

XIPE TOTEK



Dar voz a lo sagrado: reflexiones interdisciplinarias II

Equipo editorial

Director

Miguel Fernández Membrive, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Director fundador

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

Comité editorial

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

Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara /

Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

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

Carlos Sánchez Romero, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Demetrio Zavala Scherer, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Consejo Editorial

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

Francisco Castro Merrifield, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

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

Nazzareno Fioraso, Università di Verona, Italia

Àngela Lorena Fuster Peiró, Universitat de Barcelona, España

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

Emilio Martínez Navarro, Universidad de Murcia, España

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

Equipo técnico

Editor B y administrador OJS: Antonio Cham Fuentes

Diseño de portada: Pamela Scarlett Gutiérrez González

Diagramación: Daniela Rico Cudurie

Traductor: William Quinn

Asistente general: Saraí Salazar Rivera

Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO

Créditos de las imágenes en el artículo “Alegorías del espacio sagrado en el Libro primero de *profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca*” de Denise Fallena:

SECRETARÍA DE CULTURA.–INAH.–Biblioteca del Centro INAH Oaxaca.–MEX. Reproducción Autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia

Philadelphia Museum of Art: The Muriel and Philip Berman Gift, acquired from the Pennsylvania Academy of the Fine Arts, with funds contributed by Muriel and Philip Berman, gifts (by exchange) of Lisa Norris Elkins, Bryant W. Langston, Samuel S. White 3rd and Vera White, with additional funds contributed by John Howard McFadden, Jr., Thomas Skelton Harrison, and the Philip H. and A.S.W. Rosenbach Foundation, 1985-52-33277

© packshot / Depositphotos

Xipe totek. Revista semestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Año 35, No. 125, enero-junio de 2026, es una publicación semestral editada y distribuida por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, San Pedro Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017-071211042100-203 ISSN: 2448-9085, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Daniel Jonas Benchimol, el 31 de julio de 2026.

Dar voz a lo sagrado: reflexiones interdisciplinarias II

- **Presentación** 5
Miguel Fernández Membrive

- **Dar voz a lo sagrado: reflexiones interdisciplinarias II**
 - APOFATISMO, IMAGEN Y SENTIDOS ESPIRITUALES.
UNA APROXIMACIÓN DESDE LA TEOLOGÍA
DEL ICONO EN JUAN DAMASCENO 9
Mariana Méndez-Gallardo

 - ALEGORÍAS DEL ESPACIO SAGRADO
EN EL *LIBRO PRIMERO DE PROFESIONES*
DEL CONVENTO DE REGINA COELI DE OAXACA 31
Denise Fallena

 - IMAGEN Y SEMEJANZA FILOSÓFICAS 69
Aldo Guarneros

 - PARNASO DIVINO O SOBRE CRISTO
SACRAMENTADO EN UN ROMANCE DE
SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ 92
Vidzu Morales Huitzil

● **Acercamientos filosóficos**

- DIFERENCIA ONTOLÓGICA, DIFERENCIA SEXUAL:
DE LA NEUTRALIDAD DEL *DASEIN* A LA
EXTERIORIDAD COMO INTERRUPCIÓN 108
Rafael Nolasco Ramírez

● **Cine y literatura**

- VALOR SENTIMENTAL:
EL DOLOR QUE SE HEREDA 132
Bernardo García González

- LOS NUEVOS:
ABRAZO INTERGENERACIONAL 140
José Miguel Tomasena

● **Justicia y sociedad**

- LA INSEGURIDAD ALIMENTARIA COMO
FORMA DE VIOLENCIA ESTRUCTURAL 143
Edú Ortega-Ibarra
Ilse Haide Ortega-Ibarra

Presentación

Éste es el segundo número consecutivo en el que dedicamos la sección temática al fenómeno de *lo sagrado*. Desde el primero advertimos que se trata de un fenómeno de experiencia permanente en la historia de la humanidad, pero también cambiante y de una amplia diversidad de expresiones. Por ello consideramos que el tema demandaba un abordaje no exclusivamente filosófico, sino inter o multidisciplinar, tal como fue la respuesta de nuestras y nuestros autores a las dos últimas convocatorias de la revista. Con los cuatro artículos que proponemos en este número cerramos editorialmente el tema, conscientes de que es inagotable y al mismo tiempo satisfechos de haber ofrecido una pequeña muestra de su carácter perenne, histórico y pluridimensional.

En el primer artículo de la carpeta *Dar voz a lo sagrado: reflexiones interdisciplinarias II*, Mariana Méndez-Gallardo se remonta a los antecedentes teológicos de los apofatismos contemporáneos (como la *estética apofática*), los cuales abrevan de aquéllos en su propuesta y en su reacción contra la rigidez del intelectualismo. La antigua *teología apofática* (Dionisio Areopagita) sostiene que la divinidad es *incomprensible*, por lo que sólo cabe aproximarse a ella por *vía negativa*. Es lo que también entiende Juan Damasceno, quien, incorporándose a esta tradición, define la *imagen* —máximamente expresada en la encarnación de Cristo— como una mediación entre lo visible y lo invisible, entre lo sensible y lo que excede y trasciende, con lo cual permite un tránsito que la autora interpreta recurriendo a la doctrina de los *sentidos espirituales* (Orígenes, Gregorio de Nisa).

En el segundo artículo, Denise Fallena propone un análisis paralelo e iconográficamente detallado de la función simbólica del *Libro primero de profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca* (bajo el patrocinio de la Inmaculada Concepción) y del convento mismo, de acuerdo con las interpretaciones exegéticas que aluden al espacio sagrado como *hortus conclusus* (jardín cerrado) y *domus Dei* (casa de Dios). De esta manera, la autora advierte un “juego de espejos”: mientras que el convento aspira a reflejar la *domus Dei*, el libro es concebido como un jardín para la oración; y ambos remiten a una comprensión del espacio sagrado no como ubicación física precisa, sino como *locus* simbólico en el que la imaginación y la ritualización juegan un papel fundamental.

En el tercer artículo, Aldo Guarneros explora el sentido de lo sagrado recorriendo algunas de las interpretaciones histórico-filosóficas de la tesis judeocristiana del ser humano como creado a *imagen* y *semejanza* de Dios. En este recorrido se distinguen dos perspectivas de interpretación: una cerrada o restrictiva, en la cual la imagen y semejanza se estipulan como algo dado y permanente, y otra abierta y amplia, que reconoce lo divino en lo humano y explica en cierto modo su historicidad a través de las posibilidades de su ser en devenir. El autor se decanta por esta última interpretación, considerando que la filosofía, en la medida en que se apropia de ella, abre las preguntas con las que se entiende más allá de la mera doctrina o instrucción y de cualquier idea dada y cerrada, lo que la posibilita para dar cuenta de sí misma y de lo humano en términos de su unidad... en términos *metafísicos*.

En el último artículo de esta carpeta, Vidzu Morales Huitzil analiza el poema de sor Juana Inés de la Cruz “Romance (en que califica de amorosas acciones todas las de Cristo para con las almas en afectos

amorosos) a Cristo sacramentado, día de comunión”. Al poner de relieve las funciones, relaciones y morfologías propias del romance hispano, el autor quiere esclarecer el sentido atribuido por sor Juana al *Verbo encarnado*, en relación con lo cual concluye que el poema enfatiza la presencia sustancial de Cristo en la *eucaristía* —frente a los accidentes del pan y el vino— y presenta la *transubstanciación* como núcleo de la relación entre el Absoluto y la humanidad.

En nuestra carpeta *Acercamientos filosóficos* proponemos un artículo de Rafael Nolasco Ramírez, quien, partiendo de Heidegger y desembocando en Levinas y Dussel (tras pasar por Derrida, Beauvoir y Butler), examina la *diferencia sexual* como problema ontológico-ético y no meramente antropológico. El artículo argumenta a favor de una manera de diferenciar que se distingue de aquella otra que reproduce el régimen representacional multiplicando las marcas de identidad (pasar, por ejemplo, de la *sexdualidad* a la *sexpluralidad*); una alternativa de diferenciación en la que la *alteridad* conserva un resto irreconocible e inasimilable en la *totalidad*. Es lo que el autor llama *diferenciar* distinto, un acto que vincula con la categoría levinasiana de *exterioridad*, releída también desde Dussel.

En nuestra carpeta *Cine y literatura* ofrecemos dos reseñas. En la sección de *cine*, Bernardo García González nos propone su segunda colaboración en la revista, en este caso sobre el multipremiado largometraje *Valor sentimental*, la sexta película del director noruego Joachim Trier. Tras contextualizar al director y describir aspectos generales de su estilo cinematográfico, nuestro colaborador presenta la película como una trama familiar e intergeneracional en la que el regreso de un padre, ausente para sus dos hijas durante buena parte de sus vidas, actualiza el pasado con implicaciones existenciales para cada uno de ellos.

Por su parte, en la sección *literatura*, José Miguel Tomasena reseña la novela *Los nuevos*, del escritor argentino Pedro Mairal. Nuestro colaborador elogia la prosa transparente y divertida con la que la novela aborda el tema central del paso de la juventud a la edad adulta, por lo cual la ubica dentro de la tradición de la *novela de crecimiento* (*Bildungsroman* o *coming-of-age*), junto a otras grandes obras de la historia de la literatura. No obstante, Tomasena también destaca lo distinto de *Los nuevos*: “captura lo que significa hacerse adulto *hoy*”, en un mundo en el que eso parece más difícil.

Finalmente, en nuestra carpeta *Justicia y sociedad* publicamos un artículo que analiza el problema de la *inseguridad alimentaria* y denuncia su dimensión violenta y estructural, enfocándose particularmente en México. Los autores, Edú Ortega-Ibarra e Ilse Haide Ortega-Ibarra, identifican tres rasgos característicos de esta forma de violencia: produce un daño *evitable* (ya que existen recursos suficientes para reducirlo) y *desigual* (pues afecta con mayor intensidad a hogares pobres, infancias, comunidades rurales y periferias urbanas), y lo *legítima* interpretándolo como problema individual o de deficiente administración doméstica. En respuesta a este problema y a estos rasgos de violencia, el texto también bosqueja una *ética pública* que puede sostenerse sobre cuatro principios: dignidad, justicia distributiva, reconocimiento cultural y participación comunitaria.

Como siempre, desde el equipo editorial de *Xipe toték* agradecemos a nuestras y nuestros lectores su interés por nuestra publicación, y aprovechamos la ocasión para informarles que desde finales de 2025 la revista inició un “proyecto de indexación”, el cual ha dado ya como primer fruto su incorporación al Catálogo 2.0 de Latindex. X

Miguel Fernández Membrive

Apofatismo, imagen y sentidos espirituales. Una aproximación desde la teología del icono en Juan Damasceno

Mariana Méndez-Gallardo*



Recepción: 7 de marzo de 2026
Aprobación: 21 de abril de 2026

Resumen. Méndez-Gallardo, Mariana. *Apofatismo, imagen y sentidos espirituales. Una aproximación desde la teología del icono de Juan Damasceno*. A fin de acoger con rigor el significado de la propuesta de algunos apofatismos contemporáneos, como la estética apofática, se analizarán sus antecedentes en la antigua teología apofática. Propongo una interpretación de ésta de la mano de los llamados “sentidos espirituales”, otra de las tradiciones antiguas, gracias a la cual algunos Padres de la Iglesia pudieron abordar el ámbito de lo que excede el conocimiento y la experiencia, haciéndose cargo de la realidad de una manera más integrada y unida, salvando las diferencias entre el arriba y el abajo, lo sensible y lo inteligible, y zanjando el abismo entre lo visible y lo invisible. Para sustentar esto me concentraré particularmente en los argumentos de Juan Damasceno, con los cuales, desde un talante claramente apofático, define la imagen como un *modo humano* para percibir, conocer y decir lo invisible que excede y trasciende.

Palabras clave: apofatismo, imagen, sensibilidad, divinidad, representabilidad.

Abstract. Méndez-Gallardo, Mariana. *Apophaticism, Images and Spiritual Senses*. In order to rigorously grasp the meaning of some contemporary apophatic proposals, such as Apophatic Aesthetics, we will analyze their antecedents in ancient Apophatic Theology. I will propose an interpretation of this theology based on the so-called “spiritual senses”, another ancient tradition that

* Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora del ITESO. marianamendez@iteso.mx

enabled some of the Church Fathers to address the realm of the transcendent, approaching reality in a slightly more integrated and unified way, bridging the differences between above and below, the perceptible and the intelligible, and closing the chasm between the visible and the invisible. To support this, I will focus particularly on the arguments of John of Damascus, who, from a clearly apophatic perspective, defines the image as a human way of perceiving, knowing and expressing the invisible that exceeds and transcends.

Key words: apophaticism, image, perceptibility, divinity, representability.

Introducción y planteamiento del problema

En el siglo XX los apofatismos surgen como consecuencia del hartazgo, el cansancio y la decepción frente a la cultura de la época y sus fracasos; una cultura en la que ni la ciencia ni la filosofía ni la religión pudieron ajustarse plenamente a la experiencia límite del siglo. El estado de orfandad, angustia, soledad y sufrimiento que trajeron consigo las dos Guerras Mundiales abrió paso a la llamada “crisis gramatical”,¹ en la que gran parte de los lenguajes representacionales tradicionales perdieron su potencia para expresar la relación entre las palabras y las cosas, así como para nombrar y narrar lo que importa fundamentalmente. Los conceptos con los que el ser humano pretende comprenderse y entender su mundo-entorno no reflejan ya, ni pálidamente, su brutal realidad. Las palabras lo decepcionarán, y su vida, plagada de paradojas, contrasentidos y absurdos, seguirá a la espera de resolverse bajo la conciencia de que, por la sola razón y sus conceptos, será imposible hacerlo.

Siguiendo la antigua teología apofática del siglo VI, los apofatismos contemporáneos se despliegan principalmente en las artes y en la

1. Ver Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998, p. 480.

literatura,² y se caracterizan por ser una crítica al deslumbramiento que produjo la entronización de la razón subjetiva en el núcleo de la cultura, proponiendo un distanciamiento hermenéutico de las definiciones dogmáticas y cerradas de las disquisiciones especulativas del intelecto. De esta manera, la apofática, como expresión de la desproporción en el lenguaje y en el conocimiento de aquello que trasciende y excede, se presenta como una vía saludable y de renovación intelectual e, incluso, espiritual, de una generación que reaccionó contra el intelectualismo y la rigidez del sistema de ideas.

Por su lenguaje expresivo, la apofática en el siglo XX alcanza una actualidad sin precedentes y busca abrir paso a un nuevo tipo de lenguaje y a una hermenéutica que, pensando desde la nada y la negación, y pasando por un impulso reductivo de las palabras y las formas, pondrá en escena la importancia, la pertinencia y, sobre todo, la potencia del pensamiento antiguo.³

Esta “actitud crítica” con la que los apofatismos contemporáneos reaccionan a la crisis antedicha es la misma con la que los apofatismos de otras épocas lo hicieron en su momento, apareciendo siempre como un claro reparo ante un pensamiento y un lenguaje cargados de dogmatismo, en

2. Principalmente las artes ligadas a las vanguardias europeas de principios del siglo XX encontrarán en el apofatismo un modo de expresión para intentar restablecer en el lenguaje una posible relación entre las palabras y las experiencias, al dar lugar a otros modos de visibilidad y percepción que darán expresión a las vivencias de desproporción y exceso de la época. Ver Amador Vega, “Estética apofática y hermenéutica del misterio: elementos para una crítica de la visibilidad” en *Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. LIV, N° 62, noviembre de 2009, pp. 3-25, pp. 19 y 22.
3. Baste poner como ejemplo a Hugo Ball, dadaísta y fundador del Cabaret Voltaire, quien a principios del siglo XX se declara seguidor de la teología apofática y dedica la escritura de toda una obra al estudio de Dionisio Areopagita, Juan Clímaco y Simeón el Estilita (ver Hugo Ball, *Cristianismo bizantino*, Berenice, Córdoba, 2016), que será clave para el desarrollo de su obra *La Huida del tiempo*. En este famoso testamento espiritual plantea la necesidad de emprender una “introversión mística” que lo conduzca hasta el ascetismo y hasta el lenguaje de la negatividad, en tanto crítica frontal al mundo que llevó al gran desastre de la Segunda Guerra Mundial; y en el que sus manifiestos y experimentaciones formales y temáticas fueron tomando sentido, principalmente al hacer una recuperación de la cultura política y religiosa de su época, concluyendo que “sólo el arte nos salvará”. Ver Hugo Ball, *Crítica de la inteligencia alemana*, Edhasa, Barcelona, 1971.

su afán de conducir lo desconocido a lo conocido.⁴ Pretender explicar el “qué” de la realidad únicamente con afirmaciones basadas en el principio de identidad y no contradicción, deja fuera las posibilidades que abren las paradojas, las contradicciones y los contrastes relativos a lo que sobrepasa a lo humano.

La apofática, entonces, se presenta, primeramente, como la capacidad del discurso para desmontar lo cerrado del pensamiento y vaciarlo de lo afirmado hasta el momento, para dar pie, posteriormente, a que sea exceso lo que excede; a que Dios sea Dios: “ruego a Dios que me vacíe de Dios”.⁵ De este modo, y con un claro impulso reductivo a la vez que creativo,⁶ el lenguaje apofático permitirá seguir pensando e introspectando lo divino como exceso y absoluta trascendencia.

Al aceptar que no se puede expresar nada de Dios, el discurso negativo sobre lo divino llega de algún modo a expresar eso que lo desborda, exhibiendo su propio límite y su insuficiencia en relación con la absoluta trascendencia de lo divino. Si bien los apofatismos no dicen nada sobre Dios, sí darán testimonio, con mayor fuerza, de Él; y lo harán al declarar su impotencia con su negatividad, dirán lo que en realidad no

4. Tal como lo hizo el Maestro Eckhart, pero también Nicolás de Cusa, con su *docta ignorancia*, o Juan de la Cruz; así como, en tiempos más recientes, Karl Barth, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Ludwig Wittgenstein, Marie Dominique Chenu, Edith Stein, Simone Weil, Yves Congar, Raimon Panikkar; o, del lado de la fenomenología francesa, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chretien, Emmanuel Levinas, Michel Henry, Claude Romano y Jean-Luc Nancy. Con todas y todos ellos se descubre en la vía negativa un proceso tanto filosófico como teológico que *desmonta* el pensamiento para reconocer los elementos añadidos y encontrar su núcleo fundamental basado en la radical desproporción con la divinidad, seguida de la experiencia de la nada.

5. Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2007, p. 77.

6. En las artes, por ejemplo, la nada y la negación son integradas como un impulso reductivo de formas, figuras y temas que encuentran más realce con la incorporación de materiales y procesos hasta entonces considerados “no ortodoxos” o “indignos” del arte. Esto les permite dar paso al lenguaje de la desfiguración, lo desgarrado, lo pobre, lo herido, la oquedad, el vacío y lo monocromático. Sólo a través de estimular una nueva sensibilidad es que movimientos como el abstraccionismo o el dadaísmo, particularmente, logran regenerar y restituir el valor de la realidad, y, con ello, cuestionar los lenguajes tradicionales de representabilidad de la realidad, incluso dentro de las mismas artes, a través de la fuerza creativa propia de su provocación. Es en este impulso reductivo y en la fuerza del lenguaje de la desfiguración como Mark C. Taylor reconoce, por ejemplo, que estas manifestaciones artísticas están claramente echando mano de la vía negativa, estableciendo con ello un paralelismo con las religiones y con sus procesos de sacrificio/creación. Mark C. Taylor, *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007, p. 13 y ss.

puede decirse, revelando con ello el poder de su expresión. Se trata así de un lenguaje que, al mostrar su miseria, deja ver lo que lo supera.

En un afán de comprender y expresar el sentimiento de desproporción entre el lenguaje y la realidad, el apofatismo contemporáneo es menos un acuerdo con determinadas afirmaciones y más una comprensión desde la experiencia frente a eso que excede en la vida,⁷ que cultiva otro tipo de sensibilidad posible para enunciarlo. De aquí la apuesta de planteamientos como los de la *estética apofática*,⁸ que será un esfuerzo contemporáneo por desplegar una antropología de los sentidos desde una doble dimensión conformada por lo sensible y lo inteligible. Ahora bien, aunque parte de la ascética para la “crítica” y el “discernimiento del espíritu”,⁹ esta estética desarrolla paralelamente una entera sensualidad para mirar la potencia expresiva de lo que emerge o aparece a los sentidos. Es decir, aun cuando la estética apofática hunda sus raíces en la negatividad, cuyo primer momento es la ascética (como un intento de sacudirse los corsés del pensamiento dogmático y rígido, y la sensibilidad que mira sólo al exterior), no niega el necesario papel de un tipo de sensibilidad que, por el contrario, cultiva la vida interior. Esto constituye el carácter propiamente hermenéutico de la estética apofática, cuyo valor radica en desplegar aquella conciencia crítica que ya anunciábamos, pero enfocándola particularmente a

[...] la conformación de la imagen/representación de Dios, que reconoce en un mismo movimiento la necesidad y también la provisionalidad e inadecuación de todas las manifestaciones e imágenes de Dios (y de la religión en general), [anunciando con ello] la crisis

7. Ver Darío Martínez M., “Wittgenstein y el apofatismo” en *Theologica Xaveriana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, N° 151, 2004, pp. 519-541.
8. Particularmente, es Amador Vega quien esgrime este concepto a lo largo de varias obras. Ver Amador Vega, “Estética apofática y hermenéutica del misterio...”; Amador Vega, “El sacrificio de la imagen. Ideas para una estética de la religión” en *Er. Revista de Filosofía*, Ediciones de Intervención Cultural, Vilassar de Dalt, N° 19, 1995, pp. 131-146; Amador Vega, “La imagen desnuda de Dios: apuntes de estética apofática” en Amador Vega, *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 97-108.
9. Ver Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, p. 60.

de la religión y de las imágenes de Dios [que] se pone de manifiesto por el hecho de que toda imagen lingüística o pictórica al mismo tiempo manifiesta y oculta, abre y cierra, libera y confina.¹⁰

El momento ascético obligado, por el que el espíritu ha de pasar en este ejercicio hermenéutico de la negatividad, es la irrepresentabilidad de lo divino como expresión de la no identificación de Dios con manifestación o imagen alguna, ya que son vías que no sólo conducen *hacia* la crisis, sino que ya están *en* crisis “porque la «amenaza» a la que siempre se encuentran expuestas las manifestaciones religiosas [... y] la imagen de Dios es el doble peligro que conlleva el hecho de que Dios es al mismo tiempo próximo e inaccesible, *revelatus* y *absconditus*, immanente y trascendente, mundano (en Jesucristo) y no-mundano”.¹¹

Para la estética apofática, entonces, afirmar la *ausencia* de Dios es, en el fondo, la forma de expresar su irrepresentabilidad, lo cual constituye un momento ascético, previo y necesario para la posterior afirmación o expresión potente de su *presencia* en la vida de los sentidos. Su apofatismo, esto es, la negación de las afirmaciones sobre lo divino como única vía para su acceso, es un momento ascético en el pensamiento para disponer de un campo de visión y sensibilidad que consiga superar los límites conceptuales frente a lo que excede, y, con ello, revelar cómo en el conocimiento humano lo visible y lo invisible permanecen compenetrados a causa de su condición: en perpetuo jaloneo entre lo sensible y lo inteligible.

Orígenes del apofatismo

A fin de acoger con rigor el significado de las propuestas de los apofatismos contemporáneos —como es el caso de la estética apofática—, conviene reconocer sus antecedentes en la antigua teología apofática.

10. *Ibidem*, p. 60.

11. Ver Richard Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Verlag Karl Alber, Friburgo, 1973, pp. 97 y 103-104.

A ésta, que tiene su fuente principal en el *Corpus Dionysiacum*, la entenderemos, ante todo, como una forma de teología cristiana que tiene como punto de partida concebir a Dios como incomprensible (*akatalepton*) y, por tanto, como aquello que excede toda palabra, concepto y conocimiento con pretensión de objetividad, explicitando y acentuando la patente inadecuación entre lo humano y lo divino.

En seguimiento de la escuela neoplatónica de Plotino y Proclo, Dionisio Areopagita distingue en la Antigüedad tardía la “teología apofática” o “negativa” (*apophatiké*) de la “teología catafática” o “afirmativa” (*kataphatiké*), con lo cual revela los límites del pensamiento, del lenguaje y de toda expresión que pretenda concebir lo divino como cognoscible, pues, al ser éste el Uno, estará más allá de todo lo que es. De ahí se sigue que Dionisio recurra al camino de negar cualquier atributo (sensible o inteligible) que quiera otorgarse a lo Uno divino, con la finalidad de acercarse más plenamente a su naturaleza incognoscible.¹² Así, ante la dificultad de nombrar eso que trasciende toda razón, concepto y palabra, esta teología cristiana no sólo reconoce explícitamente la imposibilidad de tener un conocimiento objetivo y conceptual de la divinidad como realidad que excede al intelecto humano, sino que acude a nombrarlo y describirlo por vía negativa. Así, se limita a enunciar lo que la divinidad *no es*; unas veces a través de la acumulación de términos y locuciones superlativas (por ejemplo, Dios como “*hipersustancia*”), otras veces por medio de un lenguaje basado en oposiciones y contrastes (Dios como *ser* y como *nada* a la vez, para anular la autosuficiencia de cada noción tomada en sí misma), y otras tantas ocasiones cediendo el paso a medios de expresión distintos y

12. “Y como lo que es propio del entendimiento es incomprensible e imperceptible por los sentidos, y lo sencillo y lo carente de forma lo es en lo que es complejo y tiene forma, y la intangible e informe carencia de figura de las cosas incorpóreas lo es para lo que tiene la forma corpórea, siguiendo este mismo razonamiento verdadero, la Eternidad supraesencial trasciende las esencias, e igualmente la Unidad, que está sobre toda inteligencia, trasciende a todo entendimiento. Y el Uno inescrutable queda incomprensible a todo razonamiento”. Pseudo Dionisio Areopagita, “Los nombres de Dios” en Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, p. 6 (Ps.-D. Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 1).

distantes de los conceptos (el uso de la imagen o símbolo de la *sombra*, para remitirse a Dios).

En consecuencia, lo que el apofatismo pone sobre la mesa es, primero, la experiencia de fracaso del pensamiento humano ante lo que, por principio, se concibe y se anuncia como incognoscible; segundo, la imposibilidad de representar (sensible, plástica y conceptualmente) la divinidad;¹³ tercero, el realce de la doble dimensión de la realidad, haciendo patente por medio del contraste (*per oppositum*)¹⁴ la gran separación entre los ámbitos sensible/inteligible, visible/invisible, humano/divino, refrenando con ello lo difícil que es conocer y hablar de Dios; y cuarto, manifestando así no sólo la desproporción entre estos ámbitos,¹⁵ sino también la absoluta trascendencia de lo divino. Esta radical trascendencia de Dios conduce a afirmar la casi completa incapacidad del lenguaje y del pensamiento humanos para referirse adecuadamente a Dios, lo que implicará prácticamente la renuncia a la posibilidad de conocer y nombrar su esencia. Cualquier enunciado que se exprese de Él involucrará

13. Este fracaso es reconocido también en los medios de expresión artística, como especialmente ocurre en el arte del iconógrafo, que corresponde a la docta ignorancia del teólogo. Ver Vladimir Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, París, 1967, pp. 7-8; Paul Evdokimov, *L'Art de l'icône. Théologie de la Beauté*, Desclée de Brouwer, París, 1972, pp. 195-201.
14. Que el lenguaje para enunciar lo divino se dé a base de paradojas, antinomias y *opposita* y *coincidentia oppositorum* es expresado por Rudolph Otto en el siglo XX, por ejemplo, a través de lo *numinoso*, que, en su carácter misterioso, es comprendido como lo "absolutamente heterogéneo" y, por tanto, inaprehensible e incomprensible. Otto cita a Juan Crisóstomo y asevera que, por tanto, lo numinoso debe concebirse precisamente como *akatalepton*, por ser aquello que escapa a nuestros conceptos porque trasciende todas las categorías de nuestro pensamiento: "No sólo las rebasa, no sólo las hace ineficaces, sino que, en ocasiones, parece ponerse en contraposición a ellas y derogarlas y desbaratarlas. [Por esto] además de incomprensible, se convierte en paradójico, porque no está ya *por encima* de toda razón, sino que parece ir contra la razón. La forma extrema de esto es la que llamamos *antinomía*, que es aún más que la *paradoja*. Pues no solamente se producen en este grado afirmaciones contrarias a la razón, a los criterios racionales y a las leyes del pensamiento, sino que, además, esas afirmaciones no conciertan entre sí y enuncian respecto a su objeto *opposita*; es decir, predicados opuestos que parecen estar en antagonismo inconciliable e irresoluble". Rudolph Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2012, p. 43. Las cursivas se encuentran en el original.
15. Durante siglos, algunos discursos teológicos y filosóficos mantuvieron estos ámbitos no sólo como incompatibles, sino, incluso, como irreconciliables. En el caso de algunos sistemas religiosos, como los del Antiguo Oriente, esta separación entre ámbitos dio como resultado un tipo de *aniconismo* (como el bíblico) que prescribió la representabilidad y la manifestación sensible de lo divino, y que encontró su continuidad en el período bizantino, con las virulentas disputas iconoclastas ocurridas entre los siglos VI y VIII. Ver François Boespflug, "Apophatisme théologique et abstinence figurative. Sur l'«irreprésentabilité» de Dieu (le Père)" en *Revue des Sciences Religieuses*, Facultad de Teología Católica/Universidad de Estrasburgo, Estrasburgo, Francia, vol. 72, N° 4, 1998, pp. 446-468.

una suerte de traición por la “objetivación”, como diríamos hoy, de su inexorable trascendencia y exceso. Lo anterior plantea como reto, en primer lugar, encontrar otro modo de dar cuenta del ser de Dios sin que se pierda en el intento de conocerlo; y, en segundo lugar, la conciencia de cuán profundamente inadecuado es el discurso en relación con lo que se quiere presentar, lo que evidencia la profunda impotencia frente a la incapacidad de aquél para adecuarse a la esencia de Dios.

El apofatismo pensado desde Juan Damasceno

Que el apofatismo se entienda como un modo del pensamiento que niega las afirmaciones sobre lo divino conduce a plantear uno de los problemas más controvertidos en la historia del pensamiento mismo, a saber, la representabilidad y la referencialidad entre las palabras y las cosas.¹⁶ Desde un ámbito teológico y religioso este problema tiene su mayor despliegue en el VII Concilio Ecuménico, Nicea II, en el año 787,¹⁷ cuando el problema de la irrepresentabilidad de Dios se resuelve a través de plantear inéditamente la legitimidad y la justificación de la veneración de la imagen divina de Cristo, al echar mano, principalmente, de lo que Juan Damasceno afirma en defensa de la imagen divina (εἰκών), comprendiéndola como vía negativa de acceso al conocimiento de las cosas de Dios.

Pero ¿de qué tipo de “negatividad” estamos hablando en el apofatismo? ¿Cómo está concibiendo la teología apofática la negatividad o,

16. François Boespflug apunta algunos hitos sobre la noción de *irrepresentabilidad de Dios* y su relación con la teología negativa. El primero de ellos lo ubica en la tradición bíblica, que se opone a la figurabilidad de los dioses; el segundo lo posiciona en la elaboración teológica de los Padres griegos, principalmente alejandrinos y capadocios, así como en algunos latinos, como Agustín de Hipona; y, finalmente, el tercero lo coloca en la abstinencia del arte cristiano de toda figuración antropomórfica de Dios Padre y de la Trinidad, que tendrá lugar durante el primer milenio de la cristiandad. Para Boespflug estos tres hitos nos enfrentan a una triple insuficiencia del lenguaje en relación con la divinidad a lo largo de la historia de las religiones. *Idem*.

17. Ahí se discute el argumento de la defensa de la veneración de las imágenes, de la mano del desarrollo de un argumento cristológico profundamente ligado a los dogmas de la Trinidad y de la encarnación de Dios en Jesucristo, “verdadero Dios y verdadero hombre”.

más particularmente, la negatividad de la trascendencia de Dios? ¿Es posible, desde esta teología apofática, abrirse a una negatividad radical del ser de Dios y de su representabilidad? ¿Cómo presentar lo que, por principio, es absolutamente irrepresentable? Siguiendo la así llamada *regla del cristomorfismo de la representación cristiana de Dios*, algunos Padres griegos, de manera más decidida, fundamentaron teológicamente que Dios sí puede ser representado, pero sólo bajo los rasgos del Verbo encarnado: “Dios debe ser figurado, pero únicamente en razón del Cristo, es decir, bajo los rasgos de Cristo”.¹⁸ De esta manera, y cultivando un claro apofatismo al justificar que se puede nombrar o referir la divinidad a través de imágenes y símbolos (esto es, un lenguaje marcadamente indirecto), un autor como Juan Damasceno buscará *acercar* lo humano a lo que es por naturaleza *incomprensible*. De aquí su rotunda convicción de que es posible “representar a Dios, el invisible, no como invisible sino en tanto que por nosotros se ha vuelto visible, al participar de nuestra carne y de nuestra sangre. No represento la divinidad invisible sino que represento la carne de dios que fue vista”.¹⁹

Aunque Damasceno es claro al afirmar que Dios Padre es incircunscrito,²⁰ incomprensible, incognoscible, incorpóreo, ilimitado, sin figura, intangible, invisible, simple (sin composición), inmóvil

18. François Boespflug, “Apophatisme théologique et abstinence figurative...”, p. 466. Traducción propia.

19. Juan de Damasco, *Sobre las imágenes sagradas*, EUNSA, Pamplona, 2013, p. 39 (Io. Dam., *Oratio I de Imaginibus*, 1, 4). Así, “si lo que es visible y representable de Dios se da íntegramente en el Verbo hecho carne, toda reivindicación de una visibilidad adicional equivaldría a declarar imperfecta la economía divina del Hijo, en quien se encuentra la «plenitud de la revelación» (como recordó el Vaticano II), y a ignorar el ser propiamente abismal de Dios”. François Boespflug, “Apophatisme théologique et abstinence figurative...”, pp. 456–457. Traducción propia.

20. “[...] Dios es uno, perfecto, incircunscrito, creador, unificador y también gobernante de todo supeminente y anterior a todo”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003, p. 42 (Io. Dam., *De Fid. Orth.*, 5, 7–28). “[...] al ser una, simple y sin partes [la divinidad], permanece simple aun cuando haya diversificado la apariencia de bien en las divisiones al distribuir a todos los seres la consistencia de la propia naturaleza”. *Ibidem*, p. 76 (Io. Dam., *De Fid. Orth.*, 14, 19–21). “Se difunde entre todos los seres de modo incommunicable, pero nada se difunde entre ella. Y aún conoce todo con un conocimiento simple”. *Ibidem*, p. 77 (Io. Dam., *De Fid. Orth.*, 14, 28–30). “Dentro de él [la divinidad] nada es creado, ni se pierde, porque él es inmutable e inmóvil, y no es posible hablar de accidentes en él”. *Ibidem*, p. 73 (Io. Dam., *De Fid. Orth.*, 13, 60–61).

e impasible,²¹ poniendo de relieve con todo ello su total trascendencia y nuestra definitiva imposibilidad de elaborar una representación adecuada de Dios por medios propios, también considera, por otro lado, que el conocimiento de Dios no es imposible, ya que, por la revelación de su Hijo, es posible acceder a su conocimiento. “¿[...] quién puede hacer una imitación del Dios invisible, incorpóreo, no circunscrito y sin figura? En efecto, es el extremo de la locura y de la impiedad el representar a Dios. [...] Pero Dios, a causa de sus entrañas de misericordia, en verdad se hizo hombre para nuestra salvación. Y no [...] figura de hombre [...], sino verdaderamente hombre en esencia”.²² Es decir, sólo a través de la encarnación se resuelve la paradoja de un Dios concebido como totalmente trascendente, a la vez que profundamente cercano.²³ Por la encarnación se zanjará toda distancia entre lo visible y lo invisible, pero sin agotar el misterio de la divinidad del Padre, que aún será irrepresentable por su carácter incomprensible e inescrutable, indecible e insondable. Esto abrirá otro problema en la época, a saber, la oposición entre la representabilidad del Hijo encarnado y la irrepresentabilidad del Padre, del Espíritu o de la Trinidad.²⁴

21. “Ciertamente, es obvio que Dios existe. En cambio, qué es él en su esencia y naturaleza permanecen perfectamente incomprensibles e incognoscibles (ἀκατάληπτον καὶ ἄγνωστον). Por cierto, que es incorpóreo (ἀσώματον), es evidente, (δῆλον) porque, ¿cómo puede tener cuerpo (σῶμα) lo infinito (ἄπειρον) y sin límites (ilimitado/ἀόριστον), lo que sin figura (ἀσχημάτιστον) es intangible (ἀναφές) e invisible (ἀόρατον), simple (ἁπλοῦν) y sin ninguna composición (ἀσύνθετον)? Y, ¿cómo podrá ser inmóvil si es circunscrito (περιγραπτόν) y también pasible (παθητόν)? Y, ¿cómo será impasible (ἀπαθής) aquel que está compuesto de elementos (τὸ ἐκ στοιχείων συγκείμενον) y en ellos se disolverá (ἀναλόμενον) otra vez?”. *Ibidem*, p. 39 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 4, 2–6).

