo largo del tiempo. En definitiva, este nuevo trabajo pretende enfocar la acción humana desde una visión sistémica. Ello implica una apertura a algunos aspectos de la biología y de la racionalidad que no habíamos tratado tan ampliamente hasta el momento, pero que dan una perspectiva unitaria al análisis del obrar humano³.

Efectivamente, la doble aproximación filosófico-sapiencial y científico-em-pírica que ha inspirado sus investigaciones se mantiene en esta nueva entrega, adquiriendo una mirada más amplia.

La obra está estructurada en cuatro capítulos. El primero establece el marco del estudio, colocando la acción y la unidad del ser humano en el contexto general en el que se da la unidad estática y dinámica del viviente: la búsqueda del equilibrio en un mundo en constante movimiento y cambio, que amenaza el orden y la organización del ser vivo. Allí se distingue lo específico humano sin separarlo de lo biológico común, evidenciando el hecho de que tanto la ecología natural como la humana se basan en el mantenimiento dinámico de la unidad del viviente por medio de la continua construcción y reconstrucción del orden y equilibrio vitales (*homeostasis*). En el segundo

²Lombo, J. Á. y J.M. Giménez Amaya. *Antropología de la acción: La vida hu-mana como unidad dinámica* (Pamplona: EUNSA Colección Astrolabio, 2024), 18.

³ Lombo y Giménez, *Antropología de la acción*, 28-29.

capítulo se afronta desde un enfoque sincrónico el modo específico como se configura la unidad dinámica del viviente humano. En esas páginas nuestros autores analizan la articulación de la relación del individuo con el ambiente que lo rodea a través de la interacción entre el dinamismo atencional, la memoria y las rutinas y hábitos. Estos procesos implican la apertura sensorial a diversos niveles de consciencia, la selección de los estímulos y percepciones que producen la experiencia, la actividad de la memoria que atesora las experiencias vividas, permitiendo la integración del conocimiento en la acción y la posterior generación de las rutinas y hábitos que permiten al ser humano mantener el equilibrio homeostático y alcanzar una identidad unitaria. Aunque Lombo y Giménez Amaya analizan estos dinamismos tal y como se dan en el ser humano, también exponen en modo claro las semejanzas y diferencias que se dan entre el ser humano y el resto de los animales. Sin embargo, pienso que en este punto su argumentación se habría beneficiado de las intuiciones de Helmuth Plessner a este respecto en su conocida obra *Los grados de lo orgánico y el hombre*.

El tercer capítulo está dedicado a la unidad e identidad del viviente humano en el tiempo, analizando la acción humana desde un enfoque diacrónico: el mantenimiento de la homeostasis a lo largo de los distintos ciclos vitales y fases de la vida, la plenitud vital, la salud y la enfermedad, etc. En el cuarto y último capítulo se completa la configuración de la unidad e identidad del ser humano con la integración de llamada “segunda naturaleza” (la cultura y la tecnología), en la que se manifiesta una vez más de modo evidente la constitución del ser humano a través de su hacerse. La obra de Alasdair MacIntyre ha sido una fuente de inspiración de nuestros autores, no sólo confesada sino también abundantemente citada, especialmente su ensayo *Animales racionales dependientes*, que subraya la vulnerabilidad y dependencia del ser humano relativizando su autonomía, no solo en etapas concretas como la infancia o la vejez, sino de modo constitutivo, haciendo inimaginable alcanzar la realización y perfeccionamiento de su ser al margen de la sociedad y la cultura.

La decisión de nuestros autores de afrontar el estudio de la constitución del ser humano desde una perspectiva aristotélico-tomista no es un hecho indiferente para la consecución del objetivo que se han propuesto. En el libro I de la *Política*, Aristóteles define al hombre (ἄνθρωπος, con el sentido de ser humano en general) como el único de los animales que posee *lógos* (“λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων”, 1253a 10-11). La idea griega de *lógos* es de una gran riqueza semántica: significa no sólo lenguaje o palabra, sino también medida, razón, orden y ley. Desarrollando esta intuición aristotélica, la tradición peripatética que se extiende hasta la escolástica medieval ha dado origen a la definición del ser humano como *animal rationale*. Ahora bien, la definición aristotélica articulada de este modo (género más diferencia

específica) no es de naturaleza ontológico-metafísica, sino más bien lógica. Ella no implica que el ser humano sea un compuesto de animalidad y racionalidad, sino que enuncia simplemente que la especie humana pertenece al género animal, y que ésta se diferencia del resto de los seres vivos con los que comparte este género por el hecho de ser racional. O lo que es lo mismo: su animalidad es una animalidad cualificada: racional. Todo su modo de ser auténticamente animal es a su vez caracterizado por la racionalidad. La perspectiva aristotélico-tomista comporta a nivel ontológico una radical unidad del ser de la persona.

