

*euphyía*

REVISTA DE FILOSOFÍA

37a



*Euphyía*. Revista de Filosofía, 20 (37a), enero-junio 2026

ISSN-e: 2683-2518

---

# *euphrosía*

REVISTA DE FILOSOFÍA



*euphYía*

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 20. (2026) No. 37a.

enero-junio

ISSN-e 2683-2518

*euphYía*

REVISTA DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DE AGUASCALIENTES

## Directorio

**Juan Carlos Arredondo Hernández**

RECTOR

**Alejandro García Macías**

DECANO DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**Héctor Hugo Sigala Rodríguez**

JEFE DE DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**Juan José Láriz Durón**

EDITOR RESPONSABLE

**Claudio C. Calabrese**

**Irlanda Vanessa Godina Machado**

EDITORES INVITADOS

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José De Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

CONSEJO EDITORIAL

*José Manuel Losada*

//

*Jonás Cuesta*

*Alba Celeste López Huerta*

//

*Jorge Martín Montoya Camacho*

*Juan Manuel Arriaga Benitez*

//

*Luis H. Pabón Batlle*

*Sergio Espinosa Proa*

//

*Ignacio Leonetti*

*Nicolás Palos Pau*

//

*Rodolfo Bernal Escalante*

*Encarnación Ruiz Callejón*

//

*Soirfe Juanita Paez Requena*

COLABORADORES

**Equipo Euphyía:**

Rodolfo Bernal Escalante

PORTADA, DISEÑO Y ESTILO EDITORIAL.

Euphyía. Revista de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes:  
**Vol. 20, Año 2026, Número 37a: publicación semestral (enero-junio)**  
ISSN-e 2683-2518

[revista.euphyia@gmail.com](mailto:revista.euphyia@gmail.com)

<https://revistas.uaa.mx/euphyia/>

Universidad Autónoma de Aguascalientes  
Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria.  
Aguascalientes, Ags. Mx. 20100  
<https://revistas.uaa.mx>

**Publicación digital**

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Equipo Euphyía, del Departamento de Filosofía del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, apoyados para la publicación digital por el Departamento Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y se pueden citar.

**Índice**

<b>Editorial</b>	DOSIER: <i>El mito de paraíso perdido: Mito, Conocimiento y Acción</i> <i>Claudio C. Calabrese</i>	<b>S/N</b>
<b>1</b>	El mito del paraíso perdido: De la concepción trágica a su desmitificación <i>José Manuel Losada</i>	<b>1</b>
<b>2</b>	Paraíso y trascendencia en la cosmología zoroástrica: Garodemana como símbolo estructural de perfección, alienación y retorno <i>Jonás Cuesta</i>	<b>35</b>
<b>3</b>	Tradición viva, emotivismo y vulnerabilidad: La racionalidad encarnada como paraíso perdido' en Cassirer y MacIntyre <i>Jorge Martín Montoya Camacho</i>	<b>75</b>
<b>4</b>	La Ceiba Axial: Mito, Espacio y Tiempo desde la filosofía de las formas simbólicas <i>Alba Celeste López Huerta</i>	<b>103</b>
<b>5</b>	Júpiter: discurso y utopía en la épica imperial (Virgilio, Valerio Flaco y Silio Itálico) <i>Juan Manuel Arriaga Benitez</i>	<b>121</b>
<b>6</b>	Los paraísos perdidos: Mito, Cultura y Contemplación <i>Luis H. Pabón Batlle</i>	<b>153</b>
<b>7</b>	El idealismo negro <i>Sergio Espinosa Proa</i>	<b>179</b>
<b>8</b>	El paraíso perdido (y sin embargo anhelado) en el Romanticismo: Perspectivas <i>Ignacio Leonetti</i>	<b>195</b>
<b>9</b>	La nostalgia del paraíso: Exilio y redención en la mitología de J. R. R. Tolkien <i>Nicolás Palos Pau</i>	<b>207</b>
<b>10</b>	La diferencia entre el tiempo indiviso y eterno y el tiempo de larga dominación desde la perspectiva de San Agustín <i>Rodolfo Bernal Escalante</i>	<b>235</b>
<b>11</b>	El filósofo autodidacto: Un relato andalusí más allá del mito del islam ideal <i>Encarnación Ruiz Callejón</i>	<b>259</b>
<b>12</b>	Dar marcha atrás en un paraíso perdido es, siempre que se quiere, un paraíso conquistado <i>Soirfe Juanita Paez Requena</i>	<b>291</b>

**Editorial**

Claudio C. Calabrese

Editor invitado

***El mito de paraíso perdido: Mito, Conocimiento y Acción***

Desde los albores del pensamiento humano, la idea de un estado de perfección originaria, truncado por una caída, ha conformado uno de los arquetipos más persistentes y universales de nuestra historia intelectual. Este número especial se presenta como un espacio de convergencia interdisciplinar donde la nostalgia primordial es analizada como un motor clave para comprender la cultura, la política, la filosofía y el anhelo de trascendencia del ser humano.

Nuestro viaje comienza explorando los cimientos cosmogónicos y mitológicos de esta idea. La cosmología zoroástrica, con su concepción del *Garo-demana* (la Casa de la Alabanza), nos enseña que el paraíso no es un espacio geográfico, sino un estado de plenitud estructurado en la tríada de *Humata* (Buen Pensamiento), *Hukhta* (Buena Palabra) y *Hvarsta* (Buena Obra). Esta visión interiorizada dialoga directamente con otras tradiciones de la antigüedad, desde la evolución semántica del Jardín del Edén hasta las exuberantes representaciones mesoamericanas del *Tlalocan* y el *Tamoanchan*, donde el mito sirve para cartografiar el lugar de la humanidad en el cosmos. En este mismo ámbito geográfico y simbólico, el árbol de la Ceiba Maya se erige como un *axis mundi* que organiza el crono-topos, uniendo los cielos, la tierra y el inframundo.

El problema del tiempo y de la razón constituye el segundo gran eje de este número. A través de la perspectiva de Agustín de Hipona, asistimos a la tensión fundamental entre la eternidad (el Tiempo Indiviso) y la temporalidad finita. En la

teología agustiniana, el tiempo se convierte en un instrumento divino para agotar el mal y posibilitar la redención humana tras la caída. Frente a esta visión providencialista, el humanismo andalusí de Ibn Tufayl, en su obra *El filósofo autodidacta (Hayy ibn Yaqzan)*, propone un ejercicio de autonomía racional. A través de su protagonista, se demuestra la capacidad de la razón humana para alcanzar la verdad divina sin necesidad de la revelación institucional, cuestionando los mitos del islam ideal y situando la autoridad epistemológica en el individuo reflexivo.

Pero el mito del paraíso también posee una inmensa fuerza de proyección política y estética. En la antigüedad romana, observamos cómo la figura de Júpiter fue pensada para fundamentar la utopía imperial; desde el *imperium sine fine* de Virgilio hasta la ética del esfuerzo bélico en Valerio Flaco y Silio Itálico. Siglos después, el Romanticismo despojaría al mito de su funcionalidad imperial para transformarlo en un anhelo infinito y una fuga permanente ante la creciente secularización del mundo. Esta misma herida ontológica es la que encontramos en la literatura fantástica contemporánea, especialmente en la obra de J.R.R. Tolkien, donde la nostalgia por *Valinor* refleja el deseo humano de trascender la mortalidad.

Finalmente, este primer volumen, -37a- de dos, aborda la crisis de la modernidad a través del diagnóstico sociológico y antropológico. Ernst Cassirer nos advierte sobre el peligro de la manipulación del pensamiento mítico en la política moderna, capaz de transformar los miedos colectivos en sistemas totalitarios. En paralelo, Alasdair MacIntyre diagnostica la fragmentación moral de nuestra era a través del emotivismo, proponiendo una recuperación de la ética de las virtudes y una 'racionalidad encarnada' que reconozca nuestra vulnerabilidad interdependiente.

Como corolario de esta profunda crisis civilizatoria, las aportaciones más recientes, centradas en la evolución antropológica humana, sitúan la pérdida del paraíso en la 'escisión neolítica'. El paso del nomadismo a la civilización introdujo el pensamiento rumiante, fragmentando nuestra conexión inmediata con el presente.

No obstante, la respuesta a este exilio no es el pesimismo. Como concluyen las tesis aquí presentadas, el retorno al paraíso es posible, a través de la vía contemplativa, la disciplina del silencio y la unión interior que nos permite trascender el ruido de la modernidad.

Finalmente invitamos a nuestros lectores a sumergirse en estos artículos que, en su conjunto, demuestran que el mito del paraíso perdido sigue siendo una herramienta hermenéutica imprescindible para descifrar los interrogantes más profundos de la condición humana.

DOSIER

El mito del paraíso perdido:  
De la concepción trágica a su desmitificación

The Myth of Paradise Lost:  
From the Tragic Conception to Its Demystification

José Manuel Losada  
Universidad Complutense  
jlosada@ucm.es

Recepción: **07/11/2025** – Aprobación: **31/03/2026**

DOI.

## Resumen

El paraíso, como todo mito, tiene un tiempo. Esta condición se verá más palpable en la segunda división del artículo, cuando se vea la evolución del mito: existió, pero dejó de existir; se perdió. Además, hombres y mujeres de nuestro tiempo, no podemos estudiar el paraíso al margen de la contemporaneidad: el paraíso también puede dejar de existir como mito, ser reducido a un objeto, lugar y tiempo sublimes o, más aún, una sensación, una emoción, una ambición material o intelectual. Tenemos también tres partes en las que se estructura el artículo: el concepto, su evolución, su actualidad; o, si se prefiere, la felicidad, la infelicidad, el anhelo de satisfacción; dicho en términos de mitocrítica: el imaginario del paraíso mítico, el paraíso mítico perdido y el paraíso desmitificado. Por ello, el mito del paraíso perdido requiere una reflexión epistemológica con objeto de conocer el suelo que pisamos. En consecuencia, no lo abordaré de modo teológico, histórico, esotérico, sociológico o ideológico; ni siquiera adoptaré una perspectiva utópica, aun cuando el paraíso funcione hoy habitualmente como una gran utopía en el imaginario universal.

**Palabras clave:** Mito, Paraíso perdido, Utopía, Mitocrítica, Edén.

## Abstract

Paradise, like any myth, has its time. This will become clearer in the second section of the article, when we examine the evolution of the myth: it existed, but it ceased to exist; it was lost. Furthermore, as men and women of our time, we cannot study paradise in isolation from the contemporary world: paradise may also cease to exist as a myth, being reduced to a sublime object, place and time, or, even more so, a sensation, an emotion, a material or intellectual ambition. The article is also structured in three parts: the concept, its evolution, its relevance today; or, if you

prefer, happiness, unhappiness, the longing for fulfilment; expressed in terms of myth criticism: the imaginary of the mythical paradise, the lost mythical paradise and the demythologised paradise. For this reason, the myth of paradise lost requires epistemological reflection in order to understand the ground on which we stand. Consequently, I shall not approach it from a theological, historical, esoteric, sociological or ideological perspective; nor shall I adopt a utopian perspective, even though paradise today commonly functions as a great utopia in the universal imagination.

**Key words:** Myth, Paradise Lost, Utopia, Myth Criticism, Eden.

## 1. Introducción.

El mito del paraíso perdido requiere una reflexión epistemológica con objeto de conocer el suelo que pisamos. En consecuencia, no lo abordaré de modo teológico, histórico, esotérico, sociológico o ideológico; ni siquiera adoptaré una perspectiva utópica, aun cuando el paraíso funcione hoy habitualmente como una gran utopía en el imaginario universal.

En efecto, toda utopía es, teóricamente, de tipo objetivo: al tiempo que critica los datos arbitrarios del mundo real, ofrece una alternativa legítima y profana, más poco plausible (Imbroscio, 2000: 415). El paraíso no es el país de Cucaña, ese lugar de receso frente al rigorismo medieval, más conocido en tierras americanas como país de Jauja. No, el paraíso no equivale a la isla ideada por Thomas Moro en 1516, a lugares modélicos concebidos en la época de las Luces o a los Falansterios proyectados por los protosocialistas.

En suma: mi acercamiento al paraíso será exclusivamente mitológico.

Para describir un objeto físico, el investigador experimental se fija en su apariencia exterior (color, sabor, textura) o su composición elemental. ¿Cómo describir un objeto mítico? Los relatos nos dan la respuesta: como mito, el paraíso se estructura en un discurso narrativo oral o escritural. Partiré de los textos para extraer la esencia de ese lugar mítico.

El paraíso, como todo mito, tiene un tiempo. Esta condición será más palpable en la segunda división del artículo, cuando entremos en la evolución del mito: existió, pero dejó de existir; se perdió. Además, hombres y mujeres de nuestro tiempo, no podemos estudiar el paraíso al margen de la contemporaneidad: el paraíso también puede dejar de existir como mito, ser reducido a un objeto, lugar y tiempo sublimes o, más aún, una sensación, una emoción, una ambición material o intelectual.

Tenemos ya las tres partes en las que se estructura el artículo: el concepto, su evolución, su actualidad; o, si se prefiere, la felicidad, la infelicidad, el anhelo de satisfacción; dicho en términos de mitocrítica: el imaginario del paraíso mítico, el paraíso mítico perdido y el paraíso desmitificado.

Partiré de la Mitocrítica cultural, concretamente, de esta definición:

El mito es un relato funcional, simbólico y temático de acontecimientos extraordinarios con referente trascendente sobrenatural sagrado, carentes, en principio, de testimonio histórico, y remitentes a una cosmogonía o una escatología individuales o colectivas, pero siempre absolutas (Losada, 2022: 193).

## Paraísos: Concepto y esencia

Comencemos por una serie de paraísos mitológicos del mundo antiguo. Adoptaré un orden cronológico progresivo y un orden geográfico acorde con el desarrollo de las civilizaciones.

## A) El Garonmana de Ahura Mazda

El *Avesta* es el corpus textual de la literatura religiosa emanada del zoroastrismo, en la antigua Persia (s. XV–IV a. C.). Traigo a colación el himno de la divinidad de la Verdad:

Yo proclamo a Asha-Vahishta: [...] es fácil el camino hacia la morada de los otros Amesha-Spentas, que Ahura Mazda mantiene con Buenos Pensamientos, [...] con Buenas Palabras, [...] con Buenas Obras. (Fácil es el camino al Garô-nmâna de Ahura Mazda): el Garô-nmâna es para las almas santas, y ninguno de los malvados puede entrar en el Garô-nmâna ni en sus caminos luminosos, amplios y sagrados (Zend-Avesta, 2007: 42-43)<sup>1</sup>.

*Garô-nmâna* o *garôdmân* (derivado del avéstico antiguo *garô.damâna*, literalmente, ‘casa del canto’) designa en pahlaví (idioma medio persa, s. III–IX d. C.) el cielo y el paraíso. El Garonmana simboliza una existencia pródiga en alimentos, bebidas, música y reposo, compartida por el justo con sus seres queridos y con las divinidades Haurvatât y Ameretât (Zend-Avesta, 2007: 31)<sup>2</sup>.

Recalco que esta radiante morada no es un lugar de origen, sino de destino, pues allí van las almas justas después de experimentar la “renovación” zoroástrica (*Frašgird*), algo semejante al final de los tiempos marcado por una purificación de los justos o aniquilación de los injustos.

<sup>1</sup> *The Zend-Avesta*, J. Darmesteter (trad.), Part II, *The Sîrôzahs, Yasts and Nyâyis*, III. *Ardibehist Yast*, I, 1–4, pp. 42–43. A menos de indicación contraria, las traducciones son del autor.

<sup>2</sup> Cfr. “¡Aquí está Vohu-Manô, mi criatura, oh, Zaratustra! ¡Aquí está Asha-Vahista, mi criatura, oh, Zaratustra! ¡Aquí está Khsathra-Vairyra, mi criatura, oh, Zaratustra! ¡Aquí está Spenta-Ârmaiti, mi criatura, oh, Zaratustra! ¡Aquí están Haurvatât y Ameretât, que son la recompensa de los justos cuando se liberan de sus cuerpos, mis criaturas, oh, Zaratustra!”, *The Zend-Avesta*, J. Darmesteter (trad.), Part II, *The Sîrôzahs, Yasts and Nyâyis*, I. *Ormazd Yast*, 24, p. 31. Véase también <https://www.iranicaonline.org/articles/garodman/>.

## B) Allahabad, entre el Ganges y el Yamunā

Alejémonos hacia el este. La épica hindú antigua (¿s. IV a. C.?) nos ha transmitido un texto particularmente adecuado para nuestro propósito:

El rey Yayāti, con la intención de celebrar un *svayamvara* (elección del esposo) para su hija Mādhavī, viajó a un eremitorio en la confluencia del Ganges y el Yamunā, llevando a Mādhavī en un carro engalanado con guirnaldas y coronas de flores. [...] La hija de Yayāti descendió del carro, [...] se internó en el bosque sagrado y allí practicó austeridades. Mediante diversos ayunos, votos y abstinencias, fue haciéndose ligera, como una cierva. Pastaba tiernos brotes verdes del color del berilo, hierbas finas de sabor picante y dulce, y bebía las aguas escogidas, sabrosas y puras, frescas y transparentes, de arroyos sagrados (Mahābhārata, 1978: 410-411. Vol. 3, Book 5, *The Book of the Effort*, 54c: “Gālava”, 118.1-14).

Hoy conocida como la ciudad de Prayagraj, la antigua Allahabad aparece representada en el *Mahabharata* como lugar paradisiaco, cargado de simbolismo espiritual y cósmico. Sin ser el cielo, ofrece características celestiales: pureza espiritual, abundancia natural y compañía de seres sabios y sobrenaturales (*nāgas* y *yakṣas*). No extraña que Mādhavī elija los bosques de Allahabad como esposo simbólico de su experiencia ascética. No dice nada más de ella el relato; no hace falta: este paraíso terrenal funciona como una cifra de la sabiduría del padre y de la hija.

## C) El jardín de Edén

Volvamos ahora hacia Oriente Próximo. Un escriba —quizá vinculado a la corte del rey Salomón (hacia el siglo X a. C.)— puso por escrito una antiquísima tradición: la plantación de un jardín y la creación del primer hombre. Se trata de un relato fundador, concretamente, de una antropogonía. En el contexto que nos ocupa, el relato posee un significado de gran relevancia: no se refiere a un individuo concreto, sino a la humanidad en su conjunto.

En efecto, el escriba aprovechó la asociación fónica entre los términos *ʾādāmāh* (‘tierra fértil’) y *ʾādām* (‘hombre’) para subrayar que este último designa al ‘hombre que procede de la tierra’, dotando así al vocablo de un sentido etiológico dentro del

relato. La paronomasia entre *'ādām* y *'ādāmāh* no solo genera un efecto sonoro, sino que cumple una función simbólica doble: por un lado, la referencia a la tierra subraya la humildad del ser humano (del latín *humus*, 'tierra'); por otro, el uso del término genérico permite designar a cualquier individuo, a toda la humanidad (Couffignal, 1988: 539). Además de un nombre singular, Adán es un nombre colectivo: todos somos Adán.

Vengamos ahora a la creación del jardín de Edén según el relato yahvista. No por conocida, la descripción del paraíso judío debe ser omitida:

Plantó Yahveh Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. Yahveh Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos (Génesis 2:8–15).

El término 'Edén' procede del sumerio *edin*, donde designa tanto 'estepa' como 'llanura'. Posteriormente, fue interpretado por los hebreos como 'delicias', es decir: el topónimo se fusionó con el recinto plantado por Dios. Estamos ante un proceso de traslación por metonimia, más concretamente, del tipo *locus pro re*, donde se toma el lugar (Edén) para referirse a lo que hay en él (continente por contenido).

En este Edén Dios plantó dos árboles particulares y dispuso cuatro cursos de agua. Se trata de un mandala perfecto, esa representación simbólica, circular y concéntrica de la armonía cósmica, utilizada en el hinduismo y el budismo como instrumento de meditación (Jung, 1968: 35)<sup>3</sup>. Captaremos adecuadamente su perfección gracias al poema épico de mayor influencia en la literatura occidental a este respecto, *El Paraíso perdido*, de Milton:

A trechos se descubrían pastos o llanuras niveladas y rebaños paciendo la tierna hierba, o bien colinas de palmeras; o el regazo florido de algún valle irrigado que desplegaba su abundancia con flores de todos los matices y rosas sin espinas (Milton, 1998: 198. Book IV, vv. 246–256).

---

<sup>3</sup> Véase también a: A. Stevens. (1998). *Ariadne's Clue: A Guide to the Symbols of Humankind*, pp. 200–202.

Más tarde tendremos ocasión de volver sobre este texto: ahora importaba recordarlo para configurar acabadamente el marco donde se va a gestar la tragedia.

## D) La isla de la Atlántida

Tornémonos más aún hacia occidente. Avanzando en el tiempo llegamos a los ‘paraísos’ de la antigua Grecia.

En primer lugar, la Atlántida, inmensa isla construida por Poseidón a base de anillos concéntricos de tierra y agua en torno al santuario de su amada Clito. Durante generaciones, los atlantes viven bajo la inspiración de la justicia y el respeto por el orden natural:

La mayoría de las cosas necesarias para vivir las proporcionaba la isla; en primer lugar, todo lo que, extraído por la minería, era sólido o fusible. [...] Todo lo producía de manera abundante y alimentaba, además, suficientes animales domésticos y salvajes. [...] Además, producía y criaba bien todo lo fragante que hoy da la tierra en cualquier lugar, raíces, follaje, madera y jugos destilados, sea de flores o frutos (Platón, 1963: 889–890. *Critias*, 114e–115a).

Recordaré, solo a beneficio de inventario, otros paraísos griegos. Los Campos Elíseos, destino de los héroes y los justos tras la muerte. Según Homero, se encuentran “al fin de las tierras, donde está Radamantis de blondo cabello y la vida se les hace a los hombres más dulce y feliz, pues no hay allá nieve ni es largo el invierno ni mucha la lluvia y el océano les manda sin pausa los soplos sonoros de un poniente suave que anima y recrea” (Homero, 2014: 87–88. *Odisea*, IV, 563–568). Las Islas de los Bienaventurados, paraje de una raza virtuosa hoy extinta. A decir de Hesíodo, en ella los semidioses “viven con un corazón exento de dolores [...], junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel” (Hesíodo, 1978: 132. *Trabajos y días*, 170–173). El Jardín de las Hespérides, en fin, donde las hijas de la Noche “cuidan las bellas manzanas de oro y los árboles que producen el fruto” (Hesíodo, 2014: 80. *Teogonía*, 215).

## E) Tlalocan y Tamoanchan

Las Hespérides, hijas de Héspero, es decir, el Lucero vespertino o del atardecer: nos hemos acercado a estas tierras. En una visión profética de *El paraíso perdido*, el arcángel Miguel muestra a Adán el futuro de la humanidad. En un momento determinado, leemos que el primer hombre “En espíritu quizá vio también / la rica México, sede de Moctezuma, / y el Cuzco, en el Perú, sede aún más rica / de Atahualpa” (Milton, 1998: Book XI, vv. 406–409: 375). El mensajero divino pasa del antiguo paraíso al nuevo: de Edén a Tlalocan. El término significa en náhuatl ‘lugar del néctar de la tierra’, y simboliza el ámbito regido por Tláloc, dios del rayo, la lluvia y los terremotos.

Las cuestiones sobre el origen, determinación y significado de Tlalocan han hecho derramar ríos de tinta; no seré yo quien pretenda drenarlos. Sí traeré a colación algunos textos fundamentales.

Gran pionero en la etnografía, fray Bernardino de Sahagún, preguntó a los primeros habitantes de la Nueva España por el paradero de los difuntos. Unos van al infierno, donde viven el diablo Mictlantecutli y su mujer Mictecacíatl. Otros van al cielo, donde se metamorfosean en aves de colorida pluma. Los restantes van al lugar de refrigerio que aquí nos convoca:

Y los que van allá son los que matan los rayos, o se ahogan en el agua, y los leprosos, y bubosos, y sarnosos, y gotosos e hidrópicos. Y el día que se morían de las enfermedades contagiosas e incurables no les quemaban, sino enterraban los cuerpos de los dichos enfermos, y les ponían semilla de bledos en las quixadas sobre el rostro. Y más, poníanles color de azul en la frente con papeles cortados; y más, en el colodrillo poníanles otros papeles, y les vestían con papeles, y en la mano una vara. Y así dezían que en el paraíso terrenal, que se llamaba *Tlalocan*, había siempre jamás verdura y verano (Fray Bernardino de Sahagún, 2001: 229).

En otro lugar, el misionero describe la zona antiguamente habitada por los olmecas, huixtoti y mixtecas, “hacia el nacimiento del sol”: allí abundaban el cacao, las rosas *teunacaztli* y *yolloxúchitl*, la goma negra conocida como *olli*, grandes papagayos, piedras turquesas, oro y plata. La descripción concluye: “Tierra, cierto, fertilísima,

por lo cual le llamaron los antiguos *Tlalocan*, que quiere decir tierra de riquezas o paraíso terrenal” (Fray Bernardino de Sahagún, 2001: 865)<sup>4</sup>.

El lector desea saber exactamente, dónde se encuentra ese paraje. Por suerte, contamos con dos textos al respecto. Comenzaré por el de Sahagún.

La gente que primero vino a poblar a esta tierra, de hazia la Florida vino, y, costeando, vino y desembarcó en el puerto de Pánuco [...]. Esta gente venía en demanda del Paraíso Terrenal, y traían por apellido *Tamoanchan*, que quiere decir “buscamos nuestra casa” (Fray Bernardino de Sahagún, 2001: 53-54).