22. *Ibidem*, pp. 274–275 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 89, 24–31).

23. “Ya que, a ‘Dios, nadie lo ha visto jamás’, ‘el unigénito, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer’ (Jn 1, 18). El Dios cristiano que presentan los Padres asocia en sí mismo dos atributos paradójicos, si no contradictorios. Es la Trascendencia absoluta, el Todo-Otro, aquel cuyo misterio el hombre no puede desentrañar. Tal diferencia debería hacerlo distante. Muy al contrario, este Dios se revela como aquel que al mismo tiempo se hace cercano al hombre”. Bernard Sesboué, “Le Dieu des Pères et la question de Dieu aujourd’hui” en *Les Pères de l’Église au XXe siècle*, Cerf, París, 1997, pp. 467–487, p. 471. Traducción propia. Es claro que, desde antes de los Padres, se encuentra un cierto número de epítetos negativos empleados para explicar la naturaleza del Dios trascendente, como, por ejemplo, en Filón de Alejandría, cuyo pensamiento es calcado por Clemente de Alejandría con ciertos matices, para afirmar que Dios, lejano y trascendente por su esencia, por su *Logos* o poder, es también cercano e inmanente. La comunicación entre Dios y el mundo se hace por mediación del *Logos*. Ver Juan Pablo Romero Tejada, *Les citations de la littérature grecque chez Clément d’Alexandrie. Leur enjeu pour la connaissance de Dieu*, tesis de Doctorado en Teología realizada en Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, París, 2024, pp. 326–328.

24. Ver François Boespflug, “Apophatisme théologique et abstinence figurative...”, p. 466.

Además de asumir el hecho de la encarnación, Damasceno admite la posibilidad de representar a Dios a través de imágenes que expresan el modelo representado “a nuestro modo” humano y “a nuestro alcance”. Sólo así podremos *participar* (μεθεῖνται) de “las cosas por encima de nosotros”:

Dios se complació en ser llamado *a nuestro modo* a causa de su inefable bondad, para que no estuviéramos completamente sin parte de su conocimiento, sino que tuviéramos una inteligencia oscura de él.²⁵ [... P]or las cosas a nuestro alcance estamos obligados a hablar sobre las cosas que están por encima de nosotros.²⁶ [Así, ...] muchísimas cosas dichas sobre Dios son dichas de modo simbólico. Éstas son necesarias, porque siendo nosotros hombres y llevando al rededor esta carne obtusa, nos es imposible hablar o entender las cosas elevadas e inateriales de la actividad divina, si no recibiéramos estas cosas a nuestro modo: en imágenes, modelos y símbolos.²⁷

Juan Damasceno caracteriza este *modo* que nos permite acceder al conocimiento de lo divino,²⁸ que es la imagen, como algo “familiar”, “semejante”, “accesible” y “que nos aprovecha”. Y es que, al ser la divinidad suprasustancial (ὑπερούσια),²⁹ es también, por tanto, incognoscible directamente, pero puede ser *llamada, dicha y nombrada* indirectamente.³⁰ Así, de manera *simbólica*, es factible representar las cosas

25. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 67 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 12b, 8–10).

26. *Ibidem*, p. 35 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 2, 6–8).

27. *Ibidem*, p. 64 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 11, 2–6).

28. Lo cual hace alusión a lo dicho en Sal 138, 6.

29. Juan Damasceno retomará el extraño término “suprasustancial” para declarar la *incomprensión* de Dios (principalmente, ver *ibidem*, pp. 39–41 y 46–61 [Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 4 y 8]). Este término lo adopta de Pseudo Dionisio. Ver Pseudo Dionisio Areopagita, “Los nombres de Dios”, pp. 18 y 24 (Ps.-D. Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 3; 10), quien, a su vez, lo recupera de Plotino. Ver Plotino, *Enéadas V–VI*, Gredos, Madrid, 1998, pp. 544–546 (Plotino, *Enn.*, VI, 9, 6). Así, si nos preguntamos cómo concibe la teología apofática la negatividad o, más particularmente, la negatividad de la trascendencia de Dios, convendría responder que la negatividad que encuentra Damasceno al desplegar su teoría de la imagen es comprendida como un primer esfuerzo por sacar a Dios del discurso del ser, a través de afirmar su ser como *suprasustancial* (ὑπερούσια). De ello se sigue no sólo que sea *más allá* de lo que es, de la sustancia, sino, en consecuencia, su ser *no-ser*. Así, Dios es *suprasustancial* no porque no tenga sustancia, sino porque es la sustancia de las sustancias, es decir, la fuente del ser para todo cuanto es, así como vida para los vivientes y razón para los que participan de la razón. Ver Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, pp. 46–61; 66 y 67; 67–70 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 8; 12 y 12b).

30. De ahí que se diga sobre la divinidad, por ejemplo, que es *sin* esencia, eterna, *sin* principio e invisible; o que es *infinita*, *incomprensible*. Todo ello en contraste con lo cognoscible por lo humano (lo *con*-principio, visible, finito y comprensible).

que se entienden³¹ de lo divino a través de seres existentes que son sus *contrarios*,³² pero que están a nuestro *alcance* y son cosas *comunes* y *acostumbradas* para nosotros.

Porque Dios conoce la debilidad humana [...]. Así, por su condescendencia habitual, a través de las cosas comunes de la naturaleza, Él obra lo que está por encima de la naturaleza [...], puesto que los hombres tienen costumbre [de estas cosas], unió éstos [los símbolos] a su divinidad [...] para que a través de las cosas acostumbradas y que son conformes con [nuestra] naturaleza nos encontráramos entre aquellas que están por encima de [nuestra] naturaleza.³³

Sin embargo, aseverar la existencia de Dios desde lo ente y concluir su negación (Dios *no-es* ninguno de los entes creados, por lo tanto, no es luz; por eso es mejor decir de Él ser sombra), así como sostener de Él que es suprasustancial (ὑπερούσια), serán sólo recursos en el discurso para afirmar su existencia, pero no su esencia.³⁴ Lo anterior revela que esta

31. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 246 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 82, 49). También, “[a] partir de todas las cosas cognoscibles y visibles entendemos a nuestro modo las cosas elevadas por encima de nuestra condición [...]”. Esto es, fuera de [nuestra] constitución. Pero por ser menor de edad, Adán tenía una constitución insegura debido a este modo de conocer.” *Ibidem*, p. 112 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 25, 65-69).

32. “Por ejemplo, es llamado luz y sombra, agua y fuego, para que sepamos que no es en esencia estas cosas, sino que es supra-sustancial y, por tanto, innominable. Pero en cuanto causa de todos los seres, es denominado a partir de todos los seres causados”. *Ibidem*, p. 68 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 12b, 12-14). Para dar razón de algún modo de ese paso misterioso de la sensibilidad a la inteligibilidad, muchos autores hicieron coincidir el nombre de Dios con el de “luz”. Sin embargo, Juan Damasceno, siguiendo la tradición del Areopagita, utiliza repetidamente el nombre de “sombra” para describir mejor la esencia de la divinidad. Pero no porque esté convencido de que sea sombra, sino porque afirmándolo está negando directamente que sea luz; y con ello muestra la desproporción con ésta como criatura, pues Dios es *por encima* de cualquier cosa creada. Ver Jacques Guillet, “La lumière intellectuelle d’après S. Thomas” en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Éditions Vrin, París, vol. 2, 1927, pp. 79-88; François-Xavier-Ferdinand Maquart, “De l’action de l’intellect agent” en *Revue de Philosophie*, Les Éditions de Minuit, París, 1927, pp. 380-440.

33. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 259 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 86, 84-87).

34. Juan Damasceno distingue rotundamente la *existencia* (ἔστι, afirmar que algo es) de la *sustancia* (οὐσία, afirmar *qué* es ese algo), dejando ver que, en consecuencia, hay dos tipos o niveles de conocimiento —uno sobre la existencia de las cosas, otro sobre su sustancia—. Entre ellos, el conocimiento sobre la sustancia de Dios es el que resulta imposible en el hombre, pues “si los conocimientos [vienen] de las cosas que existen, aquello que está más allá del conocimiento también estará más allá de la sustancia y, por el contrario, lo que está más allá de la sustancia también estará más allá del conocimiento”. *Ibidem*, pp. 40-41 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 4, 29-31). Así, “los conocimientos [refiriéndose al *conocimiento de la sustancia*] tratan de todo lo que es, como el preconocimiento trata de todo lo que sin duda alguna será”. *Ibidem*, p. 293 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 94, 5-6). La divinidad, según su sustancia, sería tan “incomprensible” e “incognoscible” como “inefable” e “innombrable”: “Sin embargo, es imposible hablar sobre lo que Dios es en su esencia” (*ibidem*, p. 40 [Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 4, 26-27]), pues “si los conocimientos proceden de los seres *¿cómo* será conocido [sustancialmente] lo que es supra-sustancial?”. *Ibidem*, p. 67 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 12b, 7-8).

negación en el discurso desde lo ente tiene un carácter sólo provisional y preparatorio para lo que realmente importa a Juan Damasceno: disponer el pensamiento para el verdadero momento apofático, esto es, la experiencia de vaciarlo para abrirlo a lo que no ha sido pensado aún y poder no pensar “nada”; lo que sugiere un ejercicio de ascesis y anamnesis que sólo podrá emprenderse al cultivar la negatividad como vida del espíritu. Precisamente por esto, y siguiendo el apofatismo planteado por Dionisio Areopagita (principalmente en *De Divinis Nominibus*, I, 1 y en *Mystica Theologica*, III), Juan Damasceno define las imágenes divinas como *nombres de Dios*, es decir, “expresiones afirmativas que tienen fuerza de negación”³⁵ por la excelencia de Dios y por poseer “una fuerza supra-eminentemente en sentido negativo”.³⁶ Gracias a ellas “crece el conocimiento de Dios”,³⁷ aunque de modo “oscuro”,³⁸ cultivando con ello una “inteligencia oscura de Dios”.³⁹

La *percepción*, también entendida como *sensación* (αἴσθησις), es definida por Damasceno como la pasión del alma que percibe los materiales, distinguiéndolos; mientras que los *sentidos* (αἰσθητήρια) son los órganos (miembros corporales) por medio de los cuales se percibe algo; y lo *sensible* (αἰσθητόν) es lo que cae bajo la sensación. Los *seres sensitivos* (αἰσθητικόν), entonces, *perciben* y *distinguen* todo lo material y sensible, a través de los sentidos. *Ibidem*, p. 124 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 32, 2-5). Sin embargo, no todo movimiento de lo pasional (παθητικόν) es llamado pasión (πάθος), sino solamente lo más vehemente que llega a ser advertido por la sensación. Los movimientos pequeños y sin violencia, sin un tamaño considerable, de ningún modo constituyen una sensación. *Ibidem*, p. 130 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 36, 25-29). Por lo anterior podemos afirmar que lo sensible es la pasión que, por su vehemencia, llega a la imaginación (φαντασία), por tener tamaño o fuerza considerable para ser advertido. Esto constituye lo imaginable (φανταστός), que puede transmitirse a la memoria y, por tanto, estar en condiciones de producir conocimiento: lo imaginable, percibido a través de las sensaciones de los materiales, es transmitido al pensamiento o al razonamiento. Ambos asocian y juzgan lo imaginable, enviándolo a la memoria. *Ibidem*, p. 128 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 34, 14-17). Así, el *conocimiento de lo existente* no es de “las cosas mismas” sino de *lo imaginable* de las cosas. Lo imaginable que hemos guardado no es, en ningún modo, la realidad que hemos “conocido” en el exterior, la sensación múltiple e inefable que hemos experimentado cara al viento, sino sólo un pálido reflejo de toda esa vida palpitante, ruidosa y olorosa, un eco mudo retenido en la tablilla de nuestra mente. Con esto se confirma que son tres las pasiones involucradas en el conocimiento de lo existente: la sensación, la imaginación y la memoria (μνησμενικός). Esta última, dado que *conserva* sensaciones o pensamientos, es llamada “causa y depósito” de las memorias o los recuerdos. *Ibidem*, pp. 127-128 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 34, 3-13).

35. *Ibidem*, p. 41 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 4, 36-37).

36. *Ibidem*, p. 69 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 12b, 31-33).

37. *Ibidem*, p. 237 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 77, 30). Aquí se refiere a la *imagen* como Cristo encarnado.

38. *Ibidem*, p. 35 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 2, 6-7).

39. Pues “[...] no es posible explicar convenientemente muchas cosas sobre Dios, puesto que las comprendemos de modo oscuro”. *Ibidem*, p. 35 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 2, 7-8). Hay un pasaje similar en *Ibidem*, p. 33 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 12 b, 8-10). “Dios, no obstante, no nos dejó en una completa ignorancia, porque el conocimiento sobre la existencia de Dios ha sido esparcido en todos por él de forma natural. Así también, por medio de la naturaleza, la creación misma, su unión y gobierno anuncia la grandeza de la divinidad”. *Ibidem*, p. 33 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 1, 14). Lo anterior es prueba de la bondad de Dios. Ver Leo Scheffczyk, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Herder, Barcelona, 1967.

Las imágenes divinas *no*-son Dios (negación), pero *son* expresiones que exaltan la desproporción entre lo humano y lo divino, a la vez que realzan un sentido de cercanía, acentuando el hecho de estar “a nuestro alcance”, ser “a nuestro modo”, “accesibles” y “provechosas” por caer bajo uno de los aspectos que constituyen nuestra naturaleza, a saber, lo sensible y material. Con su teoría de la imagen, Juan Damasceno despliega una argumentación más radicalmente apofática que le permitirá no contentarse con la provisionalidad que en el discurso da el decir de Dios, tan sólo, lo que *no* es desde los entes.

Apofatismo y sentidos espirituales

A pesar de su condición material, la imagen, a causa de la divinidad, está unida a la divinidad misma,⁴⁰ de tal suerte que, cuando hacemos el discurso de la carne divinizada, de su supra-exaltación, hablamos de la riqueza encontrada por la carne a partir de la *unión* y *cohesión* (ένώσεώς τε καὶ συμφυΐας) con Dios.⁴¹ De este modo, Juan Damasceno define por primera vez la *unión*⁴² en la imagen entre la materia y la divinidad como una *compenetración* (περιχώρησις) recíproca de modo inconfuso e inmutable,⁴³ y encuentra su máxima expresión en la *encarnación*⁴⁴ de Cristo, en quien se han unido dos naturalezas en una hipóstasis. Con

40. *Ibidem*, p. 117 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 52, 30).

41. *Ibidem*, p. 282 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 91, 42-46).

42. Este tipo de unión a la que se refiere Juan Damasceno la hemos traducido como “congenitalidad”, en el sentido que define Aristóteles el término συμφυΐς. Ver Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Gredos, Madrid, 1992, p. 212 (Arist., *De generatione Animalium* 531 b23), donde συμφυΐς significa “grown together, naturally united”; no obstante, también en *Meteorologica* significa “born with one, congenital, natural”. Ver Henri George Lidell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1996, p. 1688. De ahí que esta unión aluda a una especie de *naturaleza conjunta* o *naturaleza unida* con la divinidad. Ver Aristóteles, *Meteorológicos*, Gredos, Madrid, 1996, p. 159 (Arist., *Meteorologica* 382 b11).

43. “Esta compenetración ocurre a partir de la divinidad y no a partir de la carne, porque es imposible que la carne se filtre a través de la divinidad. En cambio, la naturaleza divina, una vez que hubo impregnado a la carne, dio a la carne la inefable compenetración con la naturaleza divina, a la cual llamamos unión.” Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 283 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 91, 59-63).

44. “¿[...] quién puede hacer una imitación del Dios invisible, incorpóreo, no circunscrito y sin figura? En efecto, es el extremo de la locura y de la impiedad el representar a Dios. [...] Pero Dios, a causa de sus entrañas de misericordia, en verdad se hizo hombre para nuestra salvación. Y no [...] figura de hombre [...], sino verdaderamente hombre en esencia”. *Ibidem*, p. 274 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 89, 24-31).

este argumento cristológico, Damasceno concluye que la imagen divina es la *compenetración* de dos naturalezas distintas, sin que se conceda por ello su *mezcla* en sentido estoico.⁴⁵ Ahora bien, al afirmar esta compenetración, justifica que la imagen es “mediadora” entre la divinidad y la humanidad, pues, dada la encarnación de Cristo-Imagen,⁴⁶ la materia se ha dignificado. Por esto, siendo también perfectamente hombre, Cristo-encarnado toma el título de “mediador entre Dios y los hombres” (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων),⁴⁷ pues ¿qué mejor noticia para la materia que el hecho de que Dios se encarne?

Después de su unión con la divinidad, la imagen se caracteriza como *elevada* (ὑψηλός) —“materia elevada por la encarnación”—,⁴⁸ *humilde* (ταπεινός) —“divinidad humilde al hacerse carne por la encarnación”— y *común* (κοινός) de las dos naturalezas que conforman el compuesto

45. Esto es, como “cuerpos que se atraviesan recíprocamente”. Ver Alejandro de Afrodisia, *De la mixtura y el crecimiento*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2019, p. 8 (Alexander Aphrodisiensis, *De mixtione* 217, 9–10). Juan Damasceno se distancia de esta tradición al entender que la περιχώρεσις no puede definirse así, pues implicaría una confusión entre los elementos mezclados. Por eso concluye que la περιχώρεσις significa que las “personas” divinas están “compenetradas” unas en otras, “sin mezcla ni confusión”. Ver Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 76 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 14, 13). Harry Austryn Wolfson justifica esto argumentando que Damasceno no sigue el procedimiento argumentativo de sus antecesores (Tertuliano, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Apolinio, Nemesio, Agustín y Cirilo de Alejandría), que, sobre todo a finales del siglo V fundamentan la explicación filosófica de la unidad de la persona de Jesucristo usando la “analogía aristotélica de la unidad de la materia y la forma”. Ver Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964, p. 331. Tales autores se apropian de este concepto a través de otra noción aristotélica a la que Wolfson llama “unión de predominio” (*union of predominance*), la cual se define como un caso particular de unión física entre dos sustancias, estudiado por Aristóteles en el análisis de la mezcla (μῖξις) en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, Gredos, Madrid, 1987, p. 78 (Aristóteles, *De generatione et corruptione* 328 a9). Ver también Plotino, *Enéadas I y II*, Gredos, Madrid, 2001, p. 467 (Plotino, *Enn.*, II, 7, 15).

46. Porque Cristo es la imagen de Dios: el Verbo sustancial, la imagen esencial, perfecta y viviente del Dios invisible. Ver Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 48 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 8, 41–42).

47. *Ibidem*, p. 154 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 45, 45–48).

48. Al haberse encarnado en los últimos tiempos, asegura Juan Damasceno, “Cristo se sienta corporalmente, y su carne es co-glorificada. El Hijo de Dios es adorado junto con su carne con única adoración por toda la creación”. *Ibidem*, p. 235 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 75, 7–9).

que es la imagen.⁴⁹ De ahí que, por anagogía o “elevación”,⁵⁰ la materia en la imagen, a través del designio de la divinidad, conduzca al hombre a ir de la concentración en lo físico y en el mundo material a la concentración en lo espiritual y divino, pues su acción fundamental será la de *unir* los dos ámbitos de lo material y lo divino,⁵¹ lo visible y lo invisible, poniendo en crisis los límites y las diferencias entre ambos.

Transitar de la concentración de lo físico y material a lo espiritual y divino, a través de la imagen, constituye en Juan Damasceno un tipo de sensibilidad específica,⁵² completamente nueva e infundida por la Gracia, para captar las formas de manifestación de lo divino en el mundo. Esto lo llevará a profundizar no en el “qué”, sino en el “cómo” conocemos a Dios, esto es, como hemos visto ya, el *modo* para acceder a Él, a pesar de estar fuera de nuestro alcance.

Lo anterior acercará a Damasceno a lo emprendido ya en una doctrina como la de los “sentidos espirituales”, que, concebida por Orígenes de Alejandría y retomada por Gregorio de Nisa, podemos interpretar como “la contemplación, el conocimiento experimental y sabroso de

49. *Ibidem* (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 91, 146–147).

50. “Anagogía”, palabra procedente del latín “anagoge”, transcripción del término griego ἀναγωγή (elevación), en el que *ana* significa “hacia arriba” y *agē* es “llevar”, por lo que anagogía se define como “llevar hacia arriba”. Ver Geoffrey William Hugo Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1995. De acuerdo con lo expuesto, el autor de Damasco le atribuye a la veneración de una imagen un carácter especialmente *anagógico*. Como muchos lo han anotado, este concepto remite a los escritores neoplatónicos, quienes redujeron la importancia de los ídolos entre los paganos griegos, exponiéndolos sólo como medio de acceso al divino prototipo, y no como morada de lo divino mismo. Ver John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, Nueva York, 1974, p. 43. Al respecto, son interesantes las palabras de Olympiodorus, el último de los grandes filósofos paganos de Alejandría (principios del siglo VI). Él cuestionaba lo siguiente: “Por favor, que no se piense que los filósofos ofrecen divinos honores a las piedras e ídolos [...] desde que vivimos en el mundo de la percepción sensible y que por lo tanto, somos incapaces de alcanzar el nivel de los poderes incorpóreos e inmateriales, los ídolos fueron inventados para recordárnoslo y, por medio de ellos, por la contemplación y la devoción, tener en cuenta los poderes incorpóreos e inmateriales”. Citado en Arthur Hilary Armstrong, “Some Comments on the Development of the Theology of Images” en *Studia Patristica*, Akademie-Verlag, Berlín, vol. 9, 1966, pp. 117–126, p. 125.

51. “Del mismo modo como en el bautismo unió al aceite y al agua la gracia del Espíritu (ya que los hombres tienen costumbre de lavarse con agua y de ungirse con aceite) e hizo del bautismo un lavado de regeneración”. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, p. 259 (Io. Dam, *De Fid. Orth.*, 86, 87–90).

52. Ver Pedro Gelabert, *Dios con los cinco sentidos*, Zenith, Barcelona, 2005; Anselm Grün, *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, Lumen, Buenos Aires, 2002; Isabel Gómez-Acebo (Ed.), *Cinco mujeres oran con los sentidos*, Desclée de Brower, Bilbao, 1997.

las cosas de Dios”.⁵³ Sólo abriéndose a un tipo de sensibilidad así, Juan Damasceno podrá hacerse cargo de la realidad de esa forma integrada, unida, que ofrece en su teoría de la imagen, salvando las diferencias entre el arriba y el abajo, lo sensible y lo inteligible, y zanjando el abismo entre lo visible y lo invisible.

Cabe añadir que el desarrollo de los sentidos espirituales va de la mano del crecimiento de la vida espiritual, lo cual es una idea desplegada por Gregorio de Nisa, quien establece una jerarquía entre los distintos sentidos, correspondiendo cada uno a una etapa del “ascenso místico”.⁵⁴ Sin embargo, esta jerarquización, a decir de Jean Daniélou, es emprendida ya por Orígenes. A través de ella insiste en la oposición entre los sentidos carnales y los sentidos espirituales, para dar lugar a la experiencia, más que a la pura especulación.⁵⁵

53. Jorge Eduardo Rivera, “Los sentidos espirituales en la mística medieval” en *Philosophica*, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, N° 7, 1984, pp. 185–208, p. 159.

54. Ver Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, París, 1944, pp. 235–266.

55. Daniélou expone que los elementos de la doctrina de los sentidos espirituales de Orígenes podrían sintetizarse en dos pasajes. El primero será expuesto en *De Principiis*: “[e]l que haga un examen más hondo afirmará que existe, como lo ha denotado la Escritura, un sentido genérico divino; tan sólo el bienaventurado podrá hallarlo, tal como está escrito: ‘Encontrarás el sentido divino.’ De tal sentido hay diferentes especies: una vista para contemplar los objetos supercorpóreos, como es manifiestamente el caso para los querubines y los serafines; un oído capaz de distinguir voces que no resuenan en el aire; un gusto para saborear el pan vivo bajado del cielo para dar la vida al mundo; asimismo un olfato que perciba lo que llevó a Pablo a decir el buen olor de Cristo; un tacto que poseía Juan cuando palpó el Verbo de Vida [...]. Salomón sabía ya que hay en nosotros sentidos de dos géneros: uno mortal, corruptible, humano, el otro inmortal, espiritual, divino”. El segundo será propuesto en su comentario sobre el *Cantar 1*, donde Orígenes expresa lo siguiente: “El alma arrebatada por el olor de los perfumes del Verbo es arrastrada en su seguimiento. ¡Qué hará cuando el Verbo de Dios ocupe también su oído, su vista, su tacto y su gusto, de tal suerte que el ojo, si puede ver la gloria del Hijo de Dios no querrá ya ver otra cosa ni el oído escuchar otra cosa que el Verbo de vida y salud! Y aquel cuya mano haya tocado el Verbo de Vida ya no tocará nada caduco y perecedero, ni su gusto, cuando haya gustado el Verbo de vida, su carne y el pan que descende del cielo soportará ya, gustar nada. En efecto, después de este dulzor, todo sabor le parecerá amargo [...]. Quien haya merecido estar con el Cristo gustará y captará el deleite del Señor. Hallará sus delicias no en el solo sentido del gusto, sino que todos sus sentidos se deleitarán con el Verbo de vida. Por eso suplicamos a los que escuchan estas cosas que mortifiquen sus sentidos carnales, para que no reciban los impulsos que de ellos llegan, y que en cambio muestren esos sentidos divinos del hombre interior para poder captar estas cosas, según lo que Salomón dijera: ‘Encontrarás el sentido divino’”. Ver Jean Daniélou, *Orígenes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1958, pp. 370–377.

De manera muy semejante, en el despliegue de su teoría de la imagen, Juan Damasceno asume que ésta no puede representar un asunto meramente intelectual, sino un itinerario que permite la posterior elevación, transformación y purificación de la sensibilidad humana para la vida bienaventurada, recordándonos el papel que tiene la vida de los sentidos y la materia, en tanto vía para conocer y hablar de Dios. Lo anterior nos lanza a un modo de conocimiento más bien experiencial⁵⁶ que, en el siglo XX, Hans Urs von Balthasar traduce como una expresión de la experiencia místico-intuitiva de Dios;⁵⁷ y Karl Rahner como una potencia para percibir (“ver”) cosas inteligibles, incorpóreas e inmateriales.⁵⁸

Así, para Juan Damasceno la imagen da lugar a una especie de segunda sensibilidad, situada junto a lo corporal, pero superior a ello, con la que el espíritu experimenta de un modo sensible a Dios. La imagen, al ser una compenetración (unión/περιχώρησις) sin mezcla de dos naturalezas distintas (la humana y la divina), mediadora entre los ámbitos de lo divino y lo humano, hará de la naturaleza de cada uno de estos ámbitos una naturaleza *común*, en la que la materia en ella es llamada *materia elevada*, mientras que la divinidad es nombrada *divinidad humilde*, disponiendo al espíritu al verdadero momento apofático. Así, por vía de los sentidos y de la materia, la imagen hará accesible lo que, por sustancia, es inaccesible; dando a conocer desde su apofatismo lo divino, inmaterial, invisible, al acoger con benevolencia la vida sensible.✕

Fuentes documentales

Areopagita, Pseudo Dionisio, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

56. Sobre cómo es el conocimiento experiencial en la tradición de los sentidos espirituales, ver Jorge Eduardo Rivera, “Los sentidos espirituales...”.

57. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985, pp. 240-246 y 327.

58. Ver Karl Rahner, “Le début d’une doctrine des cinq sens chez Origène” en *Revue d’Ascétique et de Mystique*, Toulouse, vol. 13, 1932, pp. 113-145; Jean-François Revel, *Un festín de paroles, Histoire de la sensibilité gastronomique de l’antiquité à nos jours*, Pauvert, Paris, 1979.

- Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, Gredos, Madrid, 1987.
- _____. *Investigación sobre los animales*, Gredos, Madrid, 1992.
- _____. *Meteorológicos*, Gredos, Madrid, 1996.
- Armstrong, Arthur Hilary, “Some Comments on the Development of the Theology of Images” en *Studia Patristica*, Akademie-Verlag, Berlín, vol. 9, 1966, pp. 117-126.
- Ball, Hugo, *Crítica de la inteligencia alemana*, Edhasa, Barcelona, 1971.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1960.
- Boespflug, François, “Apophatisme théologique et abstinence figurative. Sur l’«irreprésentabilité» de Dieu (le Père)” en *Revue des Sciences Religieuses*, Facultad de Teología Católica/Universidad de Estrasburgo, Estrasburgo, Francia, vol. 72, N° 4, 1998, pp. 446-468.
- Damasceno, Juan, *Exposición de la fe*, Ciudad Nueva, Madrid, 2003.
- _____. *Sobre las imágenes sagradas*, EUNSA, Pamplona, 2013.
- Daniélou, Jean, *Orígenes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1958.
- _____. *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, París, 1944.
- De Afrodísia, Alejandro, *De la mixtura y el crecimiento*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2019.
- Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998.
- _____. *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.
- Evdokimov, Paul, *L’Art de l’icône. Théologie de la Beauté*, Desclée de Brouwer, París, 1972.
- Gelabert, Pedro, *Dios con los cinco sentidos*, Zenith, Barcelona, 2005.
- Gómez-Acebo, Isabel (Ed.), *Cinco mujeres oran con los sentidos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997.
- Grün, Anselm, *Para experimentar a Dios abre tus sentidos*, Lumen, Buenos Aires, 2002.
- Guillet, Jacques, “La lumière intellectuelle d’après S. Thomas” en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Éditions Vrin, París, vol. 2, 1927, pp. 79-88.

- Lampe, Geoffrey William Hugo, *Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1995.
- Lidell, Henri George y Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, Reino Unido, 1996.
- Lossky, Vladimir, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, París, 1967.
- De Hochheim, Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Barcelona, 2007.
- Maquart, François-Xavier-Ferdinand, "De l'action de l'intellect agent" en *Revue de Philosophie*, Les Éditions de Minuit, París, 1927, pp. 380-440.
- Martínez M., Darío, "Wittgenstein y el apofatismo" en *Theologica Xaveriana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, N° 151, 2004, pp. 519-541.
- Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, Nueva York, 1974.
- Otto, Rudolph, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2012.
- Plotino, *Enéadas I y II*, Gredos, Madrid, 2001.
- _____, *Enéadas V-VI*, Gredos, Madrid, 1998.
- Rahner, Karl, "Le début d'une doctrine des cinq sens chez Origène" en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, vol. 13, 1932, pp. 113-145.
- Revel, Jean-François, *Un festín de paroles, Histoire de la sensibilité gastronomique de l'antiquité à nos jours*, Pauvert, París, 1979.
- Rivera, Jorge Eduardo, "Los sentidos espirituales en la mística medieval" en *Philosophica*, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, N° 7, 1984, pp. 185-208.
- Romero Tejada, Juan Pablo, *Les citations de la littérature grecque chez Clément d'Alexandrie. Leur enjeu pour la connaissance de Dieu*, tesis de Doctorado en Teología realizada en Centre Sèvres-Facultés jésuites de París, París, 2024.
- Schaeffler, Richard, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Verlag Karl Alber, Friburgo, 1973.
- Scheffczyk, Leo, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Herder, Barcelona, 1967.

- Sesboüé, Bernard, “Le Dieu des Pères et la question de Dieu aujourd’hui” en *Les Pères de l’Église au XXe siècle*, Cerf, París, 1997, pp. 467-487.
- Taylor, Mark C., *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007.
- Vega, Amador, “El sacrificio de la imagen. Ideas para una estética de la religión” en *Er. Revista de Filosofía*, Ediciones de Intervención Cultural, Vilassar de Dalt, N° 19, 1995, pp. 131-146.
- _____ “Estética apofática y hermenéutica del misterio: elementos para una crítica de la visibilidad” en *Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. LIV, N° 62, noviembre de 2009, pp. 3-25.
- _____ “La imagen desnuda de Dios: apuntes de estética apofática” en Vega, Amador, *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 97-108.
- Von Balthasar, Hans Urs, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Church Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.

Alegorías del espacio sagrado en el *Libro primero de profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca*

Denise Fallena*



Recepción: 13 de marzo de 2026
Aprobación: 20 de abril de 2026

Resumen. Fallena, Denise. *Alegorías del espacio sagrado en el Libro primero de profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca*. El propósito de este estudio es comprender tanto la función simbólica del *Libro primero de profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca*, bajo el patrocinio de la Inmaculada Concepción, como las relaciones alegóricas entre el libro y el convento, según las interpretaciones exegéticas que aluden al espacio sagrado como *hortus conclusus* (jardín cerrado) y *domus Dei* (casa de Dios), pertenecientes a la religiosidad de los siglos XV y XVI. Con esta finalidad, profundizo en el estudio iconográfico de sus miniaturas y ornamentos, así como en las prácticas religiosas y evocaciones multisensoriales asociadas al culto inmaculista. También reflexiono sobre la construcción de imaginarios y paisajes espirituales mediante el estudio de las iluminaciones del libro alusivas al tropo del jardín, entendido como *locus amoenus* (“lugar ameno o agradable”).

Palabras clave: Inmaculada Concepción, manuscrito iluminado, monjas, jardín, convento, libro de profesiones, Virgen María.

Abstract. Fallena, Denise. *Allegories of Sacred Space in the First Book of Professions of the Regina Coeli Convent in Oaxaca*. The main purpose of this study is to understand both the symbolic function of the First Book of Professions of the Regina Coeli Convent in Oaxaca, dedicated to the

* Doctora en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, Unidad Oaxaca. templo_mayor@yahoo.com.mx

Immaculate Conception, and the allegorical relationships between the book and the convent, according to exegetical interpretations that refer to the sacred space as *hortus conclusus* (enclosed garden) and *domus Dei* (house of God), characteristic of 15th and 16th-century religiosity. To this end, I delve into the iconographic study of its miniatures and ornamentation, as well as the religious practices and multisensory evocations associated with the cult of the Immaculate Conception. I also reflect on the construction of imaginaries and spiritual landscapes through the study of the book's illuminations alluding to the garden trope, understood as *locus amoenus* ("pleasant or delightful place").

Key words: Immaculate Conception, illuminated manuscript, nuns, garden, convent, book of professions, Virgin Mary.

