

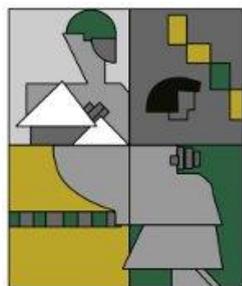
# LO SAGRADO Y LO PROFANO: LAS FRONTERAS DE LO INEFABLE

TALES, REVISTA DE FILOSOFÍA

Dirigida y coordinada por la  
Asociación de Estudiantes de Filosofía TALES

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense  
de Madrid, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid

E-mail: [talesfilosofia@gmail.com](mailto:talesfilosofia@gmail.com)  
<https://asociaciontales.wordpress.com>



Revista de la  
Asociación de  
estudiantes de  
Filosofía

**TALES**

Número 9 – Año 2019

ISSN: 2172-2587

## *Directora*

Melissa Hernández Iglesias  
(Universidad Complutense de Madrid, España)

## *Secretarios de redacción*

Bárbara Berrocal Fonseca  
(Universidad Complutense de Madrid, España)

María Cañizares López  
(Universidad Complutense de Madrid, España)

Jorge de la Cerra Pérez  
(Universidad Complutense de Madrid, España)

Adolfo López Novas  
(Universidad Complutense de Madrid, España)

Sergio Quintero Martín  
(Universidad Complutense de Madrid, España)

Diego Solera Alfonso  
(Universidad Complutense de Madrid, España)

## *Comité científico*

David Díaz Soto (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Tomás Domingo Moratalla (Universidad

Nacional de Educación a Distancia), Juan Antonio Fernández Manzano (Universidad Complutense de Madrid), Diego Fernández Peychaux (Academia Nacional de Ciencias-CONICET, Argentina), Daniel Lesmes González (Universidad Complutense de Madrid), Delia Manzanero (Universidad Rey Juan Carlos), Gonçalo Marcelo (Universidad Católica Portuguesa, Portugal), Patricio Mena Malet (Universidad de la Frontera, Chile), Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid).

### *Consejo Asesor*

Manuel Bermúdez Vázquez (Universidad de Córdoba), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Tomás Domingo Moratalla (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Juan Antonio Fernández Manzano (Universidad Complutense de Madrid), Juan Manuel Forte Monge (Universidad Complutense de Madrid), Reynner Franco Rodríguez (Universidad de Salamanca), Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid), María Martín Gómez (Universidad de Salamanca), María Teresa Oñate y Zubía (Universidad Nacional Española a Distancia), María Luisa Posada Kubissa (Universidad Complutense de Madrid), Antonio Rivera García (Universidad Complutense de Madrid), Emilio Roger Ciurana (Universidad de Valladolid), Pedro González-Arroyo España (Universidad de Valladolid), Julián Santos Guerrero (Universidad Complutense de Madrid), Carmen Segura Peraita (Universidad Complutense de Madrid).

## **EDITORIAL**

La Asociación TALES de estudiantes de filosofía surge con la intención de permitir a las nuevas generaciones de filósofos compartir y dar a conocer sus investigaciones y trabajos. Desde hace 10 años, hemos venido realizando diferentes actividades como: seminarios, encuentros o conferencias. Nuestro buque insignia y mayor motivo de orgullo es el Congreso de jóvenes investigadores en filosofía, que año tras año ha conseguido reunir en la Universidad Complutense de Madrid a investigadores de todas partes de España y del extranjero. Con la presente revista, ese trabajo queda plasmado para que todos puedan disfrutarlo y aprovecharlo.

## ÍNDICE

<b>LA REVELACIÓN DIVINA COMO EXCEDENTE DE SENTIDO EN LA LITERATURA RABÍNICA. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA TEORÍA DEL TEXTO DE PAUL RICOEUR</b> BÁRBARA BERROCAL FONSECA.....	6-13
<b>LO SAGRADO Y LO DIVINO EN MARÍA ZAMBRANO</b> NOELÍA DOMÍNGUEZ ROMERO.....	14-19
<b><i>EL ESPACIO SAGRADO EN HEIDEGGER</i></b> ELISA FERNÁNDEZ BASCONES .....	20-26
<b>KANT, JOB Y LA AUTÉNTICA TEODICEA</b> ABEL FERNÁNDEZ RIVERA .....	27-42
<b>EL <i>ADUERUS IUDAEOS</i> EN ISIDORO DE SEVILLA</b> PARIS GONZÁLEZ-ALBO MANGLANO.....	43-54
<b>LA IDEA DE UN YO INMUTABLE E INDEPENDIENTE COMO CAUSA DE SUFRIMIENTO EN LAS AULAS DE EDUCACIÓN PRIMARIA</b> ALEJANDRO GUERRERO ESPIGARES .....	55-67
<b>LO SAGRADO COMO ALTERIDAD EN MARÍA ZAMBRANO</b> AMPARO JESSICA HERRERA SANTIAGO .....	67-75
<b>DE LA MÍSTICA A LA POLÍTICA: UNA LECTURA DE TERESA DE ÁVILA DESDE FRANÇOISE COLLIN</b> TERESA HOOGEVEEN GONZÁLEZ .....	75-87
<b>LO SAGRADO EN PLATÓN: EL ACONTECIMIENTO DE LA MUERTE DE SÓCRATES</b> ALBA MARÍN GARZÓN .....	87-99
<b>LA TERRENIDAD DE LO DIVINO Y LA DIVINIZACIÓN DE LO TERRENO. UNA APROXIMACIÓN A LA ONTOLOGÍA DE PANIKKAR</b> TOMÁS JESÚS MARÍN MENA.....	99-105

<b>¿ENTIENDO LO NOMBRADO O LO NOMBRADO LO ENTIENDO? UN ANÁLISIS DE LAS POSICIONES TOMISTA Y ESCOTISTA EN TORNO AL LENGUAJE RELIGIOSO</b>	
<b>ÁNGEL MARTÍNEZ ORTEGA .....</b>	<b>105-112</b>
<b>EL VELO DE ISIS, LO FIGURABLE DE LA INFIGURABILIDAD</b>	
<b>SUSANA MASEDA DE LA TORRE.....</b>	<b>112-121</b>
<b>EL ANONIMATO COMO ESTRATEGIA DE PODER DE L@S OTR@S</b>	
<b>TERESA MÉNDEZ ROSELLÓ Y MIQUEL COMAS OLIVER .....</b>	<b>121-131</b>

# LA REVELACIÓN DIVINA COMO EXCEDENTE DE SENTIDO EN LA LITERATURA RABÍNICA. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA TEORÍA DEL TEXTO DE PAUL RICOEUR

*DIVINE REVELATION AS EXCEDENT OF MEANING IN RABBINIC LITERATURE. AN APPROACH FROM PAUL RICOEUR'S THEORY OF TEXT*

---

**Bárbara BERROCAL FONSECA**

Universidad Complutense de Madrid, Madrid

## **Resumen**

La teoría del texto de Paul Ricoeur propone una nueva forma de leer y de acercarnos a los textos que resulta especialmente pertinente como punto de partida para el estudio de la literatura rabínica (siglos III a XI E.C.), teniendo en cuenta la particularidad y complejidad hermenéutica de esta literatura. A través de una aproximación a la revelación divina en la literatura rabínica desde el concepto de excedente de sentido de Ricoeur, proponemos un diálogo entre tradiciones posmodernas y medievales que nos permita cuestionar nuestra manera de tratar con los textos y la interpretación de los mismos.

*Palabras clave:* Hermenéutica posmoderna, literatura rabínica, teoría del texto, interpretación.

## **Abstract**

Paul Ricoeur's theory of text suggests a new way of reading, of approaching texts. This suggestion is particularly relevant as a starting point for the study of rabbinic literature (III to XI C.E.), considering its hermeneutical features and complexity. Further to an approach to divine revelation in rabbinic literature from Ricoeur's concept of excedent of meaning, we aim to build a dialogue between posmodern and medieval traditions. This dialogue is expected to make us think about how we interpret texts and the way we deal with them.

*Keywords:* Posmodern hermeneutics, rabbinic literature, theory of text, interpretation.

El concepto de revelación divina que podemos rastrear en la literatura rabínica ofrece muchas posibilidades de interpretación y análisis. En las siguientes páginas sugiero adoptar como perspectiva de estudio la teoría del texto de Paul Ricoeur,<sup>1</sup> en particular su concepto de *excedente de sentido*,<sup>2</sup> con la intención de destacar una faceta de la revelación divina en la literatura rabínica relevante en lo que respecta al trato con los textos. Lo que se encuentra en el fondo de este artículo es precisamente la cuestión del trato con los textos, de cómo tratamos con ellos actualmente y qué otras modalidades de trato se podrían explorar inspirándonos en tradiciones pasadas. Nuestra propuesta es poner a dialogar a hermeneutas posmodernos y rabinos medievales para comprobar qué conclusiones se pueden extraer de ese diálogo en relación a la cuestión que nos ocupa.

El trato con los textos es un caso específico de nuestro trato con el mundo. Y si algo nos ha enseñado la hermenéutica posmoderna ha sido precisamente a cuestionar el modo en que nos relacionamos con el mundo que nos rodea. Es por ello que una disciplina tan ocupada en el trato con los textos como es la filología tiene mucho que ver con lo que nos plantea la hermenéutica posmoderna. Sin embargo, no parece que los filólogos nos hayamos beneficiado aun todo lo que podríamos de la revolución hermenéutica del siglo XX y de los avances teóricos que propone para el trato con los textos. Seguimos acercándonos a ellos encadenados a los prejuicios ilustrados y románticos. Seguimos temiendo al presunto problema del círculo hermenéutico. Además, hemos renunciado al enorme potencial de la narración y la metáfora para quedarnos con la búsqueda de la referencia a una *verdad* supuestamente unívoca, que en nuestro caso se traduce en el *significado último* de texto. En resumen, seguimos atesorando en lo más profundo de nuestro ser ese fosilizado “dogma de la immaculada percepción” del que habla Susan Handelman,<sup>3</sup> que nos acompaña como una reliquia de la Ilustración en nuestro trato con el mundo en general y con los textos en particular. Si bien es cierto que esta actitud no es homogénea, sino que entre aquellos que tratan con textos se observan también algunas buenas intuiciones hermenéuticas, tiene sentido emprender una revisión más profunda de la tarea de la filología desde la perspectiva de la hermenéutica posmoderna. En estas páginas planteamos la posibilidad de emprender esta revisión, tomando como punto de partida el acercamiento a la literatura rabínica desde la teoría del texto de Ricoeur, en concreto al concepto de revelación divina. Esta aproximación hará surgir algunas preguntas que podrán servir como base para el desarrollo de la reflexión que proponemos.

Desde el lado filosófico, Paul Ricoeur tomó el testigo de *Verdad y Método*<sup>4</sup> en lo que se refiere al trato con los textos, de un modo muy relevante para el filólogo. Su teoría del texto,<sup>5</sup> desarrollada a partir de la obra de Gadamer entre otras referencias, nos ofrece un

---

<sup>1</sup> Principalmente en Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2000. Impreso.

<sup>2</sup> Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno, 1999. Impreso.

<sup>3</sup> Handelman, Susan. “Fragments of the Rock: Contemporary Literary Theory and the Study of Rabbinic Texts – A Response to David Stern”. *Prooftexts* 5 (1985). Pág. 81. Impreso.

<sup>4</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2005. Impreso.

<sup>5</sup> Principalmente en Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2000. Impreso.

punto de partida para construir una tarea filológica transformada desde la hermenéutica. Ricoeur pone el texto en el centro de la experiencia hermenéutica y analiza las consecuencias de esta reubicación. De lo que Ricoeur habla va mucho más allá de una mera precaución metodológica o de una disertación teórica: se trata de una *nueva forma de leer*.

Partiendo de esta nueva forma de leer que proponer Ricoeur nos acercamos a la literatura rabínica, un caso de estudio complejo y relevante desde el punto de vista hermenéutico. Y nos encontramos con que esta tradición tiene mucho que enseñarnos sobre el trato con los textos. En seguida nos asomaremos a esa desconocida literatura rabínica, una literatura esencialmente interpretativa, extraña y distante para el lector occidental, que sólo en contadas ocasiones sale de su ámbito de estudio. Lo que nos interesa destacar es la peculiar relación que mantienen los rabinos con el texto bíblico, ese que interpretan y reinterpretan manteniéndolo vivo, ese cuyas posibilidades de significado expresan de generación en generación. La relación de los rabinos con el texto bíblico nos ofrece un ejemplo perfecto de la *nueva forma de leer* de la que habla la hermenéutica filosófica posmoderna, y que tan alejada sigue estando del día a día del filólogo.

Esta extraña literatura a la que nos referimos es la producción escrita del judaísmo rabínico clásico, que puede ser datada entre los siglos III y XI E.C. Hay muchas teorías sobre el surgimiento del judaísmo rabínico, pero lo que está claro es que tiene lugar en un momento de ruptura: en el año 70, en medio de la I Guerra contra los Romanos (también conocida como la Gran Revuelta) el templo de Jerusalén, institución religiosa central, es destruido. La destrucción del templo supuso un colapso cultural, social y económico,<sup>6</sup> pero también un giro hacia la pluralidad y la diversidad.<sup>7</sup> Gracias a este ambiente heterogéneo y de apertura, tendencias que se alejaban del culto sacrificial centralizado en el templo empiezan a ganar fuerza progresivamente. Una de las tendencias que más éxito tuvo con el paso del tiempo, si no la que más (aparte del cristianismo), fue el movimiento rabínico, que se consolida a partir del siglo III,<sup>8</sup> centrado en el estudio del texto sagrado y de la ley.<sup>9</sup>

Volvamos ahora a la teoría del texto de Ricoeur para subrayar algunos puntos de contacto con la literatura rabínica. Ricoeur define la relación escribir-leer como algo radicalmente diferente de la relación hablar-escuchar.<sup>10</sup> No es una relación de interlocución ni un caso de diálogo, puesto que se da un doble ocultamiento del lector y

---

<sup>6</sup> Cf. Cohen, Shaye J. D. "The rabbi in second-century Jewish society". *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University, 1999. Impreso. Págs. 922-990; Hezser, Catherine. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tubinga, Alemania: J. C. B. Mohr, 1997. Impreso; Schwartz, Seth. *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 640 CE*. Nueva Jersey, Estados Unidos: Princeton University, 2001. Impreso.

<sup>7</sup> Cohen, Shaye J. D. "The significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism". *Hebrew Union College Annual* 55 (1984): 27-53. Impreso.

<sup>8</sup> Según la línea de la investigación que seguimos y que está representada, entre otros, por S. J. D. Cohen, C. Hezser o S. Schwartz.

<sup>9</sup> Collins, John J. "The Transformation of the Torah in Second Temple Judaism". *Journal for the Study of the Judaism* 43 (2012): 455-474. Impreso; Dohrmann, Natalie B. "Means and end(ing)s: Nomos versus Narratives in Early Rabbinic Exegesis". *Critical Analysis of Law* 3/1 (2016). Impreso.

<sup>10</sup> Ricoeur, Paul. "¿Qué es un texto?". *Del texto a la acción*. Págs. 127-147. También en "Habla y escritura". *Teoría de la interpretación*. Págs. 41ss.

el escritor: el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura.<sup>11</sup> Esta liberación de la escritura respecto al habla es la que alumbró el nacimiento del texto. El texto se libera respecto de la oralidad, se vuelve autónomo, y perturba las relaciones del lenguaje con las diversas subjetividades implicadas (autor/lector) y con el mundo.<sup>12</sup> Es precisamente en virtud de esta autonomía adquirida en la puesta por escrito donde el texto suspende la referencia al mundo real, es decir, suspende las referencias ostensivas del diálogo, para dar paso a la apertura del mundo del texto. A partir de este punto, el texto se explica a través de sus referencias internas no ostensivas.<sup>13</sup>

La autonomía del texto es bastante patente en la literatura rabínica. Partiendo de la centralidad del texto y de la ley que mencionábamos antes, si algo caracteriza al judaísmo rabínico es precisamente el cambio ontológico que experimentan sus escrituras sagradas: pasan de ser historia sagrada a ser *texto* sagrado, dejan de ser *referencia* a la presencia de Dios en la historia para pasar a ser sagradas en sí mismas.<sup>14</sup> Lo sagrado ya no es aquello a lo que hace referencia el texto, si no el texto en sí mismo. El texto, en su calidad de texto sagrado, es en teoría inmutable y así se transmite de generación en generación. Pero en la práctica es maleable en virtud de las posibilidades que ofrecen las referencias no ostensivas: los rabinos operan una disrupción de la narrativa<sup>15</sup> que les permite flexibilizar el texto, crear nuevos contextos y conexiones, y extraer de ellos nuevos significados a través de atribuciones predicativas impertinentes, a la vez que innovadoras.<sup>16</sup> Pero, ¿qué les mueve a buscar esos nuevos significados?

Antes de responder esta pregunta tenemos que hacer notar que hemos alcanzado un punto fundamental de nuestra exposición: el concepto de *excedente de sentido* en Ricoeur.<sup>17</sup> El excedente de sentido brota de las posibilidades implícitas en la suspensión de las referencias ostensivas a través de la autonomía del texto. El mundo del texto es algo así como un laboratorio de formas, de ensayos de posibles configuraciones.<sup>18</sup> Se puede permanecer en la suspensión del texto, y explicarlo por sus relaciones internas sin necesidad de buscar la referencia constante al mundo real. El ámbito de la suspensión de la referencia ofrece la posibilidad de hacer predicaciones impertinentes de las que brotan nuevos significados, de un modo equivalente al funcionamiento del pensamiento metafórico. Ese excedente de sentido no es equivalente a la plurivocidad de las palabras o

---

<sup>11</sup> Ricoeur, Paul. “¿Qué es un texto?”. *Del texto a la acción*. Págs. 129ss.

<sup>12</sup> Ricoeur, Paul. “La función hermenéutica del distanciamiento”. *Del texto a la acción*. Págs. 108ss.

<sup>13</sup> Ricoeur, Paul. “¿Qué es un texto?”. *Del texto a la acción*. Págs. 135ss; Ricoeur, Paul. “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”. *Del texto a la acción*. Págs. 169-195.

<sup>14</sup> Sanders, James A. “Text and Canon: concepts and method”. *Journal of Biblical Literature* 98/1 (1979): 5-29. Impreso.

<sup>15</sup> Dohrmann, Natalie B. “Means and end(ing)s: Nomos versus Narratives in Early Rabbinic Exegesis”.

<sup>16</sup> Cf. Ricoeur, Paul. “Acerca de la interpretación”. *Del texto a la acción*. Págs. 15-36.

<sup>17</sup> Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno, 1999. Impreso.

<sup>18</sup> Ricoeur, Paul. “La función hermenéutica del distanciamiento”. *Del texto a la acción*. Pág. 107.

la ambigüedad de las oraciones. En palabras del propio Ricoeur: “esta plurivocidad es típica del texto considerado como totalidad; abre una pluralidad de lectura y de interpretación”.<sup>19</sup>

Aunque no lo formularan en estos términos, a los rabinos no les era extraña esta forma de entender las posibilidades de significado del texto. Se dice en la Misná “vuelve y revuelve en la Torá, porque todo está en ella”,<sup>20</sup> en clara referencia a las múltiples posibilidades de sentido que ofrece la interpretación del texto sagrado. La Torá es para el judaísmo rabínico el principio creador del mundo, algo así como los planos de la creación que consultó Dios para crear el universo, siguiendo la metáfora de *Génesis Rabbah*.<sup>21</sup> Y debe ser estudiada e interpretada, en virtud de otro rasgo peculiar del judaísmo rabínico: su evento fundacional, la revelación del Sinaí, tuvo lugar en forma escrita y en forma oral. En decir, que Moisés recibió, junto con las tablas de la ley, una serie de instrucciones para interpretarlas.

Entonces, partiendo de este principio teológico del judaísmo rabínico, ¿es posible que la revelación se dé de una vez, en un acontecimiento único? Con lo que hemos dicho hasta ahora se puede adivinar que la respuesta a esta pregunta es negativa. Siendo la Torá oral una de las dos caras de la revelación, tan legitimada como la Torá escrita, los rabinos no pueden obviar la tarea que les ha sido encomendada: deben interpretar y reinterpretar el texto bíblico, exprimir sus posibilidades de significado, para mantener de este modo la revelación viva. Y lo hacen retando al lenguaje a través de la suspensión de las referencias ostensivas, en términos de Ricoeur.

Hemos llegado, por tanto, al núcleo de nuestra propuesta: la revelación continuada en la literatura rabínica entendida como excedente de sentido del texto bíblico. Una de las innovaciones principales de la imaginación rabínica es esa dualidad originaria de la revelación divina, dividida entre ley escrita y ley oral. Desde una perspectiva teológica, a través de esa dialéctica entre lo escrito y lo dicho, que se mantiene fluida,<sup>22</sup> la revelación se mantiene viva, gracias a esa constante búsqueda del excedente de sentido que se lleva a cabo en la interpretación del texto. Revolviendo en la Torá, como se dice en la Misná, los rabinos crean nuevos significados. Aunque desde su perspectiva, basada en un principio teológico, los *descubren*. A pesar de que el principio teológico subyacente nos aleja de los rabinos en nuestras concepciones del lenguaje y del texto, puesto que para nosotros no hay un significado oculto que descubrir, sí que debemos destacar el uso que hacen del lenguaje al servicio de la interpretación, una interpretación que no entiende de verdades últimas ni de opiniones falsas. Esto quiere decir que no hay una verdad última que alcanzar, sino que cada interpretación del texto bíblico desvela un aspecto diferente de la creación que no debe ser ni denostado ni contrapuesto a otras interpretaciones.

Para comprender mejor esta revelación entendida como excedente de sentido nos giraremos hacia los propios textos rabínicos. Presentaremos algunos ejemplos de cómo los

---

<sup>19</sup> Ricoeur, Paul. “El modelo del texto”. *Del texto a la acción*. Pág. 185.

<sup>20</sup> Misná, *Abot*, 5, 22.

<sup>21</sup> GnR. 1, 1b.

<sup>22</sup> Cf. Fraade, Steven D. «Literary composition and oral performance in early midrashim». *Oral Tradition* 14/1 (1999): 33-51. Impreso.

rabinos llevan a cabo estas predicaciones impertinentes de las que hablamos, y mediante las cuales exprimen el excedente de sentido que mantiene viva la revelación continuada. Así no nos quedaremos en lo puramente teórico y nos asomaremos al movimiento interpretativo rabínico en su aplicación, aunque sea a modo de muestra.

Antes de abordar los ejemplos tenemos que tener en mente que la interpretación rabínica se lleva a cabo mediante la aplicación de unas reglas. Dichas reglas han sido transmitidas a lo largo de los siglos a través de tres listados adscritos a tres rabinos (las 7 de Hillel, las 13 de R. Yismael y las 33 de R. Eliezer), junto con otras ampliamente utilizadas pero que no fueron incluidas en ningún listado.<sup>23</sup> La aplicación de estas reglas no es simple y directa. Si se mira de cerca son muchas las cuestiones a tener en cuenta, tratadas de modos muy diversos según los autores.<sup>24</sup> Además, no hay que perder de vista la evolución de la propia literatura rabínica a través de tantos siglos de producción, que tiende a girar hacia el racionalismo y legalismo según avanza la edad media.<sup>25</sup> También se da un desarrollo paulatino de restricciones en la aplicación de las reglas interpretativas, como cabría esperar en la formación de cualquier sistema hermenéutico.<sup>26</sup> No hay que perder de vista la peculiar complejidad de la historia textual de la literatura rabínica,<sup>27</sup> al tratarse de una literatura fundamentalmente interpretativa y de carácter oral, que se va fijando progresivamente por escrito en varias fases.

Dicho esto, para hacernos una idea de cómo operan los rabinos en su interpretación del texto bíblico, queremos centrarnos en una regla de las clasificadas como comparativas,<sup>28</sup> denominada en hebreo *gezera sawa*, cuyo significado etimológico tiene que ver con la comparación o analogía entre dos extremos. Esto nos permitirá ver la flexibilidad con la que operan los rabinos dentro del mundo del texto que es la Torá, y

---

<sup>23</sup> Cf. Strack, Hermann L. y Stemberger, Gunter. "Hermenéutica rabínica". *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Estella: Verbo Divino, 1996. Impreso. Págs. 47ss. Martín Contreras, Elvira. *La interpretación de la creación. Técnicas exegéticas en "Génesis Rabbah"*. Estella: Verbo Divino, 2002. Impreso.

<sup>24</sup> Para un estado actualizado de la cuestión: Martín Contreras, Elvira y Miralles Maciá, Lorena. "Interdisciplinary Perspectives for the Study of the Text of the Hebrew Bible: Open Questions". *The Text of the Hebrew Bible. From the Rabbis to the Masoretes*. Gotinga, Alemania: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. Impreso

<sup>25</sup> Cf. Chernick, Michael L. "Subversive Aggadah: The Demonition of Imagination and Narrative in the History of Halakhic Development". *University of Toronto Journal of Jewish Studies* vol. 4 (2013): 1-19. Impreso; Dohrmann, Natalie B. "Means and end(ing)s: Nomos versus Narratives in Early Rabbinic Exegesis". *Critical Analysis of Law* 3/1 (2016). Impreso; Goldin, Judah. "The Freedom and Restraint of Haggadah". *Studies in Midrash and Related Literature*. Nueva York, Estados Unidos: Jewish Publication Society, 1988. Impreso.

<sup>26</sup> Chernick, Michael L. "Internal Restraints on Gezerah Shawa's Application". *Jewish Quarterly Review* 80 (1990): 253-282. Impreso.

<sup>27</sup> Cf. Hezser, Catherine. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tubinga, Alemania: J. C. B. Mohr, 1997. Impreso; Martín Contreras, Elvira y Miralles Maciá, Lorena. "Interdisciplinary Perspectives for the Study of the Text of the Hebrew Bible: Open Questions". *The Text of the Hebrew Bible. From the Rabbis to the Masoretes*. Gotinga, Alemania: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. Impreso; Strack, Hermann L. y Stemberger, Gunter. "Sobre el tratamiento de los textos rabínicos. Cuestión metodológica". *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Págs. 87ss.

<sup>28</sup> Martín Contreras, Elvira. "Reglas comparativas. *Gezera sawa* y *binyan ab*". *La interpretación de la creación*. Págs. 95ss.

como consiguen hacer maleable el texto sagrado inmutable para exprimir su excedente de sentido. Los ejemplos que traemos a colación son de un midrás o comentario interlinear de un libro bíblico, que interpreta el libro del Génesis, llamado *Génesis Rabbah*. Como vamos a ver, cada interpretación parte de un lema, que es el versículo bíblico que se interpreta (destacado en negrita en los ejemplos). En estos ejemplos de *gezera sawa* habrá también siempre referencia a otros versículos bíblicos (destacados en cursiva en los ejemplos), de modo que, conectando un versículo con otro, se crean nuevos contextos de significado para el lema o para alguno de sus términos.

La primera vez que uno se acerca a la interpretación rabínica es habitual que resulte árida y complicada, no sólo por el lenguaje técnico y porque da por sentado que el lector conoce los contextos originales de los lemas y citas, sino porque no es un método de interpretación con el que nuestra lógica occidental esté familiarizado. En este sentido, Susan Handelman califica a la interpretación que se lleva a cabo en la literatura rabínica como algo completamente “extraño” o “extravagante” (“weird”) desde nuestra mirada occidental posmoderna.<sup>29</sup> Incluso podríamos decir que el método de interpretación rabínico entra en competición con el nuestro, es otra opción de interpretación que rechazamos desde nuestra perspectiva.<sup>30</sup> A riesgo de caer en la simplificación, nos acercaremos a estos ejemplos<sup>31</sup> de un modo que nos permita captar el ritmo de la interpretación rabínica sin perdernos en los detalles.

En primer lugar, veremos una aplicación de *gezera sawa* en la que se explica una palabra del lema mediante el significado de esa misma palabra en otros contextos:

**Y Noé halló gracia a los ojos de Yhwh** (Gn. 6, 8). R. Yojanán dijo: Es como aquél que cuando iba de paseo por la calle vio a otro y trabó amistad con él. ¿Hasta qué punto? Hasta quedar prendado de amor por él. Así, se dice «gracia» tanto aquí como más adelante: *Y halló José gracia a sus ojos* (Gn. 39, 3)

R. Simeón ben Laquis: Es como aquél que cuando iba de paseo por la calle vio a otro y trabó amistad con él. ¿Hasta qué punto? Hasta dejarse dominar por él. Así, se dice «gracia» tanto aquí como más adelante: *Y Ester hallaba gracia a los ojos de cuantos la veían* (Est. 2,15).

Los maestros dijeron: Es como aquél que cuando iba de paseo por la calle vio a otro y trabó amistad con él. ¿Hasta qué punto? Hasta entregarle en matrimonio a su hija. Así, se dice «gracia» tanto aquí como más adelante: *Y derramaré sobre la casa de David y sobre el habitante de Jerusalén espíritu de gracia* (Zac. 12,10).<sup>32</sup>

<sup>29</sup> S. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Nueva York, Estados Unidos: SUNY, 1982. Impreso.

<sup>30</sup> Samely, Alexander. *Rabbinic Interpretation of the Scripture in the Mishnah*. Oxford, Reino Unido: Oxford University, 2002. Impreso.

<sup>31</sup> Los ejemplos han sido tomados, adaptando el comentario a la perspectiva de este artículo, de Martín Contreras, Elvira. *La interpretación de la creación*.

<sup>32</sup> GnR. 29, 4b-d.

Como podemos ver en este ejemplo, el significado del término *gracia* se amplía en el contexto original gracias a la conexión establecida con otros matices de significado del mismo término, destacados en contextos diferentes.

En segundo lugar, veremos cómo en otra aplicación de *gezera sawa* se sustituye el significado de una palabra en un versículo por el significado de otra palabra:

Rab Huna, en nombre de Rab Mattena, dijo: El mundo fue creado por mor de tres cosas: torta (*hallah*), diezmos y primicias, ya que se dice: **En el principio** (*be-rešit*) **Dios creó** (Gn. 1,1). «*Rešit*» significa «torta», pues está escrito: *Como primicias (rešit) de vuestras masas (reservaréis como ofrenda una torta)* (Nm. 15,20); «*rešit*» significa «diezmo», pues está escrito: *Las primicias (rešit) de tu grano* (Dt. 18,4); y «*rešit*» significa «primicias» pues está escrito: *Las primicias (rešit) de los primeros frutos de tu tierra* (Ex. 23,19).<sup>33</sup>

En este ejemplo, jugando además con los posibles valores de la preposición *be-* (“en” y “por medio de”), se ofrece de nuevo un sentido ampliado del versículo, desarrollando el término *rešit* (“principio”) gracias a los diferentes significados que adquiere por medio de las atribuciones que recibe en los contextos de los versículos traídos a colación. El resultado es similar al del ejemplo anterior, pero la aplicación de la regla interpretativa es diferente y más compleja.

En tercer y último lugar, veremos un ejemplo de cómo mediante otra aplicación de *gezera sawa* se completa un versículo por el sentido de otro versículo, que se trae a colación porque ambos tienen una palabra o raíz en común, sin que sea ésta el objeto de la interpretación:

**Donde se halla el oro** (Gn. 2,12): se refiere a las palabras de la Torá, que son *deseables más que el oro, más que mucho oro fino* (Sal. 19,11)<sup>34</sup>.

El contexto del lema es la descripción del jardín del Edén, donde no se hace ninguna referencia a las palabras de la Torá. Sin embargo, gracias a la conexión que permite la utilización del término *oro* tanto en el lema como en el versículo de Salmos, el significado de *oro* es sustituido en el lema por “las palabras de la Torá” a las que sí se hace referencia en Salmos como “los mandamientos del Señor”.

Con este último ejemplo llegamos al final de esta aproximación al concepto de revelación rabínica desde la teoría del texto de Ricoeur, no sin antes invitar a una última reflexión: como dice Ricoeur, vivimos en un mundo de los textos<sup>35</sup>, y no deberíamos desaprovechar las posibilidades que este mundo nos ofrece para establecer diálogo con otros horizontes diferentes al nuestro. La literatura rabínica, a través de sus exóticas interpretaciones del texto bíblico, nos propone otra manera de acercarnos al concepto de verdad y de interpretación que tiene mucho que enseñarnos. Aunque quizás no esté tan alejada como en un principio podría parecer de nuestra mentalidad posmoderna. Uno de

---

<sup>33</sup> GnR. 1, 4g.

<sup>34</sup> GnR. 16, 4d.

<sup>35</sup> Ricoeur, Paul. “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”. *Del texto a la acción*. Págs. 169-195.

los rasgos más llamativos y representativos de la literatura rabínica es la coexistencia de diferentes interpretaciones, a veces incluso contrarias, sin necesidad de elucidar cuál es la verdadera. Y no podría ser de otra manera, porque para ellos es ni más ni menos que la revelación divina la que se esconde entre los recovecos del excedente de sentido. Esta concepción choca de frente con nuestro supuesto ontológico de verdad heredado de la tradición occidental. Pero quizás, antes de desechar la concepción de los rabinos por los muchos motivos que nos puede dar nuestro más oscuro y ilustrado, deberíamos pararnos a valorar qué podemos aprender de ellos. Es posible que girándonos hacia otros textos encontremos la inspiración que necesitamos para mantener viva nuestra tarea filosófica.

## Bibliografía

Chernick, Michael L. "Internal Restraints on Gezerah Shava's Application". *Jewish Quarterly Review* 80 (1990): 253-282. Impreso.

Chernick, Michael L. "Subversive Aggadah: The Demonition of Imagination and Narrative in the History of Halakhic Development". *University of Toronto Journal of Jewish Studies* vol. 4 (2013): 1-19. Impreso.

Cohen, Shaye J. D. "The significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism". *Hebrew Union College Annual* 55 (1984): 27-53. Impreso.

Cohen, Shaye J. D. "The rabbi in second-century Jewish society". *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University, 1999. Impreso. Págs. 922-990.

Collins, John J. "The Transformation of the Torah in Second Temple Judaism". *Journal for the Study of the Judaism* 43 (2012): 455-474. Impreso.

Dohrmann, Natalie B. "Means and end(ing)s: Nomos versus Narratives in Early Rabbinic Exegesis". *Critical Analysis of Law* 3/1 (2016). Impreso.

Fraade, Steven D. «Literary composition and oral performance in early midrashim». *Oral Tradition* 14/1 (1999): 33-51. Impreso.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2005. Impreso.

Goldin, Judah. "The Freedom and Restraint of Haggadah". *Studies in Midrash and Related Literature*. Nueva York, Estados Unidos: Jewish Publication Society, 1988. Impreso.

Handelman, Susan. *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Nueva York, Estados Unidos: SUNY, 1982. Impreso.

Handelman, Susan. "Fragments of the Rock: Contemporary Literary Theory and the Study of Rabbinic Texts – A Response to David Stern". *Prooftexts* 5 (1985). Pág. 81. Impreso.

Hezser, Catherine. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tubinga, Alemania: J. C. B. Mohr, 1997. Impreso.

Martín Contreras, Elvira. *La interpretación de la creación. Técnicas exegéticas en “Génesis Rabbah”*. Estella: Verbo Divino, 2002. Impreso.

Martín Contreras, Elvira y Miralles Maciá, Lorena. “Interdisciplinary Perspectives for the Study of the Text of the Hebrew Bible: Open Questions”. *The Text of the Hebrew Bible. From the Rabbis to the Masoretes*. Gotinga, Alemania: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. Impreso.

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2000. Impreso.

Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno, 1999. Impreso.

Samely, Alexander. *Rabbinic Interpretation of the Scripture in the Mishnah*. Oxford, Reino Unido: Oxford University, 2002. Impreso.

Sanders, James A. “Text and Canon: concepts and method”. *Journal of Biblical Literature* 98/1 (1979): 5-29. Impreso.

Schwartz, Seth. *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 640 CE*. Nueva Jersey, Estados Unidos: Princeton University, 2001. Impreso.

Strack, Hermann L. y Stemberger, Gunter. *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Estella: Verbo Divino, 1996. Impreso.

# LO SAGRADO Y LO DIVINO EN MARÍA ZAMBRANO

## *THE SACRED AND THE DIVINE IN MARIA ZAMBRANO'S WORK*

---

Noelia DOMÍNGUEZ ROMERO

Universidad de Sevilla

### **Resumen**

El presente texto pretende desentrañar el significado de las dos categorías conceptuales fundamentales –lo sagrado y lo divino– de *El hombre y lo divino*, obra cumbre de la pensadora española María Zambrano. A grandes rasgos, este libro escrito en el exilio, en 1948, ofrece un estudio genealógico de la estructura de la realidad religiosa, filosófica y cultural de Occidente y remueve una discusión que marcó profundamente la mentalidad europea del siglo XX.

*Palabras clave:* Zambrano, sagrado, divino, razón poética.

### **Abstract**

This text intends to unravel the meaning of the two fundamental conceptual categories –the sacred and the divine– of *Man and the Divine*, Spanish philosopher María Zambrano's masterpiece. In outline, this book written during her exile, in 1948, offers a genealogical study of the structure of the religious, philosophical and cultural reality of the West and goes into a discussion that marked profoundly the European mentality of the twentieth century.

*Keywords:* Zambrano, sacred, divine, poetic reason.



## Introducción

Antes de adentrarme en el tema en cuestión, quisiera detenerme en una obra pictórica que, en cierta manera, expresa el sentimiento místico-religioso que imanta y late en buena parte de la producción filosófica de la pensadora española María Zambrano. Se trata de *San Francisco de Asís en Oración*, óleo pintado por Zurbarán en torno al año 1639. La escena deja entrever con su escasa luz un objeto: un hombre, arrodillado y ataviado con un hábito de monje, roto y empobrecido, que sostiene en sus manos entrelazadas un cráneo mientras sus ojos, en penumbra, miran, claman, al cielo, implorando, tal vez, la misericordia del Dios de los cristianos.

El personaje retratado de esta pintura parece corresponder fielmente a la idea del “místico de la creación” enunciada por Zambrano en su obra *El hombre y lo divino*,<sup>1</sup> eje central del contenido de este texto. Este “místico de la creación” zambraniano no es el místico quietista que parece estar enteramente conformado, sino un ser dividido, escindido en dos, entre el *aquí* y el *allí* trascendentes. Para la filósofa, la figura del místico, diríase, es casi como la de un poeta maldito, como la de Verlaine o Rimbaud, un verdadero *revolucionario*, pues se despoja de parte de sí mismo, hace un vacío en su interior, para dar cabida a *lo otro*, a lo heterogéneo, que en San Francisco de Asís, en particular, es Dios. El místico de Zambrano, como bien subraya la investigadora danesa Ana Bundgard, “busca sin descanso aquella parte de sí que le falta. Siente la vida como una prisión de la que quiere salir, a sabiendas del riesgo de perderse él mismo en la búsqueda posterior a la ‘salida’”.<sup>2</sup> En Zurbarán se unen dos espacios en uno solo: el drama de la existencia convive con el de la esperanza, es decir, lo que somos en su doble faz: un cuerpo sometido a la contingencia y a la temporalidad y una voz que sueña con una permanencia; sueño que puede convertirse bien en trascendencia, bien en pura nada. Lo conocido y lo desconocido formando parte de una misma realidad, realidad que, para Zambrano, es vista en y desde el hombre; un hombre que no teme la nada, que arroja luz sobre el fondo oscuro de la vida.

Esta propuesta pretende desentrañar, a grandes rasgos, el significado de las dos categorías conceptuales fundamentales, lo sagrado y lo divino, de la obra *El hombre y lo divino* de María Zambrano, considerada por muchos especialistas su obra cumbre, principalmente porque se tornó un libro de partida, de arranque, en su propia cosmovisión, pues a partir de él nacerán futuras investigaciones de la autora y obras fundamentales del conjunto filosófico zambraniano, además de perfilar la génesis de su razón poética.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 95. Escrita en el exilio, en 1948, la obra vio la luz finalmente en 1955, si bien la segunda edición revisada se publicó en el año 1973.

<sup>2</sup> Bundgard, Ana. *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta, 2000, p. 388.

<sup>3</sup> Y la razón poética tiene a la metáfora por esencia. La metáfora para acercarse a lo conocido de la realidad, pero también al misterio de ella misma; es un modo de *hacer mundo* y una manera de abrir la propia interioridad humana, a expensas de nuevos sentidos y significaciones. En palabras de la autora: “Y es que estas metáforas a que nos referimos no son felices hallazgos de la poesía o de la literatura, sino una de esas revelaciones que están en la base de una cultura, y que la representan. Manera de presentación de una realidad que no pueden hacerlo de modo directo; presencia de lo que no puede expresarse directamente, ni alcanzar definición racional. La metáfora es una definición que roza con lo inefable, única forma en que ciertas realidades pueden hacerse

## Lo sagrado y lo divino

En líneas generales, el ensayo *El hombre y lo divino* ofrece un estudio genealógico de la estructura de la realidad religiosa, filosófica y cultural de Occidente y remueve una discusión que marcó profundamente la mentalidad europea del siglo XX. En él muestra la pensadora su preocupación acerca del modo en que ha ido fraguándose el desarrollo de nuestra cultura como racionalización. La razón racionalista, para Zambrano, es *razón insuficiente*, puesto que ha llevado al hombre a su propia anulación, a vivirse fragmentado y angustiado frente a la nada contemporánea, más que a ser dueño de su vida y de su historia; una nada siempre negadora, en lugar de haberlo situado frente a otra nada, también real, una nada creadora que de alguna manera constituye al hombre como ser, no acabado, siempre por hacer, y que será clave para comprender el sentido de lo sagrado y lo divino en María Zambrano. Por todo ello, los caminos transitados por el racionalismo son considerados agotados, según su perspectiva, por ser justamente una vía de eliminación de todo aquello que escapa al mundo ideal de la razón. Lo que propone como alternativa Zambrano en su escritura y su pensamiento es reencauzar el propio transcurrir de la filosofía occidental, de hacer memoria y retomar otro sendero, ése donde sujeto y objeto mantenían otro tipo de relación, más vital e irracional o, como sostiene la reconocida especialista mexicana Julieta Lizaola, más “intuitiva y poética, donde la experiencia de lo sagrado permita que la palabra poética no renuncie a conformar la ‘plena realidad’ en vez de una realidad construida con base en negaciones”,<sup>4</sup> tal y como genera la razón abstracta y puramente racional, propia del proyecto cartesiano.

La obra comienza partiendo de la crisis espiritual en que está sumido el hombre contemporáneo, situación originada, fundamentalmente, por la muerte o pérdida de Dios, por la inexistencia de lo divino en lo humano. Dicha crisis del espíritu lleva a Zambrano propiamente a problematizar sobre la naturaleza de lo sagrado para tratar de acceder al verdadero ser del hombre, del hombre en su cultura, y en esa observación lo divino está presente, porque como ella misma matiza:

La aparición de los dioses, el hecho de que haya dioses, configura la realidad, (...). La presencia de los dioses pone una cierta claridad en la diversidad de la realidad ya existente desde el mundo sagrado más primitivo y paradójicamente permite que vaya surgiendo el mundo profano.<sup>5</sup>

Lo sagrado es entonces, para la pensadora, ese “fondo último de la realidad”, lo no revelado, en que se sustenta todo lo existente, mientras que lo divino es lo descubierto, es aquella realidad manifestándose, transparentándose; es la manera que ha encontrado el

---

visibles a los torpes ojos humanos” (Zambrano, María. “La metáfora del corazón (fragmento)”, en *La Cuba secreta y otros ensayos*. Madrid: Endymion, 1996, p. 38).

<sup>4</sup> Lizaola, Julieta. “Las categorías de lo sagrado y lo divino en María Zambrano”. *Aurora*. 18 (2017): 91. Web. 5 dic. 2016.

<sup>5</sup> Zambrano, María. *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 42. Frente a las dos categorías que permiten acceder a la comprensión de las relaciones entre el ser humano y la realidad, según el teórico Mircea Eliade, y que dio título a una de sus escritos fundamentales, *Lo sagrado y lo profano*, de 1980, Zambrano añade a esa estrecha e íntima relación *lo divino* como categoría necesaria.

hombre de dar forma, de otorgarle sentido, a eso que está ahí incuestionable y presente absolutamente. En sus propias palabras:

Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus*. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real.<sup>6</sup>

La realidad es lo sagrado, es ese fondo oscuro, lleno de misterio de donde todo brota y nace y hacia donde todo va a morir; es el *arjé* de los griegos, ése que describió Aristóteles en su *Metafísica* al decir aquello de donde proceden todas las cosas y de donde en primer término provienen y en última instancia se resuelven, permaneciendo como sustrato o sustancia, pero cambiando en las afecciones.<sup>7</sup> Para María Zambrano: “la realidad no es atributo ni cualidad que les conviene a unas cosas sí y a otras no: es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos ‘sagrado’.<sup>8</sup>

Aunque complementarios y necesitantes el uno del otro, la diferencia entre lo sagrado y lo divino es sustancial, luego estos términos no pueden ser entendidos como sinónimos, puesto que lo sagrado, según la mirada zambraniana, es lo incognoscible, el *apeiron* de Anaximandro; nombre, para la pensadora, “no sólo de la realidad que es pura palpitación, germinación inagotable, sino de la misma vida humana antes de que el hombre tome un proyecto de ser sobre sí, antes de que se decida a ser alguien o a hacer algo”,<sup>9</sup> y lo divino es lo mostrado a través de una diversidad de dioses. Con todo, son las diferentes formas de expresión en que lo divino se ha presentado las que han ayudado a construirnos culturalmente, a encontrar un orden, una orientación, en definitiva, a tener un lugar en el cosmos.

El mundo está separado entre dos ámbitos fundamentales: el del ser humano y el de lo otro, el de la realidad misteriosa, inefable, difícil o imposible de definir, pero esencialmente presente. La gran conquista cultural ha sido poder dar forma, realidad, presencia, a lo sagrado por medio de su contacto con lo divino. Es éste, para la filósofa andaluza, uno de los fundamentos de toda cultura: el haber dado nombre y rostro, aunque no siempre, a lo que aparece ante nosotros inescrutable, indescifrable, recóndito. El segundo: el haber mostrado resistencia frente a los dioses en algún momento de la Historia.

Vemos, así pues, que lo oculto forma parte del horizonte del conocimiento humano. Lo misterioso, que es lo sagrado para Zambrano, es el motor que conduce hacia el esclarecimiento de lo divino, variable según las épocas y las diversas culturas. “La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga. Lo demás le pertenece”.<sup>10</sup> Es este velo misterioso el que nos sobrecoge y se nos resiste, de ahí que María Zambrano

---

<sup>6</sup> Zambrano, María: *Ibíd.*, p. 32.

<sup>7</sup> Véase Aristóteles: *Metafísica*, 983b.

<sup>8</sup> Zambrano, María. *El hombre y lo divino*, op. cit., pp. 32-33.

<sup>9</sup> Zambrano, María. *Ibíd.*, p. 72.

<sup>10</sup> Zambrano, María. *Ibíd.*, p. 33.

acabe hablando de *delirio*.<sup>11</sup> El primer contacto del ser humano con el mundo se produjo a través del delirio, que en sí es un saber de experiencia, vivencial, y no propiamente racional. Podríamos decir que es desde este estado de aturdimiento primigenio, de perplejidad inicial vivida por el hombre, que lo sagrado se transforma en lo divino. Lo divino sería la respuesta dada a aquello que permanece oculto, a la vez que supone un abrigo ante el desconcierto de la intemperie, de la soledad en que naturalmente nos encontramos.

Es nuestra propia condición la que se muestra necesitante y deseante de una radical fundamentación. Para comprender al ser humano Zambrano se sumerge en el diálogo entre lo divino y lo sagrado; preguntarse por los dioses es volver, de alguna manera, al misterio de la realidad, y con él al origen de las primeras preguntas:

La aparición de los dioses significa la posibilidad de la pregunta, de una pregunta ciertamente no filosófica, pero sin la cual, la filosófica no podría haberse formulado. La actitud que engendra la pregunta sólo puede surgir frente a alguien que haya aparecido; frente a una fuerza que haya dado la cara y tenga un nombre. Así Job en el Antiguo Testamento; así las consultas de Apolo a través de sus oráculos-<sup>12</sup>

El hecho de la pregunta es, para Zambrano, una verdadera revolución, puesto que supone la aparición de la conciencia. ¿Y cómo se torna el mundo a través de este mirar? Para la filósofa no se puede mirar más allá de la conciencia, sino por medio de ella. En *Delirio y destino*, obra escrita a inicios de los años cincuenta en Cuba, sostendrá:

Para mirar hay que dejarse algo invisible adentro, encerrado, y salir hasta la superficie hasta donde es imposible avanzar más; es el primer ímpetu del mirar; después se aprende a retroceder, para poder ver mejor. Se descubre la distancia inexorable que nos ha de separar siempre de todo; hasta de nosotros mismos.<sup>13</sup>

Tras los desastres de las guerras europeas, y con ellos constituida su propia vivencia de la Historia y del exilio, Zambrano trabaja sobre la configuración de otra razón capaz de superar la limitada razón racionalista propia del pensamiento occidental; un deseo y una actitud verdadera por investigar filosóficamente (y, por ello, racionalmente, aunque se trata de un modo diferente de razonar) el misterio<sup>14</sup> que envuelve al ser humano y al

---

<sup>11</sup> No por casualidad tituló Zambrano su ensayo, especie de memoria de la Historia de España y de su propia historia personal como exiliada, *Delirio y destino*.

<sup>12</sup> Zambrano, María. *Ibid.*, p. 35.

<sup>13</sup> Zambrano, María. *Delirio y destino. Los veinte años de una española*. Madrid: Horas y horas, 2011, p. 24.