Por el contrario, si lo concebimos como un compuesto de alma y cuerpo, al final lo entendemos quizás como un ser racional animalizado, en línea con la comprensión platónica del ser humano. Si seguimos por esa vía, somos conducidos a una concepción dualista del ser humano, que opone o yuxtapone la mente al cuerpo, o el espíritu a la materia. Sin duda, esta última aproximación permite afrontar de modo más claro y distinto los diversos aspectos de la realidad humana, pero resulta al final reductiva, y no es capaz de explicar la integración del ser humano con el resto de la naturaleza. En cambio, la primera resalta la unidad del ser de la persona y el hecho de ser un elemento más del mundo, pero enfrenta mayores dificultades para explicar cómo se realiza la integración de las facetas animal y racional en el concreto vivir y actuar del ser humano.

Lombo y Giménez Amaya conciben la relación del individuo humano con la realidad que lo circunda de manera bidireccional. Por una parte, éste sale de sí hacia las cosas (*exitus*), desplegando su actividad en el mundo movido por intereses prácticos, que no se reducen a la mera obtención de los medios necesarios para la supervivencia personal o colectiva, sino que el fruto de su actividad conlleva una vuelta a sí conservando la relación con las cosas (*reditus*). Esto último implica un crecimiento y consolidación de la persona tanto en ámbito externo (biológico) como interno (psíquico y espiritual). Por otra parte, el ser humano –como el resto de los animales– se desarrolla partiendo de una constitución psicobiológica determinada genéticamente, en constante interacción con el ambiente circundante. Sin embargo, a diferencia del resto de los animales, la constitución de su ser por medio de su actuar no sigue pautas rígidas de carácter instintivo. La capacidad de generalizar el conocimiento de la realidad a partir de experiencias concretas y de apropiárselo en modo reflexivo, interiorizándolo, unida a una orientación flexible y no determinista de sus tendencias emotivas y volitivas que expresan el carácter racional y libre de la persona, hacen que ésta no despliegue simplemente su actividad en el mundo, sino que se constituya a sí mismo determinando su ser por medio de su actuar. En efecto, el individuo humano constituye su identidad personal a partir de lo que vive, que conserva en la memoria como

experiencia pasada, creando hábitos que le permiten actuar más eficazmente, en un intercambio constante no sólo con el medio ambiente natural, sino también en relación con otros individuos de su misma especie. Así, “el ser humano integra y conserva su experiencia en un conjunto de valores y contenidos universales, constituyendo una unidad biográfica que distingue al individuo en sí mismo y en su relación con otros sujetos”⁴. La identidad personal se configura de esta manera gradualmente con el pasar del tiempo en el seno de la tradición cultural en la que ha nacido o se ha desarrollado, a través de la experiencia acumulada y conservada de los individuos que componen las distintas sociedades humanas.

Al momento de realizar el análisis de la acción resulta clave el uso que hacen nuestros autores de los conceptos aristotélicos de *praxis* y *póiesis*. En efecto, el salir de sí (*exitus*), implicado en el despliegue del obrar humano en y hacia las cosas, se puede ver como un simple producir algo distinto del agente que obra (*póiesis*), guiado por un saber técnico (*techné*), o bien considerar el obrar mismo que modifica al agente cuando, guiado por la prudencia (*phrónesis*), su objetivo es la actividad misma (*praxis*). En este caso, podemos decir que hay una circularidad en el obrar, que procede del sujeto y retorna a él como ganancia y desarrollo (*reditus*). La articulación conceptual *praxis-póiesis* y *exitus-reditus* es aplicada en modo analógico por Lombo y Giménez Amaya a la explicación tanto al desarrollo psicobiológico como moral de la persona humana.