Consideraciones teóricas

Existen estudios destacados sobre los libros de profesiones novohispanos, considerados como valiosas fuentes documentales de la vida de las monjas; sus iluminaciones se han estudiado también desde aspectos como autoría, problemas de estilo y análisis iconográfico. Sin embargo, poco se ha reflexionado sobre la construcción del espacio sagrado mediante las relaciones alegóricas entre libro y convento desde los estudios de cultura visual.¹ Un ejemplo revelador es el *Libro primero de profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca*. Elaborado a finales del siglo XVI en la Nueva España, es uno de los escasos ejemplos conservados de manuscritos iluminados de tradición tardomedieval y renacentista en tierras americanas. La función principal de este libro fue el registro de los votos —de carácter administrativo— de las nuevas profesas en la orden concepcionista; no obstante, también constituyó un objeto conmemorativo de la fundación del convento en la ciudad de Antequera de Indias (Oaxaca). En él se registra la fecha de fundación

1. "La mirada sagrada es un término que designa la configuración particular de ideas, actitudes y costumbres que dan forma a un acto religioso de ver tal como se produce dentro de un contexto cultural e histórico determinado". David Morgan, *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, University of California Press, Los Ángeles, 2005, p. 3. Traducción propia.

y se honra la memoria de las primeras religiosas fundadoras. Asimismo, el registro de los votos conmemora el momento en el que cada joven abandona el siglo para iniciar su vida en clausura. Además, tal como se propone en este estudio, las imágenes y los ornamentos de sus iluminaciones remiten a y construyen el “espacio sagrado” de orden simbólico, extensión y espejo del espacio conventual y su congregación mediante alegorías alusivas al patrocinio inmaculista, a la casa de Dios (*domus Dei*) y al jardín cerrado (*hortus conclusus*). Bajo esta premisa, se analizan las iluminaciones de la portada, la página de las fundadoras y el margen ornamentado del primer voto.²

En la portada se distingue el patronazgo de la Inmaculada Concepción en la conjunción de tres tipos iconográficos.³ La circulación de estos *programas*⁴ desempeñó un papel fundamental en la promoción del culto en diferentes lugares de Europa y en el Nuevo Mundo. Estos procesos de circulación no solamente se refieren al aspecto material, formal e iconográfico, sino también a las prácticas, la construcción de imaginarios y los espacios simbólicos.

En este estudio las iluminaciones se consideran en relación con el artefacto que las contiene, bajo la noción de imagen-objeto (*d'image-objet*), propuesta por Jérôme Baschet, que postula que la imagen es inseparable de su soporte y de su ecosistema simbólico. Ésta determina la función del objeto y viceversa, sobre todo su existencia en tanto objeto cultural que actúa en lugares y situaciones específicas, y está

2. El resto de los votos tienen ornamentos decorativos vegetales generalizados.

3. Rafael García Mahiques define *tipo iconográfico* como “la plasmación o concreción sensible de la idea. Asimismo, debe ser encajado también el hecho de que los tipos iconográficos se codifican en la tradición cultural, es decir que adquieren un carácter convencional, observándose en ellos una continuidad a lo largo de la historia, así como variaciones en función de su movilidad cultural. Por ‘tipo’ Panofsky entendió una fusión o síntesis en la cual un sentido fenoménico —el sentido primario o pre-iconográfico de la imagen, o sencillamente una figura simple de algo— se convierte en vehículo de un tema o un significado”. Rafael García Mahiques, “Los tipos iconográficos de la tradición cristiana. Proyecto de investigación del grupo APES” en *Norba. Revista de Arte*, Universidad de Extremadura, Badajoz, vol. XL, 2020, pp. 93–112, p. 100.

4. Un *programa iconográfico* se refiere al conjunto organizado de elementos visuales con atributos simbólicos que constituyen la narrativa plástica bajo el propósito de transmitir mensajes.

involucrado en la dinámica de las relaciones sociales en diferentes prácticas dentro de las instituciones, así como en la vinculación con el mundo celestial.⁵

Convento y libro: un juego de espejos del espacio sagrado

La Orden de la Purísima Concepción fue fundada en Toledo por Beatriz de Silva con privilegio de la reina Isabel la Católica en 1484 y bajo la tutela de la Orden de San Francisco. El arzobispo Francisco Jiménez de Cisneros promovió la orden y fue confirmada por el papa Julio II en 1511. Se expandió rápidamente a otras localidades de la península.⁶ En la Nueva España no fue sino hasta 1540 cuando se fundó el Convento de la Purísima y Limpia Concepción en la Ciudad de México, y el año siguiente profesaron las primeras monjas. Esta congregación estuvo desde sus albores bajo la vigilancia del obispo de México.⁷

Se tienen noticias de que las religiosas de la fundación de México no contaron con un inmueble adecuado en los primeros años. Se hizo petición de monasterio de clausura en 1537, pero fue denegada por el rey; y no fue sino hasta 1544 cuando las religiosas se establecieron en una casa junto al Hospital Real del Amor de Dios, en un edificio que perteneció a don Andrés de Tapia. En 1599 el cabildo de la ciudad asignó un solar en la calle San Francisco, donde se construyó el primer convento. De esta casa matriz partieron diez religiosas para establecer, en 1573, el Convento de la Natividad de Regina Coeli. Tiempo después, de esa fundación viajó otro contingente para fundar el convento hermano en la ciudad de Oaxaca.⁸

5. Jérôme Baschet, *L'iconographie médiévale*, Éditions Gallimard, París, 2008, pp. 33-34.

6. Marion Reder Gadow, "Una Mirada Retrospectiva a la clausura femenina en Andalucía. La Orden Concepcionista" en Real Centro Universitario María Cristina de El Escorial, *La clausura femenina en España: Actas del Simposium (II): 1/4-IX-2004*, Estudios Superiores del Escorial, Madrid, 2004, pp. 813-835, pp. 822-823.

7. María Concepción Amerlink de Corsi, "Los albores del Convento de la Purísima Concepción de México" en *Boletín de Monumentos Históricos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, N° 39, 2017, pp. 11-29, pp. 14-22.

8. *Ibidem*, p. 23.

En la actualidad el complejo arquitectónico oaxaqueño ha desaparecido; sin embargo, en fechas recientes, y gracias al trabajo coordinado por Franziska Neff, se obtuvieron planos hipotéticos sobre la distribución de sus espacios, que corresponden a la traza generalizada de los conventos femeninos novohispanos: complejos compuestos de plantas rectangulares y cerrados por muros. En su interior estaban el templo, el claustro, estancias, patios, áreas habitacionales, jardines y huertas.⁹

Dentro de las construcciones alegóricas los conventos aspiraban a ser “espejos” terrenales del espacio sagrado: reflejo materializado de la *domus Dei* y del jardín del Edén. Ann R. Meyer indica que la alegoría fue fundamental en el cristianismo para expresar verdades ocultas contenidas en las Sagradas Escrituras. No solamente fue un recurso retórico en las construcciones lingüísticas o verbales y literarias, sino que estuvo presente en todas las manifestaciones artísticas según una cadena de significados, principalmente en la arquitectura. Si bien la alegoría —*allegoria*, *hyponoia*— es la manera de encontrar o construir significados, se enfoca más bien en el funcionamiento de la técnica interpretativa como proceso epistemológico, mientras actúa como vehículo de transformación espiritual en la liturgia y en las manifestaciones artísticas. La alegoría, en todas sus formas (figura, imagen, signo, símbolo), se desempeña como “velo” o “pantalla” para aquello imposible de percibir o entender en toda su plenitud y complejidad.¹⁰

9. Exposición “Un libro y su comunidad. Las profesas de la Concepción Regina Coeli, Oaxaca”. Archivo General del Estado de Oaxaca, 23 de noviembre de 2024 a 31 de enero de 2025. Convento de la Concepción Regina Coeli, Oaxaca. Esquema arquitectónico hipotético. Realizado con base en planos arquitectónicos actuales y un plano de 1942, cortesía de los dueños actuales del Edificio Collada. Revisión de levantamiento: Pia Heberer, Franziska Neff y Yoselin González. Dibujo: Tina Schöbel, 2024.
10. *Allegoria* proviene de los vocablos griegos *allos* (otro) y *agoreuein* (argumentar/hablar). Su significado fundamental es “hablar de otra manera”, “decir otras cosas”, “decir algo distinto de lo que se quiere decir”. En la Antigüedad y en la Edad Media se usó el término *allegoría*, así como un gran espectro de términos para designar significados muy próximos o idénticos: *hyponoia* (“bajo sentido”), *symbolon* (“símbolo”), *figura* (“figura”), *signum* (“signo”), *imago* (“imagen”), *eikon* (“ícono”) y *enigma* (“enigma”). También se ha usado “alegoría” para designar la técnica o sistema de interpretación de los teólogos que concebían un sistema de exégesis bíblica multinivel. “Tipológico”, “tropológico” y “anagógico” se utilizaban como designaciones específicas para diferentes niveles de significado. Ann R. Meyer, *Medieval Allegory and the Building of the New Jerusalem*, Boydell & Brewer, Suffolk, Reino Unido, 2003, pp. 2-3.

En efecto, las alegorías bíblicas en la arquitectura hicieron que el espacio sagrado fuera “vivido” en el plano terrenal como anticipo de la vida eterna. Martha Fernández señala que la disposición arquitectónica de los conventos, reforzada por sus programas iconográficos en pintura y escultura, evocaba a la Nueva Jerusalén, ciudad radiante de luz, descrita en el Apocalipsis: “La muralla estaba hecha de jaspe y la ciudad era de oro puro, semejante a cristal pulido. Los cimientos de la muralla de la ciudad estaban decorados con toda clase de piedras preciosas”.¹¹ En esta descripción se alegoriza mediante el resplandor del oro y las piedras preciosas para denotar la singularidad del espacio sagrado y la presencia de Dios. Se detalla que en el centro de la urbe se alza el templo espiritual, cuerpo místico de Cristo que constituye el *omphalos mundi* (“ombligo del mundo”).¹²

Los conventos también fueron espejos simbólicos del Templo de Salomón, prefigura del templo espiritual en la Jerusalén Celeste.¹³ En las descripciones testamentarias el Templo, a la vez, representa el jardín de Dios:

Para la tradición judía —después retomada por el cristianismo— el Templo representaba el jardín de Yahvé, el Jardín del Edén, el paraíso perdido en la tierra. En él, había un río que se dividía en cuatro brazos una vez que había salido del jardín y fructificaba el resto de la tierra; los dos candelabros de bronce que había en el interior del Templo simbolizaban los dos árboles que había en el paraíso: sus brazos eran las ramas cubiertas de almendras y flores. Los muros del Templo, cubiertos de querubines, recordaban el mismo jardín. Como símbolo de lo sagrado, el Templo también es la fuente de la fertilidad y del orden en el mundo.¹⁴

11. Ap 21, 18–19.

12. Martha Raquel Fernández García, *Estudios sobre el simbolismo en la arquitectura novohispana*, Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2011, pp. 230–332.

13. *Ibidem*, pp. 31, 75 y 230–332.

14. Martha Raquel Fernández García, *La imagen del Templo de Jerusalén en la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, p. 27.

Bajo este orden de ideas, el espacio sagrado es simbolizado por la *Naturaleza* en su estado idílico, organizado por los cuatro puntos cardinales, lugar de delicias y gozo para los sentidos del cuerpo y del alma. En este estado de perfección el orden divino es custodiado por seres angelicales y es el centro fecundo de toda la creación. Más que un sitio, es un estado de felicidad y armonía. Es por eso que el Templo-Jardín es el lugar donde Dios se hace presente y se regocija. No tiene una ubicación precisa porque, más que ser un sitio espacial, es un estado de bienaventuranza y comunión. Cada vez que se edifica un templo en la tierra se individualiza el espacio y se restaura el orden divino, se encuentra el paraíso perdido, para que tenga lugar la experiencia hierofánica.

Fernández sostiene que en la Nueva España los conventos eran “verdaderos jardines rodeados de plantas y árboles en donde simbólicamente se combinaba la Jerusalén celestial y el paraíso restaurado”.¹⁵ El encierro entre huertos, vergeles y herbarios indica que los conventos fueron lugares particularizados para protegerlos de amenazas o para la búsqueda de intimidad. Las fronteras del jardín condicionan la existencia de dos espacios separados y diferenciados entre sí: el desierto abierto, que representa la vastedad del mundo exterior y profano, con todos sus peligros, en contraste con la finitud del jardín, espacio fértil, ordenado y protegido por Dios, cultivado mediante el conocimiento y las virtudes del ser humano.¹⁶ No obstante, la distinción entre ambos espacios es imprecisa y está en constante cambio. En el orden alegórico el alma es jardín cerrado y templo de Dios en el que se cultivan las virtudes y que debe defenderse de las tentaciones del mundo. Más que barreras físicas, las fronteras del jardín simbolizan la constante disposición de mantener el retiro o camino espiritual con el fin de alejarse de las distracciones vanas. A este respecto, María José de la

15. Martha Raquel Fernández García, *Estudios sobre el simbolismo...*, pp. 164 y 192-194.

16. José Manuel Escobar Isla y Antonio María Díaz, “Hortus conclusus. El jardín cerrado en la cultura europea” en *Cuadernos de Investigación Urbanística*, Universidad Politécnica de Madrid, Madrid, N° 3, 1993, pp. 1-53, pp. 5-6.

Pascua Sánchez asegura que “El jardín constituye una figura simbólica en cuya caracterización histórica confluyen tradiciones literarias, filosóficas y religiosas. En la cultura occidental el legado clásico y el aportado por las religiones judía, cristiana y musulmana se superponen para connotar la idea de jardín como paraíso, lugar de retiro espiritual o camino de peregrinación vital”.¹⁷

En contraste con el oasis del desierto, amenazado por fieras y toda clase de peligros, el arquetipo del jardín cerrado, idea del Edén, es un lugar atendido, seguro, preservado de todos los males y en el que impera el orden. En los jardines cerrados hispano-islámicos, provenientes de la tradición persa, la vegetación proveía, además de su belleza, frescor y fragancia, esenciales para la buena salud. El elemento central es el agua, símbolo de vida y espiritualidad, que evoca la fuente de aguas vivas de la que emanan los cuatro ríos del Edén: Éufrates, Tigris, Píson y Guihón.¹⁸ En el centro, alimentado por la fuente de aguas vivas, se alza el Árbol de la Vida.¹⁹ En el siglo XVI los jardines en conventos y monasterios de traza renacentista, herederos del *herbarium* y de la huerta monacal medievales, estaban diseñados en un modelo de ejes cruciforme, y en el centro tenían una fuente, pozo o pileta que, si bien tenía un fin práctico, también evocaba simbólicamente el paraíso.²⁰

Para la fundación del convento femenino en Oaxaca se elaboró el *Libro primero de profesiones*, manuscrito iluminado que actualmente se resguarda en la Biblioteca del Centro Regional INAH Oaxaca.²¹ Es de formato códex, mide 245 x 345 x 45 mm (corresponde aproximadamente a un folio) y contiene 123 hojas de papel europeo con

17. María José de la Pascua Sánchez, “El Carmelo como jardín: del *hortus conclusus* al *hortus theologicus* en el paisaje espiritual de Teresa de Jesús y María de San José (1526–1603)” en *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, Universidad de Granada, Granada, vol. 26, N° 1, enero/junio de 2019, pp. 35–65, p. 41.

18. Gn 2, 10–14.

19. José Manuel Escobar Isla y Antonio María Díaz, “Hortus conclusus...”, p. 15. Gn 2, 9.

20. Eva Juana Rodríguez Romero, María Antón Barco y Pilar Tejela Alonso, “Huertas y jardines de las fundaciones conventuales reales madrileñas. El caso del Monasterio de la Encarnación” en *Reales sitios*, Ministerio de Cultura, Madrid, vol. 49, N° 193, 2012, pp. 54–70, p. 62.

21. Biblioteca del Centro Regional INAH Oaxaca, F.R. L52, 1596, inventario 023295.

evidencia de texto (algunas con marca de agua).²² Luce dos iluminaciones policromas al inicio: la primera corresponde a la portada, con un programa iconográfico referente a la Inmaculada Concepción, patrona de la orden; la segunda muestra los retratos de las monjas fundadoras. Las primeras 20 páginas de las actas con los votos de profesión tienen en los márgenes decoraciones en grisalla con variados elementos fitomorfos de diferentes manos y calidades.²³

El libro aún conserva sus cubiertas rígidas forradas de cuero bovino con ornamentos gofrados en oro, y cuenta con vestigios de broches y correas para cerrarlo. En el ornamento de la tapa frontal se observa un diseño rectangular con tres orlas concéntricas con motivos vegetales y rosetas alternadas con pequeños querubines. En una de las orlas se aprecian cervatillos y pequeños animales que van a galope entre guías de flores. En el centro destaca un motivo floral octagonal ubicado entre dos triángulos contrapuestos. Israel Gutiérrez Barrios identifica este diseño como representación de un jardín cerrado idealizado.²⁴ Si bien estos diseños eran fórmulas ornamentales más o menos recurrentes en los gofrados de estilo plateresco,²⁵ mantiene franca correspondencia simbólica con los ornamentos en el interior del libro, referentes al tropo del *hortus conclusus*.

22. Se le insertaron 23 hojas en blanco cuando fue restaurado para completar el ancho del lomo.

23. Agradezco a la Mtra. Lorena García Ricárdez, coordinadora de la Biblioteca Centro Regional INAH Oaxaca, por proporcionarme la información y las imágenes digitalizadas.

24. Israel Gutiérrez Barrios, conversación personal.

25. Manuel Carrión Gutiérrez, "La encuadernación española en los siglos XVI, XVII y XVIII" en Hipólito Escolar Sobrino (Coord.), *Historia ilustrada del libro español. De los incunables al siglo XVIII*, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Madrid, 1994, pp. 395-445, pp. 403-407.

Figura 1: *Cubierta superior, Libro primero de profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca, 1596*



Créditos: SECRETARÍA DE CULTURA.-INAH.-Biblioteca del Centro INAH Oaxaca.-MEX. Reproducción Autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia

En el siglo XVI aún pervivía la idea alegórica del libro como “jardín intelectual”, espejo de la sabiduría divina y repositorio del conocimiento. De antaño, Isidoro de Sevilla argumentaba que el espacio de la escritura se comparaba con el jardín del Edén, campo arado para el florecimiento de la sabiduría, en el que se conjuntaba la acción creadora de Dios en la naturaleza con el poder transformador del ser humano. Así pues, el libro, al igual que el espacio conventual, se concebía como “jardín para la oración”.²⁶

En este sentido, la cubierta gofrada del libro actuaba como una barrera limítrofe, igual que las murallas resplandecientes de la Nueva Jerusalén, a la vez que fungía como puerta que separaba el mundo exterior del espacio clausurado del convento, donde las religiosas se entregaban a la oración para adentrarse en la sabiduría divina y elevar así el espíritu hacia el Creador. Esta “puerta” se abría únicamente cuando una nueva religiosa ingresaba a la casa de Dios al ser ordenada. Bajo el símil entre libro y convento, al abrirse la cubierta, la nueva hermana ingresaba al “espacio simbólico” del jardín con un nuevo nombre y permanecía en clausura hasta su muerte.

Si bien las iluminaciones conferían al libro especial honor como objeto valioso y singularizado, también manifestaban su filiación con la orden, estableciendo símbolos identitarios y de pertenencia. Pero, además, actuaba como “espacio” alegórico del convento y del espíritu corporativo de la orden (*corpus mysticum*), evocando la casa y el jardín cerrado de Dios.²⁷ Las monjas habitaban intramuros del convento y, de manera análoga, pervivían en la memoria mediante la inclusión de sus votos en las páginas del libro. Las iluminaciones y los ornamentos del manuscrito construían el sentido alegórico y exegético sobre el espacio

26. Isidoro de Sevilla, *Etymologies*, University of Cambridge Press, Cambridge, Reino Unido, 2006, p. 577 (Isid. Orig.VI.ix.2).

27. Ernst Hartwig Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid, 1985, pp. 212-213.

sagrado de la idealización de la casa conventual. A este respecto, Herbert Kessler argumenta que en la historia del cristianismo se aprecia un claro paralelismo entre la arquitectura eclesiástica y los manuscritos iluminados: en ambos se (re)presenta el locus de la *domus Dei*.²⁸

Iconografía y función de la portada. El patrocinio de la Inmaculada Concepción

Al abrir la cubierta del libro, la primera página corresponde a la portada, que funcionaba a manera de umbral y bienvenida al espacio conventual. Su colorido y su aplicación de dorados indicaban el arribo a un espacio luminoso, a otra realidad. En la miniatura se encuentra la Virgen coronada con el niño Jesús con elementos de la mujer del Apocalipsis (mandorla resplandeciente y luna creciente bajo sus pies). Al lado derecho se distingue el dragón de siete cabezas y, en el fondo, están los jeroglíficos de las letanías con sus respectivos nombres en latín en filacterias²⁹ (“sol”, “luna”, “estrella matutina”, “ciudad de Dios”, “fuente sellada”, “jardín cerrado”, “espejo sin mácula”, “pozo de aguas vivas”, “puerta del cielo”, “ciprés”, “cedro”, “palmera”, “rosa mística”, “torre de David”). El conjunto constituye un “jardín” de símbolos marianos. En ambos márgenes verticales se combinan rosas con medallones que muestran las cinco llagas de Cristo. En el margen superior e inferior hay racimos de uvas que aluden al sacrificio eucarístico.³⁰ Desde la tradición medieval la rosa entre espinas, nombrada en el Cantar de los Cantares,³¹ ha sido uno de los principales símbolos marianos y se sabe que se cultivaba frecuentemente en los jardines conventuales femeninos como práctica religiosa, además de ser símbolo inequívoco

28. Herbert Leon Kessler, *Seeing Medieval Art*, Broadview Press, Toronto, 2004, pp. 107–109.

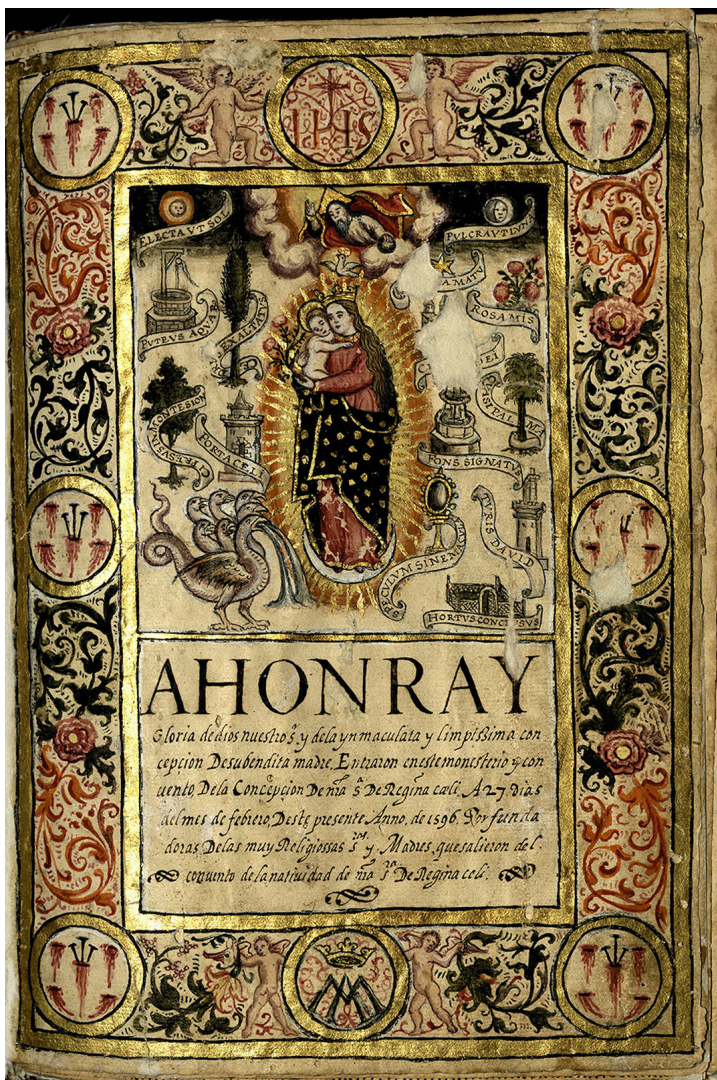
29. En historia del arte se denomina con el término *filacterias* a la representación de cintas o tiras de pergamino con inscripciones que sirven como un recurso para denotar el sentido narrativo o simbólico de determinados elementos de una imagen. En el arte religioso se utilizan a menudo las filacterias con textos de las Sagradas Escrituras o de la patrística en relación con los atributos simbólicos de la imagen.

30. También puede ser la flor llamada *Fumaria agraria*, de origen mediterráneo y traída a América, comúnmente conocida como sangre de Cristo o zapatitos del niño Jesús.

31. Ct 2, 2.

del santo rosario. De manera paralela, en el margen inferior destacan los frutos de la vid y medallones centrales con el nombre de Jesús y María. Así, el espacio simbólico, tanto del libro como de la orden, se santificaba con la invocación de sus nombres y la sangre redentora.

Figura 2: Portada, Libro primero de profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca, manuscrito iluminado, 1596



Créditos: SECRETARIA DE CULTURA.-INAH.-Biblioteca del Centro INAH Oaxaca.-MEX. Reproducción Autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia

Al situar a María precisamente en la portada se enfatiza su papel como *intermerata*, y su iconografía la distingue como patrona de la orden en la que se conjuntan los tipos iconográficos de la *Tota Pulchra*, la Reina del Cielo y la mujer vestida de sol del Apocalipsis (*Mulier amicta sole*). Mediante esta imagen inicial María acogía a las nuevas religiosas como madre protectora y las recibía bajo su guía y cuidado. En concordancia con su patrocinio, en la parte inferior, en letra romana redonda, se lee la siguiente inscripción:

A HONRA Y Gloria de dios nuestro S^N. y de la ynmaculata y lim-
pissima concepción De su bendita madre. Entraron en este mo-
nasterio y convento de la Concepción De n^{ra}. S^a. De Regina Cæli.
A 29 de febrero Deste presente Anno de 1596. Por fundadoras De
las muy Religiosas y S^{ros}. Y Madres, que salieron del convento
de la natividad de Ntra. Sra. De Regina Celi.³²

En este enunciado se advierte una “expresión realizativa declaratoria” con la cual se constata la fundación antequerana y se acredita a manera de homenaje a las primeras fundadoras “sores y madres” provenientes del convento de México.³³ La existencia del convento y de la orden en Oaxaca se concretó en la inscripción conmemorativa del libro, reforzada por los discursos de sus imágenes. Esta cartela es muy similar a aquella del libro de profesiones del convento hermano de México, donde se dice que diez religiosas salieron de la Purísima Concepción el 29 de octubre de 1573 para fundar el Convento de la Natividad de Regina Coeli, también en la Ciudad de México.³⁴

El programa iconográfico replica el que luce el libro de México (publicado por Concepción Amerlink) y es posible que provenga del mismo modelo. Sin duda, la notable similitud nos indica la estrecha

32. *Libro de registro de profesiones del Convento de la Concepción de Nuestra Señora de Regina Coeli*, Biblioteca Centro Regional INAH-Oaxaca, Ms. F.R. L52, 1596, inventario 023295, folio 1r.

33. John Langshaw Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Escuela de Filosofía/Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 1955, p. 8.

34. María Concepción Amerlink de Corsi, “Los albores del convento...”, p. 23.

relación entre los dos conventos hermanos y constituía la retórica visual identitaria de la orden. Así pues, en este proceso se advierte una migración desde la fundación matriz de ideas, devociones y prácticas, así como los discursos visuales y las funciones de las imágenes producidas y promovidas por la orden. La semejanza entre ambos fraterna icónica y simbólicamente las dos fundaciones conventuales. Dada esta semejanza, se establece así una cadena legitimadora de las fundaciones de la orden, y ambos libros simbolizaban el arquetipo ideal de la casa conventual.

Se sabe que en la arquitectura de las portadas del templo o en la portería de los conventos generalmente había programas iconográficos en pintura o escultura que denotaban el patrocinio mariano de la orden. Estas imágenes funcionaban como membranas limítrofes entre el espacio secular y religioso, de manera similar a la portada del libro. Por ejemplo, en el convento de la Ciudad de México se aprecia en una de las fachadas un relieve en cantera dedicado a la Natividad de la Virgen, motivo titular de esa congregación.

En el caso oaxaqueño no perviven las fachadas ni los paños perimetrales; sin embargo, en un muro interior en el segundo piso, que perteneció al conjunto conventual, subsisten vestigios de una pintura probablemente del siglo XVII. Esta imagen está documentada y fotografiada en el libro de Luis García Islas, publicado en 1946. Allí se observa en grisalla la advocación titular del convento: la Coronación de la Inmaculada Concepción. María se representa en *contrapposto* sobre la luna menguante, acompañada de seis ángeles; dos de ellos la coronan como reina de cielo.³⁵

35. Luis García Islas, *La pintura al fresco del Valle de Oaxaca*, Editorial Clásica, México, 1946, pp. 63–64. El muro es parte de un edificio en la calle Manuel García Vigil, esquina José María Morelos, en la ciudad de Oaxaca. Actualmente pertenece a la panadería “Bamby”.

La iluminación de la portada del libro probablemente provenga del grabado realizado por el artista suizo Tobías Stimmer en 1583. En la miniatura se ajustó el modelo al espacio de la página y se modificaron las expresiones de los personajes y las formas de algunos elementos, además de añadir color. Sorprende la notable diferencia del dragón de siete cabezas, que en la versión oaxaqueña se representa como una oca o guajolote policéfalo con cola de reptil carente de cuernos y diademas.

Figura 3: Tobías Stimmer, *Tota Pulchra* (cántico 4), grabado, 1583



Créditos: Philadelphia Museum of Art: The Muriel and Philip Berman Gift, acquired from the Pennsylvania Academy of the Fine Arts, with funds contributed by Muriel and Philip Berman, gifts (by exchange) of Lisa Norris Elkins, Bryant W. Langston, Samuel S. White 3rd and Vera White, with additional funds contributed by John Howard McFadden, Jr., Thomas Skelton Harrison, and the Philip H. and A.S.W. Rosenbach Foundation, 1985-52-33277

En la portada del libro la imagen de la Virgen actúa simbólicamente como *porta paradisi* (puerta del paraíso) o *ianua coeli* (entrada al cielo), metáforas recurrentemente empleadas por los padres de la Iglesia y teólogos para referirse a María en su papel de intermediadora para la salvación del género humano. Esta figura retórica fue inspiración para la composición de himnos y alabanzas, al mismo tiempo que se generaron programas visuales. De esta manera, las imágenes “materializaban” las menciones alegóricas de los himnos en los que se resalta su efectividad como colaboradora de su divino hijo para aminorar los sufrimientos de los fieles en el plano terrenal y conducirlos a la salvación. Con esta intención alegórica, en el arte tardomedieval y renacentista, la Virgen con el niño Jesús se representa en la entrada del templo, o bien, enmarcada por una puerta o vano en diferentes escenas. En la arquitectura eclesiástica una escultura de la Virgen con el niño solía ubicarse con frecuencia en el parteluz de la entrada. Asimismo, la escena de la coronación de María se centraba en el tímpano sobre alguna de las puertas del templo. Así se señalaba que, como madre de Cristo, posee la condición privilegiada de facilitar la entrada al reino de Dios, representado por el templo físico.³⁶

Con esta configuración arquitectónica se establece de manera espacial y performática que los fieles precisan de la intervención de María para alcanzar la gracia e ingresar al reino de Dios. Con el mismo propósito, en el libro de profesiones, la Virgen se presenta como umbral de gracia para las religiosas al acceder al convento. Esto se refuerza en la miniatura con el jeroglífico de *porta coeli*, pintada al lado izquierdo de la Virgen. En este caso, la página entera actúa como el portal celestial que, al momento de atravesarlo, descubre y revela el acceso a la casa de Dios y al jardín del Edén en el espacio simbólico del convento.

36. José María Salvador González, “Paradisi porta—An Iconographic Analysis of Mary as a Humanity’s Mediator in the Light of Medieval Liturgical Hymns” en *Religions*, Multidisciplinary Digital Publishing Institute, Basilea, 2023, pp. 123–146, p. 130.

Una imagen muy parecida está en el vitral de la iglesia de Saint-Pierre de Montfort-l'Amaury (Yvelines, Francia), fechado en 1574. En esta disposición, María es alegóricamente *fenestra coeli* (ventana del cielo). San Agustín, en el sermón del nacimiento del Redentor, predicó que, cuando María estaba encinta, sintió la luz divina de Jesús en su cuerpo: “María se convirtió en ventana del cielo, porque a través de ella, Dios esparció su luz al mundo”.³⁷ De manera semejante, en el libro de profesiones la ilustración resplandeciente de María era el cristal sin mácula por el que irradiaba la luz divina de Dios que alumbraba a las hermanas de la orden.

37. Citado en José María Salvador González, “Fenestra coeli. The Virgin Mary Symbolized as the Window of Heaven in Images of the Annunciation” en *Biblica et Patristica Thoruniensia*, Universidad Nicolás Copérnico, Toruń, Polonia, vol. 18, N° 2, 2025, pp. 179-214, p. 181.

Figura 4: Vierge des Letanies o Tota Pulchra, Saint-Pierre Montfort l'Amauri, vitral, 1574



Créditos: © packshot / Depositphotos

La iconografía de la *Tota Pulchra* o Virgen de las letanías (*Vierge des litanies*) se difundió principalmente en Francia. La referencia más antigua proviene de la arquitectura de la capilla dedicada a la Virgen en la catedral de Saint-Étienne de Cahors, construida en 1484.³⁸ En la capilla este programa tiene un propósito invocativo, esto es, “hacer presente” a la Virgen mediante la recitación grupal de las letanías o alabanzas que formaban parte de la práctica de las horas de la Purísima Concepción. Las letanías se representan visualmente mediante los jeroglíficos que acompañan a la figura de la Virgen. De esta manera se establece una relación entre la voz de los orantes y el signo visual de cada jeroglífico, que sintetiza las interpretaciones patrísticas de las prefiguraciones de María y funcionan como instrumentos mnemotécnicos. Ese mismo sentido invocativo se aprecia en la portada del libro, donde los jeroglíficos son signos con alta carga semántica que “hacen presente” a la Virgen al asociar el espacio eclesiástico con la página del libro. A la vez, estos símbolos representan las virtudes de María, quien actuaba como espejo sin mácula y ejemplo de perfección para las religiosas que ingresaban al convento.

El término “letanía” proviene del latín *litania*, el cual, desde tiempos romanos, designaba una oración pública dirigida a la divinidad. Se trata de una oración litúrgica que alterna las invocaciones del oficiante y las respuestas cantadas o recitadas por los fieles. Tienen simbología cristológica y mariológica, y algunas son alegorías que pertenecen al tropo del jardín (rosa, ciprés, palmera, cedro, pozo, fuente y jardín cerrado). La característica principal es que son símbolos de invocación para suplicar por la acción intercesora divina y provienen del Antiguo y Nuevo Testamento.³⁹

38. Marcel Durliat, “La cathédrale Saint-Étienne de Cahors. Architecture et sculpture. Dixième colloque international de la société française d’archéologie (Cahors 13–14 octobre 1978)” en *Bulletin Monumental*, Persée/Ministère de l’Enseignement Supérieur et de la Recherche, vol. 137, N° 4, 1979, pp. 285–340, p. 298.

39. José Antonio Peinado Guzmán, “Simbología de las letanías lauretanas y su casuística en el arzobispado de Granada” en José Antonio Peinado Guzmán y María del Amor Rodríguez Miranda (Coords.), *Lecciones barrocas: “aunando miradas”*, Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural “Hurtado Izquierdo”, Córdoba, España, 2015, pp. 159–190, pp. 159–160.