<sup>14</sup> Misterio es la realidad y el ser que habita en ella. Visión que Zambrano compartió con filósofos y poetas. El misterio mismo expresado, por ejemplo, en estos famosos versos machadianos – Machado, poeta, amigo, muy admirado por la filósofa–: “El alma del poeta / se orienta hacia el misterio” (Machado, Antonio. “Poema LXI”, en *Poesías completas*. Madrid: Espasa Calpe, 1989, p. 133) o estas palabras del poeta orense José Ángel Valente: “Toda brota de una oscura matriz original donde se abriga palpitante cuanto no conocemos” (Valente, José Ángel. *Elogio del calígrafo. Ensayos sobre arte*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2002, p. 87); o el misterio expresado por el propio Unamuno: “Y bien, se me dirá, ‘¿Cuál es tu religión?’. Y yo responderé: mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva.

mundo que lo rodea, es decir, un desentrañar el ser del hombre y de su cultura en relación con lo absolutamente otro: la realidad, para ella siempre sagrada: “la realidad no es atributo ni cualidad que les conviene a unas cosas sí y a otras no: es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos ‘sagrado’”.<sup>15</sup>

Una crítica a la razón moderna secular con la cual María Zambrano, en la línea de pensadores como Nietzsche, Unamuno o el mismo Antonio Machado, supera el racionalismo que anula y cierra otros modos de reflexión. O, dicho de otro modo, Zambrano no hace sino enaltecer el alma humana al liberarla de la razón abstracta, aunque sin desprenderse totalmente de ella, que la ha sometido a una verdad cerrada, y en ese rescate la hace partícipe de la vida, de su propia materialidad, vulnerable y trascendental al mismo tiempo. Toda mismidad exige del otro frente a lo que ser, y sólo por constituirse como alteridad con respecto a lo otro, la persona es un *existente*. Es la propia emergencia de lo sagrado la que crea la alteridad, la heterogeneidad, el trato con lo otro.

### A modo de conclusión

El pensamiento zambraniano, moviéndose entre la antropología y la filosofía de la cultura, y entre la filosofía de la religión y la filosofía mística, se centrará en una noción metafísica fundamental que, de alguna manera, será una alternativa a los planteamientos anteriores acerca de la relación entre lo divino y lo humano: lo sagrado. La sacralidad como una vía de acceso a lo que es para ella lo esencial: el ser del hombre y su construcción cultural. La razón hecha racionalismo, iluminista, había dado por descubiertos todos los enigmas y, como contrapartida, fue suprimiendo todo aquello que no podía controlar. Zambrano se detuvo, especialmente, en esa parte que la razón secular no podía comprender y ello implicaba alcanzar un nuevo paso filosófico. En *El hombre y lo divino* deja sentado su concepto de cultura, de historia y, por supuesto, de filosofía, y reitera a la vez la idea de que el “fundamento de todo nuestro apego a la realidad” es sustancialmente religioso, como advirtió años antes, en 1934, en *Hacia un saber sobre el alma*.<sup>16</sup>

María Zambrano, queriendo desentrañar lo que permanece oculto a nuestro ser, lo no mostrado, lo que nos constituye como seres en la sombra, precisó aumentar los cauces de la razón, ir más allá de la *razón vital* de su maestro Ortega, para caminar por los recovecos abisales de la interioridad, y así poder ampliar la propia estructura de la razón discursiva, siempre bajo la conjunción de pensamiento y sentimiento, pues sin esa alianza no sería posible adentrarse en lo divino –cualidad de lo humano– como tampoco vislumbrar o soñar lo sagrado.

### Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Alianza, 2014. Impreso.

---

Mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio” (Unamuno, Miguel de. *Mi religión y otros ensayos breves*. Buenos Aires, Argentina: Espasa Calpe, 1942, p. 10).

<sup>15</sup> Zambrano, María. *El hombre y lo divino*, op. cit., pp. 32-33.

<sup>16</sup> Zambrano, María. *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 2008.

Bundgard, Ana. *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta, 2000. Impreso.

Lizaola, Lizaola. “Las categorías de lo sagrado y lo divino en María Zambrano”. *Aurora*. 18 (2017), pp. 86-95.

Machado, Antonio. “Poema LXI”, en *Poesías completas*. Madrid: Espasa Calpe, 1989. Impreso.

Unamuno, Miguel de. *Mi religión y otros ensayos breves*. Buenos Aires, Argentina: Espasa Calpe, 1942. Impreso.

Valente, José Ángel. *Elogio del calígrafo. Ensayos sobre arte*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2002. Impreso.

Zambrano, María. *Delirio y destino. Los veinte años de una española*. Madrid: Horas y horas, 2011. Impreso.

Zambrano, María. *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 2008. Impreso.

Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica, 2005. Impreso.

Zambrano, María. *La Cuba secreta y otros ensayos*. Madrid: Endymion, 1996. Impreso.

# EL ESPACIO SAGRADO EN HEIDEGGER

## *THE SACRED SPACE ACCORDING TO HEIDEGGER*

---

Elisa FERNÁNDEZ BASCONES

Universidad de Sevilla

### Resumen

A partir de una reflexión acerca de la diferencia entre *proximidad* y *cercanía*, se propondrá una concepción existencial de espacio frente al espacio físico, en la que será fundamental el concepto heideggeriano de *Desalejamiento*. Este espacio existencial emerge como raíz del espacio sagrado. La idea será proponer una *reversibilidad de la sacralidad*, con el objetivo de defender la experiencia de lo sagrado como aquella que reconoce la profundidad de las cosas y es capaz de vivirlas en su intensidad. Se trata de llevar a cabo una defensa de esta experiencia de lo sagrado como vía para volver a aproximarse a las cosas en una sociedad marcada por las distancias no ya físicas, sino existenciales, una sociedad en la que, a la vista de la revolución tele-tecnológica, la cercanía es insuficiente para *aproximar*. En este contexto, el concepto de *hierofanía* de Mircea Eliade resulta clave para comprender que los espacios, las cosas y los Otros son más de lo que se muestra de ellos en su mera cercanía, siendo necesario un ejercicio de extrañamiento de lo cotidiano para reconocerles su profundidad en un acto de sacralización.

*Palabras clave:* Desalejamiento, proximidad, cercanía, experiencia, hierofanía, Otro.

### Abstract

Starting from a meditation about the difference between *proximity* and *closeness*, it will be proposed an existential conception of space in front of the physical space, in which the heideggerian concept of *De-distancing* will be fundamental. This existential space emerges as the root of the sacred space. The idea will be to propose a *reversibility of sacredness*, with the aim of defending the experience of the sacred as that which recognizes the depth of things and is capable of living them in its intensity. It is about carrying out a defense of this experience of the sacred as a way to approach things in a society determined by distances that are not physical, but existential, a society in which, in view of the technological revolution, the proximity is insufficient to *approximate*. In this context, the concept of the *hierophany* of Mircea Eliade is key to understanding that spaces, things and Others are more than what is shown of them in their mere closeness, being necessary an exercise of estrangement from daily life to recognize their depth in an act of sacralization.

*Keywords:* De-distancing, proximity, closeness, experience, hierophany, Other.

El propósito de este ensayo radica en reflexionar acerca de la noción de espacio sagrado y su relación con, desde una interpretación topológica, la distancia como fenómeno esencial tanto en la concepción de dicho espacio sagrado como en la propia existencia del ser humano. Califico esta interpretación de *topológica* en la medida en que voy a tomar la idea de *espacio* como dimensión que vertebrada la existencia humana. El *Dasein* es, según Heidegger, constitutivamente espacial: llegamos a comprender lo que es el mundo a partir del *Dasein* y su modo de existir. De ahí que podamos atender a la estructura espacio-existencial del *Dasein* para intentar comprender en qué se ha convertido el mundo en el que vivimos y los espacios que habitamos.

Podemos entender que, en principio, o por principio, la cotidianeidad nos es *cercana*, los espacios cotidianos nos son *cercanos*, mientras que lo que define la sacralidad, la trascendencia sagrada, es una distancia, un abismo insalvable que nos hace percibir lo sagrado como si de otro mundo se tratase. La trascendencia es distante, es distancia. Pero, ¿qué es el *espacio sagrado*, más allá de sus concreciones religiosas? ¿Qué es lo que define la *intensidad* o *profundidad* de lo sacro? ¿Hay alguna posibilidad de sacralidad en lo profano?

Lejos de pretender profanar lo sagrado, el objetivo de esta reflexión es más bien el contrario: pensar sobre la posibilidad de sacralizar (en un sentido que vamos a especificar) la cotidianeidad, o, y quizá esta sea una manera menos problemática de formularlo, de vivir la cotidianeidad con la profundidad que implica o que supone lo sagrado. Mi propuesta consiste, de este modo, en pensar en torno a la idea de una *reversibilidad de la sacralidad*, a partir de una interpretación fenomenológica del espacio sagrado, o de una aproximación fenomenológico-espacial a las nociones de sagrado y profano. Para ello es fundamental un acercamiento a los conceptos de sagrado y profano de Mircea Eliade, así como a las ideas heideggerianas en torno al modo de ser del *Dasein* en el mundo, a partir de las cuales serán fundamentales los conceptos de Des-alejamiento y Proximidad.

La noción de *proximidad* es clave en el desarrollo de esta propuesta. Entenderemos en este ensayo el concepto de *proximidad* en un sentido muy concreto: *proximidad* como *profundidad* o *intensidad* de la experiencia. Podríamos comparar la proximidad o profundidad del estar junto a las cosas mismas con el concepto de *duración* del poema de Handke<sup>1</sup>, que la define como una suerte de *estar en lo que hay que estar* (como cuando uno reza), y no, por el contrario, estar disperso, en *otro lado*. Este concepto de *proximidad* no debe de ser confundido con el de *cercanía* (recordemos que empezábamos vinculando cotidianeidad y cercanía). Heidegger indaga en esta diferencia cuando, en su conferencia *La cosa* (1951), describe nuestra época tele-tecnológica como el apogeo de esa “supresión de toda posibilidad de lejanía”<sup>2</sup>.

Heidegger considera que el *Dasein* se caracteriza por su tendencia a la cercanía. Esta tendencia a la cercanía se traduce en que el ser humano es, de alguna manera, esencialmente desalejador, es decir, tiende a la cercanía a través del desalejamiento, de la contracción de las distancias. Esta sería precisamente una de las características principales de nuestra época, mediada por las nuevas tecnologías de la información y comunicación (TICs). Podríamos decir, atendiendo a esta tendencia a la cercanía que caracteriza al

<sup>1</sup> Handke, Peter. *Poema a la duración*. Barcelona: Lumen, 1991. Impreso

<sup>2</sup> Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones Serbal, 1994. Impreso

*Dasein*, que en la actualidad se ha confundido cercanía como *distancia* y cercanía como *presencia*, es decir, como *proximidad*, pues a través de las nuevas tecnologías de la comunicación se ha ganado en la primera, pero perdiéndose, o pudiendo perderse, sin embargo, en la segunda.

Ya no es necesaria la cercanía para que se produzca la proximidad. La cuestión es, por tanto, que si bien no es necesario *acercar* para *aproximar* (siendo posible, así, que algo lejano sea próximo) en ocasiones da la impresión de que la cercanía no parece ser suficiente para producir proximidad: es decir, que lo cercano físicamente puede, en ocasiones, mantenerse en una lejanía existencial: ese es el signo de nuestro tiempo.

La proximidad remite así al recogimiento, al compromiso, a la concentración, que son actitudes adoptadas ante lo sagrado. Y la pérdida de la proximidad en nuestra sociedad actual supone una desacralización del mundo. El hombre de hoy ha perdido la capacidad de extrañar, de sacralizar con su extrañamiento. Quizá lo que hemos perdido ha sido la capacidad de compromiso que requiere, o que supone, ese extrañamiento ante lo sagrado, esa intensidad de la experiencia del extrañar, del simbolizar, del orar.

A estas alturas debe haberse puesto de manifiesto la dilatación de los conceptos de *sagrado* y *profano* que estamos manejando. Como afirma Eliade, *sagrado* y *profano* no son sino modos de ser en el mundo:

Bastará con recordar en qué se han convertido para el hombre moderno arreligioso la ciudad o la casa, la Naturaleza, los utensilios o el trabajo, para captar a lo vivo lo que le distingue de un hombre perteneciente a las sociedades arcaicas o incluso de un campesino de la Europa cristiana. Para la conciencia moderna, un acto fisiológico: la alimentación, la sexualidad, etc., no es más que un proceso orgánico (...) Pero para el «primitivo» un acto tal no es nunca simplemente fisiológico; es, o puede llegar a serlo, un «sacramento», una comunión con lo sagrado<sup>3</sup>.

Heidegger afirma que “el *estar en medio* del mundo como existencial no mienta jamás algo así como el mero estar-juntas de las cosas que están-ahí. No hay algo así como un *estar-juntos* del ente llamado *Dasein* con otro ente llamado *mundo*”<sup>4</sup>. Igual que podemos distinguir dos modos de ser en el mundo, podemos hablar de dos tipos de espacio, cualitativamente diferentes. El espacio físico, frente al espacio existencial. El espacio sagrado sería fruto, de alguna manera, del espacio existencial, mientras que espacio físico y espacio profano comparten la simplicidad de lo evidente.

Para tratar de entender mejor a qué nos estamos refiriendo, utilizaremos un ejemplo de Heidegger. En *Ser y tiempo*, el autor muestra dos maneras distintas de entender un “cuarto” o habitación. Por un lado, se puede entender un cuarto como espacio geométrico o “espacio entre cuatro paredes”. Esta descripción encajaría en lo que venimos llamando “espacio físico”, un espacio científico y aséptico. Por otro lado, podemos entender un “cuarto” como un útil-habitacional, que viene definido por la disposición de las cosas dotadas de valor. Lo que permite otorgarle a un cuarto un sentido de pertenencia, propiedad o intimidad es precisamente comprenderlo desde su sentido de útil-habitacional. Cuando despojo *mi cuarto* de *mis cosas*, cuando lo devalúo u aparece otro

---

<sup>3</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama/Punto Omega, 1981. Impreso

<sup>4</sup> Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009. Impreso

que lo sustituya, el primero deja de ser “mi cuarto” para convertirse en *un cuarto*, un espacio geométrico. Así, como dice Bachelard en su *Poética del espacio*, cuando comprendemos la *habitación* (frente al *cuarto*) en función de los vínculos existenciales de su habitante para con ella, rebasamos los problemas de la mera descripción de un lugar “para llegar a las virtudes primeras, aquellas donde se revela una adhesión, en cierto modo innata, a la función primera del habitar”<sup>5</sup>. Esto es lo que posibilitará que la comprensión de una casa no se limite a reducirla a un domicilio de tantas habitaciones y tantos metros cuadrados, sino concebirla como “cuerpo y alma”, como “primer mundo del ser humano”, como “una gran cuna”, pues “el ser es de inmediato un valor, y la vida comienza bien, empieza encerrada, protegida, toda tibia en el regazo de una casa”<sup>6</sup>.

El espacio físico despliega, de esta manera, otra dimensión, una dimensión vinculada a la existencia humana. Esa posibilidad de las cosas, de los espacios, de ser más de lo que en principio son, es a lo que se refiere Eliade con el concepto de hierofanía:

El occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles. Pues, como se verá en seguida, no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol *por sí mismos*. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo *sagrado*, lo *ganz andere*.<sup>7</sup>

Como dice Eliade, esa sacralización no depende de la manifestación de un dios concreto, ni siquiera de *un dios*. La experiencia de lo profano y de lo sagrado se desprende así, en este sentido, de una concepción exclusivamente religiosa. Vuelvo a citar a Eliade cuando dice:

En esta experiencia del espacio profano siguen interviniendo valores que recuerdan más o menos la no-homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del espacio. Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud. Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no-religioso, una cualidad excepcional, «única»: son los «lugares santos» de su Universo privado, tal como si este ser no-religioso hubiera tenido la revelación de otra *realidad* distinta de la que participa en su existencia cotidiana.<sup>8</sup>

Podríamos comparar esos lugares privilegiados (que Heidegger llamará complejo remisional del *Dasein*), con lo que Augé denomina *geología interior* en *El viajero subterráneo*. En esta pequeña obra su autor pone de manifiesto cómo el “mundo físico” se despliega en un mundo interior, subjetivo, vivo y vivido por cada sujeto particular, por cada *Dasein*:

Es ciertamente un privilegio parisiense poder utilizar el plano del metro como un ayudamemoria, como un desencadenador de recuerdos, espejo de bolsillo en el cual van a

<sup>5</sup> Bachelard, Gaston. *La poética del espacio*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1965. Impreso

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama/Punto Omega, 1981. Impreso

<sup>8</sup> *Ibidem*.

reflejarse y a agolparse en un instante las alondras del pasado. Pero semejante convocatoria no siempre es tan deliberada —lujo de intelectual que tiene más tiempo libre que los demás—: basta a veces el azar de un itinerario (de un nombre, de una sensación) para que el viajero distraído descubra repentinamente que su geología interior y la geografía subterránea de la capital se encuentran en ciertos puntos, descubrimiento fulgurante de una coincidencia capaz de desencadenar pequeños sismos íntimos en los sedimentos de su memoria. Algunas estaciones de metro están suficientemente asociadas a períodos precisos de mi vida, de suerte que pensar en su nombre o encontrarlo puede darme ocasión de hojear mis recuerdos como si fueran un álbum de fotografías: en un cierto orden, con mayor o menor serenidad, complacencia o fastidio y a veces ternura, lo cierto es que el secreto de estas variaciones depende tanto del momento de la consulta como de su objeto. Por ejemplo, rara vez me ocurre que, yendo a Vaneau o a Sèvres-Babylone, no me acuerde de mis abuelos, que durante la guerra vivían a una distancia más o menos igual de una y otra estación.<sup>9</sup>

Así, las estaciones del metro parisino dejan de ser estaciones *geográficas, físicas*, para pasar a ser estaciones vitales, existenciales. El autor continúa diciendo:

En esto, mis itinerarios son semejantes a los de los demás, con quienes me codeo cotidianamente en el metro sin saber a qué colegio han ido, dónde vivieron y trabajaron, quiénes son y adonde van, siendo así que en el momento mismo en que nuestras miradas se encuentran y se apartan, después de haberse demorado a veces un instante, esas personas están tal vez, también, ellas tratando de establecer un balance, de recapitular una situación o ¿quién sabe? de abordar un cambio de vida y, accesoriamente, un cambio de línea de metro (...) Pues las líneas de metro, como las de la mano, se cruzan; no sólo en el plano donde se despliega y se ordena la urdimbre de sus recorridos multicolores, sino también en la vida y en la cabeza de cada cual.<sup>10</sup>

Los espacios íntimos, existenciales, son espacios sagrados porque su apertura, su posibilidad de convertirse en mecanismos desalejadores de realidades, depende de que seamos capaces de vivir en la duración, de experimentar la proximidad, de ver más acá de lo que son las realidades meramente cercanas.

Podríamos decir, recuperando las palabras del autor rumano, que el occidental moderno (o contemporáneo) experimenta hoy un malestar hacia la intensidad de la proximidad (que no la cercanía). El hombre de hoy ha perdido la capacidad de extrañar, de sacralizar con su extrañamiento. Quizá hemos perdido la capacidad de compromiso que requiere, o que supone, ese extrañamiento, la intensidad de la experiencia del extrañar, del simbolizar, del orar.

Recuperar el comportamiento espiritual-existencial perdido en la sociedad actual requiere la existencia de distancias, la posibilidad de tomar distancia con lo que nos rodea. Esa distancia (como decíamos al principio) es lo que define lo sagrado frente a lo profano, pero se trata, y en esta idea reside la clave de nuestra reflexión, de una distancia próxima o proximal, una distancia que permite el nacimiento de una actitud o de una experiencia intensa. Vivimos en un mundo sin distancias físicas, pero con grandes distancias existenciales: un mundo de cercanías sin proximidad. Será necesaria una actitud que logre

---

<sup>9</sup> Augé, Marc. *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*. Barcelona: Gedisa, 1987. Impreso

<sup>10</sup> *Ibidem*.

hacer extraño lo cotidiano, lo cercano, superando así la indiferencia que genera la cercanía de la rutina para lograr la proximidad de lo que nos asombra y nos atrae, de lo que nos *pre-ocupa*.

Basta con recordar el significado de sagrado para Eliade, que entiende lo sagrado como manifestación de trascendencia para entender que, para volver a ganar una proximidad con las cosas y con los Otros, es necesario extrañarlos, distanciarnos de ellos, otorgarles la trascendencia que merecen, sacralizarlos. Sacralizar lo cotidiano, revertir la sacralidad, implicaría un extrañamiento de lo cotidiano, aprender a mirar de otra manera.

Para ir concluyendo nuestra reflexión acerca de este vínculo entre espacialidad y sacralidad del que venimos hablando, tan relevante para una comprensión de la existencia humana, resulta interesante atender a la idea de “termotopo” propuesta por Sloterdijk. En el capítulo de *Esferas III* dedicado a este concepto, el alemán habla del fuego como primer dios, y el hogar como primer espacio existencial (frente a la *casa* como espacio físico). Ese fuego como primer dios o primer santo es fundamento del hogar y fundamento del templo, del espacio sagrado. Durante siglos se custodió la llama de Vesta, la diosa del fuego, en el templo romano, llama que ha sido heredada por el judeo-cristianismo y por otras religiones (la llama de Veda en el brahmanismo, por ejemplo). El fuego emerge así como símbolo de proximidad: en torno a su luz y su calor el hombre se vuelca y a la vez se recoge sobre sí mismo, concentrado, en una actitud de cuidado, ocupación y preocupación por lo que allí está ocurriendo.

El templo, a su vez, emerge como origen de los asentamientos: en torno al templo, al espacio sagrado (donde se guarda y se mantiene el fuego encendido) se funda la patria. La patria se entiende así como espacio de protección. La patria y el templo se erigen así como símbolos del espacio humano, símbolos de civilización, de protección, de seguridad.

Sloterdijk comienza el capítulo de “El termotopo” comentando la expresión latina *ubi bene ibi patria*, diciendo

Esto significa explicar de una vez por todas la extendida inclinación de los seres humanos a preferir la patria, deduciendo el efecto-patria de la sensación de bienestar en el lugar propio. Ilustración ecuménica, estilo romano. Así se vuelve reversible la conexión entre patria y sentirse-bien. Si estas en la patria, es que te va bien; si no te va bien, no estás en casa. Si la patria no procura el *bene vivere*, no merece su nombre; en consecuencia, se puede y se debe intentar otras posibilidades, sea como emigrante, sea como destructor de las condiciones domésticas. En un discurso del 29 de noviembre de 1792 Saint-Just explicará: un pueblo que no es feliz no tiene patria. Desde entonces, los condenados vernáculos de esta tierra están de camino en alguna parte donde son más felices. (...) Los seres humanos no están en casa en una tierra o en un país, sino en un confort.<sup>11</sup>

Probablemente hoy, más que en ningún otro momento de la historia de la humanidad, el concepto de patria está distorsionado: se han difuminado sus fronteras físicas. Hoy, que tenemos la posibilidad, la necesidad o incluso el deber de estar en más de un sitio a la vez, que no está muy claro donde sentirse *como en casa*, o que podemos *sentirnos como en casa* en cualquier parte.

En el fondo sabemos qué se esconde tras todo este asunto: nuestro hogar no depende de nuestro suelo. Tan solo habría que ampliar esta comprensión de la idea de

<sup>11</sup> Sloterdijk, Peter. *Esferas III, Espumas, Esferología plural*. Madrid: Siruela, 2006. Impreso.

hogar como lo íntimo, lo confortable, lo próximo, a otros ámbitos. Hay que romper las cadenas conceptuales que nos impiden el extrañamiento y sacralización de lo cotidiano, para poder alcanzar la intensidad de la veneración ante todo lo que nos rodea.

Quizá haya que comprender, de una vez por todas, patria y templo no solo como lugares concretos, como espacios acotados. Que la movilidad o mutabilidad de la patria asumida por los romanos y recordada por Sloterdijk posibilite la movilidad y mutabilidad del templo como espacio de aparición de lo trascendente, el espacio ordinario como espacio en el que se muestra también lo extraordinario. El fuego, como dios del hogar, como primer santo, tiene su forma originaria en la antorcha: pensada para ser movida, trasladada.

Seamos capaces de entender las realidades que nos rodean como hierofanías: las cosas, los lugares, y los Otros, en su proximidad, son siempre más que en su mera cercanía. Y que el desarraigo del suelo (patrio, religioso) se traduzca en un arraigo social/humano. Hay que replantarse (replantarse) las raíces.

Para concluir, resulta interesante recurrir al rescate que lleva a cabo Heidegger de un breve relato de Aristóteles acerca de Heráclito. El relato versa sobre un grupo de forasteros que acudieron a visitar a Heráclito y encontraron a éste calentándose junto a un horno de panadero. Heráclito vio la sorpresa y la duda del grupo al no encontrarse a un filósofo en una postura quizá más filosófica o reflexiva, y les animó a entrar diciéndoles: “también aquí están presentes los dioses”. Como dice Heidegger, esta frase “sitúa la estancia del pensador y su quehacer bajo una luz diferente”<sup>12</sup>. También aquí, junto al horno de panadero, en la cotidianeidad, en el círculo de lo ordinario, están presentes los dioses. La estancia ordinaria aparece como ámbito de representación de lo extraordinario. Quizá a través de este proceso de sacralización de lo cotidiano podamos suprimir la pregunta “¿quién es mi prójimo?” (mi *próximo*): que todo Otro emerja como prójimo, como próximo, en un espacio común-universal sacralizado.

## **Bibliografía**

- Augé, Marc. *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*. Barcelona: Gedisa, 1987.  
Bachelard, Gaston. *La poética del espacio*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1965.  
Elíade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama/Punto Omega, 1981.  
Handke, Peter. *Poema a la duración*. Barcelona: Lumen, 1991.  
Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2000.  
Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994.  
Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.  
Sloterdijk, Peter. *Esferas III, Espumas, Esferología plural*. Madrid: Siruela, 2006.

---

<sup>12</sup> Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2000. Impreso

# KANT, JOB Y LA AUTÉNTICA TEODICEA

## *KANT, JOB AND THE AUTHENTIC THEODICY*

---

Abel FERNÁNDEZ RIVERA

Universidad Complutense de Madrid

### **Resumen**

En el presente artículo trataremos de clarificar la postura crítica kantiana en torno a la posibilidad de una teodicea desde su interpretación de la historia bíblica de Job. Para ello abordaremos las posiciones esenciales de la ética y la filosofía de la religión kantianas, así como los temas filosóficos fundamentales del *Libro de Job*. Sólo tras el análisis de estas dos grandes temáticas podremos establecer las bases de lo que Kant denominó una auténtica teodicea, en contraposición a una teodicea doctrinal.

*Palabras clave:* Kant, Job, teodicea, religión, moral.

### **Abstract**

The following article attempts to put light on the Kantian critical position about the possibility of a theodicy based on Kant's interpretation of the biblical story of Job. In order to achieve it this work will approach the essential positions of Kantian ethics and philosophy of religion, as well as the basic philosophical subjects that can be found in the *Book of Job*. Only after the analysis of this two themes the basics of what Kant named an authentic theodicy, as opposed to a doctrinal theodicy, will be established.

*Keywords:* Kant, Job, theodicy, religion, morality.

## Introducción

El *Libro de Job* es seguramente la parte del *Antiguo Testamento* que mayor calado ha tenido en la filosofía moderna y contemporánea. ¿A qué puede deberse esto? Las verdades de la fe peligraban ante la apisonadora razón que todo lo quería dominar. El escepticismo y el ateísmo, impensables un par de siglos antes, comenzaban a florecer y, aunque se intentó impedir su crecimiento, sus semillas ya estaban plantadas. Cuando el caparazón de la religión se resquebrajó hubo que buscar, ya en el interior de uno mismo emulando a San Agustín, ya en una revisión de los textos fundamentales de la misma, los dogmas que pudieran estar sujetos a una fe racional, a un conocimiento de Dios y del alma comprensible racionalmente, pensables por uno mismo y no adquiridos por la tradición.

Uno de los problemas religiosos a los que se tenía que enfrentar la modernidad era, por supuesto, el problema de la teodicea. La obra capital en la que se aborda dicho tema (que además introdujo y popularizó el término) es *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, escrita por Gottfried Wilhelm Leibniz, publicada en 1710 y llamada a menudo simplemente *Teodicea*. Dicha obra es célebre por afirmar una tesis harto polémica: que este es el mejor de los mundos posibles, esto es, que la cantidad de mal que creemos ver en el mundo no es más que un producto de los límites de nuestro entendimiento, pues dicho mal siempre es un medio para que el plan divino y el sumo bien reinen en el mundo, desde la perspectiva de la totalidad del mismo.

Pero si hubo un evento que propició la aparición de un pensamiento radical acerca del mal en el mundo fue, en 1755, el famoso terremoto de Lisboa, que causó la muerte gratuita de aproximadamente un centenar de miles de personas. Se dice que a raíz de este suceso fue escrito el *Cándido* de Voltaire, sátira y parodia del mejor de los mundos posibles leibniziano. Otro pensador que intentó dar cuenta de dicha catástrofe fue Kant, autor que abordaremos en este artículo.

Intentaremos, a lo largo de las siguientes páginas, comprender la actitud del Kant crítico ante la teodicea, así como su crítica a la teodicea especulativa de corte racionalista, cuyo paradigma es precisamente el ensayo de Leibniz. Para ello, empero, Kant se sirve de la figura de Job haciendo una original interpretación de su historia que habremos de desgranar, si bien esto sólo será posible recordando algunas ideas fundamentales de la moral y la filosofía de la religión kantianas. El objetivo final del presente trabajo es, pues, pensar a Job desde Kant, para pensar asimismo a Kant desde Job.

De cara a ello repasaremos, también, una serie de problemas filosóficos que son claramente presentados en el *Libro de Job* y que tienen todo que ver con la temática aquí abordada. Este breve repaso por los problemas que se podrían plantear a partir de su lectura, además de poner de relieve la riqueza y lo polifacético del libro, servirán para darnos cuenta de que no sólo encontramos en Job la cuestión de la teodicea, sino prácticamente cualquier interrogante atemporal de la humanidad, pues en él se trata de aquello que interesa a todo hombre en todo tiempo: el sentido de su existencia.

## 1. Fundamentos de la interpretación

### a) ¿Qué es obrar moralmente?

La filosofía práctica o moral kantiana resultó toda una revolución en su momento, al ser la primera ética deontológica conocida en occidente (pues ya en la *Bhagavad Gītā* hindú

encontramos una fundamentación de la ética en el deber). Pero a menudo se nos escapan las implicaciones de esta. Para abordar el problema de Job es conveniente tener, por lo menos, claros dos argumentos (a primera vista muy poco intuitivos) que Kant presenta en su *Crítica de la razón práctica*, publicada en 1788.

El primero de ellos es que la intención (*Gesinnung*) ha de ser el criterio para determinar si una acción es moral o no. Aunque en principio esto puede parecernos razonable, esta convicción de Kant llega al punto de que, para él, las consecuencias que se derivan de una acción no tienen ningún papel a la hora de juzgarla. Así, por ejemplo, llegaré a afirmar que, en caso de que un hombre con actitud violenta llamara a nuestra puerta y preguntara por un amigo que estuviera en ese momento en nuestro hogar, deberíamos decirle que ahí se encuentra. Si dicho hombre asesinara a nuestro amigo no habría empero nada irreprochable en nuestro comportamiento, al contrario, habríamos actuado moralmente por no mentir, aun a pesar de las circunstancias y las consecuencias que rodearan a nuestra acción.

En segundo lugar, este desentenderse de las consecuencias de las acciones (pues la ley moral prescribe *a priori* lo que se debe hacer) nos obliga a hacer abstracción, asimismo, de todo fin de la acción. Esto significa que debemos actuar sin perseguir la felicidad, el propio bienestar, e incluso, a veces (pues la ley moral así lo exige), actuar en contra de nuestra propia felicidad. Si perseguimos con nuestra acción la felicidad, en efecto, automáticamente se elimina la moralidad de la acción, pues esta sólo puede residir en actuar *por deber* y por respeto a la ley moral.

#### **b) La exigencia racional de justicia: el sumo bien derivado**

Ahora bien, que actuar moralmente nos exija actuar sólo por mor del deber (en tanto que somos seres racionales) no es óbice para que (en tanto que somos seres finitos, menesterosos) la felicidad sea una parte integrante de lo que para Kant constituye el sumo bien al que aspiramos:

En tanto que virtud y felicidad conjuntamente constituyen la tenencia del sumo bien en una persona, y por cuanto un reparto de la felicidad en justa proporción con la moralidad (como valor de la persona y su merecimiento a ser feliz) constituye el *sumo bien* de un mundo posible, significa esto el completo y consumado bien, donde la virtud supone el bien supremo en cuanto condición que no tiene ninguna otra por encima de ella y la felicidad resulta siempre grata para quien la posee, mas no es absolutamente buena por sí sola bajo cualquier respecto, sino presuponiendo en todo momento como condición el comportamiento moral conforme a la ley.<sup>1</sup>

Lo que en este texto se presenta es el concepto (por otra parte clásico) de justicia que maneja Kant en sus escritos, lo cual no es baladí si pretendemos hablar, como aquí sucede, de la justicia divina. Observamos que Kant no abandona, ni mucho menos, el problema de la felicidad en su ética (aclaramos esto para llamar la atención y salvaguardarnos respecto a ese tópico de que la ética deontológica kantiana rompe tajantemente con el eudaimonismo, con las éticas de la felicidad), sino que simplemente subordina la felicidad a la moralidad, que debe ser su *conditio sine qua non*. Algo que ya no sólo parece comprensible, sino en

---

<sup>1</sup>Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, A199 (p. 221). Madrid: Alianza, 2000. Impreso.

grado sumo razonable.

### c) Postulados de la razón pura práctica: el sumo bien originario

Ahora bien, aunque *de iure* la virtud y la felicidad deberían estar en consonancia, *de facto* encontramos en el mundo una gran desproporción al respecto. En efecto, en la vida parece poco probable, incluso imposible, que los buenos sean felices y los malvados sean castigados proporcionalmente, como se sigue de la ley moral y de nuestra idea de justicia. El problema que esta situación pone sobre la mesa es el siguiente: si el sumo bien es la unión necesaria de felicidad y virtud, es decir, una justa proporción entre ser digno de ser feliz y ser feliz de hecho, entonces las acciones que nos hacen felices deberán ser morales (cosa imposible, pues la acción moral debe hacer abstracción de la propia felicidad para serlo) o bien la práctica de la virtud ha de hacernos también felices, aparte de dignos de serlo. La primera opción es totalmente imposible, la segunda opción es refutada empíricamente. ¿Es entonces el sumo bien una ilusión? Pero, si lo es, la propia ley moral es falsa (en tanto que el sumo bien es su único fin final posible). Para disolver esta antinomia entre la virtud y la felicidad Kant deberá establecer una esperanza o una fe racional práctica, unos postulados de la razón pura práctica que constituirán su metafísica moral.

Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como puede serlo gracias a la libertad de los seres racionales y como debe serlo en virtud de las leyes necesarias de la moralidad) el nombre de mundo moral.<sup>2</sup>

De este mundo moral somos habitantes todos los hombres, en tanto que seres racionales. Este mundo está regido por las leyes morales y gobernado por el sumo bien, es decir, por el sistema que pone en justa proporción la virtud y la felicidad. Pero para que el sumo bien sea posible es necesario postular la existencia de dos realidades, aparte de la libertad: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. No podemos, a lo largo de nuestra vida, hacernos completamente dignos de ser felices (es imposible alcanzar la perfección que constituye la voluntad santa), por ello es necesario que nuestra existencia se prolongue más allá del mundo sensible, siendo esto una exigencia de la ley moral. De igual manera debemos postular la existencia de Dios como sumo bien originario, causa y gobernante de ese mundo moral. A Dios como causa del sumo bien derivado (la justicia) que sólo puede ser posible en el mundo moral trascendente Kant lo denomina el sumo bien originario.

### d) La religión moral y la religión de la petición de favor

Trataremos a continuación algunos argumentos presentados en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, obra publicada en 1793, dos años después del ensayo donde Kant ofrece su interpretación del *Libro de Job (Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, de 1791). Aun así, y como hace notar Éric Weil citando una carta de Kant a Lavater (del 28 de abril de 1775)<sup>3</sup>, los pensamientos aquí recogidos están presentes en Kant desde, como mínimo, veinte años antes. Por ello son fundamentales, pese a ser editorialmente posteriores a la misma, para entender la interpretación kantiana del *Libro*

---

<sup>2</sup>Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, A808/B836 (p. 632). Madrid; Taurus, 2005. Impreso.

<sup>3</sup>Weil, Éric. *Problemas kantianos* (pp. 126-127). Madrid: Escolar y Mayo, 2008. Impreso.

de Job.

En dicho libro, Kant desarrollará los argumentos presentados en su *Crítica de la razón práctica* bajo el prisma de una religión racional o, lo que es lo mismo, desde una religión moral. Así, por ejemplo, se trata con mayor profundidad la absoluta importancia de la intención, de la buena conducta y, lo que es más importante (y causó mayor impacto en su tiempo, ante una ilustración que confiaba en el progreso de la humanidad y en la bondad natural del hombre), del origen del mal en el ser humano.

La buena conducta consiste, como hemos visto, en obrar según la ley moral, esto es, atendiendo a cómo hacernos dignos de ser felices y no a obtener la felicidad incluso con medios inmorales. Las inclinaciones no son las enemigas de la ley moral, ni siquiera el anhelo de felicidad (pues es un anhelo y un fin necesario para el hombre en tanto que animal finito). El enemigo de la ley moral, el principio malo que opera en el hombre contra la ley moral, es poner el amor a sí mismo, es decir, el anhelo de felicidad, por encima del cumplimiento del deber, que es al fin y al cabo su condición. El mal no ha de buscarse en las inclinaciones, sino en la propia libertad, que nos permite elegir la máxima de acción pervertida, aquella intención que sólo busca su felicidad. Así, la virtud es una lucha contra esa propensión del hombre a poner su propio bienestar como criterio de acción, desoyendo a sabiendas la voz de la ley moral. Esta peculiar noción del bien y el mal morales llevará a Kant a establecer una religión y una fe verdadera (propia de Job) y sus falsos correlatos (propias de los amigos de Job, como veremos):

Todas las religiones pueden dividirse en: la Religión de la *petición de favor* (del mero culto) y la Religión *moral*, esto es: la Religión de la *buena conducta de vida*. Con arreglo a la primera el hombre se adula pensando que Dios puede hacerlo eternamente dichoso sin que él tenga necesidad de *hacerse un hombre mejor* (por la remisión de sus deudas), o también, si no le parece que esto sea posible, pensando que Dios puede *hacerlo un hombre mejor* sin que él mismo tenga que hacer nada más que rogárselo [...] En cambio, según la Religión moral (tal es, entre todas las religiones públicas que ha habido, sólo la cristiana) es principio lo que sigue: que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo cuando no ha enterrado la moneda que le ha sido dada al nacer (Luc., XIX, 12-16), cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta.<sup>4</sup>

## 2. Problemas filosóficos planteados en el Libro de Job

Como dijimos, el *Libro de Job* es una de las partes del Antiguo Testamento más abordadas en la modernidad. Autores ya clásicos, de diferentes ámbitos del pensamiento, han ofrecido una interpretación del mismo desde diversas perspectivas, mostrando la riqueza que presenta el texto. En el terreno de la filosofía destacan las heterogéneas visiones de tres grandes pensadores, como son Kant, Hegel y Kierkegaard. Nosotros nos centraremos en la de Kant, que pone el acento, a primera vista, en el problema de la teodicea. Ahora bien, tanto el *Libro de Job* como la posibilidad de una teodicea abren un abanico de problemáticas propias del pensar filosófico, que abordaremos aquí someramente.

---

<sup>4</sup>Kant, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (pp. 74-75). Madrid: Alianza, 2001. Impreso.

### a) El problema del sufrimiento

¿Tiene sentido la vida, a pesar del sufrimiento? ¿Hasta qué punto vale la pena seguir viviendo si se es desdichado? ¿Es el sufrimiento algo real, tangible, objetivo, o es simplemente fruto de la subjetividad humana? ¿De dónde proviene el sufrimiento? ¿Cuál es su causa? ¿Por qué sufren los que no deberían sufrir? ¿De verdad puede ser un mundo repleto de dolor, como este, la obra de un Dios moral?

Esta serie de preguntas, y muchas otras con ellas relacionadas, han cautivado y sobrecogido a la humanidad desde la noche de los tiempos. Ya en Platón encontramos, por ejemplo, el problema del suicidio<sup>5</sup> y del mal desde una perspectiva ético-política. Pero es en la filosofía moderna (especialmente en el siglo XIX) donde el tema del dolor y el sufrimiento adquieren un papel primordial. La obra de Arthur Schopenhauer es clave en ello. No hay que olvidar, empero, que dicho pensador se considera discípulo de Kant, por lo que no es de extrañar que en él podamos rastrear ya una suerte de recuperación de temas en parte olvidados por gran parte de los filósofos de los siglos XVII y XVIII.

Encontramos en estos autores, puede que a causa de su giro hacia la epistemología como tema central de la filosofía, una racionalización de lo real que conlleva que ciertas realidades sean vistas simplemente como privaciones de ser. El dolor sólo sería así, por ejemplo, la no-consecución de un deseo, el sufrimiento simplemente la no-felicidad, etc. Así, para Leibniz el mal sería algo que predicamos por la limitación de nuestro entendimiento. Mas en realidad todo en el mundo, si nos atenemos al testimonio de la mera razón, ha de ser bueno en grado sumo. Kant recuperará el mal y el dolor como realidades cuya facticidad no puede ser negada, pues están presentes en nuestra experiencia.

El dolor de Job, asimismo, es vivido por él como una realidad incontestable, de la cual no cabe duda alguna, pues invade todo su ser (en tanto que sujeto de conocimiento, pero también corpóreo, sufriente, de carne y hueso, por utilizar la conocida caracterización de Unamuno). Su dolor nos permite reflexionar sobre cuán poco, en realidad, se ha ocupado la filosofía occidental de una realidad tan cercana y tan universal, presente en toda vida humana. Pero si algo clama al cielo más que su sufrimiento es la razón, o, mejor dicho, la sinrazón del mismo: una apuesta entre Yahvé y Satán, un juego de dados, una caprichosa prueba en la que Job se ve envuelto sin habérselo merecido con sus acciones. Lo más indignante de la historia de Job, para nosotros lectores (en tanto que conocemos la verdadera causa del mismo) y también para el propio Job (en tanto que se sabe inocente), es que no haya hecho nada para merecérselo: nos indigna la injusticia, lo injusto e irrazonable de su dolor.

### b) El problema de la justicia

¿Qué puede ser más injusto que la desproporción entre la virtud y la felicidad? Ya nos aproximamos anteriormente a la noción kantiana de justicia. Pero Kant simplemente se limita a plasmar con los tecnicismos propios de su filosofía moral un pensamiento seguramente universal, a saber, que los premios y los castigos de la vida deberían ser paralelos a la conducta que uno lleva en la misma.

La pregunta sobre la justicia se pone en primer plano en la filosofía ya con Platón. Él

---

<sup>5</sup>Vid. Platón. *Fedón*, 61e-62e (pp. 40-42). Madrid: Alianza, 1998. Impreso.

mismo, en *La República*, intenta indagar en qué consiste la justicia, y formula esa antinomia entre la kantiana "dignidad de ser feliz" (esto es, la virtud) y la felicidad justo antes de exponer su célebre mito de Er:

Del hombre justo hay que pensar que, si vive en pobreza o en enfermedades o en algún otro de los que parecen males, todo ello terminará para él en bien sea durante su vida, sea después de su muerte. Porque nunca será abandonado por los dioses el que se esfuerza por hacerse justo y parecerse a la divinidad, en cuanto es posible al ser humano la práctica de la virtud.<sup>6</sup>

En Platón encontramos ya, pues, el planteamiento acerca de la justicia como intrínsecamente ligado a una escatología (de corte órfico-pitagórico, como es bien conocido), a una necesidad de trascendencia que supla las carencias que encontramos al respecto en la vida terrena. Esto lleva a la siguiente problemática a abordar: la de la finitud del hombre. La exigencia racional de justicia, en efecto, parece no tener respuesta si nos atenemos a lo que empíricamente nos es dado contemplar, a saber, la injusticia del mundo en que vivimos. La única respuesta posible al sufrimiento de Job parece ser que su desdicha no es un castigo, sino una prueba de su virtud, que será recompensada con una felicidad ultraterrena. Idea que, por otra parte, no tendrá cabida en el judaísmo hasta el siglo II a.C.

### c) El problema de la finitud

A lo largo del *Libro de Job*, el homónimo personaje realiza varias quejas desgarradoras ante la brevedad de la vida. Entre ellas, destaca especialmente por su belleza poética el siguiente fragmento:

El hombre nacido de mujer corto es de días y harto de miserias; como la flor brota y se marchita luego, y huye como una sombra sin pararse. ¡Y sobre un ser como éste posas tú los ojos, y le citas a juicio ante ti! ¿Quién puede sacar lo puro de lo impuro? Nadie. Puesto que están contados ya sus días, si por ti está fijada la cuenta de sus meses, si has señalado un límite que no podrá cruzar, aparte de él tus ojos, déjale, como un mercenario, que acabe su jornada. [...] Si el ser humano muere, todo acaba; al expirar el hombre, ¿qué es de él? Podrán agotarse las aguas de los mares, secarse los ríos y desaparecer; que el hombre que yace no se alzaré ya más, se desharán los cielos y no despertará, no surgirá más de su sueño.<sup>7</sup>

La filosofía, a lo largo de su larga historia, ha dado la espalda a la finitud del hombre. Del animal racional platónico y aristotélico se pasó al *cogito* cartesiano, al hombre como una cabeza alada de ángel y sin cuerpo (utilizando aquí la caracterización de Schopenhauer). Job nos recuerda, en este y otros pasajes, nuestra condición de animal, de ser-para-la-muerte, arrojado a una dolorosa vida.

Hallamos en Job un texto profundamente moderno, más moderno si cabe, en este sentido, que un texto de Descartes o de Leibniz, más emparentado (como hace notar Isabel Cabrera<sup>8</sup>) con el sinsentido y el absurdo de Camus o Kafka. Dios es vivido precisamente

---

<sup>6</sup>Platón. *La República*, 613a (p. 590). Madrid: Alianza, 1999. Impreso.

<sup>7</sup>*Libro de Job*, Capítulo 14, versículos 1-6 y 10-12 en *La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>8</sup>Vid. Cabrera, Isabel. *El lado oscuro de Dios* (pp. 115-118). México D.F.: Universidad Autónoma

como una ausencia, y la vida en esta situación carece de finalidad, de un sentido que proporcione consuelo al sufriente Job.

#### **d) El problema del Dios moral y de la trascendencia**

Los problemas expuestos nos llevan al núcleo central de la obra, así como a reconocer el interés que los autores cristianos (entre ellos Kant) han puesto en él. ¿Es Yahvé un Dios moral? ¿Nos parece aceptable la caracterización de Dios y la propuesta soteriológica del *Libro de Job*?

El sufrimiento del justo y, sobre todo, la privación de justicia en este mundo llevó a postular, por parte de las principales religiones históricas, una existencia en un más allá donde Dios arregle lo que en este mundo parece contrariar nuestros anhelos más profundos. Encontramos, en esta vida, una ausencia moral de sentido que prácticamente nos obliga a tener la esperanza de que esto ha de ser así. Si el *Libro de Job* hubiera sido escrito en otro espacio o en otro tiempo, en un contexto religioso que pensara la trascendencia, la otra vida, el final feliz (en el que a Job se le restituyen todos sus bienes) que podemos hallar al término del mismo no habría tenido que existir tal cual se nos presenta en la obra.

El Dios de Job, ausente hasta su numinosa teofanía final, se hace presente en su ocultación, como un Dios irracional e inmoral que permite la injusticia. Pero Job no deja de anhelar su retorno como Dios santo, bondadoso y justo; a saber: como Dios moral. Su efectivo retorno es empero el del Dios de la tormenta, tremendo, majestuoso, pero ante todo un Dios creador de la naturaleza, no gobernador de un mundo moral. El insatisfactorio (desde esta perspectiva) final del libro puede ser una evidencia de que otro Dios y otra idea de la justicia retributiva habían de ser, desde la trascendencia, planteadas.

### **3. La interpretación kantiana del Libro de Job**

#### **3. 1. La teodicea**

La teodicea consiste en hacer una defensa de Dios afirmando que, pese a que haya mal en el mundo, este puede ser explicado mediante argumentos racionales manteniendo así la suma bondad, la sabiduría y la omnipotencia divinas. En efecto, ¿cómo conciliar la existencia de un Dios perfectísimo con un mundo en el que reina la injusticia? Kant se sitúa, cronológicamente, entre dos gigantes de la filosofía alemana, a saber, Leibniz y Hegel. Ambos coinciden en plantear, aunque de muy diversos modos, una teodicea de corte racionalista. Leibniz, a partir del principio de razón suficiente (nada es sin una razón suficiente de que sea, y de que sea así y no de otra manera), afirmará -como ya comentamos- que este es el mejor de los mundos posibles. Hegel, por otra parte, concebirá la historia universal como el desarrollo pleno y paulatino del Espíritu Absoluto, y el mundo por lo tanto como un todo racional que sigue un plan necesario en el que todo está dirigido al progreso de la razón, por lo que nada es malo en términos absolutos, ni siquiera el dolor, desde la perspectiva de lo universal y del progreso de la historia.

El Kant precrítico no dista mucho de estas opiniones, adscribiéndose la tesis leibniziana (como se puede ver en su *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo*, de 1759). Pero el Kant de 1791, arropado ya por su trabajo crítico, adopta una postura muy

---

Metropolitana, 1998. Impreso.

distinta, que analizaremos a continuación.