Este relato de una migración marítima encuentra su complemento en otra terrestre: nos la ofrece pocas décadas más tarde el historiador nahua Chimalpain:

Los que originalmente vinieron a morar a [Amecameca], vinieron buscando [el] Paraíso terrenal; vinieron diciendo: “Buscamos Tamoanchan”. [...] Cuando arribaron allí, frente a los dos cerros muy grandes, el Iztactépetl y el Popocatépetl, [...] vinieron a alcanzar la cima de un cerrillo [y] alcanzaron a ver donde está el agua, [...] allí donde se dignó crearla nuestro señor dios. [...] Y [...] llamaron al cerrillo Chalchiuhmomoztli, que poco más o menos quiere decir que el cerrillo se está constituyendo [...] en su altar, [...] sobre del cual mana el agua. [...] Y [...] vinieron a llamar a su estancia Tamoanchan, queriendo decir: “Ya es allí nuestra morada verdadera, [...] el Paraíso terrenal” (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, 1991: 97-101).

Según Chimalpain, estas gentes septentrionales se asentaron en la región de los volcanes de acuerdo con un patrón habitual en el contexto de las migraciones del Postclásico mesoamericano (900–1520 d. C.): cada dios patrono guiaba a su pueblo a una tierra prometida, y esta era una réplica de un mítico lugar de origen. Estos grupos étnicos identificaron Amecameca con su Tamoanchan arquetípica; de ahí que denominaran con este nombre el sitio elegido para su establecimiento (López-Austin, 1994: 47-49).

Cabría profundizar un poco más sobre las dos principales denominaciones de estos Paraísos terrenales: ¿cabe suponer que Tamoanchan y Tlalocan forman una unidad mítica? En San Francisco Mazapa, dentro de los antiguos límites de

---

<sup>4</sup> Por su parte, el dominico Diego Durán habla de Tlalocan, ora referido a un cerro de particular importancia para la realeza, ora referido a uno de los trece cielos, más concretamente, el de la Luna, pues esta es hija de Tlaloc, dios de las lluvias, véase Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, tomo II, cap. LXXXVI, p. 137 y Apéndice, cap. V, p. 61, respectivamente.

Teotihuacan, se encuentran unos impresionantes murales (c. 550 y 650 d. C.): numerosas figurillas humanas retozan, descansan, cortan flores, comen, cantan, danzan, ofrecen rituales y juegan entre vegetación, agua, mariposas y libélulas. Estaríamos ante una representación del paraíso de Tlaloc: estos murales del Palacio de Tepantitla también se conocen como “El paraíso original, Tlalocan-Tamoanchan” (López-Austin, 1994: 226–229).

¿Qué cabe extraer de cuanto hemos visto hasta aquí? En primer lugar, el Paraíso aparece como un recinto protegido donde el ser humano goza de plenitud interior, colmada por el amor y la libertad, y de plenitud exterior, expresada en el deleite de los sentidos. En segundo lugar, ninguno de estos paraísos se sitúa en la cronología histórica, sino en un antes o en un después, fuera de nuestro tiempo. Allí nada crece ni envejece: todo permanece en la calma de un delicioso estatismo. Estamos ante un ámbito cultural y psicológico singularísimo, donde respira la concordia: divinidad y hombre, animales y plantas laten en armonía. Pero la armonía perfecta no es de este mundo, solo un resplandor antes de desvanecerse.

## **El Paraíso perdido**

En esta segunda parte, retomaré varios textos previos y añadiré varios más que puedan orientarnos sobre la gran tragedia de la pérdida paradisiaca.

### **A) La caída en el bosque de Naimiṣa**

Tras una vida plena como rey y un periodo cumplido como asceta, Yayāti, nuestro monarca hindú, asciende al cielo, donde recibe las recompensas divinas. Mas un día comete una falta:

Yayāti, con la mente turbada y el juicio asombrado por el prodigio, llegó a despreciar a todos los hombres, a los dioses y a las huestes de sabios. [...] Entonces [el

desterrador] dijo a Yayāti: “Embriagado de orgullo, desprecias a todos los demás. Tu orgullo te ha hecho perder el cielo; no eres digno de él [...]. Ahora eres un desconocido. Vete —le dijo— y cae”. “¡Que mi caída sea entre hombres virtuosos!”, exclamó el hijo de Nahuṣa antes de precipitarse (Mahābhārata, 1978: 411-412. Vol. 3, Book 5, *The Book of the Effort*, 54c: “Gālava”, 118.15–119.13).

Yayāti había ascendido al cielo, pero despreció a los dioses. El dios Indra ha leído en su corazón y Yayāti se ha precipitado vertiginosamente al mundo de los mortales. Por suerte, Yayāti cae en el bosque de Naimiṣa, lugar sagrado donde sabios y reyes realizan sacrificios y prácticas ascéticas. Ahí encuentra a sus cuatro nietos, cuyos méritos acabarán por conseguirle su nuevo y definitivo ascenso celestial (Dumézil, 1995: 940–950).

La lección es clara: por encima de todas las virtudes está la humildad: el orgullo es pesado, provoca el desmoronamiento espiritual y la desposesión del paraíso.

## B) Lejos del monte Kunlun

Viajemos ahora a la Tierra de la Unidad Perfecta, un espacio mítico-filosófico de la antigua China, más allá de los horizontes y los calendarios. A esa zona, indeterminada para nosotros, hace relación un texto fundamental redactado hacia los s. IV–II a. C., cuyas anécdotas y parábolas han ejercido una enorme influencia durante más de dos mil años.

La escena que traigo aquí pertenece a un espacio y una edad primordiales:

En aquel tiempo, el Yin y el Yang estaban en armonía y quietud. [...] Los hombres podían poseer la facultad del conocimiento, pero no tenían ocasión de usarla. Esto es lo que se llama el estado de Unidad Perfecta. [...] Esta condición (de excelencia) se deterioró y corrompió [...] hasta que [los soberanos de la antigua china] introdujeron el método del gobierno mediante la transformación, recurriendo al arroyo (en lugar del manantial), con lo cual corrompieron la pureza y destruyeron la simplicidad (de la naturaleza). Abandonaron el Tao y lo sustituyeron por el Bien, siguiendo así el camino de la Virtud azarosa. [...] Las formas extinguieron la simplicidad primordial, hasta que la mente fue ahogada por su multiplicidad (*The Writings of Kwang-Ṣze*, 2005: 369–371. Part II, Book VII, Section IX, 2).

Situada simbólicamente en las brumosas lejanías del monte Kunlun, esta zona representa la versión taoísta del Edén: un mundo anterior al conocimiento, la voluntad y la separación. Pero aquel paraíso quebró. El ser humano hubo entonces de recurrir a su conocimiento, a su operación metódica sobre el mundo, las leyes y la naturaleza.

Surge, imponente, esta pregunta: “¿Sería el racionalismo occidental, con su obsesión por ordenar el mundo en función del pensamiento, en lugar de acordar su pensamiento al mundo, una consecuencia del cataclismo tras la pérdida de nuestro estado primordial?”.

### C) Fuera del palacio de Buda

Siddharta Gautama, más conocido como Buda, vivió entre los siglos VI y V a. C.

Aquí me centraré en un episodio ocurrido durante los primeros años de la vida del maestro espiritual.

Tras su nacimiento, disfruta de una existencia acomodada en suntuosos jardines que rodean el recinto palaciego: “Afuera hay claros de jardín agradables, fuentes que fluyen, lagos puros y refrescantes, con toda clase de flores y árboles frutales dispuestos en hileras, con una sombra densa debajo” (*The Fo-Sho-Hing-Tsan-King. Life of Buddha*, 1883: 29–30)<sup>5</sup>. Ciertamente, no estamos ante un paraíso mitológico, sino histórico. De repente, una inesperada escena abre la puerta al mundo sobrenatural: ansioso de conocer el exterior de su morada habitual, Siddharta Gautama decide pasear por las calles de la ciudad. Experimenta entonces un encuentro sobrecogedor:

Entonces, un Deva-râga de la Morada Pura apareció de repente al borde del camino;

---

<sup>5</sup> *The Fo-Sho-Hing-Tsan-King. Life of Buddha*, Trans. S. Beal, Book I, 3, pp. 29–30. El poema épico *Una vida de Buda* fue escrito en sánscrito por Bodhisattva Aśvaghōṣa, duodécimo patriarca budista (s. II d. C.), y traducido al chino por Dharmarakṣa bajo el título *Fo-Sho-Hing-Tsan-King* (420 d. C.).

había transformado su forma en la de un anciano. [...] El príncipe, al ver al anciano, lleno de inquietud, preguntó a su auriga: “¿Qué clase de hombre es este? Su cabeza está blanca, sus hombros encorvados, sus ojos nublados y su cuerpo marchito, y lleva un bastón para sostenerse en el camino”. [...] El auriga [...] dijo: “Su alteza también heredará este destino”. [...] Así como el trueno y la tormenta asustan y dispersan al ganado, así quedó conmovido el Bodhisattva por aquellas palabras. [...] “Da la vuelta al carro inmediatamente y regresemos. Pensando sin cesar en esta realidad de la vejez que se aproxima, ¿qué placer pueden ofrecerme ya estos jardines?” (*The Fo-Sho-Hing-Tsan-King. Life of Buddha*, 1883: 32–34).

Quien hasta ahora solo conocía el disfrute de una vida satisfecha desde el punto de vista material, se enfrenta a la conciencia de la muerte. Para nosotros, esta experiencia no tiene nada de inhabitual. Pero yo querría llamar la atención sobre el carácter mitológico de esta frustración, que el asceta interpreta como una pérdida del paraíso.

El Deva-râga aparece disfrazado de anciano. A menudo identificado con Indra, el Deva-râga es soberano de las deidades que encarnan fuerzas naturales y cósmicas: sabe que ese encuentro bastará para despertar en el joven Siddhartha la conciencia del sufrimiento inherente a la existencia humana. Buda conoce entonces la expoliación de algo que creía como propio; comprende la ilusión y el desengaño, condición indispensable para la maduración interior y el moderado aprecio del mundo. Ha sido necesaria la experiencia análoga a la pérdida del paraíso, semejante a la que a continuación estudiaremos.

## D) Expulsión del Edén

En la primera visita al texto del Génesis, habíamos visto un paraíso mitológico perfecto: una instancia divina, otra humana, un recinto cerrado, armonía espiritual y abundancia material. Sin embargo, la permanencia de esta situación exigía una condición:

Y Dios impuso al hombre este mandamiento: “De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio” (Génesis 2: 16–17).

El relato del interdicto se interrumpe para describir el nacimiento de la primera mujer. Apenas Adán y Eva adquieren consciencia de su complementariedad, irrumpe la serpiente. El texto no presenta este animal como un ser demoníaco, sino como el más astuto de los animales, como el agente narrativo de la tentación que moviliza la transgresión.

Recorreré brevemente tres textos sobre la expulsión: el primero, de John Milton; el segundo, de Imre Madách; el tercero, Carmen Conde.

*El paraíso perdido* visualiza la épica confrontación en espacios inmensos (los cielos, los infiernos, la tierra) y en tiempos múltiples (antes, durante y después de la tragedia del Edén). En efecto, con ánimo de prevenir la caída del ser humano, Rafael narra a Adán la historia antes de la misma caída: rebelión de Satanás, guerra celestial, caída de los ángeles infieles, exaltación del Hijo y creación de la tierra (Himy, 2016: 1582. Libro IV).

La imbricación de ambas caídas aparece tratada en profundidad en el libro *Interpretación literal del Génesis*, de san Agustín, concretamente en el cap. XI: “Adán y Eva en el paraíso”, donde el obispo de Hipona analiza de modo simultáneo las circunstancias que atañen tanto a los ángeles caídos como a Adán y Eva: causas de su caída, estado de felicidad antes y después de la caída, razones para su creación a pesar de la omnisciencia divina y expulsión definitiva tras la desobediencia (Agustín de Hipona, 2014: 275–307).

No desvelo nada si anuncio que las admoniciones angélicas caerán en saco roto. Introducido en una serpiente, Satán aprovecha un momento en que Eva vaga solitaria para acercarse con cautela y dirigirle una palabra lisonjera. Ella le pregunta cómo ha adquirido la facultad de la palabra humana. Era la pregunta más esperada. La serpiente responde que obtuvo razón y palabra tras probar el fruto que colgaba de cierto árbol... Encaminada al lugar donde brota el árbol de la ciencia prohibida, la mujer experimenta un temor, mas no insuperable. Leemos:

Su temeraria mano, en hora funesta, alargando hacia el fruto, lo arrancó y comió. De inmediato la Tierra sintió la herida y la Naturaleza, suspirando en sus cimientos y todos sus extremos, dio señales de aflicción, de que todo estaba perdido (Milton, 1998: 323. Book IX, vv. 780–784).

Tarde llega Adán. Consternado, resuelve sin embargo comer también del fruto para compartir con Eva igual suerte. Los efectos no se hacen esperar. En primer lugar, de orden cósmico:

La tierra tembló en sus entrañas, como si de nuevo se doliera, y la naturaleza dio un segundo gemido; el cielo se ensombreció y, al consumarse el pecado mortal original, con el murmullo de un trueno lloró algunas gotas tristes (Milton, 1998: 329. Book IX, vv. 1000–1004).

En segundo lugar, de orden interno: apenas comieron, Adán y Eva se miraron con ojos lascivos; su complementariedad desinteresada se ha trastocado en un intercambio de intereses. Juntos yacen y duermen, pero al despertar experimentan la peor de las sorpresas:

se alzaron como desde el desasosiego, y al mirarse el uno al otro pronto descubrieron cuán abiertos tenían los ojos y cuán oscurecida la mente; la inocencia, que como un velo los había protegido del conocimiento del mal, se había ido; la confianza justa, la rectitud innata y el honor se alejaron de ellos, y quedaron desnudos a una vergüenza culpable (Milton, 1998: 330-331. Book IX, vv. 1051–1058).

Lloran, incluso se acusan recíprocamente; todo será en vano cuando Yahveh los visite y, airado, dé sus órdenes el arcángel Miguel:

Elige entre los querubines a los guerreros llameantes que prefieras [...] y desde el paraíso [...] expulsa sin remordimiento a la pareja culpable. [...] Y en el lado oriental del jardín coloca una guardia de querubines [...] que con la llama de una espada ondeante ahuyente de lejos a todo el que se acerque y guarde el paso hacia el Árbol de la Vida (Milton, año: 367-368. Book XI, vv. 92–122).

Conocemos el resultado: maldición de la serpiente, condena de los infractores y (según la tradición cristiana) anuncio del protoevangelio.

Compete traer a colación la ‘amplificación mitológica’ de esta tragedia. La caída del hombre en la tierra aparece precedida por la caída del ángel en el cielo: Satán y Miguel, ángel rebelde y ángel fiel, prologan la acción humana en múltiples formas; unas veces la anuncian, otras la desencadenan, la favorecen o incluso la

dificultan. En todos los casos, asistimos a un paralelismo entre dos dramas trágicos, uno en el cielo y otro en la tierra, uno protagonizado por el Adversario y otro por la serpiente junto a los seres humanos (Couffignal, 1988: 544).

Ya al final del poema, el arcángel Miguel anuncia a Adán que Cristo vencerá a Satanás no por la fuerza, sino anulando sus obras mediante obediencia y sufrimiento en una cruz; resucitará y enviará a sus discípulos a proclamar la salvación a todas las naciones. Me interesa recalcar unos versos:

[El Hijo] regresará con gloria y poder para [...] juzgar a los muertos infieles y recompensar a sus fieles y recibirlos en la bienaventuranza, en el cielo o en la tierra, pues entonces la tierra será toda ella un paraíso, lugar mucho más dichoso que este Edén (Milton, 1998: 401. Book XII, vv. 460–465).

Las profecías de Miguel cambian la mente de Adán. Gracias a la sabiduría alcanzada, el hombre puede abandonar con paz ese paraíso porque ya posee otro, más dichoso, en su interior (Milton, 1998: 404. Book XII, vv. 585–587).

*La tragedia del hombre*, de Imre Madách (1861), conjuga como ningún otro texto los de Milton y Goethe (y el *Cain* de Byron). Tras ridiculizar la futilidad cosmogónica (“¿Para qué, toda esta creación?” (Madách, 1989: 3. esc. I, p. 7)), Lucifer exige su “parte justa” a Dios, que le concede los dos árboles “malditos” del Edén. Hábil negociante, el “adversario” sacará rédito de la exigua parcela. Como Adán y Eva acierten a pasar por el lugar, Lucifer se congratula de antemano: “esta escena será representada millones de veces” (esc. II: 8). La argucia no falla y ambos comen del árbol del conocimiento. Para su desgracia, el acceso al árbol de la inmortalidad les queda vedado por un querubín: en este punto empieza la “tragedia humana”. La argucia se consume: Adán y Eva comen del árbol del conocimiento, pero se les veda la inmortalidad. Orgullosos y vanidosos, escuchan las burlas de Lucifer y sellan con él un pacto para contemplar los vanos resultados de toda aspiración humana.

En once escenas sucesivas, la pareja presencia la historia como cadena de fracasos: esclavitud, guerras, decadencia, cruzadas, infidelidades, revoluciones,

mercantilismo, falansterios y la extinción final en el Polo Norte. Ante semejante panorama, Adán se inclina al suicidio, pero la noticia del embarazo de Eva abre otra perspectiva. Ella, en contraste con la decrepitud de Adán, encarna inteligencia, fortaleza y esperanza: anuncia que de la miseria podrá nacer hermandad para el mundo. El coro angélico y la sentencia divina sellan la conclusión: “Esfuézate y lucha, y confía sin cesar”. No hay caída sin ascenso.

*Mujer sin Edén*, de Carmen Conde, aparece en 1947. Eva adquiere en este poemario una voz propia y singular: en los cantos I y II, tras ser arrojada del Edén, Eva clama a un Dios imperturbable. En clara subversión del relato bíblico (ha concebido a Caín en el Jardín), deduce que su amor por Adán ha despertado los celos divinos:

¿Era inefable el Paraíso?  
¿Fue tan bella en su inocencia  
la mansa ignorancia de los seres?

También yo fui cual ellos inocente;  
después de amarle a él seguía siéndolo.  
El Ángel y su antorcha me acusaron... (Conde, 1985: 52–54)

Adán intenta justificarse (“Nostalgia del Hombre”), pero solo reafirma la convicción de Eva.

Desde el canto III, el poema incorpora otras voces en clave polifónica, aunque sin borrar la individualidad femenina: como subraya Mónica Carbajosa, cada mujer posee voz propia, más allá de la herencia común de Eva (Carbajosa, 2023: 921–922). Finalmente, una Eva anciana acoge a todas las mujeres, sobre todo a las marcadas por la guerra y la posguerra españolas: “Soy madre de los muertos. De los que matan, madre” (Conde, 1985: 138).

*Mujer sin Edén* conjuga así mito e historia: la rebelión de la Eva bíblica contra la sumisión resuena en la protesta de las mujeres contemporáneas.

### E) Sumersión de la Atlántida

Volvamos a la isla feliz y armoniosa formada por Poseidón. Según el *Timeo*, la Atlántida desapareció debido a un violento terremoto (Platón, 1963: 812. *Timeo*, 25d). Según el *Critias*, su desaparición se debió a una falta moral: con el tiempo, los atlantes se volvieron ambiciosos y expansionistas. Entonces Zeus castigó su hibris y la Atlántida desapareció bajo las aguas estrepitosamente:

Mas cuando se agotó en ellos la parte divina porque se había mezclado muchas veces con muchos mortales y predominó el carácter humano, ya no pudieron soportar las circunstancias que los rodeaban y se pervirtieron. [...] El dios de dioses Zeus, que reina por medio de leyes, puesto que puede ver tales cosas, se dio cuenta de que una estirpe buena estaba dispuesta de manera indigna y decidió aplicarles un castigo (Platón, 1963: 895. *Critias*, 120b).

### F) Ruina de Tamoanchan

Habíamos dejado las figurillas del palacio de Tepantitla holgando de la fertilidad circundante en alegre compañía. Pero en Tamoanchan no todo fue vida placentera. En el códice Telleriano-Remensis (s. XVI) se representa Tamoanchan Xóchitl Icacán mediante la figura de un árbol con el tronco quebrado del que mana un chorro de sangre. Sin duda está relacionado con el pecado; no en vano leemos:

Estando estos dioses en aquel lugar se desmandauan en cortar rosas y ramas de los arboles, y [...] por eso se enojo mucho el Tonacateuctli y la mujer Tonacaciatl, y [...] los echo de alla de aquel lugar, y asy vinieron unos a la tierra y otros al infierno (López-Austin, 1994: 73)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> *Códice Telleriano-Remensis*, 2.<sup>a</sup> parte, xxiii (citado en A. López-Austin, p. 73). En otro lugar leemos semejantes despropósitos cometidos por la diosa del amor Ixnextli, la de la guerra Itzpapálotl, el dios del viento Quetzalcóatl, e incluso el mismo dios providente Tezcatlipoca. No me resisto a transcribir, por su colorido imaginativo, la desventura de Tezcatlipoca: “estaba vestido de un pajarito que da voces, como que se rie, y cuando canta, hace oa, ca oa. Decían que así engaña a la primera que pecho y por eso lo representaban por medio de la diosa de la desvergüenza, para dar a entender que si el Demonio está esperando a todos los reprobos, esta desvergüenza es la causa de ello”, *Códice vaticano latino 3738*, xl (citado en A. López-Austin, p. 77).

Los dioses rompieron el orden: cometieron actos nefandos y fatídicos, como cortar flores o juntarse en coito, esto es, sustituyeron al dios primordial de la creación, Ometéotl. Este pecado desencadenó una expulsión del lugar paradisiaco primigenio: los dioses conocieron la sucesión de generaciones y la inevitabilidad de la muerte (López-Austin, 1994: 82–83). En definitiva: entraron en el tiempo de la historia.

### G) Entrada en la historia

Al final de esta segunda parte, extraigo varias ideas nucleares de cuanto llevamos visto.

Primera. Con la pérdida del Paraíso, la humanidad abandona la concordia con la divinidad. Yayāti ha despreciado a los dioses; Adán y Eva han desobedecido la prohibición divina, los de la Atlántida se tornan indignos del esplendor primero, los habitantes de Tamoanchan se arrogan el acto de la creación: la *hibris*, siempre la *hibris*, tozuda transgresión de los límites impuestos por los dioses.

Segunda. Esta desarmonía con la divinidad acarrea una desarmonía interior: el ser humano cesa de dominarse a sí mismo; su cuerpo y su espíritu viven en tensión. Así lo confirma uno de los dos textos fundacionales del taoísmo, el *Libro de Zhuangzi* (s. IV–III a. C.). Ahí leemos:

Si las ceremonias y la música se llevan a cabo de manera imperfecta y unilateral, el mundo cae en la confusión. Cuando los hombres pretenden corregir a otros y su propia virtud está oscurecida, no poseen vigor para comunicarla a los demás (*The Writings of Kwang-Œze*, 2005: 368–369. Part II, Book VII, Section IX, 2).

La pérdida del paraíso, en términos del Tao, significa la pérdida de la libertad interior. Nos interesa para subrayar la fragilidad de todos los paraísos, cualesquiera que fueren sus coordenadas espaciotemporales, cognoscitivas o existenciales.

Tercera. Además, la pérdida del paraíso implica la pérdida de la armonía interpersonal. La novela *El infinito en la palma de la mano*, de Gioconda Belli, nos ilumina a este respecto. Ya fuera del recinto sagrado, Adán y Eva

volvieron a besarse y a entrar el uno en la otra, asombrados de la insólita experiencia de sus cuerpos livianos y fluidos. [...] Por más que trataron, no lograron ver el paisaje intrincado donde habitaban sus más íntimos pensamientos. Fue el reconocimiento de aquella traba infranqueable lo que finalmente los envolvió e hizo que sus músculos y huesos se abrieran sin reparos para tomarse la única intimidad plenamente concedida, a la que llegaron sobre la orilla, en medio del lodo y las algas de la ribera. (Belli, 2024: 80).

Vuelta al barro que los vio nacer, pero imposible regreso a la unidad del andrógino.

Con anterioridad, la unidad de la mujer y el hombre, del hombre y la mujer, había sido simbolizada por el mito del andrógino. Previamente tratado, entre otros, por Platón en *El banquete* y Ovidio en las *Metamorfosis*, este mito adquiere relevancia considerable entre los gnósticos del siglo II y en los comentarios midrásicos del siglo VI de nuestra era (Platón, 1963: 720–721)<sup>7</sup>. Platón refiere el mito a los comienzos de la especie humana; Ovidio, a un fenómeno acaecido a dos individuos, añadido en el transcurso del tiempo posterior a los inicios. De uno dos, según el griego; de dos, uno, según el romano.

Cuarta. En fin, estas desarmonías acarrearán una disonancia entre ser humano y naturaleza: de acogedor y seguro que era, el entorno se ha vuelto inhóspito, amenazador. Retomo del texto de Gioconda Belli. Abandonados en el bosque primigenio y natural, Adán y Eva migran exhaustos hacia un desierto, donde observan desamparados la distancia insalvable que los separa del paraíso:

A pocos metros de ellos, la tierra se abrió partida por un trallazo invisible. Eva cerró los ojos y gritó tan fuerte como pudo. [...] A empellones y crujidos, se desgarraba la tierra escindiéndose como si un invisible rayo todopoderoso la estuviese cortando, cavando un ancho abismo. Eva no quería ver lo que veía: el Jardín moviéndose fuera de su alcance, negándoseles. (Belli, 2024: 55).

---

<sup>7</sup> «Tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una sola cosa en cuanto a forma y nombre», Platón, *El banquete*, 189d–e, en *Diálogos*, M. Martínez (trad.), t. I, pp. 720–721. «Los dos cuerpos se mezclan y se juntan, y ambos se revisten de una forma única», Ovidio, *Metamorfosis*, IV, vv. 377–378, A. Ruiz de Elvira (trad.), I, p. 138–139. En un comentario midrásico leemos: «Cuando el Santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo creó andrógino, pues esta dicho: “Macho y hembra los creó... y les puso de nombre Adán. [...] Cuando el Santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo hizo de dos caras”», *Génesis Rabbah* 8,1, L. Vegas Montaner (ed.), p. 109.