Un tercer elemento imprescindible para llevar a cabo esta operación es la recuperación del dinamismo teleológico del mundo físico. Como bien se sabe, para Aristóteles los procesos físicos de variación y cambio –también los que implican al ser viviente– no tienen en general un carácter caótico, sino que están orientados a un fin (*télos*): el perfeccionamiento de la naturaleza de los seres que componen el mundo. En el caso concreto del ser humano, la realización u obtención de su fin natural es el motor último de la acción: tanto de la peculiar atención que caracteriza *hic et nunc* su obrar consciente, como de la generación de las capacidades o disposiciones estables que produce su actividad para llevar libremente a plenitud su propio ser por medio del obrar, en constante interacción con el ambiente circunstante y los demás individuos que componen la sociedad. Y así,

la unidad humana aparece como una realidad dinámica, que va constituyéndose progresivamente a través de la acción. Sin embargo, hemos señalado que esta unidad no se configura de una manera independiente o aislada en cada individuo, sino en relación con los otros seres racionales y con el ambiente. En efecto, la acción humana no tiene el carácter de un movimiento

⁴ Lombo y Giménez, *Antropología de la acción*, 133.

mecánico ni de un dinamismo necesario, sino natural y libre. Esto significa que el ser humano está orientado a un fin propio y específico, pero debe construir por sí mismo los medios para alcanzarlo. Esa disposición de los medios, por tanto, está determinada por nuestra propia naturaleza, pero, al mismo tiempo, requiere ser configurada por nuestra acción⁵.

Es importante hacer notar el constante esfuerzo de Lombo y Giménez Amaya por no confundir los planos filosófico y científico al momento de mirar a la realidad del ser humano. Se nota un gran cuidado para no extrapolar los resultados de la biología y la neurociencia, o forzar esquemas filosóficos al momento de interpretarlos. Por otra parte, la presente investigación integra en sus análisis antropológicos –realizados, como ya hemos dicho, desde la perspectiva aristotélico-tomista– intuiciones de filósofos pertenecientes a otras corrientes del pensamiento contemporáneo, entre otros, William James, Henri Bergson, Max Scheler, Martin Heidegger, Arnold Gehlen y Leonardo Polo. El producto final –con el que se puede estar más o menos de acuerdo–, lejos de ser un *collage*, resulta lógico y coherente.

Un tema interesante y difícil, que no ha sido abordado en estas páginas, es la realidad de la acción no sólo defectuosa o equivocada –manifestación de la finitud humana–, sino moralmente *mala*. La presencia del mal moral, que tocamos todos en nuestras vidas, es uno de los misterios que atormentan desde antiguo a la razón humana. Un testimonio literario célebre de esta conciencia es la conocida frase de Ovidio en sus *Metamorfosis*, puesta en boca de Medea, que por amor al héroe Jasón falta a sus deberes respecto a su padre y a su patria: “veo lo mejor y lo apruebo, pero voy detrás de lo peor” (*video meliora proboque, deteriora sequor*, VII, 20-21).

Me parece que el gran desafío que presenta la comprensión del mal moral desde una mirada integradora como la de Lombo y Giménez Amaya es que no puede ser afrontada con éxito, pues la integración del mal significaría su naturalización. En efecto, resultaría contradictorio integrar en el ser de la persona, como algo que le pertenece, lo que es percibido como algo que no debería ser. Pensando en la prosecución de sus investigaciones, la exploración antropológica realizada por Paul Ricoeur en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, expresada –con sus luces y sombras– sobre todo en los tres volúmenes de la *Filosofía de la voluntad* (1950-1960), quizás podría ser una fuente de inspiración para nuestros autores a este respecto.

En el breve epílogo que cierra la *Antropología de la acción*, Lombo y Giménez Amaya se plantean nuevos interrogantes y perspectivas en vista de la continuación su proyecto:

⁵ Lombo y Giménez, *Antropología de la acción*, 179.

Lombo, J. Á. y Giménez Amaya, J. M. 2024. *Antropología de la acción: La vida humana como unidad dinámica*. Pamplona: EUNSA Colección Astrolabio, pp. 223.

Al final de estas páginas, nos planteamos también el reto de cómo continuar el desarrollo de la antropología desde esta comprensión unitaria y dinámica. Un reto posible, con implicaciones teóricas y prácticas, es proseguir en la línea de la formación integral del ser humano. En este campo, nos parece importante profundizar en el papel de los hábitos, su relevancia en la configuración de los vínculos humanos y su función respecto al uso de instrumentos tecnológicos. Entre otros muchos ámbitos de estudio, es innegable el amplio alcance de las relaciones entre la antropología y la pedagogía⁶.

El desafío está allí delante. No será una tarea fácil, pues el ámbito de su investigación nuevamente se ensancha. Esperemos que sus deseos y sus esfuerzos se vean coronados con el éxito.

⁶ Lombo y Giménez, *Antropología de la acción*, 210.

Normas editoriales

Presentación de originales

- Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse según el sistema Chicago, con las referencias al pie de página, y no en el cuerpo del texto.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría*. Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación*. En caso de que lo soliciten, se enviará a los autores un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen tres tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.