### a) La teodicea doctrinal

En *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* Kant parte de que la razón, en su uso teórico, es totalmente incapaz de proporcionar conocimiento alguno sobre lo suprasensible, esto es, sobre la libertad, sobre el alma y sobre Dios (resultados alcanzados en las tres críticas). Mucho menos ha de pretender, por lo tanto, defender la sabiduría suprema de Dios deduciendo, de su voluntad, un plan divino en el que el mal en realidad no sería tal. En esto consiste lo que el prusiano llama teodicea doctrinal:

Toda teodicea ha de ser propiamente *interpretación* de la naturaleza, en la medida en que Dios hace saber mediante esta la intención de la voluntad. Ahora bien: toda interpretación de la voluntad declarada de un legislador es o *doctrinal* o *auténtica*. La primera es aquella que deduce con ingenio cuál sea esa voluntad tomando como partida las expresiones de las que ella se ha servido, y poniéndolas en conexión con las intenciones ya conocidas del legislador; la segunda es la que hace el legislador mismo.<sup>9</sup>

Según la interpretación kantiana del *Libro de Job*, ese es el vano intento que realizan los amigos de Job con sus discursos. Analizaremos a continuación sus defensas de Dios, si bien agrupándolas de tres en tres (pues las argumentaciones de los tres amigos de Job suelen compartir el mismo planteamiento).

#### 1) Primer grupo de discursos: Elifaz (capítulos 4 y 5), Bildad (cap. 8) y Sofar (cap. 11)

El argumento esgrimido por esta tríada de discursos es que el que sufre es porque ha pecado y ningún hombre es totalmente justo (de hecho, Dios “hasta en sus ángeles encuentra imperfección”<sup>10</sup>). El dolor del hombre, su aflicción, es efecto de su propio comportamiento. Esta conocida defensa de la divinidad, como veremos, será el hilo conductor de todos los discursos de los amigos de Job. No es de extrañar, pues la justicia de Dios en el *Antiguo Testamento* se presenta, efectivamente y acorde con la idea de Kant, en una doctrina de la retribución: proporción entre bondad-maldad y premios-castigos. El problema, como veremos, reside en pensar que dicha justicia tiene lugar en esta vida. Así, si Dios es completamente justo (“No, Dios no rechaza al hombre justo ni da su mano a los malvados”<sup>11</sup>) y su justicia se imparte en esta vida, necesariamente el dolor de Job es proporcional a su pecado. Además, la sabiduría de Dios no tiene parangón con la del hombre. La limitación de nuestro conocimiento nos impide saber cómo y por qué obra Dios como obra: sus designios y su plan no pueden sernos conocidos (“¿Pretendes tú escrutar el misterio de Dios, igualar la perfección del todopoderoso?”).<sup>12</sup> Job debe, en definitiva, resignarse ante su dolor reconociendo su ignorancia y su maldad.

#### 2) Segundo grupo de discursos: Elifaz (cap. 15), Bildad (cap. 18) y Sofar (cap. 20)

En estos discursos se ahonda aún más en la idea de la maldad natural del hombre, de

---

<sup>9</sup>Kant, Immanuel. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea* (p. 39). Madrid: Encuentro, 2011. Impreso.

<sup>10</sup>*Libro de Job*, capítulo 4, versículo 18 en *La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>11</sup>*Libro de Job*, capítulo 8, versículo 20 en *La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>12</sup>*Libro de Job*, capítulo 11, versículo 7 en *La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989. Impreso.

su intrínseca corrupción: “¿Cómo puede ser puro un hombre? ¿Cómo puede ser justo el nacido de mujer?”<sup>13</sup>

Asimismo, se hace hincapié en la idea de que el hombre injusto es castigado por Dios, es decir, se hace justicia con él. El malvado “Será arrojado de la luz a las tinieblas, será expulsado del mundo.”<sup>14</sup> “¿No sabes tú que desde antiguo, desde que el hombre fue puesto en tierra, es breve la alegría del malvado, su gozo es sólo de un instante?”<sup>15</sup>

Aquí podemos observar ya un rasgo que Kant destaca de los amigos de Job: su falsedad. En efecto, los amigos de Job dicen hablar “por lo que han visto”, por su propia experiencia, pero ciertamente podemos afirmar que, en aquella época (tanto como ahora o incluso más) los malvados lograban casi siempre vivir felices. Estos discursos parecen más dirigidos a alabar a Dios que a mostrar la realidad, una realidad donde reina la injusticia, y la cual se pretende cubrir y falsear para mostrarse piadoso y adorador de Yahvé, ensalzando sus obras y su poder para ganarse su favor.

### 3) Tercer grupo de discursos: Elifaz (cap. 22), Bildad (caps. 25-26<sup>16</sup>) y Sofar (caps. 24 y 27)

Tanto parece que estos discursos están encaminados más a defender la teoría de que Dios es justo que los propios hechos, que no sólo Sofar sigue reiterando (pese a la sincera refutación de Job) que el malvado es castigado por Dios, sino que Elifaz, en su tercer discurso, directamente acusa a Job de ser un malvado, pese a que no tiene prueba empírica alguna de ello (“¿No es, más bien, grande tu maldad? ¿No son incontables tus delitos?”).<sup>17</sup>

A nosotros, al constarnos de antemano que Job es un hombre recto y justo, nos parece atroz, y un ataque totalmente *ad hominem*, este discurso de Elifaz. En ello, por ejemplo, podemos apoyarnos al atribuir a los amigos de Job, con Kant, “La malicia con la que se conducen, tanto al afirmar, para salvar las apariencias, cosas de las que debieron confesar que no tenían ninguna evidencia, como al simular una convicción que en realidad no poseían”.<sup>18</sup>

Convicciones de índole teórica que, por otra parte, poco pueden consolar a Job. Así, por ejemplo, Bildad hace una alabanza a la omnipotencia divina y a lo diminuto que es el hombre en medio del cosmos. Pero esta es una apreciación meramente teórica, no moral. Reducir a la nada la dignidad del hombre, como un ser más dentro de la naturaleza que no tiene ningún papel de importancia en la creación, no es una respuesta que nos pueda satisfacer, pues pensamos que Dios ha de ser el ser moral por antonomasia, y debe cuidar de todas sus criaturas por igual. En este sentido, podríamos decir con Kant, que el hombre no es meramente un ser más de la naturaleza, pues es un ser moral:

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y

---

<sup>13</sup>Libro de Job, capítulo 15, versículo 14 en *La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>14</sup>Libro de Job, capítulo 18, versículo 18 en *La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>15</sup>Libro de Job, capítulo 20, versículos 4-5 en *La Santa Biblia*. Madrid: Editorial San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>16</sup>Sigo el orden sugerido por la obra citada: *La Santa Biblia*. Madrid: Editorial San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>17</sup>Libro de Job, capítulo 22, versículo 5 en *La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>18</sup>Kant, Immanuel. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea* (p. 43). Madrid: Encuentro, 2011. Impreso.

crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. [...] yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mi existir.

La primera comienza por el sitio que ocupo dentro del mundo exterior de los sentidos [...] El primer espectáculo de un sinfín de mundos anula, por decirlo así, mi importancia en cuanto *criatura animal*, habiendo de reintegrar los planetas (un simple punto en el cosmos) esa materia que durante un breve lapso (no se sabe cómo) fue dotada con energía vital. En cambio el segundo espectáculo eleva mi valor en cuanto persona infinitamente, gracias a mi personalidad, en donde la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto, al menos por cuanto cabe inferir del destino teleológico de mi existencia merced a esta ley, la cual no se circunscribe a las condiciones y los límites de esta vida [por los postulados de la razón que hemos tratado anteriormente], sino que se dirige hacia lo infinito.<sup>19</sup>

La dignidad del hombre, que este haya de ser tratado siempre como un fin y nunca meramente como un medio, es una exigencia, y más para un ser presuntamente justo y moral. Job defiende en todo momento su dignidad, ya que se ha hecho digno de ser feliz al obrar rectamente durante toda su vida.

#### **b) La teodicea auténtica**

De nada sirve apelar a la *sabiduría técnica* de Dios para defenderle ante el tribunal de la razón. Cualquier tipo de deísmo o de panteísmo (incluso el ateísmo actual, máxime con el apogeo científico que parece poder explicar hasta el más recóndito secreto de la naturaleza) podría dar razones de la belleza y la sublimidad del mundo natural. Pero lo que a nuestra razón ante todo le perturba es demostrar la *sabiduría moral* que presuponemos al creador del mundo (desde una perspectiva teísta), esto es, que el mundo ha sido creado atendiendo a unos fines morales.

Por ello, nos resultan insatisfactorios (en la misma medida que el último discurso de Bildad que acabamos de tratar) los discursos del propio Yahvé al final del poema. Yahvé no da razón de su *sabiduría moral*. Simplemente muestra a Job su poder en tanto que regulador del mundo natural, Señor de las bestias, ordenador del cosmos, azote del caos, etc. Job en ningún momento pide a Yahvé que se restituyan sus bienes (casi al contrario: sólo pide la muerte), simplemente pide conocer la razón de su situación, una explicación racional del mal y la injusticia que le asolan. Ante esta problemática racional, sin embargo, surge la respuesta en forma de una simple teofanía. Una teofanía sin argumento, sin razón, sin respuesta, a la que simplemente Job tiene que asentir y humillarse.

Desde la perspectiva kantiana esta resolución es inadmisibles, pues a la fe ha de llegarse por la razón y por la moral (que es al fin y al cabo el sistema de los principios de la razón pura práctica). Esto es, según Kant, lo que hace de Job un verdadero defensor de Dios: que su fe no se apoya en la adulación y en el reconocimiento teórico *a priori* de la justicia divina, a pesar de que la experiencia habla a menudo en contra de esta suposición. Su teodicea es defender la justicia de Dios *pese a* creer que está siendo castigado injustamente por él, pues sólo cree que hay un malentendido al respecto, ya que Dios es justo y lo defenderá hasta su muerte, aunque en su caso haya errado: “¡Oh, si hubiera entre nosotros

---

<sup>19</sup>Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, A288-A290 (pp. 293-294). Madrid: Alianza, 2000. Impreso.

árbitro que pusiera la mano entre los dos, para que aparte su látigo de mí y no me espante su terror!”<sup>20</sup>

Job sólo pide, en efecto, que Dios le escuche, y que le permita hablar, pues cree que Dios es justo y razonable. Por ello mismo el desconocimiento de por qué es castigado, siendo como es un hombre justo, le resulta más doloroso que el propio dolor físico. Sufre, asimismo, porque sus amigos son los que blasfeman al tratar de defender a Dios indignamente: “¿Creéis defender a Dios con palabras inicuas y su causa con razones mentirosas? ¿Creéis favorecerle al ser parciales? ¿En defensa de Dios discutís?”<sup>21</sup>

Ya tratamos más arriba la malicia que muestra Elifaz, sus palabras inicuas y sus razones mentirosas, cuando acusa a Job de fechorías que no ha podido observar (pues nosotros, los lectores, sabemos que Job no las ha cometido). Los amigos de Job se refugian y se enrocan en una mera teoría que no da cuenta de lo que realmente ocurre, defendiendo a Dios de un modo inmoral e inaceptable.

### Refutación de Job a la segunda tríada de discursos (capítulo 21)

Job, desde la sinceridad (e incluso desde la temeridad) afirmará que el mundo es un lugar de injusticia, esto es, que el malo no siempre (seguramente casi nunca) es desgraciado: “¿Por qué viven los malvados, envejecen y sigue su vigor? Su estirpe prospera en torno a ellos y sus vástagos crecen a su vista. En paz sus casas, nada temen; la vara de dios no les alcanza.”<sup>22</sup>

La injusticia, en efecto, pone en entredicho la existencia de Dios. O, por lo menos, que este sea un Dios justo y bondadoso que se preocupe por su creación. La teodicea doctrinal llevada a cabo por los amigos de Job, basándose en supuestos hechos que ellos mismos dicen haber presenciado y en los argumentos que presentan los sabios a partir de una observación de la naturaleza, no sirve para explicar la *sabiduría moral* de Dios. Pues la experiencia apunta directamente a lo contrario, a saber, a la inmoralidad que preside la vida de los hombres. Los amigos de Job realizan un movimiento similar a las teodiceas leibniziana y hegeliana: se refugian en la teoría, en lo que la razón les dice, en lo que *debería ser* antes que admitir que, en este mundo (el único al que pueden aferrarse), hay experiencias de las que no cabe dar razón, que no se pueden defender cabalmente, como el sufrimiento del justo. Ante esta antinomia, los amigos de Job sólo pueden defender, desde la confianza en que de todo hay una razón suficiente de que sea así y no de otra manera, que en el mundo regido por Yahvé el bien y el mal morales son proporcionales al bien y al mal físico. Como Job padece un mal físico desmedido (“¡Oh, si se pesara mi tormento, si en la balanza se pusieran todos mis males juntos!”<sup>23</sup>), y por mera deducción a partir de las premisas presentadas, Job necesariamente ha tenido que ser moralmente malo.

Se aprecia a simple vista lo falaz, lo mentiroso y lo inicuo que resulta este argumento. Ahora bien, tampoco Job tiene las herramientas conceptuales adecuadas para comprender

---

<sup>20</sup>Libro de Job, Capítulo 9, versículos 33-34 en *La Santa Biblia*. Madrid: Editorial San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>21</sup>Libro de Job, Capítulo 13, versículos 7-8 en *La Santa Biblia*. Madrid: Editorial San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>22</sup>Libro de Job, Capítulo 21, versículos 7-9 en *La Santa Biblia*. Madrid: Editorial San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>23</sup>Libro de Job, Capítulo 6, versículo 2 en *La Santa Biblia*. Madrid: Editorial San Pablo, 1989. Impreso.

esta situación. Su concepción inmanente de la justicia le incapacita, como a sus amigos, para remontarse, para alzar el vuelo de este reino de la naturaleza y de la injusticia hacia uno, más elevado, en el que las leyes que regirán no serán las del ser, sino las del deber ser: hacia ese mundo moral trascendente.

Job sólo puede, en esta situación, presentar la auténtica teodicea en dos sentidos. En primer lugar, negándose a aceptar una teodicea doctrinal que intente negar o relativizar el sufrimiento del justo (negando que haya hombres justos y afirmando que los malvados siempre tienen el castigo que se merecen), reconociendo los límites que tiene la razón humana a partir de las fuentes del conocimiento teórico de la naturaleza (es decir, no pretendiendo, como sus amigos, conocer los designios de Dios y cómo imparte esta justicia). Y, en segundo lugar, lo cual para Kant es mucho más importante, reconociendo el testimonio de la conciencia y la buena conducta de la vida (es decir, la moral) como la base de la fe. Este punto, fundamental para comprender por qué la teodicea de Job es, si bien teóricamente insuficiente, auténtica y sincera, nos encargaremos a continuación.

### 3. 2. La fe moral y la adulación

Resulta paradójico que en este trabajo nos hayamos detenido tanto en los argumentos de Elifaz, Bildad y Sofar (prescindiendo de Elihú, que se sitúa en un punto intermedio entre la recapitulación de los discursos anteriores y la intervención de Yahvé, defendiendo que Dios es muy superior al hombre, que nunca es injusto y que salva poniendo a prueba a sus hombres<sup>24</sup>), cuando el propio Kant afirma que lo importante del *Libro de Job* no es tanto lo que dicen sus personajes como la *intención* de los mismos:

Las razones que ambas partes aducen con ingenio, o con exceso de él, son poco dignas de notarse; sí requiere, en cambio, mayor atención la disposición de ánimo en la que lo hacen. Job habla tal como piensa, y siente como sentiría probablemente cualquier hombre en su situación; sus amigos, por el contrario, hablan como si se sintiesen espiados en secreto por el poderoso acerca de cuya causa entienden y como si, al decidir sobre ella, les preocupara más ganarse su favor que servir a la verdad. La malicia con la que se conducen, tanto al afirmar, para salvar las apariencias, cosas de las que debieron confesar no tenían ninguna evidencia, como al simular una convicción que en realidad no poseían, contrasta abiertamente con la sinceridad de Job, sinceridad tan lejana de la falsa adulación que casi raya en la temeridad; lo que, por cierto, dice mucho en favor suyo.<sup>25</sup>

Para Kant, como vimos al comienzo de este artículo, la intención es el único criterio válido para establecer si una acción (así como un carácter y una persona, en último término) es moral o no. No es de extrañar (aunque quizás interprete el texto de manera algo más interesada de lo que debería), entonces, que se centre, en efecto, en el ánimo que cree

---

<sup>24</sup>Si bien este último argumento, a saber, que Dios prueba y enseña a sus hombres mediante el sufrimiento, como defiende en el capítulo 36, versículos 15-16, sería muy importante en otro contexto (como, por ejemplo, en un trabajo acerca de la evolución de la interpretación del dolor del judaísmo al cristianismo). Sin embargo, Kant cree que este matiz no soluciona el problema de la teodicea, a saber, dar cuenta del mal moral en un mundo gobernado por Dios. Véase, al respecto, la página 33 de *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, donde afirma que pensar el sufrimiento como una prueba al virtuoso *por el hecho* de ser virtuoso va en contra de toda justicia.

<sup>25</sup>Kant, Immanuel. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* (pp. 43-45). Madrid: Ediciones Encuentro, 2011. Impreso.

adivinar detrás de las palabras pronunciadas por Job y por sus amigos. Cabe decir, por supuesto, que tal vez la malicia y la adulación con las que se conducen los interlocutores de Job no sea tan exagerada (exceptuando quizás las acusaciones gratuitas de Elifaz) como Kant pretende ver: es bastante seguro que cualquier hombre de la época tuviera ese sentir y esas ideas tan arraigadas en su razón que los discursos de los amigos de Job sean en realidad, simplemente, el discurso de toda una época, de toda una cosmovisión.

Sea como sea, para Kant los amigos de Job representan ya no sólo en el plano teórico una teodicea doctrinal sino, en el moral, lo que para Kant constituye la antítesis de la verdadera religión, a saber: una religión de la petición del favor, del mero culto; pues esta consiste precisamente en poner la fe como condición de la moral, y no al revés. Esto es: una moral heterónoma e interesada, que pretende obrar bien precisamente porque cree que entonces Dios recompensará dichos actos virtuosos. El que obra bien sólo si se dan ciertas condiciones (como premios por la buena conducta y castigos por las malas) está obrando por amor a sí mismo, no por amor a la ley. Es la perversión máxima de la moral. Si esto, además, es lo que conduce a dicho sujeto a la fe, esta fe será, sostiene el prusiano, impura e inauténtica.

La fe moral, pura y auténtica, es la única que puede darnos una definición positiva de la teodicea auténtica (pues, como se habrá notado, la anterior era fundamentalmente una negación de la doctrinal), pues “la teodicea no es un asunto de ciencia cuanto, mucho más, de fe.”<sup>26</sup>

Ante las defensas teóricas de sus amigos, la mejor defensa que Job puede hacer de Dios es su sinceridad a la hora de admitir la incapacidad de nuestra razón. La razón pura práctica, si bien no nos proporciona un saber sobre Dios (pues sólo cabe postularlo), ni sobre los fines que puede haber perseguido en su creación, sí puede proporcionar una fe racional moral, una esperanza y una confianza en que Dios, pese al mal existente, es un ser moral. Esta esperanza es la fe racional moral que Kant ve prefigurada en Job, ya que parte de su conciencia moral para fundamentar su fe en Dios, como podemos ver en las refutaciones, desde su experiencia interna (esto es, desde el lado del sujeto moral, no de la naturaleza), que realiza a los discursos de sus amigos:

¡Por el Dios vivo, que me ha quitado mi derecho; por el todopoderoso, que me amarga el alma; ¡mientras mi aliento siga en mí y el soplo de Dios en mis narices, mis labios no dirán falsedades ni mi lengua proferirá mentira! Lejos de daros la razón, hasta la muerte mantendré mi inocencia. Me aferraré a mi justicia y no la soltaré; mi corazón no tendrá que avergonzarse de mis días.<sup>27</sup>

Job incluso llega a exhortar sin ningún pudor (no como si se estuviese sintiendo espiado por el omnisciente), en su exigencia de racionalidad y moralidad por parte de Dios, al propio Yahvé: “Si he caminado con mentira, si mi pie corrió hacia la falsedad, ¡pésame él en balanza de justicia; reconocerá Dios mi integridad!”<sup>28</sup> Job encarna la antítesis de la adulación religiosa, representada por sus amigos. Mientras sus amigos ponen la felicidad

---

<sup>26</sup>Kant, Immanuel. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* (p. 47). Madrid: Encuentro, 2011. Impreso.

<sup>27</sup>*Libro de Job*, capítulo 27, versículos 2-6 en *La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989. Impreso.

<sup>28</sup>*Libro de Job*, capítulo 31, versículos 5-6 en *La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989. Impreso.

(en este caso de forma negativa: evitar el castigo) como la condición de su fe, adorando a Dios no como un fin en sí mismo, sino como un medio para conseguir una vida apacible, Job pone la buena conducta que ha llevado en su vida como estandarte de su fe en Dios (pues, aunque está seguro de que le ha arrebatado la felicidad injustamente, no le maldice). No caerá en la falsa fe, aun a costa de su dicha: “Todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios.”<sup>29</sup>

Que la teodicea que realiza Job, a partir de su buena conducta, es la auténtica, se ve reflejado, según Kant, en que sólo a él le son mostradas las maravillas (y los horrores maravillosos) de la creación y en el hecho de que Dios condena las teodiceas de Elifaz, Bildad y Sofar porque “no han hablado de él como su siervo Job”, tal y como dice el propio Yahvé en el epílogo. Si bien se podría matizar a Kant (que desconocía esto), a partir de la diferencia entre el Job en prosa y el Job en verso, sí que podemos reconocer en Job a aquel que dice, como debe, “Creo, Señor, ayuda mi incredulidad”.<sup>30</sup>

### Conclusiones

A lo largo del presente artículo hemos analizado cómo los diálogos entre Job y sus amigos se prestan fácilmente a realizar una comparativa entre las grandes teodiceas de la modernidad (esto es, las doctrinales de corte racionalista) y la modesta (pero sincera y auténtica) teodicea kantiana.

La lectura del *Libro de Job*, por otra parte, nos permite una mejor comprensión de la filosofía moral y religiosa de Kant. A raíz de la sorprendente originalidad de la interpretación kantiana (por ejemplo, a la hora de hacer prácticamente caso omiso a la letra del texto por mor de intentar hallar el espíritu del mismo, esto es, el ánimo que se puede conjeturar de los protagonistas) podemos, en efecto, enriquecer la lectura de Job utilizando un marco teórico propio de la ilustración e incluso contemporáneo.

Ahora bien, aunque en la interpretación kantiana podemos encontrar muchas luces, bien es verdad que (en menor medida) podemos encontrar en ella algunas sombras. La originalidad de la interpretación, que no se puede poner en duda, es posible que se deba precisamente a que Kant interprete el texto de una manera algo interesada. Que analice el texto a partir de una concepción propia de la ética y de la religión ya muy elaborada y cerrada puede que le impida abrir perspectivas que, sin duda, están en el texto y son de una importancia suma. Los problemas filosóficos a los que nos hemos referido (la finitud, la injusticia, la trascendencia...) no quedan reflejados en su, por otra parte breve, interpretación. Si bien esto fue seguramente a voluntad del propio Kant, no podemos dejar de pensar que en su interpretación hay cierta estrechez de miras, dada la riqueza que posee el *Libro de Job* más allá de los problemas relacionados solamente con la ética y la teodicea.

Puede asimismo que su hincapié en el ánimo de los protagonistas no refleje fielmente todo el sentido de la obra. Como ya hemos apuntado durante el presente artículo, es muy probable que los amigos de Job no tuvieran una intención netamente mala, sino que simplemente carecieran del aparato conceptual necesario para hacer una interpretación

<sup>29</sup>Kant, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 206, Madrid: Alianza, 2001. Impreso.

<sup>30</sup>Kant, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 209, Madrid: Alianza, 2001. Impreso.

diferente de lo que le sucedía a Job. Puede que Kant no comprendiera (por lo que se refleja en sus observaciones acerca de la religión judía) el concepto de justicia que se manejaba -por lo general- en el *Antiguo Testamento*. Esto presenta el problema, también, de que su interpretación parece ciertamente cristianizada, pues para Kant la única religión moral, como él mismo afirma, es el cristianismo. Si pudiéramos comentar la visión que Kant tiene de Jesús de Nazaret ciertamente podríamos observar cómo hace de Job una especie de precursor de este, cuando seguramente la figura de Job no se agote -prueba de ello son las interpretaciones que otros filósofos harán del mismo- simplemente en prefigurar el talante moral del que el prusiano denomina El maestro del Evangelio.

### **Bibliografía**

*La Santa Biblia*. Madrid: San Pablo, 1989.

Cabrera, Isabel. *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

Cabrera, Isabel. *El lado oscuro de Dios*. Ciudad de México, México: Paidós, 1998.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2005.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza, 2000 (reimpr. 2009).

Kant, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza, 2001 (reimpr. 2009).

Kant, Immanuel. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Madrid: Encuentro, 2011.

Platón. *Fedón, Fedro*. Madrid: Alianza, 1998 (reimpr. 2009).

Platón. *La República*, Madrid: Alianza, 1999 (reimpr. 2008).

Weil, Éric. *Problemas kantianos*. Madrid: Escolar y Mayo, 2008.

# EL *ADUERUS IUDAEOS* EN ISIDORO DE SEVILLA

## *ISIDORE OF SEVILLE'S ADUERSUS IUDAEOS*

---

Paris GONZÁLEZ-ALBO MANGLANO

Universidad Complutense de Madrid

### Resumen

Una vez superado el *parting of the ways* y bebiendo de un buen número de fuentes, Isidoro de Sevilla desarrolló el género *aduersus iudaeos* en varias de sus principales obras. En sus escritos, el obispo de Sevilla trató temas como la perfidia judía, la idea del deicidio o, en especial, las posibilidades de convertir a los judíos al cristianismo. Todas estas ideas tuvieron su reflejo en las políticas llevadas a cabo por el reino visigodo de Toledo, del que Isidoro era uno de sus principales valedores.

*Palabras clave:* Isidoro de Sevilla, antijudaísmo, *aduersus iudaeos*, judaísmo, visigodos.

### Abstract

Once the parting of the ways was overcome and influenced by a great number of sources, Isidore of Seville developed the so-called genre *Aduersus Iudaeos* in some of his main works. In his written texts, the Bishop of Seville argued about the Jewish perfidy, the idea of deicide or, especially, the possibilities of converting the Jews to Christianity. The whole of these ideas had their reflection in the policies that were carried out by the Visigoth Kingdom of Toledo, as Isidore was one of his principal supporters.

*Keywords:* Isidoro of Seville, Antijudaism, *Aduersus Iudaeos*, Judaism, Visigoths.

## **Introducción**

Durante el periodo de transición entre los esquemas bajo imperiales y el paradigma medieval tuvo lugar una corriente antijudía que atravesó toda la Europa cristiana. Uno de los territorios donde esta controversia se desarrolló de una forma más significativa fue en el reino visigodo de Toledo, donde a lo largo de más de cien años se llevó a cabo una política contra los judíos en el plano legislativo, de la que aún se duda que tuviera un verdadero desarrollo práctico.

El apoyo por parte de las élites culturales cercanas a la monarquía y a la iglesia visigodas fue notable como revela el elevado número de escritos de corte apologético que florecieron en este periodo. Precisamente fue desde el sector eclesiástico desde donde más prosperaron este tipo de documentos, a lo que se sumó el potencial cultural del reino godo en estos años con figuras como las de Leandro de Sevilla, Braulio de Zaragoza o Ildefonso de Toledo.

Pero por encima de todos ellos destacó uno: Isidoro de Sevilla, uno de los grandes valedores de la monarquía de Toledo y uno de los nombres fundamentales del siglo VII en toda Europa. El metropolitano de Sevilla tuvo, al igual que los otros autores, una serie de escritos en los que trató la temática antijudía, una de las más florecientes en aquel momento.

En esos textos, Isidoro desarrolla tanto su ideario acerca de los judíos como las líneas maestras de la política del reino visigodo respecto a los mismos a partir de cierto momento. Esto se debe a que la legislación acerca de los judíos que se llevó a cabo desde Toledo fue variando a lo largo de todo el siglo VII, con dos momentos especialmente beligerantes que coincidieron con los reinados de Sisebuto -en el 616 decretó la conversión forzosa- y de Égica, ya a finales de la centuria<sup>1</sup>.

No obstante, la postura del metropolitano sevillano se encuentra mediatizada por una serie de factores como el origen de su familia, su formación y la figura de su hermano Leandro, hombre fundamental en la vida de Isidoro. Precisamente, aglutinando todos estos factores, se pretende hacer una aproximación a la figura del obispo sevillano en relación a una de las cuestiones que más acució al reino visigodo de Toledo durante todo el siglo VII: los judíos y su inserción en una sociedad cristiana.

### **¿Quién fue Isidoro de Sevilla?**

Isidoro de Sevilla probablemente nació en la ciudad de Sevilla en una fecha entre el 560 y el 570, en el seno de una familia de clase alta, emparentado con la realeza visigoda por parte materna, y cuyo padre pertenecía al sector noble del Estado godo. Junto con sus tres hermanos -Leandro, Fulgencio y Florentina- son conocidos como los Cuatro Santos de Cartagena, ciudad de la que son patronos.

El protagonismo de su familia en algunos de los principales momentos de la historia del reino godo indica el contexto en el que se movían. Por citar un ejemplo, su parentela tuvo que exiliarse de Cartagena a Sevilla durante la invasión bizantina que comenzó en el año 552 con el desembarco de las fuerzas imperiales. Todo ello estaba motivado por una serie de luchas intestinas en el reino en las que su padre, Severiano,

---

<sup>1</sup> Acerca de la situación de los judíos en el reino visigodo de Toledo, son imprescindibles Blumenkranz; García Iglesias; García Moreno y González Salinero.

había apoyado al rey Agila I frente a Atanagildo, usurpador y principal apoyo en la península de los invasores.<sup>2</sup>

En su familia, el exilio se entendió desde muy pronto como un designio divino, o una especie de *peregrinatio* en el sentido contemporáneo del término, es decir, como un desplazamiento voluntario de aquellos que querían dedicarse a la ascesis de tipo monacal y que habían decidido abandonar su hogar para vivir lejos de ellos en tierra extranjera (Fontaine 62-63).

Al exilio forzado se unió la muerte prematura de sus padres, lo que obligó al hermano mayor, Leandro, a educar a Isidoro y al resto de sus hermanos. Por esta razón, la influencia de su hermano mayor sería relevante a lo largo de la vida de Isidoro. Su educación, por tanto, estuvo claramente influida por su hermano, pero también por los documentos a los que pudo tener acceso durante su juventud, en especial la biblioteca que había en la ciudad de Sevilla.

Seguramente, esta pertenecía al obispado y se encontraba en alguna *domus episcopi*, cuyos fondos procedían en su mayor parte de documentos de los siglos III y IV, y que probablemente aumentaron con la biblioteca que la familia de Isidoro pudo trasladar en su exilio. También se debe tener en cuenta que la ciudad hispalense era un cruce de caminos trascendental, al menos en el ámbito de los libros. La forma de aprendizaje común en la época era la lectura memorizada, en un principio guiada por un instructor, pero poco a poco de manera más autónoma, algo que se observa incluso en sus obras más tardías (Fontaine 67).

Con la muerte de Leandro, sucedida entre el 599 y el 601, Isidoro asumió todas sus funciones como obispo de Sevilla, aunque es probable que previamente hubiera sido coadjutor con derecho a sucesión de su hermano, algo habitual en esa época, tanto en cargos eclesiásticos como en la propia corte. Con la asunción de competencias de su hermano, Isidoro tomaba un gran poder dentro del Estado godo, lo que demuestra que no sólo fuera durante 35 años obispo metropolitano de Sevilla, sino que también tomara un papel tutorizante del reino durante el primer tercio del siglo VII. La relevancia específica del obispo sevillano se desarrolló tanto a través de los concilios que presidió: el provincial de Sevilla del 619 y el IV Concilio de Toledo, celebrado en el 633, como también a través de la relación personal que tuvo con los diferentes reyes, en especial Sisebuto (Fontaine 99). Pese a todo, Isidoro nunca fue el primado de la iglesia hispana porque no existía ese título en la península. Ese grado lo iría adquiriendo de manera progresiva el obispo de la capital, Toledo (Fontaine 100). Así revelaba Braulio de Zaragoza el alcance de la figura de Isidoro:

Después de tantas carencias padecidas por España, lo ha suscitado Dios [a Isidoro], a mi parecer, en estos últimos tiempos, a fin de restaurar los monumentos de los antiguos, para evitarnos, en toda ocasión, envejecer en medio de la incultura y lo ha puesto ante nosotros como una especie de tutor (Braulio de Zaragoza 307-309).

Por otra parte, la vigencia del reino godo durante más de un siglo se debió en buena parte al propio Isidoro, que supo adaptarse a las distintas situaciones que se desarrollaron en el trono, con usurpaciones y asesinatos que derivaron en una gran inestabilidad política

---

<sup>2</sup> Para la biografía de Isidoro de Sevilla, *vid.* Fontaine 59-112 o Sánchez Herrero 13-29.

y social. Así y con todo, tuvo una especial buena relación con algunos monarcas como Sisebuto (612-621), al que dedicó *Tratado sobre la Naturaleza*. Tras este rey, llegaron Suintila y Sisenando, este último usurpador del trono tras una revuelta en la Narbonense. Precisamente, Isidoro falleció pocos días después de Sisenando. El rey murió el 12 de marzo del 636 y el obispo falleció el 4 de abril, en medio de una penitencia pública con saco y ceniza que celebró en la catedral sevillana (Guiance 33-59). La influencia del metropolitano sevillano es más que notable tanto en el plano religioso como en el político.<sup>3</sup>

### **Seis siglos de influencia cristiana**

La obra de Isidoro se localiza en una época de transición entre la Antigüedad y la Edad Media, en un momento en el que el *Parting of the Ways*<sup>4</sup> se supone ya superado. Precisamente por localizarse en ese momento hay que entender su obra como el nexo de unión entre la polémica patrística antigua y la literatura polémica y antijudía del ámbito medieval (Castro y Peña 13).

Las influencias de Isidoro que se manifiestan en el pensamiento de Isidoro son numerosas y muy variadas. Seguramente, su acceso a los escritos clásicos paganos y patrísticos, fuera indirecto, a través de citas, como ocurre con Ovidio, Virgilio u Orígenes.

Lo que sí conocía de manera directa, muy probablemente, es la obra de autores cristianos latinos como Agustín de Hipona, Ambrosio de Milán o Hilario de Poitiers. Pero el obispo hispalense no sólo se valió de autores, sino que también bebía de fuentes jurídicas como el Código de Teodosio y otros textos por el estilo menos conocidos (Barcala 339-340).

Buena parte de los argumentos isidorianos se sustentan en los pensamientos de San Pablo y Agustín de Hipona con ideas como la incredulidad judía profetizada en el Antiguo Testamento (*De Fide Catholica contra Iudaeos* -Desde ahora *De fide*- 2, cap. 6,) o que la ruina de Jerusalén continuará hasta que llegue el fin del mundo (*De fide* 2, caps. 9-10).

En concreto, el pensamiento isidoriano acerca de los judíos está especialmente imbuido del espíritu de Tertuliano, Jerónimo y Agustín, con matices de contexto, ya que Tertuliano escribía desde la óptica de una posición de minoría y combatió a herejes y paganos, igual que Agustín.

Para estos dos autores, los judíos eran secundarios, no así para Jerónimo que consideraba el judaísmo como algo relativo al pasado y que debía desaparecer, aunque admiraba sus conocimientos sobre el Antiguo Testamento y creía que era necesario conocerlos para criticar con mayor acierto. No obstante, los judíos tampoco fueron el centro de su crítica.

### **El *aduersus iudaeos***

Al abordar la obra de Isidoro de Sevilla, hay que señalar la abundancia de documentos que dejó escritos y que trataban de cuestiones tan variadas como historia, astronomía, teología o exégesis bíblica. De entre la gran cantidad de obras que escribió el

---

<sup>3</sup> Sobre otras ideas y concepciones de Isidoro, puede consultarse Lozano Sebastián.

<sup>4</sup> Concepto creado por James Parkes que usa la metáfora de “separación de los caminos” para explicar la división entre cristianismo y judaísmo, *vid.* el capítulo 3 de la obra de Parkes.

obispo sevillano se pueden destacar algunas: las *Etimologías*, que suponen una relevante enciclopedia que devela el conocimiento y su progreso desde la Antigüedad tardía hasta la época de San Isidoro; la *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos*, que constituye una de las principales fuentes para el conocimiento del desarrollo del reino visigodo; o el propio *De fide catholica contra iudaeos*, que implica una de las obras clave para el desarrollo del antijudaísmo en la Europa cristiana medieval.

En esta última obra se centra el análisis de la obra antijudía de Isidoro, ya que es en ella donde el autor desarrolla de manera más madura sus argumentos acerca del conflicto entre judaísmo y cristianismo. Se trata de un escrito que se enmarca en la tipología de los *aduersus iudaeos* y supone uno de los cimientos fundamentales de la ideología antijudía que se estaba implementando en buena parte de la Europa cristiana de la época.

Esta dialéctica entre cristianismo y judaísmo tiene su origen en la lucha por la legitimidad o la exclusividad en la interpretación correcta de una tradición que es común para ambos, cada uno de ellos argumentando desde posturas que se basan en cuestiones de identidad (Castro y Peña 14). Los argumentos de este tipo son mucho más fuertes en el mundo judío que en el cristiano, si bien es cierto que desde el punto de vista cristiano se puso especial énfasis en presentarse frente a un otro que fuese fácilmente reconocible, en este caso el judío, para llevar a cabo un proyecto unificador.

En ese mismo sentido, las religiones monoteístas se presentan como las únicas verdaderas y se contraponen al resto de sistemas de creencias a los que consideran falsos. Por eso, frente a la ortodoxia que ellos representan, se sitúa la herejía, que para el cristianismo varía según el momento histórico: puede ser el paganismo, las diferentes ramas heterodoxas, el judaísmo, como en este caso, o cualquier otra variante que suponga un mínimo peligro para la ortodoxia.

Para algunos autores (Barcala 9), uno de los propósitos esenciales de este tipo de literatura era defenderse de ataques externos, ¿pero qué ocurre cuando el cristianismo no necesitaba defenderse de esos ataques, tal y como ocurre en los años de Isidoro de Sevilla? En el caso que nos ocupa, los objetivos parecen ser varios: presentarse como una realidad revelada en el Antiguo Testamento, mostrarse como una religión unitaria, monolítica y homogénea frente al judaísmo y, por último, desvincularse por completo de este.

La argumentación de este tipo de escritos suele cimentarse en el desarrollo de una exégesis del Antiguo Testamento, al igual que toda la patrística. De alguna manera, se observa cierta abstracción y carácter atemporal (Barcala 13), con argumentos que podrían servir tanto para el siglo VII como para el XII. De todas formas, se trata de razonamientos que no se limitan a estos momentos, sino que venían desarrollándose así desde el inicio de la disputa entre cristianismo y judaísmo (Castro y Peña 16).

Isidoro define lo que para él son los judíos no en tanto pueblo, raza o nación, sino como individuos que tienen una determinada religión y que expresan su fe a través de una serie de textos revelados que son tomados de esa misma manera por los cristianos, pero que cada grupo lo interpreta de maneras muy diferentes. Mientras los judíos lo hacen desde el propio Antiguo Testamento, los cristianos lo hacen a través del texto neotestamentario (Díez Merino 85). Por tanto, está haciendo una exégesis de un texto desde una perspectiva que no es aquella que sigue las doctrinas del mismo.

La argumentación de Isidoro en contra de los judíos sigue una serie de características (Díez Merino 96) como una preocupación especial por los ritos y costumbres judíos, tanto a nivel de fiestas como prácticas y ritos; es mucho menos agresivo de lo que eran otros autores; su argumentación tiene como fundamento principal la exégesis bíblica, aun con los problemas que surgen a la hora de determinar qué versión utilizó.

La literalidad es a la vez característica y problema de la obra isidoriana, ya que, si bien se centra en lo que dice el texto de manera fiel, recoge única y exclusivamente los pasajes que le interesan para su objetivo y alude a profecías analizadas *ex evento*. De esta forma, surge de nuevo el problema de la versión que utilizó para hacer su análisis. Isidoro intenta probar las ideas teológicas cristianas a través del Antiguo Testamento.

Sin embargo, no parece claro que muestre una actitud benévola o paternal, si bien es cierto que tiene un argumentario pastoral, evangelizador, fuertemente convincente con un lenguaje firme, pero sin llegar a niveles de violencia o dureza especial que sí se observan en otros autores como Jerónimo.

La idea isidoriana acerca de los judíos es diferente según se analice una u otra obra, lo que puede deberse al uso de diferentes fuentes en cada una de sus obras (Drews 392)

### ***De fide catholica contra iudaeos***

La historiografía todavía no se ha puesto de acuerdo acerca de la relación entre esta obra y las medidas antijudías que se llevaron a cabo en el reino visigodo de Toledo. No parece que el intentar atraer a los judíos al cristianismo (Lozano Sebastián 40) ni intentar convencerles mediante la persuasión (Domínguez del Val 40) sean explicaciones convincentes, ya que los objetivos de Isidoro y los de las altas esferas godas parecen ser algo diferentes.

Mientras que estas últimas tenían como principal objetivo la homogeneización del reino en el plano religioso, Isidoro va más allá: busca sacar a los judíos de su error, la conversión, pero no con el único objetivo de aglutinar a los ciudadanos godos en una sola religión, sino de atraer a los judíos hacia la fe cristiana.

Precisamente, esa dificultad para enlazar el texto isidoriano con la política llevada a cabo por el reino visigodo, junto a la complejidad de localizar y analizar las fuentes más directas de las que bebe el autor, han hecho que esta sea una de las obras menos atendidas por los investigadores (Castro y López Silva 87)

En este sentido, hay que considerar la fecha de escritura del texto. Parece claro que debió de hacerlo poco antes del edicto de conversión forzosa de Sisebuto del 616, probablemente entre el 614 y el 615. El hecho de que Isidoro no aluda en ningún momento a esa conversión, así como que el contexto daría un motivo para crear una obra de este tipo son dos argumentos que respaldan la fecha de creación de esta obra.

La academia tampoco se ha puesto de acuerdo a la hora de establecer qué tipo de texto es el *De fide Catholica*. Se duda entre un tratado teológico, dogmático, polémico/apologético o exegético.<sup>5</sup> De lo que no hay duda es de que debe enmarcarse dentro de la tradición patrística de la literatura *aduersus iudaeos* en la que habían destacado autores como Lactancio, Tertuliano, Eusebio de Cesarea o Agustín de Hipona y

---

<sup>5</sup> Más acerca de las diferentes tipologías de textos, *vid.* Marcos Casquero y Oroz Reta.

que podían tomar forma de homilias, diálogos, tratados... (Castro y Peña 21). Como en el caso que nos ocupa, la argumentación básica es la explicación cristológica y *ex eventu* del Antiguo Testamento. Los textos de este género se centran en cuatro aspectos fundamentalmente: la caducidad de la ley judía, puesta de manifiesto en la inferioridad de la ley y el culto judíos; el rechazo de los judíos y la elección por parte de dios de los gentiles, lo que se manifiesta en el análisis del traspaso de la alianza; el mesianismo de la figura de Jesús, cuestión en la que se centra buena parte del argumentario y las consecuencias negativas que todo ello tiene en el pueblo judío tras la muerte de Jesucristo debido a ser el pueblo deicida.

Se puede entender el texto de Isidoro como un tratado que tiene por objetivo la defensa de la fe católica con una argumentación sustentada casi por completo en la exégesis bíblica, pero sin dejar de lado la polémica antijudía.

Precisamente por ello, la primera parte del *De fide* trata de hacer una justificación del cristianismo, más que una crítica del judaísmo con argumentos como la encarnación del Mesías o la caída de Israel. Para ello utiliza un tipo de exégesis bíblica *ex eventu*. Sin embargo, Isidoro entra en algunas contradicciones a la hora de criticar la postura de los judíos acerca de Jesús, al señalar que los judíos no iban a ser capaces de reconocerle (*De fide* cap. 18).

Utiliza la ocasión para hacer un resumen de los Evangelios, usando argumentos veterotestamentarios (Castro y Peña 34). Como era típico en la literatura de este estilo, utiliza el argumento de la mayor antigüedad de un texto o documento para dar validez a sus ideas. Isidoro muestra especial interés por la figura del profeta Isaías, que aparece en prácticamente todos los argumentos que utiliza (Díez Merino 101).

En el segundo libro, se dedica a demostrar la existencia de dos grupos: los judíos y los gentiles, que gracias al Nuevo Testamento configurarían un nuevo pueblo. Es en este apartado donde se manifiesta de manera más clara el pensamiento de Isidoro respecto a los judíos. En esas páginas desarrolla toda su crítica acerca de la religión judía analizando pormenorizadamente un buen número de elementos: desde la circuncisión a la celebración del Sabbat, pasando por la observancia de ciertos alimentos.

Cabe hacer alusión a los apelativos con respecto a los judíos. Habla de pueblo deicida (*De fide* 1, cap. 5, 9-10); pérfidos judíos (*De fide* 2, cap. 22, 1-2); o infieles (*De fide* 1, cap. 1, 8). Todos estos apelativos habían evolucionado ya dentro de la tradición del *aduersus iudaeos* que se había desarrollado en el mundo cristiano durante seis siglos. A la vez, considera que el pueblo judío no cuenta con una razón de ser propia, sino que sólo sirve para argumentar la verdad cristiana (*De fide* 2, cap. 12).

Isidoro ni en el *De fide Catholica contra Iudaeos* ni en ningún otro escrito dejó apuntada la idea de que los judíos tuvieran que ser bautizados obligatoriamente. Esto ha provocado que la historiografía discutiese acerca de la influencia o no de Isidoro en la política antijudía de los godos, pero también ha dejado abierto un debate sobre el grado de verdad de las palabras del obispo hispalense en sus escritos. La discrepancia de sus palabras entre sus diversos escritos ayuda a tener esta idea, ya que, por ejemplo, en el concilio provincial de Sevilla que debió de celebrarse bajo auspicio isidoriano entre el 619 y el 624,<sup>6</sup> se alababan las medidas de Sisebuto. Si bien es cierto que en otros lugares

---

<sup>6</sup> Más acerca del III Concilio de Sevilla, en Orlandis.

reprobaba la conversión forzosa, apostando por la conversión mediante la palabra (Concilio IV de Toledo, c. 57).

Lo más probable es que Isidoro tuviese una influencia notable en el reino godó, pero las decisiones político-religiosas del reino de este calado escapasen de su área de influencia y estuvieran mediatizadas por otros factores como la nobleza o el propio interés regio. En ese sentido, la política del reino godó acerca de los judíos encontró un rechazo frontal por parte de las altas esferas intelectuales y de los obispos de la península, ya que una de las múltiples razones de esas medidas era la unión reino-iglesia que se buscaba desde el trono. Sobre la verosimilitud de sus palabras en uno u otro sentido no podemos más que hacer conjeturas.

Pese a la relevancia de la obra, se percibe cierto desconocimiento del judaísmo tanto contemporáneo como de cualquier judaísmo anterior por parte del autor, ya que magnifica tanto la situación del pueblo judío como el peligro que podía suponer tanto para el reino godó como para el cristianismo en general (Castro y Peña 37).

Otra de las críticas que se puede hacer a la obra de Isidoro es el uso que hace de la Biblia. El autor hispalense se vale de varias versiones de la misma y las utiliza indistintamente: en ocasiones usa la *Vulgata* de San Jerónimo, en otras la *Septuaginta* de manera directa, también se vale de una versión propia y, a veces, une la versión de San Jerónimo con otra antigua (Barcala 377). Ante la variedad de ediciones, la argumentación de Isidoro pierde valor, ya que parece que utiliza cada una de ellas según le convenga ante el argumento que está desarrollando.

La importancia del *De fide* queda reflejada en los cuatro objetivos que se plantea el propio autor a la hora de abordarla: se trata de una obra de gran esfuerzo para aglutinar argumentos con la meta de probar la verdad de la fe cristiana; constituye un excepcional documento de síntesis de todos los argumentos que habían sido usados previamente en la polémica judeo-cristiana.

Además, supone un gran ejemplo de obra de confrontación cristianismo-judaísmo con el objetivo doble de corroborar la fe por la autoridad de los profetas y probar el error de los judíos que no han aceptado la verdadera fe, pero no parece que sea una obra de exposición positiva, como han visto algunos (Díez Merino 93), sino más bien un tratado que mezcla argumentos positivos y negativos para llegar a sus conclusiones.

En ocasiones, Isidoro ha sido acusado de no tener una idea propia acerca del tema, sino de reunir un buen número de argumentaciones de los padres de la Iglesia precedentes y aglutinarlas en un único estudio (Blumenkranz 91-94). Aun así, la obra supone un documento necesario para conocer el antijudaísmo del siglo VII.

### **Otras obras isidorianas que tratan el judaísmo**

No obstante, no sólo en el *De Fide Catholica* trata Isidoro la cuestión judía. Las alusiones acerca de los judíos y el judaísmo en otras obras isidorianas son constantes y muy variadas, lo que refleja la trascendencia de este tema a lo largo y ancho de la Europa del siglo VII.

En las *Etimologías*, una de las obras clave de la producción isidoriana, recoge una pequeña caracterización de los judíos, señalando el origen del pueblo (*Etimologías*, IX, 3), pequeñas referencias al hebreo (*Etimologías*, IX, 4; IX, 11) o las diferentes ramificaciones de los judíos (*Etimologías*, IX, 3; IX, 5; IX, 51). Todo ello sin una gran carga dogmática ni

antijudía propiamente dicha (Díez Merino 86-88), pero sí con una imagen sumamente incoherente del mundo judío (Barcala 360).

Algo parecido hace en *Allegoriae quaedam Scripturae Sacrae*, donde además de dar una definición negativa de los judíos (Díez Merino 90), da unos veinte ejemplos de personajes que representan a los judíos, entre los que destacan los dos deudores<sup>7</sup> (Migne, PL 83, 123), Barrabás (Migne, PL 83, 129) o los protagonistas de la parábola de los dos hijos<sup>8</sup> (Migne, PL 83, 122).