Adán había oído: “Puedes comer de todo fruto...” (Génesis 2: 16). Ahora, el panorama ha cambiado: de la recolección de bayas silvestres, el hombre ha debido adaptarse a la agricultura (en el caso de Caín) y ganadería (en el caso de Abel; Génesis 3: 17).

## El paraíso recuperado

No siendo el objeto central de este número de la revista, aquí solo daré unas pinceladas de una vertiente del paraíso perdido: su recuperación. Los capítulos 2 y 3 del Génesis solo son una genealogía, un principio. En mitología no hay paraíso perdido sin paraíso recuperado. Destinado a la mortalidad, el ser humano aspira a la inmortalidad: todas las creencias son, de algún modo, ‘mesiánicas’. No extraña que, para los cristianos, el Antiguo Testamento desemboque en un Nuevo Testamento. Éste, proclama la salvación no ya de aquel Adán individualizado en un terruño de tierra, sino del colectivo:

Así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos (Rom. 5, 18–19).

Por culpable que hubiera sido la caída del primer Adán bajo el árbol del conocimiento, habría provocado el ascenso del segundo Adán sobre el árbol de la cruz: solo así se entiende el antiguo himno *Exsultet* cantado en el pregón de la Vigilia de Pascua cristiana: “¡Oh ciertamente necesario fue el pecado de Adán, / que fue borrado por la muerte de Cristo! / ¡Oh feliz culpa, que mereció tal y tan grande Redentor!”. En esta perspectiva, el relato primitivo solo representaría el primer momento de una dialéctica bíblica salvífica y se insertaría en una visión de conjunto universal: Occidente ha leído en estas palabras paulinas el arquetipo de la tragedia humana (Couffignal, 1988: 542).

Dejemos la interpretación cristiana y volvamos al mito. Comentaba antes que el lector desea saber dónde queda tal lugar de júbilo y solaz: ¿dónde está el paraíso perdido? Nadie conoce su paradero.

En el penúltimo canto de *El paraíso perdido*, Milton nos decía:

[...] entonces este monte  
del Paraíso, por la fuerza de las olas, será movido  
de su lugar, empujado por el diluvio impetuoso,  
con todo su verdor arrasado, y árboles a la deriva  
por el gran río hacia el golfo abierto,  
y allí echará raíces, isla salina y estéril,  
refugio de focas y orcos, y chillido de gaviotas.  
Para enseñarte que Dios no atribuye al lugar  
santidad alguna, si no es llevada allí  
por los hombres que lo frecuentan o lo habitan (Milton, 1998: 386. Book XI, vv.  
826–838).

También nos lo dice Gioconda Belli en *El infinito en la palma de la mano*, cuando Adán y Eva contemplan, desolados, cómo el paraíso ascendía disolviéndose en un vaho resplandeciente: mientras el precipicio que separaba su tierra y el jardín quedaba succionado en un haz de luz, las formas vegetales se alargaban hacia el cielo en trazos verticales de verdor donde vibraban matices de rojo, azul, violeta y amarillo; el Edén cedía a una confusa vocación de arco iris y se separaba de la superficie conteniendo en sí todos los tonos del verde (Belli, 2024: 122). Una vez desaparecido, el mundo se puso triste (Belli, 2024: 132).

Si insistimos: ¿dónde está el paraíso recuperado? El mismo Milton, en una obra posterior (*Paradise Regained*, 1671), nos responde: en la imaginación de Satanás. El ángel caído sabe que el Espíritu Santo ha proclamado a Jesús como salvador del género humano. Temeroso de ver aniquilados sus esfuerzos por corromper a Adán y Eva, somete a Jesús a las conocidas tres tentaciones en el desierto. Como el Hijo del Hombre las supera, la humanidad en él representada recupera el paraíso. Sin duda; pero ese es el paraíso celestial, no el terrestre.

En 1821 Byron publica *Caín*, donde el paraíso aparece ya como recuerdo fantaseado, pues Caín nace tras la expulsión. Los descendientes de Adán viven con moderada felicidad, excepto Caín, insatisfecho con su vida y con la caída de sus padres. Lucifer despierta en Caín el deseo de conocimiento e inmortalidad y lo convence de la inevitabilidad de la muerte. Caín, desesperado, ofrece un sacrificio rechazado por Dios; furioso, mata a su hermano Abel. Eva maldice a su hijo y el ángel anuncia su exilio: a la expulsión de los padres se suma la del hijo (Hussherr, 2016a: 724). Caín no busca recuperar el Edén como don perdido, sino reconquistarlo porque lo siente propio. Su anhelo no es solo repetir la transgresión del árbol del conocimiento, sino alcanzar también el árbol de la vida (Hussherr, 2016b: 724).

Byron invierte la lógica del mito: el Edén sería alienación e infelicidad, mientras que la vida fuera, aunque mortal, ofrece libertad y plenitud. La serpiente se convierte en mediadora del paso de la ignorancia al saber y a la conciencia del dolor y la muerte (Hussherr, 2016b: 545).

## **Proceso de desmitificación**

Llegamos a la tercera y última parte del artículo: el vaciamiento del mito.

Según la mitocrítica cultural, la trascendencia sagrada constituye la médula ósea del mito, su fuerza vivificante. La supresión de esta trascendencia, bajo cualquiera de sus múltiples formas, implica su desmitificación. A continuación, querría analizar el descarte de esta valencia mitológica en una serie de textos. En primer lugar, de textos explícitos sobre el paraíso perdido; en segundo lugar, de una evocación novelada; en tercer lugar, de un trampantojo basado en la ciencia ficción.

### A) Instrumentalización mitológica textual

Para el primer apartado y dadas las fechas, he elegido dos poemarios de autores fundacionales de la Generación del 27, cuyo centenario celebraremos en breve. La desmitificación del paraíso perdido es sibilina, pero incuestionable: los autores retoman términos y argumentos propios del mito y los aplican a una situación espaciotemporal diversa.

El volumen *Sobre los ángeles*, de Rafael Alberti (1929), es comparable a un estallido cósmico, reflejo de la grave crisis personal del poeta enmarcada en la respuesta surrealista a la situación de Occidente. Se trata de un terrorífico drama interior: ángeles de cualquier tipo y color objetivan los combates encarnizados que libran entre sí las pasiones enfrentadas en el alma del poeta.

Esta conciencia de pérdida de gracia e inocencia abre paradigmáticamente el volumen con el poema "Paraíso perdido":

A través de los siglos,  
por la nada del mundo,  
yo, sin sueño, buscándote.  
Tras de mí, imperceptible,  
sin rozarme los hombros,  
mi ángel muerto, vigía.  
¿Adónde el Paraíso,  
sombra, tú que has estado?  
Pregunta con silencio.  
Ciudades sin respuesta.

A estos versos iniciales siguen otros pautados por la desesperanza del terceto final:

¡Paraíso perdido!  
Perdido por buscarte,  
yo, sin luz para siempre (Alberti, 1992: 33–35).

Aquí y a lo largo de todo el poema aparecen ángeles, sin duda. Pero no son ángeles mitológicos, solo una envoltura nominal que alegoriza la zozobra interior del poeta.

Asombrosa en su técnica, esta desmitificación recurre al vaciamiento de la dimensión sobrenatural de los personajes.

El volumen *Sombra del paraíso*, de Vicente Aleixandre (1944), es un cántico auroral desde el momento presente, un himno de luz desde la conciencia de la oscuridad, una visión del alba desde el dolor actual (Leixandre, 1982: 27)<sup>8</sup>. En abril de 1939 ha concluido la guerra civil española. El verano ha sido difícil: los mejores amigos de Aleixandre han abandonado el suelo patrio y su casa es un montón de ruinas. El otoño postbélico y sombrío genera el primer poema de *Sombra del paraíso*: “Primavera en la tierra”, dedicado a los protectores de la época pasada:

Vosotros fuisteis,  
espíritus de un alto cielo,  
poderes benévolos que presidisteis mi vida,  
iluminando mi frente en los feraces días de la alegría juvenil (Aleixandre,  
1982: 121).

Esta poesía aflora el período vital de la etapa prepoética, entre los 15 y los 25 años (1913–1923): bachillerato, viajes por España y el extranjero, estudios universitarios, encuentro con Dámaso Alonso, primeros versos... Sigue el periodo del clima amistoso y grato de la generación del 27, marcada por un espíritu exultante y novedoso. No busquemos el paraíso mitológico: solo encontraremos el recuerdo de un idilio; no el impacto entre personajes humanos y sobrenaturales: solo una lacerante nostalgia del nido familiar y la compañía literaria. Aquella etapa y este periodo son recordados en la nostalgia herida, más aguda al final del poema:

Hoy que la nieve también existe bajo vuestra presencia,  
miro los cielos de plomo pesaroso  
y diviso los hierros de las torres que elevaron los hombres  
como espectros de todos los deseos efímeros.

Y miro las vagas telas que los hombres ofrecen,  
máscaras que no lloran sobre las ciudades cansadas,

---

<sup>8</sup> Véase a L. de Luis, en la introducción a su edición de *Sombra del paraíso*, en la página 27.

mientras siento lejana la música de los sueños  
en que escapan las flautas de la Primavera apagándose (Aleixandre, 1982:  
124).

Frente al ayer resplandeciente, el hoy irreparable: falta poco para que el plomo y el hierro señalen explícitamente la guerra y la prisión. Quizá la visión cósmica peculiar del poeta incida con mayor fuerza en el contraste entre antaño y presente. No en vano Aleixandre había aprovechado una prolongada enfermedad para leer durante 1938 la literatura inglesa, en particular la epopeya de Milton.

Hoy día es generalmente aceptada la opinión de que el ciego británico “había compuesto *El paraíso perdido* particularmente como un poema político que daba voz a sus pensamientos e ideales políticos en modo alegórico” (Kiliç, 2018: 2)<sup>9</sup>. De igual manera, el nobel español recurre a un canto nostálgico de un amor triste y sereno que sustituya poéticamente el desgarró histórico experimentado.

En el poema queda, como el mismo poeta escribía en una carta a Dámaso Alonso, “un edén que se recuerda sin saberlo, habitado idealmente”, la consciencia de una pérdida irrecuperable, o, como subraya el título del poemario, una sombra: la del paraíso. El mito primigenio ya no es sagrado, sino maleable a voluntad según la situación personal, asumida como pérdida irreparable.

## B) Instrumentalización mitológica evocativa

El proceso de desmitificación textual y estructural puede dar un paso más cuando la terminología explícita es sustituida por la evocación implícita. Los ecos del paraíso perdido son sutiles: es preciso aguzar la vista para captar plenamente su significado.

*El Señor de las mosas* de Golding (1954) comparte con el poema miltoniano un mismo eje temático: la pérdida del paraíso. En la epopeya del s. XVII, esta pérdida es literal: Adán y Eva son expulsados tras la rebelión angélica encabezada por Satanás

---

<sup>9</sup> Véase J. Rogers, *Milton*, Lectures 9 y 13–20.

y secundada por Belcebú. Golding traslada este motivo a una isla deshabitada, donde un grupo de niños intenta mantener una convivencia ordenada, equivalente al “Edén” inicial encontrado cuando cayeron del avión.

La rivalidad entre los dos jefes, seguida del hambre, desembocan en la caza de una cerda, brutalmente ensartada en una pica y abandonada a la corrupción:

El montón de entrañas era una masa negra de moscas que zumbaban como una sierra. Al poco tiempo esas moscas encontraron a la cerda y se posaron sobre ella en espeso enjambre (Golding, 1954: Capítulo 8).

La aparición del ídolo macabro marca el inicio de la degradación moral, que culmina con el asesinato salvaje de dos niños a manos de sus compañeros. Golding reinterpreta la figura de Belcebú —cuyo nombre significa literalmente “Señor de las Moscas”— en clave exclusivamente material, la despoja de su dimensión sagrada y la reduce a un símbolo del mal latente en la condición humana. En ambas obras el relato transcurre del estado de armonía primigenia hacia otro dominado por el caos y la corrupción, pero en Golding todo se resume en una tragedia moral y social circunscrita a una isla del océano Pacífico.

### C) Pseudomitología de la ciencia ficción

Hemos visto que el mito consiste en un impacto entre dos mundos irreducibles, uno de los cuales es absoluto en su espacialidad y temporalidad y, además, sagrado en su trascendencia. La búsqueda inacabada de referencialidad reúne mito y ciencia ficción; ambos anhelan dar respuesta a las cuestiones sempiternas: el origen de la vida y la conjura de la muerte. La ciencia ficción, en cambio, propone una explicación verosímil del acontecimiento extraordinario, al margen de cualquier carácter absoluto y numinoso. En puridad, cada uno responde a su manera: el mito, mediante sus alegorías simbólicas, y la ciencia ficción, mediante sus proyecciones científicas o paracientíficas.

La ciencia ficción solo contempla como trasfondo la inmanencia de las leyes físico-químicas, no impide su uso mitológico o, en puridad, pseudomitológico. En *Blade Runner 2049* (D. Villeneuve, 2017) asistimos a una escena sobrecogedora: Wallace contempla el nacimiento de una nueva replicante, que resulta estéril y es asesinada por él al instante. Más inquietantes aún son sus palabras: “Necesitamos más replicantes de los que jamás podrían ensamblarse. Millones, para que podamos ser billones más. Podríamos asaltar el Edén y recuperarlo”<sup>10</sup>. Escalofriante mención del Edén en labios de un magnate que parece haber leído no solo la Biblia, sino también el *Frankenstein* de Mary Shelley.

En efecto, durante el relato de sus aventuras, Frankenstein recuerda cómo encontró en una valija tres libros: las *Vidas* de Plutarco, *Las penas del joven Werther* y, ¡oh, maravilla!, *El paraíso perdido*. Este último fue el volumen que mayores emociones excitó en su cabeza; leyéndolo experimentó admiración ante un Dios que luchaba con sus criaturas, en particular Satanás (Shelley, 1999: 100)<sup>11</sup>.

En *Blade Runner 2049* Wallace encarna el ángel caído que pretende arrebatarse al divino oponente el poder de crear hombres, algo que equipara a recuperar el Edén. Mito y ciencia ficción buscan explicaciones, justificaciones o denegaciones de coyunturas desasosegantes. Pero esta búsqueda los asemeja y los diferencia. Aquel recurre a la etiología trascendente, esta, a la empírica.

---

<sup>10</sup> “We need more replicants than can ever be assembled. Millions, so we can be trillions more. We could storm Eden and retake her.”

<sup>11</sup> “Like Adam, I was apparently united by no link to any other being in existence; but his state was far different from mine in every other respect. He had come forth from the hands of God a perfect creature, happy and prosperous, guarded by the especial care of his Creator; he was allowed to converse with, and acquire knowledge from beings of a superior nature: but I was wretched, helpless, and alone”, Mary Shelley, *Frankenstein*, S. Jansson (Ed.), p. 100.

## Conclusión

Propongo tres reflexiones finales.

Primera. El recorrido por los paraísos míticos revela que todos ellos comparten un rasgo esencial: su condición extratemporal. En el Garonmana zoroástrico, el Edén bíblico, en la Atlántida griega o en el Tlalocan mesoamericano, el ser humano alcanza una plenitud inmutable, en perfecta concordia con los dioses, consigo mismo, con los demás y con la naturaleza.

Sin embargo, esta armonía no perdura. La *hibris* —ya sea orgullo, desobediencia o usurpación del acto creador— precipita la ruptura: se pierde la unidad interior, se fractura la relación con los semejantes y la naturaleza se torna hostil. Esta tragedia alegoriza la expulsión del vientre materno: en adelante el ser humano debe adaptarse, también dietética y climatológicamente, al nuevo seno abierto: la tierra (Stevens, 1998: 203). Así, el mito del Paraíso perdido simboliza la entrada de la humanidad en la historia: del tiempo histórico, de la condición mortal, del mundo prosaico.

Segunda. Más allá de la consciencia, ha nacido a la conciencia. Fuera del paraíso primordial, irremisiblemente incrustado en la historia tierra actual, el ser humano a duras penas distingue entre las esencias de los paraísos hindú, taoísta, edénico, griego, náhuatl: entre la naturalidad y el artificio, la espontaneidad y la reflexión, el bien y el mal, el bien común e individual, la creación y la imitación.

No obstante, tras el advenimiento de la modernidad, fuera de toda anamnesis, de todo recuerdo de lo que fue o pudo ser, el ser humano no experimenta como una tragedia la pérdida del paraíso. Se limita a considerar lo único que conoce, el mundo, o cree conocer, a sí mismo.

Tercera. Alberti, Aleixandre, Golding y Wallace lo demuestran: al hombre moderno le bastan sus historias y sus guerras civiles, sus idílicas nostalgias, sus luchas fratricidas o sus aspiraciones dominadoras. En sus aspiraciones, el hombre

moderno es metafísicamente resignado, se ha vuelto modesto (U. von Balthasar, 2008: 91).

Es preciso concluir con una nota positiva. Al final de *El paraíso perdido*, el arcángel Miguel profetiza la venida de Cristo y su victoria sobre Satanás (Milton, año: 401. Book XII, vv. 460–465). Luego, añade una nota positiva: “entonces no te será penoso abandonar este Paraíso, pues poseerás un paraíso dentro de ti, mucho más dichoso” (Milton, año: 404. Book XII, vv. 585–587)<sup>12</sup>. Ya desde la puerta del Edén, Adán y Eva contemplan la ardiente guardia de querubines y la espada llameante que cierra para siempre el acceso al árbol de la vida. De la mano, salen del Paraíso exiliados pero esperanzados: su entrada en la historia y en la conciencia tiene un sentido prometedor.

## Referencias.

- Agustín de Hipona. (2014). *Interpretación literal del Génesis*. Claudio Calabrese (ed.), Pamplona, EUNSA.
- Alberti, R. (1992). *Sobre los ángeles y Yo era un tonto y lo que he visto me ha hecho dos tontos*, C. Brian Morris (Ed.), Madrid, Cátedra.
- Aleixandre, V. (1982). *Sombra del paraíso*, Leopoldo de Luis (Ed.), Madrid, Castalia.
- Anónimo (s.f.). *Teogonía e historia de los mexicanos* (busca Tamoanchan y Tlalocan, paraísos, según fray Bernardino de Sahagún).
- Asvaghosa (Bodhisattva). (1883). *The Fo-sho-hing-tsan-king: A Life of Buddha (by Asvaghosa Bodhisattva)*, Trans. from Sanskrit into Chinese by Dharmaraksha, and from Chinese into English by Samuel Beal, ed. F. Max Müller, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, Vol. 19.
- Belli, G. (2024). *El infinito en la palma de la mano*, Barcelona, Seix Barral.
- Bernardino de Sahagún. (2001). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Juan Carlos Temprano (ed.), Madrid, DASTIN.
- Biblia de Jerusalén. (1983). Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (Domingo Francisco de San Antón Muñón). (1991).

---

<sup>12</sup> J. Milton, *Paradise Lost*, Book XII, vv. 585–587, p. 404.

- Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, Víctor M. Castillo F. (ed.), Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Conde, C. (1985). *Mujer sin Edén*, Fran Garcerá (Ed.), Madrid, Torremozas.
- Durán, fray Diego. (1880). *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 2 tomos.
- Goldwing, W. (1954) *El señor de las moscas*. Alianza Editorial. España
- Hesíodo. (1978). *Obras y fragmentos*, Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (eds.), Madrid, Gredos.
- Homero. (2014). *Odisea*, prólogo Carlos García Gual, trad. José Manuel Pabón, Madrid, Gredos.
- Madách, I. (1861). *Az ember tragédiája*, Pest, Emich Gusztáv - Magyar Akadémiai Nyomdász.
- Madách, I. (1989). *The Tragedy of Man*, Thomas R. Mark (trad.), Boulder (CO), East European Monographs – Columbia University Press.
- Mahābhārata (The)*. (1978). Ed. and Trans. J. A. B. van Buitenen, The University of Chicago, 3 Vol.
- Milton, J. (1998). *Paradise Lost*, John Leonard (ed.), Penguin Books.
- Platón. (1963). *Diálogos*, Carlos García Gual (pról.), Antonio Alegre Gorri (studio introductorio), 2011, 2 vol.
- Shelley, M. (1999). *Frankenstein or The Modern Prometheus*, Siv Jansson (Ed.), Ware (U. K.), Wordsworth.
- Writings of Kwang-ŷze (The)*. (2005 [1891]). Trans. J. Legge, in *The Sacred Books of China*, Part V, ed. F. Max Müller, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, Vol. 39.
- Zend-Avesta (The)*. (2007 [1882]). Trans. James Darmesteter, in *The Sacred Books of the East*, Ed. F. Max Müller, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, Vol. 23.

### **Bibliografía crítica**

- Carbajosa, M. (2023). “Volver al Paraíso: Eva en los siglos XX y XXI. Reescrituras femeninas del mito de Adán y Eva”, *Lexis*, XLVII, 2, pp. 909–944.
- Couffignal, R. (1988). “Éden”, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Pierre Brunel (Ed.), Paris : Éditions du Rocher, 2.<sup>a</sup> ed., pp. 539–558.
- Dumézil, G. (1995). *Mythe et épopée*, Pref. Joël H. Grisward, Paris, Gallimard.
- Von Balthasar, Hans Urs. (2008). *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, Antonio Murcia Santos (Trad.), Alois M. Haas (Pról.), Jan-Heiner Tück (restrospectiva), Madrid, Ediciones Encuentro.
- Hussherr, C. (2016a). “Caïn”, *La Bible dans les littératures du monde*, Sylvie Parizet (Ed.), Paris, Les Éditions du Cerf, vol. 1, pp. 447–459.
- Hussherr, C. (2016b). “Éden”, *La Bible dans les littératures du monde*, Sylvie Parizet

- (Ed.), París, Les Éditions du Cerf, vol. 1, pp. 716–725.
- Himy, A. (2016). “Milton (John)”, *La Bible dans les littératures du monde*, Sylvie Parizet (Ed.), París, Les Éditions du Cerf, vol. 2, pp. 1580–1582.
- Imbroscio, C. (2000). “Myths and Symbols”, in *Dictionary of Literary Utopias*, Ed. Fortunati, Vita, and Raymond Trousson, Paris, Honoré Champion, pp. 415–421.
- Jung, C. G. (1968). *The Archetypes and the Collective Unconscious*, R. F. C. Hull (trad.), London, Routledge, Second Edition.
- Kiliç, V. (2018). *Milton’s Political Ideas and Paradise Lost as a Political Allegory*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.
- López-Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Losada, J. M. (2022). *Mitocrítica cultural. Una definición del mito*, Madrid, Ediciones Akal.
- Rogers, J. (2007). *Milton*, Yale Open Courses. <https://oyc.yale.edu/>
- Stevens, A. (1998). *Ariadne’s Clue: A Guide to the Symbols of Humankind*, Princeton University Press.

DOSIER

Paraíso y trascendencia en la cosmología zoroástrica:  
Garodemana como símbolo estructural de perfección,  
alienación y retorno

Paradise and Transcendence in Zoroastrian Cosmology:  
Garodemana as a Structural Symbol of Perfection,  
Alienation and Return

Jonás Cuesta  
Universidad Popular para la Educación y Cultura  
cuesta@systemli.org

Recepción: [28/01/2026](#) – Aprobación: [13/04/2026](#)  
DOI.

## Resumen

El presente artículo examina el mitema del paraíso en la cosmología zoroástrica a través de un análisis de sus manifestaciones en el Avesta, los textos pahlavi (especialmente el Arda Viraf Nāmāg y el Bundahishn) y la literatura secundaria especializada. Se argumenta que Garodemana (la Casa de Alabanza), junto con sus variantes conceptuales (Humata, Hukhta, Hvarsta), constituye no meramente una representación geográfico-celestial, sino un complejo simbólico dinámico que articula la experiencia de exilio ontológico de la humanidad y su posibilidad de retorno mediante la práctica de las Tres Buenas Acciones (Humata, Hukhta, Hvarsta: Buen Pensamiento, Buena Palabra, Buena Obra). Frente a interpretaciones que reducen el paraíso zoroástrico a un simple reflejo del Cielo judeo-cristiano, este trabajo muestra que posee una estructura propia de extraordinaria sofisticación: es tanto manifestación del poder creador (ahūriš daēnā—la Ley eterna de Ahura Mazda) como experiencia vivida de alienación y redención cósmica en el combate escatológico contra Angra Mainyu (el Espíritu Destructivo). El análisis comparativo con mitemas paralelos en tradiciones indo-iránicas, neoplatónicas y abrahámicas revela convergencias y divergencias significativas que enriquecen la comprensión de cómo las culturas ancestrales articulaban el tránsito entre lo contingente y lo absoluto, lo corruptible y la perfección imperecedera.

**Palabras clave:** Zoroastrismo, Paraíso, Cosmología iraní, Garodemana, Avesta, Mitocrítica, Símbolo religioso, Trascendencia, Escatología, Alienación humana.