La iconografía de la portada también apunta al carácter multisensorial que evoca los placeres del paraíso mediante la práctica del oficio de la Inmaculada y la recitación de las letanías, que incorpora el goce de la música y los perfumes del plano celestial. A partir del 27 de febrero de 1476 el papa Sixto IV, con la *constitutio Cum prae excelsa*, instituyó la fiesta de la Inmaculada.⁴⁰ El pontífice comisionó a Leonardo Nogarola (1470–1490) para componer una nueva misa y el *officium B. Virginis de Conceptio*, con el beneficio indulgente aprobado en 1478. El *officium* de Nogarola no presentaba notación musical. Su introducción, específicamente para la Inmaculada, tardó en aparecer; no obstante, desde el inicio prevaleció la práctica de adaptar otros cantos.⁴¹ En él se alude a los perfumes de María, nombrados en la preparación prenupcial de la Sulamita del Cantar de los Cantares, y se enfatiza la metáfora del jardín cerrado que, primero, se aplicó a su perfecta virginidad y, después, a su condición “preservada sin pecado”: “Tu aroma es del paraíso: un jardín de delicias que encierra todo tipo de flores y fragancias de virtudes. Y tan sellado que no puede ser violado ni corrompido por ninguna de las trampas o artimañas del diablo”.⁴² Así se establecía un símil entre el jardín cerrado del paraíso con el espacio de clausura del convento, y la condición inmaculada y perpetuamente virginal de María, modelo de castidad para las religiosas.

Este método alegórico proviene de la interpretación de las figuras bíblicas según sus *sensus mysticus*. Uno de sus mejores exponentes fue el teólogo francés del Colegio de Navarra, Jean de Rouvroy, quien escribió el sermón *Ego mater pulchrae dilectionis* y el tratado *Sapientia aperuit*

40. Martina Wehrli Johns, “L’Immaculée Conception après le concile de Bâle dans les provinces dominicaines et franciscaines de Teutonie et de Saxe: débats et iconographie” en *L’Atelier du Centre de Recherches Historiques*, Centre de Recherches Historiques/École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, N° 10, 2012, p. 18.

41. Camila Cavicchi, “Osservazioni in margine sulla musica per l’Immacolato concepimento della Vergine, al tempo di Sisto IV” en *L’Atelier du Centre de Recherches Historiques*, Centre de Recherches Historiques/École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 2012, pp. 3–7.

42. Citado en Lesley Twomey, “On the Scent of Mary: The Power of Perfume in the Espill” en *Catalan Review*, Liverpool University, Liverpool, vol. 20, N° 1, 2006, p. 339. Traducción propia.

ora mutorum para la comisión del Concilio de Basilea.⁴³ Esta obra contiene el repertorio de las figuras retóricas que fueron fundamentales para la construcción iconográfica inmaculista, entre las que destacan las esencias aromáticas: la viña, el arca de madera incorruptible, el cedro y el ciprés, canela, bálsamo aromático, jardín de rosas y lirio. Los perfumes se emplearon en la promoción del culto; incluso, se tienen noticias de que en su fiesta se esparcían perfumes, hierbas y flores.⁴⁴ Las experiencias sensoriales permitían a los fieles “trasladarse” por medio de la imaginación y la memoria al espacio sagrado del paraíso, donde se hacía presente María al ser invocada.

En la iluminación de la portada, en primer plano, está el dragón de varias cabezas que representa al demonio y que corresponde a la descripción apocalíptica: “Y apareció otra señal en el cielo: un gran dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas”.⁴⁵ “Entonces el dragón vomitó de sus fauces como un río de agua, detrás de la Mujer, para arrastrarla con su corriente”.⁴⁶ En el oficio de Nogarola, el demonio permanece al margen, imposibilitado de entrar al jardín de Dios y María. Ella, como mujer vestida de sol e identificada como la nueva Eva, vence al pecado introducido por la serpiente en el paraíso. Así pues, en la iluminación el dragón-demonio permanece acechando en los umbrales del jardín cerrado, símbolo de los males del mundo, mientras que la Virgen, como *porta paradisi*, evita que el pecado se introduzca al paraíso del convento que, alegóricamente, representa el cuerpo del libro.

La mujer vestida de sol fue otro tipo iconográfico para representar a la Inmaculada. Suzanne Stratton refiere que, a partir del siglo XI, según las interpretaciones exegéticas de san Bernardo, la Virgen se

43. Pierre Santoni, “Jean de Rouvroy, traducteur de Frontin et théologien de l’Immaculée Conception” en *Bibliothèque de l’École des Chartes*, Société de l’École des Chartes, Paris, N° 113-1, 1979, p. 34.

44. Lesley Twomey, “On the Scent of Mary...”, pp. 338-339.

45. Ap 12, 3.

46. Ap 12, 15.

representa como la mujer descrita por san Juan en Patmos. Stratton señala que, en su origen, aparece ilustrando la narrativa del Apocalipsis, y no como una imagen tipológica o simbólica.⁴⁷ Los primeros grabados de la Virgen apocalíptica como figura simbólica surgen para difundir expresamente el culto inmaculista a partir de las indulgencias en su honor otorgadas por Sixto IV.⁴⁸ Por otro lado, María, en su papel de Reina del Cielo, reforzaba su poder apotropaico⁴⁹ contra las acechanzas del demonio, tal como se invoca en el himno de san Efrén de Siria (306-373): “Virgen augusta y soberana, reina, señora, protégeme bajo tus alas, guárdame, para que Satanás, que siembra ruina, no se gloríe contra mí, ni triunfe de mí el inicuo adversario”.⁵⁰ En la liturgia medieval fue indispensable la ceremonia de homenaje para establecer un pacto de protección entre el devoto-vasallo y la Reina celestial, según las prácticas feudales de compromiso y sumisión. De manera similar, en el libro de profesiones, mediante su figura regia, se establecía el pacto de protección y lealtad con la orden y las religiosas. El patrocinio de María reina, además de inscribirse en esa larga historia iconográfica, apuntaba a las aspiraciones triunfalistas de la Iglesia en tierras americanas. La cristianización y fundación de conventos representaba la victoria de la misión apostólica de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Mediante la fundación de los primeros conventos bajo el patrocinio de la Virgen no solamente se difundía su culto, sino que se sacralizaba el espacio en los territorios novohispanos, arrebatados a la idolatría.

47. Suzanne Stratton, *La Inmaculada Concepción en el arte español*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1989, p. 40. También ver Sergi Doménech García, “San Juan en Patmos y el barco como símbolo de la esperanza en la salvación” en José Miguel Morales Folguera, Reyes Escalera Pérez y Francisco José Talavera Esteso (Eds.), *Confluencia de la imagen y la palabra*, Universidad de Valencia, Valencia, 2015, pp. 187-198, p. 192.

48. Martina Wehrli Johns, “L’Immaculée Conception...”, pp. 16-18.

49. Aquí el término *apotropaico* se refiere a la capacidad que se le concedía a la Virgen para proteger a sus devotos del mal y del demonio. Se sabe que, durante la Edad Media y a principios de la Edad Moderna, con frecuencia la imagen de la Virgen se colocaba en las murallas de la ciudad o en las entradas de las casas para resguardarlas de las acechanzas de los enemigos, de la maldad y de las enfermedades.

50. José María Salvador González, “Regina Coeli-Doctrine and Iconography of the Virgin Mary’s” en *Religions*, Multidisciplinary Digital Publishing Institute, Basilea, 2023, pp. 2-54, p. 2.

Jardines interiores, paisajes espirituales

En la iluminación de la portada del libro la Virgen sostiene en la mano izquierda tres rosas rojas. Por el contrario, en el grabado de Stimmer tiene un par de claveles.⁵¹ La figura de la Virgen de la flor proviene de tiempos anteriores, pero en el siglo XV se intensificó, tal como se aprecia en el vitral de Saint-Pierre de Montfort-l'Amaury. Este tipo iconográfico se usó para designar devociones específicas: la Virgen de la Rosa de Nájera, Santa María de la Rosa de Lucca y la Virgen de la Antigua de Sevilla. Representa a María como Rosa Mística, reina de las flores, lo cual simboliza el amor de Dios y su virtud, que florece entre el dolor de los espinos, es decir, apunta a su estado de perfección espiritual.

En consonancia, en la página posterior a la portada están pintadas en cuatro recuadros o pequeñas celdas las fundadoras vistiendo el hábito de la orden (túnica blanca, capa azul, toca blanca y velo negro). En su hombro destaca el escudo de oro con el nombre de María. Cada una de ellas ora en recogimiento ante un crucifijo con su devocionario y rosario. El marco delineado en oro y decorado con flores sugiere también un jardín cerrado, al igual que los recuadros ornamentales a mitad de página, que evocan parterres estilo renacentista. En el centro se consignan los nombres de las fundadoras y sus virtudes cristianas, flores del alma que completan la idea del jardín interior, el jardín del alma. En esta alegoría visual se puede entender el jardín como un estado interior de paz, virtud y bienaventuranza.

51. Los claveles aluden al perfume virginal y a la redención mediante la encarnación del Verbo. Jack Goody, *The Culture of Flowers*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 1993, p. 175.

Figura 5: Religiosas fundadoras, Libro primero de profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca, manuscrito iluminado, 1596



Más allá de la simplificación de la dicotomía entre espacio sagrado y espacio profano, el jardín interior se puede entender como “paisaje espiritual”, como una experiencia de estar-en-el-mundo que trasciende lo racional en la experiencia mística.⁵² María José de la Pascua Sánchez plantea que en la segunda mitad del XVI y comienzos del XVII, en el contexto de las confrontaciones entre reformistas y católicos, el espacio sagrado sufrió constantes redefiniciones, y la idea de *jardín interior* adquirió especial relevancia. Este tropo fue ampliamente representado en la literatura y en el arte:

Ese espacio interior se representa como un jardín, un *hortus conclusus*. En la configuración de esta imagen de espacio interior como *paradisus anima* hay que situar la propia tradición mística y, concretamente, la del padre del misticismo, Gregorio de Nisa, cuyo pensamiento es rescatado con fuerza durante el Renacimiento y en el que el alma se vuelve jardín y el jardín aparece como metáfora del verdadero ser.⁵³

Con la fundación de la ciudad de Madrid en 1561, la monarquía hispana favoreció las edificaciones de iglesias, los conventos y los monasterios bajo el patrocinio regio. En estas nuevas construcciones el jardín interior adquirió especial importancia como sitio de meditación y sano esparcimiento. Se establecieron reformas que introdujeron los ideales paisajísticos de procedencia principalmente italiana: se integraron aterrazamientos y líneas maestras que incorporaban la naturaleza con la arquitectura mediante ejes visuales y jerarquización de elementos paisajísticos en patrones simétricos y armónicos. A este modelo se añadieron elementos locales como las huertas o

52. El término “paisaje” se refiere a prácticas corporizadas del concepto heideggeriano *estar-en-el-mundo*, el cual implica las formas de ver el mundo y la sensación de ser, que abarca, además de la vista, todos los sentidos, así como la apertura a ser afectado. En cuanto a “espiritual”, designa a esa dimensión de lo virtual en la que la fe forma una parte significativa de la superación de la racionalidad y de la posibilidad de disposiciones de otro mundo. Lo espiritual puede sugerir una presencia performativa de algún sentido del espíritu. John David Dewsbury y Paul Cloke, “Spiritual Landscapes: existence, performance and immanence” en *Social & Cultural Geography*, Taylor & Francis Group, Londres, vol. 9, N° 6, 2009, pp. 695-711, p. 698. Traducción propia.

53. María José de la Pascua Sánchez, “El Carmelo como jardín...”, p. 41.

los sistemas hidráulicos de tradición hispanomusulmana, lo cual dio origen al modelo del paisaje clasicista español.⁵⁴ El ideal del jardín renacentista (así como sus múltiples metáforas literarias y religiosas) se extendió a todo el mundo hispánico y se manifestó en las artes y en el pensamiento místico concebido como paisaje espiritual. Así pues, se establecía un paralelismo entre los jardines conventuales, sus representaciones y los estados del alma.⁵⁵

En el epílogo de *Las moradas*, Teresa de Jesús habla de ese espacio interior en estos términos: “Aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas: en lo bajo y alto y a los lados, con lindos jardines y fuentes y laberintos y cosas tan deleitosas, que deseareis deshaceros en alabanzas del gran Dios, que lo crió a su imagen y semejanza”.⁵⁶ Aquí los jardines interiores no están definidos por un lugar preciso porque son paisajes espirituales en los que el alma se interna en un viaje introspectivo y se regocija en el encuentro con el Creador. Y es en la vida conventual y en las prácticas religiosas donde emerge el anhelo supremo de las esposas de Cristo por adentrarse en sus delicias. Así pues, los ornamentos florales del libro de profesiones evocaban ese *paradisus anima* que las nuevas religiosas aspiraban alcanzar con la guía y el ejemplo de María como Rosa Mística, las hermanas y las madres fundadoras.

En las siguientes páginas del libro están inscritos los registros de profesiones con la fecha de ingreso de cada religiosa (una página por profesora). En estas actas se constata el cambio de vida en el momento en que la iniciada renace con un nuevo nombre al convertirse en hermana (*soror*). La información incluye su nombre, edad, nombre de los padres y lugar de origen. El texto contiene “expresiones constantivas e informativas” del

54. Eva Juana Rodríguez Romero, María Antón Barco y Pilar Tejela Alonso, “Huertas y jardines...”, pp. 54-55.

55. John David Dewsbury y Paul Cloke, “Spiritual Landscapes...”, p. 698.

56. Teresa de Jesús, *Las moradas*, Ediciones de la Lectura, Madrid, 1916, p. 316.

compromiso de la profesa y su aceptación por la comunidad mediante una fórmula específica.⁵⁷ Como garantía de estos compromisos están las firmas de la nueva monja y las autoridades de la comunidad (abadesa, maestra y canónigo). De manera documental se asienta el cambio en la condición y vida de la ingresada, es decir, hay un “antes y un después”. El acto performativo de la inscripción implica necesariamente que ha sucedido una transformación en la persona, en lo externo y en lo interno, cuya alma es ahora y para el resto de su vida un jardín cerrado para el buen cultivo de la virtud. Lamentablemente, no tenemos constancias históricas sobre las prácticas performáticas que acompañaban el acto de inscripción; ignoramos si al abrir el libro o anotar el acta se elevaban súplicas a la Virgen o se recitaba alguna fórmula especial.

En las primeras páginas de los votos, sus márgenes están engalanados con guirnaldas en grisalla, en los que se distinguen diferentes manos y calidades. Por lo tanto, tal como señala Amerlink, “cada folio es una unidad independiente que puede o no guardar relación formal con los que le antecedieron”.⁵⁸ Además de servir como ornato, en el libro de profesiones se reconoce la intención de representar el jardín cerrado de María como paisaje espiritual y ejemplo de virtud para las hermanas. El tropo del jardín recogió el simbolismo del mundo clásico y del cristianismo, que se generalizó en el arte tardomedieval y renacentista como el espacio del amor. Así, el jardín, *locus amoenus*, es el lugar de los desposorios místicos, donde se une la amada con el amado, el alma con el Creador. En este sentido, el jardín del Edén descrito en las Sagradas Escrituras evoca el estado de perfección de la creación antes del pecado original y la plenitud espiritual.⁵⁹

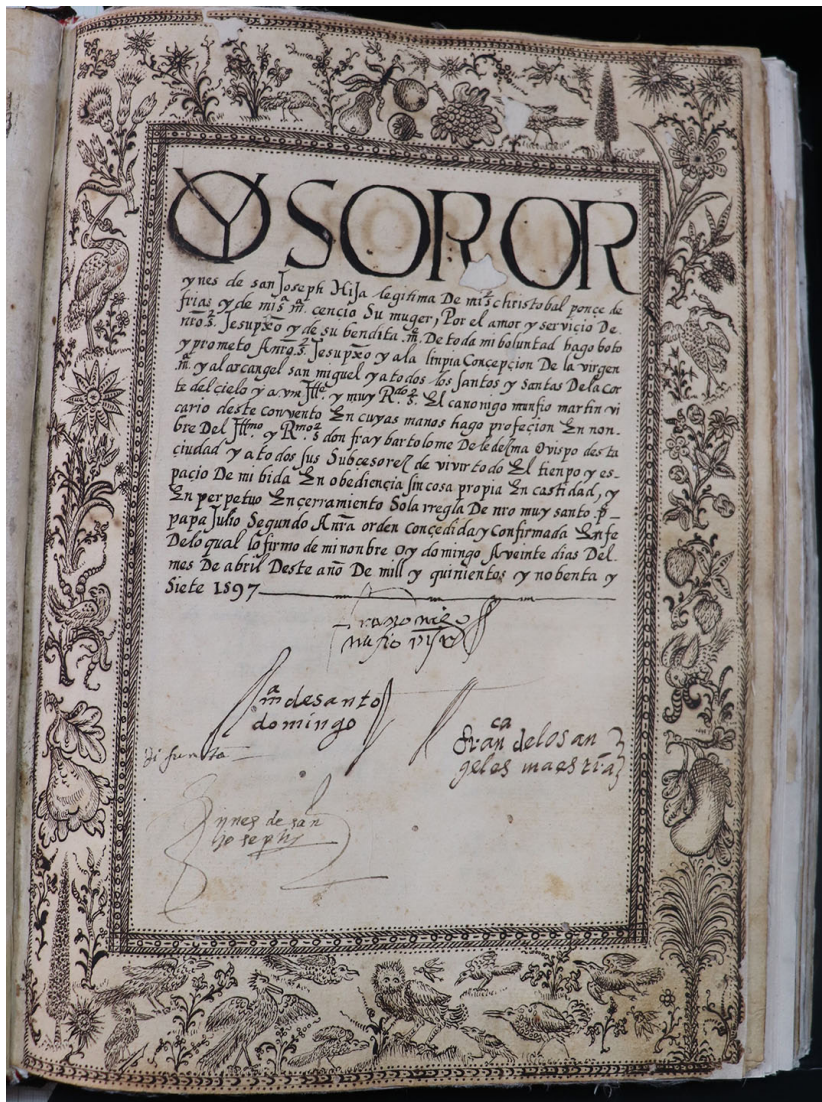
57. John Langshaw Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, p. 6.

58. María Concepción Amerlink de Corsi, “La pintura de los libros de profesiones de las Concepcionistas novohispanas” en Carmen Arechaga, *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional. Volumen 2*, Universidad de León, León, España, 1990, pp. 161–172, pp. 161–162.

59. Alejandra Mayela Flores Enríquez, *Jardines místicos carmelitanos y su representación en la pintura del siglo XVIII: Alegorías de la perfección monil*, tesis de Maestría en Historia del Arte realizada en la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014, p. 23.

El primer registro está fechado el domingo 20 de abril de 1597, voto profesado por sor Inés de San Joseph. Se distingue por la calidad de sus márgenes ornamentados, en los que se observan variados motivos pintados en grisalla: árboles, flores, frutos, aves, mariposas y gusanillos. Están dibujados con notable detalle y es posible identificar su especie. Esta decoración recuerda el jardín cerrado de María, popularizado a partir del siglo XII en Europa y representado en diferentes manifestaciones artísticas, especialmente en el siglo XV dentro de la iconografía de la Virgen de la humildad y la Virgen del rosal.

Figura 6: Voto de profesión de Inés de San José, Libro primero de profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca, manuscrito iluminado, 1596



Créditos: SECRETARIA DE CULTURA.-INAH.-Biblioteca del Centro INAH Oaxaca.-MEX. Reproducción Autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia

El jardín mariano adquirió especial relevancia en Europa durante los siglos XIV y XV. Se localizaba en espacios eclesiásticos y palaciegos como refugio para el recogimiento. Allí se cultivaban flores y plantas que, por su valor simbólico o por tradición legendaria, se relacionaban con las virtudes de la Virgen o hacían referencia a episodios de su vida o milagros. La gran mayoría consistía en plantas aromáticas o flores de color blanco, azul y rosado, a las que se les atribuían poderes curativos.

Las flores identificadas en el primer registro del libro de profesiones fueron rosas, verónicas (nomeolvides), cardo de leche, clavelinas, claveles moteados, lirios, violetas, estrellas de Belén, borraja, dulcamara, aquileña y sangre de Cristo. En su dimensión espiritual representaban la perfección de la madre del Salvador. Por ejemplo, en la grisalla destacan rosas, lirios y violetas, de las cuales, por su belleza y dulce fragancia, se decía que crecían en abundancia en el jardín del Edén. En el siglo XII san Bernardo de Claraval reconoció a la Virgen como el jardín cerrado de Dios, lugar donde estas flores apuntan a sus tres principales virtudes: la violeta simboliza humildad; el lirio, castidad, y la rosa, caridad.⁶⁰ También están representados árboles nombrados en las Sagradas Escrituras, como la palmera datilera, el cedro del Líbano y el ciprés, cuyas maderas preciosas se utilizaron para la construcción del Templo de Salomón y el Arca de la Alianza, según los textos sagrados. Asimismo, se observan variados frutos: pera, fresa, zarzamora, uva, granada y berenjena. En el centro del marco inferior destaca, entre otras aves, un águila con las alas extendidas y un búho, acaso símbolos del día y la noche, con un sentido cristológico.

Si bien ignoramos cómo eran los patios y jardines del Convento de Regina Coeli antequerano, según los resultados obtenidos en el estudio

60. Rosa Denise Fallena Montaña, "Jardines en un libro de horas. Aspiración por el paraíso perdido" en *Imago. Revista de emblemática y cultura visual*, Universidad de Valencia, Valencia, N° 13, 2022, pp. 85-110, pp. 86-101.

de Franziska Neff, sabemos que tenía un claustro central y una huerta en la que se cultivaban árboles frutales. Allí se ubicaba la zona habitacional de las monjas.⁶¹ Sin duda, esta configuración correspondía a la estructura generalizada de los conventos femeninos en el mundo hispánico, en este caso, adaptado al clima y a las condiciones de la localidad oaxaqueña, probablemente con especies de la vegetación regional.

Conclusiones

El concepto alegórico del jardín cerrado como templo y casa de Dios fue la base de la arquitectura conventual, además posibilitó establecer paralelismos simbólicos entre el convento, el cuerpo místico de la orden y el libro de profesiones. Este último no sólo conmemoraba la fundación de un nuevo convento, sino que simbólicamente “trasladaba” un reducto del jardín de Dios al plano terrenal. Así pues, se puede concluir que el espacio sagrado no se concebía como una localización física precisa, sino que se trataba más bien de un lugar simbólico donde la imaginación y la ritualización performática desempeñaron un papel fundamental. Esto implica la tensión entre lo sólido, presente, corpóreo y material respecto de aquello inherente a lo inmaterial e imaginativo, como algo misterioso, elusivo y etéreo.

La iconografía mariana y los motivos florales en el libro contribuyeron a transformarlo en un espacio imaginado. Asimismo, la morfología del libro inducía a realizar un peregrinaje espiritual, de tal suerte que, cuando permanecía cerrado, el espacio sagrado en su interior quedaba velado e inaccesible. Solamente cuando era abierto, el jardín del Edén y la casa de Dios se manifestaban para dar ingreso a las religiosas a su nueva vida de clausura. De esta manera, las iluminaciones no sólo actuaban como ornamentos, sino también como el despliegue luminoso de la promesa del reino de Dios, en el que la Virgen se hacía presente

61. Esquema arquitectónico hipotético. Revisión de levantamiento: Pia Heberer, Franziska Neff y Yoselin González. Dibujo: Tina Schöbel, 2024.

como ejemplo y patrona de la orden. Por lo tanto, el espacio sagrado se puede comprender como un viaje vital introspectivo.

Los jardines conventuales, considerados como *locus amoenus* y su evocación simbólica en el libro, eran “activados” mediante distintos estímulos sensoriales como la oración, la música y los perfumes, y así contribuían a generar paisajes espirituales y estados del alma. En este sentido, las construcciones alegóricas en las artes y en las prácticas litúrgicas dentro de una compleja constelación simbólica de valores y experiencias respondían al anhelo de restituir el paraíso perdido en tierras antequeranas, o, cuando menos, su reflejo. X

Fuentes documentales

Amerlink de Corsi, María Concepción, “La pintura de los libros de profesiones de las Concepcionistas novohispanas” en Arechaga, Carmen, *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional. Volumen 2*, Universidad de León, León, España, 1990, pp. 161-172.

_____ “Los albores del convento de la Purísima Concepción de México” en *Boletín de Monumentos Históricos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, N° 39, 2017, pp. 11-29.

Austin, John Langshaw, *Cómo hacer cosas con palabras*, Escuela de Filosofía/Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 1955.

Baschet, Jérôme, *L'iconographie médiévale*, Éditions Gallimard, París, 2008.

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1960.

Carrión Gutiérrez, Manuel, “La encuadernación española en los siglos XVI, XVII y XVIII” en Escolar Sobrino, Hipólito (Coord.), *Historia ilustrada del libro español. De los incunables al siglo XVIII*, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, Madrid, 1994, pp. 395-445.

Cavicchi, Camila, “Osservazioni in margine sulla musica per l'Immacolato concepimento della Vergine, al tempo de Sisto IV” en *L'Atelier du Centre de Recherches Historiques*, Centre de

- Recherches Historiques/École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 2012, pp. 1-28.
- De la Pascua Sánchez, María José, “El Carmelo como jardín: del *hortus conclusus* al *hortus theologicus* en el paisaje espiritual de Teresa de Jesús y María de San José (1526-1603)” en *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, Universidad de Granada, Granada, vol. 26, N° 1, enero/junio de 2019, pp. 35-65.
- De Sevilla, Isidoro, *Etymologies*, University of Cambridge Press, Cambridge, Reino Unido, 2006.
- Dewsbury, John David y Cloke, Paul, “Spiritual Landscapes: existence, performance and immanence” en *Social & Cultural Geography*, Taylor & Francis Group, Londres, vol. 9, N° 6, 2009, pp. 695-711.
- Doménech García, Sergi, “San Juan en Patmos y el barco como símbolo de la esperanza en la salvación” en Morales Folguera, José Miguel, Escalera Pérez, Reyes y Talavera Estesio, Francisco José (Eds.), *Confluencia de la imagen y la palabra*, Universidad de Valencia, Valencia, 2015, pp. 187-198.
- Durliat, Marcel, “La cathédrale Saint-Étienne de Cahors. Architecture et sculpture. Dixième colloque international de la Société Française d'Archéologie (Cahors 13-14 octobre 1978)” en *Bulletin Monumental*, Persée/Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, vol. 137, N° 4, 1979, pp. 285-340.
- Escobar Isla, José Manuel y Díaz, Antonio María, “Hortus conclusus. El jardín cerrado en la cultura europea” en *Cuadernos de Investigación Urbanística*, Universidad Politécnica de Madrid, Madrid, N° 3, 1993, pp. 1-53.
- Fallena Montaña, Rosa Denise, “Jardines en un libro de horas. Aspiración por el paraíso perdido” en *Imago. Revista de emblemática y cultura visual*, Universidad de Valencia, Valencia, N° 13, 2022, pp. 85-110.
- Fernández García, Martha Raquel, *Estudios sobre el simbolismo en la arquitectura novohispana*, Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

- _____. *La imagen del Templo de Jerusalén en la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.
- Flores Enríquez, Alejandra Mayela, *Jardines místicos carmelitanos y su representación en la pintura del siglo XVIII: Alegorías de la perfección monjil*, tesis de Maestría en Historia del Arte realizada en la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014.
- García Islas, Luis, *La pintura al fresco del Valle de Oaxaca*, Editorial Clásica, México, 1946.
- García Mahiques, Rafael, “Los tipos iconográficos de la tradición cristiana. Proyecto de investigación del grupo APES” en *Norba. Revista de Arte*, Universidad de Extremadura, Badajoz, vol. XL, 2020, pp. 93-112.
- Goody, Jack, *The Culture of Flowers*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 1993.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid, 1985.
- Kessler, Herbert Leon, *Seeing Medieval Art*, Broadview Press, Toronto, 2004.
- Libro de registro de profesiones del Convento de la Concepción de Nuestra Señora de Regina Coeli*, Biblioteca Centro Regional INAH-Oaxaca, Ms. F.R. L52, 1596, inventario 023295, folio 1r.
- Meyer, Ann R., *Medieval Allegory and the Building of the New Jerusalem*, Boydell & Brewer, Suffolk, Reino Unido, 2003.
- Morgan, David, *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, University of California Press, Los Ángeles, 2005.
- Peinado Guzmán, José Antonio, “Simbología de las letanías lauretanas y su casuística en el arzobispado de Granada” en Peinado Guzmán, José Antonio y Rodríguez Miranda, María del Amor (Coords.), *Lecciones barrocas: “aunando miradas”*, Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural “Hurtado Izquierdo”, Córdoba, España, 2015, pp. 159-190.
- Reder Gadow, Marion, “Una Mirada Retrospectiva a la clausura femenina en Andalucía. La Orden Concepcionista” en Real Centro

- Universitario María Cristina de El Escorial, *La clausura femenina en España: Actas del Simposium (II): 1/4-IX-2004*, Estudios Superiores del Escorial, Madrid, 2004, pp. 813-835.
- Rodríguez Romero, Eva Juana, Antón Barco, María y Tejela Alonso, Pilar, “Huertas y jardines de las fundaciones conventuales reales madrileñas. El caso del Monasterio de la Encarnación” en *Reales sitios*, Ministerio de Cultura, Madrid, vol. 49, N° 193, 2012, pp. 54-70.
- Salvador González, José María, “Fenestra coeli. The Virgin Mary Symbolized as the Window of Heaven in Images of the Annunciation” en *Biblica et Patristica Thoruniensia*, Universidad Nicolás Copérnico, Toruń, Polonia, vol. 18, N° 2, 2025, pp. 179-214.
- _____ “Paradisi porta—An Iconographic Analysis of Mary as a Humanity’s Mediator in the Light of Medieval Liturgical Hymns” en *Religions*, Multidisciplinary Digital Publishing Institute, Basilea, 2023, pp. 123-146.
- _____ “Regina Coeli—Doctrine and Iconography of the Virgin Mary’s” en *Religions*, Multidisciplinary Digital Publishing Institute, Basilea, 2023, pp. 2-54.
- Santoni, Pierre, “Jean de Rouvroy, traducteur de Frontin et théologien de l’Immaculée Conception” en *Bibliothèque de l’École des Chartes*, Société de l’École des Chartes, París, N° 113-1, 1979, pp. 19-58.
- Stratton, Suzanne, *La Inmaculada Concepción en el arte español*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1989.
- Teresa de Jesús, *Las moradas*, Ediciones de la Lectura, Madrid, 1916.
- Twomey, Lesley, “On the Scent of Mary: The Power of Perfume in the Espill” en *Catalan Review*, Liverpool University, Liverpool, vol. 20, N° 1, 2006, pp. 337-346.
- Wehrli Johns, Martina, “L’Immaculée Conception après le concile de Bâle dans les provinces dominicaines et franciscaines de Teutonie et de Saxe: débats et iconographie” en *L’Atelier du Centre de Recherches Historiques*, Centre de Recherches Historiques/École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, N° 10, 2012, pp. 1-26.

Imagen y semejanza filosóficas^{*}

Aldo Guarneros^{**}



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

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

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

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

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

^{**} Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente desarrolla una estancia de investigación posdoctoral en la misma institución. aldoguarneros@yahoo.com

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Gen 1, 26.

3. Gen 9, 2.

4. Gen 5, 3.

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

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

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

5. Gen 9, 6.

6. Col 1, 15–18. Cursivas propias

7. Gen 3, 5.

8. Gen 3, 22.

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

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

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

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

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

11. Sal 71.

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

Interpretación cerrada de la imagen y semejanza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Apertura de la imagen y la semejanza

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

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

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

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

29. *Idem*.

30. 2Cor 3, 17-18.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

40. *Idem*.

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

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

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

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

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

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

45. 1Cor 13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El umbral de la filosofía

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

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

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

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

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

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

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

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

55. *Ibidem*, pp. 75–76 (v, 13).

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

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

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

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

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

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

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

Fuentes documentales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Parnaso divino o sobre Cristo sacramentado en un romance de sor Juana Inés de la Cruz

Vidzu Morales Huitzil*



Recepción: 16 de marzo de 2026
Aprobación: 20 de mayo de 2026

Resumen. Morales Huitzil, Vidzu. *Parnaso divino o sobre Cristo sacramentado en un romance de sor Juana Inés de la Cruz*. El presente artículo es un estudio en torno al sacramento de la eucaristía en el poema de sor Juana Inés de la Cruz, “Romance (en que califica de amorosas acciones todas las de Cristo para con las almas en afectos amorosos) a Cristo sacramentado, día de comunión”. El tratamiento poético de Cristo sacramentado es fundamental para la comprensión del barroco novohispano, debido a sus referencias de orden teológico. Así, se enfatizará en las funciones, relaciones y morfologías del romance para esclarecer el sentido atribuido al Verbo encarnado. Con ello, el estudio de la escritura sorjuanina remite a diversos sustratos de enunciación, tanto por sus ideas teológico-literarias como por su historicidad. El objetivo al estudiar el poema de sor Juana es profundizar la concepción de Dios en el siglo XVII novohispano.

Palabras clave: sor Juana Inés de la Cruz, sacramento, poesía novohispana, eucaristía, Cristo sacramentado.

Abstract. Morales Huitzil, Vidzu. *Divine Parnassus or On the Christ in the Blessed Sacrament, in a Romance by Sor Juana Inés de la Cruz*. This article is a study on the sacrament of the Eucharist, in a poem by Sor Juana Inés de la Cruz, “Romance (qualifying as loving actions all those of Christ toward souls

* Doctor en Literatura Hispanoamérica por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y posdoctorante en Historiografía y Teoría de la Historia por la misma institución. vidzumorales@gmail.com

in loving affection) Dedicated to Christ in the Blessed Sacrament, Communion Day”. In turn, the poetic treatment of Christ in the Blessed Sacrament is fundamental for understanding the Baroque sensibility of New Spain, due to its theological references. In this way, emphasis is placed on the functions, relationships and morphologies of the romance, to clarify the meaning attributed to the incarnate Word. Thus, the study of Sor Juana's writing leads us to various substrata of enunciation, in view of both her theological-literary ideas, and her historicity. Thus, the purpose of studying this poem is to deepen the conception of God in 17th-century New Spain.

Key words: sor Juana Inés de la Cruz, sacrament, Novohispanic poetry, eucharist, Christ.