Mientras que en *Quaestiones in vetus testamentum*, pese a que no está pensada como una obra de polémica antijudía, se deja entrever la idea isidoriana del mundo judío. Igual que en las anteriores, extrapola lo que se señala en el Antiguo Testamento como profecía de la verdad que supone el Nuevo Testamento y la fe cristiana. El argumento preferido de Isidoro en esta obra es la lucha entre cristianos y judíos y la repulsa de Dios hacia estos últimos, tomando como ejemplos la historia de Caín y Abel o la promesa de Abraham (Barcala 369).

También trata el problema judío, aunque de manera laxa en otras obras menores, como *De ortu et obitu patrum*, donde recoge tradiciones judías, tomadas de obras de Jerónimo entre otros, aunque en ese texto Isidoro no hace una alusión negativa de los judíos (Migne, PL 83, 129-156).

En *De ecclesiasticis officiis* hace una diferenciación entre los ritos eclesiásticos contemporáneos y los ritos según aparecen en el Antiguo Testamento debido a que habían sido los primeros cristianos los que habían querido diferenciar los ritos cristianos de los judíos (Migne, PL 83, 737-826). Mientras que en *Sentencias* hace una breve mención a los judíos en la que les equipara al resto de los herejes (Barcala 360).

Por otra parte, hay que hablar de dos obras de las que se duda su autoría: *Liber de variis quaestionibus aduersus Iudaeos* e *Isaiae testimonia de Christo Domino*. La primera se dio por auténticamente isidoriana en un principio, pero investigaciones posteriores han señalado que muy probablemente se tratara de una obra compuesta en Zaragoza o alguna región cercana en el primer cuarto del siglo VIII y en un contexto con presencia de judíos (Díez Merino 94; Marcos Casquero y Oroz Reta 159).

La segunda de las obras pseudoisidorianas se conserva en un único manuscrito, fechado en el siglo XIII y en el que aparece como anónima. Sólo en algunas copias manuscritas de este se le atribuye a Isidoro la autoría. Igual que ocurre en el *Liber de variis quaestionibus aduersus Iudaeos*, la fecha de escritura de esta obra estaría en torno a la primera mitad del siglo VIII (Díez Merino 95), lo que demuestra que el obispo sevillano no fue su autor.

## El influjo de Isidoro

Isidoro es uno de los grandes nombres de la historia de la cultura española y, probablemente, la figura fundamental del reino godó. El *De fide catholica contra iudaeos* fue un texto de gran relevancia en su tiempo y su influencia queda de manifiesto ya desde pocos años después de su muerte, cuando dos de sus discípulos, Ildefonso y Julián de Toledo, escribieron obras de apologética antijudía guiándose por la obra de Isidoro.

<sup>7</sup> Parábola que se encuentra en Lc. 7:36-50.

<sup>8</sup> La famosa parábola se localiza en Mt 21:23-27.

Pero el prestigio de Isidoro no quedó recluido únicamente en el siglo VII: unos cien años después de que el obispo de Sevilla escribiese el *De fide catholica contra iudaeos*, Evancio de Toledo utilizó los argumentos isidorianos de esta obra como base para criticar a una serie de grupos cristianos que seguían algunas prácticas judías en la ciudad de Zaragoza (Vega 57-100; Gil 9-23).

No obstante, el influjo de Isidoro de Sevilla queda patente en buena parte de la literatura antijudía que se desarrolló en la Europa de entre finales del siglo XI y el siglo XIII (Abulafia 517) y permaneció en el imaginario antijudío, por lo menos, hasta el siglo XV, momento en el que se realizaron dos impresiones del primer libro del *De fide catholica contra iudaeos* (Drews 316).

Pese a estar presente en el sustrato de las ideas antijudías de buena parte de la literatura medieval de este estilo, la decadencia de la influencia de Isidoro comenzó desde el momento en que las posturas cristianas empezaron a utilizar como argumentos críticos la literatura rabínica o el *Talmud*.<sup>9</sup> Estos textos eran desconocidos por Isidoro debido a que su llegada al mundo europeo occidental se produjo varios años más tarde de la muerte del metropolitano sevillano (Castro y Peña 18).

## Conclusiones

El ideario antijudío que desarrolló Isidoro de Sevilla no fue ni original ni revolucionario. Sin embargo, esto no debe desmerecer la relevancia de la figura del obispo sevillano dentro de la literatura *aduersus iudaeos* en particular y del ideario cristiano antijudío en general, al menos hasta finales de la Edad Media. Tampoco hay que olvidar que él supone el primer ejemplo de controversistas antijudíos nacidos en la península ibérica (Menéndez Pelayo 20).

La obra de Isidoro es el perfecto nexo de unión entre la polémica patrística antigua y la literatura polémica y antijudía de época medieval. El obispo de Sevilla se postula como el gran custodio y transmisor de los saberes antiguos y precisamente por ello, uno de los factores decisivos en la creación de la nueva cultura medieval (Barcala 350).

En relación al contenido antijudío de su obra, el metropolitano de Sevilla tiene una idea acerca de los judíos que varía según la obra que se consulte. Mientras en el *De fide* muestra sus ideas más maduras a la vez que más beligerantes, en otras ocasiones, como ocurre en *De ortu et obitu patrum* no se encuentran referencias negativas a los judíos. De manera general, pese a que se muestra abiertamente contrario al judaísmo, no es ni tan violento ni tan ofensivo como lo habían sido otros que le precedieron, como Jerónimo.

Su influencia fue apreciable no sólo en la literatura alto y plenomedieval contra los judíos, sino también en la política que se llevó a cabo desde el reino visigodo de Toledo. Tras las conversiones forzadas realizada por Sisebuto, la postura que tomó la monarquía goda fue precisamente la que intenta transmitir Isidoro: la conversión a través de la palabra y no de la fuerza, posición que quedó de manifiesto en el IV Concilio de Toledo y que fue la base del argumentario visigodo casi hasta final de siglo.

En resumen, la figura de Isidoro de Sevilla supone la perfecta conexión entre el mundo tardoantiguo y el Medieval, tanto en la controversia entre el cristianismo y el

---

<sup>9</sup> Sobre las diferentes fases que ha vivido la literatura judía, *vid.* Seijas de los Ríos Zarzosa. Para el caso concreto de la formación completa del *Talmud* en el siglo VII, *vid.* Miralles.

judaismo, como en otras cuestiones. Su obra, pese a no constituir un trabajo original, implica uno de los mejores acercamientos al pensamiento cristiano acerca del judaísmo en los albores de la Edad Media.

### Fuentes primarias

Braulio de Zaragoza. “*Renotatio Isidori a Braulione Caesaragustano edita*”, Fontaine Jacques, trad. *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000. 305-309. Impreso.

Isidoro de Sevilla. *Sobre la fe católica contra los judíos*. Castro Caridad, Eva y Peña Fernández, Francisco, eds. y trad. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2014. Impreso.

Isidoro de Sevilla. *Allegoriae quaedam Scripturae Sacrae*, Migne, Jacques Paul, ed., PL 83, cols. 97-130.

Isidoro de Sevilla. *De Ecclesiasticis Officiis*, Migne, Jacques Paul, ed., PL 83, cols. 737-826.

Isidoro de Sevilla. *De Ortu et Obitu Patrum*, Migne, Jacques Paul, ed., PL 83, cols. 129-156.

Martínez Díez, Gonzalo y Félix Rodríguez. *La colección canónica hispana V. Concilios hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992. Impreso.

### Bibliografía citada

Abulafia, Anna Sapir. *Christian and Jews in Dispute*. Aldershot: Variorum, 1998. Print.

Barcala Muñoz, Andrés. *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. Volumen II: siglos VI-VII. El reino visigodo de Toledo. Parte Segunda. Madrid: Aben Ezra, 2003. Impreso.

Blumenkranz, Bernhard. *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. 430-1096*. París: Mouton & Co., 1960. Print

Castro Caridad, Eva y Xosé Antonio López Silva. “San Isidoro de Sevilla y los judíos: apología o catequética”, *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*. Sevilla: Universidad, 2018. 87-98. Impreso.

Díez Merino, Luis. “San Isidoro de Sevilla y la polémica judeocristiana”, *La controversia judeocristiana en España. Desde los orígenes hasta el siglo XIII. Homenaje a Domingo Muñoz León*. Madrid: CSIC, 1998. 77-110. Impreso

Domínguez del Val, Ursicino. *Historia de la antigua literatura latino hispano-cristiana. V, siglo VII*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002. Impreso.

Drews, Wolfram. *The Unknown Neighbour. The Jew in the Thought of Isidore of Seville*. Leiden: Brill, 2006. Print.

Fontaine, Jacques. *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000. Impreso.

García Iglesias, Luis. *Los judíos en la España antigua*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. Impreso.

García Moreno, Luis. *Los judíos de la España antigua*. Madrid: RIALP, 1993. Impreso.

Gil, Juan. “Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII.” *Hispania Sacra*, 59 (1977): 9-110. Impreso.

González Salinero, Raúl. *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Madrid: CSIC, 2000. Impreso.

- Guiance, Ariel. "Dormiuit beatus Isidorus: variaciones hagiográficas en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla." *Edad Media. Revista de historia*, 6 (2003-2004): 33-59. Impreso.
- Lozano Sebastián, Francisco Javier. *San Isidoro de Sevilla: teología del pecado y la conversión*. Burgos: Aldecoa, 1976. Impreso.
- Marcos Casquero, Manuel Antonio y José Oroz Reta, eds. *Lírica latina medieval. II: poesía religiosa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. Impreso.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. "San Isidoro. Su importancia en la historia intelectual de España." *Obras completas*, vol. VI. Santander-Madrid, Edición Nacional, 1941. 107-118. Impreso.
- Miralles Maciá, Lorena. "Rabinismo y literatura rabínica", Seijas de los Ríos Zarzosa, Guadalupe, ed. *Historia de la literatura hebrea y judía*. Madrid: Trotta, 2014. 243-264. Impreso
- Orlandis, José. "Tras la huella de un concilio isidoriano en Sevilla." *Estudios de historia eclesiástica visigoda*. Pamplona: EUNSA, 1998. 237-246. Impreso.
- Parkes, James. *The Conflict Between the Church and the Synagogue*. Nueva York: Soncino, 1977. Impreso.
- Sánchez Herrero, José. "San Isidoro de Sevilla. Biografía." *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*. Sevilla: Universidad, 2018. 13-29. Impreso.
- Vega, Ángel Custodio. "Una herejía judaizante del s. VIII en España." *La Ciudad de Dios*, 153 (1941): 57-100. Impreso.

# LA IDEA DE UN YO INMUTABLE E INDEPENDIENTE COMO CAUSA DE SUFRIMIENTO EN LAS AULAS DE EDUCACIÓN PRIMARIA

## *THE IDEA OF AN IMMUTABLE AND INDEPENDENT SELF AS THE CAUSE OF SUFFERING IN PRIMARY EDUCATION CLASSROOMS*

---

Alejandro GUERRERO ESPIGARES

Universidad de Barcelona

### **Resumen**

Uno de los objetivos básicos de la educación primaria es preparar al individuo para un ejercicio activo de la ciudadanía y para respetar los derechos humanos. Si la adaptación a la sociedad provoca una insatisfacción constante en el niño que esclaviza su mente, ¿no estaríamos vulnerando con ello el derecho humano fundamental que defiende la libertad del individuo?

En este artículo queremos reflexionar, apoyándonos en la filosofía budista, sobre la validez de la construcción de la idea de un yo inmutable e independiente, que nos conduce irremediamente hacia un entendimiento distorsionado de la realidad que nos rodea.

*Palabras clave:* sufrimiento, ego, educación, budismo, mente.

### **Abstract**

One of the basic objectives of primary education is to prepare the individual for an adequate adaptation to society and to respect basic human rights. But, if this adaptation to the society causes a constant dissatisfaction that enslaves his mind, wouldn't we be violating the fundamental human right that defends the individual freedom?

In this article we want to reflect, based on Buddhist Philosophy, on the validity of the construction of the idea of an immutable and independent self that leads us irremediably towards a distorted understanding of the reality that surrounds us.

*Keywords:* suffering, ego, education, Buddhism, mind.

## **Educar para la liberarnos de nosotros mismos**

Dos de los objetivos fundamentales que se pretenden alcanzar con la educación primaria son que el alumnado pueda:

Primero, “adquirir habilidades para la resolución pacífica de conflictos, que les permitan desenvolverse con autonomía en el ámbito familiar y doméstico, así como en los grupos sociales con los que se relacionan” y segundo, “conocer y apreciar los valores y las normas de convivencia, aprender a obrar de acuerdo con ellas, prepararse para el ejercicio activo de la ciudadanía y respetar los derechos humanos, así como el pluralismo propio de una sociedad democrática”.<sup>1</sup>

Estos dos objetivos nos van a ayudar a presentar el tema que queremos desarrollar en este artículo, donde analizaremos los conceptos de felicidad y sufrimiento, apoyándonos principalmente en la filosofía budista Theravada y la visión que tiene sobre dichos conceptos. Trataremos también de ahondar sobre si la educación que recibimos en los primeros años de vida, influye directamente en el desarrollo del hábito del que se habla en la hipótesis, que presentamos a continuación, sobre el origen del sufrimiento que plantea esta filosofía oriental.

El hábito de reaccionar inconscientemente a los deseos personales (ignorancia) es la causa principal del sufrimiento.

A nivel práctico, creemos indispensable abordar de manera crítica, si los citados objetivos educativos, para la etapa de primaria, se están integrando de una manera funcional y pragmática en las consciencias de los estudiantes o si simplemente se están reteniendo a nivel teórico y burocrático. Pero, ¿por qué es necesario este cuestionamiento? y ¿qué relación tienen los conceptos de sufrimiento y felicidad que presenta la filosofía budista con la educación primaria? Si analizamos más detalladamente los dos objetivos elegidos en este artículo, nos surgen cuestiones que, al responderlas, nos pueden aclarar las dos preguntas anteriores.

El primer objetivo que habla de “adquirir habilidades para la resolución pacífica de conflictos” nos hace plantearnos la siguiente pregunta: ¿sabemos resolver y/o enfrentarnos a nuestros propios conflictos personales? o, por el contrario, ¿aprendemos a huir de ellos, reprimiéndolos en las profundidades de nuestra mente y generando con ello una guerra interna?

En cuanto al segundo objetivo que habla de “prepararse para el ejercicio activo de la ciudadanía”, nos surge la siguiente reflexión: si adaptarse al ejercicio activo de la ciudadanía supone el desarrollo del egoísmo, la insatisfacción constante y el apego a los deseos individuales, ¿no sería necesario replantearse este ejercicio activo de la ciudadanía?

Desde los primeros años de vida, se nos va educando en el juego de motivarnos con premios, para poder conseguir lo que el sistema educativo-sociedad pretende y asustarnos con castigos, para evitar lo que el sistema educativo-sociedad considera como malo o no conveniente. De esta manera empezamos a creer que el conseguir lo que el exterior nos

---

<sup>1</sup> Real Decreto 126/2014, de 28 de febrero, por el que se establece el currículo básico de la Educación Primaria en el estado español.

presenta como lo bueno o lo malo, es el objetivo de la realización personal y el beneficio propio, sin pararnos a pensar si es realmente eso lo que nos beneficia para sentirnos realizados. ¿Es esta la manera adecuada de aprender?

En este sentido Ivan Illich reflexionó sobre la naturaleza ineficaz de la educación escolarizada y afirmó rotundamente que “para la mayoría de los seres humanos, el derecho a aprender se ve restringido por la obligación de asistir a la escuela”. Illich se mostraba favorable al autoaprendizaje, apoyado en relaciones sociales libremente intencionadas en encuentros y conversaciones fluidas e informales.

Nuestro sistema educativo, movido por la necesidad de adaptar al futuro adulto a una sociedad individualista, se ha tenido que centrar en que los alumnos acumulen información y conocimientos para poder conseguir cosas (títulos académicos o reconocimiento social). Esta forma de proceder, ha generado un hábito de querer conseguir recompensas externas para poder ser felices, o creerse felices. En este sentido, la educación actual se ha basado en pensar y planificar sus programaciones, centrándose en los beneficios que los alumnos conseguirán en un futuro lejano y en este camino hacia adelante, nos hemos olvidado de que los niños y niñas viven constantemente en el presente. Eso genera sufrimiento y frustración, ya que los niños (seres que quieren estar en el presente) se ven obligados a saltarse su vida, para programar un futuro supuestamente adecuado para su hipotética vida futura. ¿No es eso contradictorio?

De la misma manera, recordamos constantemente al alumnado la necesidad de sacar buenas notas para optar a buenos puestos de trabajo en el futuro, que nos den estabilidad y seguridad. Pero en contradicción con esto, nos encontramos con una sociedad en constante cambio, que nos empuja a adaptarnos continuamente al desequilibrio de una sociedad que no quiere dejar de crecer económicamente a costa incluso de su propia supervivencia. ¿No sería mejor recordar que todo está cambiando constantemente y enseñarles la importancia de poder adaptarse a lo nuevo o a lo imprevisible?

Creemos que el sistema educativo actual, no ha podido hacer frente a estas demandas de adaptaciones personales, en parte porque siguen estando presente todavía algunos métodos de enseñanza de hace dos siglos (desde la revolución industrial). Necesitamos adaptar el sistema educativo, o las formas en las que tenemos de enseñar a los alumnos, para que realmente se puedan adaptar a una sociedad en constante cambio. Para ello, se haría necesaria una reflexión crítica sobre la cuestión de si una educación universal a través de la escolarización (tal y como está estructurada actualmente) es factible o no, para poder conseguir una educación armónica y libre de todos los alumnos y alumnas.

En este sentido Illich lo tenía muy claro:

La educación universal por medio de la escolarización no es factible. No sería más factible si se la intentara mediante instituciones alternativas construidas según el estilo de las escuelas actuales. Ni unas nuevas actitudes de los maestros hacia sus alumnos, ni la proliferación de nuevas herramientas y métodos físicos o mentales (en el aula o en el dormitorio), ni, finalmente, el intento de ampliar la responsabilidad del pedagogo hasta que englobe las vidas completas de sus alumnos, dará por resultado la educación universal. La búsqueda actual de nuevos embudos educativos debe revertirse hacia la búsqueda de su antípoda institucional: tramas educativas que aumenten la

oportunidad para que cada cual transforme cada momento de su vida en un momento de aprendizaje, de compartir, de interesarse.<sup>2</sup>

Creemos que, a día de hoy, es muy difícil poder llevar a cabo la desescolarización que presenta Illich para poder conseguir una educación universal e íntegra, pero sí creemos que se podría revisar detalladamente uno de los aspectos que creemos más importantes para poder educar en una verdadera libertad: la forma de presentar y gestionar la idea del yo desde las aulas de primaria.

Esta idea nos podría servir como conexión entre la filosofía budista y la importancia de los aprendizajes de las primeras etapas, tratando de interconectar y armonizar esta idea del yo (basada en su independencia e inmutabilidad como realidad absoluta e indiscutible) con el entorno cambiante en el que interactúa el individuo.

Sabemos que no es un trabajo exclusivo del sistema educativo, pero creemos que el entender otra perspectiva más holística, sobre esa idea de un yo separado del resto y que no cambia, puede ayudar a gestionar mejor las emociones del individuo y proporcionarle una herramienta funcional, para que pueda llegar a ser capaz de reflexionar, de una manera más crítica, sobre las informaciones contradictorias que llegan del exterior, enfrentando la idea de seguridad y estabilidad, con la vorágine del cambio y la incertidumbre que existe en la actualidad.

### **Todas las cosas compuestas son impermanentes**

Una de las enseñanzas fundamentales del budismo se basa en el concepto de Tri-Laksana, en el que se explica que todos los fenómenos del mundo percibido están sujetos a tres características: Anicca, Dukkha y Anatta.

La traducción más cercana de estos tres conceptos, escritos en la lengua Pali, podría ser impermanencia (*Anicca*), sufrimiento-insatisfacción (*Dukkha*) e insustancialidad del yo o vacuidad (*Anatta*). En un extracto de su ensayo *La experiencia sobre la impermanencia*, Paul Fleischman escribió sobre estas tres características:

Nuestra resistencia a la experiencia de anicca es la gran pena: sabbe sankhara dukkha – todo está lleno de sufrimiento. Guardamos distancia de la experiencia directa de **anicca**, viéndolo como un concepto científico o un sentimiento poético, porque su dinamismo derrite nuestro sentido de seguridad y de orden y nos llena con un sentido de pérdida y tristeza. La gran pena, **dukkha**, nos lleva a la pérdida del mito consolador, de la alianza familiar, y de la identidad segura – todos los ganchos por los cuales nos aferramos a la idea de que tenemos una identidad eterna, inmutable, personal, que nunca será arrancada por el río de la vida. Y así nos damos cuenta de que, sabbe dhamma **anatta** – todos los fenómenos son insustanciales. La fantasía de nuestra propia grandeza, el amor que tenemos por nosotros mismos y todo lo nuestro, es la piedra sobre la cual hemos construido nuestras vidas. Pero cada piedra fluye al igual que un río. Inclusive, o particularmente, la piedra del “Yo” está revelada a ser líquida, sin esencia, **anatta**. Qué terriblemente triste es sentir nuestras vidas escabullirse por la corriente implacable y fría del tiempo.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Illich, Ivan. *La sociedad desescolarizada*. Buenos Aires, Argentina. Godot. 2011 Impreso.

<sup>3</sup> Fleischman, Paul R. *La experiencia de la impermanencia*. India. Vipassana Research Institute. 1991. Impreso.

Volviendo a las preguntas planteadas a partir de los objetivos de la educación primaria, podemos afirmar que, desde los primeros años de vida, aprendemos a interactuar con nuestro entorno de una manera totalmente contraria a estos tres principios de impermanencia, sufrimiento-insatisfacción e insustancialidad. ¿Por qué hacemos esto? ¿Por qué vivimos de espaldas a estas características?

La respuesta que nos da el budismo se podría resumir en una palabra: *ignorancia*. Vivimos en la sociedad con más acceso a la información de todos los tiempos, pero aun así existe ignorancia. ¿A qué se refiere el budismo cuando afirma que nuestro sufrimiento se origina debido a nuestra ignorancia?

En el budismo se podría definir ignorancia por el desconocimiento de nuestra verdadera esencia, producido por el apego hacia una idea de “lo que soy” basado en la información condicionada que nos transmiten nuestros sentidos físicos y nuestra memoria. Debido a ese desconocimiento, surge la creencia de una dualidad (yo y el otro) que nos reafirma la necesidad de fortalecer “lo que soy”, para poder ser capaz de protegerme y encontrar una seguridad ante la constante amenaza externa que me transmiten mis sentidos (obsesionados con la supervivencia). En resumen, podríamos decir que la ignorancia (referida como la raíz del sufrimiento según el budismo) se debería al desconocimiento de los tres aspectos característicos de todo fenómeno compuesto y, en relación a esto, se podría entender por sabiduría (referida como la raíz de la felicidad según el budismo) al conocimiento integrado y vivenciado del *Tri Laksana: Anicca* (impermanencia), *Dukkha* (sufrimiento-insatisfacción) y *Anatta* (insustancialidad del yo).

### **Las características que nos devuelven la sabiduría**

En la literatura encontramos numerosas referencias a las características que pueden hacernos desprendernos de la ignorancia. Por ejemplo, en la gran epifanía del Bhagavad Gita, Capítulo XI, leemos sobre “el Tiempo todo-poderoso que destruye todo”<sup>4</sup>, el cual es presentado como una conflagración que consume al mundo entero, un fin en llamas a todas nuestras esperanzas y sueños.

La cita de Heráclito en la que afirmaba que “ningún hombre cruza el mismo río dos veces” la podríamos utilizar para comprobar que la característica del cambio constante (*Anicca*), también fue un tema de reflexión para filósofos occidentales. En este sentido y para darle forma a la visión budista de este pensamiento, podríamos afirmar que “ningún sujeto experimenta el mismo sufrimiento dos veces”.

En la misma línea estaría la paradoja del barco de Teseo:

El barco en el cual volvieron desde Creta Teseo y los jóvenes de Atenas tenía treinta remos, y los atenienses lo conservaban desde la época de Demetrio de Falero, ya que retiraban las tablas estropeadas y las reemplazaban por unas nuevas y más resistentes, de modo que este barco se había convertido en un ejemplo entre los filósofos sobre la identidad de las cosas que crecen; un grupo defendía que el barco continuaba siendo el mismo, mientras el otro aseguraba que no lo era.

---

<sup>4</sup> Swami, Vivekananda. *Bhagavad Gita As Viewed by Swami Vivekananda*. India. Advaita Ashrama. 2009. Impreso.

¿Estaríamos en presencia del mismo barco si se hubieran reemplazado cada una de las partes del barco una a una? Según el budismo, este barco sería un constante flujo de energía surgiendo y desapareciendo. De la misma manera ese “yo”, se entendería desde la filosofía budista como un conjunto formado por cinco agregados: Uno físico (*Rupa*) compuesto por partículas subatómicas que se denominaron *Kalapas* y cuatro mentales: *Viññana* (conciencia), *Sañña* (percepción), *Vedana* (sensación) y *Sankhara* (reacción o volición), que constantemente están surgiendo y desapareciendo a una velocidad tal, que no se puede apreciar directamente a través de los sentidos físicos. Es el apego a estos cinco agregados lo que nos genera un sufrimiento constante (*dukkha*), ya que la creencia de la estabilidad de estos cinco agregados, nos condiciona en nuestras vidas cuando experimentamos el cambio natural que sufren dichos agregados.

En relación a la insustancialidad del yo (*anatta*), Jack Kornfield afirma que:

Cuando indagamos en la cuestión del yo y la identidad encontramos que es necesario comprender dos dimensiones distintas: el no yo y el verdadero yo. Cuando el Buda confrontó el problema de la identidad en la noche de su iluminación llegó al radical hallazgo de que no existimos como seres separados. Vislumbró la tendencia humana de identificarse con un sentido limitado de la existencia. Entonces descubrió que esta creencia en un pequeño ser individual es una ilusión fundamental que causa sufrimiento y nos aleja de la libertad y del misterio de la vida. Lo describió como un origen interdependiente, el proceso cíclico de la conciencia que crea la identidad al entrar en la forma, al responder ante el contacto de los sentidos y luego apegarse a ciertas formas, sentimientos, deseos, imágenes y acciones para crear un sentido del yo.<sup>5</sup>

Reflexionando sobre esto nos surge la pregunta: ¿está conectada nuestra idea del yo (y el aferramiento a ella) con nuestro grado de sufrimiento? La respuesta que nos da el budismo es un Sí.

### **¿Qué entendemos por sufrimiento?**

Muchos filósofos y pensadores occidentales, como Schopenhauer, Kierkegaard o Heidegger, hablaron sobre el sufrimiento en relación a la idea de sujeto y trataron de responder a preguntas existenciales como ¿qué sentido tiene la vida? ¿Por qué existe el ser? ¿Existe la libertad absoluta? Muchas de estas preguntas también surgieron en el seno del budismo, pero el Buda histórico (*Siddharta Gautama*) intentó focalizarse en la raíz del sufrimiento y no perderse en teorías esotéricas y filosofías que no ayudaban a superar dicho sufrimiento.

En este sentido expuso la parábola de la flecha envenenada:

Hubo una vez un hombre que fue herido por una flecha envenenada. Sus familiares y amigos querían llamar a un médico, pero el enfermo se negaba, alegando que antes quería saber el nombre del hombre que lo había herido, la casta a la que pertenecía y su lugar de origen. También quería saber si ese hombre era alto y fuerte, si tenía la tez clara u oscura. Además, deseaba que le dijeran con qué tipo de arco le había disparado y si la

---

<sup>5</sup> Kornfield, Jack. *La sabiduría del corazón. Una guía a las enseñanzas universales de la psicología budista*. Barcelona. La liebre de marzo.2008. Impreso.

cuerda del arco estaba hecha de cáñamo, bambú o seda. Decía que no permitiría que le viera el médico hasta que no supiera si la pluma de la flecha provenía de un halcón, un buitre o un pavo real... Así, preguntándose si el arco que habían usado para dispararle era un arco común, un modelo curvo o uno de adelfa; El hombre murió sin saber las respuestas.<sup>6</sup>

Al leer esta parábola, nos resulta evidente que el hombre herido se comportó de manera absurda. No obstante, con esta parábola Buda nos alerta de que en la vida cotidiana todos nos comportamos de la misma manera, sin ser conscientes de ello (ignorancia).

¿Qué representaría la flecha? La flecha sería la idea del yo, de todo lo que llevamos clavado. El Buda repetía, una y otra vez, que no deberíamos perder el tiempo en responder a cuestiones que no son de vital importancia y centrarnos, en cambio, en arrancarnos la flecha lo antes posible. De alguna manera todos estamos heridos con esa flecha envenenada y todos tenemos la oportunidad de salvarnos de esta herida, pero el problema es que no hemos aprendido (o no nos han enseñado) a quitarnos esa flecha y liberarnos del veneno, porque creemos que el dolor de desprendernos de ella es más grande que el sufrimiento que nos produce mantenerla clavada.

Manly P. Hall comenta sobre esta parábola en su libro *Buddism and Psychotherapy*:

En la parábola, la flecha es la tragedia inmediata, significando el egoísmo base que se ha convertido en el lugar común de la existencia moral [...] No nos damos cuenta de la gravedad de la herida, o estaríamos impelidos a remover la flecha inmediatamente, utilizando cualquier medio a nuestro alcance para liberarnos de los venenos que han sido colocados en la punta de la flecha. Mientras el ser humano viva apegado a un código de interés personal, justificando el error malinterpretando y los patrones universales a su alrededor, nunca podrá conocer la libertad más allá del dolor.<sup>7</sup>

¿Nos enseñan en la escuela o en la sociedad que el apego a una idea estable de lo que soy, podría ser como una flecha envenenada que nos hace sufrir? Creemos que, por el contrario, se nos incita a desarrollar esa idea del yo estable y permanente como la manera de no sufrir.

**Todo es sufrimiento, pero hay una manera de superarlo: las cuatro nobles verdades.**

Anagarika Govinda recopiló los tres niveles de sufrimiento expresados por el Buda histórico:

1. *Sufrimiento corporal*: entendido como el dolor físico. Caracterizado por diferentes tipos de malestar tales como los producidos por el hambre, la sed, las enfermedades, trabajos físicos duros, etc. y que sería un dolor común a todas las formas físicas sensibles.

---

<sup>6</sup> Cula Malunkiyovada Sutta --- Majjhima Nikaya del canon Pali.

<sup>7</sup> Hall, Manly P. *Buddhism and Psychotherapy*. E.E.U.U. Philosophical Research Society Inc., Edición: Rev. 1999. Impreso.

2. *Sufrimiento mental-emocional*: provocado por la discrepancia entre nuestras expectativas e ilusiones y la realidad en sí, por los continuos desengaños de la vida, ante las cosas que nos gustaría que fueran de una determinada manera y no son, insatisfacciones que surgen al no conseguir todo aquello que deseamos. Nos duele la imposibilidad de satisfacer nuestros deseos. Muchos de estos dolores emocionales se remontan atrás en el tiempo y estarían relacionados con nuestra historia biográfica personal.<sup>8</sup>
3. *Sufrimiento esencial o universal*: Acompaña el hecho mismo del ser, de creernos ser, tal y como nos vivimos en este campo de existencia. Surge de la identificación con la individualidad, con algo que nos pertenece, que creemos ser, ajeno a la ley del cambio, una personalidad que desea seguir siendo permanentemente es un sufrimiento universal a todos los seres humanos.<sup>9</sup>

Es de este último nivel de sufrimiento del que partió Buda para iniciar su búsqueda espiritual como vía de salvación y es por ello por el que este nivel también ha sido nuestro foco principal en el desarrollo de nuestro artículo. Estos tres niveles de sufrimiento no son excluyentes entre sí, aunque uno de ellos puede predominar sobre otros en un momento determinado. Las enseñanzas de Buda están especialmente indicadas para el tercer nivel de sufrimiento, sin que ello vaya en detrimento de los efectos sanadores sobre los otros estados dolorosos. En el Canon Pali se nos proporciona una definición clara de estos tres estadios. Así, en el Mahasattipattana Sutta del Digha-Nikaya se dice:

El nacimiento, la vejez y la muerte son los síntomas del sufrimiento corporal, No obtener lo que uno desea y obtener lo que uno no desea es la característica del sufrimiento mental. El apego a los cinco agregados de la existencia representa la forma esencial del sufrimiento.<sup>10</sup>

Para sintetizar al máximo las enseñanzas del budismo y poder hacer una rápida comparación con el sufrimiento que se desarrolla en las aulas de primaria, hemos recurrido a uno de los múltiples sutras que explica que “al igual que todas las huellas de los animales podrían caber dentro de una huella de elefante, todas las enseñanzas de Buda sobre los estados saludables de la mente, cabrían dentro de la enseñanza de las cuatro nobles verdades”.<sup>11</sup>

¿Cuáles son estas cuatro verdades?

¿Y qué es lo que os he enseñado? Os he enseñado: esto es sufrimiento (Dukkha); esto la causa del sufrimiento (Samudaya); este es el cese del sufrimiento (Nirodha); este es el camino que lleva al cese del sufrimiento (Magga). ¿Por qué os lo he enseñado? Porque

---

<sup>8</sup> Mesa, Denko. *Budismo. Historia y doctrina. Los orígenes del budismo*. Madrid. Miraguano. 2005. Impreso.

<sup>9</sup> Govinda, Anagarika. *Buddhist reflections*. India. Motilal Banarsidass. 2007. Impreso.

<sup>10</sup> Bhikkhu Nanamoli y Bhikkhu Bodhi. "Satipatthana Sutta: The Foundations of Mindfulness". *The Middle Discourses of the Buda: A Translation of the Majjhima Nikaya*. Boston, Wisdom 2001. Impreso.

<sup>11</sup> Bhikkhu Nanamoli y Bhikkhu Bodhi. "Mahahatthipadopama Sutta: The Greater Discourse on the Simile of the Elephant's Footprint". *Translation of the Majjhima Nikaya*. Boston, Wisdom 2001. Impreso.

trae beneficio, ayuda a progresar en la vida santa y lleva a la liberación de las pasiones, a la disolución, al cese, a la calma, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbana.<sup>12</sup>

En la *primera noble verdad (Dukkha)* se habla del sufrimiento que se genera por ignorancia o desconocimiento de nuestra verdadera esencia. Sufrimiento generado por la creencia en una dualidad perturbadora (yo y el otro) que generamos al dar toda la potestad de realidad, a lo que nuestros sentidos físicos nos transmiten, generando la verdad absoluta de mis sentidos. Siendo en realidad esta verdad condicionada por nuestra creencia de ser separado.

Freud escribió que cada miembro de la humanidad se sentía pequeño e indefenso frente a las fuerzas de la naturaleza, principalmente frente a la muerte. Para sanar las heridas infringidas por la conciencia del tiempo y la muerte de cada uno de nuestros sentimientos narcisistas, Freud dijo que los seres humanos se unen colectivamente en excitación narcisista. Este drama de la manada ayuda al individuo a sentir que, aunque su propio ser bello pueda marchitarse y morir, al menos es parte de algo duradero, importante y poderoso. Para poder ratificar nuestra individualidad y generar un sentido de ser algo, que nos proporciona (o creemos que nos proporciona) seguridad, reaccionamos diariamente hacia la idea de ese yo independiente y su perspectiva, obviando una de las características que hablábamos al principio (*Anatta*). Al ratificar de manera inconsciente esa ilusión de separación, podríamos estar subrayando una de las frases célebres del ministro de propaganda de la Alemania nazi Joseph Goebbels, en la que afirmaba que “una mentira repetida mil veces, se transforma en verdad”.

En este sentido, Sri Nisargadatta dijo que:

El mundo real está más allá de nuestros pensamientos e ideas; lo vemos a través de la red de nuestros deseos, dividido entre dolor y placer, bueno y malo, interno y externo. Para ver el universo como es uno tiene que situarse más allá de la red. No es difícil hacerlo porque la red está llena de agujeros.<sup>13</sup>

En la *segunda noble verdad* se nos habla sobre el deseo insaciable generado desde la ilusión, el apego y la identificación que sentimos hacia los cinco agregados, como el origen de nuestro sufrimiento. El hábito de reaccionar con apego o aversión según nuestros deseos egoicos. No aceptando la realidad tal y como se nos presenta y obviando otra de las características de las que hablábamos anteriormente: *Anicca* o el cambio constante de todas las cosas. En este sentido cabría destacar el consejo de un gran maestro indio llamado Tilopa a su discípulo Naropa: " *No son las apariencias lo que te ata (al sufrimiento), lo que te ata es el apego a ellas*".

En la *tercera noble verdad se nos habla de la cesación del sufrimiento* (hacer consciente nuestro lado inconsciente) morando en el presente desde la atención plena y la no identificación con las sensaciones corporales. Atención plena hacia las sensaciones

---

<sup>12</sup> Bhikkhu U Nandisena. *Dhammacakkappavattana Sutta - Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del Dhamma*. Samyutta Nikaya .2008.

<sup>13</sup> Maharaj, Sri Nisargadatta. *La consciencia y lo absoluto y el conocimiento de sí mismo y la realización del sí mismo*. España. Sainz y Torres. 2007. Impreso

que percibimos y ecuanimidad ante ellas. En el pensamiento Vedanta de la India se afirma que “el ser humano se encuentra en el camino de la evolución para llegar a manifestar su verdadera naturaleza, que es la divinidad que está presente en su seno. Para ello, el mayor obstáculo reside en el deseo de conservar su propia individualidad, a la que se aferra permanentemente de un modo egoísta. La ignorancia se presenta pues por la falta de conocimiento de su verdadero ser o del olvido de su esencia”.<sup>14</sup>

Por último, la *cuarta noble verdad* del camino nos expone el camino que podemos seguir para salir de ese sufrimiento, el cual se podría resumir en una reflexión del gran maestro budista del siglo XI Milarepa: “mi lecho es pequeño, pero me estiro a mis anchas. Mis ropas son ligeras, pero mi cuerpo está caliente. Con pocos alimentos estoy saciado”.

### **Conclusiones**

Teniendo en cuenta lo anterior, consideramos esencial revisar la manera de presentar la idea del yo a los estudiantes de primaria, ya que esta idea pasará a edificar los pilares principales del castillo de su personalidad. Si se le presentase esta idea desde otra perspectiva (sin suprimir la idea con la que se trabaja actualmente), se les estarían dando unas herramientas muy poderosas para que los futuros adultos puedan identificar el castillo y, si lo creen conveniente, poder derrumbarlo para respirar aire puro y no estar encerrados en sus frías murallas.

Si analizamos el dualismo desde una manera más holística, podrían replantearse perspectivas más tolerantes entre lo que se considera dentro (o yo) en un individuo y lo que se considera fuera (u otro) en el mismo individuo, disminuyendo de esta manera la fortaleza de un ego como centro del mundo (disminuyendo a la vez el sufrimiento que genera esta creencia).

En este sentido, planteamos unas últimas cuestiones que puedan sumergir al lector en una interesante reflexión acerca del papel que tiene la educación en nuestra felicidad y en nuestro sufrimiento adulto.

¿Aprendemos a sufrir o somos seres sufridores por naturaleza?

¿Enseñamos desde las escuelas a sufrir al fomentar la idea de un sujeto independiente e inmutable en el alumnado?

Creemos que resulta indispensable enfatizar en la necesidad que existe de replantearse conceptos como individualidad, competencia, felicidad o libertad, desde un sistema educativo más crítico y acorde a los retos que le plantea la sociedad actual (sostenida en las bases de la estabilidad, pero zarandeada por un mundo en constante cambio). Al igual que un enfermo debe aceptar y reconocer que sufre de una enfermedad, para poder empezar a poner los medios para curarse, creemos que cada individuo de la comunidad educativa, debería ser capaz de diseccionar y experimentar de una manera crítica y personal, el concepto de sufrimiento y de individualidad, para ser capaz de entender el sentido profundo de lo que intentamos exponer aquí.

En este sentido, queremos aportar un nuevo enfoque a las bases de nuestro entendimiento y conocimiento sobre esta realidad, para aceptar que, aunque hay mucho dolor a nuestro alrededor, también existe una manera de gestionarlo mejor. Por ello, con este artículo queremos demostrar que la hipótesis de, “si cambiásemos el hábito de

---

<sup>14</sup> Sharma, Arvind. *Vedanta Advaita una introducción*. Barcelona. Kairós. 2013

reaccionar inconscientemente ante los fenómenos (que vamos catalogando desde la infancia como “buenos” o “malos”), disminuiría nuestro sufrimiento”, podría transformarse en una nueva forma de entender nuestra propia percepción del sufrimiento y de la felicidad. Tanto la solución como el desarrollo del problema, están en nuestras manos, pero a nivel práctico frecuentemente nos podemos encontrar con la pregunta, ¿qué podemos hacer? Nisargadatta nos da su respuesta:

Aunque toda vida tiene dolor, una vida de sabiduría está libre de sufrimiento. Una persona sabia es afable con lo que no puede evitarse y no sufre por ello. Conoce el dolor, pero éste no la perturba. Si puede hará lo necesario para restablecer el equilibrio. Si no, dejará que las cosas sigan su curso.<sup>15</sup>

Esta sabiduría de la que habla Nisargadatta se podría comparar con la capacidad de poder adquirir y entender, desde una perspectiva menos egocéntrica, las tres características de las que hemos hablado a lo largo de este artículo (*anicca*, *dukkha* y *anatta*).

En relación a esto, queríamos concluir este artículo con otro Sutra de Buda, en el que se podría reflejar con claridad la actitud necesaria que se debería extrapolar a las aulas de primaria, para poder generar perspectivas que se acerquen de una manera más holística a los objetivos que planteábamos al principio de este documento. Con una perspectiva diferente sobre la idea de un yo inmutable e independiente, los alumnos de hoy podrían “adquirir habilidades para la resolución pacífica de conflictos y prepararse para el ejercicio activo de la ciudadanía” de una manera más significativa y funcional.

En este sutra el Buda, exhortaba a los Kalamas a cuestionar toda autoridad y dogma religioso y a confiar en un juicio personal basado en la propia experiencia de lo aprendido.

Ahora mirad, vosotros Kālāmas. No os engaños por historia, tradición ni rumor. No os engaños por el dominio de las escrituras, ni por la razón o la lógica, tampoco por la reflexión y aprobación de algunas teorías; ni porque conforme parte de la propia inclinación ni por respeto al prestigio de un maestro. Pero Kālāmas, cuando por vosotros mismos descubris, estas cosas son impuras, estas cosas son censurables, estas cosas no son evitadas por los inteligentes; estas cosas, cuando son practicadas y observadas, conducen a la perdida y al pesar; entonces es cuando las rechazas. Pero si en algún momento descubris por vosotros mismos, estas cosas son puras, estas cosas son intachables, estas cosas son elogiadas por los inteligentes; estas cosas al practicarlas y observarlas conducen al bienestar y a la felicidad; entonces vosotros Kālāmas deberíais, habiéndolas practicado, hacer caso en ese respecto.<sup>16</sup>

En relación con este Sutra, creemos imprescindible que, desde los primeros años de educación, se presenten al alumnado situaciones en las que pueda experimentar, desde su propia experiencia, las características de impermanencia-cambio (*anicca*), insustancialidad de lo material (*anatta*) e insatisfacción-sufrimiento (*dukkha*), ya que, si solo se presentan de manera teórica y superficial, no tendría más transcendencia que la que podría tener cualquier otro tipo de enseñanza.

---

<sup>15</sup> Maharaj, Sri Nisargadatta. *Yo soy eso*. Málaga Sirio. 1991.

<sup>16</sup> *Kalama sutra Anguttara Nikaya*. Traducido por Ven. Bhikkhu U Nandisena. 2008.

La libertad y una adecuada resolución pacífica de conflictos empieza cuando nos liberamos de nuestra soberbia y de nuestro egoísmo. Para ello se hace muy necesario un esfuerzo desde las primeras etapas educativas, para poder cambiar la idea de un yo independiente de todo por un yo interdependiente de lo que le rodea. De esta manera, según el budismo, se podrá gestionar mejor el sufrimiento humano, e incluso, poder erradicarlo.

### **Referencias Bibliográficas**

- Kalama sutra Anguttara Nikaya*. Traducido por Ven. Bhikkhu U Nandisena. 2008.
- Bhikkhu U Nandisena. *Dhammacakkappavattana Sutta - Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del Dhamma*. Samyutta Nikaya .2008.
- Bhikkhu Nanamoli y Bhikkhu Bodhi. "Satipatthana Sutta: The Foundations of Mindfulness". *The Middle Discourses of the Buda: A Translation of the Majjhima Nikaya*. Boston, Wisdom, 2001. Impreso.
- Bhikkhu Nanamoli y Bhikkhu Bodhi."Mahahatthipadopama Sutta: The Greater Discourse on the Simile of the Elephant's Footprint". *Translation of the Majjhima Nikaya*. Boston, Wisdom, 2001. Impreso.
- Fleischman, Paul R. *La experiencia de la impermanencia*. India. Vipassana Research Institute. 1991. Impreso.
- Govinda, Anagarika. *Buddhist reflections*. India.Motilal Banarsidass. 2007. Impreso.
- Hall, Manly P. *Buddhism and Psychotherapy*. E.E.U.U. Philosophical Research Society Inc., Edición: Rev. 1999. Impreso.
- Illich, Ivan. *La sociedad desescolarizada*. Buenos Aires, Argentina. Godot. 2011 Impreso.
- Kornfield, Jack. *La sabiduría del corazón. Una guía a las enseñanzas universales de la psicología budista*. Barcelona. La liebre de marzo.2008. Impreso.
- Maharaj, Sri Nisargadatta. *Yo soy eso*. Málaga. Sirio. 1991.
- Maharaj, Sri Nisargadatta. *La consciencia y lo absoluto y el conocimiento de sí mismo y la realización del sí mismo*. España. Sainz y Torres. 2007. Impreso.
- Mesa, Denko. *Budismo. Historia y doctrina. Los orígenes del budismo*. Madrid. Miraguano. 2005. Impreso.
- Sharma, Arvind. *Vedanta Advaita una introducción*. Barcelona. Kairós. 2013.
- Swami, Vivekananda. *Bhagavad Gita As Viewed by Swami Vivekananda*. India. Advaita Ashrama. 2009. Impreso.

# LO SAGRADO COMO ALTERIDAD EN MARÍA ZAMBRANO

## SACREDNESS AS ALTERITY IN MARÍA ZAMBRANO

---

Amparo Jessica HERRERA SANTIAGO

Universidad de Alcalá

### Resumen

Bajo las formas del ensayo y el fragmento la obra de Zambrano encierra un sentido profundamente unitario, basado en la necesidad de reintegración de la alteridad para que el ser humano pueda desarrollarse de forma plena y aspirar a vivir una historia ética, realmente humana, en la que cada cual pueda ser la persona que está llamada a ser junto a todos los demás, conviviendo bajo un régimen auténticamente democrático.

*Palabras clave:* Lo sagrado; alteridad; persona; razón poética; piedad.

### Abstract

Under the forms of the essay and the fragment Zambrano's work contains a deeply unitary sense which is based on the need for the reintegration of alterity so that the humankind could be able to develop fully and aspire to live an ethical, really human History, in which each one can be the person who is called to be, all together with *the others*, coexisting under a truly democratic regime.

*Keywords:* alterity; person; poetic reason; compassion.

## Introducción

El objetivo principal de esta comunicación es esbozar un panorama general del concepto de *lo sagrado* en la filosofía de Zambrano. Con esta intención, se hablará en primer lugar, de la identificación entre la alteridad y lo sagrado que se da en su pensamiento; a continuación, se expondrá el amplio alcance de este concepto en su pensamiento, pues está presente en todas las facetas de su proyecto filosófico; finalmente, se plantearán dos aproximaciones: la primera, al lenguaje de la razón poética como lenguaje capaz de dar cuenta del ámbito de lo sagrado; la segunda, a la manera en la que tratar con este ámbito, la *Piedad*.

“Nada de lo real debe ser humillado”<sup>1</sup> en la visión que María Zambrano nos ofrece de la Filosofía y, sobre todo, de la vida. Si algo nos constata a través de su pensamiento es que precisamente gran parte de lo real está siendo humillado. Su propuesta filosófica pone de relieve que, si no rescatamos toda esa realidad, considerada *otra* y por ello degradada, no podremos ser de manera íntegra, plena, no podemos *llegar a ser la persona* que estamos llamados a ser.

Esa realidad necesitada de rescate no es otra que la alteridad toda, todo *lo otro*, considerado *lo sagrado* por Zambrano. Lo *otro-sagrado* en una doble vertiente: lo otro en mi propio interior y lo otro como todo aquello que no soy yo, es decir, todo menos mi conciencia pensante: mi dimensión intuitivo-emocional, la realidad que me rodea y en la que existo y el resto de las personas. Tal es el alcance integrador del concepto de alteridad en la pensadora malagueña. Recuperar esa alteridad sagrada es la única forma para el ser humano de vivir humanamente, de vivir en la autenticidad que reside en lo más íntimo de cada persona, de dejar de meramente existir como personaje.

La razón lógico-discursivo-instrumental excluye del ámbito de lo real una gran parte del mismo, todo aquello que no puede definir, cuantificar, dominar; de ahí que sea necesario hallar un nuevo tipo de razón más flexible, que la complementa, que sea capaz de integrar a la alteridad, con la que hemos cortado toda conexión desde nuestro encierro solipsista en la conciencia cartesiana. Esta razón, más amplia y capaz de acoger a la alteridad, no es otra que la razón poética, la cual es un camino hacia la recuperación del adecuado trato con la alteridad (*Piedad*) y lograr recoger ese trato nuevo, o renovado más bien, en un lenguaje simbólico y creativo, capaz de incluir y expresar esa realidad condenada a la oscuridad.