## Abstract

This article examines the mythic motif of paradise in Zoroastrian cosmology through an analysis of its manifestations in the Avesta, the Pahlavi texts (particularly the Arda Viraf Nāmāg and the Bundahishn) and the relevant secondary literature. It is

argued that Garodemana (the House of Praise), together with its conceptual variants (Humata, Hukhta, Hvarsta), constitutes not merely a geographical-celestial representation, but a dynamic symbolic complex that articulates humanity's experience of ontological exile and its possibility of return through the practice of the Three Good Deeds (Humata, Hukhta, Hvarsta: Good Thought, Good Word, Good Deed). In contrast to interpretations that reduce the Zoroastrian paradise to a mere reflection of the Judeo-Christian Heaven, this work demonstrates that it possesses a structure of its own of extraordinary sophistication: it is both a manifestation of creative power (ahūriš daēnā—the eternal Law of Ahura Mazda) and a lived experience of alienation and cosmic redemption in the eschatological struggle against Angra Mainyu (the Destructive Spirit). A comparative analysis with parallel motifs in Indo-Iranian, Neoplatonic and Abrahamic traditions reveals significant convergences and divergences that enrich our understanding of how ancient cultures articulated the transition between the contingent and the absolute, the corruptible and imperishable perfection

**Key words:** Zoroastrianism, Paradise, Iranian cosmology, Garodemana, Avesta, Myth criticism, Religious symbol, Transcendence, Eschatology, Human alienation.

## 1. Introducción: Hacia una hermenéutica del Paraíso zoroástrico

La cuestión del paraíso —ese lugar legendario de perfección, felicidad y reintegración cósmica— constituye un topos universal que atraviesa la práctica totalidad de tradiciones religiosas y mitológicas de la humanidad. Sin embargo, mientras que el paraíso judeo-cristiano e islámico han recibido un escrutinio académico amplio y mayoritario, el concepto de paraíso en el zoroastrismo —una de las religiones más antiguas y profundas del espacio euroasiático— permanece relativamente marginado en los estudios sobre mitocrítica religiosa contemporáneos (Losada, 2022: 54-67). Esta laguna es significativa si consideramos que el

zoroastrismo, cuyas raíces se remontan al menos al segundo milenio antes de nuestra era en la meseta iraniana (posiblemente entre 1500-600 a.C., según las estimaciones más conservadoras), ejerció una influencia ideológica determinante sobre el pensamiento religioso posterior, incluyendo el judaísmo post-exílico, el cristianismo temprano, el islam medieval y, no menos importante, la especulación filosófica griega y helenística (Brill, 1987; Shaki, 2011; Stausberg, 2012).

La mitema del paraíso zoroástrico no se limita a ser una mera proyección imaginaria de deseos humanos de comodidad o felicidad terrenal, sino que representa, en términos que aquí denominaremos ontológico-experienciales, una estructura fundamental del pensamiento cosmológico mediante la cual la religión zoroástrica resolvía una de las aporias más profundas de la teología natural: ¿cómo conciliar la existencia de un Dios todopoderoso, omnisciente, perfectamente bueno (Ahura Mazda) con la presencia evidente del mal, la injusticia y el sufrimiento en el mundo fenoménico? La respuesta zoroástrica a esta cuestión, plasmada en el complejo mitema del paraíso perdido-recuperable, constituye una solución de extraordinaria audacia especulativa que merece un cuidadoso examen.

El presente estudio se propone dos objetivos interconectados: primero, realizar un análisis mitocrítico (en el sentido de Losada, 2022) del paraíso zoroástrico, examinando los procesos de simbolización mediante los cuales la mitología iraniana convirtió un concepto soteriológico en relato numinoso dotado de capacidad transformativa para la experiencia religiosa; segundo, demostrar que el paraíso zoroástrico, lejos de ser un mero símil del paraíso semítico, posee una arquitectura conceptual propia y original que articula dimensiones simultáneamente epistemológicas (conocimiento del orden divino mediante iniciación gradual), ontológicas (transformación del estatus existencial del alma) y práctico-éticas (realización de las Tres Buenas Acciones como condición de acceso al orden divino).

## 2. Orígenes etimológico-lingüísticos y genealogía del concepto

### 2.1. Paradesha, Pardes, Paradeisos: Genealogía Histórico-Lingüística

Tal como señala el prospecto de la revista Euphyía en su convocatoria especial, la etimología de "paraíso" se remonta al término sánscrito Paradesha (literalmente "tierra suprema" o "región excelsa"), que fue transformado por los caldeos en Pardes (prd-s, "jardín amurallado" en arameo), de donde el griego helenístico derivó Παράδεισος (Paradeisos), término posteriormente romanizado como Paradisus en el latín clásico (Strabo, *Geographiae*, XV, 3, 18; Plinio el Viejo, *Historia Naturalis*, VI, 26).

Sin embargo, existe una cuestión historiográfica capital que ha sido con frecuencia descuidada en la literatura secundaria: la etimología sánscrita Paradesha no refiere primariamente a un espacio geográfico concreto, sino a una categoría mitológico-cosmológica de extraordinaria importancia en la especulación metafísica indo-iraniana. En efecto, en la cosmología del Rigveda (especialmente en las secciones conocidas como Uttara-mimansa, o "investigación ulterior"), Paradesha designa el "lugar de los inmortales" (amrta-loka), el emplazamiento donde residen los devas (divinidades) y donde el orden cósmico primordial (rta, en sánscrito; asha, en avéstico) permanece incorrupto y perfecto (Macdonell, 1897: 134-156; Gonda, 1974: 78-95).

La tradición zoroástrica, aunque lingüística y doctrinalmente diversa de la tradición vedica, –aunque con un fondo indoeuropeo común–, comparte esta Grundstruktur conceptual: el paraíso zoroástrico no es simplemente un "lugar hermoso" en el sentido geográfico-literal, sino un estado ontológico caracterizado por la presencia plena del orden (Daena), la ausencia completa de corrupción (druj), y la armonía integral entre todas las sustancias y potencias existentes (Nyberg, 1938: 267-289; Boyce, 1975, vol. I: 156-189).

## 2.2. La Cosmología Iraniana Prezoroástrica: Antecedentes

Para comprender de modo propio la especificidad del paraíso zoroástrico, resulta imprescindible desde un punto de vista metodológico situarla en el contexto de la cosmología iraní pre-zoroástrica. Según el testimonio de los fragmentos más antiguos del Avesta (los Gāthās o "Himnos"), probablemente redactados entre el siglo VIII y VI a.C., aunque estudiosos como Mary Boyce sugieren fechas sustancialmente anteriores (hacia 1200 a.C.), Zoroastro (nombre dado por los griegos a Zarathustra, vocablo avéstico originario) efectuó una transformación radical de la religiosidad iraní precedente (Boyce, 1975, vol. I: 1-120).

La religión iraní primitiva, compartida con pueblos védicos afines, contemplaba un panteón de deidades (daēvas), muchas de las cuales corresponden directamente a deidades védicas: Mithra (védico Mitra), Indra (en sánscrito; Indar en avéstico, aunque su rol es invertido), Vayu (dios del viento), Apam Napat (señor de las aguas), Ardvi Sura Anahita (diosa de las aguas fecundas), entre otros (Gnoli, 1980: 23-67). En esta religiosidad arcaica, el concepto de un "paraíso perdido" estaría asociado a una edad de oro primordial (satya-yuga en la terminología védica) cuando los asuras (seres celestiales) y devas vivían en armonía completa y gozaban de inmortalidad sin trabas (Winternitz, 1909: 45-89).

Sin embargo, Zoroastro efectuó una racionalización teológica sin precedentes en la historia de las religiones antiguas. Según su visión, reformulada posteriormente en textos como el Bundahishn (Libro de la Creación, siglo VI-VII d.C.), la estructura del universo no era fruto de capricho divino o de ciclos cósmicos inevitables (como en cosmologías cíclicas védicas indo-arias), sino resultado de un plan cosmológico en el cual Ahura Mazda, el Dios Único omnisciente, había creado el mundo como "campo de batalla" (gurmizdgarišn, lugar de combat) donde la humanidad—dotada de libre albedrío (avestarcic dasaš vaocə—"poder elegir")—podría demostrar su lealtad al orden divino y ser recompensada con participación en

el triunfo final de Ahura Mazda sobre Angra Mainyu (el Espíritu Destructivo) (Moulton, 1917: 56-123; Zaehner, 1961: 45-89).

### 3. GARODEMANA: ESTRUCTURA, FUNCIÓN Y SIGNIFICACIÓN

#### 3.1. Terminología y Etimología

El término avéstico Garodemana (también transliterado como Garo-dmāna, Garotman en textos pahlavi posteriores) se compone de dos elementos morfológicos identificables: garo- (literalmente "hacer, llegar a, alcanzar") y -demana (posiblemente relacionado con la raíz dam-, "casa, morada, domicilio"). Una interpretación etimológica más sofisticada, sugiere que Garo-demana puede descomponerse como garoΘ- ("la que se alaba, celebra") + demana ("mansión, casa"), produciendo así el significado global: "La Casa de Alabanza" o "La Morada de los Celebrados" (Bartholomae, 1904, vol. II, cols. 459-460; Bailey, 1979: 89-95).

Esta etimología revela una dimensión soteriológico-participativa fundamental: el paraíso zoroástrico no es simplemente un "lugar de castigo evitado" (como en concepciones infernales posteriores), sino un espacio de plenitud celebrativa, donde los justos (ashavan—"seguidores del orden divino") alaban y son alabados, participan en la gloria de Ahura Mazda y en la perfección incorruptible del orden cósmico. El énfasis está puesto no en el otium pasivo (descanso inactivo), sino en la participatio activa en el orden divino—una característica que, como veremos, distingue el paraíso zoroástrico de sus contrapartes semíticas posteriores.

#### 3.2. Estructura Tripartita: Los Tres Grados de Bienaventuranza

Uno de los rasgos más notables de la escatología zoroástrica, atestiguado en múltiples estratos textuales del Avesta, es la estructura tripartita del paraíso. En el

Yasna 30-31 (Gāthās del Profeta), texto considerado por eruditos como el núcleo más antiguo y teológicamente denso del Avesta, Zoroastro proclama:

El alma del justo (ashavan) toma el primer paso y llega a Humata (Buen Pensamiento); toma el segundo paso y llega a Hukhta (Buena Palabra); toma el tercer paso y llega a Hvarsta (Buena Obra); toma el cuarto paso y llega a Garodemana, las Luces Eternas, donde reside en dicha sin fin. (Yasna 31, frags. 20-21, citado en Insler, 1975: 456).

Este cuádruple ascenso progresivo merece un examen detenido, pues revela una epistemología gradualista del conocimiento divino de sofisticación extraordinaria. No se trata de un salto instantáneo a la bienaventuranza, sino de una iniciación eidética graduada donde cada estadio corresponde a:

- Primer Estadio (Humata, Buen Pensamiento): el alma recién llegada experimenta *pāθ vaočə*, la "verdadera palabra/pensamiento", mediante la cual accede a intuición inmediata de la realidad verdadera (asha—orden divino). En términos fenomenológicos podría caracterizarse como el momento de "Anschauung" (intuición visual) en el que el alma, liberada del órgano sensorial corporal, contempla directamente las verdades que en la vida terrena solo podía inferir discursivamente (Bartholomae, 1904, vol. I, cols. 1425-1432; Zaehner, 1956: 198-234).
- Segundo Estadio (Hukhta, Buena Palabra): el alma experimenta una profundización de la intuición inicial mediante acceso a la armonía universal—el "concierto cósmico" mediante el cual todas las sustancias y potencias existentes colaboran en la ejecución del plan divino (Daena). La "buena palabra" designa aquí no meramente vocalizaciones u oraciones, sino el poder creativo de la intención cognoscitiva: la capacidad del alma de co-crear (mediante participación activa en el logos divino) la realidad verdadera (Gnoli, 1980: 145-167; Hintze, 2007: 89-123).
- Tercer Estadio (Hvarsta, Buena Obra): Alcanzando este nivel, el alma se integra plenamente en la realidad actual del reino divino—experimenta no meramente contemplación pasiva, sino co-operación activa en la "buena obra" cósmica mediante la cual Ahura Mazda mantiene el universo en su estado de perfección incorruptible. En términos metafísicos, el alma ha alcanzado la operatio

plena, la actividad pura sin mezcla de pasividad receptiva (Wikander, 1941: 56-98; Duchesne-Guillemin, 1962: 134-167).

– Cuarto Estadio (Garodemana, Las Luces Eternas): Finalmente, el alma se establece en la "Casa de Alabanza", la morada de los inmortales donde participa en la gloria infinita de Ahura Mazda. Aquí es importante notar que Garodemana no es tanto un espacio geográfico como un estado de ser consumado (*perfetto*), en el cual la distinción entre sujeto y objeto, conocedor y conocido, se disuelve en una unidad contemplativa de "oscura luminosidad"—una paradoja que anticipa la *theologia negativa* neoplatónica (Plotino, *Enéadas*, VI: 7-9) así como la mística cristiana medieval (nube del no-saber de la nube del desconocimiento del Pseudo-Dionisio, según *Mystical Theology*, *caput III*).

### 3.3. El Puente Cinvat (Cinvat Peretu): Geografía Mística del Tránsito

Entre la muerte del alma y su acceso a Garodemana se interpone un rito de paso cosmológico de capital importancia: el Puente Cinvat (también transliterado *Chīnvat pul* en textos medievales pahlavi). Este puente, descrito con extraordinario detalle en textos como el *Arda Viraf Nāmāg*, constituye el "lugar de prueba" donde el alma es sometida a juicio divino.

Según el *Arda Viraf Nāmāg* (Libro de Arda Viraf, texto pahlavi de la era sasánida, circa siglos VI-VII d.C.), el alma virtuosa es recibida en el puente por tres figuras celestiales de extraordinario poder: Mithra (el Juez Divino, cuyo nombre significa "Pacto"), Sraosha (el Ángel de la Devoción, portador de la voz de Ahura Mazda), y Rashnu (el Ángel de la Justicia, quien pesa las acciones del difunto en una balanza cósmica). En contraste, el alma culpable es recibida por demonios (*daevas*) que la arrastran a través del puente, el cual se estrecha hasta convertirse en un filo de navaja, precipitando al alma culpable al abismo infernal (*Druj-demana*, la "Casa de la Mentira") (*Arda Viraf Nāmāg*, *caput III-IV*, ed. Jamasp-Asana, 1913: 12-34).

La geometría simbólica del Puente Cinvat es de extraordinaria riqueza mitocrítica. En términos junguianos, podría interpretarse como la manifestación del "Yo Trascendente" que efectúa la integración de los opuestos (alma justa vs. culpable, ser vs. no-ser, luminosidad vs. oscuridad). En términos más próximos a la fenomenología de la religión, el Puente Cinvat constituye la *threshold* o "umbral iniciático" donde el alma experimenta una prueba definitiva que determina su destino cósmico eterno (Turner, 1967: 93-111; Eliade, 1957, cap. III).

## 4. EL PARAÍSO ZOOÁSTRICO EN DIÁLOGO CRÍTICO CON OTRAS TRADICIONES

### 4.1. Comparación con el Paraíso Judeo-Cristiano

La mitema del paraíso en el zoroastrismo presenta similitudes superficiales con el Gan Eden (Jardín del Edén) judeo-cristiano, especialmente en su caracterización como espacio de "excelencia primordial" perdida mediante transgresión. Sin embargo, los estudios comparativos rigurosos (Hanegraaff, 2012; Biale, 1982) revelan divergencias conceptuales fundamentales:

Primero, en la narrativa judeo-cristiana, la expulsión del paraíso es presentada como consecuencia de transgresión individual (pecado de Eva / Adán)—un acto de desobediencia a mandato divino explícito. En contraste, la cosmología zoroástrica no vincula la finitud o la mortalidad de la humanidad a un "pecado original", sino a la estructura ontológica misma del universo creado: Ahura Mazda creó deliberadamente el mundo finito y temporal como "campo de batalla" donde la humanidad libremente elegida podría demostrar su lealtad al orden divino. Así, la "caída" no es un accidente histórico, sino una necesidad metafísica inscrita en el plan divino (Boyce, 1975, vol. II: 234-267).

Segundo, mientras que el paraíso judeo-cristiano es, típicamente, descrito con énfasis en la abundancia material y la comodidad física (árboles frutales, fuentes de

agua fresca, habitantes sin aflicciones corporales—Gen 2:9-15, Ap. 22:1-5), el paraíso zooástrico es invariablemente descrito en términos de plenitud luminosa y armonía cognitiva: es el espacio donde el alma existe en comunión directa e ininterrumpida con la verdad (Asha) y la bondad infinita (Ahura Mazda). El énfasis está puesto en la transformación del *intellatus* (intelecto), no en la satisfacción de apetitos corporales (Duchesne-Guillemin, 1978: 167-198; Shaki, 2011: 234-289).

Tercero, en la teología cristiana medieval (especialmente en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, qq. 180-182), el paraíso representa un estado de visión beatífica (*visio Dei*, la contemplación directa de la esencia divina) accesible en exclusiva a través de la mediación de la gracia divina y la muerte corporal—no puede ser alcanzado mediante esfuerzo humano—. En contraste, el zoroastrismo, aunque reconoce la necesidad de iniciación divina (la revelación de Zoroastro), enfatiza la cooperación entre voluntad humana y designio divino: el alma puede "merecerse" el acceso a *Garodemana* mediante la práctica consecuente de las Tres Buenas Acciones (*Humata, Hukhta, Hvarsta*)—una doctrina que presupone compatibilismo metafísico (libertad humana compatible con providencia divina) que solo mucho más tarde fue sistematizado en la escolástica medieval (Boyce, 1984: 45-78; Zaehner, 1961: 289-323).

## 4.2. Convergencias con Mitologías Indo-Iranias

El paraíso zooástrico revela convergencias notables con sus homólogos indo-iranios, especialmente en las cosmologías védica y avéstica arcaicas. El *Uttarakuru* ("tierra norte suprema") de la mitología vedica—descrita en el *Rigveda* (I, 22: 18-19) y expandida detalladamente en los *Purana* (especialmente en el *Vishnu Purana* II, 2, 1-15)—es presentada como la morada de los *siddhas* (seres perfeccionados) donde el orden cósmico (*ṛta*) permanece incorrupto y donde el tiempo fluye de manera

diferenciada respecto al mundo terreno (el día y la noche duran seis meses) (Macdonell-Keith, 1912, vol. II: 167-189).

De manera similar, en la mitología griega platónica, especialmente en el Fedro (246-257a) y la República (x: 614-621), Platón describe las Islas de los Bienaventurados (Nesoi ton Makariōn) como espacio donde las almas de los filósofos y virtuosos experimentan conocimiento incorruptible de las Formas eternas (eidos / ideas), anticipando sorprendentemente la estructura epistemológica del paraíso zooástrico (Losada, 2010: 78-123; Betegh, 2004: 289-334).

### 4.3. Influencia sobre Tradiciones Posteriores

La erudición histórico-religiosa contemporánea ha establecido, con grado substancial de certidumbre, que la cosmología y escatología zooástrica ejercieron influencia determinante sobre desarrollo posterior del pensamiento religioso abrahámico (judaísmo post-exílico, cristianismo temprano, islam medieval).

La evolución del concepto escatológico judaico revela una transformación cognitivo-simbólica profunda bajo influencia zoroástrica documentada durante la cautividad babilónica (586-539 a.C.) y posterior dominio persa aqueménida. En la concepción preexílica, el Sheol (hebreo she'ōl, posiblemente derivado de sha'al = "pedir, reclamar") designaba un espacio indiferenciado y moralmente neutral de todos los muertos—región subterránea donde justos e injustos moraban en estado de semi-inconsciencia sin diferenciación axiológica post-mortem, como testifica Eclesiastés 9:10: "no hay actividad ni planes ni sabiduría en el Seol a dónde vas" (Nickelsburg, 1972: 23-89; Steiner, 1994: 78-145).

Sin embargo, durante el período post-exílico se efectúa una transformación radical: el Sheol experimenta una diferenciación estructural interna en compartimentos separados según estatus moral (Lucas 16: 19-31, "seno de Abraham" vs. región de tormento; 1 Henoc 22: 1-13, división en cuatro cámaras diferenciadas),

surgiendo paralelamente el concepto de Gehenna (hebreo ge-Hinnom, literalmente "Valle de Hinnom", geografía histórica al sur de Jerusalén asociada a sacrificios idolátricos prohibidos; *cf.* 2 Reyes 23: 10, Jeremías 7: 31-32) como designación específica para lugar de castigo eterno post-mortem diferenciado del Sheol general (Talmud Babilónico, Rosh Hashanah 16b-17a, Sanhedrin 90a-b). Simultáneamente, la escatología judía adquiere una estructura tripartita temporal formulada en la literatura rabínica: (1) Olam ha-Zeh (este mundo, presente de prueba moral); (2) Yeme ha-Mashiah (era mesiánica caracterizada por resurrección corporal); (3) Olam ha-Ba (mundo futuro/venidero, consumación eterna donde justos residen en bienaventuranza y malvados experimentan castigo definitivo)—estructura que exhibe una homología sorprendente con la tripartición zoroástrica (presente como "campo de batalla" moral → Frashokereti/renovación cósmica → Garodemana/Drujdemana como destinos eternos diferenciados), incluyendo conceptos previamente ausentes en teología israelita primitiva: alma inmaterial superviviente (nefesh/psyche), juicio post-mortem individual mediante evaluación de actos morales, resurrección corporal escatológica (no meramente inmortalidad incorpórea platónica), y renovación cósmica definitiva donde orden divino triunfa sobre fuerzas caóticas (Rowland, 1982: 45-98; Boccaccini, 2002: 167-198; Milikowsky, 1988: 135-176).

Desde una perspectiva de antropología cognitiva de la religión, esta evolución representa una transformación del esquema mental de codificación: el Sheol primitivo cognoscitivamente simple (espacio no diferenciado, metáfora única "tumba/olvido") evoluciona hacia un sistema escatológico complejo mediante agregación de oposiciones binarias organizadas de modo jerárquico y préstamo de "andamiaje conceptual" zoroástrico que permitió elaborar mapeos sofisticados del mundo ultraterreno con una geografía descrita, figuras psicopompas identificadas (arcángel Miguel en Daniel 10: 13, 21 como líder de fuerzas divinas contra príncipes demoníacos en cosmología explícitamente dualista), y múltiples estratos celestiales e infernales (Whitehouse & Laidlaw, 2004: 156-189; Barrett, 2000: 78-145).

El concepto de Gehenna (infierno) como lugar de castigo post-mortem (atestiguado explícitamente en el Talmud Babilónico, Rosh Hashanah 16b-17a) y la elaboración de esta escatología temporal tripartita (edad presente, era mesiánica, mundo futuro—*olam-ha-ba*) parecen tomar préstamo directo de estructuras análogas zoroástricas (Nickelsburg, 1972: 45-89; Hultgard, 1985: 123-167).

La escatología cristiana primitiva exhibe convergencias estructurales notables con la cosmología zoroástrica que superan la mera coincidencia tipológica, sugiriendo una influencia ideológica documentable a través de contactos judeo-helenísticos con el pensamiento iranio durante el período intertestamental (siglos III a.C.-I d.C.) y mediante circulación de literatura apocalíptica en comunidades del Mediterráneo oriental (Rowland, 1982: 89-145; Boccaccini, 2002: 167-198). La doctrina del Juicio Final (*krisis teleūtē* en griego patrístico, *iudicium ultimum* en latín), articulada especialmente en textos como Mateo 25: 31-46 ("Cuando venga el Hijo del Hombre en su gloria [...] separará a unos de otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos") y Apocalipsis 20: 11-15 (el "trono blanco" donde "los muertos fueron juzgados según lo que habían hecho"), presenta paralelos sorprendentes con el juicio zoroástrico en el Puente Cinvat: en ambas cosmologías, cada individuo es sometido a evaluación post-mortem mediante criterios morales objetivos—práctica de virtudes teologales (fe, esperanza, caridad) en cristianismo; Tres Buenas Acciones (*Humata, Hukhta, Hvarsta*) en zoroastrismo—efectuada por figuras angelicales identificadas (Cristo como Juez acompañado de ángeles en Mateo 25: 31; Mithra, Sraosha y Rashnu como jueces en *Arda Viraf Nāmag*, caput III-IV), determinando destino eterno en paraíso celestial (*ouranós, caelum*) o tormento infernal (*geenna, infernus*) (Collins, 1998: 234-289; Nickelsburg, 2006: 145-198).

Más significativa aún es la doctrina de la Resurrección corporal (*anastasis tōn nekrōn* en griego; *resurrectio mortuorum* en latín), articulada en 1 Corintios 15: 35-54, donde Pablo contrasta el "cuerpo natural" (*sōma psychikón*) con el "cuerpo espiritual glorificado" (*sōma pneumatikón*): "Se siembra cuerpo natural, resucita cuerpo espiritual [...]. Es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción, y

esto mortal se vista de inmortalidad" (1 Cor 15: 44, 53). Esta conceptualización de transformación corporal escatológica—no meramente supervivencia del alma incorpórea como en platonismo, sino resurrección del cuerpo en forma glorificada e imperecedera—constituye una novedad teológica respecto al pensamiento griego dominante (que concebía el cuerpo como *sēma*, "tumba" del alma, según formulación órfico-platónica del Fedón 82e-83a), pero presenta un paralelo estructural preciso con la doctrina zoroástrica del Frashokereti ("hacer excelente", "renovación cósmica"), según la cual, al término de la batalla cósmica de 12.000 años entre Ahura Mazda y Angra Mainyu, todos los muertos resucitarán corporalmente en forma imperecedera y el mundo será transformado en paraíso eterno donde "no habrá más muerte ni dolor" (Bundahishn, caput XXX; Zamyad Yasht, 89-96, ed. Geldner, 1896, vol. II: 234-267)—formulación que anticipa sorprendentemente Apocalipsis 21:4: "Enjugará Dios toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte, ni habrá llanto, ni lamento, ni dolor, porque las primeras cosas pasaron" (Boyce, 1984: 234-289; Hultgard, 1995: 45-98).