Prolegómeno a un romance sacro del Fénix de América

El Sacramento es la representación de su muerte. Y esto mismo prueba ser la mayor fineza la muerte [...]. Pues pregunto, ¿Cuál fineza para Cristo más costosa que morir? ¿Cuál más útil para el hombre que la Redención que resultó de su muerte? Luego es, por ambos términos, la mayor fineza morir.¹

— Sor Juana Inés de la Cruz

El romance tratado en este escrito fue catalogado con el número 58 en el tomo I de las *Obras completas (lírica personal)* de sor Juana Inés de la Cruz, con el título “Romance (en que califica de amorosas acciones todas las de Cristo para con las almas en afectos amorosos) a Cristo

1. Juana Inés de la Cruz, *Obras completas, IV. Comedias, sainetes y prosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 418.

sacramentado, día de comunión”.² Por su parte, en la edición de 1700 de *Fama, y obras posthumas del Fenix de Mexico...*, la composición poética se encuentra en la página 138 con el nombre “Romance, en que califica de amorosas acciones todas las de Cristo Señor nuestro sacramentado”.³ La demarcación temática de la eucaristía durante los primeros dos siglos de la Nueva España fue un tópico abordado en diversos medios (escritos o artísticos) por compositores, artistas, teólogos, etcétera. Así, la eucaristía en la Nueva España se concibió como sacramento de primer orden, lo cual se enuncia, por ejemplo, en el quinto diálogo de los *Coloquios espirituales y sacramentales* de Fernán González de Eslava:

Cualquier fuerte da salud;
mas por modo diferente:
está Dios Omnipotente
en los otros por virtud
y en aqueste está presente.⁴

También se aprecia en la representación eucarística del retablo mayor del templo del noviciado jesuita de Tepotzotlán, dedicado a san Francisco Javier.⁵

El romance sacro estudiado en el presente artículo está compuesto en arte menor (octosílabos), manteniendo en ciertos versos la estructura arquetípica del romancero hispano, dado que “la transcodificación del romance [...] primitivo en romance a lo divino [...] posibilitó el desarrollo

2. Juana Inés de la Cruz, *Obras completas, I. Lírica personal*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 238.
3. Juana Inés de la Cruz, *Fama, y obras posthumas del Fenix de Mexico, dezima musa, poetisa americana, sor Juana Ines de la Cruz, religiosa professa en el Convento de San Geronimo de la imperial Ciudad de Mexico: que saco a la luz el doctor don Jvan Ignacio de Castorena y Vrsua, Capellan de Honor de Su Magestad, Protonotario Juez Apostolico por Su Santidad, Theologo, Examinador de la Nunciatura de España, Prebendado de la Santa Iglesia Metropolitana de Mexico. Consagradas a la soberana emperatriz de Cielo, y Tierra, Maria nuestra Señora. Con licencia*, Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, Madrid, 1700, p. 138.
4. Fernán González de Eslava, *Coloquios espirituales y sacramentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, p. 280.
5. José Guillermo Arce Valdez, “La presencia eucarística en los retablos novohispanos: el caso del ‘colateral’ de san Francisco Javier en Tepotzotlán” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 41, N° 114, 2019, pp. 112-155, p. 119.

de la materia religiosa que se deseaba exponer, aprovechando ciertos morfemas o unidades significativas presentes en el arquetipo”.⁶

Por otra parte, que sor Juana haya elegido un romance sacramental (estructura octosilábica) para formalizar la cuestión eucarística no es un detalle de poca importancia, dadas las morfologías imperantes en la programática escritural del barroco hispano. Es decir, cuando sor Juana asume los preceptos de la composición poética, circunscribe el continente a un fin más insigne, a saber, el contenido, que evoca el sacramento Cristo-céntrico y las finezas del Verbo encarnado. Con ello, “las estructuras narrativas como las del romance, objetivo, directo, inmediato, relatan con vividez y coordinan elementos diversos”.⁷ Por lo tanto, sor Juana integra matices y mediaciones conceptuales de primer orden circunscritas al imperativo literario del Siglo de Oro español. De esta manera, el romancero espiritual, a pesar de confinarse a un género específico, estaba dotado de sustantividad poética en sus matices, variaciones y singularidad compositiva. Por ejemplo, la estructura del romance religioso en la pluma de Lope de Vega se expresa bajo “la secuencia narrativa de la mayoría de los romances, [que] es gradual y ordenada: ubicación espacial, presentación de un diálogo entre la Virgen y Cristo, o éste y un apóstol, y exhortación final o acto de contrición. El narrador, impersonal, si bien vidente, se dirige al alma, a quien acompaña”.⁸

Ahora bien, la importancia del verso en arte menor para el romance hispano radica en cuatro aspectos fundamentales: 1) extensión variable de la estructura poética (posibilidad compositiva de la obra literaria); 2) versos pares asonánticos;⁹ 3) los versos impares no poseen cierre consonántico, ni coincidencia vocálica; y 4) las “figuras retóricas

6. Dolly María Lucero Ontiveros, “Romances devotos: variantes, estructuras y constantes temáticas” en *Revista de Literaturas Modernas*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, N° 22, 1989, pp. 125-139, p. 131.

7. Antonio Carreño, “El romancero espiritual de Lope de Vega” en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, Real Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, N° 55, 1979, pp. 19-63, p. 42.

8. *Ibidem*, p. 43.

9. En poesía la rima asonante implica la coincidencia tonal entre las vocales, a diferencia de la rima consonante, en la que existe una correspondencia tanto vocálica como consonántica.

(*interrogatio, admiratio, exhortatio*) encadenan la andadura narrativa del romance”.¹⁰ Con ello, la religiosa novohispana abreva de la tradición literaria para exponer el misterio eucarístico, eligiendo la estructura del romance, con la finalidad de aproximar la entrega cristológica y las finezas del Verbo encarnado a la rima, el metro y el ingenio. Con ello, se “nos revela a la vez, no sólo una actitud ascética; también una rica cultura religiosa, saturada de referencias bíblicas, emblemas, símbolos y alegorías”.¹¹

La composición poética estructura diversos elementos ornamentales para incorporarse a la preceptiva literaria del barroco hispano. Por tal motivo, el romance de sor Juana proyecta una topología “en varios planos y perspectivas, establecidas a base de sombras y claroscuros, de enunciaciones pronominales”,¹² circunscrita a la centralidad eucarística. Las morfologías estructurantes del romance religioso encierran referencias meta-diegéticas¹³ que, inscritas en el holónimo poético, adquieren una novísima atribución por discontinuidad del texto fuente y, por continuidad, conforme a su versificación octosilábica: en los romances sacros existen “fragmentos entresacados de himnos eucarísticos («*Tantum ergo Sacramentum*») [que] se incrustan como textos. Y adquieren una función pedagógica y litúrgica: inculcando la teología de la eucaristía y la veneración de Dios en el pan”.¹⁴ A su vez, la enunciación está en constante co-determinación con meronimias teológicas y filosóficas¹⁵ que configuran, mediante una métrica y una cadencia

10. *Ibidem*, p. 53.

11. *Ibidem*, p. 63.

12. *Idem*.

13. La *metadiégesis* implica un segundo nivel diegético, circunscrito a la diégesis principal.

14. *Ibidem*, p. 57.

15. Una *meronimia* es un sintagma que, en una jerarquía léxica, se encuentra en relación con una totalidad semántica (*holónimo*). Por ejemplo: las meronimias filosóficas “substancia”, “cantidad” y “cualidad” lo son en atingencia con el holónimo “categoría”; o las meronimias teológicas “epiclesis”, “transubstanciación” y “consagración” se co-determinan bajo el holónimo “eucaristía”. Por su parte, si una meronimia posee partes constitutivas, también se observa como holónimo; y, a su vez, si un holónimo se circunscribe a un continente supra-operatorio, funge, en este caso, como meronimia.

en arte menor,¹⁶ una isotopía diegética¹⁷ (tiene por temática la religión) en la que los “sistemas alegóricos implícitos sostienen las coordenadas narrativas [...]: Dios hecho carne (Cristo) [...] se entrega como pan (comunión), dando así vida (gracia) al hombre”.¹⁸ Es decir, la elección del romance religioso por parte de sor Juana implica tanto una programática literaria (conexión entre el continente poético y el tema elegido) como la historicidad de la pluma sorjuanina. De ahí que la versificación octosilábica de la monja jerónima incorpora

[...] el doble cruce de perspectivas [que] se establece a base de la fórmula pronominal «tú-alma», desdoblada en varios casos en la dualidad vocativa [...]. La movilidad del narrador, al pasar de situaciones exteriores a interiores [...], al igual que al usar variadas fórmulas exclamativas y vocativas (exhortación, apóstrofe o exhortación y apóstrofe) comprometen a la vez al lector. Dicha técnica (fórmulas exclamativas, exhortativas, rogativas; figuración visual, táctil, representativa) es parte del proceso imaginativo [...] que implica la consideración del hecho [...], la situación espacial (ubicación) y la conmoción personal ante las propias culpas: doblaje interior [...]. Proceso que va del acto de contemplar una situación [...] al hecho de convertirla en plegaria; en acto de contrición.¹⁹

Así, sor Juana co-determina la teología cristiana a una intercadencia tonal²⁰ y a un encabalgamiento sintáctico;²¹ y, a la vez, su elección del romance hispano circunscribe, a determinada programática literaria, un tópico religioso (historicidad envolvente de la pluma sorjuanina). Por ejemplo, la versificación octosilábica respondía a “la acomodación del

16. Modulación tonal que se inserta en un verso de arte menor (versos de ocho sílabas o menos, que, en el caso del romance, será octosilábico).

17. La isotopía es un todo consistente, coherente y lógico tanto en el conjunto de sus partes como en su estructura diegética.

18. Antonio Carreño, “El romancero espiritual de Lope de Vega”, p. 57.

19. *Ibidem*, p. 44.

20. La intercadencia tonal implica en este romance un intercalado entre los sonidos de los versos asonantes y los versos libres.

21. El encabalgamiento ocurre cuando el sentido total del verso no se agota en su límite métrico; requiere, por lo tanto, del verso siguiente para concluir su unidad sintáctica.

número de ocho sílabas a la extensión más frecuente del grupo fónico del español y en la manifestación literaria de la prosa”.²² Respecto de otros imperativos escriturales de la época, el romance es asumido por sor Juana debido a la importancia que en el Siglo de Oro español se le atribuyó a la rima asonante: “en ninguna de las literaturas románicas tiene la rima asonante la vitalidad que muestra en la poesía española, donde su uso conoce una historia ininterrumpida desde la poesía medieval a la contemporánea”.²³ Es decir, las morfologías y los *stemmas*²⁴ del romancero hispano adquieren discontinuidad y continuidad temático-formal que lo diferencian de otros contenidos y continentes literarios. Por ejemplo, “el uso que algunos poetas modernos hacen de la rima asonante en francés o en italiano (Apollinaire y D’Annunzio, principalmente) tiene el valor de intentos de renovación estilística a partir de formas desaparecidas algún tiempo en la poesía culta”.²⁵

La fineza de Cristo sacramentado en la acuidad poética sorjuanina

*Y mi argumento es que la muerte
de Cristo fue la mayor fineza de las
finezas que obró: no de la supuesta
ausencia, que en ésa niego todo lo
supuesto y no hay relativo de compa-
ración entre lo que tiene ser y lo que
no le tiene.*²⁶

— Sor Juana Inés de la Cruz

22. José Domínguez Caparrós, *Métrica española*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2014, p. 139.

23. *Ibidem*, p. 114.

24. El concepto *stemma* proviene del griego στέμμα, cuyo significado puede ser “cinta”, “corona”, “ramificaciones arbóreas” o “árbol genealógico”. En crítica textual se utiliza la última acepción para esclarecer las variaciones, discontinuidades, relaciones y continuidades de un documento arquetípico respecto de sus ediciones o reproducciones posteriores. En este artículo el término enuncia las especies escriturales (actualización de una programática) configuradas a partir de un género literario determinado (núcleo procesual).

25. *Ibidem*, p. 115.

26. Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, IV..., p. 418.

El tratamiento de la eucaristía en el “Romance...” sigue la tradición de la poética sacra, en la cual la Biblia funge como una de las “fuentes [...] utilizadas por el romancero [...] erudito, [...] compuesto tardíamente, a finales del siglo XV o ya en el mismo XVI”.²⁷ Así, lo divino se media conceptualmente en la figura de Cristo sacramentado, quien, como alimento espiritual, se evoca al modo de Juan en 6, 56: “El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo en él”.²⁸

Para sor Juana el sacramento de la eucaristía implica una relación trascendental entre el Absoluto y la humanidad. En tal relación el sumo bien atiende con misericordia infinita la mácula fraguada por la finita volición:

Amante dulce del alma,
bien soberano a que aspiro;
tú que sabes las ofensas
castigar a beneficios;²⁹

Es decir, el romance sacro sorjuanino enfatiza la presencia sustancial del cuerpo y la sangre de Cristo, poniendo en segundo plano los accidentes del pan y el vino sacramentado. Por ende, sor Juana concibe que la transubstanciación es un referente supremo que impulsa hacia sí el sentir, pensar y obrar del feligrés:

divino imán en que adoro:
hoy que tan propicio os miro,
que me animáis la osadía
de poder llamaros mío;³⁰

27. Paloma Díaz Mas y Samuel Gordon Armistead, *Romancero*, Crítica, Barcelona, 1994, p. 321.

28. Jesús Solano, *Textos eucarísticos primitivos II. Hasta el fin de la época patristica (s. VII-VIII)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954, p. 226. Original en latín: “Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo”. Jerónimo Aguillo López de Turiso, *Teología ascético-mística: recopilada para utilidad y provecho de los confesores y directores de almas*, Librería y Tipología Católica, Barcelona, 1903, p. 491.

29. Juana Inés de la Cruz, *Obras completas, I...*, p. 238.

30. *Idem*.

A su vez, la iteración del deíctico temporal (“hoy”) en el sexto y noveno octosílabo circunscribe el rito eucarístico como núcleo atractor, al ser unión del Verbo encarnado con los asistentes, bajo el ofertorio y la epiclesis:

hoy que en unión amorosa
[10] pareció a vuestro cariño,
que si no estabais en mí,
era poco estar conmigo;³¹

Sor Juana enuncia una meditación sobre la transubstanciación, a sabiendas de la omnisciencia divina, empero, la toma de conciencia, acaecida entre la presentación de los dones y la doxología conclusiva, es fundamental para el encauzamiento del libre albedrío y la entrega a Dios:

hoy, que para examinar
el afecto con que os sirvo,
[15] al corazón en persona
habéis entrado vos mismo,³²

Es decir, el signo eucarístico, desde su instauración hasta su novísima actualización, siempre será indicio, directo o indirecto, que acompaña a la humanidad en su tránsito a la *parusía*:

pregunto: ¿es amor o celos
tan cuidadoso escrutinio?
Que quien lo registra todo,
[20] da de sospechar indicios.
Mas ¡ay, bárbara ignorante,
y qué de errores he dicho,
como si el estorbo humano
obstara al lince divino!³³

31. *Idem.*

32. *Idem.*

33. *Ibidem*, p. 239.

Toda duda, según sor Juana, fundamental en los límites antrópicos, es insignificante cuando queda circunscrita en el saber divino, dado que “Dios conoce el complejo de situaciones que rodean la situación futurible”,³⁴ presente y pretérita.

La mediación a la que se enfrenta sor Juana ante el sagrado sacramento y a su propia naturaleza, como reflexividad y escrutinio, se devela diáfana, en su inmediatez, a la mente divina:

Para ver los corazones
no es menester asistirlos,
que para vos, son patentes
las entrañas del abismo.
Con una intuición presente
[30] tenéis en vuestro registro
el infinito pasado
hasta el presente finito.³⁵

Así, el infinito amor de Cristo sacramentado reconcilia, por su muerte en la cruz, la omnipotencia divina y el libre albedrío, excluyendo un determinismo totalizante y brindando la posibilidad de redención mediante la mitigación del pecado, el don de la gracia y la virtud. De este modo, en el romance sacro sorjuanino se plantea tanto el desconocimiento o el goce del individuo hacia el Absoluto como la actualización o la negación, por libre albedrío, de ciertos escenarios futuribles, concebidos desde el inicio de los tiempos por la omnisciencia divina y dotados de consistencia ontológica por su omnipotencia; “pues sólo Dios es el que llama a las [cosas] que no son con sus propios nombres, como a las que son”.³⁶

34. Walter Redmond, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español*, Departamento de Educación del Gobierno de Navarra/Universidad de Navarra, Pamplona, 2007, p. 164.

35. Juana Inés de la Cruz, *Obras completas, I...*, p. 239.

36. “Deus enim solus est qui vocat ea, quae non sunt, nominibus propriis tamquam ea quae sunt”. Juan Manuel Campos Benítez, “Los ejemplos teológicos en la lógica de Fray Tomás de Mercado O.P.” en *Analogía filosófica. Revista de filosofía, investigación y difusión*, Centro de Estudios de la Orden de Predicadores, México, vol. 9, N° 2, 2012, pp. 27-40, p. 33.

Lo plausible, lo contingente y lo necesario en el romance acaecen en la medida de la conexión dada entre el proceder efectivo (pero limitado) del ser humano y el eterno amor de Dios, quien, en palabras de sor Juana, tiene en su “registro el infinito pasado hasta el presente finito”,³⁷ a causa de su sabiduría infinita: “en efecto, podemos clasificar a los individuos en existentes, es decir, habitantes del mundo real, e inexistentes pero pasados, futuros y posibles. Finalmente, inexistentes sin más, ni pasados, ni futuros, aunque sí posibles. Éstos son los que solamente Dios conoce y llama por su propio nombre”.³⁸ Así, la mayor fineza de la divinidad consiste en que, a pesar de su omnisciencia y de conocer la profundidad más íntima del ser humano, se ha entregado por amor en el sacramento referido, para renovar la alianza entre ambas partes:

Luego no necesitabais,
para ver el pecho mío,
[35] si lo estáis mirando, sabio,
entrar a mirarlo, fino.
Luego es amor, no celos,
lo que en vos miro”.³⁹

El hecho de que sor Juana asuma que el Absoluto posee en su *registro el infinito pasado hasta el presente finito*, implica dos aspectos fundamentales:

- La omnisciencia divina: conocimiento de la totalidad de los hechos, tanto en sus tres modulaciones temporales (pasado, presente y futuro) como en su actualización o en su no actualización fáctica (*possibilia et impossibilia*).
- La omnipotencia del Absoluto: sustrato *sine qua non* la consistencia ontológica del mundo no hubiese acaecido (*ex nihilo nihil fit*).

37. Juana Inés de la Cruz, *Obras completas, I...*, p. 239.

38. Juan Manuel Campos Benítez, “Los ejemplos teológicos...”, p. 33.

39. Juana Inés de la Cruz, *Obras completas, I...*, p. 239.

El romance sacro sorjuanino expresa también su historicidad, pues tiene por referente la circunscripción del cuerpo político a ideas fundamentales para su cohesión y organización socio-semiótica, en tanto que la función “del romancero sacro no sólo consiste en que abarcaba la vida pública y familiar, sino también la vida espiritual del individuo”.⁴⁰

Finalizaremos este apartado con la tesis teológica de Tomás de Aquino, quien, al igual que sor Juana, focaliza la fineza de Cristo en el amor supremo expresado en el Gólgota. En el Libro IV, capítulo 55 de la *Suma contra los gentiles*, Aquino afirma que el perdón de los pecados acaece por un acto superior a la totalidad de la mácula humana, siendo la entrega de Cristo sacramentado la mayor muestra de amor de la divinidad, consolidada en su encarnación, muerte y resurrección:

También resulta evidente [...] que Cristo debió padecer la muerte, no sólo para darnos ejemplo de aceptar la muerte por amor a la verdad, sino también para expiar los pecados de los hombres; y esto lo hizo, aunque él mismo no tenía pecado, aceptando sufrir la muerte que era un castigo por el pecado, llevando sobre sí el castigo debido a otros, y [pagando] por ellos. Y aunque basta la gracia de Dios para perdonar los pecados [...], sin embargo, también se exige algo de parte de aquel a quien se perdonan sus pecados, que es la [retribución] al ofendido. Y como los demás hombres no podían hacerlo por sí mismos, Cristo lo hizo por todos, sufriendo una muerte voluntaria por amor.⁴¹

40. William González, “El romance religioso” en Teresa Valdivieso y Jorge Valdivieso (Eds.), *Studia Hispanica Medievalia. Actas de las II Jornadas de Literatura Española*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1987, pp. 45-49, p. 48.

41. “Manifestum est etiam ex praedictis quod oportuit Christum mortem pati, non solum ut exemplum praeberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret. Quod quidem factum est dum ipse, qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, ut in se poenam aliis debitam, pro aliis satisfaciendo, susciperet. Et quamvis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut decimanona ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur: ut scilicet satisfaciatur ei quem offendit. Et quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus hoc pro omnibus fecit, mortem voluntariam ex caritate patiendo”. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Éxodo, México, 2008, p. 950. Tomás de Aquino, *Opera omnia iussu impensaue*, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Pensilvania, 1930, p. 181.

Conclusión

*Para esto quiere Dios nuestro amor:
para nuestro bien, no para el suyo. Y
esto fue el primor de su fineza: no el no
querer nuestra correspondencia [...],
sino el quererla para bien nuestro.*⁴²

— Sor Juana Inés de la Cruz

El romance sagrado de sor Juana implica tanto la circunscripción teológica en un continente literario como una morfología histórica que, a su vez, devela dinámicas discurso-escriturales del barroco novohispano. De esta forma, el “Romance (en que califica de amorosas acciones todas las de Cristo para con las almas en afectos amorosos) a Cristo sacramentado, día de comunión” aproxima la circunscripción de la *abaleidad* (*esse ab alio*) al signo sacramental de la *aseidad* divina (*per se subsistens*) mediante el permanente amor y el rito eucarístico. Para concluir, se incluye la reproducción íntegra del romance sacro sorjuanino, con la finalidad de que el lector pueda apreciar la composición poética en su totalidad, y no como meta-diégesis o meronimia textual.

“Romance (en que califica de amorosas acciones todas las de Cristo para con las almas en afectos amorosos) a Cristo sacramentado, día de comunión”⁴³

[1] Amante dulce del alma,
bien soberano a que aspiro;
tú que sabes las ofensas
castigar a beneficios;
[5] divino imán en que adoro:
hoy que tan propicio os miro,

42. Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, IV..., p. 432.

43. El romance reproducido sigue la edición de Antonio Alatorre, ubicada en Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, I..., pp. 238-239.

que me animáis la osadía
 de poder llamaros mío;
 hoy que en unión amorosa
 [10] pareció a vuestro cariño,
 que si no estabais en mí,
 era poco estar conmigo;
 hoy, que para examinar
 el afecto con que os sirvo,
 [15] al corazón en persona
 habéis entrado vos mismo,
 pregunto: ¿es amor o celos
 tan cuidadoso escrutinio?
 Que quien lo registra todo,
 [20] da de sospechar indicios.
 Mas ¡ay, bárbara ignorante,
 y qué de errores he dicho,
 como si el estorbo humano
 obstara al lince divino!
 [25] Para ver los corazones
 no es menester asistirlos,
 que para vos, son patentes
 las entrañas del abismo.
 Con una intuición presente
 [30] tenéis en vuestro registro
 el infinito pasado
 hasta el presente finito.
 Luego no necesitabais,
 para ver el pecho mío,
 [35] si lo estáis mirando, sabio,
 entrar a mirarlo, fino.
 Luego es amor, no celos,
 lo que en vos miro. X

Fuentes documentales

- Aguillo López de Turiso, Jerónimo, *Teología ascético-mística: recopilado para utilidad y provecho de los confesores y directores de almas*, Librería y Tipología Católica, Barcelona, 1903.
- Arce Valdez, José Guillermo, “La presencia eucarística en los retablos novohispanos: el caso del ‘colateral’ de san Francisco Javier en

- Tepotzotlán” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 41, N° 114, 2019, pp. 112-155.
- Campos Benítez, Juan Manuel, “Los ejemplos teológicos en la lógica de Fray Tomás de Mercado O.P.” en *Analogía filosófica. Revista de filosofía, investigación y difusión*, Centro de Estudios de la Orden de Predicadores, México, vol. 9, N° 2, 2012, pp. 27-40.
- Carreño, Antonio, “El romancero espiritual de Lope de Vega” en *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, Real Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, N° 55, 1979, pp. 19-63.
- De Aquino, Tomás, *Opera omnia iussu impensaque*, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Pensilvania, 1930.
- _____. *Suma contra los gentiles*, Éxodo, México, 2008.
- De la Cruz, Juana Inés, *Fama, y obras posthumas del Fenix de Mexico, dezima musa, poetisa americana, sor Juana Ines de la Cruz, religiosa professa en el Convento de San Geronimo de la imperial Ciudad de Mexico: que saco a la luz el doctor don Jvan Ignacio de Castorena y Vrsua, Capellan de Honor de Su Magestad, Protonotario Juez Apostolico por Su Santidad, Theologo, Examinador de la Nunciatura de España, Prebendado de la Santa Iglesia Metropolitana de Mexico. Consagradas a la soberana emperatriz de Cielo, y Tierra, Maria nuestra Señora. Con licencia*, Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, Madrid, 1700.
- _____. *Obras completas, I. Lírica personal*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- _____. *Obras completas, IV. Comedias, sainetes y prosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Díaz Mas, Paloma y Armistead, Samuel Gordon, *Romancero*, Crítica, Barcelona, 1994.
- Domínguez Caparrós, José, *Métrica española*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2014.
- González de Eslava, Fernán, *Coloquios espirituales y sacramentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.

- González, William, “El romance religioso” en Valdivieso, Teresa y Valdivieso, Jorge (Eds.), *Studia Hispanica Medievalia. Actas de las II Jornadas de Literatura Española*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1987, pp. 45-49.
- Lucero Ontiveros, Dolly María, “Romances devotos: variantes, estructuras y constantes temáticas” en *Revista de Literaturas Modernas*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, Nº 22, 1989, pp. 125-139.
- Redmond, Walter, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español*, Departamento de Educación del Gobierno de Navarra/Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- Solano, Jesús, *Textos eucarísticos primitivos II. Hasta el fin de la época patrística (s. VII-VIII)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.

Diferencia ontológica, diferencia sexual: de la neutralidad del *Dasein* a la exterioridad como interrupción

Rafael Nolasco Ramírez *



Recepción: 20 de febrero de 2026
Aprobación: 3 de mayo de 2026

Resumen. Nolasco Ramírez, Rafael. *Diferencia ontológica, diferencia sexual: de la neutralidad del Dasein a la exterioridad como interrupción*. En este artículo examino la diferencia sexual como problema ontológico-ético y no meramente antropológico. A partir de la neutralidad del *Dasein* en Heidegger, muestro, con Derrida, que la sexuación no se agota en la sexualidad, pues tal “neutralidad” contiene una dispersión corporal que abre a diferencias sexuales. Por otra parte, con Levinas la *alteridad* (feminización de la diferencia) introduce un pluralismo que resiste la síntesis de la totalidad; sin embargo, la *deconstrucción* y la categoría de *género* (Butler) revelan que toda inteligibilidad produce jerarquías, inclusiones y exclusiones. De ahí la tesis: no basta con “diferenciar diferente” (multiplicar marcas), sino “diferenciar distinto”, desplazando el régimen representacional. Ese desplazamiento se nombra, con cautela, *exterioridad* (Levinas/Dussel) como interrupción ético-política, no como afuera sustantivo.

Palabras clave: diferencia sexual, Heidegger, Derrida, Levinas, alteridad, exterioridad.

Abstract. Nolasco Ramírez, Rafael. *Ontological Difference, Sexual Difference: From the Neutrality of Dasein to Exteriority as Interruption*. In this article, I examine sexual difference as an ontological-ethical problem rather than a

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

merely anthropological one. Starting from Heidegger's neutrality of *Dasein*, I argue —following Derrida— that sexuation is not exhausted by *sexuality*, since “neutrality” harbors a bodily dispersion that opens up into sexual differences. With Levinas, alterity (the feminization of difference) introduces a pluralism that resists the synthesis of totality. Yet deconstruction and the category of gender (Butler) show that every regime of intelligibility produces hierarchies, inclusions, and exclusions. Hence the thesis: it is not enough to “differentiate differently” (to multiply marks); it is necessary to “differentiate otherwise,” displacing the representational regime itself. This displacement is named, cautiously, exteriority (Levinas/Dussel) as an ethical-political interruption, not as a substantive outside.

Key words: sexual difference, Heidegger, Derrida, Levinas, alterity, exteriority.

Heidegger y la neutralidad asexual del *Dasein*

Heidegger se ha rehusado a considerar en su obra un tema de suma importancia, incluso para su propia época: la diferencia sexual. Y no sólo eso: ni siquiera ha estimado pertinente tematizar la corporalidad... más allá de los *Seminarios de Zollikon* (1959–1969).¹ Sin embargo, esta ausencia debe ser percibida desde la innovación de su proyecto de análisis de la estructura del ser, que cuestiona la ontología de la presencia, aquélla que interpreta las cosas, incluido el ser humano, como *substancias*, como figuras objetivas disponibles para la representación. Contra la primacía del *cogito*, Heidegger desplaza el eje: lo que es comparece, antes que como presencia objetiva, como sentido articulado en un proyecto existencial.² De ahí que el ser humano no sea

1. En los *Seminarios de Zollikon* Heidegger trabaja, en diálogo con el psiquiatra Medard Boss y con médicos/psiquiatras, una relectura “clínicamente relevante” de su analítica existencial: cómo pensar la medicina, la psiquiatría y la psicoterapia sin reducir al ser humano a un objeto, sino desde el *Dasein* como ser-en-el-mundo. En estos seminarios Heidegger tematiza la corporalidad negando que pueda tratarse como objeto. De hecho, formula explícitamente lo siguiente: “No hay propiamente una fenomenología del cuerpo porque el cuerpo no es ningún cuerpo. Con tal tema uno ya erró el asunto”. Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013, p. 272. Es decir, rechaza una cierta manera de tematizarlo (como objeto), no el fenómeno de la corporalidad como tal. Y, a la vez, sostiene que *lo corporal* pertenece “esencialmente al interior del existir” (*ibidem*, p. 338) y que sólo puede comprenderse desde el ser-en-el-mundo.
2. Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2009, p. 139.

mero sujeto, espíritu, conciencia o un yo, sino un ente ontológicamente posibilitado para comprender el ser, su propio ser y el ser de los demás entes. Tal comprensión se funda en la estructura ontológica del estar abierto al ser, y es en esta apertura donde el ser se manifiesta. Por ello, Heidegger denomina al ser humano *Dasein*: un neologismo que designa su constitución ontológica, no su existencia fáctica. Y aunque el *Dasein* se encuentre siempre en un mundo histórico-social, el análisis ontológico no parte de esas determinaciones fácticas: las presupone como derivadas respecto de la pregunta por la estructura abierta que hace posible toda relación con el ser. De ahí que el *Dasein* sea pensado analíticamente antes que sus concreciones antropológicas, culturales o biológicas; y, con ello, antes que la corporalidad sexuada como determinación empírica. No obstante, es justamente en este punto donde la neutralización ontológica del *Dasein* abre un problema decisivo para la diferencia sexual: ¿puede la corporalidad sexuada quedar remitida sin más al orden de lo óntico o exige ser pensada como una dimensión constitutiva del modo en el que la existencia se sitúa en el mundo?

La pregunta anterior permite introducir a Simone de Beauvoir como una inflexión crítica del problema. Si Heidegger neutraliza analíticamente al *Dasein* para pensarlo antes que sus determinaciones ónticas, Beauvoir permite advertir el límite de esa neutralización cuando se trata de la diferencia sexual. Desde una perspectiva que ella misma vincula con Heidegger; Sartre y Merleau-Ponty, el cuerpo no puede ser tratado como cosa; tiene que ser tratado como *situación*: modo de aprehensión del mundo y esbozo de proyectos.³ En esta línea, Sara Heinämaa ha insistido en que *El segundo sexo* debe leerse como una fenomenología de la diferencia sexual, no como una mera teoría constructivista del género: la diferencia sexual designa un modo corporal, histórico y situado de relación con el mundo, no una esencia fija.⁴ Por

3. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2015, p. 97.

4. Sara Heinämaa, "¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual" en *Mora*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, N° 4, 1998, pp. 27-44.

ello, la diferencia sexual no puede quedar confinada al registro meramente anatómico, pero tampoco puede disolverse sin dejar rastro en una neutralidad ontológica. El cuerpo de la mujer es, para Beauvoir, un elemento esencial de la situación que ocupa en el mundo. Pese a esto, no basta definirlo biológicamente, pues su sentido depende del modo en el que es asumido por la conciencia, por las acciones y por una sociedad históricamente organizada.⁵ Desde esta perspectiva, su célebre afirmación “no se nace mujer, se llega a serlo” permite desplazar la pregunta desde la esencia natural hacia la existencia corporalmente situada.⁶

Ahora bien, esta objeción no cancela la pertinencia del problema heideggeriano; por el contrario, obliga a formularlo con más precisión. Si el *Dasein* es pensado como neutralidad ontológica, sería muy simple reprochar a Heidegger una omisión temática, pero la cuestión, más bien, es qué tipo de neutralidad está operando allí: una que borra la diferencia sexual remitiéndola al plano óntico, o una que, leída de otro modo, contiene la posibilidad de una dispersión corporal y sexual todavía no fijada en la oposición binaria hombre/mujer. Es precisamente en este punto que la lectura derridiana de Heidegger resulta decisiva. En efecto, Derrida nos advierte que Heidegger expone poco o casi nada de la diferencia sexual; hay un sonoro silencio en *Ser y tiempo*⁷ respecto de este punto. Da la impresión de que este silencio está ligado a una falta de interés sobre el tema, a una actitud de represión o, incluso, a designar la cuestión como no digna de ser *planteada*. Pero también puede obedecer a una tesis más estricta: que la analítica del *Dasein*, en cuanto ontológica, es previa a cualquier diferenciación inscrita en la facticidad humana. De ahí la problemática: ¿la diferencia sexual es un rasgo de la estructura ontológica del *Dasein*? ¿O compete más a la antropología, la biología o, incluso, al lenguaje? Heidegger responderá que el estudio analítico del *Dasein* sólo puede efectuarse teniendo en

5. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 99.

6. *Ibidem*, p. 371.

7. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006.

consideración que éste es un término previo a cualquier género o determinación. El *Dasein* es el ser mismo de un ente determinado, pero, en cuanto estudio ontológico, las determinaciones naturales, históricas, sociales, políticas o culturales pertenecen al orden óntico, propio de la antropología y de otras disciplinas, no al tratado ontológico como tal.

Lo que Heidegger pone aquí en juego es fundamental: la *diferencia sexual* es relacional, no es una diferencia originaria; depende de la relación que se establece en el *ser-con-los-otros*. En este sentido, ser hombre o ser mujer es algo óntico, posibilitado por la estructura ontológica del *Dasein* como *ser-con* (*Mitsein*), es decir, por su apertura constitutiva a la coexistencia. Si el ser humano no tuviera esa apertura ontológica, “si cada existencia o *Dasein*, sea fácticamente hombre o mujer, no fuese ya ser-unos-con-otros o ser-uno-con-otro entonces esa relación de sexo sería imposible en absoluto como relación humana”.⁸ Lo originario es, así, lo neutro: un ser que, en tanto existe fácticamente, desarrolla su existir como ser sexuado en relación con otro. Sólo a través de esta neutralidad es posible la diferencia: “el *Dasein* en general esconde, abriga en él la posibilidad interna de una dispersión o una diseminación fáctica en el propio cuerpo y ‘por ende en la sexualidad’”.⁹

El *Dasein* es neutro, posee una neutralidad que, lejos de significar indiferencia, parece contener en potencia la posibilidad de desplegar una pluralidad de posibles determinaciones. Si éste porta en sí esas posibilidades, no es, por ello, un ser a-sexuado; más bien, su neutralidad se deja pensar como la positividad originaria de una sexualidad todavía no fijada en la determinación dual. Bajo este tenor, la lectura derridiana cuestiona la binariedad sexual, puesto que “permite pensar

8. Cita de Heidegger en Neus Campillo, “Ontología y diferencia de los sexos” en Silvia Tubert (Coord.), *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 83-122, p. 95.