## Lo sagrado en María Zambrano

Se da en la filosofía de Zambrano una identificación entre *lo sagrado* y *lo otro*; para la pensadora malagueña lo sagrado es, en definitiva, la realidad de la vida en su totalidad.<sup>2</sup> Una realidad múltiple y heterogénea, una realidad que hemos reducido a nuestra

---

<sup>1</sup> Jesús Moreno Sanz, su biógrafo y uno de los mejores conocedores del pensamiento de esta filósofa española, nos dice que este *nada de lo real debe ser humillado* podría ser considerado el *leitmotiv* desde el que emana la totalidad de su propuesta filosófica; así lo afirma en la introducción de su obra *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano* (Verbum, 2008).

<sup>2</sup> Otra de las investigadoras participantes en este X Congreso de Filosofía Tales, la doctoranda Noelia Domínguez Romero, de la Universidad de Sevilla, expuso con gran claridad esta identificación entre la totalidad de la realidad y lo sagrado en su comunicación titulada “Lo sagrado y lo divino en María Zambrano”, pronunciada en la mañana del 22 de noviembre, durante el desarrollo del congreso.

mismidad consciente, dejando de lado todo lo que, fuera de esa mismidad, la rodea y la sostiene: la alteridad. Es con esta parte de la realidad (con la más amplia, sea dicho de paso), con la alteridad, con la que hemos perdido por completo la conexión y es menester recuperarla.

Al fallarnos las creencias<sup>3</sup> lo que nos falla es la realidad misma que se nos adentra a través de ellas. La vida se nos vacía de sentido y [...] la realidad [...] se hace fantasma de sí misma. Por eso estamos solos, es una soledad sin igual. Por eso estamos inquietos [...]. Nos es imposible la acción, una acción auténtica que brote del fondo de nuestra persona [...].

Lo que está en crisis, parece, es este misterioso nexo que une nuestro ser con la realidad, algo tan profundo y fundamental, que es nuestro íntimo sustento<sup>4</sup>

Resulta importante profundizar en la cuestión de que *lo otro* tiene en Zambrano una doble vertiente: por un lado, lo otro que habita en mi propio interior; y por otro, lo otro como todo aquello diferente de mí, como todo aquello que no soy yo. Esto nos lleva a vivir en un constante viaje de doble dirección: primero el viaje interior, hacia adentro, para rescatar aquello otro que habita en mí, en lo más profundo, *la persona* que soy bajo la máscara del *personaje*; después, ya desvelada y sentida mi esencia, el viaje hacia afuera, más allá de mí, desde mi genuina autenticidad, porque es precisamente desde ella el lugar desde el que me conecto con la genuina autenticidad de todos los demás y con la realidad en la que vivimos inmersos, así como con la vida misma.

El racionalismo absolutista que se ha ido imponiendo, progresiva pero hegemoníicamente, desde la Modernidad, ha roto esta conexión, de modo que hemos quedado incapacitados para reintegrar todo aquello otro y sagrado. Este racionalismo reduccionista y tirano no sabe ni cómo tratar con la alteridad, ni sabe cómo expresarla para poder acogerla y comunicarla.

Y mientras todos vivimos bajo su férrea dictadura, esa alteridad sagrada clama dentro de todos y cada uno de nosotros, indignada, humillada, silenciada e ignorada por una cultura, la occidental, que ha decidido condenarla en vez de aprender a tratar con ella, rechazarla en vez de intentar comprenderla, despreciarla en vez de asumir que es en la riqueza múltiple y heterogénea del ser donde reside su mayor tesoro y no en la despiadada homogeneización a la que estamos sometidos en estos tiempos de servidumbre ciega e inconsciente.

Siguiendo a Mercedes Gómez Blesa, cualquier “solución [...] pasa necesariamente por volver a trazar los puentes que nos unen con las diferentes dimensiones de lo real, puentes que únicamente puede erigir el amor como sentimiento que nos conmina al encuentro con la alteridad”.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Se refiere aquí Zambrano a la división heredada de Ortega entre creencias e ideas; las ideas (u ocurrencias) las tenemos, mientras que las creencias las *somos*, vivimos en ellas, nos constituyen. En su conocido ensayo *Ideas y creencias*, de 1940, podemos leer lo siguiente: “... no hay vida humana que no esté, desde luego, constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas”. Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*, en *Obras completas vol. V*, Madrid, Revista de Occidente, 1964 (1940), pág. 383.

<sup>4</sup> Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pág.104.

<sup>5</sup> Gómez Blesa, M., *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*, Burgos, Editorial Gran Vía, 2008, pág. 45.

## El alcance y amplitud de lo (otro) sagrado en su pensamiento

En todos los ámbitos en los que Zambrano desarrolla sus planteamientos, la idea central es siempre la misma: la necesidad de comprensión e integración de la alteridad. Todo su pensamiento pivota en torno a cómo puede volver el ser humano a conectarse con *lo otro*, que es *lo sagrado*; cómo puede el ser humano recuperar la capacidad de escuchar eso que clama en su interior, aplastado, la persona que se es al apartar el velo, al quitarse la máscara; cómo puede el ser humano encontrar el coraje necesario para, una vez comprometido con su propia autenticidad, sea capaz de comprometerse también con la de todos los demás; cómo redescubrir ese *sentir originario* que nos constituye y nos funda y al que parecemos haber renunciado.

Este sentir es el único desde el que podemos encontrar nuestra capacidad de participación con todo lo demás, de comprensión de la alteridad y de conexión con ella. Solo recuperando este *sentir*, desinhibiendo nuestra capacidad de *Piedad*, podemos llegar a ser las personas que estamos llamadas a ser, y serlo, además, con todos los demás, pues para la pensadora malagueña no hay vida aislada: vivir es convivir;<sup>6</sup> no hay identidad ni libertad<sup>7</sup> posibles si no es teniendo en cuenta la alteridad que nos envuelve. Comprometernos con nuestra autenticidad, con nuestra persona, lleva implícito comprometernos al mismo tiempo con la autenticidad de los demás.

Tal es el alcance del concepto de alteridad en Zambrano: él es el hilo unificador de sus propuestas y análisis filosóficos, él es el que nos lleva desde una antropología-ontología-metafísica, directos al ámbito socio-político, pues, si logramos rescatar esa *Piedad* en comunidad, el resultado sería un sistema político que nos permitiera salir de la *historia sacrificial* a la que parece estar condenada el ser humano, para dar el salto a una historia ética, auténticamente humana, una auténtica *democracia* en la que ser persona no es solo un derecho, sino que es, ante todo y sobre todo, un deber.<sup>8</sup>

## Expresar lo (otro) sagrado. Aproximación al lenguaje de la razón poética

Antes de acercarnos al lenguaje de la razón poética, quisiera puntualizar algo que, en ocasiones, se ha esgrimido como argumento para criticar de forma destructiva los planteamientos zambranianos: su propuesta de una razón poética en ningún momento es una apuesta por el irracionalismo. Todo lo contrario: implica una ampliación o ensanchamiento de la razón tal y como la hemos venido entendiendo desde la Modernidad. Se busca llegar a una razón más flexible y profunda, capaz de integrar y comprender todo aquello de lo que nos hemos separado porque ha quedado más allá de la

---

<sup>6</sup> “Convivir quiere decir sentir y saber que nuestra vida, aun en su trayectoria personal, está abierta a la de los demás, no importa que sean nuestros próximos o no; quiere decir saber [...] que formamos parte de un sistema llamado género humano, por lo pronto”. Zambrano, M., *Persona y democracia*, en *Obras Completas III*, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 2011, pág. 385.

<sup>7</sup> La libertad tiene en Zambrano un componente fundamental: el de la responsabilidad. La responsabilidad de ser quienes somos y participar en la sociedad de modo que todos puedan hacer lo mismo; lo importante, pues, no son las libertades individuales (aunque también), sino la libertad de ser las personas que somos.

<sup>8</sup> La democracia es aquel régimen en el que “no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”, Zambrano, M., *Persona y democracia*, ed. cit., pág. 474.

esfera de nuestra conciencia aislada. Se trata de ir más allá de un conocimiento de conceptos, lógica y definiciones, de complementarlo con un saber de experiencia, un saber que vuelva a atar la Filosofía a la vida, que vuelva a hacer de la Filosofía una compañera, una aliada ante el padecer que tantas veces supone vivir.

Ya la propia Zambrano nos lo dice claramente en su obra *Notas de un método*: “De la razón poética es muy difícil, casi imposible hablar”.<sup>9</sup> Y es que el lenguaje lógico-conceptual se nos queda corto a la hora de intentar apresar la totalidad de la vida. Es insuficiente para esta tarea que cada ser humano está impelido a realizar irremediabilmente.

En palabras de Agustín Andreu, para Zambrano: “El concepto congela la realidad captada, la paraliza y la saca de la vida [...]. Pero [...] hay una razón viviente, que intuye la realidad. Es la razón poética”.<sup>10</sup>

El lenguaje correspondiente al racionalismo absolutista es un lenguaje excluyente que no tiene capacidad para expresar *lo sagrado*. María Zambrano, consciente de ello, explora y explota el lenguaje simbólico-metafórico por su capacidad plástica y creadora, la cual lo habilita para acoger aquello que no es capaz de acoger nuestra sola conciencia racional y el lenguaje de definiciones asépticas con el que esta se expresa. Un lenguaje fosilizado e impositivo nunca podrá captar ni expresar el más profundo y palpitante sentido de la vida, este siempre se le escapará como fina arena entre los dedos.

Es necesario un lenguaje poético que dé cuenta de la capacidad de transformación, creación y trascendencia que caracterizan al ser humano. La metáfora es la capacidad de trascendencia hecha lenguaje. Capacidad que se corresponde con la naturaleza humana más innegable: la de trascender; pues para el hombre, proyecto dinámico y abierto, ser es siempre *llegar a ser*, es decir, ser más allá de lo que es ahora, ergo trascender.

Nos dice la autora en su obra *Hacia un saber sobre el alma* que una de las más graves carencias de la contemporaneidad es precisamente la carencia de metáforas operantes y activas, esas que ponen en marcha la vida, que la impulsan y posibilitan dándole un cauce de sentido. Puntualiza agudamente Zambrano a continuación que: “por una metáfora se ha solido entender una forma imprecisa de pensamiento. [...]. Pero la metáfora ha desempeñado en la cultura una función más honda, y anterior [...]. Es la función de definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia a ser captada de otro modo. Y es también la supervivencia de algo anterior al pensamiento, huella de un tiempo sagrado...”.<sup>11</sup>

En los planteamientos zambranianos, será el lenguaje simbólico metafórico el que mejor pueda albergar a la persona que queda más allá (o más bien más acá) del personaje. La metáfora se entiende como trascendencia, pues permite ir más allá del personaje, tocar y llegar a la persona, permite ir más allá de lo que el concepto es capaz de encerrar, de atrapar.

---

<sup>9</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 168.

<sup>10</sup> Andreu, A. “Anotaciones epilogales a un método o camino”, en Zambrano, M., *Cartas de la Pièce*, Ed. A. Andreu, Pretextos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002, p. 371.

<sup>11</sup> Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., 2008, págs. 59-60. Nuestra autora no es la única que sostiene esta idea; Diversos autores, anteriores, contemporáneos y posteriores a ella, como Vico, Ortega y Gasset o Ricoeur, entre otros, han defendido también que el lenguaje metafórico antecede al discurso racional y han destacado su capacidad comunicativa y expresiva.

Eso que no podemos atrapar es la vida, la vida misma, que es inasible, y ante la que tenemos dos opciones: o existir (*estar*, meramente) o vivir naciendo (*ser*) es decir, desnaciendo para luego poder renacer, en un constante viaje de ida y vuelta a nuestras entrañas, a los íferos de nuestro ser: “Y es que parece ser condición de la vida humana el tener que renacer, el haber de morir y resucitar sin salir de este mundo.”<sup>12</sup>

### **Tratar con lo (otro) sagrado. Rescatar la *Piedad* de nuestro sentir originario**

La *Piedad* es, para Zambrano, saber tratar adecuadamente con todo aquello considerado *otro*. *Piedad* es, entre otras cosas, *sacrificio*, pero un sacrificio muy distinto a lo que hoy entendemos por este término, pues el resultado no es una pérdida, sino todo lo contrario, una ganancia, una victoria, una promesa de futuro y de horizonte, el horizonte de un auténtico pacto cívico, de una auténtica y participativa comunidad social, de una democracia de personas en la que la libertad es entendida como responsabilidad y no desde el principio liberal y neoliberal que impone al individuo como ley, al individuo desconectado de *lo sagrado*.

Esta *Piedad* no ha de ser confundida con la mera tolerancia de la alteridad, sino que es una comprensión integradora de dicha alteridad, pues participa de ella, ya que, en nuestro más íntimo sentir originario, estamos conectados con todo *lo otro sagrado*.

Nada mejor que las palabras de la propia María Zambrano al respecto, extraídas de su escrito «Para una historia de la *Piedad*» (1989):

*Piedad* es saber tratar con lo diferente, con lo que es radicalmente otro que nosotros.

La idea de que el hombre es, ante todo, conciencia y razón ha llevado a que el hombre sólo se considere semejante a otro hombre. [...] Apenas sabemos tratar sino con aquellos que son casi una reproducción de nosotros mismos. El hombre moderno al asomarse al mundo va buscando un espejo que le devuelva su imagen y cuando no la encuentra, se desconcierta y, a menudo, quiere romper el espejo. Nos hemos hecho terriblemente incapaces de soportar que haya hombres distintos de nosotros. Se ha inventado, para llenar este vacío, la tolerancia, palabra favorita del léxico del hombre moderno. Pero «tolerancia» no es comprensión, ni trato adecuado, es simplemente, el mantener a distancia respetuosamente, eso sí, aquello con lo cual no se sabe tratar. [...]

*Piedad* es saber tratar con el misterio. Por eso su lenguaje y sus modos han repugnado tanto al hombre moderno que se ha lanzado frenéticamente, a tratar sólo con lo claro y distinto. [...] Mas queda un inmenso territorio que nos envuelve y abraza, que nos rechaza sumiéndonos a veces en la angustia y la desesperación, y esa no es clara ni distinta. Y ahí está; hemos de vérmola a cada instante con ella. Es simplemente nuestra propia vida. El misterio no se halla fuera; está dentro y en cada uno de nosotros, al par que nos rodea y envuelve. En él vivimos y nos movemos. La guía para no perdernos en él, es la *Piedad*<sup>13</sup>

### **Breves reflexiones a modo de conclusión**

Las propuestas zambranianas nos invitan a pensar, sentir, vivir desde nuestra más genuina autenticidad, y lo hacen con agudeza, dulzura, sensibilidad y una flexibilidad que choca frontalmente con la rigidez característica de los sistemas filosóficos occidentales.

Su original invitación nos pone ante el desafío de reinventar la forma en la que nos relacionamos con nosotros mismos, con la realidad y con los demás, destacando la

---

<sup>12</sup> Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, ed. cit., pág. 18.

<sup>13</sup> Zambrano, M., *Para una historia sobre la *Piedad**, Málaga, Torre de las Palomas, 1989; en *Documentos* de la revista *Aurora*, 2012, págs. 64-70.

necesidad de establecer una conexión auténtica que hemos perdido por completo y que ha ocasionado, precisamente, al romperse, que nos perdimos por completo.

Zambrano es tristemente consciente de esta pérdida del norte de nuestra brújula, pero también lo es de que en nuestra mano está el reencontrarnos, con nosotros mismos y con los otros (que en el fondo no son más que *nos-otros*), en nuestra mano está el vivir humanamente, el hacer de nuestra vida y de la sociedad que habitamos el lugar donde a todo ser humano no solo le esté permitido, sino que le sea exigido, el ser persona; ser la persona que está llamada a ser, no existir solo como el personaje (o peor aún, como un mero espectador, pasivo e inerte) que se ha montado para exhibir de cara a la galería.

Quizá si dejamos de competir y empezamos a compartir podremos salvar esa abismal letra por la que somos seres solitarios en vez de seres solidarios. No se trata de un reto desdeñable, pues el feroz individualismo y la velocidad vertiginosa de los tiempos que vivimos apenas nos dejan un hueco en el que pararnos a pensar seriamente en los más que preocupantes hechos y cambios que están aconteciendo.<sup>14</sup>

Han pasado ya casi treinta años del fallecimiento de Zambrano y poco más de un siglo desde que naciera y sus planteamientos siguen plenamente vigentes a día de hoy. Realmente merece la pena explorar su obra, no solo ya por sí misma, sino especialmente ante la actualidad que se despliega a nuestro alrededor, la cual evidencia a todas luces la insuficiencia de nuestros actuales modos de vida si es que realmente queremos vivir una vida plena de sentido.

¿Y si nos atrevemos a dejar el parapeto de la pantalla e intentamos vivir de corazón y con corazón?

## Bibliografía

Bauman, Z. y Donskis, L. *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Barcelona, Paidós, 2015.

Gómez-Blesa, Mercedes. *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*, Gran Vía, Burgos, 2008.

Jiménez, J. Demetrio. *Los senderos olvidados de la filosofía: una aproximación al pensamiento de María Zambrano*, Religión y Cultura, Madrid, 1991.

Llebot, Laura. «La apertura interior (Claros). El desplazamiento de la metafísica en María Zambrano», en María Carrillo y Aurélie Deny (eds.), *María Zambrano en los claros del Jura*, Orbis Tertius, Villeurbanne, 2014, págs. 115-138.

Moreno Sanz, Jesús. *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, Madrid, Verbum, 2008.

Ortega y Gasset, José. *Ideas y creencias*, en *Obras completas vol. V*, Madrid, Revista de Occidente, 1964 (1940).

---

<sup>14</sup> Este párrafo está inspirado en ciertos planteamientos que realiza Z. Bauman en su obra *Ceguera moral* (Paidós, 2015), la cual desarrolla en diálogo con L. Donskis. En este ensayo dialogado Bauman señala, entre otras cosas, que el siglo XXI habrá de asumir la interdependencia global que afecta a la humanidad y que habrá de reaprender a tratar con todo aquello considerado otro y por ello desdeñado. El actual reduccionismo técnico-económico nos dificulta la labor de actuar como comunidad en vez de como individuos aislados; la esperanza de una humanidad plenamente humana reside en nuestra capacidad de actuar juntos, realmente juntos, con un compromiso personal auténtico.

Sánchez-Gey, Juana. "El saber de la experiencia: metafísica y método en María Zambrano", en *Actas del V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Tomo II, 2009, págs. 189-197.

Zambrano, María. *Cartas de la Pièce*, Ed. A. Andreu, Valencia, Pretextos y Universidad Politécnica de Valencia, 2002.

Zambrano, María. *Notas de un método*, Madrid, Tecnos, 2011.

Zambrano, María. *Persona y democracia*, en *Obras Completas III*, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 2011.

Zambrano, María. *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

Zambrano, María. *Para una historia sobre la Piedad*, Málaga, Torre de las Palomas, 1989; en *Documentos* de la revista *Aurora*, 2012.

# DE LA MÍSTICA A LA POLÍTICA: UNA LECTURA DE TERESA DE ÁVILA DESDE FRANÇOISE COLLIN

## *FROM MYSTICS TO POLITICS: A READING OF TERESA OF AVILA FROM FRANÇOISE COLLIN*

---

Teresa HOOGEVEEN GONZÁLEZ

Universidad de Barcelona

### **Resumen**

Este artículo propone una reflexión feminista del *Libro de la Vida* de Teresa de Ávila a partir de las pautas propuestas por Françoise Collin en el artículo “El Libro y el Código. De Simone de Beauvoir a Teresa de Ávila”. Recogiendo las críticas que hace Collin a Simone de Beauvoir, repasaremos tres momentos del libro autobiográfico de Teresa para mostrar la manera en que sus mecanismos de autorización, tanto en su escritura como en sus acciones, constituyen una forma de legitimar la acción política, entendida esta en el sentido arendtiano de la aportación a un *mundo común*.

*Palabras clave:* Françoise Collin, Teresa de Ávila, mística, política, feminismo.

### **Abstract**

This article puts forth a feminist reflection of Teresa of Avila's *The Book of life* following the guideline written by Françoise Collin in the article “Le Livre et le Code: De Simone de Beauvoir à Thérèse d'Avila”. Collin's criticism of Simone de Beauvoir will be the starting point to analyze three moments of Teresa's autobiographical book. In this analysis we will concentrate on the mechanisms of authorization that the author uses both in her writing and her actions and how they constitute a way of legitimizing her political action in the Arendtian sense of building a *common world*.

*Keywords:* Françoise Collin, Teresa of Avila, mystics, politics, feminism.

## **Âmes forts, esprits libres**

Este artículo recoge la propuesta de *Les Cahiers du GRIF*—primera revista feminista en lengua francesa—de recuperar y releer figuras femeninas históricas desde una perspectiva feminista y política. Para llevar a cabo esta empresa, usaremos las herramientas que nos brinda Françoise Collin—cofundadora de la revista—en “El Libro y el Código. De Simone de Beauvoir a Teresa de Ávila”. En este, Collin recoge las reflexiones de Simone de Beauvoir para mostrar de qué manera el capítulo sobre las místicas de *El Segundo Sexo* no alcanza a ver las implicaciones políticas de estas figuras. Así, proponemos realizar una lectura del *Libro de la Vida* de Teresa de Ávila que ponga en juego, precisamente, el paso de la mística a la política como forma de legitimización y autorización de su proyecto de restituir la regla primitiva del Carmelo.<sup>1</sup>

Las reflexiones de Collin emergen precisamente como respuesta a sus propios prejuicios ante las posibles acciones políticas de las mujeres inscritas dentro de un ámbito religioso. Así, son los múltiples interlocutores que contradicen la convicción de Collin de que “de una comunidad religiosa no [puede] emerger otra cosa que un discurso esclavizador” (“Avant-propos” 7) lo que la lleva a cuestionar el modelo de la liberación de las mujeres regido por “la idea de una historia que se constituye bajo la categoría de progreso” (“Libro” 211). Recogiendo su propuesta de “insistir en lo que atañe [...] a la afirmación de las mujeres y el advenimiento de su palabra bajo diversas formas, a través de todas las formas históricas y culturales” (“Libro” 211) proponemos esta lectura de Teresa de Ávila, precisamente por el interés historiográfico que suscitan los modos de su recepción y apropiación en distintos momentos sociohistóricos.<sup>2</sup>

## **Teresa de Jesús, figura excepcional entre las místicas**

El estudio de las místicas no es novedad, menos en el caso de Teresa: los estudios teresianos son diversos y numerosos, e incluso las feministas han reflexionado en torno a ella, por lo menos desde los años 70. Teresa ha sido pensada como excepción por su feminidad, por su virilidad, por su obediencia y por su astucia. Esta excepcionalidad se muestra en su escritura y en sus acciones y es el motivo de la fascinación y la polémica que genera en sus múltiples lectores, tanto en el ámbito religioso como en el laico.<sup>3</sup> La

---

<sup>1</sup> Collin también habla en este número de las beguinas. Dado que nuestra propuesta pasa por leer el *Libro de la Vida* de Teresa de Ávila, no entraremos a hablar de este grupo de mujeres laicas de vida religiosa.

<sup>2</sup> María M. Carrión escoge el nombre Teresa de Jesús, “y no Santa Teresa (figura emblemática de la Iglesia Católica), Teresa de Ávila o Teresa Sánchez (figuras históricas más que literarias)” porque su análisis de Teresa es sobre todo literario (12). Puesto que nuestro interés también es histórico, referiremos a la autora del *Libro de la Vida* también como Teresa de Ávila y Teresa Sánchez, igual que lo hace Collin.

<sup>3</sup> Así, Carrión afirma: “Pocos lectores de la obra en prosa (1562-1582) de Teresa de Jesús pueden pasar por alto las grandes contradicciones que arroja su historial de recepción: por un lado, los escritos de la monja Carmelita han sido considerados como una de las piedras angulares de las letras del Renacimiento español; por otro, la crítica literaria ha hecho hincapié en que la autora no recuerda sus fuentes, que desconoce los principios básicos de retórica y que hace uso de tendencias estilísticas que a duras penas se pueden inscribir en el áureo canon literario de la época” (11). Tal y como señalan María Morrás y Rebeca Sanmartín Bastida, a su vez, “la rapidez con que Teresa pasó de ser objeto de persecución eclesiástica a santa sólo puede explicarse en el contexto de la España de la Contrarreforma, necesitada de un símbolo, una figura que personificara su campaña de

particularidad de la propuesta de Collin se encuentra en plantear una relectura feminista y política de las místicas problematizando la lectura beauvoiriana, recogiendo y criticando los términos en los que las lee.

En el año 1949 Simone de Beauvoir recogía a Teresa de Ávila en el último capítulo de la tercera parte de su ahora famoso, y entonces ridiculizado, *El segundo sexo*.<sup>4</sup> Para esta filósofa, la excepcionalidad de Teresa de Jesús proviene de que la relación amorosa que establece con Dios tiene el intelecto como fundamento. Tradicionalmente, la asignación vital de las mujeres ha sido el amor, y es en los casos en los que decepciona y resulta ser insuficiente que la mujer da el paso a la adoración de la divinidad en Dios mismo. Según Beauvoir, este amor a Dios se confunde a su vez con el amor humano: ambos, para la mujer, son un intento de huir de la inmanencia, de la contingencia impuesta por su encierro en la subjetividad, y acceder a lo absoluto. Así, la mujer se abandona, desde su cuerpo y sus afectos, a los placeres del encuentro con el Amado—o, en palabras de Beauvoir, “toma del amor terrestre, no solo las palabras, sino también las actitudes físicas” (842). El amor no tiene el mismo significado ni valor para los dos sexos; así, mientras que para el hombre el amor es un elemento que valorar entre otros, para la mujer significa abandonar la propia autonomía y sujetarse definitivamente a quien ella quiere que le sea soberano. El amor masculino, la forma de amar *viril*, consiste en enfatizar la dimensión intelectual de la relación con Dios, mientras que el típicamente femenino pasa por resaltar los efectos de ese amor sobre el cuerpo. Los grados de oración, ejercicio mental al que dedicó Teresa su vida y que guio su camino espiritual, entrarían dentro de la dimensión intelectual, y son lo que permite a Beauvoir afirmar la virilidad de Teresa Sánchez;<sup>5</sup> es precisamente esta virilidad lo que le permite vivir “como una mujer una experiencia cuyo sentido supera cualquier especificación sexual” y, por este motivo, “debemos clasificarla junto a San Juan de la Cruz” (Beauvoir 843).

Como ya hemos mencionado, Beauvoir admite la excepcionalidad de Teresa; de hecho, afirma que su mérito está en darse cuenta de que la experiencia mística no se valora por la intensidad con la que se vive subjetivamente, por el abandono a la pasividad en la relación con Dios, “sino por su alcance objetivo” (Beauvoir 842), o sea, por la capacidad de

---

purificación espiritual, de exaltación religiosa en su lucha contra protestantes y de afirmación identitaria frente a las potencias del norte de Europa”, (ii). El uso identitario de Santa Teresa perdurará—empezando por su copatronato de las Españas, junto con Santiago, decretado el 21 de julio de 1627—hasta el nacionalcatolicismo. Rosa Rossi pone énfasis en la manipulación franquista de Santa Teresa (“La mujer y la Iglesia” especialmente 71), siendo esta una cuestión subyacente a todo el artículo. También Morrás y Sanmartín Bastida, en referencia al doctorado otorgado a Teresa en 1970, afirman: “No es irrelevante que, una vez más, el hecho de que fuera aceptada su autoridad como escritora y su naturaleza femenina constituyera el resultado de la suma de dos fuerzas distintas e incluso contrapuestas, pues la proclamación es, por un lado, un signo de apertura y de modernidad del papado en su reconocimiento inaudito de la importancia de la mujer, pero también una expresión clara del tipo de mujer que propugnaba el autor de la encíclica *Humanae viae* [...], y, por otro lado, un logro tardío del franquismo, en fase terminal, pero que desde la guerra civil había usado a Teresa como símbolo de la ‘cruzada’ y de la ‘unidad de la raza’” (iii).

<sup>4</sup> Tal y como señala la misma Collin, es interesante que el análisis de las místicas se lleve a cabo en la tercera parte—las *Justificaciones*—del segundo volumen—*La experiencia vivida*—de esta obra, justo antes de la última parte, *Hacia la liberación*, que está compuesta de un solo capítulo: “La mujer independiente”. Así, pues, las místicas se quedan, por su falta de independencia, a las puertas de la liberación tal y como la entiende Beauvoir.

<sup>5</sup> Junto con Caterina de Siena, que Beauvoir no duda en colocar al lado de Teresa, puesto que “ella es también bastante viril”, (843).

actualizar en el mundo sus convicciones religiosas. En este gesto parecería, pues, que Beauvoir afirma la libertad de Teresa, su capacidad de actuar y ejercer control sobre el mundo. Sin embargo, según Collin, en el último momento Beauvoir abandona a Teresa, pues sigue considerando sus acciones como consecuencia de una subjetividad evadida. Beauvoir no niega que haya mujeres que necesiten “comunicarse con el mundo a través de sus actos” (847) pero interpreta estos actos como expresiones de una libertad que aún no ha pasado por el “momento de la liberación” (Collin, “Nom du Père” 27). Y es que, al fin y al cabo, para actuar siguen dependiendo de Dios. Es por este motivo que Beauvoir dice:

El fervor místico, como el amor y el narcisismo mismo, pueden integrarse en vidas activas e independientes. Sin embargo, en sí estos esfuerzos de salvación individual solamente pueden desembocar en un fracaso; o la mujer entra en contacto con una realidad inexistente: su doble, o Dios; o bien crea una relación irreal con un ser real; en todo caso no tiene control sobre el mundo; no se evade de su subjetividad; su libertad sigue traicionada; sólo hay una forma de hacerla realidad auténticamente: es proyectarla mediante una acción positiva hacia la sociedad humana. (847)

Así, Beauvoir se desentiende de Teresa porque, según ella, falta la acción positiva hacia el afuera, su salida de la subjetividad a la objetividad. La pregunta, aun así, sigue en pie ¿es cierto que el proyecto conventual de Teresa Sánchez es reducible al hecho de poseer una personalidad “activa e independiente”? De hecho, y recogiendo a Collin, es interesante que los textos de las místicas no solo lleguen hasta Beauvoir, sino también que la interpelen hasta tal punto de dedicarles un capítulo entero. ¿No podríamos deducir, a partir de aquí, que sus acciones no se reducen a una pura singularidad, sino que indican el principio de un cambio del dispositivo simbólico desde el cual se asigna el lugar de aparición y de acción a las mujeres?

### **La respuesta de Collin: la feminidad en juego**

Con tal de cuestionar la interpretación de Beauvoir, Collin plantea tres puntos con los cuales iniciar la investigación. En primer lugar, resalta que en el centro de la lectura de las místicas se ha puesto su condición de mujeres, ya sea para quitarles o para añadirles valor. Si bien es necesario un marco que tenga en cuenta las complejidades teóricas de pensarlas en tanto que mujeres con las problemáticas específicas que supone, abordarlas exclusivamente desde su feminidad—y quedaría por descubrir cuál es exactamente—tiene la grave consecuencia de reducirlas a esta característica, ignorando las otras múltiples dimensiones de su obra y de su carácter, además de los efectos de sus incursiones en el mundo. En el caso de Beauvoir, por ejemplo, menosprecia a las místicas porque “lo que buscan no es una trascendencia, es la redención de su feminidad”—con excepción, parecería, de Teresa y Catalina de Siena (Beauvoir 843). Tal y como señala Collin, Beauvoir encuentra a mujeres viriles, mujeres que rompen con las modalidades convencionales de la feminidad por su virilidad intelectual. En el fondo, es esta virilidad la que caracteriza al universal al que, para Beauvoir, tienen que aspirar las mujeres para objetivarse en el mundo. Ahora bien, la ambición de estas mujeres viriles se reduce, en última instancia, a la “salvación individual” y, por lo tanto, no es una acción positiva que tenga efectos en la sociedad humana. Devolviéndolas a una feminidad que valora negativamente, Beauvoir les niega cualquier otra característica propiamente positiva que las defina.

En segundo lugar y cuestionando precisamente este gesto absolutizante de ser mujer, Collin dirige su atención al carácter constructor de las místicas y las beguinas: su capacidad para fundar comunidades y convertir en habitables espacios inhóspitos; los mismos gestos que Beauvoir reconoce pero que desestima por insuficientes. Collin, partiendo de una concepción arendtiana de la política, entiende que las acciones de estas mujeres no parecen responder a una falta de libertad, sino más bien a una necesidad de aportar espacios habitables, de generar un *mundo común*. Por último, la filósofa belga pone especial énfasis en la escritura de las místicas, pues “las místicas escriben. Mucho. Todo el tiempo” (“Libro” 220), y el análisis de esta escritura descubre un complejo entramado teórico y literario que permite leerlas de forma contextualizada, profunda y políticamente situada.<sup>6</sup>

### Lo sagrado, la palabra y el ser mujer

Las particularidades de Teresa de Ávila son múltiples. Por un lado, y como señala Rosa Rossi, “es [...] la única mujer que en la cultura occidental [...] ha logrado dejar una obra escrita de amplitud y profundidad tales como para inscribirse en las propuestas que se avanzaban en su época” (“La mujer y la palabra” 32) en lo que atañe a la relación del hombre con Dios. Teniendo en cuenta que se inscribe en una época en la que toda relación está mediada por la religión, pensar esta relación implica a su vez pensar la relación del hombre consigo mismo y con los demás. El entrecruzamiento de lo sagrado, la palabra y el ser mujer es, según Rossi, la característica esencial de Teresa de Ávila que permite preguntarse por la cuestión histórica de su persona y el problema político de su escritura.<sup>7</sup>

Por otro lado, y ligado a lo que acabamos de señalar, Teresa de Jesús es una figura históricamente problemática, precisamente por su incidencia en el seno de la Iglesia Católica. La recepción de su obra fue polémica desde el mismo momento de su escritura— recordemos que Teresa fue denunciada varias veces a la Inquisición, en manos de quien estuvo el *Libro de la vida* de 1574 a 1586.<sup>8</sup> Así, Jerónimo Gracián, en la polémica de 1604, se vio obligado a defender no solo la posibilidad de que Teresa, en tanto que mujer, tuviese las experiencias místicas sobre las que había escrito, sino también su derecho a escribir sobre las mismas y, por lo tanto, a ser leída. Tal escritura no sería una cuestión de pura intimidad—si es que lo es alguna vez—, sino que estaría dirigida a la comunidad religiosa (las monjas de sus conventos, tal y como dice ella misma en sus textos) y laica: el *Libro de la vida* está lleno de referencias a personas con quien conversa, sea en persona o en un

<sup>6</sup> Esta cuestión es tratada extensamente por Carrión en *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, en la que analiza las formas retóricas y arquitectónicas de las distintas obras de Teresa para defender su valor literario en tanto que autora de las mismas, más allá de las valoraciones de la iglesia o de su género.

<sup>7</sup> María Morrás y Rebeca Sanmartín Bastida, en la introducción al volumen 32 del *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, de 2016, dedicado a Teresa de Jesús en celebración del quinto centenario de su nacimiento, señalan el interés que ha suscitado la autora por la manera en que—junto a Teresa de Cartagena— “el mismo discurso tradicional masculino les provee de las armas necesarias para sobresalir creando una nueva voz heroica femenina” (v). Esta lectura es precisamente la “línea fecundísima de análisis, iniciada en la década de los 70 y 80 con los primeros estudios sobre autoras medievales y renacentistas, [que] ha convertido la condición femenina y religiosa en objeto privilegiado de estudio” (v).

<sup>8</sup> Precisamente por esta polémica se puede entender su relevancia a la hora de renovar al lugar de la mujer en el seno de la Iglesia Católica, como analiza Rossi en “Teresa de Jesús, la mujer y la Iglesia”, y apuntan Morrás y Sanmartín Bastida muy brevemente (v).

intercambio epistolar, y que se introducen en el ejercicio de la oración poco después de sus encuentros.<sup>9</sup> En este sentido, la larga y detallada descripción que lleva a cabo Teresa de Ávila acerca de los grados de oración en este libro parece responder a esta misma vocación de guía espiritual.

El *Libro de la vida* se puede dividir temáticamente en seis partes: en los capítulos I-X, Teresa habla del camino hasta la oración; en XI-XXII elabora los cuatro grados de la oración mental—el pozo, la noria, el río o arroyo, y la lluvia—; en XXIII-XXXI detalla la inquietud que le generan sus visiones místicas; en XXXII-XXXVI narra la fundación, llena de obstáculos y problemas, del convento de San José; y, finalmente, en XXXVII-XL, elabora los efectos de las visiones místicas sobre su alma.

Con tal de ceñirnos a la lectura del *Libro de la vida* partiendo de los puntos aportados por Collin, nos centraremos en tres momentos específicos del libro: en el final de la descripción del primer grado de oración, en el significado de la experiencia mística y en los capítulos en los que explica las dificultades de la fundación de San José, primer convento de la reformación de la orden de las Carmelitas.

### **El *Libro de la Vida*: Teresa y la palabra**

La verdad es que Teresa duda. Duda de si sus visiones y arrebatos místicos provienen de Dios o del demonio,<sup>10</sup> de si se dirige camino a la salvación<sup>11</sup> y de si sus acciones siguen el mandato de Dios. De hecho, justo después de terminar los arreglos necesarios en el convento de San José y de que cuatro monjas tomen hábito, Teresa cuenta:

Acabado todo, sería como desde a tres o cuatro horas, me revolvió el Demonio una batalla espiritual [...]. Púsome delante si había sido mal hecho lo que había hecho, si iba contra obediencia en haberlo procurado sin que me lo mandase el Provincial (que bien me parecía a mí le había de ser algún desgusto, a causa de sujetarle al Ordinario, por no se lo haber primero dicho, aunque, como él no le había querido admitir, y yo no la mudaba, también me parecía no se le daría nada por otra parte), y que si habían de tener contento las que aquí estaban en tanta estrechura, si les había de faltar de comer, si había sido disbarate, que quién me metía en esto, pues yo tenía monesterio. (cap. XXXV, párr. 7)

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, el P. García de Toledo se convierte en alumno de Teresa en los grados de oración, aunque Teresa parezca sorprendida ante tal hecho: “Hacíame gran confusión, porque le vía con tanta humildad escuchar lo que yo decía en algunas cosas de oración” (cap. XXXIV, párr. 15).

<sup>10</sup> “Yo, como en estos tiempo habían acaecido grandes ilusiones en mujeres, y engaños que las había hecho el Demonio, comencé a temer, como era tan grande el deleite y suavidad que sentía, y muchas veces sin poderlo escusar, puesto que vía en mí por otra parte una grandísima siguridad que era Dios, en especial cuando estaba en la oración, y vía que quedaba de allí muy mijorada y con más fortaleza; mas, es destrayéndome un poco, tornaba a temer y a pensar si quería el Demonio, haciéndome entender que era bueno, suspender el entendimiento para quitarme la oración mental, y que no pudiese pensar en la Pasión ni aprovecharme del entendimiento, que me parecía a mí mayor pérdida como no lo entendía”, (Cap. XXIII, párr. 2).

<sup>11</sup> La visión del infierno descrita en el capítulo XXXII incita a Teresa a fundar un convento que vuelva a las reglas carmelitas iniciales, tal y como dice ella misma: “Andando yo después de haber visto esto y otras grandes cosas y secretos (que el Señor, por quien es, me quiso mostrar de la gloria que se dará a los Bueno y pena a los malos), deseando modo y manera en que pudiese hacer penitencia de tanto mal y merecer algo para ganar tanto bien, deseaba huir de gentes y acabar ya en todo en todo apartarme del mundo” (cap. XXXII, párr. 8).

Teresa ha decidido empezar la construcción, rehabilitación y ordenamiento de conventos que sean acorde a cómo ella ha llegado a entender la vida religiosa a partir de su relación con Dios y, en consecuencia, a la forma en que se tiene que vivir y habitar el mundo. Para llevar a cabo tal empresa se irá encontrando, durante el resto de su vida, múltiples obstáculos y peligros, ante los cuales tendrá que responder con astucia. De hecho, en el capítulo XXXIII, Teresa nombra el peligro principal del que sabemos tenía que estar pendiente: varias personas se le acercaban porque habían oído “que había yo visto en alguna revelación en este negocio, e iban a mí con mucho miedo a decirme que andaban los tiempos recios, que podía ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores” (cap. XXXIII, párr.5).

¿De dónde viene, pues, la autoridad de Teresa a la hora de escribir?<sup>12</sup> Es especialmente llamativa la extensión de sus escritos sobre los grados de oración, en los que elabora cómo proceder en cada uno de ellos, qué se ha de esperar, e incluso a quién se debe recurrir para no perderse en el camino. Así, de forma explícitamente descriptiva, da pautas sobre cómo relacionarse con lo sagrado apoyándose siempre en la propia experiencia, que es de donde proviene su conocimiento.<sup>13</sup>

En el capítulo XIII, Teresa de Ávila describe cómo evitar caer en las tentaciones del demonio, tentaciones características del primer grado de oración. La primera tentación la ha frenado a ella durante años: el querer “tener oración, más vivir a mi placer”; o sea, el “querer concertar en cuerpo y alma para no perder acá el descanso y gozar allá de Dios” (cap. XIII, párr. 5). La segunda consistirá en preocuparse del grado de espiritualidad de los demás, y la tercera en estar pendiente de los pecados de los demás—es decir, olvidar la humildad.

Acto seguido, y he aquí el cambio retórico del ámbito descriptivo al prescriptivo, Teresa explicita la importancia y necesidad de tener un buen confesor. Fijémonos en que su conocimiento sobre la cuestión va aún más lejos: explica las tres características necesarias en un maestro para orientar el alma. Así, un alma necesita de un guía que tenga buen entendimiento, experiencia en la cuestión de guiar y, finalmente, que tenga conocimiento teológico. En unas pocas líneas, asume la posición de autoridad necesaria para dictar un punto esencial para la salvación del alma.

Habiendo pasado de la mera descripción detallada de los grados de oración, de las tentaciones que pueden hacer peligrar el acercamiento a Dios y de la importancia del maestro adecuado, Teresa se humilla—“Bendito seáis vos, Señor, que tan inhábil y sin provecho me hicistes” (cap. XIII, párr. 21)—y le agradece a Dios que existan otras personas

<sup>12</sup> En *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, Carrión analiza detalladamente las formas de autorización practicadas por Teresa, más concretamente en “La figuración de la autoría en la prosa de Teresa de Jesús”, pp. 43-68.

<sup>13</sup> Luisa Muraro habla sobre el conflicto entre la experiencia—en tanto que conocimiento—y el saber discursivo o razonador durante el principio de la modernidad en el mismo número de *Les Cahiers du GRIF*. Así, afirma: “[...] c’est lorsque le conflit opposant l’expérience et le savoir discursif commence à perdre de sa signification pour céder la place au conflit entre l’empirisme et le rationalisme que naissant «la mystique» et «le mystique», dénomination impersonnelle et nom de personne. Et peut-être apparaissent-ils déjà dotés de cette inclination sémantique qui se révélera pleinement dans leur signification courante, associant à la mystique l’idée d’expériences et de discours trop particuliers et obscurs, et par là même invérifiables et incommunicables” (34). Sería interesante, en relación con esta cuestión del conflicto entre la experiencia y el conocimiento discursivo, investigar las partes de la obra de Teresa de Ávila en las que habla específicamente de la necesidad de acallar el entendimiento para poder así elevarse en los grados de oración.

que puedan transmitir Su palabra—“Mas aláboos muy mucho, porque despertáis a tantos que nos despierten” (cap. XIII, párr. 21)— y guiar a los que no son letrados, entre los cuales se incluye. En este momento, se disculpa por haberse salido del tema principal que motiva el texto—el de su vida, sus pecados, y los grados de oración que la han guiado en su camino a Dios—y da la última pauta:

Pues, tornando a lo que decía, de pensar a Cristo a la coluna, es bueno discurrir un rato y pensar las penas que allí tuvo, y por qué las tuvo, y quién es el que las tuvo, y el amor con que las pasó. Mas que no se canse primero en andar a buscar esto, sino que se esté allí con Él, acallado el entendimiento. Si pudiere ocuparle en que mire que le mira, y les acompañe, y hable, y pida, y se humille y regale con Él, y acuerde que no merecía estar allí. Cuando pudiere hacer esto, aunque sea el principio de comenzar oración, hallará grande provecho y hace muchos provechos esta manera de oración; al menos hallóme mi alma. (cap. XIII, párr. 22)

Así, a través de la propia experiencia se otorga a sí misma la autoridad de hablar y de escribir sobre la oración, pero termina poniendo en duda que tenga las capacidades o el conocimiento para decir adecuadamente o certeramente aquello sobre lo que ha hablado. La autoridad de decidir el valor y la corrección de su texto la transfiere al confesor: “No sé si acierto a decirlo; vuestra merced verá. Plega el Señor acierte a contentarle siempre. Amén” (cap. XIII, párr. 22).

### **Humildad y astucia: Teresa en acción**

De la misma manera que la escritura de Teresa se articula en este juego entre autorizarse y desautorizarse, también su acción política, la fundación del convento de San José, se mueve en esta ambivalencia. En esta sección el interés no se encuentra en cada una de las acciones llevadas a cabo para conseguir el convento reformado, sino en mostrar la variedad de estrategias que pone Teresa de Ávila en funcionamiento para conseguirlo.

Ante la insatisfacción que la vida en la Encarnación le genera—demasiada libertad, demasiados lujos—Teresa Sánchez comienza a considerar la opción de fundar una orden que retorne a la manera de las descalzas. Tiene de compañera a doña Guiomar de Ulloa, con quien delibera sus intenciones de fundación, pero la reticencia de Teresa a ponerse en acción predomina porque su apego a las comodidades de la vida terrenal es demasiado fuerte. Ahora bien, las visiones que tiene—de Dios encarnado en Cristo o, como hemos visto antes, del infierno—la mantienen alerta y la impulsan a la acción.

La experiencia mística es, en último término, una experiencia de la verdad, de la revelación que ilumina a la vez sus intenciones, sus acciones y la realidad del mundo que la rodea. Estas experiencias incluyen visiones—de la virgen, de San Pablo, de San Pedro y de San José— y el sentirse fuera de sí misma—“Quedé tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí” (cap. XXXVIII, párr. 16). Teresa se siente abrasada por los deseos de unirse a Dios, llena de deleite o de fatiga, ajena al paso del tiempo, sin que pueda controlar cómo ni cuándo: los *arrobamientos* también se dan en público, y su carácter escandaloso la aterran (cap. XXXI, párr. 12).

Los últimos capítulos de la obra están dedicados exclusivamente a describir las distintas visiones y experiencias que Teresa recuerda haber tenido. Dos, en concreto, llaman especialmente la atención en relación con el acceso a la verdad. En el capítulo XXXIX leemos las “ansias de comulgar tan grandes” (párr. 22) que la hacen salir camino a la iglesia bajo la lluvia. Es después de comulgar que empieza la experiencia mística en la cual Dios les permite entender que estaba “allí todo junto lo que se puede desear, y no vi nada” (párr. 22). Y es esta nada a la que accede Teresa, pues lo único que le queda es “entender que no podría entender nada, y mirar la nada que era todo en comparación de aquello” (párr. 22). En última instancia, esta comunicación con Dios le permite ser partícipe, también desde el entendimiento, de cuestiones teológicas como el “entender la manera cómo era un solo Dios y tres personas” (cáp. XXXIX, párr. 26). La segunda, en el capítulo XL, une el amor a Dios con el conocimiento—Dios le dice “¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a mí” (párr. 1)—y la fuerza de la voluntad—“con grandísima fortaleza, y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas las más pequeñas partes de la Escritura divina” (párr. 2). Y así la representación de la verdad que le ha sido transmitida—algunas veces en palabras, otras sin—la impulsa a hablar solo de verdades, a entender que “esta verdad [...] es en sí misma verdad, y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor [...], aunque esto va dicho oscuro para la claridad con que a mí el Señor quiso se me diese a entender” (párr. 4). A pesar de su carácter incomunicable, la experiencia mística es el principio de la comprensión, del conocimiento y la certeza en un mundo dispuesto a poner obstáculos y dificultades a la verdad divina.

Como hemos visto, era común que Teresa sintiera los *arrobamientos* a la hora de comulgar. Es precisamente en una de estas situaciones que Dios le ordena que empiece con la fundación del convento sin más atraso, y le indica que de nombre le pondrá San José, que ahora es el momento de conseguir el apoyo de su confesor (cap. XXXII, párr. 11). Recibida, pues, la orden—directamente de Dios, sin que haya ninguna autoridad terrenal que medie en esta relación, en el paso de lo místico a lo político—, empiezan las gestiones prácticas: decidir dónde; encontrar el dinero para poder comprar el lugar y rehabilitarlo; decidir el número de monjas; la cantidad de las rentas y su origen; etc. Ahora bien, y aunque su principio de acción sea directamente Dios, también es necesario el apoyo y la aprobación institucional: por este motivo, Teresa habla con Fray Pedro de Alcántara, y doña Guiomar de Ulloa con Pedro Ibáñez, entre otros. Pero tal apoyo será difícil de asegurar, puesto que en cuanto la intención de recuperar las antiguas reglas se hace pública, “no había casi persona que entonces no fuese contra nosotras y le pareciese grandísimo disbarate” (cap. XXXII, párr. 14), específicamente “disbarate de mujeres”, contra quienes se cierne “la murmuración” (cap. XXXIII, párr. 1). Esta murmuración tiene como consecuencia hasta en su propio convento: sus hermanas la acusan de no sentir amor por la Encarnación, de pensarse mejor que ellas, de despreciarlas. Tanto es el rechazo, que Teresa afirma abandonar la idea, desistiendo de luchar contra tantos adversarios. Es a partir de una nueva llamada de Dios—incluso después de que su confesor le diga que abandone definitivamente su empresa—y un nuevo confesor—o sea, un nuevo aliado—que vuelve a activar su proyecto.