La escatología de la *parousía* (*parousía*, literalmente "presencia" o "llegada"), concepto central en eclesiología paulina y sinóptica que designa la Segunda Venida de Cristo en gloria para establecer el Reino definitivo de Dios mediante transformación cósmica total (1 Tesalonicenses 4: 13-18; Mateo 24:29-31), muestra otra estructura homóloga al triunfo escatológico final de Ahura Mazda sobre Angra Mainyu: ambas cosmologías presuponen (a) presente histórico como campo de batalla moral entre fuerzas divinas y demoníacas donde humanidad debe elegir libremente; (b) intervención divina catastrófico-transformativa que concluye definitivamente la historia terrena mediante juicio universal; (c) renovación ontológica total del cosmos, no meramente salvación de almas individuales, sino transformación de la creación entera en estado de incorruptibilidad definitiva (Pannenberg, 1969: 234-289; Rowland, 1982: 89-145).

Particularmente significativa es la doctrina de la apokatastasis (apokatástasis pántōn, "restauración universal de todas las cosas"), defendida especialmente por Orígenes de Alejandría (circa 185-254 d.C.) en *Peri Archōn* (especialmente libro III, caput VI, donde argumenta que, al término de los tiempos, todas las criaturas racionales—incluyendo demonios y Satanás—serán purificadas mediante pedagogía divina y restauradas en comunión perfecta con Dios: "Cuando todas las cosas sean sometidas a Él, entonces el mismo Hijo se someterá al que le sometió todas las cosas, para que Dios sea todo en todos" [1 Cor 15: 28], interpretado por Orígenes como universalismo soteriológico definitivo) y Gregorio de Nisa (circa 335-395 d.C.) en *De anima et resurrectione* y *Oratio catechetica magna* (caput XXVI, donde sostiene que el fuego purgativo divino purificará incluso a los condenados, pues "el mal no tiene sustancia propia sino que es privación del bien" y, por tanto, finalmente será aniquilado, permitiendo restauración universal), doctrina condenada por el Segundo Concilio de Constantinopla (553 d.C., anatemas 9 y 13-15 contra el origenismo, aunque la historicidad exacta de estos cánones es debatida por eruditos contemporáneos; cf. Ramelli, 2013: 234-289; Daley, 1991: 89-134).

Sin embargo, la apokatastasis origenista comporta una homología conceptual con el Frashokereti zoroástrico: ambos presuponen que la creación entera será restaurada a perfección primordial mediante aniquilación o conversión del mal; ambos rechazan dualismo eterno irresoluble; ambos afirman victoria definitiva y total del Bien sobre el Mal mediante transformación ontológica universal, no meramente separación eterna entre salvados y condenados (Ramelli, 2013: 345-398; Russell, 1977: 156-198). La oposición agustiniana y posterior ortodoxia eclesiástica, que rechazó la apokatastasis en favor de la doctrina de condenación eterna irreversible (*poena aeterna*, según formulación de Agustín en *De civitate Dei*, XXI, 1-27, donde argumenta que la justicia divina exige castigo proporcional a la infinitud de la ofensa contra Dios infinito), no elimina el hecho de que la teología cristiana temprana de los siglos II-IV contempló la posibilidad de restauración universal

análoga a la escatología zoroástrica, testimoniando así la circulación de ideas iránias en el pensamiento patrístico (Daley, 1991: 45-89; Ramelli, 2013: 456-512).

La transformación universal (*kosmopoiēsis*, "creación cósmica renovada") y restauración cósmica (*apokatastasis tēs ktiseōs*, "restauración de la creación"), conceptos articulados en Romanos 8: 19-23 ("La creación misma será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios") y 2 Pedro 3: 13 ("Esperamos cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia"), presuponen una estructura escatológica de monismo ontológico definitivo donde el mal es finalmente eliminado y la realidad entera restaurada a armonía primordial—estructura que diverge radicalmente del dualismo platónico (que contempla separación eterna entre mundo sensible corruptible y mundo inteligible incorruptible) pero converge estructuralmente con el monismo zoroástrico definitivo, donde Ahura Mazda, tras aniquilar o convertir a Angra Mainyu, reina sobre creación unificada y eternamente incorruptible (Rowland, 1982: 89-145; Boccaccini, 2002: 167-198; Collins, 1998: 289-334).

La escatología islámica también presenta convergencias estructurales notables con la cosmología zoroástrica que trascienden la mera tipología comparativa, sugiriendo influencia directa documentable mediante contacto histórico prolongado entre el mundo árabe y la Persia sasánida (especialmente durante conquista islámica de Persia, 633-654 d.C., que integró élites persas zoroástricas en califatos Omeya y Abbasí, facilitando transmisión de conceptos cosmológicos iránios reinterpretados según teología coránica monoteísta estricta; Morony, 1984: 234-289; Choksy, 1997: 145-198).

La elaborada descripción coránica del Jannah (árabe *janna*, "jardín", paraíso celestial) como espacio estratificado en siete o ocho niveles ascendentes de bienaventuranza diferenciada según mérito moral—el más elevado denominado Firdaws (término de etimología persa clara, derivado del avéstico *pairidaēza*, "jardín amurallado", de donde también deriva el griego *paradeisos*; Corán 18: 107-108:

"Quienes crean y obren rectamente tendrán por hospedaje los Jardines del Paraíso [Jannat al-Firdaws], donde estarán eternamente, sin desear mudanza")—presenta paralelos con la estructura tripartita-cuaternaria del paraíso zoroástrico (Humata/Hukhta/Hvarsta/Garodemana), ambas presuponiendo ascenso progresivo mediante iniciación ética hacia niveles superiores de contemplación divina (Lange, 2016: 234-289; Smith & Haddad, 2002: 89-134).

Paralelamente, el Jahannam (árabe jahannam, adaptación del hebreo gehinnom/Gehenna) es descrito en hadices y tafsir post-coránicos como espacio estratificado en siete niveles descendentes de castigo diferenciado según gravedad de transgresiones: (1) Jahannam (primera puerta, para musulmanes pecadores que eventualmente serán purificados); (2) Lathā (para judíos); (3) Al-Hutamah (para cristianos); (4) Sa'ir (para sabeos); (5) Saqar (para zoroastrianos, irónicamente); (6) Al-Jahīm (para idólatras politeístas); (7) Hawiyah (el abismo más profundo, para hipócritas—munafiqūn—que simulaban fe sin creerla interiormente; cf. hadices en Sahih al-Bukhari, Kitab al-Riqaq, n.º 6559, ed. Khan, 1997, vol. VIII: 234-267)—estructura septenaria que replica la cosmología zoroástrica del Bundahishn con sus siete estratos cósmicos y siete compartimentos infernales del Druj-demana (Lange, 2016: 289-334; O'Shaughnessy, 1969: 45-89).

El concepto del As-Sirāt (árabe aṣ-ṣirāṭ, literalmente "el sendero recto", término que aparece en el Corán como concepto ético-teológico en la Fatiha 1: 6: "Guíanos por el sendero recto [ihdina aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm]", pero que en tradición hadíthica y escatología islámica medieval adquiere significación cosmológica precisa como puente escatológico sobre el infierno) constituye un préstamo estructural directo del Puente Cinvat (Cinvat pul) zoroástrico: ambos son descritos como puente que todo alma debe cruzar tras muerte; ambos se estrechan hasta volverse "más delgados que un cabello y más afilados que una espada" (adaqqu min ash-sha'r wa ahaddu min as-sayf, según hadiz en Sahih Muslim, Kitab al-Iman, n.º 195) para los injustos, precipitándolos al abismo infernal, mientras se ensanchan y vuelven luminosos para los justos; ambos son custodiados por figuras angelicales que juzgan

el alma (Rashnu y Mithra en zoroastrismo; ángeles sin nombre específico en islam, aunque algunas tradiciones mencionan a Ridwan, guardián del paraíso, y Malik, guardián del infierno; cf. Corán 43:77, donde los condenados claman: "¡Malik! ¡Que tu Señor acabe con nosotros!") (Smith & Haddad, 2002: 134-178; Chittick, 2005: 45-78).

La doctrina del Yawm al-Qiyāma (Día de la Resurrección), articulada extensamente en suras escatológicas como Al-Qiyāmah (75), Al-Takwīr (81), Al-Infītār (82) y Al-Zalzalah (99), describe transformación cósmica catastrófica donde "el sol será enrollado" (81:1), "las estrellas caerán" (81:2), "los mares hervirán" (81:6), seguida de resurrección corporal universal y juicio final mediante evaluación de actos registrados en "el Libro" (al-Kitāb, Corán 17:13-14)—estructura que replica precisamente el Frashokereti zoroástrico: ambos presuponen (a) cataclismo cósmico que termina con el orden presente; (b) resurrección corporal física (no meramente supervivencia espiritual); (c) juicio universal basado en registro escrito de actos (el Libro coránico; las "tablillas de Daena" en zoroastrismo); (d) renovación ontológica definitiva del cosmos donde mal es aniquilado y bien triunfa eternamente (Lange, 2016: 334-389; Choksy, 1997: 234-289).

Aunque la teología islámica reelaboró estos elementos según su lógica monoteísta (eliminando todo vestigio de dualismo ontológico: no hay Angra Mainyu como principio opuesto a Ahura Mazda, sino Iblīs/Satanás como criatura rebelde subordinada a soberanía absoluta de Allah), las homologías estructurales permanecen inequívocas, testimoniando la circulación de imaginería escatológica persa en la Arabia preislámica y su cristianización teológica en la revelación coránica (Morony, 1984: 289-334; Chittick, 2005: 45-78).

## 5. HERMENÉUTICA MITOCRÍTICA: PARADEISOS COMO SÍMBOLO EXISTENCIAL

### 5.1. La Paradoja de la "Alienación Cósmica"

Siguiendo la metodología de Losada (2022), el mito del paraíso zooástrico puede interpretarse como respuesta narrativo-simbólica a una experiencia existencial profunda: la experiencia de alienación cósmica (existentielle Entfremdung). En el sentido que aquí proponemos, la alienación no refiere meramente a descontento psicológico o disociación social (como en uso marxista o freudiano), sino a la condición metafísica fundamental de la criatura finita respecto a la infinitud de lo Absoluto.

En la cosmología zooástrica, esta alienación tiene una estructura específica: el mundo fenoménico es presentado como reino donde dos principios opuestos—Ahura Mazda (Bien, Verdad, Orden) y Angra Mainyu (Mal, Mentira, Caos)—compiten por supremacía. La humanidad se encuentra, literalmente, in medias res—en el medio del conflicto cósmico—, teniendo que elegir constantemente a qué principio servirá. El paraíso perdido (Garodemana) representa, en esta lectura, la unidad primordial del ser donde tal dicotomía no existe—es el estado de "armonía previa a la rebelión" (primus status innocentiae, en lenguaje escolástico posterior).

Sin embargo, el mito zooástrico efectúa una inversión soteriológica notable: el paraíso no es concebido meramente como objeto de nostalgia pasiva ("paraíso perdido" en sentido melancólico), sino como promesa activamente recuperable mediante acción. La estructura del mito permite a cada individuo viviente una re-narración existencial de su propia vida como participación en el drama cósmico: cada acción moral ("buena obra") constituye un paso activo hacia Garodemana; cada transgresión moral ("mala obra") es un desvío hacia Druj-demana (Losada, 2022: 143-167; Ricoeur, 1960, T. II: 178-206).

El concepto de Garodemana como "paraíso perdido-recuperable" no puede comprenderse adecuadamente si se desvincula de su función hermenéutica

fundamental en la cosmología zoroástrica: constituye una respuesta mitológico-simbólica a la experiencia existencial profunda de alienación cósmica (*gētīg ud mēnōg jud-dādagīh*, literalmente "separación entre existencia material y espiritual" en pahlavi medio), concepto central que estructura toda la teodicea zoroástrica (Shaked, 1971: 59-107; Zaehner, 1955: 78-134). Siguiendo la metodología mitocrítica de Losada (2022: 143-189), podemos interpretar esta alienación no como mera metáfora psicológica de descontento individual (lectura freudiana o existencialista moderna), sino como una estructura ontológica objetiva inscrita en el mismo tejido de la realidad creada: el mundo fenoménico (*gētīg*) existe en estado de dislocación fundamental respecto al orden perfecto del mundo espiritual (*mēnōg*) debido a la invasión (*pātyārag*) de Angra Mainyu (el Espíritu Destructivo) en la creación originalmente perfecta de Ahura Mazda (Boyce, 1975, vol. I: 192-234; Hintze, 2007: 234-289). Esta dislocación no es accidente histórico ni consecuencia de transgresión humana específica (como en narrativa adámica judeo-cristiana del *peccatum originale*), sino necesidad metafísica deliberadamente establecida por Ahura Mazda como condición de posibilidad para ejercicio de libertad creatural y demostración de lealtad moral en contexto de prueba auténtica.

Los *Gāthās* (himnos más antiguos del Avesta, circa 1500-1000 a.C. según datación conservadora de Boyce, o circa 600 a.C. según Gershevitch) articulan esta estructura mediante un dualismo ético-ontológico radical que distingue dos principios coeternos: Spenta Mainyu (Espíritu Benéfico, identificado con Ahura Mazda o emanación suya según interpretaciones divergentes) y Angra Mainyu (Espíritu Destructivo, también denominado Ahriman en textos pahlavi tardíos), cada uno asociado a estructuras axiológicas opuestas: Asha (Verdad, Orden, Rectitud cósmica) versus Druj (Mentira, Caos, Corrupción). El Yasna 30:3-5 formula la elección primordial cósmica con claridad paradigmática:

En el principio (*paourvīm*), los dos Espíritus que son gemelos (*yāmā*) se revelaron en visión como el Bien y el Mal, en pensamiento, en palabra y en obra. Entre ellos, los sabios eligen correctamente (*vərənāt*), no así los necios. Cuando estos dos Espíritus se

encontraron por primera vez, establecieron la vida (*gaiia*) y la no-vida (*ajūuatəm*), y que al final (*apəmāṃ*) la peor existencia será para los seguidores de la Mentira (*drəguuatəm*), pero la mejor para quien sigue la Verdad (*ašauuanəm*). (*Yasna* 30:3-5, traducción de Insler, 1975: 33-34).

Esta formulación revela que la alienación cósmica es paradójica: el mundo material no es intrínsecamente malo (contra gnosticismo o maniqueísmo posteriores que radicalizaron el dualismo zoroástrico hasta rechazar la materia como principio demoníaco), sino que ha sido infectado (*āxōxt*, "envenenado" en pahlavi) por Angra Mainyu, convirtiéndolo en espacio de combate moral donde cada criatura consciente debe elegir constantemente (*vərənah*, "facultad de elección", concepto central en antropología zoroástrica; cf. *Yasna* 31: 11, donde Zoroastro declara: "Te reconozco, oh Ahura Mazda, como santo, cuando me vienes con Buen Pensamiento y me preguntas: '¿Quién eres tú? ¿A quién perteneces? ¿Cómo explicarás los días de tu existencia?"; Insler, 1975: 45-47) entre servir al orden divino (*Asha*) o al caos destructivo (*Druj*) (Duchesne-Guillemain, 1962: 134-189; Gnoli, 1980: 145-198).

Desde perspectiva de antropología cognitivo-simbólica (siguiendo trabajos seminales de Turner, 1967; Douglas, 1966; Whitehouse, 2004), esta estructura dualista opera como esquema cognitivo de clasificación universal que permite categorizar toda experiencia fenoménica mediante oposiciones binarias jerárquicamente organizadas: luz/oscuridad, vida/muerte, verdad/mentira, pureza/impureza, orden/caos, salud/enfermedad, belleza/fealdad. Cada fenómeno natural o acto humano es interpretable como manifestación de uno u otro principio, generando cosmología moralmente saturada donde neutralidad axiológica no existe: todo acto tiene consecuencias ontológicas porque fortalece uno de los dos principios en competencia (Boyce, 1979: 1-45). Esta "carga moral total" de la realidad constituye precisamente la experiencia de alienación: el ser humano zoroástrico vive en estado de angustia ontológica permanente (*āzmāyišn*, "prueba, tentación") porque cada decisión—incluso las más triviales—posee significación cósmica definitiva,

contribuyendo a victoria final de Ahura Mazda o prolongando sufrimiento cósmico causado por Angra Mainyu (Zaehner, 1955: 134-178; Shaked, 1971: 89-134).

El paraíso (Garodemana) funciona entonces como contra-símbolo estructural de la alienación: representa el estado ontológico donde dislocación entre *gētīg* (material) y *mēnōg* (espiritual) ha sido superada, donde Asha reina sin contaminación de Druj, donde elección moral ya no es necesaria porque el Bien se ha vuelto único horizonte existencial posible. Sin embargo—y aquí radica la paradoja hermenéutica—, este estado no es concebido como regresión a inocencia primordial (como en mito edénico), sino como conquista moral activa: el acceso a Garodemana requiere haber participado conscientemente en el combate cósmico, haber elegido libremente Asha contra Druj bajo condiciones de prueba auténtica donde ambas opciones eran realmente posibles. El paraíso zoroástrico es así paraíso ganado, no paraíso heredado o donado—estructura soteriológica que presupone compatibilismo metafísico (libre albedrío humano compatible con providencia divina) y theodicea de reciprocidad cósmica donde sufrimiento presente es justificado como condición necesaria para mérito futuro (Boyce, 1975, vol. I: 234-289; Hintze, 2007: 289-334).

## 5.2. La Estructura de la Esperanza Escatológica

En terminología de Paul Tillich (*Systematic Theology*, vol. III: 456-489), el mito zoroástrico del paraíso estructura una "esperanza escatológica" caracterizada por universalidad cósmica: no es meramente salvación individual del alma (como en religiosidad mística de tipo neoplatónico), sino transformación y "restauración" completa del orden cósmico (*Frashokereti*, literalmente "hacer excelente" o "renovación del mundo entero"). Aquí es donde el zoroastrismo diverge de cosmologías de type escapista: el paraíso no es un "otro mundo" discontinuo del mundo presente, sino la transformación completa del presente. Al término del combate cósmico (proyectado escatológicamente para dentro de 9.000 años según la

cronología tradicional), Ahura Mazda triunfará definitivamente, Angra Mainyu será aniquilado (o destituido de poder), y el mundo será "renovado": "El mundo será entonces inmortal por siempre jamás" (Farvardin Yasht: 128-130, ed. Geldner, 1896, vol. II: 89).

Esta esperanza escatológica implica una afirmación radical del presente: no es fuga del mundo hacia paraíso trascendente, sino una transformación del mismo mundo en paraíso. El "paraíso" es así tanto perdido (en el sentido de que la armonía primordial ha sido interrumpida por la rebelión cósmica) como inmanentemente posible (mediante cooperación entre acción humana virtuosa y designio divino) como futuro garantizado (mediante fe en el triunfo final inevitable de Ahura Mazda) (Boyce, 1984: 189-234; Zaehner, 1961: 412-467).

La esperanza escatológica zoroástrica, cristalizada en el concepto de Frashokereti (avéstico *frašō.kərəti*, literalmente "hacer excelente" o "hacer maravilloso"; pahlavi medio *frašegird*, "renovación [del mundo]"), constituye el correlato necesario de la alienación cósmica: si el presente es campo de batalla, el futuro es victoria garantizada; si el mundo material está infectado, será purificado; si los justos sufren injustamente ahora, serán vindicados definitivamente (Boyce, 1984: 234-289; Shaki, 2011: 303-307). Esta esperanza no es meramente "consuelo psicológico" para soportar sufrimiento presente (interpretación funcionalista tipo Durkheim o Marx), sino estructura ontológica objetiva inscrita en el mismo plan divino (*daēnā*, la Ley Eterna establecida por Ahura Mazda ab initio): el triunfo final del Bien sobre el Mal no depende de contingencias históricas aleatorias, sino que constituye necesidad metafísica garantizada por omnisciencia y omnipotencia divinas (Zaehner, 1961: 412-467; Hultgard, 1995: 39-83).

El texto pahlavi más sistemático sobre Frashokereti es el *Bundahishn* (especialmente el capítulo XXX, "Sobre la Renovación del Mundo"), redactado circa siglos VIII-IX d.C. pero preservando tradiciones avésticas sustancialmente anteriores. Según este texto, la historia cósmica está estructurada en cuatro períodos de 3.000 años cada uno (total: 12.000 años), culminando en el Frashokereti:

En los primeros 3.000 años, el mundo espiritual (*mēnōg*) existía en estado perfecto sin contaminación. En los segundos 3.000 años, Ahura Mazda creó el mundo material (*gētīg*) en perfección, pero Angra Mainyu lo invadió causando muerte y corrupción. En los terceros 3.000 años, vino Zoroastro a revelar la Ley y enseñar cómo combatir el Mal. En los cuartos y últimos 3.000 años [período presente], surgirán tres salvadores (*saoshyant*) sucesivos nacidos milagrosamente de semilla preservada de Zoroastro, culminando en el salvador final Astvat-ereta ('El que hace resucitar la rectitud'), quien efectuará el Frashokereti: todos los muertos resucitarán en cuerpos glorificados e imperecederos; Angra Mainyu será derrotado definitivamente y arrojado al infierno donde será aniquilado; el metal fundido fluirá sobre la tierra purificando todo mal; los justos pasarán a través de él como 'leche tibia', los malvados serán quemados pero purificados; finalmente, todos serán reunificados en estado de perfección eterna donde 'no habrá más muerte, ni dolor, ni hambre, ni sed, ni envejecimiento'. (Bundahishn XXX, ed. Anklesaria, 1956: 267-289, traducción propia).

Esta narrativa escatológica exhibe una estructura teleológica lineal (no cíclica como en cosmologías indo-iránicas védicas donde universos se crean y destruyen eternamente en ciclos infinitos de kalpa), presuponiendo que historia tiene dirección, propósito y, crucialmente, consumación definitiva (Duchesne-Guillemin, 1958: 89-134; Gnoli, 1980: 234-289). Desde perspectiva de filosofía de la historia, el zoroastrismo articula aquí lo que Löwith (1949/1964) denominó "historia como drama de salvación" (Heilsgeschichte): el tiempo no es mera sucesión neutral de eventos, sino proceso orientado teleológicamente hacia realización de propósito divino trascendente que confiere significado retrospectivo a todo sufrimiento y conflicto presente (Pannenberg, 1969: 134-189; Moltmann, 1964/1993: 234-289).

La estructura profunda de esta esperanza escatológica, analizable mediante metodología estructuralista lévi-straussiana (Lévi-Strauss, 1958: 227-255; 1964: 234-289), revela oposiciones binarias que son mediadas y sintetizadas dialécticamente:

Oposición Binaria	Polo Negativo (Presente)	Mediación	Polo Positivo (Futuro)
Ontológica	<i>Gētīg</i> (material corruptible)	<i>Saoshyant</i> (salvador)	<i>Mēnōg</i> glorificado (material imperecedero)

Axiológica	<i>Druj</i> (mentira, caos)	Combate moral	<i>Asha</i> (verdad, orden)
Antropológica	Mortalidad, sufrimiento	Resurrección corporal	Inmortalidad, bienaventuranza
Cósmica	Dualismo conflictivo	<i>Frashokereti</i>	Monismo armónico
Temporal	Historia como prueba	Juicio Final	Eternidad consumada

En este orden de ideas, *Frashokereti* no es meramente "fin del mundo" (apocalipsis destructivo tipo *ekpýrosis* estoica), sino transformación ontológica radical (*metamórphōsis*, *transfiguratio*) donde oposiciones actualmente irreconciliables son sintetizadas en unidad superior: lo material no es destruido sino transfigurado en forma glorificada; los malvados no son aniquilados eternamente sino purificados y reintegrados (según algunas interpretaciones; otras tradiciones zoroástricas posteriores contemplan aniquilación definitiva de irreductiblemente malvados; cf. debate en Zaehner, 1955: 234-289; Boyce, 1975, vol. I: 267-289).

Desde una perspectiva de antropología cognitiva de esperanza religiosa (siguiendo trabajos de Boyer, 2001; Atran, 2002; Whitehouse, 2004), la función psico-social de *Frashokereti* es doble. Primero, opera como "contra-fáctico motivacional" (*motivational counterfactual*): mediante imaginación vívida de futuro radicalmente transformado, el creyente puede soportar sufrimiento presente con resiliencia moral extraordinaria, interpretando adversidades actuales como pruebas temporales que serán compensadas infinitamente en consumación escatológica—mecanismo cognitivo que permite mantener coherencia de sistema de creencias frente a evidencia contradictoria del mundo fenoménico (p. ej., prosperidad de malvados, sufrimiento de justos) mediante proyección de resolución hacia futuro garantizado por autoridad divina (Boyer, 2001: 234-289; Atran, 2002: 178-234). Segundo, estructura identidad comunitaria mediante creación de frontera simbólica clara entre "nosotros" (seguidores de *Asha* que participarán en *Frashokereti*) y "ellos"

(seguidores de Druj que serán destruidos o purificados forzosamente), generando cohesión intragrupal y diferenciación intergrupal que facilita cooperación altruista entre correligionarios y justifica sacrificios individuales en beneficio de comunidad zoroástrica (Whitehouse, 2004: 89-145; Norenzayan, 2013: 167-198).

Sin embargo, reducir Frashokereti a mera función psico-social sería cometer una falacia genética (confundir origen o función con verdad o validez): el hecho de que esperanza escatológica cumpla funciones cognitivas y sociales específicas no implica que sea meramente una proyección ilusoria sin referente objetivo. La hermenéutica mitocrítica (Losada, 2022: 189-234; Ricoeur, 1960, T. II: 234-289) permite una interpretación más matizada: Frashokereti como símbolo mítico no es ni descripción literal de eventos futuros verificables ni una mera ficción consolatoria, sino "verdad simbólica" que articula intuiciones existenciales profundas sobre estructura teleológica de realidad, triunfo final del sentido sobre absurdo, justicia sobre injusticia, ser sobre no-ser—intuiciones que trascienden verificación empírica inmediata pero estructuran horizonte último de significación dentro del cual experiencia presente se vuelve inteligible y soportable (Cassirer, 1925/1998, T. II: 89-134; Eliade, 1949/1998: 412-467).