9. Jacques Derrida, “Geschlecht I, diferencia sexual, diferencia ontológica” en Jacques Derrida, *Psyché. Invenciones del otro*, La Cebra, Adrogué, Argentina, 2017, pp. 473-494, p. 485.

que la neutralidad a-sexual no desexualiza, al contrario; no despliega su negatividad *ontológica* respecto de la sexualidad misma sino rasgos de la diferencia, más precisamente de la *dualidad sexual*.¹⁰ Más aún, “el *Dasein* en su neutralidad no es un no importa quién indiferente, sino la positividad originaria y la potencia de ser”.¹¹ Así, para Derrida, esa neutralidad del *Dasein* remite a una dimensión sexual *anterior* a una determinación diferencial en el devenir de éste: refiere a una diferencia sexual neutra. Ahora bien, esta neutralidad designa aquello previo a toda determinación o diferenciación sexual: un momento *pre-diferencial*, ajeno a cualquier negación de la sexualidad del *Dasein*. Dicha anterioridad es estrictamente analítica, no cronológica. Por este motivo importa precisar el alcance de esta neutralización, en la medida en la que desborda o, cuando menos, desajusta la diferencia sexual tal como suele pensarse. El ser del *Dasein* como un ser neutro y previo a toda determinación es uno idéntico a sí mismo. Es pura reflexión — diría Hegel —, es referencia refleja. No obstante, la identidad alberga dentro de sí la diferencia, de manera que no hay identidad sin diferencia. Con todo, la determinación, es decir, la diferencia como determinación acontece existiendo: existir es la determinidad del ser—que—está—siendo.¹² De ahí la afirmación de Heidegger: “la ‘esencia’ del *Dasein* reside en su ex-sistencia”.¹³ Su ser consiste en algo más que la mera corporalidad: en el *modo humano* de ser del *Dasein*. La *ex-sistencia* es un *estar-fuera-de-sí*, un más allá de sí mismo, del mundo y de su contexto como determinantes; es pura apertura que impide pensar el ser del *Dasein* como objeto definido o como naturaleza ya dada. El ser humano no es sustancia, es praxis; es un ser que se constituye a sí mismo en su estar abierto al mundo, a sí mismo y a los otros. “Su ser [del ser humano] es, más bien, interrogación por el sentido de su propio ser y, en esa medida, le es constitutivo estar entregado a la responsabilidad de

10. *Ibidem*, p. 480. Las cursivas se encuentran en el original.

11. *Ibidem*, p. 481.

12. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2008, p. 195.

13. Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo” en Martin Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 259–297, p. 268.

sí, a la demanda inexorable de *hacer-por-ser*".¹⁴ Con esto se nos descubre la posibilidad de afirmar que esa apertura de su ser es constitutivamente ética: refiere a un *hacer-por-ser* que responde ante, por y con el *otro*. Es, por tanto, también política. Pues es en esta apertura al mundo, a sí mismo y a los demás, que se nos revela la riqueza de la indeterminación en el *hacer* del ser humano. Su *hacer* que se abre una *pluralidad* de modos de *hacer-para-ser*, a diferencia del animal, que está determinado para ser de un único modo, respondiendo clausuradamente a su medio. En la línea de la riqueza de lo ambiguo, me interesa subrayar que el ser de la identidad como neutralidad puede tener una determinación positiva o negativa según la totalidad en la que se efectúe la determinación. En Heidegger el *Dasein* como ser neutro deviene factualmente hombre y mujer en su existir: hay una diferenciación dual. Pero, precisamente por ello, la neutralidad ontológica del *Dasein* permite la ruptura misma de la *sexdualidad*, abriendo la posibilidad de pensar de *otro modo* la diferenciación y de desplegar la sexuación de la sexualidad a otras determinidades. Constituir la totalidad de "otro modo que ser" es ser ya de otro modo. Se trata de que la sexualidad *marque* de otra manera.

Diferenciar diferente, sexuar de otro modo

Emanuel Levinas piensa la diferencia, lo trans-fenomenológico, como aquello que fuerza a la fenomenología a ir más allá del yo en el que no hay extrañeza radical alguna. Pensar la diferencia implica desactivar la clausura ontológica del pensamiento occidental, empeñado en "una totalidad en donde la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto".¹⁵ La imposibilidad de la síntesis y, por tanto, de la clausura de la totalidad, manifiesta, por excelencia, la relación interpersonal entre los seres humanos. Esa relación interpersonal, ese ser o estar cara-a-cara, posee una trascendencia irreductible: la imposibilidad de abarcar-*nos*, de abarcar al

14. Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, p. 118.

15. *Ibidem*, p. 427. Es una cita de Emmanuel Levinas.

Otro en su manifestación enigmática. “El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia no es lo *neutro* de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su Grandeza”.¹⁶ Desde aquí Levinas emprende una crítica contra la neutralidad del ser del *Dasein* en Heidegger y, en general, contra toda dialéctica que neutraliza la diferencia, reduciendo al *Otro* a lo *Mismo* bajo identidad de la totalidad. Este rebasamiento de la diferencia fractura la idea de sujeto como sustancia, como algo presente en sí mismo, propio del pensamiento de la identidad. La diferencia propuesta por Levinas es, así, un *diferenciar diferente* que cuestiona la neutralidad de la diferencia de la totalidad.

Levinas construye la noción de alteridad como lo radicalmente *Otro*, lo inabarcable, lo no-sintetizable, lo inasequible a las categorías de la totalidad que buscan neutralizarlo y reducirlo a lo *Mismo*. En este sentido, el *Otro* no puede plantearse en términos de cognoscibilidad: cuando se lo clasifica y tematiza, se lo encadena al yo. La comprensión del *Otro* hace desaparecer su alteridad. Por ello, en Levinas rescatar la alteridad es poner en cuestión la identidad del yo. “La sexualidad provee el ejemplo de esta relación, cumplida antes de ser reflexionada: el otro sexo es una alteridad llevada a cabo por un ser como esencia y no como reverso de su identidad, pero no podría impactar a un asexuado”.¹⁷ Bajo este tenor, lo femenino es *lo otro* por excelencia, aquello que, en su alteridad, impide la clausura del yo identificado consigo mismo. La alteridad es la “naturaleza” de lo femenino: “lo femenino es descrito como lo *de por sí otro*, como el origen del concepto mismo de alteridad”.¹⁸ Ahora bien, para Levinas lo femenino como lo radicalmente otro no remite sin más a “la mujer”, sino al carácter inasible de aquello que la totalidad no puede captar. Lo femenino nombra una modalidad de alteridad

16. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006, p. 213. Las cursivas se encuentran en el original.

17. *Ibidem*, p. 140.

18. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Machado Libros, Madrid, 2000, p. 57.

irreductible a la representación. Esta irreductibilidad no es neutralidad porque Levinas sexualiza al *Dasein* heideggeriano.¹⁹

La objeción de Beauvoir a Levinas resulta aquí particularmente pertinente. El problema no consiste únicamente en que éste nombre lo femenino como alteridad, sino en que esa alteridad aparece formulada desde una posición subjetiva que corre el riesgo de permanecer masculinizada. En efecto, Beauvoir advierte que en la economía patriarcal de la diferencia el hombre se constituye como *Sujeto* y *Absoluto*, mientras que la mujer queda situada como *Alteridad*.²⁰ Esta operación alcanza también al mismo Levinas: aunque Beauvoir le concede que, seguramente, no olvida que la mujer es conciencia para sí, le reprocha adoptar deliberadamente un punto de vista de hombre sin señalar la reciprocidad del sujeto y del objeto.²¹ En otras palabras, cuando lo femenino es pensado como “misterio”, queda sobrentendido que es misterio para el hombre. La diferencia sexual queda así inscrita todavía en una economía asimétrica de enunciación. Esta crítica no cancela la potencia levinasiana de la alteridad, pero obliga a desplazarla: lo femenino no puede funcionar sólo como nombre de lo inasimilable; debe pensarse también desde la materialidad histórica de su subordinación. Ahora bien, asumir esta objeción invita a leer con una cautela decisiva la operación de Levinas: lo femenino no puede ser tomado como nombre inocente de la alteridad. Precisamente por ello se imponen las preguntas siguientes: ¿por qué lo femenino? y ¿por qué no lo masculino como figura equivalente de alteridad? La apuesta levinasiana consiste en imprimir en la ética, como filosofía primera, como metafísica, una dimensión negada por el pensamiento occidental: pensar *lo otro* bajo el signo de lo *hospitalario*, sin reconducirlo a la economía del *Mismo*. Interesa subrayar que Levinas *feminiza* la diferencia en la medida en

19. Marta Palacio, “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *Isegoría*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, N° 45, 2011, pp. 669–682.

20. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 50.

21. *Ibidem*, p. 51.

que la piensa como alteridad, como ese otro que imposibilita la clausura del ser, que revela una trascendentalidad más allá de la totalidad.²² Esta perspectiva, que resalta la feminidad de la alteridad, se sostiene precisamente en una ambivalencia dentro de la obra de Levinas, quien, en unas ocasiones, liga lo femenino con la mujer y, en otras, lo desplaza hacia lo *radicalmente Otro*. Para mí esa ambivalencia es un rasgo estructural de lo femenino, no una contradicción: lo equívoco que fragmenta la univocidad de la totalidad.²³ Antes que una falla conceptual, se trata de la imposibilidad de fijar en un concepto aquello que, precisamente, interroga las definiciones de la identidad. En ese horizonte la afirmación “lo masculino y lo femenino es lo propio de todo ser humano”²⁴ debe entenderse, más que como psicologización, como indicio de que la diferencia sexual, en el plano de la alteridad, atraviesa la existencia humana sin dejarse reducir a una taxonomía estable. Lo masculino, en la gramática levinasiana, tiende a totalizar; lo femenino, en cambio, marca la irrupción que rompe la clausura de la totalidad.

Independientemente de las críticas, inevitables, que se puedan hacer a la ambigüedad y ambivalencia del término “femenino” y al modo en el que Levinas lo construye, me interesa rescatar lo que resulta decisivo para nuestro problema: aunque Levinas piensa en una diferencia sexual binaria, su estructura abre a la *pluralidad* emergente del movimiento que va del yo al *Otro*, un movimiento que se sustrae a una mirada objetivadora y procede de un impulso libre de cualquier reflexión.²⁵ Este tránsito del yo al *Otro* no describe una complementariedad ni una fusión, sino una relación en la que la diferencia no es suprimida. Para Levinas “la relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva, lo otro en tanto que otro no es aquí un objeto que pasa a ser nosotros; por

22. Conviene tener presente que, después de Beauvoir, esta feminización sólo puede sostenerse críticamente si se evita convertir “lo femenino” en una figura disponible para el discurso masculino sobre la alteridad.

23. Catherine Malabou, “El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, Nº 15, 2011, pp. 281–299.

24. *Ibidem*, p. 59.

25. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 140.

el contrario, se retira en su misterio”.²⁶ Así, la alteridad no desaparece en la relación del *yo* y el *Otro*. En lugar de una dialéctica de la identidad que sintetiza la diferencia, comparece una diferencia inagotable ante el misterio del *Otro*, generadora de una *no-homogeneidad* constitutiva en la relación diferenciada y que, con ello, introduce pluralidad.²⁷ En Levinas hay, por tanto, un *pluralismo ontológico*, de manera que “la relación metafísica realiza un existir múltiple, el pluralismo”²⁸ posibilitado por la interacción de subjetividades que conservan su diferencia ante el *Otro* en tanto *excedencia* inabarcable. Esa excedencia torna imposible el cierre de la totalidad y la reflexividad que, al pretender totalizar, busca eliminar la diferencia en el todo.

La diferencia, en cuanto *excedencia*, es el elemento de la pluralidad. La apertura a la alteridad es, en este sentido, una apertura a la diferencia sexual que surge, antes que de la reflexión, de la estructura de la vida fáctica. “La sexualidad provee el ejemplo de esta relación, cumplida antes de ser reflexionada: el otro sexo es una alteridad llevada a cabo por un ser como esencia y no como reverso de su identidad, que no podría impactar a un *yo* asexual”.²⁹ Este ámbito *pre-reflexivo* constituye el espacio originario de la diferencia: allí donde ésta, entendida como alteridad y hospitalidad, se da como apertura a una pluralidad de modos de ser del ser. “La sexualidad no es en nosotros ni saber, ni poder, sino la pluralidad misma de nuestro existir”.³⁰ Tal vez sea precisamente este ámbito de la diferencia, opuesto a la lógica de la identidad y a la economía de la totalización, el que habilite, en su pluralidad, la posibilidad de pensar *otros modos que ser* o, incluso, un más allá de la identidad sin caer en la neutralización de lo diferente.

26. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, p. 58.

27. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 233.

28. *Idem*.

29. *Ibidem*, p. 140.

30. *Ibidem*, p. 285.

Derrida rescata el pluralismo de la diferencia para *dislocar* la *sexualidad* que inscribe la diferencia en una perspectiva binaria. Le interesa poner en tela de juicio la concepción binaria de la diferencia sexual, como oposición entre masculino y femenino, invitándonos a reescribirla como *diferencias sexuales* (en plural):³¹ más que como una simple ampliación cuantitativa, como desplazamiento del régimen oposicional que fija sus límites. De ahí que la deconstrucción de las oposiciones binarias no se agote en invertir los términos ni en conciliarlos: interroga, más bien, la estabilidad misma de los opuestos, mostrando la no clausura —y la productividad— del pluralismo de la diferencia.

La neutralidad heideggeriana es leída por Derrida como el momento previo a la categorización en una estructura no determinada y, en último término, no plenamente determinable, que posibilitaría entonces la apertura a concreciones múltiples de la sexualidad. Bajo este tenor, una neutralidad positiva abre posibilidades indeterminadas de sexuación, mientras que una neutralidad negativa, tal como suele operar en la recepción heideggeriana, reintroduce la diferencia sexual bajo la forma de una binariedad que determina la diferencia en oposición a lo masculino.³² De ahí el desplazamiento decisivo hacia la corporalidad: “la multiplicidad dispersante no depende en primer lugar de la sexualidad del cuerpo propio; es el cuerpo propio mismo, la carne, lo que arrastra originariamente al *Dasein* en la dispersión y como consecuencia en la diferencia sexual”.³³ El cuerpo como *carne* posibilita la multiplicidad: la pluralidad pertenece al ser mismo del *Dasein*. En esta línea de ideas, “Todo cuerpo es sexuado y no hay *Dasein* sin cuerpo propio”.³⁴ Esta dispersión originaria funda la crítica a una concepción binaria de la diferencia. La diferencia es, en sí misma, *plural* y, en su inestabilidad

31. Anne-Emmanuelle Berger, “Sexuar las diferencias” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, N° 14, 2008, pp. 173-187, p. 177.

32. Jacques Derrida, “Geschlecht I...”, p. 481.

33. *Ibidem*, p. 485. Las cursivas se encuentran en el original.

34. *Idem*.

constitutiva, advierte la imposibilidad de sustancializar o naturalizar la diferencia sexual.

El proyecto deconstructivo de Derrida cuestiona la posibilidad de marcas sexuales opuestas y, al hacerlo, resalta su carácter de impertinencia como principio de inteligibilidad. Si la diferencia sexual queda ya marcada en la oposición masculino/femenina, Derrida desplaza el escenario topológico de “hombre/mujer” desarticulando la identificación como régimen de fijación y redireccionándola a una indeterminación constitutiva. La pluralidad, en vez de añadir simplemente “más” términos al régimen binario, posibilita otras formas de sexuar: *sexuar de manera otra*.

Pese a lo anterior, es desde esta perspectiva que el pluralismo deconstructivo desestabiliza el suelo sobre el que cierto feminismo pudo sostener una identidad unificada como soporte de su causa. Si no hay un “lugar” propio y asegurado para la mujer, tampoco puede haber una identidad feminista plenamente garantizada como unidad sustantiva.³⁵ Esto no equivale a disolver la potencia política del feminismo, sino a desplazarla hacia una práctica más inestable y exigente: aprender a “danzar de otro modo”,³⁶ esto es, a moverse sin quedar fijado en las coordenadas heredadas de la representación: “inventar coreografías interminables”.³⁷ La dificultad que impide estabilizar de una vez por todas el *movimiento* es también la que abre la posibilidad de elaborar *discursos otros* de las diferencias sexuales.³⁸ En este sentido, la imposibilidad de clausura no paraliza la acción; por el contrario, exige una crítica permanente del lugar, de la posición que se ocupa

35. Raúl Madrid Ramírez, “Derrida y los estudios de género: por qué la deconstrucción no es feminista” en *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, N° 16, 2003, pp. 201–224.

36. Jacques Derrida y Christie McDonald, “Coreografías” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, N° 14, 2008, pp. 157–172, p. 161. Cursivas propias.

37. *Ibidem*, p. 172.

38. *Idem*.

y de las formas en las que toda identidad puede ser reinscrita en una economía de poder.

Ahora bien, esta apertura deconstructiva todavía exige un desplazamiento ulterior. *Diferenciar diferente* permite multiplicar las marcas, alterar la gramática binaria y desestabilizar la oposición masculino/femenino. Con todo, esa operación puede permanecer inscrita en el mismo campo que distribuye, reconoce y administra las diferencias. Por ello, hacer de la *sexdualidad* una *sexpluralidad* no basta si el lugar de enunciación continúa sostenido por la misma lógica de dominación. La neutralidad, la pluralidad o la proliferación de marcas resultan insuficientes cuando el campo que las vuelve legibles permanece intacto. Lo decisivo es, entonces, transformar el lugar desde el cual la diferencia se produce, se nombra y se distribuye; dislocar la reflexión, fracturar el lugar cómodo del pensamiento y abrir una interrupción de la gramática misma de la diferencia.

Diferenciar distinto, sexuar desde lo otro

Que los seres humanos seamos plurales y diversos es un hecho. Que esa pluralidad deba ser dividida y clasificada binariamente es una operación cultural, del mismo modo que lo es la jerarquización de esa bipartición, en la que lo femenino y lo masculino se articulan en términos de desigualdad. De ahí que el feminismo haya emprendido un cuestionamiento de lo sexual para desplazarlo al ámbito genérico, con la finalidad de plantearse los posicionamientos como una cuestión política y cultural, y no como dato natural, biológico, esencial o anatómico. La categoría de género instala *la diferencia* en el contexto sociopolítico y cultural, en el que se ha construido la *sexdualidad* genital. Ahora bien, el género mismo puede devenir dispositivo de identidad clasificando, *marcando* la diferencia en el espacio social y, al hacerlo, consigue legitimar y visibilizar determinadas formas de ser. Aquí se juega el punto crítico: Derrida advierte el peligro del uso del género en

la medida en la que, al operar como criterio, vuelve a dividir y catalogar. Así, clasificar es ya ejercer violencia. Por eso Butler problematiza el género cuando éste, lejos de desactivar la jerarquía, engendra nuevas modalidades de exclusión e invisibilización. El género, en tanto categoría taxonómica, ejerce un *poder productivo*: produce sujetos regulados por una estructura diferenciadora que controla, reglamenta y limita. Y esta misma estructura genérica torna visible o invisible lo que no logra ser clasificado o lo que excede la norma que la clasificación establece. Esta dinámica de visibilidad o invisibilidad, de jerarquización, inclusión y exclusión sitúa el análisis del género en el *campo de poder*. La afirmación de Beauvoir según la cual no se nace mujer, sino que se llega a serlo permite desplazar la diferencia sexual del terreno de la esencia natural al campo de la existencia situada. El punto decisivo consiste en mostrar que el cuerpo vivido aparece siempre inscrito en un mundo histórico de significaciones, normas y jerarquías. Butler radicalizará más tarde esta intuición al subrayar la eficacia de una estructura social que fuerza a determinados cuerpos, definidos por genitalidades específicas, a ser “mujeres” conforme a un régimen de inteligibilidad normativo. Hay, pues, una obligación cultural —y no un dato biológico— que prescribe modos de ser, de aparecer y de vivir la corporeidad.³⁹ De esta manera, el discurso del sexo como determinante natural, situado en una supuesta pre-discursividad para dotarlo de estabilidad, aparece como un discurso despojado de su genealogía: pretende presentarse como dato originario cuando es, en realidad, una producción cultural inscrita en un contexto sociopolítico que responde a relaciones históricas de poder. La “naturaleza” del sexo funciona aquí como el nombre de una operación de borramiento: se naturaliza lo que ha sido nombrado y se estabiliza como evidencia lo que es efecto de una economía regulatoria de los cuerpos.

39. Judith Butler, *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 57.

El género llega a ser la transformación cultural de una polisexualidad en una binariedad heteronormativa culturalmente impuesta que despliega identidades de género jerarquizadas,⁴⁰ las cuales funcionan según la lógica de la dominación patriarcal. Por ello, aquellas prácticas, cuerpos o situaciones que desestabilizan esa lógica quedan sometidas a una presión de normalización: se las fuerza a volverse legibles en los términos de la matriz dominante o se las relega a la invisibilidad dentro de su propia economía de reconocimiento. Butler presenta, en este sentido, el caso de Herculine Barbin: una persona intersexual asignada con el género femenino y a quien, tras una serie de interrogatorios clínicos y “confesiones” médicas, se le impuso el tránsito jurídico-administrativo del sexo femenino al masculino. El caso muestra con nitidez el modo en el que la heteronormatividad clasifica incluso aquello que no encaja, imponiendo sobre lo extraño una identidad legible. Así, lo nombra como lo no-idéntico, es decir, como anomalía; y justamente por esa nominación lo reinscribe dentro del orden que pretendía desbordar y cuestionar.⁴¹ En este punto, también la bisexualidad, como otras formas *identificadas* por la totalidad, son un “afuera que se encuentra dentro” de los términos del discurso nominativo:

[...] no como una opción más allá de la cultura, sino una opción cultural concreta que se rechaza y se define como imposible. [Ya que] lo marginado, y no lo excluido, es la posibilidad cultural que provoca miedo o, por lo menos, ocasiona pérdida de castigos. No ser reconocido socialmente como un heterosexual real es perder una identidad social posible y quizá lograr otra que esté mucho menos castigada. Así, lo impensable está completamente presente en la cultura, pero completamente excluido de la cultura dominante.⁴²

La totalidad produce categorías que identifican lo “anormal”, aquello situado fuera de la norma y, por tanto, fuera de la lógica heteronormativa,

40. *Ibidem*, p. 166.

41. *Ibidem*, pp. 196–216.

42. *Ibidem*, p. 170. Las cursivas se encuentran en el original.

la cual nomina para excluir, negar o convertir en referente disciplinario lo que “no debe ser”. La nominación opera aquí como práctica de poder, antes que como acto neutral de descripción: al nombrar delimita el campo de lo reconocible y distribuye jerarquías entre lo legible y lo ilegible, lo normal y lo anormal. Desde esta perspectiva, puede situarse también la repetición de construcciones heterosexuales en ciertas culturas sexuales *gais* que llegan a normar sus prácticas, apropiándose de roles heterosexuales al posicionar a uno como “masculino” y a otro como “femenino”, a uno como “padre” y a otro como “madre”. La intención no es impugnar una falta moral ni reducir la complejidad de esas prácticas, sino señalar la eficacia de la matriz normativa: el género opera como efecto que “delinea los factores políticos de su construcción a modo de ontología”,⁴³ de suerte que ser hombre o ser mujer aparece ya definido, posicionado y normalizado incluso dentro de un pluralismo sexual que, a primera vista, parece dislocar la norma.

Para el propósito de este ensayo me interesa resaltar que aquello que queda *fuera* funciona como índice crítico de la totalidad, permitiéndonos comprender de otro modo su estructura, en la medida en la que “lo que queda ‘fuera’, nos ayuda a entender que el mundo de categorización sexual que presuponemos es construido y que, de hecho, podría construirse de otra forma”.⁴⁴ Pero esta otra forma implica advertir que no basta con diferenciar diferente si la estructura de la totalidad mantiene la estabilidad de su régimen de inteligibilidad. Por más diferenciaciones que surjan en el espacio social, mientras la *lógica de dominación* que las *identifica* y las clasifica permanezca intacta, esto es, mientras no se pongan en tela de juicio las bases *epistemológicas* desde las que opera, las diferentes *diferenciaciones* estarán *referidas* a la misma gramática normativa. De ahí que sea menester cuestionar tanto los términos como la relación que los fija como “lo otro”, el dispositivo que instituye su diferencia como diferencia capturable.

43. *Ibidem*, p. 97.

44. *Ibidem*, p. 223.

En efecto, *A* y *B* pueden estar relacionados de diferente forma si se invierte la direccionalidad de la relación; pero la inversión no altera necesariamente el escenario en el que esa relación se da. Si *A* equivale a “padre” y *B* a “hijo”, la relación $A \rightarrow B$ se lee como paternidad; pero si cambiamos la direccionalidad $B \rightarrow A$, se lee la relación como filiación. No obstante, si ambas relaciones se dan en una lógica de dominación, el escenario es el mismo, no hay ruptura con la estructura que posibilita la relacionabilidad de los componentes, y el campo de posibilidad no cambia: dominación. Ahora bien, si además de transformar la relación se transforma el escenario, hay un movimiento hacia algo otro. Es por ello que este ensayo distingue entre diferenciar diferente (multiplicar marcas dentro del universo representacional) y diferenciar distinto: desplazar el orden que captura la diferencia como identidad. A ese desplazamiento lo nombro, con cautela, *exterioridad*: una instancia ético-política que interrumpe la clausura de la ipseidad y de la totalidad, antes que un más-allá topográfico. El término *exterioridad* proviene de Levinas y pasa por Dussel, pero su potencia crítica depende de no reificarla como nueva sustancia o como “lugar” plenamente identificable.

En Dussel la exterioridad es una categoría decisiva que permite “contar con el instrumental interpretativo suficiente para comenzar un discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos”.⁴⁵ Con todo, conviene subrayar que esta periferia debe entenderse menos como una positividad empírica (un afuera ya dado) y más como un efecto estructural de la propia totalidad: ésta produce su afuera como condición de su autoafirmación. La totalidad es autorreferencial y autojustificadora, y su racionalidad “corresponde a la razón dialéctica y no al entendimiento óntico o razón analítica”,⁴⁶ en el sentido de que subsume lo *otro* y lo des-esencializa imponiéndole un sentido desde sus categorías de inteligibilidad, trastocando lo *Otro* en otro del sistema. Así, “el fundamento del sistema es idéntico a sí mismo, [donde] ‘el ser es’,

45. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 76.

46. *Ibidem*, p. 53.

y es así tan obvia y primeramente como que es”.⁴⁷ El fundamento se multiplica diversificándose, a la vez que identifica y unifica: la totalidad es una máquina de semejanza que hace converger lo homogéneo y lo heterogéneo bajo un mismo horizonte de representación.⁴⁸

Aquí se abre, sin embargo, una sospecha necesaria sobre la novedad y la potencia crítica de la exterioridad, tal como queda reinscrita en el dispositivo dusseliano. Mientras que en Levinas la exterioridad y lo infinito apuntan a una salida desde la ipseidad del *yo-mismo* —radicalizando, a su modo, la analítica existencial heideggeriana—, en Dussel el concepto corre el riesgo de ser “antropologizado” cuando se sobredetermina como periferia geopolítica y como otredad identificable: el afuera aparece entonces como un sujeto o un lugar que puede ser nombrado, localizado, representado. Pero, en la medida en la que lo exterior se *substantiva* (como “el oprimido”, “la periferia”, “el *Otro*” en general), puede reintroducir, sin pretenderlo, la misma totalidad representacional que intentaba interrumpir: la exterioridad se vuelve una pieza más del inventario ontológico del sistema, y el gesto crítico se deja reterritorializar. De ahí que la exterioridad deba pensarse, en rigor, como interrupción, como resto inasimilable o traza, antes que como fundamento positivo de una nueva totalidad.

El *otro* es otro en referencia al *yo*: el sistema lo produce como figura funcional. El indígena que, en la totalidad de la modernidad capitalista y patriarcal, es el encomendado, el folclórico; el negro figura como esclavo; el pobre, como mano de obra barata; la mujer, como servidora del hombre; el homosexual, como lo que no debe ser. Ahora bien, esta enumeración debe leerse críticamente, ya que no pretende fijar esencias identitarias, más bien busca mostrar los nombres a través de los cuales la totalidad captura, tipifica y administra lo viviente. Categorizar al *Otro* como “otro” para el sistema es posicionarlo dentro de este

47. *Ibidem*, p. 57.

48. *Ibidem*, p. 58.

último como un *fuera-dentro* que sirve al sistema en tanto excluido y negado. Al interior de la dialéctica del señor y el siervo, el reconocimiento del *otro* posibilita que el señor se presente como tal; el *otro* nutre la economía del sistema, que le expropia lo que le sirve para funcionar. Por su parte, la totalidad diversifica al ser en una pluralidad de categorizaciones que responden a un movimiento interno en el que lo *Otro* es transformado en *otro* dentro del sistema, sin transformar su propia lógica totalitaria de operación y asimilación. Por ello, se podría partir de la neutralidad del ser que, en el plano fáctico, se diferenciaría en relación con *otro*; o se partiría de un ser que, desde su esencia, es múltiple y concretará su multiplicidad en el terreno óntico; o bien, se celebrará lo diverso como aquello que debe ser tolerado, pero rechazado al identificarlo como lo impensable o lo aberrante. Pero ninguna de estas modulaciones, por sí mismas, trastoca la lógica de dominación de la totalidad ontologizante de la modernidad capitalista.

El intersexual, el transexual, el bisexual, el +sexual, así como, en el terreno genérico, el transgénero, el travesti y el +género son —o podrán devenir— categorías de identificación de lo extraño, que no cuestionan el fundamento de la totalidad si operan como meras casillas reconocibles. No se puede negar, me parece, que en la actualidad hay una diversificación de modos de ser sexual; pero, por más diversa que sea la aceptación, la sexuación puede seguir inscribiéndose bajo la misma lógica de dominación, explotación, exclusión y negación. Esto no niega los desplazamientos que se han dado en la lógica del sistema, su dislocación referencial, sino que advierte que no basta la aceptación de la diversidad sexual, no basta diferenciar diferente, tolerar o incluir al *otro* como lo extraño, lo extranjero, si lo nuevo opera con la misma gramática de poder: la marca, lo marcado, lo marcante, permanece en el mismo campo de significación, la dominación. Por esto resulta decisivo para Dussel el análisis del lugar de enunciación (*locus enuntiationis*), pero no para “ocupar” el lugar del otro —lo cual, en términos metafísicos, es una ilusión representacional—, sino para

exhibir cómo el sistema distribuye posiciones y jerarquías, y cómo la opresión opera diferencialmente (no es lo mismo ser homosexual y, además, negro, mujer, indígena, latinoamericano o africano). Ahora bien, la exterioridad no puede funcionar como garantía positiva de un “afuera” ya disponible. Su eficacia crítica se juega en su capacidad de poner en crisis el mundo poseído. Como apunta Levinas: “la relación con el Otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído”.⁴⁹ De ahí que la cuestión no pase por salir de la ontología; exige introducir una fractura en la totalidad que ésta no puede producir por sí misma (pues sus desplazamientos internos son dialécticos y reasimilables). La exterioridad nombra entonces la interrupción que desestabiliza el fundamento y exige reconfigurar, sin clausura, los dispositivos ontológicos, políticos, económicos, morales, culturales y, aquí también, los de la sexuación: una *ontología otra* cuya condición es sostener la exterioridad como interrupción y no como nueva totalidad.

Conclusiones

Este recorrido nos ha permitido esbozar que la problemática de la diferencia sexual desborda la teorización, revelando la importancia de ligar teoría y praxis con el contexto en el que se inscriben para el análisis. La diferenciación no es un problema meramente conceptual, es también ético-político, ya que diferenciar es un acto de violencia que genera opresión y discriminación; es un acto constituyente de lo distinto desde las categorías de inteligibilidad del fundamento de la totalidad (de lo ya dado, de lo que es), que despoja la distinción de lo *Otro*, imponiéndole un *no-ser* para que sea desde la *negación*. El problema, por tanto, emerge fundamentalmente en el orden de lo sociocultural que produce y reproduce normas, instituciones y prácticas naturalizadas y naturalizantes, y no en el plano meramente biológico o natural.

49. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 191.

Diferenciar es un “mecanismo de activación de lo no-uniforme”:⁵⁰ una operación mediante la cual la totalidad hace comparecer lo otro bajo formas reconocibles, clasificables y administrables, posicionándolo dentro de la totalidad para que sea lo diferente. En este sentido, la diferencia no remite a un dato natural ni a una identidad previamente constituida. Como advierte Nelly Richard, la diferencia sexual se trama en procesos de significación en los que el cuerpo sexuado queda atravesado por narrativas culturales, políticas y simbólicas.⁵¹ Tomar el lugar asignado por esa economía de representación equivale, entonces, a corporalizar la norma: asumir como propio el sitio desde el cual la totalidad vuelve legible lo diferente y lo incorpora a su régimen de sentido. Por ello, el lugar es revelador de una lógica que distribuye sentido y sin-sentido, pertenencia y exclusión, reconocimiento y subordinación. Sin embargo, ese lugar no debe absolutizarse, pues hacerlo implicaría convertir la diferencia en propiedad identitaria y reinscribirla en la misma gramática que la captura. La exterioridad, en consecuencia, no funciona como territorio plenamente disponible ni como identidad garantizada, sino como margen de desidentificación: hiato, resto inasimilable, zona de oscilación entre pertenencia y extrañamiento que interrumpe la autorreferencia del sistema. En esa medida, la exterioridad permite cuestionar la tautología del fundamento de la totalidad y abrir, mediante la interpelación práctica, desplazamientos capaces de desestabilizar los dispositivos que fijan los cuerpos, los nombres y las posiciones, posibilitando otros modos de ser más allá del ser de la totalidad. X

Fuentes documentales

Berger, Anne-Emmanuelle, “Sexuar las diferencias” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, Nº 14, 2008, pp. 173-187.

50. Nelly Richard, “Multiplicar la(s) diferencia(s): género, política, representación y deconstrucción” en Alejandro Grimson y Karina Andrea Bidaseca (Coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2013, pp. 135-146, p. 136.

51. *Ibidem*, p. 137.

- Butler, Judith, *El género en disputa*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Campillo, Neus, “Ontología y diferencia de los sexos” en Tubert, Silvia (Coord.), *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 83-122.
- De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2015.
- Derrida, Jacques, “Geschlecht I, diferencia sexual, diferencia ontológica” en Derrida, Jacques, *Psyché. Invenciones del otro*, La Cebra, Adrogué, Argentina, 2017, pp. 473-494.
- Derrida, Jacques y McDonald, Christie, “Coreografías” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, N° 14, 2008, pp. 157-172.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2008.
- Heidegger, Martin, “Carta sobre el humanismo” en Heidegger, Martin, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 259-297.
- _____. *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013.
- _____. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006.
- Heinämaa, Sara, “¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual” en *Mora*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, N° 4, 1998, pp. 27-44.
- Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Machado Libros, Madrid, 2000.
- _____. *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2006.
- Madrid Ramírez, Raúl, “Derrida y los estudios de género: por qué la deconstrucción no es feminista” en *Seminarios de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, N° 16, 2003, pp. 201-224.
- Malabou, Catherine, “El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual” en *Lectora: revista de dones i textualitat*, Universidad de Barcelona, Barcelona, N° 15, 2011, pp. 281-299.

- Palacio, Marta, “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *Isegoría*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, Nº 45, 2011, pp. 669–682.
- Richard, Nelly, “Multiplicar la(s) diferencia(s): género, política, representación y deconstrucción” en Grimson Alejandro y Bidaseca Karina Andrea (Coords.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2013, pp. 135–146.
- Sáez Rueda, Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2009.

Valor sentimental:^{*} el dolor que se hereda^{**}

Bernardo García González^{***}



Recepción: 27 de mayo de 2026

El director

Valor sentimental es la sexta película del joven director noruego Joachim Trier. Su primer largometraje es *Reprise*,¹ que se estrenó en 2006 y que, junto con *Oslo, 31 de agosto*² y *La peor persona del mundo*,³ componen la *Trilogía de Oslo*. En medio de estas obras dirigió *Más fuerte que las bombas*⁴ y *Thelma*.⁵ Esta filmografía, aun siendo pequeña, ha

* Joachim Trier, *Sentimental Value* (película), Maria Ekerhovd y Andrea Berentsen Ottmar (productores), Mer Film/Eye Eye Pictures/MK Productions/BBC Films/Lumen Production/Komplizen Film/Zentropa/Zentropa Sweden/Film i Väst, Noruega/Francia/Alemania/Dinamarca/Suecia/Reino Unido, 2025 (color, 135 minutos).