El relato de Teresa es intenso, y en él se deduce el esfuerzo y empeño que le puso y que la lleva, por fin, a encontrar un aliado definitivo en Gaspar de Salazar. Pero la propuesta de renovar la orden del Carmelo es de tal complejidad—“yo bien vía a el trabajo que me ponía, por ser muy sola y tener poquísima posibilidad”—que, dice, “concertamos

se tratase todo secreto” (cap. XXXIII, párr. 11). Y, efectivamente, así se hace. Vive con doña Luisa de la Cerda de enero a junio de 1562, período durante el cual tiene que decidir si conseguir rentas para San José o vivir de la caridad. En última instancia, es a Fray Pedro de Alcántara a quien decide escuchar, ya que le confirma lo que ella ya quería previamente: que el convento viva de la caridad. El proyecto del nuevo convento por fin se pone en movimiento, gracias al dinero que le manda su hermano desde Quito, y cuida a su cuñado enfermo—que vive apartado de Ávila—durante el periodo de arreglos y construcción para que nadie pueda acusarla de estar involucrada. Es después de toda esta estrategia—pensada para luchar contra “lo que ponía el Demonio contra unas mujercitas [...]” (cap. XXXVI, párr. 18)—, que el 22 de agosto de 1563 consigue, por fin, vivir en el convento de San José junto con sus monjas.

### El feminismo retoma a Teresa de Ávila

Teresa escribe por obediencia—así lo han afirmado y defendido los que la querían mostrar como sumisa—<sup>14</sup> pero, como hemos visto, funda el monasterio de San José en secreto, precisamente porque al hacerlo, contradice a las autoridades eclesiásticas. Teresa se disculpa constantemente por su ignorancia, por su incapacidad a la hora de expresarse, por su falta de letras—a pesar de empezar el relato de su vida enumerando varias de las lecturas de su infancia. Aun así, no duda en afirmar constantemente la autoridad de la experiencia, que ella tiene,<sup>15</sup> y de Dios, que a ella le ha sido concedida,<sup>16</sup> incluso si es una experiencia que en el proceso de escritura no es propia: “Y así me parece es grandísima ventaja, cuando lo escribo, estar en ello [el espíritu]; porque veo claro no soy yo quien lo dice, que ni le ordeno con el entendimiento, ni sé después cómo lo acerté a decir; esto me acae muchas veces” (cap. XIV, párr. 8). De esta manera, se otorga la autoridad para hablar y escribir tanto sobre la oración—cuestión de tipo doctrinal—como sobre la relación con

---

<sup>14</sup> Así empieza el escrito de Teresa sobre su vida: “Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las Mercedes que el Señor me ha hecho, me la dieran para que por muy menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida” (prólogo). Rossi defiende que el término *obedecer* no tiene por qué significar “responder a una orden”, sino que puede referir a “obtener permiso para hacer algo”, y que si lo usa es por el contexto de su relación como monja con sus superiores. Para más detalles, *vid.* “Teresa de Jesús, la mujer y la palabra” (39-40).

<sup>15</sup> “Porque muy muchas veces (yo tengo grandísima experiencia de ello, y sé que es verdad, porque lo he mirado con cuidado y tratado después a personas espirituales), que viene de indisposición corporal, que como tan miserables, que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo [...]” (énfasis nuestro, cap. XI, párr. 15); es interesante la identidad que establece Teresa entre experiencia y verdad en este fragmento; y “Creo, con el favor de Dios, en esto atinaré algo, porque, dejado la experiencia en que he mucho entendido, sólo de algunos letrados muy letrados, y personas muy santas, a quien es razón se dé crédito [...]” (cap. XV, párr. 16). Estos son solo dos ejemplos de entre muchos otros a lo largo del texto.

<sup>16</sup> Al final del capítulo XII dice “como su Majestad fue siempre mi maestro (sea por todo bendito, qué harta confusión es para mí poder decir esto con verdad), que no tuviese a nadie que agradecer; y sin querer ni pedirlo [...], dármelo Dios en un punto a entender con toda claridad y para saberlo decir, de manera que se espantaban y yo más que mis confesores, porque entendía mejor mi torpeza. [...] Por ser este camino de los primeros más usado [el primer grado de oración], e importar mucho los avisos que he dado, me he alargado tanto y habránlos escrito en otras partes muy mejor, ya lo confieso, y que con toda confusión y vergüenza lo he escrito, aunque no tanta como había de tener. Sea el Señor bendito por todo, que a una como yo, quiere y consiente hable en cosas suyas tales y tan subidas” (cap. XIII, párr. 7).

Dios, incluso siendo consciente, como hemos mostrado anteriormente, del peligro que corre.

Y es que para Teresa la mística se convierte en un nivel previo al de la política, la contemplación una forma de decidir adecuadamente la acción. A pesar de que en la experiencia mística el alma “parece vive contra natura, pues ya no querría vivir en sí, sino en Vos” (cap. XVI, párr. 4), permanecer en este estado de oración—que es, de hecho, lo que ella muy a menudo desearía—<sup>17</sup> es contradecir la palabra de Dios, es querer vivir en la comodidad y el placer, aceptar la acción en el mundo solo para aumentar la comodidad de una misma, y no la salvación de todas las criaturas que en él se encuentran. Es en este punto que de la experiencia mística se pasa a la construcción del mundo común.

En cierta medida, y teniendo en cuenta que en el último capítulo del *Segundo Sexo* Beauvoir es muy consciente de la necesidad de la independencia material de las mujeres, es de extrañar que no aborde uno de los elementos esenciales en los casos de las místicas. Y este es que, en palabras de Collin, “en su aparente y radical ofrenda de sí mismas a Dios, dejan de depender del hombre”. En primer lugar, porque casarse con Cristo es liberarse de la vida conyugal; en segundo, porque se da una subversión simbólica: “en el Amor puro, el Otro no manda: es más el Hijo que el Padre” (“Libro” 215-216). Es de esta forma que la mujer puede liberarse y ser desde ella misma, incluso dedicándose a Dios, pues “el goce no está en el sexo”—como parecía decir Beauvoir sobre las místicas al decir que su relación con Dios pasa por las afecciones corporales—“sino en el ser, lo que estas mujeres dicen y quieren no es la plenitud, sino el todo” (Collin, “Libro” 220). Teresa de Ávila no quiere obedecer a otros, sino lo que tiene Dios para ofrecerle, en esta vida y en la de después, y son las visiones místicas lo que la deciden a cambiar la realidad de su ahora.

Recoger la crítica que le hace Collin a Beauvoir nos ha permitido leer la primera obra de Teresa desde un marco teórico que tenga en cuenta el hecho de ser mujer sin reducirla a una feminidad previamente determinada. Es en Teresa de Ávila como autora que encontramos las claves para entender su relación con Dios y la manera en que esta determina sus acciones en el mundo. Las tres pautas de Collin nos han permitido explorar las fundaciones de Teresa Sánchez desde la perspectiva de una voluntad de cambiar el mundo que busca estrategias de legitimización y autorización para introducir la novedad en el mundo a pesar de las adversidades. Nuestro compromiso, pues, ha pasado por leerla de forma que sus acciones aparezcan más allá de la mera actividad de una personalidad independiente, por mostrar la intensidad e intencionalidad de sus acciones. Así, hemos encontrado un impulso imparable por modificar el mundo, impulso que se evidenció en la fundación del convento de San José y de las Carmelitas Descalzas. La escritura de Teresa, motivada por la necesidad de compartir con sus monjas el camino espiritual a seguir, de conseguir la aprobación de la institución eclesiástica, o sea, de ser leída, ha permitido a su vez que podamos acceder a una serie de experiencias y estrategias particulares de la autora. Estas evidencian el desplazamiento que lleva a cabo Teresa desde el espacio asignado a las mujeres en su época, el de la obediencia y la pasividad, hacia el de la acción. Es en este movimiento, lo que nosotros hemos nombrado el paso de la mística a la política, que basa Collin su hipótesis de que en Teresa de Jesús encontramos una resistencia que cambia el dispositivo simbólico que determina el espacio de aparición y de valoración de las mujeres.

---

<sup>17</sup> “Mas yo, por otra parte, como tenía tan grandísimo contento en la casa que estaba, porque era muy a mi gusto y la celda en que estaba hecha muy a mi propósito, todavía me detenía”, (cap. XXXII, párr. 10).

## Bibliografía

- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. 3ª ed., trad. Alicia Martorell, Madrid: Cátedra-Instituto de la mujer, 2011. Impreso.
- Carrión, María Mercedes. *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Madrid: Anthropos, 1994. Impreso.
- Collin, Françoise. Traducción al castellano en “El Libro y el Código. De Simone de Beauvoir a Teresa de Ávila”, *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 2006, pp. 211-225. Impreso.
- Collin, Françoise. “Avant-propos en forme d’hommage.” *Les Cahiers du GRIF H-S 2* (1996): 7-8. *Persée*. Web. 11 Sept. 2018.
- Collin, Françoise. “Nom du Père, On de la Mère: De Beauvoir à Lacan”, *Lectora*, 4 (1998): 23-35. *RACO*. Web. 15 Oct. 2018.
- Morrás, María, y Sanmartín Bastida, Rebeca. “Santa Teresa, quinientos años después.” *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 32 (2016): i-xi. Web. 30 oct. 2018.
- Muraro, Luisa, “Éxperience de Dieu et différence féminine.” *Les Cahiers du Grif H-S 2* (1996): 33-47. *Persée*. Web. 11 sep. 2018.
- Rossi, Rosa. “Teresa de Jesús: La mujer y la Iglesia.” *Mientras Tanto* 14 (1983): 63-79. Impreso.
- Rossi, Rosa. “La mujer y la palabra”, *Mientras Tanto* 15 (1983): 26-46. Impreso.
- Teresa de Ávila. *La vida, Las moradas*. Barcelona: Planeta, 1984.

# LO SAGRADO EN PLATÓN: EL ACONTECIMIENTO DE LA MUERTE DE SÓCRATES

## *THE SACRED IN PLATO: THE EVENT OF THE DEATH OF SOCRATES*

---

Alba MARÍN GARZÓN

Universidad de Valencia

### **Resumen**

Pensar en lo sagrado en Platón lleva directamente a todo lector a tener en cuenta no solo lo que explícitamente se dice en el diálogo, sino los acontecimientos que lo atraviesan: las acusaciones de impiedad y la muerte de Sócrates. Leo Strauss consideraba que el escenario dramático de los diálogos configura otro argumento dentro de los mismos, permitiendo ver el conjunto de la obra platónica con otros ojos. Siguiendo tal idea el presente artículo pretende mostrar como la relación entre filosofía y religión configura los diálogos platónicos, en nexos con el acontecimiento por antonomasia que es la muerte de Sócrates.

*Palabras clave:* Platón, diálogos, Sócrates, filosofía, religión.

### **Abstract**

Thinking about the sacred in Plato take directly to every reader to keep in mind not only what is explicitly said in the dialogue, but also the events that go through it: the accusations of impiety and the death of Socrates. Leo Strauss considered that the dramatic scene of the dialogues configures another argument within them, allowing to be seen the whole of the Platonic work with other eyes. Following this idea, this article tries to show how the relationship between philosophy and religion configures the Platonic dialogues, in connection with the event *par excellence* of the death of Socrates.

*Keywords:* Plato, dialogues, Socrates, philosophy, religion.

## Introducción

Han pasado poco más de 2.500 años desde que la democrática ciudad de Atenas condenó a muerte a Sócrates, celebrándose el que posiblemente fue uno de los juicios más conocidos en la historia. Fue el juicio a la filosofía, a la forma de vida del filósofo que no es otra que le incesante cuestionamiento de sus conciudadanos e incluso de las bases de la polis. Aunque pueda parecer algo lejano, desconectado de nosotros, este acontecimiento no puede, aun en nuestros días, dejar de tener calado para todo aquel que consagra a la filosofía su vida, poniendo ésta al servicio de fines que considera más elevados. En este sentido, no se puede practicar la filosofía —en tanto que la filosofía siempre se practica, siempre debe partir de la vida propia (la primera gran máxima en este sentido es el “conócete a ti mismo)— sin tener en cuenta quienes al practicarla perdieron la batalla (o parece que la perdieron)<sup>1</sup>. Precisamente por ello, y por la fuente inagotable de sabiduría que encierra, son fundamentales para quien hace filosofía, quien la enseña, quien la escribe y quien la vive los llamados *logoi sokratikoi* que nos han llegado, incluyendo en este sentido las obras de Platón y Jenofonte que, aun sin reducirse a ello, destacan por ser un monumento de vida a Sócrates, en tanto que filósofo, y, por tanto, una auténtica apología de la filosofía en sentido amplio. Los diálogos platónicos son a este respecto el más amplio testimonio antiguo que nos ha llegado sobre la vida y la práctica de la filosofía. Podíamos decir, no sin cierto atrevimiento, que este ha sido para la tradición el verdadero origen de la filosofía. Frente a los presocráticos que solían emplear indistintamente los nombres *sophos*, *sophistés* y *physicos*, se suele considerar que Pitágoras fue el primero en llamarse a sí mismo filósofo, es decir, amante de la sabiduría, frente al *sophos* como ya poseedor de ésta. Es, a este respecto, de sobra conocida la anécdota que recoge Cicerón en las *Tusculanas*, pero que también aparece en Diógenes Laercio, según la cual Pitágoras en su visita a Fliunte, al hilo de su conversación con el gobernante de la polis, fue interrogado por éste acerca de su ocupación, a lo que respondió definiéndose a sí mismo como filósofo.<sup>2</sup> Pero debemos señalar que la tradición, más allá de esta anécdota o *chreia*, no ha dejado constancia escrita alguna de la veracidad de esta atribución: es decir, no hay obra alguna de Pitágoras aseverando que precisamente fue él el primero en utilizar esta palabra. Ni siquiera tenemos constancia de que hubiera habido una obra del pensador, que, sin conservarla (dado que no conservamos de Pitágoras nada propio, sólo testimonios y referencias indirectas)<sup>3</sup>, aludiera o apuntara a tal palabra. En este sentido, debemos concluir que solo puede rastrearse la utilización del término filósofo y filosofía de manera más clara y sistemática en Platón y Jenofonte. Por otro lado, debemos tener en cuenta el éxito filosófico, en la práctica y la escritura, que refleja la cantidad de obras conservadas por estos autores que nos lleva a pensar en ellos a la hora de vislumbrar un cierto origen de la filosofía, aun cuando no por ello debemos dejar de lado a sus precedentes. Así mismo, debemos remarcar la insistencia platónica en separar a su maestro de quienes le anteceden y sus contemporáneos: tanto de los físicos como de los sofistas. En este sentido no olvidemos que una de las raíces señaladas por el personaje Sócrates en la *Apología* platónica de las acusaciones por las que está sometido a juicio es la confusión de éste con un físico o “un sabio que se ocupa de las cosas celestes”.<sup>4</sup>

Siguiendo tales ideas, el presente artículo pretende realizar un pequeño retorno del momento en el que se originó lo que hoy llamamos filosofía, para desde la fuente

<sup>1</sup> Digo parece en el sentido de que la muerte socrática lleva pareja el éxito platónico, de sus diálogos y su filosofía. Convirtiendo con ello a Sócrates en una figura inmortal.

<sup>2</sup> Diógenes Laercio, *Vidas*, VIII, 8; Cicerón, *Tusculanas*, V, 3, 8.

<sup>3</sup> C.S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. “Pitágoras” en *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (Parte II). Trad. Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 2017, p. 5 y ss. Impreso.

<sup>4</sup> Platón, *Ap.*, 18 b y 19b.

platónica traer a colación el problema de cómo puede entenderse la religión y lo sagrado en la filosofía platónica, que, aventuro, no puede ser desligada de la inherente tensión existente entre filosofía y *polis*, y por tanto entre filosofía y religión (en cuanto esta es una base de la *polis*), de cuya muestra extrema fue el juicio y la muerte de Sócrates. Pero este nuestro objetivo no puede realizarse ni entenderse sin que previamente aludamos al estado de la cuestión de los estudios platónicos, así como defendamos (*ἀπολογεῖν*) la necesidad de alumbrar las obras platónicas con lecturas e interpretaciones que más que resumir buscan entender, acercándose a los textos con las preguntas que les guían y no imponiendo preguntas externas, adquiridas por la tradición interpretativa. Sobre esto versará el siguiente apartado que considero especialmente necesario como presentación de intenciones para acercarse a un filósofo tan ampliamente sobreinterpretado y aparentemente agotado como puede ser Platón. El éxito platónico ha hecho flaco favor a la transmisión de su filosofía más genuina: la historia de las ideas ha tendido a preferir leer a Platón a través de débiles manuales que en sus textos originales. No olvidemos que en el medioevo, mientras Platón seguía siendo objeto de estudio en las aulas, no se contaba más que con las traducciones del *Timeo*, y más tarde del *Fedón* y *Menón*<sup>5</sup>. Debemos esperar al Renacimiento y a Leonardo Bruni y Marsilio Ficino para que se pudiera leer a Platón, aun con limitaciones, directamente. Ya más tarde, a todos nos viene a la mente un filósofo de gran importancia que se jactaba de poder conocer a un autor mejor de lo que él se conocía a sí mismo, aun sin haber tenido experiencia de lectura de algunas de sus obras.

A este primer apartado que he titulado “bases interpretativas”, le seguirá ya el análisis, partiendo de los principios de lectura a los que aludiré y a los intérpretes que comentaré, de cómo podemos entender a grandes rasgos la concepción platónica de la religión, siempre en relación con la filosofía. La filosofía tiene su origen en los cielos, la religión, en las ciudades. Mientras que es necesario la bajada de la filosofía a la caverna, siempre con intención de regresar a su hogar celeste, a la religión se le exige, desde abajo, la elevación del espíritu. Y aun cuando el camino de ambas parece juntarse en ciertos momentos, cuando se encuentran la una frente a la otra no pueden evitar más que ver sus diferencias. Las diferencias las convierten en irreductibles la una a la otra, lo que más que un acontecimiento poco deseable es en realidad fuente de la más grande de las esperanzas. Aunque ello no implique que ambos saberes puedan alumbrarse el uno al otro.

## Bases interpretativas

Empezaré este apartado recordando las palabras, tan necesarias como poco usuales, que Friedrich Schleiermacher recoge en su introducción a su volumen traducido y comentado de los diálogos platónicos. El propósito que asume Schleiermacher de cara a los escritos platónicos y al lector de los mismos es posibilitar a cualquiera el elaborar su propio dictamen sobre el espíritu y la enseñanza de Platón. La grandeza de los diálogos es que son capaces de generar, dado que son diálogos vivos, repletos de personajes muy diferentes entre sí, opiniones y pareceres de todo tipo. El problema es vislumbrar cuál es el correcto, cuál es entre todas ellas la enseñanza platónica, si es que realmente hay una. En este sentido lo que la tradición ha hecho ha sido elegir el camino más sencillo en cuanto se ha nombrado *a priori* a Sócrates como el portavoz oficial de Platón (aún sin tener en cuenta la traición a su maestro que supone la escritura y por tanto la transmisión de la filosofía en los diálogos) a la vez que escogió el camino más complicado al elevar la metafísica platónica por encima del imperante espíritu filosófico-político de las obras

---

<sup>5</sup> El *Timeo* fue traducido por Calcidio en el siglo IV, mientras que el *Fedón* y el *Menón* no vieron la luz hasta el siglo XII con la traducción de Enrique Gante.

platónicas. De esta tradición quiere Schleiermacher renegar, aun cuando sin quererlo se haya preso tras ella. En este sentido, siguiendo su propósito comentado, rehúye de la posibilidad de inculcar al lector alguna concepción previa cualquiera: "Por ello, quien hasta ahora no haya entrado en contacto directo con estas obras, que ese deje reposar en todo su mérito, y procure olvidar todo lo que le hayan enseñado informes ajenos sobre su contenido, así como las consecuencias que de ellos pueda extraerse. Por el contrario, quien ya se haya formado un juicio a partir de un conocimiento de aquellas, este se percatará pronto de hasta qué punto sus concepciones sufren una modificación a causa del contexto en que esos escritos son presentados aquí (...)".<sup>6</sup>

Debemos esperar más de un siglo para que otro filósofo alemán, exiliado a los Estados Unidos, se haga eco de ideas parecidas al decir que "El así llamado platonismo es tan solo una huida el problema de Platón".<sup>7</sup> Leo Strauss recordará a los intérpretes como los grandes hitos del pensamiento se hayan rodeados de innumerables pilas de escombros.<sup>8</sup> Esto no debe llevarnos a pensar ingenuamente, como sabían estos grandes lectores de Platón, que es posible leer a Platón ahora del mismo modo en que lo hacía un griego del siglo IV a.C., ni a creer que esta fuera, en realidad, la manera en que Platón debe ser leído, teniendo en cuenta la cantidad ingente de autores que han sido malinterpretados en sus propios contextos. En este sentido, Strauss reniega de todo historicismo a la hora de interpretar a los filósofos, en tanto en cuanto la filosofía poco o nada tiene que ver con las sociedades de las que emerge, dado que siempre, cuando emerge es extranjera, incómoda e incluso subversiva. Strauss ve en todo historicismo y en las interpretaciones de Platón contemporáneas un oculto ideal de progreso que nos lleva siempre a considerar, como lo hacía Kant y como acabó haciéndolo Schleiermacher, que nosotros, astutos modernos, podemos entender a los filósofos antiguos mucho mejor de lo que ellos mismos se entendían. Al progreso, dirá Strauss, debemos responderle con el retorno. Para hablar de retorno Strauss utiliza la palabra hebrea *t'shuvah*, que tiene el significado enfático de arrepentimiento: "El arrepentimiento es retorno, el regreso del mal camino al bueno. Esto implica que una vez estuvimos en el buen camino, antes de emprender el mal camino. Originalmente, estábamos en el buen camino; la desviación, el pecado o la imperfección no son lo original. Originalmente, el hombre está en su casa en la morada del Padre. Se vuelve un extraño por obra del alejamiento, del alejamiento pecaminoso. El arrepentimiento, el retorno, es la vuelta a casa".<sup>9</sup> El padre no es otro que Platón. Volver a casa, es volver a la filosofía platónica más pura. En este sentido justifico que el presente artículo no sea una lectura al uso de los diálogos platónicos, en tanto en cuanto lo que sobre lo sagrado o la religión se diga y su relación con la filosofía responde más al espíritu general de los textos, a una lectura entre líneas como defendía Strauss, más que todas y cada una de las palabras literales que puedan haber salido de la boca de Sócrates (entendido tradicionalmente como portavoz de Platón) en los diálogos platónicos. Las palabras no siempre dicen lo que quieren decir y aún más cuando salen de boca de quien era conocido por practicar la más alta forma de ironía. Strauss defendía la necesidad de leer entre líneas en base a dos cosas principales: la persecución política a la que era y es

---

<sup>6</sup> La traducción fue realizada por Laura Febré Diciena y Venancio Andreu Baldó para *La Torre del Virrey* y está actualmente inédita. Como referencia consultar la edición inglesa de la obra: Schleiermacher. *Introductions to the dialogues of Plato*. Trans. By William Dobson. New York: Arno, 1973. Print.

<sup>77</sup> "Der sog. [=sogenannten] Platonismus ist nur ein Flucht vor Platos Problem" (carta a Karl Löwith de 23 de junio de 1935 desde Cambridge, *Gesammelte Schriften*, 3.650)

<sup>8</sup> Strauss. "Cómo iniciar el estudio de la filosofía medieval" en *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Trad. Amelia Aguado. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2007. P. 300. Impreso.

<sup>9</sup> Leo Strauss. "¿Progreso o retorno?" en *El Renacimiento del racionalismo político clásico*. Trad. Amelia Aguado. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2007. P. 317. Impreso.

sometida la filosofía por parte de la *polis*, y en segundo lugar como resultado de la propia idiosincrasia de la tarea filosófica. La filosofía por esencia discrimina entre los oyentes y busca dirigirse a esos jóvenes cachorros que van a iniciarse o que pueden iniciarse en el camino del filósofo y el conocimiento de uno mismo. En este sentido debemos aplicar siempre la distinción del *Critón* entre *los muchos*<sup>10</sup> y lo que llama la voz del experto en las cosas más elevadas ((τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων.),<sup>11</sup> es decir, el filósofo. Toda la filosofía antigua está atravesada por la distinción entre enseñanza esotérica y exotérica, según la cual la transmisión de la filosofía no debe realizarse a la ligera, como queda expuesto en el *Fedro*, en la doctrina concerniente a la superioridad de la enseñanza oral sobre la enseñanza escrita, en la doctrina de la *República* y las *Leyes* sobre la necesidad de las nobles mentiras, y, especialmente, en la técnica literaria utilizada por el propio Platón.<sup>12</sup>

A la separación del platonismo, místico-metafísico y sistemático, y a la defensa de un esoterismo en la filosofía y, por consiguiente, una lectura entre líneas, le sigue en la interpretación de Strauss y sus discípulos la importancia del dramatismo y la forma platónica. Uno de los principios más resaltados tanto por Strauss como por sus discípulos a la hora de interpretar y comentar a Platón es la consideración de que los diálogos deben ser leídos como dramas, por lo que no debemos, como exigencia del propio formato en el que han sido escritos, identificar las opiniones del autor con un personaje personal. Atribuir todo lo que dice Sócrates a Platón no dejaría de ser algo parecido a atribuir lo que dice Hamlet a Shakespeare. En este sentido Platón es un personaje mudo, inexistente: que no se presenta, que no dice nada. Platón aparece nombrado 3 veces en los diálogos platónicos: dos en la *Apología* donde queda incluido entre los discípulos socráticos que se ofrecen a ser fiadores de su maestro por treinta minas (34a1; 38b6), y otra en el *Fedón* donde se dice “Platón estaba enfermo, creo” (59b10). Ambas menciones no deben entenderse como casuales sino como de gran importancia dramática en tanto en cuanto por un lado enfatizan la presencia de Platón en la última aparición pública de Sócrates, así como la ausencia en su último día de vida. La escasez de menciones y la falta absoluta de apariciones refleja como el filósofo griego prefirió ocultarse deliberadamente tras sus personajes. En este sentido Strauss no duda en afirmar que estrictamente no puede decirse que haya enseñanza platónica, sino más bien, la enseñanza de los principales personajes de sus diálogos.<sup>13</sup> En este sentido Alfonso Flórez dice “al excluirse como personaje, él mismo suprime toda pista sobre su identidad en cuanto autor como posibilidad de interpretación de los diálogos. El lector de Platón se halla así en aquella situación deseada por cualquier autor, pero que sólo en Platón, por circunstancias históricas y de composición dramática, ha alcanzado la perfección: la soledad del lector frente a la obra”.<sup>14</sup> Esta ausencia ha provocado gran perplejidad a los lectores, que desde tiempos inmemoriales han buscado configurar un cierto pensamiento, una doctrina, atribuida a un filósofo callado y ausente que ha dado lugar a conocidos enfoques como la defensa de la inmortalidad del alma, la teoría de las ideas, la teoría de la reminiscencia, entre otros. En este sentido, no podemos dejar de recordar, siguiendo a Strauss, como tales ideas no hacen justicia a la propia forma en la que queda presentada la filosofía en las obras platónicas,

<sup>10</sup> Platón, *Critón*, 47b 3.

<sup>11</sup> Platón, *Op. Cit.*, 48a 12-13.

<sup>12</sup> Strauss. “Cómo iniciar el estudio de la filosofía medieval” en *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Trad. Amelia Aguado. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. 2007. P. 316. Impreso.

<sup>13</sup> “Strictly, there is then no Platonic teaching; at most there is the teaching of the men who are the chief characters in his dialogues” en Leo Strauss and L. Cropsey (ed.). *History of political*. Chicago and London: University of Chicago, 1987. P. 33. Print.

<sup>14</sup> Alfonso Flórez. “La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón”. *Franciscanum* 53. 156. (2011): 375. Web. 4 enero 2019.

así como pensar que toda doctrina sistemática dada a posteriori no deja de ser un lastre más para el descubrimiento de lo que Platón nos quería transmitir con sus obras. El dramatismo straussiano puede resumirse en la siguiente afirmación: “No se puede separar la comprensión de la enseñanza de Platón de la comprensión de la forma en que se la presenta”.<sup>15</sup> Los diálogos platónicos no son mera argumentación, sino sobre todo pura acción. Tal es la importancia del carácter dramático de los diálogos y del peso de la acción en ellos que Strauss divide los 35 diálogos platónicos en narrados y representados, es decir, en pos del modo en que los acontecimientos y el diálogo es introducido. Para Strauss la acción en los mismos es de vital importancia. Uno de sus últimos libros se titula *El argumento y la acción en las Leyes de Platón*. Con la unión mediante la conjunción ‘y’ Strauss pretende indicar que, aunque hay una separación entre argumento y acción, todo diálogo siempre implica la relación entre un argumento desarrollado y un contexto o una acción acontecida. De este modo “una vez que el argumento y la acción están apropiadamente reunidos emerge un argumento completamente nuevo que no podía esperarse a partir del argumento de la página escrita”.<sup>16</sup>

Siguiendo este objetivo de descubrir cuáles son las posibles enseñanzas platónicas, Leo Strauss consideró que la relación entre la ciudad y el filósofo eran como esos soldados situados en el interior del caballo de Troya, quienes ocultos tras la muralla de los diálogos platónicos, esperan penetrar, aunque fuera, en un lector atento a las señales que lo anuncian. En este sentido, para Strauss la relación filósofo-*polis* aúna y atraviesa todos y cada uno de los principios interpretativos que deben ser aplicados de cara a la lectura platónica. E incluso va más allá y llega a decir que tal problemática es el asunto rector de toda filosofía política, rama que tiene la majestad legítima entre las ciencias sociales, las ciencias del hombre y de los asuntos humanos.<sup>17</sup> La lupa de la problemática filósofo-*polis* promete en este sentido ver de cerca, alumbrar los escondrijos de las páginas platónicas. La *polis* no sólo debe entenderse como una borrosa institución histórica y territorialmente limitada, sino en el sentido de una comunidad política de arrolladora fuerza y gran calado que incluye en su seno y se interrelaciona con elementos como la ley y la religión. Ciudad o *polis* tiene para Strauss aquí un sentido especialmente amplio que le hace oponerse a la filosofía, en tanto en cuanto ésta es siempre un cuestionamiento constante de sus bases dadas: la *polis* se asienta en la tradición, la filosofía es siempre una constante traición a la tradición. La *polis* es siempre fiel a los padres, la filosofía busca reeducar a los hijos. En este sentido debe entenderse el siguiente apéndice que pretende adentrarse de manera más profunda en las relaciones existentes y presentes en los diálogos platónicos entre la filosofía y la religión.

El choque entre filosofía y ciudad, y más específicamente entre filosofía y religión, es el que da resultado a uno de los acontecimientos más importantes de la historia, con el que hemos iniciado el presente artículo: la muerte de Sócrates. La muerte de Sócrates es resultado directo de la explosión de las tensiones entre la figura del filósofo y la ciudad en la que se inserta y es el acontecimiento dramático por excelencia que atraviesa todos y cada uno de los diálogos platónicos. De este modo adelantamos el porqué de la elección del subtítulo de este artículo, lo que esperamos quede justificado en el siguiente punto.

---

<sup>15</sup> Leo Strauss. *La ciudad y el hombre*. Trad. Leonel Livchits. Buenos Aires, Argentina: Katz. 2006. Impreso. P. 89.

<sup>16</sup> Seth Benardete. ‘Strauss sobre Platón’ en *Leo Strauss y otros compañeros de Platón*. Ed. Antonio Lastra, *Apeiron. Estudios de filosofía*, 4 (2016), p. 238. Impreso.

<sup>17</sup> Leo Strauss. *La ciudad y el hombre*. Trad. Leonel Livchits. Buenos Aires: Katz. 2006. P. 9. Impreso.

## Filosofía y religión

Hay dos pilares platónicos fundamentales que expresan las relaciones entre lo sagrado y lo profano en los diálogos: el primero tiene que ver con la pregunta sobre la creencia en los dioses de la ciudad, que queda expuesta de manera especial en diálogos tales como el *Eutifrón* o las *Leyes* entre otros, el segundo sobre lo que deviene después de la muerte, especialmente protagonista del *Fedón* y la *Apología*. Aun cuando haya diálogos donde tales preguntas son más fácilmente localizables, éstas no dejan de estar presentes de manera indirecta en toda la obra platónica, desde la referencia más sutil a los mitos de los poetas hasta cada una de las veces, que no son pocas, que aparece la palabra impiedad (ἀσέβεια, ἀνόσιος) en los diálogos, así como sus derivados. Tanto la pregunta por la creencia en los dioses como por lo que pueda suceder tras la muerte están relacionadas en los diálogos con la muerte de Sócrates como hecho fundamental: la pregunta por la creencia de los dioses se conecta directamente con la acusación socrática de no creer en los dioses de la ciudad e inventarse nuevas divinidades y la pregunta por lo que sucede tras muerte tiene su origen en la *Apología* cuando Sócrates, ante la situación extrema que se le aventura (y que no debió de ser del todo inesperada en base a la poca insistencia del filósofo en defenderse realmente de las acusaciones formuladas), afirma que temer a la muerte es como creer ser sabio sin serlo realmente<sup>18</sup>. Sócrates trata de hacer ver en su defensa que poco o nada tienen que ver las acusaciones realizadas al tribunal con la auténtica fuente del juicio que se está celebrando, que no es otra que la práctica por parte de Sócrates de la filosofía. Atrevidamente, pero adornando su discurso con humildad y falsa torpeza retórica, Sócrates les dice que el miedo a morir o la propia muerte no va a hacer cesar su vocación, el examen de sí mismo, así como de sus conciudadanos (*Ap.* 28b; 29d).

En este sentido está claro que Sócrates no defiende su vida como era habitual en los litigios atenienses de tal calibre: no llora ante el tribunal, no lleva a su familia para pedir una reducción de su condena, ni siquiera acepta la posibilidad de que sus amigos paguen una multa, sino que es llamativo como su supuesta defensa acaba convirtiéndose en una ofensa contra sus acusadores y contra toda la ciudad.<sup>19</sup> Llamativas son en este sentido las palabras de Sócrates cuando les dice a sus acusadores, así como a los representantes de la ciudad que, en realidad, más que castigado debería ser alimentado en el Pritaneo, donde se premiaba a los ganadores de las olimpiadas (*Ap.* 36d). La *apología* y la muerte de Sócrates se muestran, de este modo, como el más claro reflejo del choque tensional entre el filósofo y la ciudad en que se inserta. Las creencias en los dioses, ya sean las oficiales de la *polis* o los llamados misterios, son una parte fundamental de la ciudad, pero el filósofo, precisamente porque es filósofo, es decir, porque es un tábano para la ciudad que todo lo cuestiona, no puede adherirse a la ciudad ni someterse bajo su yugo, más que en apariencia o con cierta prudencia para evitar las posibles consecuencias. No debemos olvidar en este sentido que la actitud o disposición de ánimo esencial para la filosofía es la perplejidad. La perplejidad, admiración o asombro (θαυμάζω) es, desde Platón hasta Maimonides, el origen de la filosofía. La perplejidad es un despertar de un sueño dogmático, es el despertar a la filosofía, la elevación del espíritu y la caída de todo que hasta el momento creías más firme, incluyendo entre ello, los grandes ídolos de las ciudades. Es precisamente su posición como filósofo, como tábano o como perplejo la que lleva a Sócrates a la muerte. La acusación central de la *Apología* es la acusación a la filosofía, que suele disfrazarse de tradicional acusación de ateísmo, es decir, de cuestionamiento de la base religiosa sobre

<sup>18</sup> Platón, *Ap.*, 29a

<sup>19</sup> Eva Brann. *La música de la República. Ensayos sobre las conversaciones de Sócrates y los escritos de Platón*. Trad. Antonio Lastra, Daniel Martín Sáez y Carmen Rodríguez. Valencia: PUV, 2015. P. 84. Impreso.

la que se asienta determinada *polis*. En este sentido la acusación de ateísmo no puede dejar de entenderse sin el contexto de una Atenas que había condenado la obra de Anaxágoras y donde el consejo areopagita, como refleja el famoso discurso de Isócrates, tenía jurisdicción sobre los crímenes religiosos y la administración del patrimonio sagrado, tal y como fue instaurado por Pericles en el 462 a.C.<sup>20</sup> Debemos señalar que esto choca frontalmente con la tradicional presentación de Atenas como principal ejemplo que ofrece el mundo antiguo de un sistema político en buena medida desvinculado de implicaciones teocráticas.<sup>21</sup> En este sentido el acontecimiento de la muerte de Sócrates debe llevarnos a pensar que quizás la ideal democracia ateniense no era tan ideal como se pensaba. Pero esto ya es otro tema. Sócrates fue directamente acusado de tres cosas: de no creer en los dioses de la ciudad, de inventarse nuevas divinidades y de corromper a la juventud. Las tres acusaciones beben del mismo cántaro y lo son por cuestionamiento de las bases sobre las que se asienta la *polis*: por un lado, la religión, y por otro, los padres. Los padres son la tradición. Sócrates trata de demostrar en la *Apología*, donde se presenta como una víctima inocente de la persecución política (lo que ya hemos dicho que no está tan claro), que los *cargos oficiales* fueron falsificados por padres enfadados.

En un artículo de gran importancia titulado “Jerusalén y Atenas” el filósofo alemán Leo Strauss toma el relevo socrático y se hace eco, a su manera, de la incompatibilidad entre la filosofía y lo que llama “revelación”. La relación entre la revelación y la filosofía fue desde que “era un joven judío nacido y criado en Alemania”<sup>22</sup> una incesante cuestión que rondaba la mente de éste filósofo. Él mismo reconoce haber estado *atrapado* en tal problemática a la que bautizó como el dilema teológico político.<sup>23</sup> En este sentido, la conclusión que alcanzó queda reflejada en el comentado artículo y apuntaría a la idea de que religión y filosofía serían “puntos de partida inconmensurables hacia la verdad”.<sup>24</sup> La metáfora de Jerusalén y Atenas como bases de lo que el hombre occidental se remonta hasta el trabajo de Lev Shestov de 1938<sup>25</sup>, aunque algunos críticos modernos sostengan que dicha dicotomía se remonta a Tertuliano en el siglo II d.C.<sup>26</sup> La utilización de la misma por parte de Leo Strauss se documenta en una carta escrita a Karl Löwith el 15 de agosto de 1948. Este asunto será retomado por Strauss en 1954 en una conferencia que dio por entonces en Jerusalén y cuyo resultado fue en 1967 el artículo ya mencionado. En dicho artículo el filósofo alemán distingue explícitamente entre “sabiduría bíblica” y “sabiduría griega”.<sup>27</sup> La imagen de la sabiduría bíblica es el profeta mientras que la imagen de la sabiduría griega es el filósofo. Ambas afirman ser la verdadera sabiduría, de modo, nos dice Strauss, que cada una niega la pretensión de la otra de ser sabiduría en sentido estricto y más elevado. La peculiaridad de los griegos fue su búsqueda de la virtud, excelencia y distinción, mientras que la peculiaridad de los hebreos era la de la devoción y protección

---

<sup>20</sup> Luis Vives. “Discurso Areopagítico de Isócrates o sobre la antigua democracia ateniense.” (Traducción del griego al latín por Luis Vives) en *De Europae dissidiis et Republica*. Trad. Francisco Calero y M<sup>a</sup> José Echarte. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1992. Pp. 93-111. Impreso.

<sup>21</sup> Ángel Beleña López. *Sociopolítica del hecho religioso: una introducción*. Madrid: Rialp, 2007. Impreso. p. 53.

<sup>22</sup> Leo Strauss. ‘Preface to the English Translation’ en Leo Strauss. *Spinoza’s Critique of Religion*. New York: Schocken Book, 1965. P. 1. Impreso.

<sup>23</sup> *Ídem*.

<sup>24</sup> Juan García-Morán Escobedo. “Introducción” en *Qué es filosofía política; ¿Qué podemos aprender de la teoría política?; La filosofía política y la historia*. Madrid: Alianza, 2014. P.17-18. Impreso.

<sup>25</sup> Lev Shestov. *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse*. París, Francia: Aubier, 1993.

<sup>26</sup> Véase al respecto César Sierra “Jerusalén y Atenas en el pensamiento político de Leo Strauss” en Jordi Vidal. *Interpretación del antiguo Israel, entre la historia y la política*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2017. p.76. Impreso.

<sup>27</sup> Leo Strauss. “Jerusalén y Atenas” en *Estudios de filosofía política platónica*. Trad. Amelia Aguado. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2008. P. 209. Impreso.

de la familia.<sup>28</sup> Mientras que para la Biblia, dice Strauss, el comienzo de la sabiduría es el temor al Señor, para los griegos, como hemos comentado, el comienzo de la sabiduría es el asombro. Que Strauss utilice la expresión “para los griegos” para referirse a los filósofos y por tanto a Platón no deja de ser controvertido y deliberadamente atrevido por su parte, como veremos. No podemos evitar ver, dadas estas pinceladas que Strauss nos deja, en la relación entre Jerusalén y Atenas un cierto reflejo de la ya comentada relación entre filosofía y ciudad, o más concretamente entre filosofía y religión, que tanto preocupó a Strauss. Sobre el choque de ambas pretendo aprovechar esta ocasión para sacar a la luz una cita de Strauss ampliamente clarificadora en este sentido:

“El hombre no puede vivir sin luz, guía, conocimiento; sólo mediante el conocimiento del bien puede encontrar el bien que necesita. La cuestión fundamental, por tanto, es si los hombres pueden adquirir ese conocimiento del bien, sin el cual no pueden guiar sus vidas individual o colectivamente, mediante el solo esfuerzo de sus facultades naturales, o si para alcanzar ese conocimiento dependen de la revelación divina. No hay alternativa más fundamental que ésta: o guía humana, o guía divina. La primera posibilidad es característica de la filosofía o de la ciencia en el sentido original de la palabra, la segunda es presentada en la Biblia. No cabe escapar al dilema mediante ninguna armonización o síntesis. Pues tanto la filosofía como la Biblia proclaman que cierta cosa es la única necesaria, la única que en último término cuenta, y la única cosa necesaria proclamada por la Biblia es lo contrario de la proclamada por la filosofía: una vida de amor obediente frente a una vida de conocimiento libre. En todo intento de armonización, en toda síntesis, por impresionante que sea, uno de los dos elementos opuestos es sacrificado al otro de un modo más o menos sutil, pero en todo caso de modo inevitable: la filosofía, que pretende ser la reina, pasa a ser la sierva de la revelación, o a la inversa”<sup>29</sup>

De este modo, podemos ver como las relaciones entre la filosofía y la revelación son esencialmente tensionales, pero para Strauss la clave está precisamente en que dicha tensión se mantenga y no se disuelva en la asimilación de una parte a otra. De este fino equilibrio dependen nuestras vidas. A este problema del choque entre filosofía y religión, como hemos comentado, Strauss lo llamó el problema teológico-político del cual la muerte de Sócrates no deja de ser el primer capítulo de una amplia controversia que abarca toda la historia de la filosofía. Entre otras figuras Eva Brann incluye junto a la de Sócrates de la Thomas Moro, pero la lista es bastante más larga<sup>30</sup>. En este sentido, el intento de interpretar a Platón a la luz de un pensamiento revelado, bíblico o cristiano como ocurrió en el medievo e incluso en el Renacimiento (Marsilio Ficino sería claro reflejo de ello) sería un segundo capítulo de esta relación tensional, en la cual una parte quiere y siempre querrá asimilar a la otra. Aun así, esta vida en conflicto no deja de ser, aunque desesperanzadora, lo más reconfortante posible.

De este modo, esta problemática no es tan nueva como pueda parecer, se incluye en el problema de la incompatibilidad o la no posibilidad de adherencia del filósofo a la polis y a las creencias de la polis en las que se inserta. Problema que ya fue planteado por Nietzsche cuando se preguntó en el primer capítulo del *Crepúsculo de los ídolos* si Sócrates

<sup>28</sup> César Sierra “Jerusalén y Atenas en el pensamiento político de Leo Strauss” en Jordi Vidal. *Interpretación del antiguo Israel, entre la historia y la política*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2017. p. 76. Impreso.

<sup>29</sup> L. Strauss. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1953. Print. Pp. 74s. Véase también “Jerusalem and Athens”, en: Leo Strauss. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: Chicago University, 1983. Pp. 149. Print.

<sup>30</sup> Eva Brann. *La música de la Republica. Ensayos sobre las conversaciones de Sócrates y los escritos de Platón*. Trad. Antonio Lastra, Daniel Martín Sáez y Carmen Rodríguez. Valencia: PUV, 2015. P. 82. Impreso.

era realmente griego. Religión y estado, aunque no necesariamente en comunión, eran para Strauss los términos que se oponían a la filosofía practicada ya desde Grecia. Volviendo a Nietzsche, debemos señalar que el capítulo en el que se inserta tal pregunta es titulado como *El problema de Sócrates*,<sup>31</sup> que alude no al problema que Sócrates tiene sino más bien al problema que Sócrates supone. El problema del filósofo. Aunque Nietzsche llevará esta idea por otros derroteros diferentes a los de Leo Strauss, buscando destacar el carácter racional y por tanto decadente propio de los sabios de todos los tiempos. Strauss también titula a un ciclo de conferencias que imparte *El problema de Sócrates*.<sup>32</sup> Estas conferencias quedan presentadas como un intento, dicho irónicamente, frente a Nietzsche, de remontarse a los inicios del racionalismo. Es llamativo en este sentido que el inicio de las conferencias por parte de Strauss sea señalar la conexión existente entre Sócrates y la comedia, partiendo de la referencia en la Apología platónica a Aristófanes, lo que choca frontalmente con la conexión que Nietzsche había establecido entre racionalismo, lo apolíneo, la tragedia y el pesimismo. A pesar de sus diferencias, con su título Strauss reconoce claramente la claridad de la intuición nietzscheana al preguntarse si Sócrates era realmente griego.

## Conclusiones

Dicho todo ello, estamos en condiciones de afirmar que la religión en Platón es un elemento especialmente controvertido: alude directamente a las acusaciones formuladas por los atenienses a su maestro, el cual, aun cuando no es el único personaje, está presente en gran parte de las obras platónicas, mostrando de este modo cuán hondo fue el calado que debió existir por parte del maestro a su discípulo. Poco más podemos afirmar con rotundidad pues Platón nunca habla por voz propia en sus obras, y aun estas afirmaciones realizadas deben siempre ser matizadas en cuanto Sócrates se haya ausente en ciertos diálogos y en ocasiones, aun estando presente, no acaba siempre muy bien parado. Otro elemento que debe hacernos dudar de una posible historicidad o intento de plasmación histórica de la vida socrática por parte de Platón, es el destacado hecho de que Platón parece en cierto modo distanciarse de su maestro en el sentido de que se revela contra la negación del mismo a dejar un legado escrito de su filosofía. Pero que no podamos afirmar con rotundidad que Platón como filósofo piensa o dice tal cosa no debe llevarnos a pensar que sus obras escritas son inútiles: son fuente de reflexión filosófica y todo aquel que se haya acercado a ellas sabe, que aun desconociendo lo que pueda ser ese extraño cuerpo que llamamos filosofía, ésta se haya recogida en los diálogos.

Finalmente, la existencia de una tensión entre filosofía y religión o entre filosofía y ciudad no debe hacernos renegar del mundo en el que vivimos o recluirnos en una pequeña cueva con no más compañía que unos viejos libros: no hay nada más inútil que un sabio que no es capaz de poner en práctica su sabiduría. El filósofo, aun siendo filósofo, es decir, aun habiendo alcanzado la idea de bien, debe, aunque no quiera, como se expone en la *República*, bajar a la caverna<sup>33</sup>. En este sentido fuente de inspiración debe ser la vida de Sócrates de quien, como dice Cicerón en las *Tusculanas* “bajó la filosofía de los cielos, la estableció en las ciudades e incluso la introdujo en casas particulares y la obligó a

---

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche. “El problema de Sócrates” en *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2009. Pp. 43-50. Impreso.

<sup>32</sup> Leo Strauss. “El problema de Sócrates: cinco conferencias” en *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Trad. Amelia Aguado. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2007. Pp. 177-269. Impreso.

<sup>33</sup> “y que tiene por fuerza que verla [la idea del bien] quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública” (Platón, *República*, VII, 517c).

preguntar acerca de asuntos vitales y morales y cosas buenas y malas”.<sup>34</sup> Pero en la caverna uno debe ser lo más prudente posible, para no romper ese débil equilibrio existente que puede hacer de la filosofía herejía y condenarla. En la *República* Sócrates dice literalmente que hay que proceder con la máxima precaución en contacto con la dialéctica<sup>35</sup>. Por eso precisamente, por su falta de precaución o cautela (εὐλαβέομαι), de prudencia, la filosofía no debe ser dada a los más jóvenes.<sup>36</sup> En este sentido la prudencia socrático-platónica a la hora de hablar nos obliga a leerlo entre líneas. Pero, como es testigo toda la historia de la filosofía y las obras conservadas, Platón no optó por el silencio, y es precisamente este compromiso con la filosofía el que obliga al filósofo griego a dar cuenta de la problemática de los dioses y el más allá con el rango que se merecen, siento tratadas en todas y cada una de las páginas de los diálogos platónicos.

## Bibliografía

Benardete, S. “Strauss sobre Platón” en *Leo Strauss y otros compañeros de Platón*. Ed. Antonio Lastra, *Apeiron. Estudios de filosofía*, 4 (2016), pp. pp. 237-242. Impreso.

Brann, E. *La música de la República. Ensayos sobre las conversaciones de Sócrates y los escritos de Platón*. Trad. Antonio Lastra, Daniel Martín Sáez y Carmen Rodríguez. Valencia: PUV, 2015. Impreso

César Sierra “Jerusalén y Atenas en el pensamiento político de Leo Strauss” en Jordi Vidal. *Interpretación del antiguo Israel, entre la historia y la política*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2017. Pp. 69-83. Impreso.