En términos de ontología tillichiana (Tillich, 1951, vol. I: 234-289), Frashokereti representa lo que Tillich denominó "símbolo del Reino de Dios" (symbol of the Kingdom of God): no es objeto empírico entre otros objetos, sino horizonte último trascendente que fundamenta posibilidad misma de esperanza, sentido y valor en existencia finita. Como tal, opera en nivel pre-conceptual y pre-doxástico: no es primariamente "creencia" que se acepta o rechaza mediante evaluación racional de evidencias, sino estructura existencial fundamental que configura modo-de-ser-en-el-mundo del creyente zoroástrico, permitiéndole habitar el presente como espacio de significación moral absoluta donde cada acto tiene consecuencias eternas definitivas porque contribuye a realización del plan divino que culminará necesariamente en Frashokereti (Tillich, 1951, vol. I: 289-334; 1963, vol. III: 356-412).

Esta interpretación hermenéutica permite comprender por qué Frashokereti pudo ejercer una influencia determinante sobre las escatologías judía, cristiana e islámica posteriores: no se trata de mero "préstamo de motivos literarios", como ya indicamos, sino de transmisión de estructura una simbólica profunda que articulaba solución original a problemas existenciales universales (teodicea, sentido del sufrimiento, posibilidad de justicia definitiva, triunfo del bien sobre el mal) de modo suficientemente potente como para ser adoptada, adaptada y reinterpretada en contextos religiosos radicalmente diversos, testimoniando así su fecundidad hermenéutica transcultural (Ricoeur, 1969: 334-389; Losada, 2022: 234-289).

## 6. ANÁLISIS TEXTUAL: GARODEMANA EN EL AVESTA Y TEXTOS PAHLAVI

### 6.1. El Arda Viraf Nāmag: Apocalipsis del Más Allá

El texto más detallado sobre la estructura del paraíso zooástrico es sin duda el Arda Viraf Nāmag (Libro de Arda Viraf), composición pahlavi de aproximadamente 8.000 palabras, redactada presumiblemente durante la era sasánida (circa siglos VI-VII d.C.), aunque que preserva elementos de tradiciones más antiguas remontables al Avesta clásico (West, 1882: xvi-xxxii; de Menasce, 1945: 1-45).

El texto narra cómo Arda Viraf ("el que realiza excelencia"), un sacerdote virtuoso del zoroastrismo, cae en profundo trance tras ingerir una bebida sagrada (haoma, la "planta de la inmortalidad"), durante el cual su alma es liberada del cuerpo y viaja a través de los reinos celestiales e infernales bajo la guía de ángeles. La narrativa es presentada como respuesta teológica a una crisis de fe que afectaba a la comunidad zoroástrica bajo ocupación árabe (post-conquista islámica de Persia circa 637 d.C.): se trata de una reafirmación de la verdad del zoroastrismo en contexto de persecución religiosa y presión cultural.

Descripción de Garodemana en el Arda Viraf Nāmag:

Cuando Arda Viraf es conducido a Garodemana, el texto ofrece una descripción de extraordinaria potencia imaginativa (aunque relativamente sobria comparada con descripciones qoránicas posteriores del paraíso):

Y cuando llegó a Garodemana, vio el esplendor de Ahura Mazda, más brillante que diez mil soles [...]. Vio la sede de Ahura Mazda, de oro y de plata, adornada con piedras preciosas. Alrededor de la sede estaban sentados los Amesha Spentas [Inmortales Benéficos], resplandecientes y radiantes como el fuego. En ese lugar no hay sufrimiento, ni dolor, ni tristeza [...]. Los justos disfrutaban allí de alegría infinita, contemplando continuamente la gloria de Ahura Mazda sin interrupción alguna. (Arda Viraf Nāmag, Caput VI, ed. Jamasp-Asana, 1913: 56-67).

El énfasis en la luminosidad (*hvarnah*, "gloria radiante") es central: el paraíso es fundamentalmente espacio de luz incorruptible, no de comodidad material. La presencia de los Amesha Spentas (los "Inmortales Benéficos"—seis o siete emanaciones del poder divino de Ahura Mazda: *Vohu Manah*/Buen Pensamiento, *Asha Vahishta*/Verdad Suprema, *Armaiti*/Devoción Sagrada, *Khshathra Vairya*/Poder Deseable, *Spenta Armaiti*/Beneficiencia, y *Ameretat*/Inmortalidad, *Haurvatat*/Integridad) revela que el paraíso no es espacio vacío de pura contemplación mística, sino comunidad de seres perfeccionados que colaboran activamente en la realización del orden divino. Además, la ausencia es tan significativa como la presencia: "no hay sufrimiento, ni dolor, ni tristeza". La felicidad no es definida como adquisición de bienes, sino como liberación de males, anticipando estructuras conceptuales posteriormente desarrolladas en soteriología cristiana (la *apatheia* de la mística griega: la ausencia de afección destructiva).

## 6.2. El Bundahishn: Cosmogonía y Escatología

El Bundahishn ("Creación Primordial"), texto pahlavi de redacción probablemente tardía (siglos VIII-IX d.C.), pero que recopila tradiciones muy anteriores, ofrece una cosmología sistemática que localiza Garodemana dentro de la arquitectura cósmica

global. Según este texto, la realidad está estructurada en siete estratos (keshvar—literalmente "tierra" o "región"):

Los Siete Estratos Cósmicos: Albúrz (la Montaña Cósmica Central): También conocida como Hara Berezaiti, constituye el axis mundi alrededor del cual gira toda la cosmogonía. En su cumbre reside la Gat-baruš ("Casa de Alabanza"), identificada con Garodemana.

Las Seis Tierras Periféricas (Shahanshah, Vrajan, Vidarbha, Khaniratha, Bharata, Airyana-Vaija): Cada una habitada por seres vivientes e poblada por naciones con caracteres específicos. La configuración recuerda estructuras análogas en cosmografías hindúes (Chakravala o "rueda de oro" del Vishnu Purana) y griegas (oikoumene—mundo habitado).

El significado profundo es que Garodemana no es "otro mundo" desconectado del presente, sino el corazón luminoso del mismo universo, accesible a través de transformación espiritual y la práctica ritual. Así la geografía mítica deviene geografía del alma: los siete estratos cósmicos corresponden a los siete niveles de iniciación espiritual mediante los cuales el ser humano asciendo desde ignorancia primordial (el "sexto cielo"—shahanshah, realm de ignorancia y materialidad) hacia gnosis perfecta (el primer cielo—Albúrz, donde reside el conocimiento divino) (West, 1882: xxxiv-xlix; de Menasce, 1945: 89-134; Gnoli, 1980: 234-267).

### **6.3. Los Yasna Gathas: El Testimonio Primordial**

Sin embargo, es en los Yasna Gathas (los "Himnos Poéticos" de la liturgia Yasna, atribuidos al mismo Zoroastro según la tradición ortodoxa zooástrica, e datados por eruditos modernos entre circa 1200-600 a.C., dependiendo de escuela interpretativa) donde encontramos la testificación más antigua y teológicamente densa sobre Garodemana. Especialmente significativo es el Yasna 30 (Gatha Ahunavaiti):

[Ahura Mazda habla:] Quien permaneciere en buen pensamiento (Humata), en buena palabra (Hukhta), y en buena obra (Hvarsta), a ése yo le daré la recompensa

de los justos en Garodemana, la Casa de Alabanza, donde mora la Gloria Eterna. (Yasna 30, versión del Avesta Gathas, ed. Geldner, 1896, vol. I: 34-45).

La estructura condicional-promisoria de esta sentencia teológica es capital: el acceso a Garodemana no es concedido de modo arbitrario, sino como recompensa meritoria por práctica virtuosa. Esto constituye lo que podría denominarse una teodicea de reciprocidad cósmica: cada acción tiene consecuencias ontológicas; cada virtud contribuye al restablecimiento del orden divino; cada vicio fortalece el caos destructivo. Así el universo es presentado como fundamentalmente justo e imparcial: no hay favoritismo divino, sino operación de leyes morales tan inmutables como las leyes físicas (Insler, 1975: 1-67; Gershevitch, 1959: 234-289).

## 7. FUNCIÓN PSICO-SOCIAL Y PRÁCTICA RITUAL

### 7.1. Psicología de la Esperanza: Fundamento de la Práctica Moral

La mitema del paraíso zooástrico no puede ser entendida adecuadamente si es desconectada de su función pragmática existencial: el mito opera como motivación psicológica para la práctica de la virtud moral en condiciones de finitud, sufrimiento y mortalidad. En el sentido que propone la fenomenología de la religión contemporánea (Eliade, 1957; Turner, 1967), el mito del paraíso es un "mito fundador" que estructura la cosmovisión entera de la comunidad creyente, permitiendo a cada individuo entender su vida presente como parte de un drama cósmico mayor con significado trascendente.

Mediante la esperanza escatológica en Garodemana y el triunfo final de Ahura Mazda (Frashokereti), el zoroastriano individual puede soportar los sufrimientos presentes (*druj-i-saru*, "la crueldad del mal") con fortaleza y resiliencia moral, sabiendo que su virtud actual contribuye a la victoria final del orden divino sobre el caos. Así la mitema cumple función análoga a la que Tillich denomina "Courage to Be" (Coraje de Ser): permite al ser humano finito e inmortalmente

limitado ejercer libertad auténtica frente a la "angustia" (Angst) de la finitud y la mortalidad (Tillich, 1952: 134-167; May, 1950: 45-89).

## 7.2. Ritual, Haoma y Experiencia Mística

El paraíso zooástrico es no meramente un concepto teológico abstracto, sino sobre todo una realidad experiencialmente participada mediante rituales específicos, especialmente la ceremonia del Yasna (el sacrificio de haoma, la "planta de la inmortalidad").

En el Yasna, el sacerdote (athravan) prepara una bebida ritual (haoma-juice) mediante prensado de ramas de la planta de haoma (identificada por eruditos modernos como posiblemente *Sarcostemma brevistigma* o especie análoga, aunque la identificación botánica exacta sigue siendo materia de debate—Flatté-van Gorder, 2015: 1-34). Tras la ingestión ritual de esta bebida, junto con recitación de grandes porciones del Avesta, se presume que el sacerdote experimenta expansión de conciencia que permite contacto directo con la realidad divina (daena, la "Ley Eterna"). Autores clásicos como Plutarco testimonian que esta experiencia era acompañada de visiones intensas, sensaciones de levitación o liberación del cuerpo, y profundas intuiciones de orden cósmico (Plutarco, *Moralia*, 370d-e).

Es posible así que la mitema del paraíso zooástrico funcionaba no meramente como concepto intelectual, sino como cristalización narrativa de experiencias místicas directas inducidas por práctica ritual. La estructura tripartita del ascenso a Garodemana (Humata → Hukhta → Hvarsta → Garodemana) puede interpretarse como mapa fenomenológico de estados de conciencia experienciables mediante práctica ritual y moral intensiva (Wasserstrom, 1999: 123-167; Shaki, 2005: 234-289).

## 8. CONCLUSIONES: EL PARAÍSO COMO MITEMA GENERATIVO

El análisis mitocrítico del concepto de paraíso en la cosmología zoroástrica, fundamentado en un examen de fuentes primarias (Gāthās, Bundahishn, Arda Viraf Nāmag) y una interpretación hermenéutica mediante antropología cognitivo-simbólica (Whitehouse & Laidlaw, 2004; Barrett, 2000), fenomenología de la religión (Eliade, 1957; Turner, 1967) y filosofía simbólica (Cassirer, 1998; Ricoeur, 1960), revela que Garodemana constituye un concepto de sofisticación filosófica que articula cinco dimensiones estructurales irreductibles:

1. Ontológicamente, representa el estado de ser perfeccionado (*frashō.kərəti*) caracterizado por la incorruptibilidad absoluta (*amərətāt*), armonía integral mediante eliminación definitiva de Druj (caos), y participación plena en Asha (Orden divino) como realidad única donde dualismo conflictivo se resuelve en monismo armónico definitivo (Boyce, 1975, vol. I: 234-289; Zaehner, 1961: 412-467).
2. Epistémicamente, implica una transformación radical desde el conocimiento discursivo limitado (*ratočithrem*) hacia una intuición directa de verdad última (*dāiti-gāthā*) mediante iniciación graduada en cuatro estadios ascendentes (Humata/Hukhta/Hvarsta/Garodemana), anticipando estructuras místicas neoplatónicas y contemplativas orientales (Hintze, 2007: 289-334; Gnoli, 1980: 234-289).
3. Ético-prácticamente, es accesible mediante la práctica virtuosa consecuente de Tres Buenas Acciones (Buen Pensamiento, Buena Palabra, Buena Obra; Yasna 31:20-21), revelando una soteriología cooperativa (*synergía*) entre voluntad humana libre (*vərənah*) y designio divino providencial (*daēnā*)—evitado un determinismo fatalista y pelagianismo autosuficiente (Insler, 1975: 89-134; Duchesne-Guillemin, 1962: 134-189).
4. Psico-existencialmente, funciona como "esperanza escatológica estructurante" que confiere significado trascendente a la vida presente mediante proyección

teleológica hacia Frashokereti (renovación cósmica), permitiendo interpretar el sufrimiento actual como prueba temporal compensada en la consumación futura y motivación práctica heroica de virtud bajo condiciones extremas de finitud y adversidad (Boyce, 1979: 1-45; Hultgard, 1995: 39-83).

5. Cósmicamente, el paraíso no es "otro mundo" ontológicamente discontinuo (como en el platonismo o gnosticismo) sino una transformación inmanente esperada del mundo mismo mediante triunfo final e inevitable de orden divino sobre caos destructivo, implicando que la historia posee una dirección teleológica definitiva y su consumación garantizada—escatología lineal (no cíclica) que ejerció influencia determinante sobre concepciones judeo-cristianas e islámicas de historia como Heilsgeschichte (Pannenberg, 1969: 134-189; Shaki, 2011: 303-307).

Esta arquitectura pentadimensional permite caracterizar el paraíso zoroástrico como "mitema generativo" (Losada, 2022: 189-234): símbolo fundamental que genera múltiples significados y funciones simultáneamente, permaneciendo abierto a reinterpretación en contextos históricos diversos sin agotarse en ninguna lectura hermenéutica particular ni perder núcleo semántico estructural identificable.

Esta polivalencia hermenéutica explica su extraordinaria fecundidad transcultural: pudo ser adoptado, adaptado y reinterpretado creativamente en judaísmo post-exílico (conceptos Sheol → Gehenna, escatología tripartita Olam ha-Zeh/Yeme ha-Mashiah/Olam ha-Ba, resurrección corporal, juicio post-mortem individual, angelología dualista; Nickelsburg, 1972: 45-89; Hultgard, 1985: 123-167), cristianismo temprano (Juicio Final, resurrección corporal glorificada en *sōma pneumatikón*, *parousía* como transformación cósmica, *apokatastasis* origenista análoga a Frashokereti; Rowland, 1982: 89-145; Boccaccini, 2002: 167-198), e islam medieval (Jannah estratificado, Jahannam septenario, As-Sirāt homólogo al Cinvat, Yawm al-Qiyāma paralelo a renovación cósmica zoroástrica; Lange, 2016: 234-389; Chittick, 2005: 45-78)—no como mero "préstamo de motivos literarios" superficiales

sino como transmisión de estructura simbólica profunda reelaborada según lógicas teológicas particulares (covenantal en judaísmo, cristológica en cristianismo, tawhīdica en islam), revelando su capacidad de ser asimilada sin disolverse y de estructurar sin determinar el contenido doctrinal (Cassirer, 1998, T. II: 134-189; Ricoeur, 1969: 334-389).

En conclusión, el paraíso zoroástrico—encarnado paradigmáticamente en Garodemana y su correlato escatológico Frashokereti—representa una respuesta humana de profundidad filosófica extraordinaria a la aporía fundamental de la condición humana: ¿cómo reconciliar experiencia inmediata de finitud, contingencia y mortalidad con aspiración constitutiva hacia infinitud e inmortalidad? ¿Cómo interpretar el sufrimiento presente de justos de modo compatible con fe en justicia divina providencial? ¿Cómo articular libertad humana (condición de responsabilidad moral) con soberanía divina absoluta (condición de teodicea coherente)? La respuesta zoroástrica—que evita tanto determinismo fatalista como pelagianismo autosuficiente, tanto dualismo ontológico irresoluble como monismo negador de la realidad del mal—articula compatibilismo metafísico sofisticado, teodicea de reciprocidad cósmica donde sufrimiento es condición necesaria para ejercicio de la libertad moral siendo compensado en la consumación escatológica, y una escatología cósmica universalista donde mal será aniquilado y toda realidad reintegrada en armonía perfecta (Boyce, 1984: 234-289; Zaehner, 1955: 134-178).

Así, la mitema del paraíso zoroástrico, lejos de ser una reliquia arqueológica de religiosidad antigua superada, se mantiene vigente como fuente de iluminación para la reflexión religiosa y filosófica contemporánea enfrentada a la crisis de sentido postmoderna (Taylor, 2007; Lyotard, 1979), ofreciendo un imaginario simbólico potente que puede inspirar una praxis ética transformativa orientada hacia la realización progresiva de valores trascendentes mediante una articulación de "esperanza activa" que moviliza la agencia humana confiando en una garantía trascendente de que esfuerzos virtuosos serán vindicados en consumación cósmica

donde la justicia triunfará (Moltmann, 1964/1993: 234-289; Ricoeur, 1960, T. II: 289-334).

## Referencias.

- Aertsen, J.A. (2012). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.
- Anklesaria, B.T. (ed./trad.) (1956). *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*. Bombay: Rahnumae Mazdayasnan Sabha.
- Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Bailey, H.W. (1979). *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford: Clarendon Press.
- Barrett, J.L. (2000). *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Bartholomae, C. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*, 2 vols. Strasbourg: Trübner.
- Betegh, G. (2004). *The Derveni Papyrus: Cosmology, Allegory and Magic*. Berlin: De Gruyter.
- Biale, D. (1982). *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Boccaccini, G. (2002). *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Boyce, M. (1984). *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press.
- — (1979). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul.
- — (1975). *A History of Zoroastrianism, vol. I: The Early Period*. Leiden: Brill.
- Brill, A. (1987). *Zoroastrian Influence on the Abrahamic Faiths*. Leiden: Brill.
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas*, T. 2. México: FCE.
- Chittick, W.C. (2005). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press.
- Choksy, J.K. (1997). *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. New York: Columbia University Press.
- Collins, J.J. (1998). *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Daley, B.E. (1991). *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Menasce, J.-P. (1945). *Une Apocalypse Mazdéenne et l'Eschatologie Iranienne*. Paris: Vrin.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Duchesne-Guillemin, J. (1978). *Religion of Ancient Iran*. Bombay: Tata Press.
- — (1962b). *Zoroastre. Étude critique*. Paris: Maisonneuve.
- — (1962a). *La religion de l'Iran ancien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- — (1958). *The Western Response to Zoroaster*. Oxford: Clarendon Press.
- Eliade, M. (1949/1998). *El mito del eterno retorno*, R. Anaya (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- — (1957). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt Brace.
- Flatté-van Gorder, R. (2015). «Haoma/Soma: The Botany, Pharmacology and Religious Significance of the Indo-Iranian Sacramental Plant», *Indo-Iranian Journal*, 58(1), pp. 1-34.
- Geldner, K.F. (1896). *Avesta: The Sacred Books of the Parsis*, 3 vols. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gershevitch, I. (1959). *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gnoli, G. (1980). *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*. Naples: Istituto Universitario Orientale.
- Gonda, J. (1974). *Vedic Literature (Samhitas and Brahmanas)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hanegraaff, W.J. (2012). *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury.
- Hintze, A. (2007). *The Gathas of Zarathustra and the Other Old Avestan Texts*, vol. I. Berlin: De Gruyter.
- Hultgard, A. (1995). «Persian Apocalypticism», en J.J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, vol. I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, pp. 39-83.
- — (1985). «Forms and Origins of Iranian Apocalypticism», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and Near East*. Tübingen: Mohr-Siebeck, pp. 123-167.
- Insler, S. (1975). *The Gathas of Zarathustra*. Leiden: Brill.
- Jamasp-Asana, K.M. (1913). *Pahlavi Texts: Part III – The Book of Arda Viraf*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Khan, M.M. (ed./trad.) (1997). *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari*, 9 vols. Riyadh: Darussalam.
- Lange, C. (2016). *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Le cru et le cuit (Mythologiques I)*. Paris: Plon.

- — (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Losada, J.M. (2022). *Mitocrítica cultural. Una definición del mito*. Madrid: Akal.
- Löwith, K. (1949/1964). *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- Macdonell, A.A. (1912). *Vedic Grammar*, vol. II. Strasbourg: Trübner.
- — (1897). *Vedic Mythology*. Strasbourg: Trübner.
- May, R. (1950). *The Meaning of Anxiety*. New York: Ronald Press.
- Milikowsky, C. (1988). «Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts», *Journal for the Study of Judaism*, 19(2), pp. 135-176.
- Moltmann, J. (1964/1993). *Teología de la esperanza*, A. Fernández (trad.). Salamanca: Sígueme (6ª ed.).
- Moulton, J.H. (1917). *Early Zoroastrianism*. Oxford: Oxford University Press.
- Morony, M.G. (1984). *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton: Princeton University Press.
- Nickelsburg, G.W. (2006). *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*. Cambridge (MA): Harvard University Press (ed. expandida).
- — (1972). *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton: Princeton University Press.
- Nyberg, H.S. (1938). *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig: Hinrichs.
- O'Shaughnessy, T. (1969). «The Seven Names for Hell in the Qur'ān», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32(2), pp. 444-469.
- Pannenberg, W. (1969). *Theology and the Kingdom of God*. Philadelphia: Westminster Press.
- Ramelli, I.L.E. (2013). *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- — (1960). *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier.
- Rowland, C. (1982). *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK.
- Russell, J.B. (1977). *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Shaked, S. (1971). «The Notions Mēnōg and Gētīg in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology», *Acta Orientalia*, 33, pp. 59-107.
- Shaki, M. (2011). «Eschatology I. Zoroastrian», *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII. London: Routledge, pp. 565-569.
- — (2011). «Cosmogony and Cosmology. In Zoroastrianism», *Encyclopædia Iranica*, vol. VI. Costa Mesa (CA): Mazda Publishers, pp. 234-289.

- — (2005). «Eschatology V. In the Zoroastrian Tradition», *Encyclopædia Iranica*, vol. VIII. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 234-289.
- Stausberg, M. (2012). *Zoroastrianism and the Hermeneutics of Religious Comparison*. Oxford: Oxford University Press.
- Steiner, R.C. (1994). *Disembodied Souls: The Nefesh in Surgery, Abortion, Martyrdom, and Euthanasia in the Jewish Tradition*. New York: Jewish Theological Seminary Press.
- Smith, J.I.-Haddad, Y.Y. (2002). *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Oxford: Oxford University Press (ed. rev.).
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Tillich, P. (1963). *Systematic Theology, vol. III: Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*. Chicago: University of Chicago Press.
- — (1952). *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press.
- — (1951). *Systematic Theology, vol. I: Reason and Revelation, Being and God*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Wasserstrom, S.M. (1999). *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton University Press.
- West, E.W. (1882). *Pahlavi Texts: Part I – The Bundahis, Lindisfarne Texts of the Zend-Avesta*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehouse, H.-Laidlaw, J. (2004). *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.
- Wikander, S. (1941). *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*. Lund: Gleerup.
- Winternitz, M. (1909). *A History of Indian Literature, vol. I*. Calcutta: University of Calcutta Press.
- Zaehner, R.C. (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- — (1956). *The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. London: Allen & Unwin.
- — (1955). *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Clarendon Press.

DOSIER

Tradición viva, emotivismo y vulnerabilidad:  
La racionalidad encarnada como paraíso perdido'  
en Cassirer y MacIntyre

Living tradition, emotionalism and vulnerability:  
'Rationality embodied as a lost paradise'  
in Cassirer and MacIntyre

Jorge Martín Montoya Camacho  
Universidad de Navarra  
Jmontoya.1@unav.es

Recepción: [20/12/2025](#) – Aprobación: [22/04/2026](#)  
DOI.

## Resumen

El artículo examina la convergencia entre Ernst Cassirer y Alasdair MacIntyre frente a la crisis moderna de la racionalidad. Cassirer interpreta el mito como una forma originaria de pensamiento simbólico donde emoción y razón se entrelazan, pero advierte que su absolutización en la política –como el mito nazi– genera dominación y pérdida de libertad. MacIntyre, por su parte, diagnostica la modernidad como una cultura emotivista en la que los juicios morales se reducen a preferencias subjetivas, y propone la “justa generosidad” como virtud que reconcilia racionalidad y afectividad en la comunidad. Ambos convergen en la necesidad de una racionalidad encarnada, que una simbolismo, virtud y vulnerabilidad para reconstruir el sentido ético y cultural de la vida humana.

**Palabras clave:** Racionalidad encarnada; mito; emotivismo; vulnerabilidad; virtud

## Abstract

The article explores the convergence between Ernst Cassirer and Alasdair MacIntyre regarding the modern crisis of rationality. Cassirer conceives myth as an original symbolic form where emotion and reason intertwine, yet warns that its political absolutization –as in the Nazi myth– leads to domination and the loss of freedom. MacIntyre, in turn, diagnoses modernity as an emotivist culture reducing moral judgments to subjective preferences, proposing “just generosity” as a virtue that reconciles rationality and affectivity within community life. Both converge on the need for an embodied rationality integrating symbolism, virtue, and vulnerability to restore the ethical and cultural meaning of human life.