** A la memoria de Adrián Castañeda Iturbide.

*** Doctor en Filosofía de la Educación. Profesor del ITESO. bernardogarcia@iteso.mx

1. Joachim Trier, *Reprise* (película), Karin Julsrud (productora), 4 ½ Film/Filmlance International AB/Nordisk Film Post Production/Norsk Filmstudio, Noruega, 2006 (color, 105 minutos).
2. Joachim Trier, *Oslo, 31 de agosto* (película), Hans-Jørgen Osnes, Yngve Sæther y Sigve Endresen (productores), Motlys/Don't Look Now, Noruega, 2011 (color, 95 minutos).
3. Joachim Trier, *La peor persona del mundo* (película), Andrea Berentsen Ottmar y Thomas Røsbak (productores), Film i Väst/B-Reel Films, Noruega/Francia/Dinamarca/Suecia, 2021 (color, 128 minutos).
4. Joachim Trier, *Más fuerte que las bombas* (película), Thomas Røsbak, Joshua Astrachan, Marc Turtletaub, Albert Berger, Ron Yerxa y Alexandre Mallet-Guy (productores), Animal Kingdom/Arte France Cinéma/Beachside/Bona Fide Productions/Memento Films Production/Motlys/Nimbus Film, Noruega/Francia/Dinamarca, 2015 (color, 109 minutos).
5. Joachim Trier, *Thelma* (película), Thomas Røsbak (productor), Motlys/Film i Väst/Le Pacte/Filmpool Nord/Snowglobe/B-Reel Films/Don't Look Now/Copenhagen Film Fund, Noruega/Suecia/Dinamarca/Francia, 2017 (color, 116 minutos).

tenido la no tan común capacidad de interesar tanto a la crítica especializada como a un público más amplio. Cuatro de esas seis películas se han estrenado en el Festival de Cannes —uno de los más importantes para dar a conocer cine independiente y de autor—, pero también han tenido buena acogida en espacios en los que se valora un cine de distribución más extensa.

Lo que sucedió con *Valor sentimental* es buena muestra de ello: es una película que requirió la participación de casas productoras de siete países distintos para financiarse, fue presentada en la Sección Oficial de Cannes en 2025 y obtuvo ahí el Gran Premio —el segundo galardón más importante de la competición, después de la Palma de Oro, que ese año le fue concedida a *Un simple accidente*,⁶ del extraordinario director iraní Jafar Panahi—, pero también tuvo una presencia importante en los Premios Óscar, donde suele favorecerse el cine de industria, y en cuya edición de 2026 logró nueve nominaciones y ganó en la categoría de Mejor Película Internacional.

Una posible explicación de esa particularidad —de ser un cine que “le habla” a una diversidad de públicos tan heterogéneos— estaría dada por la honestidad con la que Joachim Trier aborda los temas que él mismo convoca en sus películas. Temas en los que, por otra parte, todas las personas nos podemos ver no sólo reflejadas, sino también concernidas.

En el trazo de sus personajes, por ejemplo, tiene una franca predilección por mostrarlos desde sus fragilidades y por hurgar en sus crisis; suele detener la mirada justo en momentos en los que viene para ellos una inminente transición vital, siempre marcada por la incertidumbre. Es decir, es un director que explora esas situaciones en las que la vida queda más expuesta: por un lado, exigiendo una decisión en la que todo —o mucho— está en juego; pero, por el otro, sin saber qué y cómo decidir. Es fácil

6. Jafar Panahi, *Un simple accidente* (película), Philippe Martin, Jafar Panahi y David Thion (productores), Les Films Pelléas/Bidibul Productions/Pio & Co, Irán/Francia/Luxemburgo, 2025 (color, 105 minutos).

identificarse con esos personajes —aun sin participar, ni remotamente, de sus particulares circunstancias y contextos— porque son como la ventana que hace visibles las batallas que todos libramos dentro: que la vida no es fácil; que no sabemos cómo vivir; que hemos de hacernos a nosotros mismos abrazando esa desorientación radical.

Joachim Trier llega a esa hondura en sus películas, pero lo hace sin alarde. Los rasgos formales que caracterizan su obra entera son prueba de ello, ya que están al servicio de las motivaciones profundas de su cine. Dentro de esos rasgos —por señalar uno— sobresale un recurso visual al que acude con frecuencia: el uso de primeros planos dirigidos al rostro de sus personajes en ocasiones en las que son evidentes sus vulnerabilidades y conflictos internos. Es un gesto en el que la cámara desatiende por completo el entorno —un entorno que en el cine de Trier está confeccionado con precisión y con altísimo valor simbólico y emocional— para focalizarse en el punto doliente. Ese recurso formal coincide con la vivencia que todos podemos constatar si miramos de verdad nuestras vidas: ¿no nos sucede que, en las etapas de mayor dolor, el contexto se nos difumina —la amplitud del mundo se nos va reduciendo, menguando—, y va ganando centralidad el tema que acapara nuestra atención?

En una entrevista reciente Joachim Trier externó que desde su primera película ha tenido la inquietud por explorar cómo se puede, a través de la imagen cinematográfica, mostrar el interior de una persona.⁷ El conjunto de su obra avala que esa inquietud es genuina; más allá de filmes individuales —que son de por sí valiosos—, su trabajo entero revela que el cine es para él una búsqueda, un camino en el que trata de entender aspectos esenciales de la vida. Y participa a los espectadores de esa voluntad por comprender; por eso es un cine que más bien plantea preguntas y se aleja de proporcionar respuestas; como si nos invitara a pensar junto con él.

7. Ver MUBI, “Video essay: ‘Joachim Trier: The Spaces Between Us’ | MUBI” en *YouTube*, 19/V/2026, <https://www.youtube.com/watch?v=5-1faljMWfs&list=LL>. Consultado 21/V/2026.

La película

La premisa narrativa de *Valor sentimental* es muy sencilla. Y esa sencillez —esa manera de abrirse una trama sin recurrir a artilugios innecesarios, mostrando sólo lo que resulta esencial— consueña con la profundidad a la que invita la película.

Nora y Agnes son dos hermanas jóvenes, de treinta y tantos años. Su padre, Gustav, ha sido en general un padre ausente. Sin embargo, ahora, en el presente del filme, Gustav vuelve a la ciudad con motivo de la muerte de Sissel —su exesposa y madre de las hermanas— y se reencuentra con sus hijas en el funeral, que acontece en la casa familiar.

Joachim Trier toma la decisión de no convertir la muerte de Sissel en el motivo temático del filme. Ni la vida o muerte de Sissel en sí —de quien no sabemos apenas nada—, ni la elaboración del duelo por parte de sus hijas son el foco de la película. De hecho, esos aspectos quedan deliberadamente relegados al contexto, casi podríamos decir que al margen. Y no es que el director minimice o trivialice un acontecimiento de tanto relieve como la muerte materna, pero él desea, en cambio, situar la mirada —y, con ello, dirigir nuestra atención— en el regreso del padre y lo que su presencia supone en la vida de Nora y Agnes.

Gustav tiene alrededor de setenta años. Ha sido un reconocido director de cine —incluso, pronto le harán un homenaje y una retrospectiva en un importante festival en Francia—, pero lleva ya 15 años sin filmar una película. Ese período de silencio está próximo a romperse, ya que ha escrito un guion que quiere filmar precisamente en Oslo, ahora que ha vuelto a su ciudad natal. Y quiere, además, que su hija Nora actúe en el papel principal.

Nora es la mayor de las hermanas. Es actriz titular del Teatro Nacional de Oslo. En una de las secuencias iniciales de la película —secuencia,

de hecho, en la que se nos presenta a Nora en el presente de la temporalidad narrativa— la vemos sufrir un intenso ataque de pánico antes de salir a escena. Tras bambalinas, y a pocos segundos de que se abra el telón, ella quiere escapar: grita desesperada que no puede hacerlo, que no puede subir al escenario. Tanto el equipo técnico del teatro como sus colegas actores la asisten. Advertimos, por lo que dicen quienes la rodean, que no es la primera vez que le sucede. Sin embargo, logra salir y representar con gran éxito su papel —un protagónico de una obra de Ibsen no especificada— y ser ovacionada por el público.

Cuando Gustav y Nora se reúnen en un café para conversar, notamos lo que ya intuíamos desde su reencuentro en el funeral de Sissel: la dificultad que tienen para comunicarse, la enorme distancia que los separa, el muro invisible que se levanta entre ellos. En ese diálogo decisivo Gustav le habla sobre su nuevo proyecto: “la película que estoy haciendo es importante —le dice—, podría ser mi mejor guion hasta la fecha”. E invita a Nora a que actúe en ella:

—La película se trata sobre... Es una joven madre que... Bueno, te quiero en el papel principal. La escribí para ti. Eres la única persona que puede interpretarla.

Hay tres aspectos muy importantes en la formulación precisa de esas palabras: por un lado, la dificultad de Gustav para decir de qué trata su película; por el otro, la declaración directa y sin ambages de que la escribió para ella, su hija mayor; y, finalmente, la certeza de que sólo Nora podría ser la actriz. Y pueden sumarse dos notas más, que surgen en la misma conversación: “este papel te vendría bien en muchos sentidos”; y, después, “la filmaremos en nuestra casa”.

La respuesta de Nora es contundente: “No vamos a trabajar juntos, papá. Ni siquiera podemos comunicarnos”; y abandona la mesa sin tomar el guion impreso que su padre le ofreció.

La herida transgeneracional

Agnes, la hija menor de Gustav, es una académica con formación en Historia. Vive con Even, su esposo, y con el hijo pequeño de ambos, Erik, de siete años. La relación de Agnes con Nora es muy cercana; es evidente el cariño mutuo y la complicidad entre ellas. Sin embargo, la manera en la que Agnes asume el regreso de Gustav es distinta a la de Nora: expresa también sus reservas, pero no levanta una barrera con su padre; antes bien, se ve movida a, por lo menos, tratar de comprender qué es lo que está pasando.

Ese deseo de comprender lleva a Agnes a preguntarse por el pasado familiar. Como Gustav se fue de casa tras la separación —siendo ella y su hermana aún adolescentes— y se consagró por completo a su carrera como cineasta, ellas saben poco de su linaje paterno. ¿Cómo fue la infancia de su padre? ¿Qué representó para él, siendo niño, la muerte de su propia madre cuando tan sólo tenía siete años?

Pero Agnes no le pregunta directamente a Gustav —quien, por su parte, tal vez no sepa demasiado ni de su propia infancia ni de su madre—, sino que indaga por dos vías distintas: visita archivos públicos que le permitan saber —a través de actas de defunción y documentos oficiales— quién era su abuela, cómo fue su vida, cómo murió; y, por otro lado, ella sí lee, a diferencia de Nora, el guion de la película que quiere hacer Gustav. Ambas vías arrojan luces que la asombran y conmueven.

De Nora hemos señalado ya sus recurrentes ataques de pánico escénico. Más adelante se nos presentan otros aspectos de su vida que también resultan importantes: la dificultad que tiene en sus relaciones personales —está involucrada con un compañero de teatro, que está casado, y con el que no logra construir un vínculo significativo— y su tendencia a la depresión. Y en este punto la simplicidad narrativa del filme —un padre que regresa, después de años

ausente, con un nuevo guion bajo el brazo— nos va conduciendo a intuiciones y preguntas de gran profundidad reflexiva: porque es como si Nora —sus ataques de pánico, su depresión, su incapacidad de amar— hubiera heredado ese dolor; como si las raíces de todo ello no toparan en ella misma, sino que fueran mucho más hondas. Ella tiene, pues, no sólo la oportunidad de leerse a sí misma a través de las palabras del padre —unas palabras en las que también Gustav trata de comprender a su propia madre—, sino quizá de sanar algo de ese hilo que la une con el pasado, configurándola.⁸

Las vidas enlazadas

La casa familiar juega también un papel central en este tejido. La película empieza con una secuencia que funciona como prólogo, en el que se nos presenta justamente la casa, ya centenaria, construida por el tatarabuelo paterno de Nora y de Agnes, y que ha acogido a las generaciones posteriores de la familia. Las primeras palabras del filme, pronunciadas por una voz en *off* femenina, son reveladoras: “En sexto grado le pidieron a Nora que hiciera un ensayo como si ella fuera un objeto, y supo de inmediato que sería su casa”.

Esa identificación de Nora con la casa abre la película a un ámbito de reflexión que amplía lo enunciado líneas atrás en torno a la herida transgeneracional. En ese prólogo, de apenas cinco minutos de duración, no sólo se alude a los espacios compartidos generación tras generación —dice la voz en *off*: “su tatarabuelo murió en el cuarto en el que nació su abuela, que ahora era el dormitorio de sus padres”—, sino que también se va destacando un elemento de gran relevancia: una

8. Resulta paradójico que, para esa lectura que Nora está invitada a hacer de sí misma a través del guion —a través de la historia— de su padre, sea crucial uno de los personajes secundarios de la película: Rachel Kemp, una famosa actriz norteamericana que se perfila, ante la negativa de Nora de actuar en la película de Gustav, como la protagonista. Esa actriz, que ni siquiera comparte con Nora la lengua materna, sigue abriendo para ella la posibilidad vital. En un bellísimo diálogo, Rachel le confiesa a Nora que no puede entender al personaje construido por Gustav: “es como si su tristeza fuera una parte tan abrumadora de ella. No puedo entender si eso es la causa de todo o el síntoma de algo más profundo”.

grieta, una falla que tiene la casa —de nuevo, la voz en *off*: “su padre dijo que la casa tenía un defecto, descubierto justo después de que se terminara de construir, hace un siglo”.

El cuidado y la precisión que pone Joachim Trier en la construcción de espacios en sus filmes —o, más precisamente, de auténticos “lugares”— merece un estudio detenido. En esta reseña de *Valor sentimental* basta con decir que la casa funciona como un nudo en el que se entrelazan no sólo las personas entre sí —personas que, además, como se ha dicho, no llegaron a conocerse—, sino también el tiempo y las emociones.

Esa casa, como juntura de cuerpos, tiempo y emociones, hace que cada gesto espacial en *Valor sentimental* —entrar, salir, mirar, subir, bajar— tenga un sentido profundo: la casa es algo más que un mero escenario donde transcurre la historia —y que contrasta, además, con el escenario del teatro en el que trabaja Nora, afanándose siempre por representar un papel, sin saber cuál es el que ella juega en la realidad—.

Las ventanas, los pasillos, el porche, la estufa, la sala de estar, el jardín..., son lugares impregnados de historia viva. La grieta es la cicatriz que Gustav, Nora y Agnes tienen oportunidad de sanar. ✕

***Los nuevos:*^{*} abrazo intergeneracional**

José Miguel Tomasena^{**}



Recepción: 5 de junio de 2026

Cuando terminan la prepa, Thiago, Pilar y Bruno pasan un verano idílico en La Lobería, una playa solitaria en el sur de Argentina, que termina de consolidar una complicidad en la que se mezclan las muchas caras del amor, el sexo y la amistad. Un año después Argentina ganará su segunda Copa del Mundo de fútbol masculino, y estos tres amigos se verán obligados a navegar por separado la incertidumbre de su paso a la vida adulta: Thiago, internado en un psiquiátrico, recibe el encargo por parte de una psicóloga de escribir en un cuaderno lo que le ocurrió en el último verano que pasó en La Lobería con su padre, su madrastra y su hermanito pequeño; Bruno se muere de frío y soledad en una helada Wisconsin, a donde fue enviado por sus padres a estudiar una carrera que odia y donde descubre entre migrantes latinoamericanos qué es lo que en realidad quiere hacer; y Pili vive con su abuela e intenta filmar un documental sobre las rutinas

* Pedro Mairal, *Los nuevos*, Emecé, Buenos Aires, 2025.

** Escritor, periodista y profesor universitario. Es autor de las siguientes novelas: *El rastro de los cuerpos*, Grijalbo, México, 2019; *¿Quién se acuerda del polvo de la casa de Hemingway?*, Paraíso Perdido, México, 2018, y *La caída de Cobra*, Tusquets, México, 2016. www.jmtomasena.com

laborales de Rosa, la sirvienta de su abuela, lo que la confronta con las diferencias de clase de la sociedad argentina.

Los nuevos pertenece a esa vieja tradición de la novela de crecimiento (*Bildungsroman* o *coming-of-age*) estructurada alrededor del paso de la juventud a la adultez, como el *Retrato de un artista adolescente*, de James Joyce, *El guardián entre el centeno*, de J. D. Salinger, *Por favor, rebobinar*, de Alberto Fuguet, o *Las batallas en el desierto*, de José Emilio Pacheco, por nombrar sólo algunas. Lo distintivo de esta novela es que captura lo que significa hacerse adulto *hoy*. En este sentido, se siente próxima, contemporánea, retrato agudo de un mundo en el que existen Messi, Instagram, Tame Impala, padres divorciados y vueltos a casar, WhatsApp, reguetón.

El paso del tiempo es uno de los temas recurrentes de la obra de Mairal. Basta leer el cuento *Hoy temprano*, disponible en su sitio web¹ y recopilado en la colección *Breves amores eternos*,² para conmoverse con su capacidad para sintetizar aquello que Gardel cantaba: “Sentir... que es un soplo la vida / que veinte años no es nada”. Este interés en el paso del tiempo también se puede constatar en su novela *Salvatierra*,³ en la que un pintor mudo está obsesionado con pintar la totalidad de la vida de una comarca en enormes rollos de tela que almacena en una bodega. También en *La uruguaya*,⁴ en la que un escritor cuarentón experimenta el vértigo del tiempo a través del deslumbramiento extramatrimonial con una chica mucho más joven.

En *Los nuevos* el paso del tiempo se convierte en abismo intergeneracional. Porque, aunque la historia esté protagonizada por tres jóvenes, también puede leerse como una novela sobre la imposibilidad de los

1. <https://pedromairal.blogspot.com/2007/03/hoy-temprano.html>

2. Pedro Mairal, *Breves amores eternos*, Destino, Barcelona, 2019.

3. Pedro Mairal, *Salvatierra*, Libros del asteroide, Barcelona, 2008.

4. Pedro Mairal, *La uruguaya*, Destino, Barcelona, 2016.

padres para acompañar y conectar con sus hijos cuando éstos crecen. Thiago, Pili y Bruno están tan desamparados que la única manera de vivir este tránsito será construyendo una nueva sociedad entre ellos.

Formalmente, se trata de una novela aparentemente sencilla: la prosa es transparente, divertida. Hay mucho humor, mucho sexo, mucha música. Se lee con interés y con una sonrisa, incluso en los momentos más trágicos. Mairal es un maestro en la gestión de la tensión narrativa a través de la anticipación. Como Alfred Hitchcock, quien postulaba que para crear *suspense* basta avisar al espectador que hay una bomba oculta debajo de la mesa mientras dos personajes conversan sobre cualquier banalidad... Pero conforme avanza la lectura, la misma construcción enunciativa añade capas de profundidad a la novela: ¿Quién está contando esta historia realmente? ¿Quién está detrás de las voces de Thiago y del narrador en tercera persona que relata los periplos de Bruno en Wisconsin?

En la escena que justifica el título de este libro, un hombre desconocido auxilia a Pili y a Thiago cuando están en una situación de extrema vulnerabilidad frente a la policía. Son nuevos, dice al interceder por ellos.

Esa mirada compasiva y comprensiva permea toda la novela. Mairal ha usado el bagaje de su propia experiencia vital —el deseo y la camaradería y la libertad y la soledad y la pérdida y el desengaño—, pero no para reconstruir la memoria de su propia generación en los años ochenta, sino para dar un abrazo a los nuevos. Y esto produce una novela que emana ternura y comprensión y espanto. Ya pasamos por ahí, parece decir. Pero ahora todo es más complicado... Ojalá tuviéramos recetas para ahorrarles algún golpe. Puede que se sienta feo, como el primer chapuzón en una alberca fría. Pero después no se está tan mal. ✕

La inseguridad alimentaria como forma de violencia estructural

Edú Ortega-Ibarra^{*}
Ilse Haide Ortega-Ibarra^{**}



Recepción: 28 de abril de 2026
Aprobación: 21 de mayo de 2026

Resumen. Ortega-Ibarra, Edú y Ortega-Ibarra, Ilse Haide. *La inseguridad alimentaria como forma de violencia estructural*. La inseguridad alimentaria suele describirse como insuficiencia de acceso físico, social o económico a alimentos suficientes, inocuos y nutritivos. Sin embargo, cuando se analiza desde una perspectiva de justicia, esta definición resulta incompleta, pues no explica por qué ciertos hogares, territorios y cuerpos quedan expuestos de manera persistente al hambre, la malnutrición y la precariedad alimentaria. En este artículo entendemos la inseguridad alimentaria como una forma de *violencia estructural*: un daño socialmente producido, institucionalmente tolerado y territorialmente distribuido que vulnera la dignidad humana. Desde una revisión narrativa de literatura reciente sobre inseguridad alimentaria, desigualdad, justicia alimentaria y sistemas alimentarios argumentamos que el hambre no es un accidente individual, sino el efecto acumulado de arreglos económicos, políticos e institucionales que limitan capacidades, autonomía y bienestar. Concluimos que enfrentar la inseguridad alimentaria exige pasar de respuestas asistenciales a una ética pública de la alimentación basada en derechos, justicia social, participación comunitaria y responsabilidad estatal.

Palabras clave: inseguridad alimentaria, violencia estructural, justicia alimentaria, derecho a la alimentación, políticas públicas.

^{*} Doctor en Educación por el Centro Veracruzano de Investigación y Posgrado. Profesor-investigador en la Universidad del Istmo. eduortegaibarra@unistmo.edu.mx

^{**} Maestra en Salud Pública por la Universidad Veracruzana. Profesora-investigadora en la Universidad del Istmo. ihoi@unistmo.edu.mx

Abstract. Ortega-Ibarra, Edú & Ortega-Ibarra, Ilse Haide. *Food Insecurity as a Form of Structural Violence*. Food insecurity is commonly defined as insufficient physical, social, or economic access to adequate, safe, and nutritious food. However, from a justice-oriented perspective, this definition is incomplete because it does not explain why certain households, territories, and bodies remain persistently exposed to hunger, malnutrition, and food precarity. This article proposes understanding food insecurity as a form of structural violence: socially produced, institutionally tolerated, and territorially distributed harm that violates human dignity. Drawing on a narrative review of recent literature on food insecurity, inequality, food justice, and food systems, the article argues that hunger is not an individual accident but the cumulative effect of economic, political, and institutional arrangements that restrict capabilities, autonomy, and well-being. It concludes that addressing food insecurity requires moving beyond assistance-based responses towards a public ethics of food grounded in rights, social justice, community participation, and state responsibility.

Key words: food insecurity, structural violence, food justice, right to food, public policy.

Introducción

La inseguridad alimentaria no puede reducirse a una condición de escasez doméstica ni a una falla aislada de consumo, en tanto expresa la manera en la que una sociedad organiza producción, distribución, precio, disponibilidad y significado de los alimentos. Cuando un hogar no puede asegurar una dieta suficiente, saludable y culturalmente pertinente no sólo enfrenta una privación material, también experimenta una disminución de su libertad concreta, de su autonomía cotidiana y de su capacidad para proyectar una vida digna. Por ello, el hambre y la precariedad alimentaria deben entenderse como fenómenos sociales que remiten a relaciones de poder, desigualdades históricas, políticas públicas insuficientes y arreglos económicos que normalizan el sufrimiento de ciertos grupos.

El artículo parte de una tesis central: la inseguridad alimentaria constituye una forma de violencia estructural porque produce daño evitable sin requerir necesariamente una agresión directa. El daño aparece en la imposibilidad de elegir alimentos saludables, en la dependencia de dietas de baja calidad nutricional, en la incertidumbre de si habrá comida al día siguiente, en la pérdida de prácticas alimentarias locales, en el endeudamiento para comer y en la carga moral que recae sobre quienes son empobrecidos. Sue Booth y Christina Mary Pollard abrieron una ruta conceptual al relacionar la inseguridad alimentaria con la violencia estructural y con formas de injusticia social que permanecen ocultas bajo el lenguaje técnico de los sistemas alimentarios.¹ Por su parte, Rebecca Lindberg, Hayley McKenzie y Brontë Haines, entre otros, profundizaron esta relación al mostrar que la experiencia de la inseguridad alimentaria se configura a través de restricciones materiales, institucionales y simbólicas que dañan la dignidad de las personas.²

Pensar la inseguridad alimentaria como violencia estructural obliga a desplazar la pregunta moral. Ya no basta con preguntar por qué una persona no come adecuadamente; es necesario interrogarse qué estructuras hacen posible que algunos cuerpos vivan expuestos de manera persistente al hambre, la malnutrición o la incertidumbre alimentaria. En México la literatura reciente³ muestra que la inseguridad alimentaria se relaciona con pobreza, desigualdad territorial,

1. Sue Booth y Christina Mary Pollard, "Food insecurity, food crimes and structural violence: An Australian perspective" en *Australian and New Zealand Journal of Public Health*, Public Health Association of Australia, Canberra, vol. 44, N° 2, 2020, pp. 87-88.
2. Rebecca Lindberg, Hayley McKenzie, Brontë Haines et al., "An investigation of structural violence in the lived experience of food insecurity" en *Critical Public Health*, Taylor & Francis Group, Londres, vol. 33, N° 2, 2023, pp. 185-196.
3. Eréndira Fierro-Moreno, Daniel Lozano-Keymolen y Sergio Cuauhtémoc Gaxiola-Robles Linares, "Inseguridad alimentaria en México: análisis de dos escalas en 2020" en *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, Hermosillo, vol. 33, N° 61, 2023, pp. 1-27. Teresa Shamah-Levy, Ignacio Méndez-Gómez-Humarán, Verónica Mundo-Rosas et al., "Factores asociados con el cambio en la inseguridad alimentaria en México: Ensanut 2012 y 2018-19" en *Salud Pública de México*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, vol. 63, N° 3, 2021, pp. 350-358. Felipe Torres y Agustín Rojas Martínez, "Seguridad alimentaria y sus desequilibrios regionales en México" en *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 51, N° 201, 2020, pp. 57-83.

cambios económicos, programas sociales, volatilidad de precios, dependencia del mercado y condiciones diferenciadas por región y grupo social.

La pertinencia de este análisis para la sección *Justicia y sociedad* de *Xipe toték* radica en que la alimentación no es únicamente un tema sanitario, agrícola o económico, sino que también es una condición básica para la vida libre y fraterna. Hablar de justicia alimentaria implica reconocer que el acceso a alimentos no debe depender de posición social, territorio, género, edad, condición migratoria o nivel de ingreso. También implica reconocer que la mala alimentación no siempre denota decisiones individuales, sino opciones restringidas por entornos alimentarios desiguales y por sistemas de protección social insuficientes. En consecuencia, la seguridad alimentaria debe comprenderse como un criterio de justicia social y como una responsabilidad pública ineludible.

Esta perspectiva exige incorporar la evolución reciente de la pobreza en México, pues el ingreso constituye una mediación directa entre desigualdad social y acceso alimentario. De acuerdo con la medición de pobreza multidimensional de 2024, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) reportó que 29.6 por ciento de la población (equivalente a 38.5 millones de personas) se encuentra en situación de pobreza, mientras que 5.3 por ciento (7 millones de personas) se halla en pobreza extrema. La misma medición registró que la carencia por acceso a la alimentación nutritiva y de calidad disminuyó de 18.2 por ciento en 2022 a 14.4 por ciento en 2024, lo que representa un descenso de 23.4 a 18.8 millones de personas. Estos datos obligan a matizar el argumento: la reducción de la pobreza es un hecho empíricamente documentado, pero eso no elimina el carácter estructural de la inseguridad alimentaria, en tanto persisten desigualdades territoriales, carencias

sociales y núcleos de pobreza extrema que afectan de manera diferenciada los hogares con menor capacidad de protección económica.⁴

Metodología

El artículo se elaboró como una revisión narrativa con orientación crítica. La selección bibliográfica se concentró en artículos científicos recientes, disponibles en revistas indexadas o de acceso abierto, que abordan los temas siguientes: inseguridad alimentaria, violencia estructural, justicia alimentaria, soberanía alimentaria, desigualdad territorial, programas sociales, entornos alimentarios y efectos nutricionales. Se integraron estudios empíricos, revisiones y ensayos conceptuales con el propósito de construir una lectura interpretativa del fenómeno desde la perspectiva de justicia.

La revisión no tuvo como objetivo estimar prevalencias ni realizar metaanálisis, sino articular evidencias y marcos conceptuales que permitan formular un argumento social: la inseguridad alimentaria persiste porque se produce en la intersección de estructuras económicas, políticas, territoriales e institucionales. La literatura internacional se utilizó para fundamentar la categoría de violencia estructural y justicia alimentaria, mientras que la literatura mexicana permitió ubicar el problema en condiciones concretas vinculadas con la medición de la pobreza multidimensional, las carencias sociales, los programas sociales, los precios de los alimentos, las remesas, los mercados locales y las consecuencias nutricionales. Se incorporaron fuentes documentales recientes sobre pobreza, pobreza extrema, ingreso, transferencias sociales, carencias y desigualdad en México entre 2018 y 2024. La integración de estas fuentes buscó evitar una lectura unilateral de las cifras: por un lado, se consideraron análisis que reconocen la reducción de la

4. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, “Análisis de los resultados de la medición de la pobreza multidimensional, 2024”, 2025, https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2025/pm/pm2025_RR_o8.pdf Consultado 29/V/2026.

pobreza y de la pobreza extrema; por el otro, se incorporaron trabajos que advierten la persistencia de carencias, desigualdad de oportunidades, deterioro relativo de servicios sociales y concentración territorial de la pobreza extrema.⁵

Inseguridad alimentaria y violencia estructural

La *violencia estructural* puede entenderse como el daño socialmente producido que se distribuye de manera desigual y que suele aparecer como normalidad. En el campo alimentario esta violencia no se manifiesta necesariamente como prohibición explícita de comer, sino como imposibilidad práctica de alimentarse bien. La persona afectada puede tener mercados cerca, pero no ingresos suficientes; puede recibir apoyos, pero no contar con alimentos saludables disponibles; puede vivir en un territorio productor de alimentos, pero estar subordinada a circuitos comerciales que encarecen o desplazan los productos locales. La violencia, entonces, no reside sólo en la ausencia absoluta de comida, sino también en el orden social que convierte la alimentación adecuada en privilegio.

Booth y Pollard sostienen que la inseguridad alimentaria debe analizarse como expresión de estructuras injustas que producen daño evitable. Esta lectura permite superar la mirada moralizante que responsabiliza a los hogares por sus elecciones alimentarias. Por su parte, Kelly Johnson, Corey Drew y Colette Auerswald muestran que en jóvenes adultos, previamente sin hogar, la inseguridad alimentaria se vincula

5. *Idem*. México *¿cómo vamos?*, “Este no es otro texto sobre la pobreza multidimensional”, 25/VIII/2025, <https://mexicocomovamos.mx/publicaciones/2025/08/este-no-es-otro-texto-sobre-la-pobreza-multidimensional> Consultado 29/V/2026. México *¿cómo vamos?*, “Medición de pobreza en 2024 baja a 29.6% de la población”, 13 de agosto de 2025, <https://mexicocomovamos.mx/publicaciones/2025/08/medicion-de-pobreza-2024> Consultado 29/V/2026. Centro de Estudios Espinosa Yglesias, “75 años de pobreza en México: lecciones y retos para la movilidad social”, 2026, https://ceey.org.mx/wp-content/uploads/2026/04/Nota-de-Politica-Publica-CEEY-01_2026.pdf Consultado 29/V/2026. Centro de Estudios Espinosa Yglesias, “Pobreza extrema impide desarrollo en la niñez mexicana”, 2025, <https://ceey.org.mx/wp-content/uploads/2025/08/Boletin-de-Prensa.-Pobreza-impide-desarrollo-en-la-ninez-ENIGH-2024.pdf> Consultado 29/V/2026.

con trayectorias de exclusión, precariedad habitacional y limitaciones institucionales acumuladas a lo largo de la vida.⁶ Mientras tanto, Lindberg, McKenzie y Haines colocan el énfasis en la experiencia vivida, ahí donde el hambre se acompaña de vergüenza, estrés, dependencia y pérdida de control sobre la vida cotidiana.⁷

La violencia estructural opera, en este sentido, como una pedagogía silenciosa de la resignación. Enseña a comer lo disponible, no lo deseable, a sustituir calidad por cantidad, a posponer la salud, a aceptar que una dieta adecuada es un lujo. Jonathan Luger y Marjoleine van der Meij proponen el concepto *violencia infraestructural* para explicar cómo el entorno urbano organiza posibilidades alimentarias diferenciadas. Su análisis de Amsterdam Noord resulta relevante porque muestra que, incluso en contextos de altos ingresos, pueden existir arreglos espaciales que limitan el acceso real a alimentos y refuerzan desigualdades.⁸ Mientras tanto, Lucy Khofi, Eileen Moyer y Andries Bezuidenhout, con otros autores, revelan que en Sudáfrica las iniciativas comunitarias emergen como respuestas a desafíos estructurales, pero no sustituyen la responsabilidad pública de transformar las condiciones productoras de inseguridad alimentaria.⁹

Comprender la inseguridad alimentaria como violencia estructural permite identificar tres rasgos: 1) el daño es *evitable* porque existen recursos técnicos, productivos e institucionales suficientes para reducirlo; 2) el daño es *desigual* porque afecta con mayor intensidad hogares pobres, infancias, comunidades rurales, periferias urbanas y

6. Kelly Johnson, Corey Drew y Colette Auerswald, "Structural violence and food insecurity in the lives of formerly homeless young adults living in permanent supportive housing" en *Journal of Youth Studies*, Taylor & Francis Group, Londres, vol. 23, N° 10, 2020, pp. 1249-1272.

7. Rebecca Lindberg, Hayley McKenzie, Brontë Haines *et al.*, "An investigation of structural violence..."

8. Jonathan Luger y Marjoleine van der Meij, "Food insecurity in Amsterdam Noord: Experiences of infrastructural violence in an urban food environment" en *Urban Planning*, Cogitatio Press, Lisboa, vol. 10, 2025, pp. 1-26.

9. Lucy Khofi, Eileen Moyer, Andries Bezuidenhout *et al.*, "Strengthening community ties in South Africa: Tackling food insecurity and structural challenges through community-led initiatives" en *Wellbeing, Space and Society*, Elsevier, Amsterdam, vol. 9, 2025, pp. 1-10.

territorios históricamente excluidos, y 3) el daño es *legitimado* cuando se interpreta como problema individual o como falla de administración doméstica. Estos rasgos convierten el hambre en un asunto de justicia y no sólo en un indicador de política social.

La alimentación como derecho, capacidad y condición de dignidad

La alimentación adecuada sostiene la vida biológica, pero también la vida social. Comer implica salud, cultura, pertenencia, memoria, afecto y autonomía. Una dieta suficiente pero impuesta por la pobreza puede mantener la supervivencia y, al mismo tiempo, erosionar la dignidad. Por ello, la seguridad alimentaria no debe definirse únicamente como disponibilidad calórica, sino como posibilidad real de acceder a alimentos nutritivos, inocuos, culturalmente pertinentes y sostenibles. Así, la inseguridad alimentaria viola esta posibilidad y reduce las capacidades efectivas de las personas para vivir de acuerdo con proyectos propios.

Daniel Gallegos, Areana Eivers y Peter Sondergeld muestran que la inseguridad alimentaria afecta el desarrollo infantil con implicaciones que exceden el momento inmediato del hambre. Ciertamente, la privación de alimentos en la infancia puede comprometer aprendizaje, salud y oportunidades futuras, por lo que el daño alimentario se convierte en daño intergeneracional.¹⁰ Lucía Cuevas-Nasu, Armando García-Guerra y Luz Dinorah González-Castell documentan la magnitud y tendencia de la desnutrición y la baja talla en menores de cinco años en México, lo que permite observar que la violencia estructural también se inscribe en los cuerpos infantiles mediante desigualdades nutricionales persistentes.¹¹

10. Daniel Gallegos, Areana Eivers, Peter Sondergeld *et al.*, “Food Insecurity and Child Development: A State-of-the-Art Review” en *International Journal of Environmental Research and Public Health*, Multidisciplinary Digital Publishing Institute, Basilea, Suiza, vol. 18, N° 17, 2021, pp. 1-17.