Cicerón. *Tusculanas*. Trad. Antonio López Fonseca. Madrid: Alianza, 2010. Impreso.

Flórez, A. “La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón”. *Franciscanum* 53. 156. (2011): 369-398. Web. 4 enero 2019.

García-Morán Escobedo, Juan. ‘Introducción’ en Leo Strauss *¿Qué es filosofía política; ¿Qué podemos aprender de la teoría política?; La filosofía política y la historia*. Madrid: Alianza, 2014. Pp. 9-71. Impreso.

Ioanis Burnet ed. *Platonis Opera*. Oxonii: E. typographeo Clarendoniano, 1900. Impreso.

Nietzsche, F. “El problema de Sócrates” en *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2009. Pp. 43-50. Impreso.

Platón. *Obras completas* (Vol. I-VI). Madrid: Gredos, 2008. Impreso.

Plato. *Complete Works (Loeb)*. Trans. Harold North Fowler. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University, 2005. Impreso.

Strauss, L. *La ciudad y el hombre*. Trad. Leonel Livchits. Buenos Aires, Argentina: Katz. 2006. Impreso

Strauss, L. *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Trad. Amelia Aguado. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. 2007. Impreso.

---

<sup>34</sup>Cicerón, *Tusculanas*, V, 5.

<sup>35</sup> Platón, *República*, VII, 539a

<sup>36</sup> *Ídem*.

Strauss, L. *Estudios de filosofía política platónica*. Trad. Amelia Aguado. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2008. Impreso.

Strauss, L. *El gusto de Jenofonte: Una introducción a la filosofía*. Ed. y trad. Antonio Lastra y Antonio Fernández Díez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018. Impreso.

Strauss, L. and Cropsey, L. (ed.). "Plato" in *History of political*. Chicago and London: University of Chicago, 1987. Pp. 33-90. Print.

# LA TERRENIDAD DE LO DIVINO Y LA DIVINIZACIÓN DE LO TERRENO. UNA APROXIMACIÓN A LA ONTOLOGÍA DE PANIKKAR

## *THE EARTHNESS OF THE DIVINE AND THE DIVINIZACIÓN OF THE EARTHLY. A APROACH TO PANIKKAR'S ONTOLOGY*

---

Tomás Jesús MARÍN MENA

Universidad de Granada

### **Resumen**

En esta introducción a la ontología de Raimon Panikkar se presenta su intuición cosmoteándrica, explicando los elementos que la conforman y el método que está en la base de la filosofía del autor. Asimismo, se hace un acercamiento a las consecuencias antropológicas de dicha ontología y en qué medida influye en el modo de entender lo sagrado y lo profano.

*Palabras clave:* Panikkar, intuición cosmoteándrica, *advaita vedanta*, ontología.

### **Abstract**

In this introduction to Panikkar's ontology, I expose his cosmoteandric intuition. I explain elements which configure that intuition and method which sustain Panikkar's philosophy. I approach to anthropology consequences of cosmoteandric ontology and I do a brief survey about its impact in the way of watching the sacred and the profane.

*Keywords:* Panikkar, cosmoteandric intuition, *advaita vedanta*, ontology.

En memoria de José Luis Sánchez Nogales,  
mi profesor sobre lo sagrado y lo profano

En este año 2018 del centenario del nacimiento de Raimon Panikkar, filósofo y teólogo de madre catalana y padre indio, quiero presentar su visión cosmoteándrica de la realidad que, basada en la sabiduría de Oriente y Occidente y aunándolas, trató de superar los históricos reduccionismos del antropocentrismo y del teocentrismo sin caer en el biocentrismo. Por así decirlo, la ontología panikkariana pretende recoger toda la complejidad de lo real evitando los extremos del materialismo y el espiritualismo, el monismo y el dualismo (ontológicamente hablando) y tanto el nihilismo como el fundamentalismo si es el *ethos* humano lo que consideramos.

Para desarrollar la ontología cosmoteándrica de Panikkar voy a seguir cinco pasos. Primero, diré qué se entiende por *lo divino*, por *lo humano* y por *lo terreno*, estudiando cada concepto por separado. Segundo, explicaré la metodología que lleva a Panikkar a formular la ontología cosmoteándrica. Tercero, expondré el enunciado de su intuición cosmoteándrica, considerada por el autor una hipótesis. En cuarto lugar, nos asomaremos a la antropología que de su ontología emana. Y, en quinto lugar, conectando de modo muy expreso con el título de nuestro Congreso, incidiré en una característica de la intuición cosmoteándrica, la terrenidad de lo divino y la divinización de lo terreno.

## 1) Qué se entiende por “lo divino, lo humano y lo terreno”

Lo divino (también diré Dios) desde un punto de vista filosófico se identifica por un lado con lo que en fenomenología de la religión es denominado “el Misterio” (J. Martín Velasco), es decir, el Dios personal de las religiones monoteístas, el Dios celeste de las religiones tradicionales, el mundo divino de los politeísmos, el Brahman del hinduismo o el Nirvana del budismo. Y por otro lado lo divino se identifica con lo que un ateo podría llamar el misterio del ser y que se manifiesta en las experiencias de “mística salvaje” (M. Hulin). Lo divino se caracterizaría por ser inagotable, incondicionado, trascendente a todo ente al mismo tiempo que infinitamente inmanente; es inasible, la verdad a la que aspiramos y nunca es acabadamente conocida, el horizonte al que tienden los infinitos anhelos humanos de amor y esperanza, ese *siempre más* que no alcanzamos. Panikkar también lo llama “la dimensión abisal” de la realidad.

Lo humano es el *anthrôpos*, el ser humano concreto, el ser abierto de mundo, de carne y hueso, racional o espiritual (Boecio) así como plena y originalmente carnal y corporal (Nietzsche). No es el individuo que podría vivir aislado, sino la *persona*, que no es sino en relación con lo que le rodea y la mantiene viva (M. Buber). Lo humano también, según Panikkar, es esa “dimensión constitutiva de conciencia” de todo lo que es real; “si no fuera por dicha dimensión, la realidad no sería cognoscible y el conocimiento pasaría a ser una característica sobrepuesta y extrínseca a la realidad”.<sup>1</sup>

Lo terreno, lo cósmico o lo mundano es la “dimensión espacio-temporal” de todo ser. Todo ser es material y energético, por lo tanto, cósmico. Porque el cosmos es materia y energía. Incluso teológicamente habríamos de afirmar que no hay un Dios que no sea cósmico. “Dios es el Señor del mundo”, dice el salmista.

## 2) Cómo llega Panikkar a su formulación ontológica

### 2.1. Los tres momentos kairológicos de la conciencia

El primer método que le lleva a Panikkar a proponer la ontología cosmoteándrica es

---

<sup>1</sup>Panikkar, Raimon. *La nueva inocencia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993, p. 58. Impreso.

histórico, pero en un sentido kairológico, (no cronológico porque no se siguen en el tiempo necesariamente) de los diversos periodos según el ser humano haya comprendido su relación con la naturaleza, con lo divino y consigo mismo.<sup>2</sup>

a) *Momento primordial (o ecuménico)*. El ser humano concibe la naturaleza como su casa y hogar (*oikos*) y como un organismo vivo y dinámico con el que está vitalmente vinculado. Sirva como ejemplo la noción de *anima mundi*. Lo divino y lo natural no se diferencian claramente. Puede decirse que es una conciencia cosmocéntrica, aunque la visión teocéntrica de la escolástica también se incluiría aquí, puesto que considera que Dios es el gobernador de la naturaleza por su providencia. En síntesis, es la visión de lo divino, lo terreno y lo humano como un todo mezclado.

b) *Momento humanístico (o económico)*. Se identifica con la Modernidad y con el humanismo científico, aunque también podemos encontrarlo antes, el fenómeno moderno no se impone de repente por unas luces que nos hicieron salir de la oscura Edad Media. El ser humano se convierte en el centro de la realidad. Él es el dominador de un mundo que puede ser conocido por las ciencias. Dios mismo emerge de la interioridad humana, sin embargo, Dios deja de parecer necesario al ser humano porque no ha haber podido saciar las ansias humanas de justicia en este mundo; Dios “muere”. Panikkar también introduce como fase del momento económico el despertar ecológico y el redescubrimiento de la relación humanidad - naturaleza. En síntesis, es la visión de toda la realidad constituida y diseccionada por el ser humano, donde lo natural está en función de lo humano y Dios, si está presente, es en virtud de nuestras necesidades racionales o sociales.

c) *Momento cosmoteátrico (o católico)*. En él se ubicaría la visión cosmoteátrica de la realidad que presentaré más adelante. Para Panikkar hay síntomas de que Occidente está despertando a esta conciencia, como el de intento de superar los centros metafísicos que hubo en otras épocas: el Dios de las alturas que todo lo vigila como juez y que está del lado de las autoridades jerárquicas, el cosmos divino o sacralizado, o el sujeto mismo convertido como una individualidad o colectividad que todo lo domina. La aportación de este momento cosmoteátrico es que unificaría lo dispersado en el momento humanístico sin volver a la mezcla del momento primordial. La conveniencia de este momento es debida a su capacidad integradora y holística. Se trata de dejar a Dios ser Dios, Dios creador y humanizador; desde esta visión el ser humano es hijo de Dios, llamado a participar de la naturaleza divina y a redimir el sufrimiento de la creación; y la creación, el mundo, es un organismo vivo, el conjunto de entes y criaturas sentientes, donde el ser humano es su conciencia y Dios su origen, sostén vivificador y destino.

## 2.2. *La estructura trinitaria transversal a las culturas*

Otro camino que le lleva a nuestro autor a exponer la ontología cosmoteátrica es la presencia de una estructura trinitaria en todas las religiones: “Desde una perspectiva de las religiones orientales no hacemos sino explicitar lo que casi todas ellas han dicho, a saber, la vinculación constitutiva entre el cielo, la tierra y el hombre. Y algo análogo se puede decir de las religiones africanas...”<sup>3</sup> Javier Melloni, inspirado en Panikkar, lo expresa así:

“Todas las tradiciones tratan de posibilitar la *religión* con lo Real en base a su estructura triádica: como Silencio anterior y posterior a toda forma; como articulación de la Palabra-conciencia, principio de toda forma; y como ritmo y dinamismo de ese flujo y reflujo de la No-Forma a la Forma y de la Forma a la No-Forma. O, dicho de otro modo: todas las religiones tratan de entrelazar la estructura *cosmoteátrica* de la realidad señalando su fondo divino, desarrollando el ámbito de lo humano y cuidando del cosmos”.<sup>4</sup>

<sup>2</sup>Para la descripción de los tres momentos que siguen cf. Panikkar, Raimon. *La intuición cosmoteátrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, pp. 43-72. Impreso.

<sup>3</sup>Panikkar, Raimon. *La Trinidad. Una experiencia primordial*. Madrid: Siruela, 1998, p. 90. Impreso.

<sup>4</sup>Melloni, Javier, *El uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Maliaño

### 2.3. Algunos presupuestos

Como parte de los presupuestos que permiten a Panikkar delinear su visión de la realidad quiero detenerme en tres:

– Su método, confiesa, conlleva una pre-comprensión del objeto mismo de estudio. Es decir, “el fundamento último del método tendrá que ser la misma realidad que el método ayuda a descubrir” porque “la especulación última, a diferencia de cualquier otro tipo de pensamiento, no puede tomar prestado su método de algo exterior, sea de un procedimiento matemático o de un esquema evolutivo. No está bajo ningún tribunal superior y ha de confiar en sí misma”.<sup>5</sup> En Panikkar, ontología y su método están unidos; no hay, por así decirlo, una epistemología previa a la ontología puesto que partiría de unos presupuestos ontológicos prejuiciados. Para nuestro autor consiste en un “círculo vital” más que en un “círculo vicioso”.

– La concepción *advaita vedanta*, tomada de la sabiduría índica y desarrollada por Sankara (siglos VIII-IX), le permite a Panikkar encontrar una superación del monismo panteísta y del dualismo. Dios y el mundo no son “una sola cosa ni tampoco cosas diferentes, en resumen, ni uno ni dos, sino *an-eka, advaita*”.<sup>6</sup> El *advaita* nos dice que las fronteras no están tan claras, que no hay bordes totalmente delimitados que provoquen departamentos estancos entre los seres sino que existe una unidad primordial entre las partes, que no implica una aniquilación de las diferencias.<sup>7</sup>

– El conocimiento científico es una restricción del conocimiento humano. Para el autor no hay conocimiento sin amor. Entiende el conocimiento más en el sentido bíblico de “sabiduría”, que incluye lo que el corazón capta en la experiencia de la vida. Asimismo, para la sabiduría de la India no habría verdadero conocimiento que no busque la justicia cósmica. Según Panikkar, “el hombre *conoce* cuando *participa* humanamente, es decir, conscientemente en el dinamismo de la realidad”.<sup>8</sup> La ciencia moderna es parte del conocimiento pero el conocimiento, la filosofía, no puede reducirse a la ciencia ni a su método.

### 3) Enunciado de la hipótesis cosmoteándrica

La realidad tiene una estructura cosmoteándrica. Esto lo expresa Panikkar a lo largo y ancho de su obra con diversos nombres: la *Trinidad radical*, *las tres dimensiones de la Realidad*, *relatividad radical* o *reciprocidad total*.

La ontología cosmoteándrica de Panikkar podría resumirse con sus propias palabras en que: “lo divino, lo humano y lo terreno –o como quiera que prefiramos llamarlo-- son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real”.<sup>9</sup> Además habría que añadir que cada una de las tres dimensiones está interrelacionada con las demás de manera connatural, al modo *advaita*.

---

(Cantabria): Sal Terrae, 2003, p. 341. Impreso.

<sup>5</sup>La intuición cosmoteándrica, o.c., p. 41.

<sup>6</sup>La Trinidad, o.c., p. 60.

<sup>7</sup>Cf. Pérez Prieto, Victorino y Meza Rueda, José Luis, “Advaita: a-dualidad”, en Pérez Prieto, Victorino y Meza Rueda, José Luis. *Diccionario Panikkariano*. Barcelona: Herder, 2016, pp. 31-40. Impreso.

<sup>8</sup>Panikkar, Raimon. *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelona: Herder, 2009, p. 186. Impreso.

<sup>9</sup>La intuición cosmoteándrica, o.c., p. 81.

#### 4) Antropología y praxis

Con el fin de aterrizar la intuición ontológica de Panikkar, expongo muy sucintamente –en número– en que se concretaría prácticamente la vida del ser humano. Distingo tres aspectos antropológicos, vinculando cada uno con una dimensión de la visión cosmoteándrica. La mística (lo divino), la política (el ser humano) y ecosofía (la Tierra).

##### a) La mística

La mística sería la *experiencia plena de la Vida*,<sup>10</sup> la experiencia integral de la realidad; no es algo reservado para unos pocos, iluminados, gurús o doctores en espiritualidad. El camino de la mística es el camino de sacar a la luz el monje que todos llevamos dentro, no para rezar más, sino para vivir la vida secular con la sabiduría de los monjes. Por lo tanto, todo ser humano debería dedicar energías a esa actividad de la cual el monje es arquetipo: la contemplación, el silencio y el cultivo de las actitudes que abren al Misterio de la realidad como el asombro y la atención en lo que se hace.

##### b) La política

Aquí cito la importancia de la actividad política en Panikkar, que para distinguirlo de la política profesional él llama metapolítica. Es la dimensión de la vida en la *polis*, constitutiva de todo ser humano que no se desvincula del sentido de la vida ni de la tierra que la comunidad humana tiene bajo sus pies.<sup>11</sup> Dentro del campo de lo político cabe subrayar en nuestro autor lo *intercultural*: la dinámica humana de intercambio fecundo entre los diferentes. Estamos destinados a entendernos entre las diversas comunidades humanas aprendiendo unos de los otros, a resquebrajar nuestras categorías etnocéntricas sin perder por ello la genuina identidad.

##### c) La ecosofía

Para Panikkar la ecología (ciencia de la tierra) es insuficiente para reintegrar nuestra relación con la tierra. No se trataría tanto de una ciencia que realizamos los humanos sobre la tierra cuanto de escuchar la sabiduría propia *de* la tierra, inscrita en los ritmos de la naturaleza. Panikkar destaca que en la sabiduría de la tierra hay un genitivo subjetivo. Por decirlo de manera poética, no consistiría en hacer una fiesta sobre la tierra sino en bailar con la tierra, con todas las criaturas.<sup>12</sup>

#### 5) Terrenidad de lo divino y divinización de lo terreno (abajamiento de Dios y vocación del mundo)

Desde la perspectiva del cosmoteandrismo ya no existe una frontera clara entre lo sagrado y lo profano. De hecho, se rompen estas delimitaciones por la redefinición que sufren. La categoría de lo sagrado necesita la de lo profano. Algo sería sagrado en la medida en que se contrapone con lo profano, cuando pasa de un orden de realidad al otro.

Permítanme que concluya mi comunicación esbozando cómo en la ontología panikkariana y en una religión concreta, el cristianismo, la dicotomía sagrado-profano salta por los aires. Según Panikkar el ámbito de Dios (llamado sagrado) es lo humano y lo mundano. No hay ontológicamente una separación, y menos una fractura, entre lo divino, lo humano y lo cósmico; si acaso hubiera frontera sería psicológica. Podría decirse que lo divino es constitutivamente profano y lo terreno se ha sacralizado porque lo divino ha

---

<sup>10</sup>Así se subtitula la obra de Panikkar *De la Mística*, Barcelona: Herder, 2007. Impreso.

<sup>11</sup>Cf. Panikkar, Raimon. *El espíritu de la política. Homo politicus*. Barcelona: Península, 1999. Impreso.

<sup>12</sup>Cf. Panikkar, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la Tierra*. Madrid: San Pablo, 1994. Impreso.

comulgado con la tierra y se queda en la inmanencia del mundo. Panikkar tiene algunos conceptos con los que explora esa noción. El de *secularidad sagrada* (del que ya se ha hablado en este Congreso) y el de *mundanal silencio*.

En el cristianismo esta terrenidad de lo divino y divinización de lo terreno se antoja clara. La doctrina de la Encarnación apunta a una paradoja religiosa: lo más sagrado, el tres veces santo, el Altísimo se ha hecho materia, se ha encarnado en el rostro de un judío marginal del siglo I, llegando a ser considerarse como un maldito del mismo Dios al morir en una cruz (Dt 21,23). Y es por ello que se produce el “bello vuelco” del que habla Máximo el confesor: Dios se ha hecho humano para que los seres humanos se divinicen. Pero es que no solo el ser humano; desde la teología cristiana todo el cosmos espera ser salvado, reconciliado, tiene una vocación divina. Termino con San Pablo: “La creación misma será también liberada de la esclavitud de la corrupción a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera a una gime y sufre dolores de parto hasta ahora” (Rom. 8,21-22).

# ¿ENTIENDO LO NOMBRADO O LO NOMBRADO LO ENTIENDO? UN ANÁLISIS DE LAS POSICIONES TOMISTA Y ESCOTISTA EN TORNO AL LENGUAJE RELIGIOSO

*UNDERSTANDING THE NAMED OR NAMING THE  
UNDERSTANDING? AN ANALYSIS OF THE TOMIST  
AND ESCOTIST POSITIONS REGARDING RELIGIOUS  
LANGUAGE*

---

Ángel MARTÍNEZ ORTEGA

Universidad de Valladolid

## **Resumen**

En el presente ensayo se abordará el problema comunicación de la relación entre un hipotético e imperfecto conocimiento de la divinidad y los términos utilizados para referirse en el lenguaje a ella. Se expondrán las posiciones tomistas, escotista y ockhamista en sus posicionamientos más generales para profundizar en las hipótesis metafísicas en las que se apoyan.

*Palabras clave:* Lenguaje religioso, tomismo, escotismo, denotación, descripción.

## **Abstract**

In the present essay we will expose the communication problem of the relationship between a hypothetical and imperfect knowledge of divinity and the terms used to refer to him in the language will be addressed. The Thomist, Scotist and Ockhamist positions will be exposed in their more general positions to deepen the metaphysical hypotheses on which they rely.

*Keywords:* Religious language, Thomism, Scotism, denotation, description.

## §1.- La obra de pensamiento medieval<sup>1</sup>

Las reflexiones que se formulan a continuación no pueden ser consideradas en sí mismas como autónoma y exclusivamente pertenecientes al ámbito de la lógica o de la filosofía del lenguaje. Son reflexiones que nacen de la interpretación de obras que fueron escritas con el espíritu de una teología filosófica.<sup>2</sup> Una teología filosófica medieval tiene como objetivo primero de su reflexión al pensamiento sobre el ser primero, al que llaman Dios, de manera que se intente dar cuenta de su naturaleza, de los principios prácticos de su acción, y en definitiva, de todos aquellos aspectos que de ese ser puedan derivarse. Y en contra de lo que podría suponerse, estos sistemas estiman proceder de manera «puramente natural» (*ex puris naturalibus*), porque, como apunta Muralt:

Se embarcan en el análisis y la interpretación racional de la experiencia inmediatamente accesible a la inteligencia filosófica, tal y como ésta se ejerce según su estatuto de inteligencia ligada a un cuerpo. Suponen, pues, a falta de constituir las disciplinas autónomas, una cierta filosofía natural del mundo físico y una cierta filosofía natural del alma humana y de sus potencias propias de pensamiento y de acción.<sup>3</sup>

Y es precisamente a partir de esos elementos desde los que el sistema queda habilitado a un discurso sobre la divinidad, a partir de un procedimiento anagógico de las cosas del mundo a través de las cuales expresa la naturaleza de su principio. Del mismo modo, el alcance y ponderación de una ontología del conocimiento humano le permite evaluar críticamente el alcance de las verdades teológicas a las que pretende acceder asimismo como sus formulaciones en las cuales quedan expresadas. De manera que toda afirmación teológica formulada desde una clásica teología filosófica medieval encierra en sí misma una triple significación inclusiva que debe quedar explicitada: ( $\alpha$ ) una formulación teológica que se extrae directamente de los datos de la revelación dogmática, de lo que es considerado como ciencia de Dios; ( $\beta$ ) una formulación que queda extraída del conocimiento filosófico acerca de las ciencias del mundo y del hombre; ( $\gamma$ ) finalmente una formulación que queda extraída del conocimiento de los medios noéticos, lógicos y lingüísticos bajo los que toda formulación (ésta, las dos anteriores, y otra cualquiera procedente del *lógos* humano) queda expresada.

---

<sup>1</sup> Cf. Muralt, André de. *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Leiden: E. J. Brill, 1993. Impreso [trad. al cast.: *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Barcelona: Marcial Pons, 2008.].

<sup>2</sup> Entiendo por teología filosófica aquella rama de la teología que usa una determinada metodología filosófica para llegar a una comprensión más clara de lo que tiene por ciertas verdades reveladas. En sentido restringido la teología filosófica es la denominación de la corriente que nació en los siglos XVIII y XIX, cuando ante el ataque de los pensadores positivistas y modernistas de la ilustración, los teólogos buscaron una manera de explicar y defender sus creencias utilizando métodos filosóficos para dilucidar la revelación divina. En un sentido más general, la teología filosófica hace alusión a la utilización de razonamientos e ideas filosóficas por parte de teólogos (así Tomás de Aquino, san Agustín, etc.). Es en este último sentido en el que se utilizará la expresión en el presente artículo.

<sup>3</sup> Muralt, André de: *L'enjeu...*op. cit. [trad., pág. 205].

Nada más complejo que una obra de pensamiento medieval, puesto que las teologías filosóficas medievales se presentan siempre como un saber indirecto y relativo sobre Dios; nada menos ingenuo también, porque un saber indirecto y relativo debe tener muy en cuenta la corrección de su desarrollo lógico, al no poder alcanzar una visión directa y absoluta de su objeto.<sup>4</sup>

Especial interés nos merece, por la presente, la tercera significación que patentiza que toda investigación sobre la divinidad no podría expresarse más que en el lenguaje instituido por el hombre según los modos de pensamiento elaborados por la inteligencia humana. Durante los siglos denominados «medievales» la lógica y la lingüística estuvieron sometidas a un desarrollo sin precedentes en la historia del pensamiento occidental. Un prejuicio contemporáneo bastante extendido en los círculos académicos correspondientes sigue sosteniendo que la idea de la lógica tomó impulso y posterior esplendor con el desarrollo de la ciencia matematizada respecto de toda filosofía natural y «tradicional» y que alcanza toda su madurez y desarrollo en el presente siglo de filosofía analítica y simbolismo lógico. Lo que olvida este prejuicio es que precisamente el motivo del magistral desarrollo de la lógica medieval es su adscripción a un tiempo teológico. En efecto, ¿qué objeto potencial de conocimiento escapa más a toda posible verificación experiencial que la divinidad considerada en sí misma? Por ello, todo pensador que aspire a tratar tal «objeto» deberá establecer con máxima rigurosidad y precisión qué razonamientos cognitivos, críticos y lógicos le permiten establecer un discurso legítimo sobre el tema. Por ello, no es de extrañar que la teología filosófica medieval elaborara en su vertiente lógica teorías sobre los mismos objetos que nuestras teorías filosóficas más actuales están reflexionando: el valor del nombre, de la proposición, la cantidad lógica que existe en el predicado, los modos de inferencia, etc.<sup>5</sup>

## §2.- El lenguaje religioso: denotación y descripción

En cuanto a la cuestión del lenguaje, y específicamente, la del lenguaje religioso ocurre otro tanto de lo mismo. Debemos de tener en cuenta que ningún autor, como Tomás de Aquino (1225-1274), Duns Escoto (1266-1308) o Guillermo de Ockham (1285-1347) plantean el problema autónoma y explícitamente del «lenguaje religioso». Para ellos el problema del lenguaje religioso es el problema del lenguaje. Podría decirse más: es el problema del lenguaje en una de sus facetas más puras tal como se nos presenta a la inteligencia humana. Porque expresa de forma principal la problemática de la relación entre palabras y conceptos.<sup>6</sup>

Así, Enrique de Gante (1217-1293) se pregunta en sus *Summae Quaestionum Ordinariarum*: ¿Puede ser Dios mejor (más verdaderamente) entendido que significado o nombrado?<sup>7</sup> Duns Escoto en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo se

---

<sup>4</sup> Ídem., pág. 206.

<sup>5</sup> Ídem., pág. 70.

<sup>6</sup> De aquí en adelante tomo como referencia fundamental: Ashworth, Jennifer. "Can I speak more clearly than I understand? A problema of religious language in Henry of Ghent, Duns Scotus and Ockham". *Historiographia Linguistica* 7 (1980): 29-38.

<sup>7</sup> En el presente artículo no citaré de manera original en latín a las fuentes puesto que se entiende tal grado de erudición sería accidental a la temática tratada. Lo que, por otro lado, se ofrecerá en todo momento son las referencias correspondientes en donde dichos autores expresan las formulaciones indicadas. Así, en el caso de Enrique de Gante respecto a la cuestión citada cf.

pregunta: ¿Es Dios nombrable por nosotros por un nombre que signifique su esencia?<sup>8</sup> Ockham, en sus sentencias aborda una cuestión parecida cuando dice: ¿Puede un hombre imponer un nombre para significar la esencia divina clara y distintamente?<sup>9</sup> Todos estos autores tienen en común su general acuerdo en que el lenguaje hablado sólo puede ejercer su función de significación si está subordinado a un concepto en la mente del sujeto que habla, y a la vez, precisamente se expresa el problema del concepto de la divinidad que posee el sujeto hablante, que es imperfecto.

Así que el problema, muy esquemáticamente esbozado, es la relación entre un imperfecto entendimiento de la idea de la divinidad y las palabras que utilizamos para hablar de ella. Y por expresar, también de manera muy esquemática, el campo de alternativas, tenemos por una parte a Tomás de Aquino, el cual sigue de cerca la interpretación aristotélica según la cual las palabras son signos de las pasiones en el alma<sup>10</sup>. Nos encontramos así en infinitas *quaestio* medievales que, llegado este punto, comentando a Aristóteles, se hacen siempre la misma pregunta: ¿Las palabras proferidas significan los conceptos o las cosas? La mayoría de la gente estará de acuerdo en que los conceptos juegan un papel importante, un rol esencial, en el proceso significativo. En el proceso de la significación. No podemos referirnos a objetos que no conocemos (ya sea perfecta o imperfectamente). No podemos hablar significativamente si no tenemos nada en la mente. Pero igualmente, también podemos estar de acuerdo en que utilizamos nuestras palabras para denotar, clasificar y señalar objetos. Entonces tendríamos una posición como la tomista que diría que las palabras proferidas significan primariamente los conceptos y secundariamente los objetos en el mundo. Y otra posición enfrentada, que es la que expresan Enrique de Gante, Ockham y Escoto, que diría, que, siendo eso cierto, a menudo también podemos utilizar nuestras palabras para significar directamente las cosas, los objetos, sin mediación conceptual. O para significar los conceptos sin significar las cosas. Esto tiene una importancia fundamental para el problema del lenguaje religioso, ya que, si creemos que las palabras significan primariamente los conceptos y secundariamente los objetos externos, entonces se vuelve implausible poder hablar o referirnos a la divinidad de una forma más precisa a cómo la entendemos. Pero si pensamos que los conceptos, no tienen por qué (pueden serlo, pero no tienen por qué) ser intermediarios en el proceso significativo, entonces, de hecho, deben emitirse diferentes juicios acerca del conocimiento de una cosa, y del nombramiento de una cosa.

---

Enrique de Gante. *Summae Quaestionum Ordinariarum*. París, Francia. 1518. [Parisiis: Vaenundatur in aedibus Iodoci Badii Ascensii; repr. (1953). St. Bonaventure, Nueva York: The Franciscan Institute; Louvain: E. Nauwelaerts; Paderborn: F. Schönningh]. Art. LXXIII, fo. cclxiii.

<sup>8</sup> Escoto, Juan Duns. *Opera omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, 1950. 1 S, dist. 22.

<sup>9</sup> Ockham, Guillermo de. *Opera Theologica (Scriptum in quattuor libros Sententiarum et Quodlibeta Septem)*. Edita ad cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventura, Nueva York: S. Bonaventura. 1974, vol. 4, I, d. 3, q. 2.

<sup>10</sup> Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, I. Periher, cap. I, in princ., voces sunt signa intellectum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus [*Summa theologiae* (en *Opera Omnia*, vols. VIII-XII, cura et studio fratrum Praedicatorum, Roma, 1882-1906 [trad. al esp. 1ª ed., Madrid, BAC, 1947 (2ª reimp. de la 3ª ed., 2014), q. XIII, a. 1 in c.].

El ejemplo de Escoto al respecto es claro.<sup>11</sup> Supongamos que nosotros vemos un muro, que tiene una forma y un color determinado. Y porque el color puede variar y la forma mantenerse, o al revés, porque la forma puede cambiar y el color mantenerse, podemos concluir, en general, que lo que hay es un substrato, una sustancia. Podemos llamarlo sustrato, o sustancia A y podemos usar el término general «cuerpo» para ese sustrato A, aunque no tengamos ninguna noción de él. Todo lo que podemos decir de él, es que es “este ser”, un ser-ahí. Y, por lo tanto, parece que podemos nombrarlo mejor de lo que lo que lo estamos entendiendo. Dice Escoto que lo mismo pasa con Dios. Tenemos una vaga intelección de lo que puede ser como «este ser infinito del que no depende ninguna otra cosa ni ser», y que nos podemos referir a esa naturaleza divina con nombres como «A» o «Dios», aunque no tengamos un particular entendimiento de esa divina naturaleza que nuestros términos denotan. Porque nosotros no lo entendemos cuando lo nombramos como «esta esencia»: «creo que tenemos muchos nombres de Dios que significan adecuadamente lo divino, aunque no entendamos su naturaleza».<sup>12</sup>

Evidentemente, esto no es un problema exclusivo del lenguaje religioso sino un problema del lenguaje que tiene su corolario en el lenguaje cuyo objeto es la divinidad. Y la apuesta del escotismo y del ockhamismo es que la conexión tomista/aristotélica del lenguaje con el entendimiento, tiene que ser abandonada. Porque el lenguaje tiene una función descriptiva, pero también tiene una función denotativa en la cual los seres humanos pueden usar palabras para denotar objetos tienen poco conocimiento. La apuesta escotista es que la significación y el nombrar son ante todo actividades lingüísticas y deben ser evaluadas como tal y que por lo tanto nuestras palabras tienen grados de verdad y distinción que nuestro entendimiento no tiene (no mejores o peores si no distintos), de la misma manera que el entendimiento puede ir más allá también de nuestras propias palabras. De manera que podríamos utilizar palabras para denotar la esencia de Dios, incluso aunque no tengamos ni idea de cuál es esa esencia.<sup>13</sup>

### §3.- La alquimia metafísica del lenguaje

Para ir terminando, me gustaría hacer algunas apreciaciones sobre este debate tal como ha sido presentado.<sup>14</sup> Porque, bajo nuestra consideración, es necesario realizar un par de consideraciones importantes. La primera es que no se está terminando de explicitar cuál es el presupuesto metafísico subyacente a la propuesta escotista, concretamente el de la inmanencia del contenido representacional del objeto, o el *esse obiectivum*, que es el que permite establecer claramente una distinción entre discurso del concepto o

<sup>11</sup> Escoto, Juan Duns. *Opera omnia...* op. cit., Libro I, 1 S, dist. 22. Escoto comienza haciendo una referencia a la visión de Tomás de Aquino según la cual nada es nombrado más propiamente por nosotros que cuando es entendido como falso: «Ad quod dicendum –sine argumentis– quod, ut mihi videtur, haec propositio falsa est quod “nihil potest nominari a nobis magis proprie quam intelligatur”, sicut quidam dicunt quod sicut intelligimus sic significamus, et quia non intelligimus Deum nisi ex creaturis, ideo non significamus nisi per nomina accepta a creaturis. Hoc enim falsum est». [cf. Ashworth, Jennifer. “Can I speak more clearly... op. cit., pág. 35 y ss.].

<sup>12</sup> «Unde credo quod multa nomina habemus de Deo quae proprie significant naturam divinam, quam tamen non intelligimus» (Ibíd.).

<sup>13</sup> Es el caso, por ejemplo, del discurso que sobre un electrón pueda presentar un ciudadano con conocimientos divulgativos escasos sobre ciencia frente al de un Premio Nobel de Física.

<sup>14</sup> Cf. Gilson, Étienne: *Lingüística y filosofía: ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje*. Madrid. Gredos, 1974, pág. 130 y ss.

representación, del discurso hacia la cosa de la cual es representada esa representación. La doctrina del ser objetivo, triunfante de Escoto a Frege y más allá en toda la filosofía occidental, es imposible en santo Tomás porque sencillamente no tiene sentido en el marco de su propuesta. Porque si hay un ser objetivo que funciona como una representación inmanente en el conocimiento entonces el conocimiento no puede más que sustentarse en el *cogitatum* del *cogito*. Una filosofía así, de la representación y de la conciencia debe admitir entonces dos objetos de conocimiento en continuidad intencional: la cosa en su ser objetivo representada en la conciencia, y la cosa real en sí misma, realmente existente. Este problema, enunciado por Escoto, es el problema clásico que heredará toda la filosofía moderna y sobre esta base es sobre la que se discute la separación entre poder descriptivo y denotativo del lenguaje: sobre la separación escotista entre el contenido inteligible del concepto de un objeto y la cosa conocida por el concepto.

Y sobre esta base se puede decir algo así como que Tomás de Aquino, como Aristóteles, pensaban que las palabras significan primero los conceptos y después las cosas. Lo cual, en nuestra opinión, supone un abuso de la posición aristotélica, es decir, un intento de introducir a Aristóteles en la problemática representacional o dualista de sujeto/objeto cuando para él el conocimiento no es sino unidad intencional. Hemos visto que para el Aquinate las palabras son los signos de las intelecciones, y las intelecciones son las similitudes de las cosas. De donde se ve que las palabras se relacionan con las cosas que hay que significar, gracias a la mediación de la concepción del intelecto. Por lo tanto, según que una cosa pueda ser conocida por nosotros por medio del entendimiento, así podrá ser nombrada. Pero lo que no podemos inferir de ahí, es que Tomás de Aquino o Aristóteles sean algo así como conceptualistas. Si el lenguaje humano puede tener sentido y significar las cosas sobre las que habla diciéndolas es gracias a una relación significativa que nos posibilita decir algo sobre aquello de lo que queremos hablar y que se constituye como “palabra mental” (*verbum mentis*) que la palabra exterior expresa. El concepto o verbo interior no significa el objeto, manifiesta el objeto en el acto del conocimiento. El concepto es un medio en el que se capta inmediatamente lo que en él se expresa. El concepto no es el término objetivo ni representación del que se infiera la naturaleza de la realidad conocida, ni tampoco es aquello por lo cual es alcanzada la realidad. Es decir, que lo que primera y esencialmente es entendido, es lo que el entendimiento forma en sí mismo acerca de la cosa entendida. Por eso entender el concepto y entender el objeto del concepto es una y la misma operación. Presentar la posición aristotélica como reducida a la actividad noética es falsearla. Tomás de Aquino estaría totalmente de acuerdo en que el lenguaje significa primeramente y ante todo las cosas, y no el pensamiento. Incluso podría aceptar las visiones ockhamistas y escotistas sobre la diferencia entre descripción y denotación. El asunto es que su visión es sobre aquello, sobre ese poder, que hace posible establecer la descripción y la denotación mismas. Es decir, que la noción del verbo mental o la elucidación propia del concepto no finaliza ni zanja la cuestión del *lógos* del lenguaje, sino que lo único que muestra es una precedencia ontogenética hacia algo que en su origen no es, desde luego nada material ni puramente conceptual. Es algo que, en nuestra opinión, sólo puede ser elucidado metafísicamente. Porque para denotar algo, para decir «esto es x», ya tengo que hablar, tengo que utilizar un lenguaje significativo, tengo que utilizar conceptos que son los que hacen que el intelecto conciba de las cosas. Si no, ni siquiera podría empezar a hablar, ni para describir ni para denotar ni para nada que involucre una significatividad del lenguaje humano. Bien podemos intentar, como hace Escoto, separar ideas y lenguaje. Pero Tomás de Aquino apunta a algo mucho más profundo: al

pensamiento que dice entendiendo, y que entiende diciendo, el pensamiento que puede producir tanto la idea como el lenguaje que la expresa, al pensamiento cuyo acto propio es conocer lo que es y que no usa el lenguaje más que para significarlo.<sup>15</sup>

## Bibliografía

Ashworth, Jennifer. "Can I speak more clearly than I understand? A problem of religious language in Henry of Ghent, Duns Scotus and Ockham". *Historiographia Linguistica* 7 (1980): 29-38.

Enrique de Gante. *Summae Quaestionum Ordinariarum*. París, Francia. 1518. [Parisiis: Vaenundatur in aedibus Iodoci Badii Ascensii; repr. (1953). St. Bonaventure, Nueva York: The Franciscan Institute; Louvain: E. Nauwelaerts; Paderborn: F. Schöningh]. Impreso.

Escoto, Juan Duns. *Opera omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, 1950. Impreso.

Muralt, André de. *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Leiden: E. J. Brill, 1993. Impreso [trad. al cast.: *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Barcelona: Marcial Pons, 2008.] Impreso.

Muralt, André de. *Comment dire l'être, La invention du discours métaphysique chez Aristote*, París, Francia: Vrin, 1985. Impreso.

Ockham, Guillermo de. *Opera Theologica (Scriptum in quattuor libros Sententiarum et Quodlibeta Septem)*. Edita ad cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventura, Nueva York: S. Bonaventura. 1974. Impreso.

Tomás de Aquino. *Opera Omnia* iussu impensaue Leonis XIII, p. m. edita. Roma, Italia: Commissio Leonina, 1882. Impreso.

Tomás de Aquino. *Summa theologiae* (en *Opera Omnia*, vols. VIII-XII, cura et studio fratrum Praedicatorum. Roma, Italia. 1882-1906 [trad. al esp. 1ª ed., Madrid, BAC, 1947 (2ª reimp. de la 3ª ed., 2014). Impreso.

---

<sup>15</sup> Gilson, Étienne: *Lingüística y filosofía...* op. cit. p. 160.

# EL VELO DE ISIS, LO FIGURABLE DE LA INFIGURABILIDAD

## *THE HAIR<sup>1</sup> OF ISIS, THE FIGURABILITY OF THE NON-FIGURABILITY*

---

Susana MASEDA DE LA TORRE

Universidad Complutense de Madrid

### **Resumen**

En este artículo tratamos de establecer la relación entre lo que se ha llamado “el velo de Isis” y la infigurabilidad. Tomamos conceptos como *majestuosidad*, *tremendo* o *sublime* como punto de partida para reflexionar sobre esta relación, acercando las esferas de lo sagrado y de lo sublime, del sentimiento religioso y del sentimiento estético. Con ello, ponemos el punto de mira en aquello que oculta el velo y la propia figura de Isis. Según nuestra reflexión, lo que figuran es lo infigurable, configurándose como el límite entre lo profano y lo sagrado.

*Palabras clave:* profano, sagrado, límite, velo, Isis.

### **Abstract**

In this article we try to establish the relation between what has been called "the veil of Isis" and the non-figurability. We propound the concepts such as *majesty*, *amazement* or the *sublime* as a starting point to reflect on this relation, bringing the spheres of the sacred and the sublime, the religious feeling and the aesthetic feeling closer. Considering this, we focus our attention on what the veil and Isis's figure hide. According to our reflection, both figures show the non-figurability, configuring "the veil of Isis" as the limit between the profane and the sacred.

*Keywords:* profane, sacred, limit, veil, Isis.

---

<sup>1</sup> En la traducción al inglés del título pensado en castellano, se pierde el juego de palabras del que se parte en esta reflexión. Proponemos el término “*hair*” por ser el más usual para designar vello, sin querer destacar aquí el significado de “pelo” como tal. En cualquier caso, nos hacemos eco del sinsentido de la traducción.

## 1. Introducción

La presente propuesta pretende abordar a través de la figura de Isis la relación entre la experiencia de lo sagrado y la experiencia de lo sublime, planteando a través de la misma, el velo como aquello que cubre lo que produciría muerte o locura, consecuencias de presenciar el poder desmesurado. Para ello, acudiremos a los textos de Plutarco y de Apuleyo, con el fin de perfilar la imagen de lo sagrado concretado en la diosa Isis. Así, podremos abordar los textos de Schiller y Kant en los que se presenta esta figura como la representación de lo *demasiado grande*, de lo *enorme*.

Acudiremos al detallado estudio de Mircea Eliade sobre lo sagrado y lo profano, para diferenciar los espacios, tiempos y experiencias de una y otra esfera. A partir del texto del teólogo Rudolf Otto, veremos cómo Isis está íntimamente relacionada con el poder aterrador y fascinante de lo sagrado, ante lo cual se alzan defensas –velos, capas– que lo vuelven soportable. Por último, de mano de la filósofa Sarah Kofman, estableceremos la relación entre lo sagrado y lo sublime a través de la figurabilidad de lo infigurable, de lo inefable.

## 2. El vello como velo

Comenzaremos haciendo referencia al título de esta reflexión, pues pretende ser la puesta por escrito de un lapsus, en el que *vello* viene a sustituir a *velo*. Son varios los textos a lo largo de la tradición filosófica que se refieren al *velo de Isis*, que cubre la verdad, los secretos de la naturaleza. Sin embargo, de manera más evidente y mundana, sostenemos que no solo eso, sino también su feminidad, su cuerpo; por ello, nos parece oportuno mantener el lapsus dado que el vello tiene esta misma función, cubriendo la *diferencia*, teniendo como referencia la concepción del tejido –y del tejer– como *posible* invención de las mujeres a las cuales: “la naturaleza misma habría proporcionado el arquetipo para esta imitación haciendo crecer el vello pubiano con la madurez genital, el vello que encubre los genitales” (Freud 123).

Si acudimos a los diccionarios de etimología para ambos términos encontramos que comparten la misma raíz indoeuropea, documentada en el *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española* como \*wel-3 (Roberts y Pastor 192). “Vello” (cf. Corominas 761-62) deriva de la palabra latina *villus*, ‘pelo de los animales o de los paños’, ‘mechón de pelo’, también ‘lana’, en este sentido lo que se arranca o se quita. Encontramos “vellosa” como ‘capa o manta de piel de carnero, su lana’ y “villutado” como ‘cobertura’. Para “velo” encontramos ‘tela, cortina’, además de ‘vela de navío’. Por ello, proponemos que tanto “vello” como “velo” apuntan a cierto tejido que oculta, que cubre e incluso, en el sentido de vello que da abrigo, como capa o manta. A la vez, tanto velo como *vello*, aparecen como concreción de la frontera entre dos espacios, el profano y el sagrado, es decir como umbral, como trataremos de mostrar a continuación.

## 3. Lo sagrado y lo profano

Las coordenadas en las que se desarrollará la ponencia las marcarán los conceptos de *sagrado* y *profano* en el sentido en el que Mircea Eliade, historiador de las religiones y filósofo rumano del pasado siglo, los presenta en su obra. Como primer esbozo de ambos, diremos que por *sagrado* entendemos la manifestación de algo totalmente distinto a lo habitual, a lo cotidiano, que constituye una experiencia terrorífica, irracional, apoyada

sobre el sentimiento de espanto, asombro y estupor. Mientras que, lo profano constituye la esfera de la cotidianidad, por lo que

lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. [...] En última instancia, los modos de ser sagrado y profano dependen de las diferentes posiciones que el hombre ha conquistado en el Cosmos (Eliade 17)

Lo que implica dos experiencias diferentes tanto del tiempo como del espacio. El tiempo y el espacio, desde la *modalidad* profana se dan como homogéneos. La única diferenciación será geométrica, a través de lo medible y cuantificable, pero todas sus partes serán iguales, sin significación, lo que implica caos y desorden. Sin diferencias, sin cualidades, sin determinación *singular, especial*, más allá de lo físico-matemático. Dentro de la experiencia profana del espacio, no hay ninguna ruptura en él, ya que no supone una diferencia esencial entre las cosas, una delimitación clara entre una cosa y otra, lo que supondría una delimitación cualitativa entre sus partes. Este espacio sin cualidades, en palabras de Eliade, da como resultado algo así como una «homogeneidad caótica» de lugares neutros.

En contraste, la manifestación de lo sagrado –también llamada *hierofanía*– constituye un orden que tiene a este fenómeno –la manifestación supracósmica, suprarracional– como eje central y ordenador del mundo (por ello, Eliade hablará de cosmos-orden). Su irrupción instaure lugares marcados con valoraciones determinadas y que aparecen como privilegiados por su huella de excepcionalidad: “son los ‘lugares santos’ de su universo privado” (23). Por lo que son lugares cargados, catetizados, por una percepción que va más allá de lo razonable, de lo objetivo, de lo que tiene definición fácil y exacta. Por ello, “Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el ‘punto fijo’, el eje central de toda orientación futura” (21). Así con la ruptura del espacio se revela una realidad absoluta que será la que pase a ser el eje central, como lo verdadera: fundante y fundamento ontológico del mundo.

Que haya dos espacios implica que hay una separación entre ellos, cierto espacio de tránsito, de ruptura, entre una esfera y otra; una interrupción ordenadora y, en este sentido, legal, es decir, que tiene sus propias leyes –rituales– que permiten el paso entre un ámbito y otro sin riesgo, pues en lo divino/sagrado amenazan ecos de lo peligroso y amenazador, de la muerte, de la locura, del castigo. Por otro lado, en esta interrupción diferenciadora, en esta ruptura, en este intersticio, se sitúa el umbral que “concretiza tanto la delimitación entre el ‘fuera’ y el ‘dentro’ como la posibilidad de paso de una zona a la otra (de lo profano a lo sagrado)” (132). De hecho, Eliade encuentra como indicios de esos ritos o rituales las reverencias o postergaciones, las invitaciones a cruzar la puerta del hogar, así como las deidades protectoras de los umbrales como las gárgolas, Jano o los dioses de las puertas romanos Fórculo –de la puerta–, Limenthin –del umbral– y Cardea –de los goznes, bisagra–. El umbral toma forma de puentes, puertas, cruce de caminos y todos aquellos lugares marcados por su ser *de paso*, fronteras entre un lado y otro, es decir, intersticios que hacen patente la interrupción.

Como dijimos, la manifestación de lo sagrado también marcará el tiempo de manera determinante. Al igual que ocurría con la dimensión del espacio profano, el tiempo será homogéneo, sin significación que pueda dar un sentido diferente o volverlo excepcional. Con la manifestación del algo diferente, el tiempo profano se interrumpe apareciendo un tiempo distinto, excepcional, significativo, volviéndose heterogéneo, como ocurre con el espacio. Las fiestas sin ir más lejos, son intervalos de tiempo sagrados, que se hacen diferir por el acontecimiento del tiempo profano, ordinario, normal, casi sin

significación. Lo peculiar aquí, igual que en el caso del espacio, es que esta separación, esta interrupción, mediante los ritos, puede salvarse pudiendo pasar de un tiempo a otro.

#### 4. Aproximación entre la experiencia de lo religioso y la experiencia de lo sublime

Otro concepto clave en nuestra lectura será *numen*, entendido tal y como lo propone Rudolf Otto, historiador de las religiones y teólogo que, en 1917, publica *Lo santo*. *Numen*, refiere al poder misterioso, fascinante y sagrado, concretado en una deidad o musa o la inspiración que estos pudieran conllevar; así como en objetos y lugares mágicos –lo mágico será una de las expresiones de lo numinoso, como forma primaria y tosca (94)– o sagrados (28). Luego, el numen o lo numinoso será o bien un “ente sobrenatural sin representación exacta” o bien su manifestación.