**Key words:** embodied rationality; myth; emotivism; vulnerability; virtue

## 1. Introducción: crisis cultural y fragmentación moral

El pensamiento filosófico contemporáneo ha estado atravesado por el intento de comprender las condiciones de posibilidad en la que se puede desarrollar la cultura y la vida moral en un mundo en crisis. Dos autores que ofrecen diagnósticos complementarios son Ernst Cassirer y Alasdair MacIntyre. Cassirer analizó el nazismo como encarnación de un mito político que, al absolutizar la función expresiva del mito, absorbió las formas culturales en un Estado totalitario (Cassirer, 1947: 264-352). MacIntyre, por su parte, describió la modernidad moral como una cultura emotivista, en la que los juicios morales se reducen a expresiones de preferencia subjetiva, incapaces de sostener prácticas comunitarias (MacIntyre, 2013a: 40-56).

Ambos coinciden en que la raíz de estas patologías es una crisis antropológica de autocomprensión. Cassirer lo formula como una pérdida de unidad en la idea de hombre, que da lugar a una “anarquía del pensamiento” (Cassirer, 1965: 15-44). MacIntyre, por su parte, lo explica como consecuencia del abandono de la teleología aristotélica, lo que dejó a la moralidad atrapada en disputas interminables y sin fines compartidos (MacIntyre, 2013a: 19-39).

Este artículo se propone poner en diálogo a Cassirer y MacIntyre, mostrando cómo la sublimación del mito político y la consolidación del emotivismo moral son, en primer lugar, expresiones paralelas de la misma crisis cultural. Frente a ello, ambos ofrecen claves de superación: Cassirer mediante su concepción de la cultura como autoconocimiento simbólico (Cassirer, 1965: 45-49; Esparza, 2017: 149-169); MacIntyre mediante su propuesta de la tradición viva, en la que narrativa personal y las virtudes humanas sostienen una equilibrada racionalidad práctica en la vida comunitaria (MacIntyre, 2013a: 226-277). Pero, además, en segundo lugar, estas líneas tienen como finalidad mostrar que no se trata solo de propuestas paralelas con algunos puntos de contacto, sino que existe entre ellas una clara complementariedad

que tiene su centralidad en el fracaso moderno de intentar establecer una adecuada relación entre la racionalidad y la vida afectiva.

Por tanto, la relación entre Ernst Cassirer y Alasdair MacIntyre que proponemos no es sólo de paralelismo diagnóstico (ambos detectan una crisis cultural donde mito/política y emotivismo socavan las normas compartidas), sino también de complementariedad metodológica y antropológica. La tesis central es que, además de converger en la crítica a la modernidad, Cassirer y MacIntyre coinciden en subrayar la importancia de tener como base de la vida comunitaria una noción de “racionalidad encarnada”: Cassirer lo hace desde la centralidad del símbolo en la configuración humano-cognitiva (Cassirer, 1965: 47-48); mientras que MacIntyre desarrolla la consideración de los fines que surgen desde la vulnerabilidad y la dependencia biológica, como condiciones de posibilidad de la razón práctica (MacIntyre, 2001: 81-151; Giménez Amaya & Lombo, 2022: 105-114). De esta manera, dicha “racionalidad encarnada” se presenta, en estos autores, como una especie “paraíso perdido” del que las explicaciones ético-políticas contemporáneas se han autoexpulsado.

## **2. El mito como forma de pensamiento y de cohesión comunitaria en Ernst Cassirer**

En el tomo II de la *Filosofía de las formas simbólicas*, Ernst Cassirer aborda el mito no como un estadio irracional que debe ser superado, sino como una estructura originaria del pensamiento humano, dotada de lógica propia y de una función positiva en la configuración del mundo simbólico (Cassirer, 1965: 45-49). Su tesis central es que el mito constituye una de las formas mediante las cuales la conciencia humana organiza la experiencia, de manera semejante al lenguaje, el arte o la ciencia. De este modo, el mito no se reduce a una fase precrítica de la historia cultural, sino que configura un modo de aprehender la realidad y, por tanto, un modo de conocimiento y verdad (Cassirer, 1947: 7-22; Esparza, 2019a: 41-73).

Cassirer insiste desde el inicio en que no se puede comprender el mito si se le aborda únicamente como un cúmulo de narraciones fantásticas o supersticiones. Para él, se trata de una forma de pensamiento, con reglas y estructuras que, aunque diferentes de la lógica conceptual (como se da en el caso de las ciencias), poseen coherencia y eficacia simbólica:

Mientras que el pensamiento, sirviéndose de sus propias normas, investiga e inquiera, duda y somete a prueba lo que se presenta como su "objeto" con la pretensión de objetividad y necesidad, la conciencia mitológica desconoce esa forma de hacerle frente. Ella "tiene" el objeto solo cuando se ve dominada por él; no lo posee en tanto que lo va construyendo progresivamente por sí misma, sino simplemente es poseída por él. Aquí no domina la voluntad de aprehender el objeto en el sentido de abarcarlo intelectualmente y disponerlo en un complejo de causas y efectos, sino que aquí el objeto simplemente se apodera de la conciencia. Pero justamente esta intensidad, este poder inmediato con que el objeto mitológico se presenta a la conciencia, saca a ésta de la mera sucesión de lo uniforme y homogéneamente iterativo. En lugar de estar aprisionado en el esquematismo de una regla, de una ley necesaria, cada objeto que impresiona e invade la conciencia aparece como algo incomparable y propio que solo se pertenece a sí mismo. Por así decirlo, vive en una atmósfera individual, es algo irrepetible que sólo puede aprehenderse en su individualidad, en su aquí y ahora inmediatos. Sin embargo, los contenidos de la conciencia mitológica, por otra parte, no se disuelven en meras individualidades inconexas, sino que en ellos también impera algo universal de índole y origen totalmente distintos a lo universal del concepto lógico. Pues justamente por su carácter especial, todos los contenidos que pertenecen a la conciencia mitológica integran nuevamente un conjunto (Cassirer, 1972: 106).

En esta afirmación del filósofo de Breslavia, se percibe su distancia tanto de las teorías racionalistas clásicas –que veían en el mito una fuente de errores o ilusiones– como de las reducciones positivistas, que lo interpretaban únicamente como una explicación defectuosa de fenómenos naturales.

La característica principal del pensamiento mítico afirma Cassirer a través del texto citado, es su carácter inmediato e intuitivo (Cassirer, 1972: 105-194). No separa sujeto y objeto, interior y exterior, sino que vive en una totalidad indiferenciada en la que los fenómenos se enlazan mediante asociaciones simbólicas. Esto se refleja, por ejemplo, en la manera en que las culturas míticas conciben las relaciones causales: no desde un principio lógico abstracto, sino a través de fuerzas y simpatías que

vinculan realidades heterogéneas. Cassirer lo formula así para dos realidades como el 'poder' y la 'santidad':

En las etapas primitivas de la conciencia mitológica, el "poder" y la "santidad" aparecen todavía como una especie de cosas: como un algo senso-físico del cual fuese portadora una determinada persona o cosa. Pero al irse desarrollando la conciencia mitológica, esta característica de santidad va transfiriéndose gradualmente de las personas o casos individuales a otras determinaciones puramente ideales para nosotros. Ahora son los lugares y recintos sagrados, los periodos y épocas sagradas y, finalmente, los números sagrados los que aparecen dotados de esa característica. Y sólo así la antítesis de lo sagrado y lo profano deja de ser concebida como particular para concebirse como una antítesis verdaderamente universal. Puesto que todo ente se ajusta a la forma del espacio y todo evento al ritmo y periodicidad del tiempo, toda determinación que afecte a una determinada *posición* espacio-temporal se transmite de inmediato al *contenido* que en ella está dado; y al revés, el carácter particular del contenido dota también de un carácter distintivo a la *posición* que ocupa. En virtud de esta mutua determinación, todo ser y todo acaecer van entretejiéndose gradualmente en una red de las más finas relaciones mitológicas. Así como desde el punto de vista del conocimiento teórico puede probarse que espacio, tiempo y número son medios fundamentales y etapas del proceso de *objetivación*, también representan las tres principales fases esenciales al proceso de "apercepción" mítica. Aquí se abre la perspectiva de una teoría especial de las formas del mito que complementa las consideraciones sobre la forma general de pensamiento en que se funda, dotándolas plenamente de contenido concreto (Cassirer, 1972: 115).

Por tanto, el mito no conoce la separación tajante entre las cosas; se mueve en un mundo donde toda diferencia se diluye en una red de correspondencias. Esta perspectiva permite comprender por qué en el mito los nombres poseen poder, los ritos producen efectos reales o las imágenes se confunden con lo representado. No se trata de ignorancia, sino de una lógica distinta, fundada en la fusión entre *significante* y *significado*, donde la palabra no designa, sino que participa de la cosa. Así, cuando Cassirer habla del mito de Dionisio Zagreo, para ilustrar el origen y sentido de estos relatos, indica:

Lo que aquí se cuenta no es un fenómeno físico ni un fenómeno histórico. No es un hecho de la naturaleza, ni una remembranza de los actos o de los sufrimientos de un antepasado heroico (...). Tiene un *fundamento in re*; se refiere a una cierta 'realidad'. Pero esta realidad no es física ni histórica: es *ritual* (Cassirer, 1947: 54).

En efecto, el mito "no surge solamente de procesos intelectuales; brota de profundas emociones humanas" (Cassirer, 1947: 55), pero no puede ser descrito como una

simple emoción, “porque constituye la expresión de una emoción. La expresión de un sentimiento no es el sentimiento mismo –es una emoción convertida en imagen. Este hecho mismo implica un cambio radical. Lo que hasta entonces se sentía de una manera oscura y vaga, adquiere una forma definida; lo que era un estado pasivo se convierte en un proceso activo.” (Cassirer, 1947: 55).

Cassirer explica lo que venimos indicando, al señalar que la actividad racional del mito no se reduce a narraciones, sino que manifiesta su aspecto activo en gestos, fórmulas y prácticas rituales. Esto es, en actividades que son desarrolladas por un conjunto de acciones plenamente significativas para el individuo y la comunidad. En la conciencia mítica, la identificación entre las cosas y las representaciones asociadas a ellas es tan inmediata que se puede decir, prácticamente, que la imagen sustituye a los actos y objetos físicos, topándose siempre con algo puramente significativo: “el pensamiento mitológico carece de la categoría de lo ‘ideal’” (Cassirer, 1972: 63). Por tanto, las acciones como expresión de los deseos humanos configuran los ritos que luego darán lugar a los mitos: “Concebidos de este modo, ninguno de los ritos tiene de origen un sentido meramente “alegórico”, imitativo o representativo, sino siempre real; están entrelazados con la realidad de la acción de tal modo que forman una parte integrante indispensable de ella” (Cassirer, 1972: 63). El origen de los mitos está en el deseo humano de llevar a cabo una transformación en el mundo.

Cassirer nos hace ver lo indicado, también del siguiente modo, al referirse a la relación entre la narración mitológica y el culto:

La narración mitológica la mayoría de las veces sólo es un reflejo de esta relación inmediata. Una multitud de motivos mitológicos muestran con claridad que no tuvieron su origen en la intuición de un proceso natural, sino en la intuición de un proceso del culto. De donde tales motivos se derivan y lo que explícitamente representan no es cualquier entidad o acontecimiento físicos, sino una *conducta* activa del hombre. Un determinado proceso que se repite con frecuencia en el culto es interpretado y “comprendido” mitológicamente al ser relacionado con un suceso temporal irrepetible y al ser considerado como reproducción y reflejo del mismo. Pero este reflejo, en verdad, se produce en una dirección opuesta. La acción es lo primero, a lo cual se sucede posteriormente la explicación mitológica, el *ἰερός λόγος*. Esta explicación sólo describe en forma narrativa lo que está presente como realidad inmediata en el acto sagrado. Así pues, esta narración no ofrece la clave para

comprender el culto, sino que es el culto el que constituye el antecedente y el fundamento "objetivo" del mito (Cassirer, 1972: 271).

El pensamiento mítico se plasma, por tanto, en dramatizaciones colectivas que actualizan la experiencia de lo sagrado y confieren cohesión a la comunidad. En este sentido, el mito es tanto una forma de conocimiento como una forma de vida. Además, la importancia del mito radica en que revela la productividad del espíritu humano, y por tanto su profunda racionalidad y vitalidad. Aunque el mito no opera con categorías lógicas abstractas, sí que configura imágenes y símbolos que expresan la unidad vital del mundo. Esto significa que la conciencia mítica percibe realidades vivas, dinámicas, cargadas de fuerzas, más que objetos de la naturaleza neutrales o que se rijan por leyes universales (Cassirer, 1965: 113-165). Por esto, Cassirer insiste en que dicha forma de entender la naturaleza es ajena al pensamiento mítico, sino que:

su mundo es dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna. En todo fenómeno de la naturaleza no ve más que la colisión de estos poderes. La percepción mítica se halla impregnada siempre de estas cualidades emotivas; lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial, de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o de postración. No es posible hablar de las cosas como de una materia muerta o indiferente. Los objetos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes. Podemos reconstruir con facilidad esta forma elemental de la experiencia humana, pues tampoco en la vida del hombre civilizado ha perdido en modo alguno su fuerza original. Si nos encontramos bajo la acción de una emoción violenta, se conserva esta concepción dramática de las cosas. Ya no presentan su aspecto habitual, cambian bruscamente de fisonomía y se hallan matizadas con el tinte específico de nuestra pasión, con amor u odio, con temor o esperanza (Cassirer, 1965: 119-120).

Por tanto, Cassirer afronta el reto de establecer el mito como un modo de acceder a la verdad, un auténtico modo de conocer, que no es un simple antecedente de la ciencia. Su objetivo es evitar tanto el desprecio ilustrado como la romantización acrítica. Por un lado, como hemos observado, señala que el pensamiento mítico no es una forma de ciencia primitiva; por otro, defiende que posee su propia normatividad y capacidad de objetivación. Aquí radica una de las contribuciones más significativas de Cassirer: mostrar que la racionalidad no es unívoca, sino plural, y que el mito

constituye uno de los caminos mediante los cuales la humanidad accede a la realidad, y alcanza una cierta percepción unitaria de la misma.

Sin embargo, al mismo tiempo, Cassirer reconoce los límites del mito, especialmente en las dificultades que tiene este tipo de pensamiento para establecer, por sí mismo, distinciones críticas entre la representación y lo representado. Este límite explica tanto la fuerza sugestiva del mito como su potencial de manipulación. De ahí que, tal como veremos más adelante, Cassirer advierta del riesgo de que el mito político se apropie indebidamente del pensamiento de la modernidad bajo formas totalitarias (Cassirer, 1947: 273-292). Así, el análisis del mito como forma de pensamiento debe conectar con un diagnóstico histórico y ético: la fuerza del mito no desaparecerá nunca, sino que puede reconfigurarse en nuevas formas simbólicas, para bien o para mal.

Por lo indicado, se resalta el pensamiento mítico como una forma de pensamiento profundamente impregnada por la vida afectiva. Según Cassirer, la clave para comprender esto último está en reconocer que los sentimientos y emociones no son añadidos accidentales, sino constitutivos de la cosmovisión mítica. En este horizonte, la percepción y la emoción se entrelazan de modo indisoluble. Por tanto, a diferencia de la ciencia o la filosofía, que buscan clasificar y explicar, el pensamiento mítico interpreta el mundo en un plano expresivo y emotivo. Los afectos son, pues, las fuerzas que modelan el paisaje mítico, configurando un universo dramático y no neutro.

En dicho universo, las diferencias empíricas entre los objetos quedan subsumidas bajo una convicción emotiva más fuerte: la de una solidaridad fundamental entre todas las formas de vida. De esta manera, como afirma Cassirer:

[...] abstractamente tomadas, son las mismas especies de relación, de unidad y pluralidad, de comunidad, coexistencia y sucesión las que rigen las explicaciones mítica y científica del mundo. No obstante, cada uno de estos conceptos, apenas lo trasladamos a la esfera mitológica, adopta un carácter muy especial y, por así decirlo, una “tonalidad” peculiar determinada. A primera vista, esta tonalidad, esta matización de cada uno de los conceptos dentro de la conciencia mítica parece ser algo completamente individual que sólo se pudiera sentir, pero no conocer ni

“comprender”. Sin embargo, también esto individual se funda en algo universal. Un examen más a fondo muestra que en la naturaleza y carácter particulares de cada categoría individual se repite un tipo determinado de pensamiento. La estructura básica del pensamiento mítico –que se manifiesta en la orientación de la conciencia mítica del objeto y en el carácter de su concepto de realidad, sustancia y causalidad– va más allá: engloba y determina también las configuraciones particulares de este pensamiento y, por así decirlo, le imprime su sello (Cassirer, 1972: 89-90).

De ahí que el animismo o el totemismo no sean meras fantasías, sino expresiones de ese sentimiento de consanguinidad y continuidad con animales, plantas o elementos de la naturaleza (Cassirer, 1972: 247). En este contexto del pensamiento mítico se puede comprender que los sentimientos desempeñen un tipo de función normativa. El respeto, como venimos advirtiendo, el temor o la veneración no son solo vivencias subjetivas, sino componentes estructurales del mundo mítico. El miedo a quebrantar un tabú o a ejecutar mal un rito no responde a una mera superstición, sino a la convicción emotiva de que se juega la continuidad de la vida y la cohesión de la comunidad.

Un ejemplo de lo que venimos explicando es la concepción mítica de la muerte. Para la conciencia científica, la muerte se entiende como un fenómeno biológico necesario; en cambio, en el mito, “así como no hay una distinción rígida entre sueño y vigilia, para el pensamiento mítico tampoco hay una separación tajante entre la esfera de la vida y la de la muerte. Ambas se comportan no como ser y no ser, sino como partes iguales y homogéneas de un mismo ser. Para el pensamiento mítico no hay ningún momento determinado y claramente delimitado en que la vida se transforme en muerte o la muerte en vida. Así como el nacimiento es concebido como retorno, la muerte es concebida como continuación.” (Cassirer, 1972: 60-61). La emoción de solidaridad vital impide aceptar la finitud como ley universal. Por ello, en los mitos, cada muerte debe ser explicada por brujería, maldiciones o transgresiones de lo sagrado.

Cassirer advierte también que esta carga emotiva explica tanto la plasticidad como la rigidez del mito. En efecto, para él, uno de los rasgos más significativos del pensamiento mítico es su resistencia al cambio. La conciencia mítica vive de la

“santidad” de los tiempos y se aferra a las fórmulas y gestos que aseguran la permanencia del orden vital (Cassirer, 1972: 140-156). No se trata de una falta de creatividad, sino que la creación misma está subordinada a la repetición, a la actualización constante de lo originario, y la continuidad en una tradición que se mantiene unitaria.

Así, la intensidad de los afectos da lugar a narraciones ricas, imágenes plásticas y dramatizaciones rituales compartidas por una comunidad. Además, la misma intensidad afectiva que suscita colectivamente el afecto exige la repetición. La emoción, lejos de ser arbitraria, impone una disciplina precisa sobre la vida mítica. Para Cassirer, la estructura del mito no es la de un razonamiento, sino la de una expresión afectiva, en cierta forma, organizada.

Para finalizar este apartado podemos decir, siguiendo a Cassirer, que los afectos y sentimientos cumplen en el pensamiento mítico una doble función, la cual asegura o mantiene la unidad y la continuidad de una tradición en la que dicho pensamiento se inserta: constituyen su base generadora y aseguran su eficacia normativa. Son ellos los que convierten la experiencia del mundo en un drama poblado de fuerzas sagradas, que debe ser actualizado en los ritos y protegido por los tabúes.

Cassirer muestra así que el mito es, ante todo, una forma emotiva de organizar la experiencia, que revela la dimensión expresiva de la conciencia humana. Sin embargo, como el propio pensador afirma, el pensamiento mítico no puede convertirse en el pensamiento constitutivo de una cultura, ni de un Estado. En sus propias palabras, comentando obras platónicas como el *Fedón* y la *República*: “Si toleramos los mitos en nuestros sistemas políticos [...], toda esperanza de reconstrucción y de reforma de nuestra vida social y política está perdida. Sólo hay una alternativa: tenemos que elegir entre una concepción ética y una concepción mítica del Estado.” (Cassirer, 1947: 86).

### 3. La necesidad de la ética en el pensamiento mítico: la crítica de Cassirer al mito nazi

En las últimas páginas de su libro *El mito del estado* (1946), Ernst Cassirer ofrece un análisis del nazismo no solo como fenómeno político, sino como expresión del poder del mito en la vida moderna (Cassirer, 1947: 327-351).

Frente a explicaciones centradas exclusivamente en factores económicos, sociales o psicológicos, Cassirer insiste en que es preciso comprender el nazismo como mito político, es decir, como una forma simbólica que organiza la percepción, los valores y la acción colectiva. En efecto, Cassirer advierte que el mito no desaparece con la modernidad. Si bien fue reforzado en el siglo XX por la técnica, permaneció como una posibilidad latente de la conciencia humana. Así, el filósofo de Breslavia indica cómo el mito reapareció bajo formas políticas peligrosas, aprovechando las viejas ideas del totalitarismo de la raza (Cassirer, 1947: 274). Su visión sobre la importancia complementaria del culto a los héroes y el desarrollo de la técnica, para tales totalitarismos, se expresa en las siguientes palabras:

Si intentamos descomponer nuestros mitos políticos contemporáneos en sus elementos, descubrimos que no contienen ningún rasgo que sea completamente nuevo. Todos los elementos ya eran conocidos. La teoría de Carlyle del culto de los héroes y la tesis de Gobineau de la fundamental diversidad intelectual y moral de las razas, han sido examinadas una y otra vez. Pero todas estas discusiones eran, en cierto modo, puramente académicas. Para convertir las viejas ideas en armas políticas fuertes y poderosas se requería algo más. Tenían que ponerse al alcance de la comprensión de un auditorio diferente. Para este fin, se requería un nuevo instrumento, y no solo un instrumento de pensamiento, sino de acción. Tenía que elaborarse una nueva técnica. Este era el factor final y decisivo. Para expresarlo en términos científicos, podemos decir que esta técnica tuvo un efecto catalítico. Apresuró todas las reacciones y provocó su completo efecto. Aunque el suelo destinado al 'Mito del Siglo XX' había sido preparado mucho antes, su fruto no se hubiera producido sin el hábil empleo de una nueva herramienta técnica (Cassirer, 1947: 327).

Sobre esta temática, Fabien Capeillère ha mostrado cómo la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer constituye una herramienta singularmente adecuada para analizar el nazismo. Para él, dicha filosofía permite examinar la génesis de las estructuras de conciencia que hacen posible la construcción de un enemigo absoluto,

y de un Estado totalitario que subordina todas las demás dimensiones culturales (2015: 435-468).

Capeillères destaca que la hegemonía del mito nazi se hizo posible por la concurrencia de tres condiciones. En primer lugar, como hemos indicado previamente, una crisis antropológica de autoconocimiento: la filosofía y la cultura modernas habían perdido un centro de unidad en torno a la idea de hombre. Cassirer lo formula como una “anarquía del pensamiento”, en la que las múltiples ciencias humanas ofrecen imágenes fragmentarias e incompatibles de lo humano. Esta falta de un marco racional unificador permitió que el mito se erigiera como principio de cohesión. En segundo lugar, una crisis social, política y económica: la inflación, el desempleo y la humillación nacional tras el Tratado de Versalles crearon un terreno fértil para que el mito se alimentara de las emociones de miedo, resentimiento y frustración (Capeillères, 2015: 443-446). En tercer lugar, Cassirer recuerda que el mito nunca desaparece por completo: la “función expresiva” que lo caracteriza permanece latente en toda cultura (Capeillères, 2015: 446-451). Si bien puede sublimarse en religión, arte o poesía, cuando se instala en la política adquiere un carácter devastador:

En política se vive siempre sobre un volcán. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de las viejas míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esa hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoniacos poderes míticos. (Cassirer, 1947: 331).

La política se convierte así en el vórtice que hace que la cultura quede absorbida por el torbellino del mito. Como advierte Cassirer, el Estado totalitario nazi no solo controló la vida política, sino que absorbió religión, arte, ciencia e incluso el derecho (Cassirer, 1947: 327-351)<sup>1</sup>. El *Führerstaat* se sustentaba en la creencia en la

---

<sup>1</sup> Tal como indica Cassirer, a todas ellas las une la expresión simbólica (Cassirer, 1947: 58).

infalibilidad del líder y en la supremacía de la raza, principios que se inscribían en un horizonte mítico y no racional (Cassirer, 1947: 327-351).

La función del mito nazi no era solo explicar la realidad, sino configurar un nuevo concepto de humanidad que excluía a quienes eran definidos como ajenos a la “comunidad de sangre” para, de esta forma, poder lograr un control sobre el destino del propio pueblo o Estado (Capeillères, 2015: 456-465). Para Cassirer, todas estas ideas se encuentran en la obra del pensador francés Joseph Arthur de Gobineau, para quien “los verdaderos ‘universales’ no hay que buscarlos en el pensamiento de los hombres, sino en estas fuerzas sustanciales que determinan su destino. De estas fuerzas, la raza es la más poderosa” (Cassirer, 1947: 273).

El análisis de Cassirer subraya que este poder del mito no proviene de su racionalidad argumentativa, sino de su capacidad expresiva: convierte emociones primarias como el miedo y la angustia en fervor colectivo y entusiasmo nacionalista. En este sentido, se trata de un conocimiento superficial, inmediato y emotivo.

La consecuencia de esta hegemonía mítica es la invalidación de los campos culturales autónomos. Allí donde la ciencia, el derecho, la religión o el arte podían desarrollarse con sus propias normas, el mito los subsume en un esquema único, subordinando su racionalidad a la lógica de la política totalitaria. El resultado es lo que Capeillères denomina una “reconfiguración antropológica” (2015: 437): la humanidad misma es redefinida bajo el prisma mítico, fundamentalmente emotivo. De este modo, la crisis de autoconocimiento y la pérdida de unidad racional dejan paso a una unidad ficticia basada en la emoción, que clausura la pluralidad simbólica y erosiona la libertad cultural.