11. Lucía Cuevas-Nasu, Armando García-Guerra, Luz Dinorah González-Castell *et al.*, “Magnitud y tendencia de la desnutrición y factores asociados con baja talla en niños menores de cinco años en México, Ensanut 2018-19” en *Salud Pública de México*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, vol. 63, N° 3, 2021, pp. 339-349.

La alimentación, entendida como derecho, exige una ética pública distinta. No se trata de producir sujetos agradecidos por recibir apoyos, sino ciudadanos con garantías efectivas para alimentarse dignamente. Esto supone que el Estado no puede limitarse a intervenir cuando el hambre se vuelve estadísticamente visible, sino que debe prevenir las condiciones que la generan. La justicia alimentaria reclama, además, reconocer las dimensiones culturales y territoriales de la comida. La pérdida de mercados locales, la sustitución de alimentos frescos por ultraprocesados y la dependencia de cadenas largas de distribución no son simples transformaciones del consumo, pueden ser también formas de desposesión alimentaria.

México: desigualdad, territorio y precariedad alimentaria

México ¿cómo vamos? ha documentado, con base en la medición publicada por el INEGI, que el número de personas en pobreza pasó de 51.9 millones en 2018 a 38.5 millones en 2024, y que la pobreza extrema descendió de 8.7 a 7.0 millones de personas en el mismo periodo. En una lectura complementaria otro análisis de la misma organización sostiene que la pobreza por ingresos se redujo de 49.9 por ciento en 2018 a 35.4 por ciento en 2024, y que la brecha de pobreza y la brecha cuadrática también disminuyeron; todo lo cual sugiere que no sólo bajó la proporción de personas pobres, sino también la intensidad promedio de la pobreza. Esta evidencia debe reconocerse porque muestra mejoras reales en ingresos y bienestar económico, especialmente vinculadas al ingreso laboral y a las transferencias sociales.¹² Sin embargo, la reducción de la pobreza no cancela los problemas estructurales asociados con la inseguridad alimentaria. El propio INEGI apunta que sin transferencias de programas sociales la pobreza multidimensional en 2024 habría pasado de 29.6 a 32.8 por ciento, y la pobreza extrema, de 5.3 a 6.9 por ciento. Esto pone en evidencia el peso de la intervención pública

12. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, “Análisis de los resultados...”. *México ¿cómo vamos?*, “Este no es otro texto...”. *México ¿cómo vamos?*, “Medición de pobreza en 2024...”.

en la contención del daño social. Además, la carencia por acceso a la alimentación nutritiva y de calidad aún afectó a 18.8 millones de personas en 2024 con una brecha importante entre zonas urbanas y rurales: 12.4 por ciento en las primeras frente a 21.6 por ciento en las segundas. Desde la perspectiva de violencia estructural estos datos muestran que la mejora agregada convive con desigualdades persistentes en la capacidad real de alimentarse con suficiencia, salud y dignidad.¹³

La discusión reciente también recomienda evitar lecturas coyunturales o partidistas de la pobreza. El Centro de Estudios Espinosa Yglesias (CEEY) señala que México ha reducido la pobreza en el largo plazo, pero también apunta que este avance permanece incompleto porque no se ha traducido necesariamente en movilidad social e igualdad de oportunidades. Asimismo, advierte que, en 2024, 45.7 por ciento de las niñas y los niños de 0 a 5 años en pobreza extrema presentaban carencia por acceso a alimentación nutritiva y de calidad, frente a 16.1 por ciento de la población infantil en general. Esta evidencia permite sostener que la inseguridad alimentaria sigue siendo una forma de daño estructural cuando se concentra en infancias, territorios rurales, entidades del sur y hogares con poco acceso a servicios, ingresos y protección social.¹⁴

En México la inseguridad alimentaria revela la relación entre pobreza, desigualdad, territorio y fragilidad institucional. Eréndira Fierro–Moreno, Daniel Lozano–Keymolen y Sergio Cuauhtémoc Gaxiola–Robles Linares comparan escalas de medición de la inseguridad alimentaria en México y muestran la importancia de contar con instrumentos que permitan captar la intensidad del problema. La medición, sin embargo, no agota la comprensión del fenómeno: mide la experiencia, pero el

13. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, “Análisis de los resultados...”.

14. Centro de Estudios Espinosa Yglesias, “75 años de pobreza en México...”. Centro de Estudios Espinosa Yglesias, “Pobreza extrema impide desarrollo...”.

análisis de justicia debe preguntar por las estructuras que la producen.¹⁵ Teresa Shamah-Levy, Ignacio Méndez-Gómez-Humarán y Verónica Mundo-Rosas analizan factores asociados con cambios en la inseguridad alimentaria entre 2012 y 2018-2019. Así, permiten identificar la relación entre condiciones sociodemográficas, programas sociales y vulnerabilidad alimentaria.¹⁶

La pandemia de covid-19 visibilizó la fragilidad de los hogares frente a las crisis económicas y sanitarias. Sonia Rodríguez-Ramírez, Elsa Berenice Gaona Pineda y Brenda Martínez-Tapia documentaron cambios percibidos en la alimentación de hogares mexicanos durante el confinamiento, mostrando que una crisis externa puede intensificar inseguridades previamente existentes. La pandemia no creó por sí sola la precariedad alimentaria, sino que expuso la dependencia de millones de hogares respecto a ingresos inestables, mercados desiguales y redes de cuidado insuficientes.¹⁷

Verónica Mundo-Rosas, Mishel Unar-Munguía y Mauricio Hernández-F. analizan la seguridad alimentaria en hogares en pobreza desde el acceso y la disponibilidad hasta el consumo, lo que contribuye a entender que el problema no se reduce a la existencia nacional de alimentos.¹⁸ Un país puede contar con oferta agregada y, al mismo tiempo, sostener hogares sin acceso suficiente a alimentos saludables. Por su parte, Felipe Torres y Agustín Rojas Martínez añaden una dimensión decisiva al mostrar los desequilibrios regionales de la

15. Eréndira Fierro-Moreno, Daniel Lozano-Keymolen y Sergio Cuauhtémoc Gaxiola-Robles Linares, "Inseguridad alimentaria en México...".

16. Teresa Shamah-Levy, Ignacio Méndez-Gómez-Humarán, Verónica Mundo-Rosas *et al.*, "Factores asociados con el cambio...".

17. Sonia Rodríguez-Ramírez, Elsa Berenice Gaona Pineda, Brenda Martínez-Tapia *et al.*, "Inseguridad alimentaria y percepción de cambios en la alimentación en hogares mexicanos durante el confinamiento por la pandemia de Covid-19" en *Salud Pública de México*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, vol. 63, N° 6, 2021, pp. 763-772.

18. Verónica Mundo-Rosas, Mishel Unar-Munguía, Mauricio Hernández-F. *et al.*, "La seguridad alimentaria en los hogares en pobreza de México: una mirada desde el acceso, la disponibilidad y el consumo" en *Salud Pública de México*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, vol. 61, N° 6, 2019, pp. 866-875.

seguridad alimentaria en México. Esta evidencia es fundamental porque la violencia estructural no se distribuye al azar: se territorializa.¹⁹

La desigualdad territorial permite comprender por qué la inseguridad alimentaria debe pensarse como injusticia espacial. No es lo mismo alimentarse en una zona con empleo, transporte, servicios públicos y mercados diversos que hacerlo en una localidad aislada, con ingresos precarios y dependencia de alimentos encarecidos por intermediación. Ana Laura Bojórquez Carrillo, Monserrat Vargas Jiménez y Mireya Noemí Hernández Islas muestran, a partir de las regiones Milpera y Puuc en Yucatán, la relevancia de los mercados locales para la seguridad alimentaria. Su estudio permite observar que las respuestas territoriales pueden fortalecer acceso a alimentos, economía local y continuidad cultural, siempre que no sean abandonadas por las políticas públicas.²⁰

La volatilidad de precios constituye otro mecanismo de violencia estructural. María del Rosario Granados Sánchez, Javier Galán Figueroa y Juan Antonio Leos Rodríguez analizan la volatilidad de los precios de cereales básicos y su impacto en la seguridad alimentaria en México entre 1995 y 2018. Cuando los alimentos básicos se encarecen el mercado no distribuye únicamente mercancías: distribuye riesgos. Los hogares pobres absorben esos riesgos al reducir calidad dietética, cantidad de alimentos o gasto en otros bienes esenciales.²¹ En este sentido, Jorge Mora-Rivera y Edwin van Gasteren muestran que las remesas pueden reducir la inseguridad alimentaria en México, pero también revelan una paradoja: muchos hogares dependen de

19. Felipe Torres y Agustín Rojas Martínez, “Seguridad alimentaria y sus desequilibrios...”.

20. Ana Laura Bojórquez Carrillo, Monserrat Vargas Jiménez y Mireya Noemí Hernández Islas, “Mercados locales y seguridad alimentaria. El caso de las regiones Milpera y Puuc en Yucatán” en *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Instituto de Ciencias Sociales y Administración/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, vol. 32, N° 64, 2023, pp. 73-94.

21. María del Rosario Granados Sánchez, Javier Galán Figueroa y Juan Antonio Leos Rodríguez, “Volatilidad en los precios de los cereales básicos y su impacto en la seguridad alimentaria. México, 1995-2018” en *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Instituto de Ciencias Sociales y Administración/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, vol. 29, N° 58, 2020, pp. 79-105.

ingresos transnacionales para compensar insuficiencias locales de empleo, protección social y acceso alimentario.²²

Los programas sociales forman parte de este debate: Mariana Saldivar-Frausto, Mishel Unar-Munguía e Ignacio Méndez-Gómez-Humarán evalúan el efecto de un programa de transferencias condicionadas sobre la inseguridad alimentaria en hogares mexicanos. Su análisis permite reconocer que las transferencias pueden aliviar privaciones, pero no necesariamente transforman las estructuras que producen dependencia, pobreza y desigualdad alimentaria.²³ Desde la perspectiva de justicia, la pregunta no es si los apoyos son necesarios, sino si son suficientes para garantizar dignidad, autonomía y derecho a la alimentación.

Justicia alimentaria y sistemas alimentarios

La categoría de *justicia alimentaria* permite ampliar el análisis de la inseguridad alimentaria más allá del hogar. Annemarieke de Bruin, Imke De Boer y Niels Faber advierten que la justicia en las transiciones de los sistemas alimentarios debe definirse con precisión, ya que las transformaciones pueden reproducir exclusiones si no consideran distribución, reconocimiento y participación.²⁴ Esto es central para el argumento del presente artículo: una política alimentaria no es justa sólo porque aumente la disponibilidad de alimentos; debe preguntarse quién decide, quién se beneficia, quién carga los costos y qué formas de vida alimentaria son reconocidas.

22. Jorge Mora-Rivera y Edwin van Gasteren, "The impact of remittances on food insecurity: Evidence from Mexico" en *World Development*, Elsevier, Ámsterdam, vol. 140, 2021, pp. 1-21.

23. Mariana Saldivar-Frausto, Mishel Unar-Munguía, Ignacio Méndez-Gómez-Humarán *et al.*, "Effect of a conditional cash transference program on food insecurity in Mexican households: 2012-2016" en *Public Health Nutrition*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, vol. 25, N° 4, 2021, pp. 1084-1093.

24. Annemarieke de Bruin, Imke De Boer, Niels Faber *et al.*, "Easier said than defined? Conceptualising justice in food system transitions" en *Agriculture and Human Values*, Agriculture, Food and Human Values Society, Gibsonsia, Estados Unidos, vol. 41, 2023, pp. 345-362.

Laxmi Prasad Pant, Sharada Prasad Wasti y Charoula Konstantia Nikolaou revisan movimientos alimentarios alternativos y sostienen la necesidad de una justicia alimentaria que vaya más allá de respuestas individuales.²⁵ Esta contribución ayuda a evitar una idealización ingenua de las soluciones comunitarias. Huertos, mercados alternativos, cooperativas y bancos de alimentos pueden ser valiosos, pero si no se articulan con cambios institucionales y redistributivos, corren el riesgo de administrar la precariedad sin desmontarla. Matthias Middendorf y Christian Herzig aportan un marco para caracterizar actores económicos orientados a la soberanía alimentaria en el nivel organizacional, lo que permite pensar en alternativas productivas y comerciales contra el dominio de sistemas alimentarios concentrados.²⁶ Así, Ioannis Manikas vincula justicia alimentaria y gestión al proponer rutas hacia sistemas alimentarios sostenibles y equitativos.²⁷ Esta articulación es importante porque la justicia no debe quedar como aspiración moral abstracta: requiere capacidades de gestión, coordinación institucional, información pública, evaluación y participación. En términos de gobierno una política alimentaria justa debe integrar salud pública, agricultura, desarrollo social, economía local, educación, regulación comercial y ordenamiento territorial. De lo contrario, la inseguridad alimentaria seguirá siendo tratada como efecto final de políticas dispersas.

Una lectura de justicia también exige discutir el papel de los entornos alimentarios. La disponibilidad creciente de productos baratos, energéticamente densos y nutricionalmente pobres no representa libertad plena de elección cuando se combina con pobreza, jornadas extensas, falta de tiempo para cocinar, publicidad, inseguridad urbana y falta

25. Laxmi Prasad Pant, Sharada Prasad Wasti, Charoula Konstantia Nikolaou *et al.*, “A global scoping review of alternative food movements calls for food justice and justice beyond individual humans” en *Global Food Security*, Elsevier, Amsterdam, vol. 46, 2025, pp. 1-13.

26. Matthias Middendorf y Christian Herzig, “Food sovereignty at the organizational level: a framework for characterizing the diversity of economic actors” en *Frontiers in Sustainable Food Systems*, Frontiers Media SA, Lausana, vol. 9, 2025, pp. 1-20.

27. Ioannis Manikas, “Bridging Food Justice and Management: A Pathway to Sustainable and Equitable Food Systems” en *Sustainability*, Multidisciplinary Digital Publishing Institute, Basilea, Suiza, vol. 17, N° 22, 2025, pp. 1-20.

de mercados frescos. La mala alimentación no puede explicarse únicamente como decisión individual, en tanto las decisiones se toman dentro de estructuras. Por ello, la justicia alimentaria debe analizar simultáneamente ingreso, tiempo, territorio, cultura, género, cuidado y poder corporativo.

Del asistencialismo a una ética pública de la alimentación

La política alimentaria suele oscilar entre dos lenguajes: el lenguaje de la asistencia y el lenguaje de los derechos. El primero responde a necesidades urgentes, pero puede convertir a las personas en receptoras pasivas de ayuda. El segundo reconoce sujetos de derecho y obligaciones institucionales. Desde la perspectiva de la violencia estructural, el asistencialismo es insuficiente cuando no modifica las causas que producen hambre. Puede mitigar el dolor, pero no siempre interrumpe la maquinaria social que lo reproduce.

Una ética pública de la alimentación debe partir de cuatro principios. El primero es la dignidad: nadie debe sufrir humillación ni depender de la caridad o el azar para comer. El segundo es la justicia distributiva: los recursos alimentarios y las condiciones para acceder a ellos tienen que ser reorganizados para reducir desigualdades. El tercero es el reconocimiento cultural: la alimentación adecuada incluye prácticas, territorios y memorias alimentarias. Y el cuarto es la participación: las comunidades afectadas no han de ser sólo beneficiarias, sino actoras en diseño, implementación y evaluación de políticas. Estos principios no niegan la importancia de la asistencia inmediata, pero sí la subordinan a una estrategia más amplia de justicia. Frente a emergencias, los apoyos alimentarios pueden salvar vidas; frente a la desigualdad crónica, en cambio, se requieren transformaciones de ingreso, protección social, empleo, mercados locales, regulación de precios, disponibilidad de alimentos saludables y gobernanza territorial. Khofi, Moyer y Bezuidenhout muestran que los vínculos

comunitarios pueden enfrentar desafíos estructurales;²⁸ mientras que Bojórquez Carrillo, Vargas Jiménez y Hernández Islas evidencian la importancia de los mercados locales. Sin embargo, estas respuestas deben fortalecerse por instituciones públicas, en lugar de ser usadas para desplazar la responsabilidad estatal.²⁹

La ética pública de la alimentación también debe integrar información y evaluación. Medir la inseguridad alimentaria, como señalan Fierro-Moreno, Lozano-Keymolen y Gaxiola-Robles Linares, es indispensable para orientar decisiones.³⁰ No obstante, la medición debe dialogar con las experiencias de las personas. Los datos indican magnitud; los testimonios revelan sufrimiento, vergüenza, incertidumbre y estrategias de resistencia. La justicia exige ambas cosas: evidencia cuantitativa para dimensionar el problema, al igual que escucha social para comprender su significado humano.

Discusión

El argumento mostrado permite concluir que la inseguridad alimentaria no es un residuo accidental del desarrollo, sino una señal de su orientación injusta. Una sociedad puede crecer económicamente y mantener cuerpos mal alimentados; puede expandir supermercados y destruir mercados locales; puede producir alimentos suficientes y conservar hogares con hambre. Estas contradicciones revelan que el problema no es sólo técnico, sino ético y político. La inseguridad alimentaria aparece donde la vida de algunos grupos vale menos en la práctica institucional.

28. Lucy Khofi, Eileen Moyer, Andries Bezuidenhout *et al.*, “Strengthening community ties in South Africa...”.

29. Ana Laura Bojórquez Carrillo, Monserrat Vargas Jiménez y Mireya Noemí Hernández Islas, “Mercados locales y seguridad alimentaria...”.

30. Eréndira Fierro-Moreno, Daniel Lozano-Keymolen y Sergio Cuauhtémoc Gaxiola-Robles Linares, “Inseguridad alimentaria en México...”.

La literatura revisada permite identificar una convergencia. Los estudios acerca de la violencia estructural muestran el carácter socialmente producido del daño alimentario.³¹ Las investigaciones sobre México revelan que la inseguridad alimentaria se relaciona con escalas de medición, pobreza, programas, pandemia, desigualdad regional, mercados locales, precios, remesas y transferencias.³² Los estudios sobre justicia alimentaria y sistemas alimentarios indican que las soluciones deben incorporar distribución, reconocimiento, participación, soberanía y gestión.³³

Esta convergencia permite proponer que la inseguridad alimentaria sea entendida como un fenómeno de injusticia estructural con cinco dimensiones. La primera es *material* porque se expresa en falta de alimentos suficientes o saludables. La segunda es *económica* porque depende de ingresos, precios, empleo y protección social. La tercera es *territorial* porque las oportunidades alimentarias varían según región, infraestructura y disponibilidad local. La cuarta es *simbólica* porque el hambre genera vergüenza, estigma y culpabilización. Y la quinta es *política* porque revela decisiones públicas sobre quién merece protección efectiva y quién puede esperar.

31. Sue Booth y Christina Mary Pollard, "Food insecurity, food crimes and structural violence...". Kelly Johnson, Corey Drew y Colette Auerswald, "Structural violence and food insecurity...". Rebecca Lindberg, Hayley McKenzie, Brontë Haines *et al.*, "An investigation of structural violence...". Jonathan Luger y Marjoleine van der Meij, "Food insecurity in Amsterdam Noord...".
32. Eréndira Fierro-Moreno, Daniel Lozano-Keymolen y Sergio Cuauhtémoc Gaxiola-Robles Linares, "Inseguridad alimentaria en México...". María del Rosario Granados Sánchez, Javier Galán Figueroa y Juan Antonio Leos Rodríguez, "Volatilidad en los precios de los cereales básicos...". Jorge Mora-Rivera y Edwin van Gameren, "The impact of remittances on food insecurity...". Verónica Mundo-Rosas, Mishel Unar-Munguía, Mauricio Hernández-F. *et al.*, "La seguridad alimentaria en los hogares en pobreza de México...". Sonia Rodríguez-Ramírez, Elsa Berenice Gaona Pineda, Brenda Martínez-Tapia *et al.*, "Inseguridad alimentaria y percepción de cambios...". Mariana Saldivar-Frausto, Mishel Unar-Munguía, Ignacio Méndez-Gómez-Humarán *et al.*, "Effect of a conditional cash transference program...". Teresa Shamah-Levy, Ignacio Méndez-Gómez-Humarán, Verónica Mundo-Rosas *et al.*, "Factores asociados con el cambio...". Felipe Torres y Agustín Rojas Martínez, "Seguridad alimentaria y sus desequilibrios...".
33. Annemarieke de Bruin, Imke De Boer, Niels Faber *et al.*, "Easier said than defined?...". Ioannis Manikas, "Bridging Food Justice and Management...". Matthias Middendorf y Christian Herzig, "Food sovereignty at the organizational level...". Laxmi Prasad Pant, Sharada Prasad Wasti, Charoula Konstantia Nikolaou *et al.*, "A global scoping review of alternative food movements...".

El concepto violencia estructural no debe usarse como metáfora retórica, sino como herramienta analítica. Su valor consiste en hacer visible que la privación alimentaria no es natural ni inevitable. Permite nombrar el daño cuando no hay agresor individual claro, cuando la responsabilidad se diluye entre mercados, instituciones, políticas y costumbres. También permite exigir rendición de cuentas: si el hambre es producida por estructuras, entonces éstas pueden y deben ser transformadas.

La evidencia reciente obliga, por tanto, a una posición equilibrada. No sería riguroso negar la disminución de la pobreza registrada entre 2018 y 2024, aunque tampoco sería suficiente interpretar esa disminución como resolución del problema alimentario. La pregunta filosófica y política no es únicamente cuántas personas dejaron de estar por debajo de un umbral, sino qué condiciones siguen impidiendo que millones de ellas ejerzan de manera estable el derecho a una alimentación adecuada. La violencia estructural se mantiene cuando la mejora estadística no alcanza a desmontar los mecanismos de desigualdad que hacen depender la alimentación de ingresos frágiles, transferencias públicas, territorio de residencia, género, edad y acceso desigual a mercados saludables.³⁴

Recomendaciones para una agenda de justicia alimentaria

Una agenda de justicia alimentaria debe reconocer que la inseguridad alimentaria es, simultáneamente, urgencia social y problema estructural. En el corto plazo se requieren mecanismos de protección en alimentación para hogares vulnerables, en especial infancias, personas mayores, comunidades rurales y periferias urbanas. En el mediano

34. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, “Análisis de los resultados...”. México ¿cómo vamos?, “Este no es otro texto...”. México ¿cómo vamos?, “Medición de pobreza en 2024...”. Centro de Estudios Espinosa Yglesias, “75 años de pobreza en México...”. Centro de Estudios Espinosa Yglesias, “Pobreza extrema impide desarrollo...”.

y largo plazo es indispensable transformar condiciones de ingreso, empleo, precios, disponibilidad territorial de alimentos saludables y acceso a servicios básicos. Las transferencias monetarias y los apoyos alimentarios deben articularse con estrategias productivas, mercados locales y regulación de entornos alimentarios. También se recomienda fortalecer la gobernanza alimentaria territorial: los mercados locales, las economías comunitarias, las cooperativas, la agricultura familiar y las redes de abasto pueden funcionar como infraestructuras de justicia cuando reciben respaldo público, financiamiento, información y protección frente a cadenas comerciales desiguales. Esta agenda exige que la política alimentaria deje de estar fragmentada entre sectores y construya espacios de coordinación entre salud, agricultura, educación, desarrollo social, economía y gobiernos locales.

Finalmente, una agenda de justicia requiere incorporar la voz de quienes experimentan inseguridad alimentaria. No basta diseñar programas para las personas; es necesario diseñarlos con ellas. La participación comunitaria puede revelar barreras que la estadística no capta: distancias, horarios, calidad de alimentos, trato institucional, miedo, vergüenza, pérdida de cultura alimentaria y estrategias domésticas de supervivencia. Si la violencia estructural opera silenciando el sufrimiento, la justicia comienza por volverlo audible y políticamente relevante.

En términos de política pública la reducción reciente de la pobreza debe asumirse como un avance y no como un punto de llegada. Las políticas alimentarias requieren conservar los mecanismos que han contribuido a mejorar los ingresos de los hogares, pero también fortalecer salud, educación, seguridad social, infraestructura rural, mercados locales y sistemas de cuidado. Si la carencia alimentaria se reduce sin modificar las desigualdades que la originan, el progreso queda expuesto a reversión ante inflación alimentaria, pérdida de empleo, emergencias sanitarias o debilitamiento de transferencias sociales.

Conclusión

La inseguridad alimentaria como forma de violencia estructural permite comprender el hambre, la mala alimentación y la precariedad alimentaria como daños evitables producidos por estructuras sociales. Esta mirada desplaza la responsabilidad desde el individuo hacia el orden social que limita opciones, distribuye riesgos y normaliza desigualdades. No se trata de negar la agencia de las personas, sino de reconocer que ésta se ejerce dentro de condiciones históricas, económicas, territoriales e institucionales que pueden ampliar o restringir la vida digna.

El análisis muestra que la inseguridad alimentaria vulnera la dignidad porque afecta el cuerpo, la salud, la libertad, la cultura, la autonomía y el futuro. También devela que las respuestas asistenciales, aunque necesarias en contextos de emergencia, son insuficientes si no se articulan con derechos, justicia distributiva, participación y transformación de sistemas alimentarios. El hambre no debe administrarse, sino que debe ser políticamente intolerable.

Pensar la alimentación desde la justicia implica afirmar que comer dignamente no es un privilegio, una recompensa ni una mercancía accesible sólo para quienes pueden pagarla. Es una condición básica de humanidad compartida. Por ello, enfrentar la inseguridad alimentaria exige una ética pública capaz de reconocer el sufrimiento evitable, redistribuir condiciones de vida y construir instituciones que garanticen, de manera efectiva, el derecho de todas las personas a alimentarse con suficiencia, salud, cultura y dignidad. X

Fuentes documentales

Bojórquez Carrillo, Ana Laura, Vargas Jiménez, Monserrat y Hernández Islas, Mireya Noemí, “Mercados locales y seguridad alimentaria. El caso de las regiones Milpera y Puuc en Yucatán” en *Nóesis*.

- Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Instituto de Ciencias Sociales y Administración/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, vol. 32, N° 64, 2023, pp. 73-94.
- Booth, Sue y Pollard, Christina Mary, "Food insecurity, food crimes and structural violence: An Australian perspective" en *Australian and New Zealand Journal of Public Health*, Public Health Association of Australia, Camberra, vol. 44, N° 2, 2020, pp. 87-88.
- Centro de Estudios Espinosa Yglesias, "75 años de pobreza en México: lecciones y retos para la movilidad social", 2026, https://ceey.org.mx/wp-content/uploads/2026/04/Nota-de-Politica-Publica-CEEY-01_2026.pdf Consultado 29/V/2026.
- _____, "Pobreza extrema impide desarrollo en la niñez mexicana", <https://ceey.org.mx/wp-content/uploads/2025/08/Boletin-de-Prensa.-Pobreza-impide-desarrollo-en-la-ninez-ENIGH-2024.pdf> Consultado 29/V/2026.
- Cuevas-Nasu, Lucía, García-Guerra, Armando, González-Castell, Luz Dinorah *et al.*, "Magnitud y tendencia de la desnutrición y factores asociados con baja talla en niños menores de cinco años en México, Ensanut 2018-19" en *Salud Pública de México*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, vol. 63, N° 3, 2021, pp. 339-349.
- De Bruin, Annemarieke, De Boer, Imke J. M., Faber, Niels R. *et al.*, "Easier said than defined? Conceptualising justice in food system transitions" en *Agriculture and Human Values*, Agriculture, Food and Human Values Society, Gibsonia, Estados Unidos, vol. 41, 2023, pp. 345-362.
- Fierro-Moreno, Eréndira, Lozano-Keymolen, Daniel y Gaxiola-Robles Linares, Sergio Cuauhtémoc, "Inseguridad alimentaria en México: análisis de dos escalas en 2020" en *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, Hermosillo, vol. 33, N° 61, 2023, pp. 1-27.
- Gallegos, Daniel, Eivers, Areana, Sondergeld, Peter *et al.*, "Food Insecurity and Child Development: A State-of-the-Art Review" en

- International Journal of Environmental Research and Public Health*, Multidisciplinary Digital Publishing Institute, Basilea, Suiza, vol. 18, N° 17, 2021, pp. 1–17.
- Granados Sánchez, María del Rosario, Galán Figueroa, Javier y Leos Rodríguez, Juan Antonio, “Volatilidad en los precios de los cereales básicos y su impacto en la seguridad alimentaria. México, 1995–2018” en *Nósis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Instituto de Ciencias Sociales y Administración/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, vol. 29, N° 58, 2020, pp. 79–105.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, “Análisis de los resultados de la medición de la pobreza multidimensional, 2024”, 2025, https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2025/pm/pm2025_RR_o8.pdf Consultado 29/V/2026.
- Johnson, Kelly, Drew, Corey y Auerswald, Colette, “Structural violence and food insecurity in the lives of formerly homeless young adults living in permanent supportive housing” en *Journal of Youth Studies*, Taylor & Francis Group, Londres, vol. 23, N° 10, 2020, pp. 1249–1272.
- Khofi, Lucy, Moyer, Eileen, Bezuidenhout, Andries *et al.*, “Strengthening community ties in South Africa: Tackling food insecurity and structural challenges through community-led initiatives” en *Wellbeing, Space and Society*, Elsevier, Ámsterdam, vol. 9, 2025, , pp. 1–10.
- Lindberg, Rebecca, McKenzie, Hayley, Haines, Brontë *et al.*, “An investigation of structural violence in the lived experience of food insecurity” en *Critical Public Health*, Taylor & Francis Group, Londres, vol. 33, N° 2, 2023, pp. 185–196.
- Luger, Jonathan y Van der Meij, Marjoleine, “Food insecurity in Amsterdam Noord: Experiences of infrastructural violence in an urban food environment” en *Urban Planning*, Cogitatio Press, Lisboa, vol. 10, 2025, pp. 1–26.
- Manikas, Ioannis, “Bridging Food Justice and Management: A Pathway to Sustainable and Equitable Food Systems” en *Sustainability*,

- Multidisciplinary Digital Publishing Institute, Basilea, Suiza, vol. 17, N° 22, 2025, pp. 1–20.
- México ¿cómo vamos?, “Este no es otro texto sobre la pobreza multidimensional”, 25/VIII/2025, <https://mexicocomovamos.mx/publicaciones/2025/08/este-no-es-otro-texto-sobre-la-pobreza-multidimensional> Consultado 29/V/2026.
- _____ “Medición de pobreza en 2024 baja a 29.6 por ciento de la población”, 13 de agosto de 2025, <https://mexicocomovamos.mx/publicaciones/2025/08/medicion-de-pobreza-2024> Consultado 29/V/2026.
- Middendorff, Matthias y Herzig, Christian, “Food sovereignty at the organizational level: a framework for characterizing the diversity of economic actors” en *Frontiers in Sustainable Food Systems*, Frontiers Media SA, Lausana, vol. 9, 2025, pp. 1–20.
- Mora-Rivera, Jorge y Van Gameren, Edwin, “The impact of remittances on food insecurity: Evidence from Mexico” en *World Development*, Elsevier, Ámsterdam, vol. 140, 2021, pp. 1–21.
- Mundo-Rosas, Verónica, Unar-Munguía, Mishel, Hernández-F., Mauricio *et al.*, “La seguridad alimentaria en los hogares en pobreza de México: una mirada desde el acceso, la disponibilidad y el consumo” en *Salud Pública de México*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, vol. 61, N° 6, 2019, pp. 866–875.
- Prasad Pant, Laxmi, Prasad Wasti, Sharada, Nikolaou, Charoula Konstantia *et al.*, “A global scoping review of alternative food movements calls for food justice and justice beyond individual humans” en *Global Food Security*, Elsevier, Ámsterdam, vol. 46, 2025, pp. 1–13.
- Rodríguez-Ramírez, Sonia, Gaona Pineda, Elsa Berenice, Martínez-Tapia, Brenda *et al.*, “Inseguridad alimentaria y percepción de cambios en la alimentación en hogares mexicanos durante el confinamiento por la pandemia de Covid-19” en *Salud Pública de México*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, vol. 63, N° 6, 2021, pp. 763–772.

- Saldivar-Frausto, Mariana, Unar-Munguía, Mishel, Méndez-Gómez-Humarán, Ignacio *et al.*, “Effect of a conditional cash transference program on food insecurity in Mexican households: 2012–2016” en *Public Health Nutrition*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, vol. 25, N° 4, 2021, pp. 1084–1093.
- Shamah-Levy, Teresa, Méndez-Gómez-Humarán, Ignacio, Mundo-Rosas, Verónica *et al.*, “Factores asociados con el cambio en la inseguridad alimentaria en México: Ensanut 2012 y 2018–19” en *Salud Pública de México*, Instituto Nacional de Salud Pública, Cuernavaca, vol. 63, N° 3, 2021, pp. 350–358.
- Torres, Felipe y Rojas Martínez, Agustín, “Seguridad alimentaria y sus desequilibrios regionales en México” en *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 51, N° 201, 2020, pp. 57–83.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

FILOSOFÍA ITESO

Conoce nuestros programas de filosofía

Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales

(modalidad escolar)

Reflexiona y analiza lo que acontece en el mundo desde la raíz para abrir nuevas perspectivas.

Carreras ITESO

Tel. 33 3669 3535

Whatsapp 33 1333 2672

admission@iteso.mx

carreras.iteso.mx

Maestría en Filosofía: Antropología y Ética

(modalidad escolar)

Adquiere herramientas para el abordaje filosófico de la realidad y en favor de la búsqueda del bien común.

Posgrados ITESO

Tel. 33 3669 3569

Whatsapp 33 1840 6747

posgrados@iteso.mx

posgrados.iteso.mx



UNIVERSIDAD DE
EXCELENCIA
ACADÉMICA



SISTEMA
UNIVERSITARIO
JESUITA

AUSJAL



Jesuitas México

Reconocimiento de Validez Oficial de Estudios (RVOE) según Acuerdo Secretarial SEP núm. 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 29 de noviembre de 1976. El ITESO pertenece al Grupo 3 (Instituciones Acreditadas Consolidadas), del Programa de Mejora Institucional SEP.

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



La revista *Xipe totek* se rige por los criterios editoriales accesibles a través del siguiente enlace electrónico:
<https://revistas.iteso.mx/index.php/XT/es/about/submissions>



Índices y bases de datos:



EBSCO



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



◆ **Presentación**

Miguel Fernández Membrive

◆ **Dar voz a lo sagrado: reflexiones interdisciplinares II**

Apofatismo, imagen y sentidos espirituales. Una aproximación desde la teología del icono en Juan Damasceno

Mariana Méndez-Gallardo

Alegorías del espacio sagrado en el *Libro primero de profesiones del Convento de Regina Coeli de Oaxaca*

Denise Fallena

Imagen y semejanza filosóficas

Aldo Guarneros

Parnaso divino o sobre Cristo sacramentado en un romance de sor Juana Inés de la Cruz

Vidzu Morales Huitzil

◆ **Acercamientos filosóficos**

Diferencia ontológica, diferencia sexual: de la neutralidad del *Dasein* a la exterioridad como interrupción

Rafael Nolasco Ramírez

◆ **Cine y literatura**

Valor sentimental: el dolor que se hereda

Bernardo García González

Los nuevos: abrazo intergeneracional

José Miguel Tomasena

◆ **Justicia y sociedad**

La inseguridad alimentaria como forma de violencia estructural

Edú Ortega-Ibarra

Ilse Haide Ortega-Ibarra

ISSN 2448-9085



9 772448 90800 2



0 0 1 2 5