Ante la manifestación de lo sagrado, aparece el sentimiento de espanto (*mysterum tremendum* para Otto) ante una fuerza colérica, destructora, incalculable y arbitraria, que sobre pasa y rompe el espacio de lo profano. Que sea un misterio implica que es inefable, o sea, que es incomprendible e inarticulable en el discurso: no se puede decir, lo cual produce el silencio y la parálisis de la razón (Kant dirá que precisamente pone a trabajar sin cesar a la imaginación). Lo sagrado, lo numinoso es incomprendible e inefable por su enormidad, como lo grande en absoluto y, como tal, inmensurable, pues lo enorme tiene que ver con la medida, con la magnitud en el sentido de que la excede de manera que vuelve insuficientes y ridículos los sistemas de medición. De este rasgo de inefable y enorme, nace la concepción del misterio como lo infinitamente horrible e infinitamente admirable, lo que nos acerca a la esfera de la estética y al sentimiento de lo sublime (64), el cual es indicio, señal de lo que está más allá de lo calculable, de lo medible, de lo profano.

Una palabra muy característica, difícil de traducir; un concepto de extrañas y múltiples facetas que se comprende con trabajo, es el griego *deinos*. ¿De dónde proviene esta dificultad? De que no es otra cosa sino lo que nosotros llamamos numinoso, bien que, de ordinario, en un plano más bajo en una forma y desgastada, atenuada, retórica. Por eso significa *dirus* (‘horrible’) y tremendo, siniestro e imponente, poderoso y extraño, milagroso y admirable, lo que amedrenta y a la vez fascina, divino y demoníaco y “enérgico” (61).

La manifestación de lo sagrado es eso. La palabra, para Otto, que más se le acerca es “enorme”, es decir, lo grande en absoluto, pero también es lo que no es normal –rompe con lo cotidiano–, o sea, que resulta inquietante de alguna manera. Para sostenerlo necesita de la poesía de Goethe (lo que, por otro lado, nos acerca a la esfera de la estética), donde encuentra que “enorme” apunta a aquello que es tan grande que rebasa los límites de la razón: “lo enorme –en sentido inmensurable– acaba por ser lo sublime; excede nuestra facultad de comprensión” (ctd en Otto 62).

Tanto lo sublime, como lo numinoso, no se pueden explicitar en una definición exacta, pero sí es posible juntar varias notas generales para dibujar, es decir, *figurar*, *imaginar*, a lo que refieren. Además, ambos rebasan los límites de la razón, por lo que producen atracción y rechazo, en palabras de Otto, a la vez “abate, humilla y, al mismo tiempo, encumbra y exalta. Restringe y coarta, y a la vez ensancha y dilata. De un lado provoca un sentimiento parecido al terror, y de otro lado proporciona felicidad” (65). Por lo que podemos plantear cierta facilidad para que uno se transmute en otro, para que se exciten mutuamente.

Ante este rebasamiento se alzan ciertas defensas que vienen a *cubrir*, igual que lo haría el velo o el vello, para la protección ante lo que sobreviene, ante lo tremendo, desbordante, ante lo inexplicable. En este gesto se esconde el pavor “el sentimiento de que el profano no puede acercarse impunemente al numen, la necesidad de contar con una salvaguardia, un escudo que le cubra contra la cólera del numen” (79). Este escudo, este *cubrirse* es una consagración, es decir, que, mediante la elevación a sagrado a alguien o algo, a través de su adoración que reviste su temor, logra poder acercarse, bordear el numen, lo que conlleva, al mismo tiempo, dejar de ser profano –acercándose a lo numinoso– a la vez que queda empequeñecido en su profanidad –en el reconocimiento de que él no es numen y no puede serlo–. Por ello mismo, se necesita del ritual, como veíamos en Eliade, para cruzar el umbral entre los dos espacios. Una propedéutica o una preparación, a la vez, defensas ante la muerte o la locura, castigos por excelencia de la transgresión de la ley del umbral.

Esto hace que aquel que sienta esta presencia de lo sagrado o la manifestación numinosa, se empequeñezca por su condición y a la vez se ensalza por tomar conciencia y establecer ritos que le permitan la relación con ella. De nuevo, teniendo esto en cuenta, vemos cierta coincidencia entre las esferas de la estética y de lo numinoso. Se da una desestimación, desvalorización, del sujeto hacia sí mismo, en una suerte de melancolía ante el numen. Dirá Otto: “Aquella desvalorización es más bien el sentimiento que tiene el sujeto de su absoluta profanidad” (75). Solo cuando este sentimiento, en Otto pase a la esfera de lo moral, aparece la ilegalidad, la transgresión de la ley moral, aparece el pecado y lo criminal del mismo; pues ante de la moral, lo que hay es tomar consciencia de la profanidad ante lo que no es profano. El pecado y el terror que suscita –no ya el numen, sino el pecar–, la culpa, la desesperación que obliga a la redención. Para matizarlo recurrimos a las siguientes palabras de Otto:

Con la venerable religión de Moisés comienza al punto, en medida siempre creciente, el proceso de moralización y racionalización universal de lo numinoso y su consumación en el propio y cabal sentido de lo santo [...] esta moralización y racionalización no es superación de lo numinoso, sino superación de su exclusivo predominio. Ella se realiza dentro de lo numinoso y queda incluida en ello (104)

## 5. Figura de Isis

En *Isis y Osiris*, Plutarco recoge y da cuenta de la figura de Isis en el templo de Sais, ciudad del bajo Egipto. En el fragmento leemos:

El que era designado entre los guerreros, al punto pasaba a formar parte de la casta de los sacerdotes y participaba de su filosofía, oculta en su mayor parte en mitos y palabras que contienen oscuros reflejos y transparencias de la verdad, como sin duda también ellos mismos dan a entender colocando adecuadamente delante de los templos esfinges, como si su teología contuviera una sabiduría enigmática. En Sais la estatua de Atenea sentada, a la que también consideran Isis, tenía una inscripción así: “Yo soy todo lo que ha sido, lo que es y lo que será y mi peplo jamás me lo levantó ningún mortal” (354C)

A partir de aquí podemos derivar ciertos puntos de apoyo para nuestra interpretación. Como primero de ellos podemos decir, que al traer Plutarco la figura de la *esfinge*, representante de la sabiduría enigmática, guarda del umbral del templo, junto con la estatua de Atenea-Isis, está no será un representante distinto, manteniendo algo de la sabiduría enigmática. Se trata de una diosa sentada en el umbral, que ya de por sí podría apuntar al enigma o misterio y, además, presenta una inscripción que viene a ser la cristalización del enigma, manifestación de lo inefable. Advertimos, por otro lado, que, en

la versión de Plutarco, no aparece el velo, sino las ropas de la diosa, pues *peplo* es una túnica que lucían las griegas en la antigua Grecia. Se caracteriza por sus múltiples pliegues y dobleces. Entre y tras los cuales, se supone o imagina esa verdad, como en los mitos y en las palabras *que contienen oscuros reflejos y transparencias de la verdad*.

De esta estatua o figura y de su inscripción se hará eco Kant en su *Crítica del juicio* referenciándola en un pequeño comentario a pie de página que corre el riesgo de ser pasado por alto. En su versión los ropajes femeninos, pasan a ser uno de los símbolos de la feminidad clásica, a saber, el velo:

Quizás no se haya dicho nada más sublime o no se haya expresado un pensamiento con mayor sublimidad que en aquella inscripción del templo de *Isis* (la Madre *Naturaleza*): “Yo soy todo lo que es, lo que fue y lo que será y mi velo no lo ha alzado todavía ningún mortal” (§49)

Para saber más de lo que vehiculiza la tradición sobre esta diosa, en principio, velada, que esconde bajo su túnica la sabiduría enigmática, acudamos a la versión que nos llega por Apuleyo en *La metamorfosis o el asno de oro*, donde encontramos la descripción que da Isis de sí misma:

Soy la madre de la inmensa naturaleza, la dueña de todos los elementos, el tronco que da origen a las generaciones, la suprema divinidad, la reina de los Manes, la primera entre los habitantes del cielo, la encarnación única de dioses y diosas; las luminosas bóvedas del cielo, los saludables vientos del mar, los silencios desolados de los infiernos, todo está a merced de mi voluntad; soy la divinidad única a quien venera el mundo entero bajo múltiples formas, variados ritos y los más diversos nombres [...] soy la reina Isis (XI, 5)

Su poder se extiende por cielo e infierno, abarcando a dioses y mortales. Por ello, puede leerse como figuración de la naturaleza, de su poder y de su fuerza; relacionada íntimamente, con la idea de *Madre Natura*. La vinculación entre la divinidad femenina, Isis –con todos sus nombres o máscaras–, y la mujer, hunde sus raíces en lo más inmediato a los sentidos, fijando la mirada en la fecundidad y en el ciclo del nacimiento y de la muerte. A propósito de esta conexión, Eliade alude al misterio del parto, al enigma de la creación de la vida, pues “la aparición de la vida es, para el hombre religioso, el misterio central del mundo. Esta vida ‘viene’ de alguna parte que no es este mundo y, finalmente, se retira de aquí abajo y ‘se va’ hacia el más allá, se prolonga misteriosamente en un lugar desconocido, inaccesible a la mayoría de los vivos” (109-10). La diosa Isis, también era denominada como “gran maga”, “gran diosa madre”, “diosa de la maternidad y del nacimiento”, entre otros; reunía en sí los atributos de la protección, fertilidad y maternidad. De hecho, era representada a veces con unas alas extendidas, como ofreciendo cobijo o protección a sus hijos, o amamantando a Horus y, por extensión, también a su pueblo.

En este sentido, diremos que la fuerza de la naturaleza y, por ello mismo, de los ciclos vida-muerte y de fertilidad, están en íntima relación con lo que se ha venido entendiendo como “lo femenino”. Se configuran como misterios, como acontecimientos privilegiados, y como tal, dan lugar a la estructuración del espacio profano a través de la hierofanía, del espacio de lo numinoso, recurriendo a lo expuesto anteriormente. Figuras que remiten a un poder creador y destructor a un tiempo, que se muestra velado, cubierto, bajo un tejido, el cual, nos avisa la misma Isis, ningún mortal ha levantado. Ningún mortal podrá penetrar ahí, lo que implica que lo que oculta es o todo o nada: la verdad, no figurable. La sabiduría enigmática, la del umbral del templo o la del velo es inefable, es el misterio de la vida y de la muerte, de la naturaleza. Por otro lado, en la experiencia profana, la vida no revela más que nacimientos y muertes; y, tras ellas, no hay más significación que la físico-matemática.

Por lo dicho, la figura de Isis y la fuerza de la naturaleza aparecen aquí vinculadas con el “encanto”, el “misterio”, la “majestad” bajo los cuales sigue, aun en nuestros días, latiendo algo de ello, lo que lleva a Eliade a afirmar que “no hay hombre moderno, cualquiera que sea el grado de su irreligiosidad, que sea insensible a los ‘encantos’ de la naturaleza” (112). Y, siguiendo la estela de algunos otros autores como Freud, tomando *Tótem y tabú* como ejemplo, llega a sostener que:

La mayoría de los hombres “sin religión” se siguen comportando religiosamente, sin saberlo. No sólo se trata de la masa de “supersticiones” o de “tabúes” del hombre moderno, que en su totalidad tienen una estructura o un origen mágico-religioso. Hay más [...] toda una mitología camuflada y numerosos ritualismos degradados (149)

## **6. Lo figurable y lo infigurable**

Por tanto, la estatua de Isis presenta, en su figuración, mediante su forma, sus múltiples nombres y su inscripción, como apunta Kant, la carencia de límites en la naturaleza. De ahí que sea la expresión mayor de sublimidad, pues pone de manifiesto, precisamente que no hay concepto alguno que convenga a lo sublime (Kant §49), a lo sagrado, porque sería poner límites a algo que no puede tenerlos, por definición, aunque pueda dársele cierto contorno a través de la imaginación, esto es en Kant, mediante la estetización o la figuración de Isis, que no queda cerrada o clausurada, es decir, reducida a su imagen al adjuntarle esa inscripción que viene a hacer patente la imposibilidad de levantar el velo contemplándolo, por su enormidad –de la cual da cuenta la inscripción. En resumen, hace explícita la imposibilidad de poner límite a la fuerza de la naturaleza, de reducir a teoría el misterio, de resolver de una vez por todas el enigma. Por ello, tomamos la diosa Isis que presenta Kant como la figura de lo inefable, de lo indecible, es decir, de lo que no puede narrarse o expresarse porque no se atiene a la medida de la palabra, no cabe en ella.

Es sublime, inconmensurable y, por ello, espolea la actividad de la imaginación, que alrededor de este velo fantasea todo tipo de misterios que no hacen más que alimentar el deseo de desvelarlos. Para Kant, lo infinito anima las facultades del conocimiento lo más sublime y elevado en nosotros. Al representar lo sublime a través de una divinidad infinita –en este caso a través de Isis– se logra superar la pequeñez del hombre ante la enormidad absoluta de lo infinito, permitiendo que no quede ni aplastado ni paralizado, gracias, al movimiento infinito de la imaginación. Con respecto al velo diremos, que seduce y repele a un tiempo no es que ponga en movimiento infinito a la imaginación, sino que al ser la distancia misma que separa al hombre de *ese otro absoluto*. Así, ante la majestuosidad, aparece el anonadamiento, el estupor y la parálisis, la pequeñez, pero, en su contemplación de lo sublime, se sienten partícipes de él, lo que permite la elevación en su reconocimiento, por lo que se trata de un doble movimiento que a la vez que rebaja ensalza.

Todo ello, a pesar de que el templo de la Madre Naturaleza, en su umbral, se nos dé la única respuesta –y bastante insatisfactoria, por cierto–, pues declara que todos los esfuerzos de alzar su velo, es decir, de des-cubrir la verdad, son inútiles. El templo de Isis es inexpugnable. El vello o el velo no pueden ser apartados para acceder a lo que ocultan, a lo que tapan. En relación al vello-velo de Isis y la verdad, tomamos como muestra de la relación que se ha venido instaurando a través de la tradición, el poema *La imagen velada de Sais* de Schiller. El poeta nos presenta a un joven deseoso de saber, y de saberlo todo, lo que implica que no haya misterio, secretos que se le escaparan. Perpetuando lo que se ha venido conformando como tradición. En su avidez de sabiduría, una figura gigantesca llama su atención, una imagen cubierta por un velo, ante la cual pregunta sobre aquello

que oculta. El sabio sacerdote que lo acompaña le responde afirmando que es la verdad, pero que ningún mortal podría levantarlo. El propio hombre reconoce no haberlo intentado nunca –como si en su sabiduría supiera que era un vano esfuerzo–. El joven se emociona al sospechar que su meta, a saber, la sabiduría total y completa, estaba mucho más cerca de lo que él sospechó en un primer momento: tan solo tenía que levantar un velo. Aunque, el sacerdote le avisa que si no respeta la ley de lo sagrado caerá el castigo sobre él. El joven no pudo contener su avidez. A la mañana siguiente los sacerdotes le encontraron tendido a los pies de la diosa. El último verso apunta que aquel que quiera desvelar la verdad con culpa [transgrediendo la ley sagrada] ni le satisfará ni le agradará (*Sie wird ihm nimmermehr erfreulich sein*), es por ello, que suponemos que lo que hay tras el velo, ya sea toda la verdad del mundo o nada, lo que guarde será insoportable, amargo, melancólico –quizá porque donde suponíamos algo no habrá nada y no habrá posibilidad de detener la hemorragia, es decir, de encontrar algo tras el velo que pueda poner fin a la avidez que llevó al joven erudito de Schiller a la muerte–.

Este vello-velo muestra a la vez lo familiar –lo que se intuye bajo él: la verdad supuesta aunque no se sepa el contenido, pero se supone *algo* bajo el velo–, a la vez que lo extraño –lo absolutamente otro que no se puede contemplar desde la razón (pues la excede), que pertenece a otro orden, a otro espacio-tiempo, que queda por fuera de la lógica, de las categorías, de la razón. El vello-velo de Isis es la concreción de la *majestad* de la que habla Otto como lo tremendo divino, la omnipotencia y la inaccesibilidad absolutas (Otto 29).

Tras lo expuesto, retomando la imagen del vello-velo desde una nueva perspectiva alejada de la lógica dominadora de lo que se asume como impenetrable –no hay mayor nostalgia para nuestros pensadores que no arrancar el velo que cubre a su diosa–; es que lo que se trata de cubrir precisamente es la voluptuosidad de Isis, la voluptuosidad de la naturaleza, la voluptuosidad de la mujer. Una voluptuosidad que no solo tiene que ver con la sexualidad, que acerca lo femenino a otro terreno que no tiene que ver con la fecundidad, ni con el sexo, situándose, de alguna manera, por encima de ello. Ya Apuleyo apuntaba que Isis no solo era Venus, sino también Diana y Minerva, lo que implica que va más allá de la voluptuosidad de la naturaleza en tanto que fuerza reproductiva, apunta a la inteligencia, al conocimiento, a diosas vírgenes, guerreras y luchadoras, que tenían armas y las usaban. La imagen de Isis como Diana es particularmente interesante puesto que en ella se anudan otras dos fuerzas, la salvaje y la virginal, como sus bosques.

A la vez, el vello-velo de Isis es la concreción de la majestad como lo tremendo divino, la omnipotencia y la inaccesibilidad absolutas (Otto 29). A la vez concebido como una capa protectora, que cubre lo insoportable: la verdad, que la haya o que no la haya, o un abismo de velos y máscaras. Con Kofman apuntamos aquí que, quizá, bajo este velo se haya colocado precisamente la fuerza que descoloca que no se ha colocado del lado de la razón, de lo civil, de la cultura, sino de la naturaleza, del cuerpo, etc. No nos parece casual que se elija la figura de la madre-mujer-diosa Isis para colocarle a ella el velo, volviéndola soportable en la distorsión y el difuminado que este velo causa. No hay rito que permita la penetración en el espacio que ella supone, no hay manera de transgredir eso, ni de violar ese lugar sagrado, porque directamente ha quedado fuera del alcance.

Que hay numen, lo sagrado y la majestad que *envuelve* a Isis lo testimonian las experiencias y ecos que nos llegan de otros tiempos y lugares. Relatos que intentan volver una y otra vez a ese exceso que se le escapa a la razón, incapaz de apresar entre sus fauces, conceptos, palabras, representaciones racionales, lo que su lógica no alcanza porque se trata de otra cosa. No es baladí que la tradición filosófica, pese a amar a Sofía la haya ocultado bajo velos rígidos que la convierten en una mujer frígida, inmóvil, que hay que

conquistar, encargándose de que ella quede siempre dos pasos por delante, dejando en el suspiro a su amante. En ese eterno suspiro, del que aún nos llega su aire, se escucha el goce del lamento, de alejar lo femenino todo lo posible adorando a una mujer imposible, y como tal, soportable, pues ella nunca alzará su mano para tocar la mejilla del que suspira, así, no se volverá consciente la vibración de su tacto, el pulso de su corazón, su deseo, ni sus ganas.

## **7. Bibliografía**

- Apuleyo. *El asno de oro*, Madrid: Gredos, 1983. Impreso.
- Castel Ronda, Elisa. «Isis», *Gran diccionario de mitología egipcia*, Madrid: Aldebarán, 2001. Impreso.
- Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano*, RJ-X. Madrid: Gredos, 1984. Impreso.
- Duque, Félix. *La estrella errante*. Madrid: Akal, 1997. Impreso.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998. Impreso.
- Freud, Sigmund. «33ª conferencia. La feminidad» [1932], *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 1991.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Tecnos, 2007. Impreso.
- Kofman, Sarah. *Nerval : Le charme de la répétition*. París: Galilée, 1979. Impreso.
- Kofman, Sarah. *L'imposture de la beauté*. París: Galilée, 1995. Impreso.
- Kofman, Sarah. *Le respect des femmes (Kant et Rousseau)*. París: Galilée, 1982. Impreso.
- Lewis, Charlton. T., y Short, Charles. *Harpers' Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon, 1879. E-libro. Hathi Trust. 28 dic. 2018.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 2005. Impreso.
- Plutarco, «Isis y Osiris». *Obras morales y de costumbres*, Madrid: Gredos, 1995. Impreso.
- Rampérez, Fernando. «El velo, la apariencia y algo demasiado grande. Comentario a los párrafos 3 y 4 de El nacimiento de la tragedia». *HYBRIS*. Revista de Filosofía, Vol. 5 N° Especial: El arte de Dionisos. ISSN 0718-8382, Julio 2014, pp. 37-56. Cenaltes. 28 dic. 2018.
- Roberts, Edward A., y Pastor, Bárbara. *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza, 1996. Impreso.
- Schiller, Friedrich. «das verschleierte Bild zu Sais», en *Schillers Werke (Gedichte)*, vol. 1, Weimar: Böhlau, 1943. Impreso.

# EL ANONIMATO COMO ESTRATEGIA DE PODER DE L@S OTR@S<sup>1</sup>

## ANONYMITY AS A POWER STRATEGY OF THE OTHERS

---

Teresa MÉNDEZ ROSELLÓ

Miquel COMAS OLIVER

Colaborador del grupo de investigación *Praxis* (UIB)

### Resumen

Históricamente, el anonimato aparece como herramienta perniciosa que debe ser administrada y controlada por el Poder. Como muestra paradigmática hallamos el mito del anillo de Giges (Platón), en el que la invisibilidad del sujeto deriva en conductas delictivas y por tanto a censurar desde el Sistema, quien se erige en único poseedor del potencial del anonimato o la invisibilidad. En oposición a esta visión negativa, analizamos cómo desde la filosofía y el arte surgen formas de resistencia y emancipación frente a las injusticias cuya arma es la (in)visibilización de la identidad: anonimato, pseudonimato, identidad representativa o múltiple, etc.

*Palabras clave:* anonimato, (in)visibilidad, poder, espacio público, pseudonimato.

### Abstract

Historically, anonymity appears as a pernicious tool that must be managed and controlled by Power. As a paradigmatic example we find the myth of the Ring of Gyges (Plato), in which the invisibility of the subject leads to criminal behaviour and therefore to censure from the System, which stands as the sole possessor of the potential of anonymity or invisibility. In opposition to this negative view, we analyse how from philosophy and art arise forms of resistance and emancipation against injustices whose weapon is the (in)visibility of identity: anonymity, pseudonymity, representative or multiple identity, etc.

*Keywords:* anonymity, (in)visibility, power, public space, pseudonymity.

---

<sup>1</sup> Esta investigación cuenta con el apoyo del Proyecto *Esfera Pública y Sujetos Emergentes* (FFI2016-75603-R, AEI/FEDER, UE).

## Introducción: hipótesis en desarrollo

Este artículo se enmarca en el estudio de nuevas reivindicaciones de justicia en una época de luchas por el reconocimiento. La (in)visibilización constituiría una forma de acción crítica que manipula y gestiona la identidad subjetiva —tanto individual como colectiva. El anonimato sería así un modo de gestión entre otros. Sintetizamos a continuación las ideas principales que estamos investigando:

1. Debido a una visión originariamente platónica, el anonimato (o la invisibilidad, en algunos casos), se ha valorado como algo negativo, injusto, peligroso, rechazable y conflictivo.
2. Esta negatividad ha servido históricamente para justificar y promover tanto la represión, como la prohibición y el monopolio oficial del anonimato (o la invisibilidad) por parte del Poder, el Sistema, etc.
3. En oposición, es necesario y pertinente reivindicar el uso del anonimato como herramienta en favor de la justicia, la emancipación o el ejercicio de los Derechos Humanos, incluso en aquellos casos en que se cometan ilegalidades. Afortunadamente, también hay una tradición alternativa a favor de ello, tanto literaria como filosófica.<sup>2</sup>
4. Defendemos que el anonimato, el pseudonimato, la identidad representativa o múltiple, etc., constituyen formas de (in)visibilización de la propia identidad que permiten aparecer o desaparecer del espacio público a voluntad. No obstante, hay que matizar que el anonimato no es sinónimo de invisibilidad sino más bien de visibilidad mediada o visibilidad sin identificación.

## El anonimato en la filosofía

La idea principal es que Platón marca el inicio de la visión *propriadamente filosófica* del anonimato o de la invisibilidad como algo nocivo o peligroso y, por ello, a controlar.<sup>3</sup> En el mito del anillo de Giges se presenta la invisibilización como un instrumento de poder de un sujeto *activo* que quiere conseguir sus fines sin ser descubierto y, en consecuencia, castigado.<sup>4</sup> Desde Platón, la capacidad de devenir invisible voluntariamente constituye un gran poder o fuerza a reprimir. La reflexión de Glaucón —hermano de Platón e interlocutor de Sócrates en el diálogo— es clara: cualquier persona en su sano juicio cometería crímenes si pudiera garantizarse su impunidad mediante la capacidad de no ser observado jamás.

En la misma línea, Adela Cortina solo tangencialmente ha ofrecido la posibilidad de pensar el anonimato como algo positivo:

*La sensación de impunidad es el anillo de Giges, que hoy en día toma formas muy diversas. Puede ser el intercambio de favores con los que tienen el poder de castigar para que miren hacia otro lado o deriven el asunto a complicados entramados, de los que los ciudadanos no entienden nada. Puede ser la economía financiera que, por opaca e incontrolable,*

---

<sup>2</sup> También hay una reivindicación del mismo anonimato en la ciencia a través de la encriptación, pero no entramos en ello por motivos de espacio (Comas, 2018b).

<sup>3</sup> Dejaremos para otra ocasión el análisis de otros objetos mágicos que otorgan la invisibilidad de periodos anteriores al filósofo —como el casco de Hades en la mitología griega—, centrándonos en Platón como punto de partida principal.

<sup>4</sup> Remitimos a la lectura del mito del anillo de Giges en *La República* de Platón (1988) y a Comas (2018a: 131) para una exposición más detallada de nuestra interpretación del mismo.

impide descubrir a los responsables. *Puede ser el anonimato de las redes, que es un buen instrumento para denunciar las injusticias, pero también para quitar impunemente el buen nombre a otros o para comprometer a niños y adolescentes en repugnantes tramas sexuales sin que lo sepan sus padres* (Cortina, 2014, la cursiva es nuestra).

Siguiendo la estela platónica encontramos la influyente interpretación que hacen Adorno y Horkheimer (1998) de la estrategia de Ulises en la *Odisea*, quien para escapar del cíclope Polifemo se autocalificó de “nadie”, es decir, se anonimizó.<sup>5</sup> Los dos autores alemanes también conciben esta treta como una acción estratégica de un sujeto *activo* pero, como sabemos, identifican tal suceso como ejemplo de la razón instrumental y del totalitarismo ilustrado, ya que Odiseo se automutiló en su esencia al negar su propio nombre. Es decir, como Platón, no contemplan un uso positivo y/o emancipador de esa forma concreta de invisibilidad. Así, su conclusión profundamente negativa de la táctica del héroe homérico profundiza en el desprecio histórico del anonimato.

Finalmente, para confirmar nuestra hipótesis inicial —la valoración históricamente negativa del anonimato dentro de la filosofía—, mencionaremos las reflexiones de Axel Honneth (2011), quien analiza la invisibilidad como mal reconocimiento de un sujeto que es ignorado socialmente (Comas, 2018a). Concretamente en su texto, como menosprecio racista, es decir, como proceso humillante de invisibilización producido por otros sobre una víctima inocente y *pasiva*. Aunque Honneth menciona brevemente que también la visibilización no deseada puede suponer una forma de opresión e injusticia —contra lo cual el anonimato podría ser un recurso útil y válido—, no lo investiga en absoluto. Por tanto, se mantiene en los límites de la tradición platónica que exclusivamente valora la invisibilización como algo negativo y rechazable, a la par que *heterónimo*, sin imaginarse “usos voluntarios” y emancipadores del anonimato en los que el propio sujeto gestione autónomamente su propia (in)visibilidad.

Para revalorizar el anonimato y/o la invisibilidad debemos superar el marco anterior, apoyándonos en otras tendencias más contemporáneas. Por ejemplo, Santiago López Petit (2009 y 2010) sí concibe “la fuerza del anonimato” como una estrategia aceptable de acción y crítica social.<sup>6</sup> Según el filósofo catalán, bajo las versiones dominantes actuales del espacio público y la ciudadanía, se mercantiliza cualquier objeto, sujeto y relación humana para la compraventa universal. Las personas e incluso las ciudades devienen productos y/o marcas, con una etiqueta semiótica que permite su exposición en el escaparate urbano o virtual. En contra, aparecen vías precarias y ambivalentes de resistencia y contrapoder, como el anonimato en tanto que interrupción de esta identificación reductora. Lo interesante es que, contra la tendencia antes mostrada, estos espacios de anonimato son recursos *positivos* y *activos* para una visibilización social de los sujetos que no caiga en los “estigmas” neoliberales. Es decir, el anonimato ya no es sinónimo de invisibilidad sino de *visibilidad autónoma*, libre de identidades impuestas, en tanto que los sujetos pueden aparecer en el espacio común sin recibir una identificación ajena ni enajenante.

---

<sup>5</sup> Cf. Comas (2019a) para un análisis crítico pormenorizado de este capítulo de la *Dialéctica de la Ilustración*.

<sup>6</sup> Vide Comas (2019b) para un estudio de la posición de López Petit, en contraste con Manuel Delgado.

## El anonimato en la literatura de l@s otr@s

En este apartado haremos una valoración sobre el uso, sentido y funciones del anonimato o de la invisibilidad que se establece en el contenido de la propia obra literaria, así como reflexionaremos sobre el uso del anonimato o de los pseudónimos por parte de sus autoras.

### La tradición platónica

#### a) “El hombre invisible” (1897)

La misma tendencia platónica de cargar de forma éticamente negativa el anonimato o la invisibilidad es la que se observa en *El hombre invisible* de Herbert George Wells. En su argumento, *Griffin* es un científico pobre que crea una sustancia que modifica el índice refractario de los objetos sobre los cuales se aplica, transformándolos en invisibles. Su objetivo es hacerse rico con este gran descubrimiento, pero se lo aplica a sí mismo a modo de prueba y después no encuentra el antídoto para volverse a hacer visible. A partir de aquí su carácter irá volviéndose más enfermizo y malvado y acabará queriendo dominar el mundo. Curiosamente, el protagonista intenta parecer normal (visible), vistiéndose con mucha ropa, sombreros, gafas, bigotes, vendándose la cara, etc. Es decir, *reniega o rechaza esa invisibilidad permanente y accidental*, porque conlleva efectos negativos o perjudiciales. Quizás Wells trata de desmontar la idealización un tanto superficial que se suele tener de la invisibilidad señalando que, a pesar de que es una herramienta de impunidad, resulta también una anomalía que hace que el protagonista sea temido, odiado y perseguido por todo el mundo, ya que es señalado por ser diferente. Por todo esto decimos que Wells reproduce la línea platónica en la cual *la invisibilización es algo negativo*, con la diferencia de añadir además su carácter *involuntario y pasivo*.

#### b) “El señor de los anillos” (1954-1955)

El mito del anillo de Gíges nos conecta directamente con la trilogía de “El señor de los anillos” de J. R. Tolkien. Aunque en realidad no nos consta que este autor reconociese la influencia de Platón, no se puede negar que contienen elementos muy similares: un anillo que ofrece la invisibilidad, pero corrompe, pervierte, aísla y crea adicción y violencia a su portador —léase así lo que les sucede a los personajes *Isildur*, *Smeagol*, *Bilbo* o al protagonista *Frodo*. En definitiva, vemos como la trilogía de Tolkien continúa la interpretación platónica de la invisibilidad en la medida que ésta otorga poder, pero tiene asociados valores negativos. Todos los que entran en contacto con ese anillo de invisibilidad sufren pesadillas y se ven tentados a cometer el mal, son potencialmente corrompidos por él, siendo una terrible carga. En resumen, *el poseedor del anillo es en realidad poseído, dominado y hasta vitalmente consumido por él*, en una cierta analogía con la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel.

Hay otro elemento clave: Frodo, el portador oficial, no solo deviene invisible al ponerse el anillo, sino que más bien se oculta del espacio público compartido por el resto de “humanos y seres del Bien”, por así decirlo —elfos, enanos y otros seres de la *Tierra Media*—, pero a la vez deviene totalmente visible y también capaz de ver todo el “mundo oscuro del Mal”. En ese sentido, el anillo es casi como un portal entre dos mundos, entre dos visiones y *theorias*, en sentido etimológico. Por ello, al ponerse el anillo, su creador *Sauron* es capaz de identificar y conocer en profundidad al portador. Y no es casual que

ese ser maligno sea representado por un “gran ojo” de fuego que “todo lo ve”, metáfora del *Gran Hermano* descrito en la novela de Orwell 1984, del año 1949.

### La tradición alternativa

En oposición a la tradición que, partiendo de la concepción platónica, condena la invisibilidad o el anonimato, hay otra línea que los usa a su favor como forma de empoderamiento y emancipación. En la literatura, el anonimato tiene una larga trayectoria como instrumento *positivo* e innegablemente *activo* del sujeto, ya que puede convertirse en el único recurso para poder ejercer la crítica social y las libertades de opinión, expresión y artístico-científica.

a) “Lazarillo de Tormes” (ca. 1554)

Esta novela española del siglo XVI, que narra la vida del niño Lázaro de Tormes, pone de relieve las hipocresías de los clérigos y otros cargos religiosos. Históricamente, se ha considerado que su autoría es anónima. Sin embargo, recientemente la catedrática de Literatura de la Universitat de Barcelona Rosa Navarro (2003) asegura haber descubierto el nombre *encriptado* del autor en la misma portada. De hecho, Navarro ha conseguido que Alianza Editorial incluya el supuesto nombre del autor en la portada, en lugar del habitual “anónimo”. Según ella, Alfonso de Valdés, secretario de Carlos V y judío converso detractor de la Iglesia, habría escrito el Lazarillo de Tormes *codificando* su nombre en el título por miedo a represalias —cabe recordar que esta obra fue prohibida por la Inquisición. Así, las tres primeras letras del título leídas del revés junto con las tres últimas revelarían el apellido del autor: “La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades”.

b) Escritoras con pseudónimos masculinos

Aquí, el anonimato se convierte en un arma de poder del otro subalterno, oprimido y censurado. En este sentido, no se puede negar que durante toda la historia y hasta nuestros días, las mujeres han encarnado *El Otro* por antonomasia: El Otro siempre ha sido La Otra. Las mujeres han estado siempre al margen, sometidas al hombre, en la sombra de la esfera privada y con pocas posibilidades de devenir sujeto autónomo y conquistar el espacio público. Así pues, el anonimato y también el uso de pseudónimos fue y es una poderosa arma para superar las barreras que excluyen y marginan a la mitad de la humanidad.<sup>7</sup>

c) J. K. Rowling

No hace falta retrotraernos muchos siglos para encontrar ejemplos de mujeres que han usado esta estrategia, como la autora de *Harry Potter*. Pese a las famosas siglas “J. K. Rowling”, su nombre es simplemente Joanne Rowling. Antes de publicar el primer libro de la saga, su firma editorial Bloomsbury pensó que los libros escritos por una mujer no atraerían el interés del público. Por esta razón, le sugirieron que utilizase dos iniciales sin revelar su verdadero nombre para no mostrar su condición de mujer. En otras palabras, para reducir su nombre Joanne a “J.” —y neutralizar así su género femenino— debían

---

<sup>7</sup> Veamos la definición de la RAE para constatar el uso común del término: “*Seudónimo* es el nombre falso que usa un autor/a para *enmascarar* el suyo propio. Los *seudónimos* son tan sólo nombres falsos con los cuales se firma una obra, *máscaras* que encubren a su autor”.

añadir un segundo nombre para justificar la abreviatura. Al no tener segundo nombre, eligió la letra *K* por Kathleen, el nombre de su abuela.<sup>8</sup>

Son interesantes las siguientes declaraciones de la autora en relación con este tema: “En ese momento y para ser honesta, si me hubieran dicho que debía llamarme Rupert probablemente habría aceptado. Lo necesitaba. Pero ahora me gusta tener un *seudónimo*, es como si tuviera una *doble identidad* y me sirviera para *salvaguardar mi vida privada*” (Poyo, 2017, la cursiva es nuestra).<sup>9</sup> En otras palabras, debido al éxito de sus novelas, Rowling se apropia de su nueva identidad y le saca partido para salvaguardar su esfera íntima, pero reconoce que desearía haber usado el pseudónimo por razones distintas a las que inicialmente le forzaron a hacerlo. Con ello, podemos afirmar que el anonimato no solo tiene la función de permitir a l@s otr@s aparecer en el espacio público, sino también de desaparecer, para proteger una esfera de intimidad y privacidad en peligro. O, mejor dicho, es la capacidad de aparecer y desaparecer simultáneamente, al aparecer sin ser identificado. Por ello, debe valorarse en esta doble vertiente: como poder que permite elegir autónomamente cuando un@ quiere aparecer o desaparecer.

Por otro lado, en novelas posteriores Rowling ha usado el pseudónimo *Robert Galbraith*, no para esconder su género femenino, sino para publicar sin las altas expectativas que se le exigen por ser la autora de la famosa saga —aunque se podría criticar que usando un nombre masculino no ayuda a la representación de la mujer en espacios de poder públicos. En este punto, observamos otra función del anonimato y/o el pseudonimato: librarse de los “prejuicios” o expectativas para poder actuar con más libertad, en este caso artística. Es decir, renunciar a la identidad permitiría centrar la atención exclusivamente en la calidad artística de la obra misma.

d) George Sand (1804-1876)

Fue una escritora francesa precursora del feminismo, muy comprometida con la política. Su verdadero nombre era Amandine Aurore Lucile Dupin, pero a principios del XIX una mujer no tenía apenas derechos. Por ello, recurría a disfrazarse de hombre para salir a pasear por París, entrar a sitios vetados a las mujeres e incluso fumar con pipa. Usaba su pseudónimo para que sus obras fueran publicadas, ya que necesitaba los ingresos: novelas, cuentos, teatro, crítica literaria, textos políticos... En su caso, el pseudónimo era solo la punta del iceberg de lo que en verdad era un auténtico ejercicio de “travestismo” para lograr su total inclusión en la sociedad.

Por razones similares, otras escritoras que escondieron su identidad a través de pseudónimos fueron Caterina Albert (Víctor Català), las hermanas Brönte (Currer, Ellis y Acton Bell) o Mary Anne Evans (conocida como George Elliot). Baste con su mención para constatar una práctica sistemática y extendida del anonimato o del pseudonimato por

---

<sup>8</sup> Respecto de la genealogía de las mujeres, nos parece interesante la siguiente observación de la escritora argentina Angélica Gorodischer (2009: 6): “[...] Nuestros apellidos no son nuestros, son apellidos de varón; no hay apellidos de mujer en el mundo. [...] Mi apellido ‘de soltera’ por ejemplo, es el apellido de mi papá, y el apellido de mi mamá es el de mi abuelo”. Así, como tanto los apellidos heredados como los adquiridos “políticamente” con el matrimonio suponen una señal de la propiedad masculina de la mujer, el anonimato podría ser subversivo.

<sup>9</sup> Cabe mencionar que, como es tradicional en Inglaterra, usa su nombre de casada “Joanne Murray” para asuntos privados.

parte de las mujeres como *herramientas de representación positiva y activa*, que es precisamente lo que reivindicamos en este artículo.

e) El cómic “V de Vendetta” (Moore & Lloyd)

Esconder la identidad como forma de empoderamiento de l@s otr@s, es algo recurrente no solo en el caso de la lucha por la igualdad de género sino en muchos otros debates políticos. En este apartado, no podemos dejar de citar el caso del cómic (y posterior película) *V de Vendetta*. Es fundamental explicar brevemente el origen de la conocida máscara que representa a Guy Fawkes, conspirador inglés que intentó volar la Cámara de los Lores en 1605 y por ello fue capturado y desmembrado públicamente. El comic trata de mostrar que Guy Fawkes no fue un simple terrorista, sino un revolucionario que luchaba contra un gobierno totalitario e intolerante. Así se expresa el dibujante David Lloyd en referencia al anonimato del protagonista:

[...] La máscara simboliza la resistencia sobre cualquier tiranía, por eso se usa en China, en España, en Anonymous, en Occupy Wall Street... porque puede ser usada como un *símbolo de resistencia contra cualquier tiranía y por cualquiera*; y el anonimato es muy válido, porque cualquiera tiene el derecho a protestar contra el sistema y hacerlo *como un individuo cualquiera*, cuando se combate a una tiranía *no hay porqué identificar a nadie en concreto...* (Lloyd, 2013, la cursiva es nuestra).

Así, *la anonimidad deviene un instrumento de multiplicación de la identidad, en lo que podríamos llamar identidad múltiple o identidad representativa*. Es decir, en este caso los nombres ficticios pueden servir como significantes vacíos que puedan articular identidades colectivas, múltiples y, sobre todo, inclusivas y dinámicas.<sup>10</sup>

f) Franz Kafka (1883-1924)

Siguiendo con la literatura, es pertinente mencionar brevemente el escritor Kafka, de quien se podría afirmar que, en la misma línea de la identidad representativa, múltiple o abierta, pone una inicial como nombre a algunos de sus protagonistas, a modo de variable matemática, igual que en *V de Vendetta*. Es decir, a modo de expresión simbólica representativa de un elemento no especificado. Concretamente, en *El proceso* el protagonista se llama *Josef K.*, mientras que en *El Castillo* se identifica simplemente con la letra *K*. En este caso, no obstante, se hace uso de esta técnica no tanto con finalidades políticas sino más bien filosóficas, como forma de mostrar la alienación del hombre en la sociedad burocratizada del siglo XX. Plasma de esta forma un existencialismo que duda de la propia identidad, que ya no cree en el sujeto moderno y cae en la despersonalización.

g) Literatura erótica

La autoría de la novela erótica también se esconde frecuentemente, ya sea porque el autor/a no firmaba la obra o nuevamente porque usaba un pseudónimo. De hecho, este género literario ha sido tradicionalmente censurado porque, en palabras de Martin Schatzmann (2011: 392): “[Son] libros transgresores que rompen moldes, rebeldes a su manera, que ponen en peligro el orden social, critican y chocan con la sociedad, además de reírse con frecuencia de los poderosos”. Análogamente a lo que sucedía con el *Lazarillo*, muchos librepensadores empezaron a explotar la pornografía como medio de crítica y sátira social. La pornografía libertina era un comentario subversivo dirigido a menudo

---

<sup>10</sup> Esto se acerca a las ideas de “multitud” y “populismo” de Negri y Hardt o Laclau, respectivamente.

contra la Iglesia Católica y las actitudes generales de represión sexual. Debido a su cuestionable contenido, estas obras no recibían apoyo editorial, por lo que terminaban circulando de forma clandestina.

La censura y las represalias por escribir literatura erótica siguen estando a la orden del día, por lo que sigue habiendo publicación anónima o con pseudónimo, como es el caso de *La almendra: memorias eróticas de una mujer árabe*, una novela anónima de 2005. Además, novelas como la citada apuntan a la necesidad de un enfoque interseccional que entienda a la alteridad como un sujeto dinámico entretejido por múltiples dimensiones que se alejan del orden establecido, como pueden ser el género, la religión o la cultura.

Por su parte, hubo casos de autores de literatura erótica que sí dieron la cara. Como Antonio Vignali, escritor italiano del siglo XVI que al parecer firmaba sus obras con su verdadero nombre, aunque tratando de que éstas no salieran de un pequeño círculo de lectores. Es decir, junto al anonimato y el pseudonimato, hay otras estrategias complementarias de protección, como es el control de los receptores de las obras.<sup>11</sup> Respecto de la obra más conocida de Vignali, *La cazzaria*, Schatzmann hace la siguiente reflexión:

Que una publicación de este tipo llevara el nombre de su autor era una rareza en un mercado clandestino donde *abundaban los seudónimos y el anonimato, tanto de autores como de impresores o del lugar de edición*. La difusión siempre tenía que adaptarse a las circunstancias del momento y se suponía que los libros de contenido obsceno no estaban destinados a la conservación (Schatzmann, 2011: 395, la cursiva es nuestra).

De hecho, *La cazzaria* fue encontrada en muy mal estado de conservación en 1995 en el desván de un antiguo edificio de Badajoz. En definitiva, dado que la historia la escriben los vencedores, ellos deciden qué contenidos merecen ser conservados en las bibliotecas y archivos y cuáles deben perecer en la clandestinidad.

#### h) “Pussy Riot”

Para concluir, muy relacionado con el anonimato como mecanismo de activación de una identidad representativa y sin abandonar el ámbito artístico, nos desmarcamos de la literatura para hacer una incursión en la escena musical. Se trata de *Pussy Riot*, un grupo de punk feminista ruso que se caracteriza por sus performances de denuncia a las políticas de Vladimir Putin, siempre cubriéndose el rostro con pasamontañas. Citamos un fragmento de la investigadora Paula Fernández-Wulff donde hace un elocuente análisis de cómo el anonimato o la ocultación de identidades concretas puede resultar una potente arma de denuncia social:

Pussy Riot puede [...] ser considerado un movimiento que *va más allá de las personas*, centrándose en las ideas que defiende dentro y fuera de Rusia. [...] Pone de manifiesto una forma de hacer política muy diferente de la que estamos acostumbrados a ver: *política a través del arte desprotagonizado*. Sus acciones han enseñado al mundo que hay un modo de denuncia de violaciones de derechos humanos dentro de lo artístico, concretamente una caracterizada por dos aspectos: la radicalidad y el desafío a los poderes políticos

---

<sup>11</sup> Esto conecta de nuevo con la criptografía en las telecomunicaciones porque no hace falta esconder tu autoría si has encriptado el contenido del mensaje y solo lo puede descifrar quien tú quieres (Comas, 2018b).

legales (aunque ilegítimamente establecidos), mediante expresiones artísticas *sin rostro* (Fernández-Wulff, 2013, la cursiva es nuestra).

Podríamos interpretar sus palabras de esta manera: *tras los pasamontañas hay ideales y las identidades particulares carecen de importancia.*

## Apunte final

Para concluir con nuestro artículo, queremos señalar que nos hemos limitado a mostrar la utilidad y funciones del anonimato en diversos ámbitos, pero no hemos entrado a valorar críticamente la validez de estas utilidades. Evidentemente, no podemos justificar el anonimato desde posiciones meramente utilitaristas, ya que podría dar pie a abusos y actos delictivos, como el ladrón que se esconde para robar o el asesino para matar. Dejamos para investigaciones futuras o la reflexión de l@s lector@s el establecer un marco normativo que delimite la validez moral de la invisibilidad. No obstante, sí sugerimos el vínculo entre el anonimato y las prácticas disidentes, incluso ilegales, a través de su justificación con la teoría de la desobediencia civil.

## Bibliografía

Comas, Miquel. "Profundizando en la (in)visibilización según Axel Honneth: un 'superpoder' monopolizado en la era digital." Valls, Lurdes; Meléndez, Ana; Fernández, Balbina y Batalla, Ana Lucía, eds. *Filosofía joven. Nuevas tendencias en la filosofía contemporánea*. Comité Organizador del LIV Congreso de Filosofía Joven: Valencia, 2018a: 125-135.

Comas, Miquel. "Luces y sombras del Informe de David Kaye (ONU) sobre criptografía, anonimato y derechos humanos." Cuevas, Ana, et al., eds. *Cultura científica y cultura tecnológica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2018b: 93-102. <https://edicionesusal.com/obra/978-84-9012-973-9/>. 30 dic. 2018.

Comas, Miquel. "La negación del nombre según Adorno y Horkheimer y su lastre para la (ciber)resistencia." *Astrolabio, Revista Internacional de Filosofía* 23 (2019a): en prensa.

Comas, Miquel. "Anonimato: ¿un agujero negro contra el capitalismo informacional o un imposible?" *Eikasia. Revista de Filosofía* (2019b): en prensa.

Cortina, Adela. "El anillo de Gíges, por Adela Cortina." *El País*. 7.09.2014. <http://smoda.elpais.com/placeres/el-anillo-de-giges-por-adela-cortina/>. 10 Feb. 2017.

Fernández-Wulff, Paula. "Pussy Riot: personas e ideales tras los pasamontañas." *United Explanations*. 21.10.13. <http://www.unitedexplanations.org/2013/10/21/pussy-riot-personas-ideales/>. 30 dic. 2018.

Gorodischer, Angélica, ed. "A modo de presentación. Palabras. Mujeres. Sombras. Peligros también." *Mujeres de palabra*. Universidad de Puerto Rico, 2009.

Honneth, Axel. "Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del 'reconocimiento'." *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011, 165-181.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.

Lloyd, David. “David Lloyd: ‘La máscara de *V de Vendetta* es un símbolo contra las tiranías.’” *RTVE*. 04.03.13. <http://www.rtve.es/noticias/20130304/david-lloyd-mascara-v-vendetta-simbolo-contra-tiranias/612741.shtml>. 30 Dic. 2018.

López Petit, Santiago. “Los espacios del anonimato: una apuesta por el querer vivir.” Garcés, Marina; López Petit, Santiago y Fernández-Savater, Amador, coord. *La fuerza del anonimato*. Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida (2009): 25-36.

López Petit, Santiago. “Espacio público o espacios del anonimato.” *Barcelona Metròpolis. Revista d'informació i pensament urbans* 79 (2010): 55-61. [http://espaienblanc.net/wp-content/uploads/2015/11/Metropolis\\_ciutat-anonima\\_espaienblanc.pdf](http://espaienblanc.net/wp-content/uploads/2015/11/Metropolis_ciutat-anonima_espaienblanc.pdf). 30 dic. 2018.

Navarro, Rosa. *Alfonso de Valdés, autor del Lazarillo de Tormes*. Madrid: Gredos, 2003.

Platón. *La República (Libro II, 359a-360d)*. Madrid: Gredos, 1988, pp. 106-109.

Poyo, Ana. “J. K. Rowling explica por qué usa un seudónimo.” *Vogue*. 11.07.17. <https://www.vogue.es/celebrities/articulos/jk-rowling-seudonimo-harry-potter/30317>. 30 dic. 2018.

Schatzmann, Martin. “El ‘exilio del libro’: una perspectiva desde la literatura erótica.” *Revista de Filología Románica Anejo VII* (2011): 391-404. Impreso.