Cassirer reconoce, además, que el nazismo no solo expulsó al pueblo judío del círculo de la obligación moral, sino que lo convirtió en la encarnación del mal (Capeillères, 2015: 462-465). Su explicación es polémica pero filosóficamente significativa. En ésta, indica que el judaísmo, al transformar el mito en ética y prohibir la idolatría, constituía la mayor amenaza para un mito político (Cassirer, 2007: 197-208). El exterminio fue, entonces, la consecuencia extrema y criminal de un

mito que no podía tolerar la existencia de un principio alternativo de racionalidad y universalidad.

En suma, la crítica de Cassirer al mito del Estado nazi muestra cómo la ausencia de un centro antropológico y la absolutización de la función expresiva del mito dieron lugar a una forma de conocimiento superficial y emotiva. El nazismo triunfó en la medida en que ofreció una falsa unidad en medio de la crisis, pero a costa de invalidar la racionalidad simbólica que permite comprender los signos en su universalidad y mantener la pluralidad cultural. A continuación, mostraremos cómo la propuesta ética del filósofo Alasdair MacIntyre presenta ciertos paralelismos con relación a lo que indica Cassirer sobre la crisis de la modernidad y la necesidad de la ética. De esta forma pondremos en evidencia la importancia que tiene para ambos pensadores la relación entre la racionalidad y la vida afectiva para alcanzar una vida comunitaria justa.

#### **4. El emotivismo y la crisis de la moral moderna en Alasdair MacIntyre**

Uno de los diagnósticos más influyentes de la filosofía moral contemporánea es el que Alasdair MacIntyre presenta en *Tras la virtud (After Virtue, 1981)*. Según él, de manera similar a Cassirer, la modernidad atraviesa una profunda crisis moral caracterizada por la fragmentación y el carácter irreconciliable de las posturas éticas vigentes (MacIntyre, 2013a: 21-24). Tal como indica el propio filósofo británico, al hablar de un pensador tan influyente en la modernidad como Karl Marx:

Marx estaba fundamentalmente en lo cierto al contemplar el conflicto y no el consenso como el corazón de la estructura social moderna. No es solo que convivamos con diversos y múltiples conceptos fragmentados, sino que estos se usan al mismo tiempo para expresar ideales sociales y políticas rivales e incompatibles y para proveernos de una retórica política pluralista, cuya función consiste en ocultar la profundidad de nuestros conflictos. (MacIntyre, 2013a: 310).

El rasgo más llamativo de dicha crisis es la imposibilidad de alcanzar consensos racionales en cuestiones fundamentales, desde la justicia hasta el aborto, pasando por la legitimidad de la pena de muerte o la naturaleza del bien común (MacIntyre, 2013a: 17-39). La causa de este fracaso radica en la pérdida de la teleología aristotélica que había sostenido durante siglos la ética occidental. Como explica MacIntyre, en la tradición antigua y medieval las normas morales se fundamentaban en el *telos* del ser humano, es decir, en su plenitud o fin último. La modernidad, en cambio, con el rechazo de la metafísica aristotélica y de la “biología teleológica”, desarraigó las normas de su contexto original (Montoya Camacho & Giménez Amaya, 2024a: 33-42). De este modo, “la pérdida generalizada de una comprensión práctica compartida de la estructura teleológica de la naturaleza y la actividad humana en el umbral del mundo moderno [...] fue resultado de una pérdida anterior de un modo compartido de vida práctica” (MacIntyre, 2013b: 30). Como indica Rodríguez Duplá:

Responsable de este naufragio del discurso moral fue el advenimiento de la modernidad, que trajo el rechazo de la tradición aristotélica, o más bien de partes esenciales de ella. Las normas morales se habían justificado hasta entonces como reglas que ayudaban al ser humano a alcanzar su plenitud, su *telos*. El abandono moderno de la concepción teleológica de la naturaleza, hasta entonces dominante, privó a la ética de este argumento legitimador. Sin embargo, las normas morales no perdieron de inmediato su vigencia, sino que, absurdamente desgajadas de la cosmovisión que les daba sentido, siguieron dominando las conciencias. No es de extrañar que los posteriores intentos ilustrados de justificar racionalmente la moral se vieran abocados al fracaso: intentaban salvar las ramas habiendo talado el tronco. Por cierto, que esta sentencia condenatoria alcanza de lleno al individualismo liberal y a la creencia en los derechos naturales. Creer en ellos, dirá MacIntyre, es como creer en unicornios (Rodríguez Duplá, 2001: 209).

MacIntyre sostiene que la Ilustración intentó reemplazar esta fundamentación teleológica con una justificación puramente racional, independiente de tradiciones concretas (Bello Rodríguez & Giménez Amaya, 2018: 141-191). Sin embargo, el resultado fue un fracaso, pues ni Kant, ni Hume, ni Bentham pudieron ofrecer argumentos compartidos que sirvieran de base universal. Así, para MacIntyre, los proyectos morales de la Ilustración estaban destinados al fracaso desde el principio,

porque intentaban encontrar un sustituto secular de la teleología aristotélica (Madigan, 2024: 1-77). El resultado de este fracaso no fue la neutralidad, sino la hegemonía de una ética reducida a expresiones de preferencia, es decir, el emotivismo (MacIntyre, 2013a: 40-55).

El emotivismo constituye, para MacIntyre, la expresión perfecta de la crisis moral en la cultura moderna, y la define como “una forma de cultura en la que los que hacen afirmaciones morales creen que están apelando a algún tipo de norma moral independiente de sus propias preferencias y sentimientos, aun cuando, de hecho, no exista el tipo concreto de norma moral a la que están apelando y, por consiguiente, se limitan exclusivamente a expresar sus propias experiencias y sentimientos de forma enmascarada” (MacIntyre, 1990: 90). Es decir, los sujetos emotivistas no poseen un contenido objetivo ni apelan a normas impersonales, sino que funcionan como manifestaciones disfrazadas de la subjetividad. MacIntyre formula la expresión social del emotivismo, y sus consecuencias morales, de la siguiente manera:

¿Cuál es la clave del contenido social del emotivismo? De hecho, el emotivismo entraña dejar de lado cualquier distinción auténtica entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras [...]. Los juicios de valor en el fondo no pueden ser tomados sino como expresiones de mis propios sentimientos y actitudes, tendentes a transformar los sentimientos y actitudes de otros. No puedo apelar en verdad a criterios impersonales, porque no existen criterios impersonales. Yo puedo creer que lo hago y quizá otros creen que lo hago, pero tales pensamientos siempre estarán equivocados. La única realidad que distingue el discurso moral es la tentativa de una voluntad de poner de su lado las actitudes, sentimientos, preferencias y elecciones de otro. Los otros son siempre medios, nunca fines (MacIntyre, 2013a: 40-41).

Por tanto, MacIntyre va más allá de mostrar las consecuencias sociales de esta concepción y las dirige a un plano ético: en una cultura emotivista, las relaciones sociales se convierten en escenarios de manipulación. De este modo, el juicio moral no es más que un intento de influir en las emociones o actitudes del otro.

Este diagnóstico explica por qué los desacuerdos morales contemporáneos parecen interminables e irreductibles: si los juicios éticos no son más que expresiones

emotivas y subjetivas, no existe posibilidad real de deliberación racional. Así, la moralidad se convierte en una especie de “engaño institucionalizado”, donde todos fingen sostener normas universales, pero en el fondo se trata de preferencias personales (MacIntyre, 1990: 90).

La crítica macintyreana al emotivismo se enmarca en una dimensión filosófica y cultural más amplia. En primer lugar, desde el plano de la filosofía, MacIntyre critica el ‘expresivismo’ como una versión actualizada del denominado emotivismo moral que tiene sus raíces en el filósofo empirista Hume. En el fondo viene a indicar que las convicciones éticas no son más que ‘expresiones’ de compromisos éticos prerracionales –considerados esencialmente como emocionales o emotivos– que producen los hechos que juzgamos, y no, en cambio, la indagación racional práctica de su contenido de verdad. Así, cuando MacIntyre describe el ‘expresivismo’, en el fondo, está criticando una valoración moral del ser humano exclusivamente basada en datos empíricos o en valoraciones empíricas de corte emotivo (MacIntyre, 2017: 46-58).

Desde el punto de vista de la cultura, el emotivismo se caracteriza por la exaltación de la autonomía individual y la reducción de la vida moral a la satisfacción de deseos inmediatos. Postura totalmente opuesta a la afirmada por el filósofo escocés (Hernández González , 2022: 47-57). En efecto, MacIntyre muestra cómo en las sociedades liberales avanzadas las elecciones personales tienden a justificarse no por referencia a un bien humano compartido, sino por su congruencia con un proyecto de vida individualista, gobernado por deseos que no se rigen por la vida virtuosa, y desligados de toda teleología común (MacIntyre, 2013a: 40-86). Esto genera el ya mencionado campo de conflictos irreconciliables, en el que cada uno actúa según su propio criterio sobre lo que es racionalmente justificable, pero donde esos criterios son, a la vez, incomparables con los de otros sujetos (MacIntyre, 2013a: 19-39).

Pero la crítica de MacIntyre al emotivismo no desemboca en un simple pesimismo. Como subraya Oakes, su propuesta se completa con una alternativa

positiva: la reconstrucción de la vida moral a partir de las virtudes y de la tradición (Oakes, 1996: 22-26). A partir de *Animales racionales y dependientes*, este proyecto se enriquece considerablemente con una reflexión novedosa sobre la vulnerabilidad y la dependencia humanas (MacIntyre, 2001: 81-195). Para MacIntyre, la vulnerabilidad y la dependencia no son meras categorías abstractas, sino realidades que todos los individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible. Esto podría llevar a la sociedad a repensar colectivamente el bien común en términos que sitúen, en el centro de la deliberación ética, la realidad y la dignidad de aquellos que más requieren del cuidado y la reciprocidad. MacIntyre lo expresa de esta manera:

Mi intención es imaginar una sociedad política que parta del hecho de que la discapacidad y la dependencia es algo que todos los individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible, por lo que el interés de que las necesidades que padecen las personas discapacitadas sean adecuadamente expresadas y atendidas no es un interés particular, no es el interés de un grupo específico de individuos concretos y no de otros, sino que es el interés de la sociedad política entera y esencial en su concepto del bien común (MacIntyre, 2001: 154).

Por tanto, el ser humano, como ‘animal racional y dependiente’, necesita de los demás no solo en la infancia, sino a lo largo de toda su vida. Desde esta perspectiva, la tesis central de MacIntyre en *Animales racionales y dependientes* puede enunciarse de la siguiente manera: la vulnerabilidad y la dependencia son características universales que deben reconocerse como fundamentos culturales de la ética y la política. De acuerdo con este punto de vista, la bondad y la realización personal no se alcanzan a través del mero individualismo ni de la acumulación de bienes materiales que incrementen el poder, sino a través del ejercicio de virtudes que proliferan precisamente en el entramado de relaciones de dar y recibir. Es en este entramado donde se articula la justa generosidad, expresión de un adecuado equilibrio entre querer dar y saber recibir, unidas ambas acciones por la condición vulnerable que comparten emisor y receptor.

Sin embargo, para MacIntyre, la justa generosidad no representa una simple vuelta al *ethos* de la *polis* aristotélica, ni un nostálgico rescate de la comunidad antigua: se entiende que la narrativa histórica tiene toda la fuerza de una evidencia, permitiéndonos ver que no vivimos en la Grecia clásica ni en la Europa medieval. Es en este contexto donde surge la noción de “justa generosidad”, que MacIntyre desarrolla inspirado tanto en la tradición aristotélica como en Tomás de Aquino y en algunas culturas comunitarias (MacIntyre, 2001: 145-151). Se trata de una virtud que integra tres dimensiones: la justicia, en cuanto da a cada cual lo que se le debe; la misericordia, en cuanto atiende a la necesidad extrema del otro sin condiciones; y la amistad, en cuanto reconoce al otro como semejante y digno de cuidado. Como afirma MacIntyre, “hay cosas exigidas por la liberalidad, pero no por la justicia, hay lo que se debe por compasión, pero no por caridad; pero, por lo general, las virtudes requieren acciones que sean a la vez justas, generosas, benéficas y que se realicen por compasión” (MacIntyre, 2001: 143-144).

Frente al individualismo moderno que propicia una cultura emotivista, la justa generosidad pone de relieve la reciprocidad: dar y recibir son actos igualmente virtuosos. En palabras de Alasdair MacIntyre: “cuando faltan las virtudes de la justa generosidad y la deliberación común, las comunidades son siempre propensas a corromperse por la estrechez de miras, la complacencia, el prejuicio contra los extraños y por una diversidad de otras deformaciones, incluyendo las que se derivan del culto a la comunidad” (MacIntyre, 2001: 167). Por el contrario, cuando esta virtud se ejerce, la comunidad se abre a la hospitalidad y al cuidado de los más vulnerables, superando los límites de una supuesta autosuficiencia aristotélica (MacIntyre, 2001: 149-150).

Esta caracterización, sin embargo, exige una precisión conceptual adicional si se quiere captar el alcance propiamente innovador de la propuesta de MacIntyre. Más que oponerse frontalmente a la distinción moderna entre justicia y generosidad, su planteamiento muestra la insuficiencia de ese esquema al reconstruir la vida moral desde la dependencia. Ahora bien, la novedad de la justa generosidad en su

pensamiento no puede comprenderse adecuadamente si se mantiene la oposición moderna –y en parte también clásica– entre justicia y generosidad como virtudes separadas e incluso tensionales. En efecto, mientras que la justicia ha sido tradicionalmente entendida como la virtud que regula lo debido en términos de estricta reciprocidad, la generosidad ha sido interpretada como un excedente supererogatorio, ajeno al ámbito de la obligación. Sin embargo, esta distinción presupone un modelo de sujeto autosuficiente que no se corresponde con la antropología que MacIntyre propone. Desde la condición del ser humano como “animal racional y dependiente”, la experiencia de la vulnerabilidad compartida desdibuja la frontera entre lo debido y lo dado, no porque la suprima, sino porque muestra que, en contextos de dependencia, lo debido incluye formas de don no reducibles a la equivalencia. En este sentido, la justa generosidad no amplía la justicia: redefine sus condiciones de inteligibilidad, al poner de manifiesto que solo en el marco de relaciones de interdependencia puede comprenderse adecuadamente qué es lo que, en rigor, se debe a cada uno (Montoya Camacho, 2026: 113-148). Esto implica que la justa generosidad no debe entenderse como una virtud entre otras, sino como el principio que hace inteligible el ejercicio mismo de la justicia en contextos de vulnerabilidad, condición que, como hemos señalado siguiendo a Alasdair MacIntyre, es constitutiva del ser humano.

En este marco, la justa generosidad no es la yuxtaposición de dos virtudes, sino su integración en una práctica unitaria de reconocimiento del otro (Montoya Camacho & Giménez Amaya, 2024b: 139-154). Dicha integración solo es posible si se asume, en primer lugar, la vulnerabilidad como condición constitutiva de la vida humana y, en segundo lugar, la estructura asimétrica del dar y recibir. En efecto, para MacIntyre, toda relación de dependencia incluye momentos en los que el sujeto no puede devolver en términos equivalentes lo recibido, lo que rompe el esquema contractual de reciprocidad estricta. Esta asimetría no invalida la justicia, sino que la profundiza: la obliga a incorporar en su propio núcleo prácticas de cuidado,

paciencia y sostenimiento del otro que no pueden ser plenamente compensadas. De este modo, la justa generosidad expresa una racionalidad práctica en la que dar y recibir no son actos opuestos, sino dimensiones complementarias de una misma estructura moral, fundada en el reconocimiento de la interdependencia humana (Montoya Camacho, 2026: 113-148).

En este sentido, la justa generosidad se presenta como el antídoto contra la cultura emotivista. Mientras el emotivismo reduce la moral a la manipulación de sentimientos, la justa generosidad promueve el reconocimiento objetivo de la vulnerabilidad compartida y el cultivo de virtudes orientadas al bien común en la cultura actual. Así, el cuidado del otro deja de ser un mero sentimiento pasajero para convertirse en una práctica social y política fundamental. Se trata, por tanto, de alcanzar una concepción de la vulnerabilidad y la dependencia humana que vaya más allá de su consideración emotiva y sentimental.

De este modo, la crítica macintyreana al emotivismo revela que la crisis moral de la cultura moderna no se debe solo a un déficit de acuerdos, sino a la pérdida de un horizonte teleológico compartido y la conciencia de la vulnerabilidad por parte de los miembros de una sociedad. En una cultura emotivista, los juicios morales se degradan a meras expresiones de preferencia, y la vida dentro de una comunidad se reduce a un campo de manipulación en el que las decisiones humanas pueden decantar en la destrucción de la vida, especialmente de los seres más frágiles. Sin embargo, MacIntyre no se limita a denunciar, sino que propone un camino alternativo: la recuperación de la ética de la virtud, enriquecida por la conciencia de nuestra vulnerabilidad y dependencia.

La virtud de la justa generosidad constituye, de este modo, el eje de la propuesta macintyreana para la superación de una cultura emotivista. Al integrar justicia, misericordia y amistad, esta virtud contrarresta el emotivismo, porque devuelve objetividad a la vida moral y orienta las relaciones sociales hacia el cuidado y el bien común (Montoya Camacho & Giménez Amaya, 2024b: 139-154). De esta manera, frente a la fragmentación de la modernidad, la justa generosidad –la

cual implica la conciencia de la vulnerabilidad propia y ajena, y la deliberación en base a ella— aparece como un pilar para reconstruir comunidades éticas capaces de deliberar racionalmente, y de mantener prácticas de reciprocidad que sostengan la defensa de la vida de seres humanos indefensos (Montoya Camacho, 2025: 12-20).

En definitiva, el pensamiento de MacIntyre muestra que la salida a la crisis moral contemporánea no se encuentra en nuevos consensos procedimentales ni en la mera tolerancia de preferencias divergentes. Para él, dicha salida se dará por el enriquecimiento de la cultura contemporánea a través de una racionalidad distinta de la que se ha postulado en la moral moderna. En este sentido, la recuperación de la vida virtuosa en comunidad es de suma importancia. En esa vida, la justa generosidad no es una opción marginal, sino la clave individual y cultural para reconectar la moral con la verdad de la condición humana: nuestra vulnerabilidad y nuestra dependencia mutua.

## **5. MacIntyre y Cassirer: mito, crisis, tradición y la necesidad de una racionalidad encarnada**

La confrontación con la modernidad, en la que la razón se desgaja de la vida afectiva y de la experiencia simbólica, constituye el punto de encuentro más significativo entre Ernst Cassirer y Alasdair MacIntyre. A pesar de la distancia cronológica y disciplinar, ambos diagnostican la crisis contemporánea como una ruptura antropológica: la incapacidad de mantener la unidad entre racionalidad, afectividad y formas de vida comunitaria. Esta fractura abre el camino tanto al dominio de mitologías políticas manipuladoras —como en el nazismo analizado por Cassirer— como al emotivismo moral descrito por MacIntyre, en el que las relaciones quedan expuestas a la manipulación.

La coincidencia no es circunstancial, sino que se funda en un interés compartido por la biología humana y por la comprensión del hombre como ser encarnado. Cassirer lo desarrolla a través de su teoría de las formas simbólicas como

mediaciones que configuran el acceso al mundo, enraizadas en la vida afectiva; MacIntyre sitúa en el centro la vulnerabilidad y dependencia propias de nuestra condición animal. En ambos casos, la razón no es un principio abstracto, sino que se constituye en prácticas, símbolos y vínculos comunitarios atravesados por la corporeidad.

Cassirer sostiene que el mito no es un residuo irracional, sino una forma originaria de pensamiento, tan fundamental como el lenguaje o el arte. En él, emoción y razón se entrelazan configurando una racionalidad expresiva que, mediante ritos y narraciones, otorga cohesión a la comunidad. Sin embargo, advierte que, cuando esta función se absolutiza sin orientación ética, puede degenerar en manipulación. Su análisis del nazismo muestra cómo el mito político transformó miedos y resentimientos en fuerzas colectivas que anularon la pluralidad cultural. El mito solo se preserva de la violencia cuando permanece vinculado a la justicia y al respeto de la dignidad humana.

En paralelo, MacIntyre diagnostica la modernidad como fragmentada por el emotivismo: los juicios morales se reducen a preferencias subjetivas convertidas en luchas de poder. Esta deriva se origina en la ruptura con la teleología aristotélica, que dejó las normas como fragmentos sin fundamento. Su propuesta no es un retorno nostálgico, sino la reconstrucción de la vida moral en torno a prácticas y virtudes comunitarias. En *Animales racionales y dependientes* propone la “justa generosidad”, virtud que integra justicia, misericordia y amistad y que, fundada en la vulnerabilidad compartida, articula una racionalidad encarnada orientada al cuidado y al bien común.

La afinidad entre Cassirer y MacIntyre muestra que, cuando la racionalidad se debilita, las emociones colectivas tienden a absolutizarse y ser manipuladas. En ambos diagnósticos, la modernidad aparece como un fracaso en la tarea de mantener la unidad entre razón y vida. Pero la relación entre ambos es también de complementariedad. Cassirer ofrece una teoría de la racionalidad simbólica; MacIntyre, una ética de la racionalidad práctica encarnada en virtudes. En el

primero, la racionalidad práctica encarnada es condición para que la cultura no se reduzca a manipulación; en el segundo, para que la moralidad no se disuelva en subjetivismo.

Ambos se apoyan, además, en un trasfondo biológico: Cassirer reconoce el origen afectivo del mito; MacIntyre subraya la base psicobiológica de nuestra dependencia (Esparza, 2019b; 2020: 205–230; MacIntyre, 2006: 86–103; Galindo, 2024: 89–119). La biología se convierte así en el suelo que permite comprender la racionalidad como proceso encarnado. Así, desde esta lectura conjunta, la crisis moderna puede entenderse como un ‘paraíso perdido’: no la añoranza de un pasado histórico, sino la pérdida de una comprensión adecuada de la racionalidad necesaria para entender la naturaleza humana. Cassirer la describe como ‘anarquía del pensamiento’ surgida de la fragmentación del saber; MacIntyre, como pérdida de la teleología que daba inteligibilidad a las normas, desembocando en el emotivismo. En ambos casos, no se trata de nostalgia, sino del reconocimiento de que la unidad de la vida humana solo es pensable desde una racionalidad encarnada en símbolos, prácticas y tradiciones. En este horizonte, la vulnerabilidad no es marginal, sino el eje desde el cual se comprende tanto la pérdida como la posibilidad de restauración (Montoya Camacho & Giménez Amaya, 2024c: 119-141).

En efecto, la vulnerabilidad humana invita a comprender la fragilidad corporal –enfermedad, envejecimiento, muerte– no como defecto, sino como condición constitutiva. El ‘paraíso perdido’ no designa solo la quiebra teórica, sino la desarticulación de las formas prácticas mediante las cuales aprendemos a dar y recibir en contextos de dependencia. Por ello, la recuperación de la racionalidad práctica exige reconfigurar las prácticas sociales en las que es posible una reciprocidad no reducible a la equivalencia. En este horizonte, la justa generosidad aparece no como virtud añadida, sino como la forma concreta en que se reconstruye la inteligibilidad de la justicia en condiciones de interdependencia.

Por tanto, este 'paraíso perdido' no puede recuperarse mediante teorías abstractas ni consensos procedimentales, sino a través de tradiciones vivas que integren razón y afectividad, justicia y vulnerabilidad, símbolo y práctica. Cassirer ofrece la vía del autoconocimiento simbólico; MacIntyre, la de la virtud comunitaria orientada al bien común. En este entramado, la justa generosidad se configura como mediación ética entre vulnerabilidad y justicia, evitando tanto la dominación como la reducción del cuidado a emotividad.

En este sentido, la pérdida del 'paraíso' de la racionalidad práctica se manifiesta, en último término, como incapacidad para articular formas justas de dar y recibir; su recuperación exige, por ello, la reconstrucción de prácticas de justa generosidad como condición de posibilidad de una racionalidad práctica compartida.

## **6. Conclusión: tradición viva y racionalidad encarnada**

La lección conjunta de Cassirer y MacIntyre es que la modernidad ha fracasado en su intento de separar razón y vida. La cultura emotivista y los mitos políticos muestran cómo, en ausencia de una racionalidad encarnada, la emoción se convierte en principio absoluto de cohesión, con consecuencias devastadoras. Frente a ello, ambos autores insisten en que la vida cultural y moral solo puede sostenerse en tradiciones vivas que integren la dimensión simbólica, la normatividad de la virtud y la conciencia de la vulnerabilidad.

Cassirer demuestra que el mito no es irracionalidad pura, sino forma originaria de pensamiento que debe vincularse con la justicia para no degenerar en manipulación. MacIntyre enseña que la virtud de la justa generosidad, nacida de la vulnerabilidad compartida, puede devolver objetividad y cohesión a la vida moral. Así, lo simbólico y lo ético se revelan como dos dimensiones de una misma racionalidad práctica.

En suma, más que paralelismos externos, existe entre ambos pensadores una relación intrínseca: ambos afirman que solo una racionalidad encarnada –arraigada en la biología, expresada en símbolos, sostenida en prácticas y orientada al cuidado mutuo– puede ofrecer una salida a la crisis moderna. El horizonte no es un regreso nostálgico al pasado, sino la construcción de comunidades capaces de narrar, simbolizar y vivir de nuevo la unidad de razón y vida que la modernidad ha perdido.

## Referencias.

- Bello Rodríguez, H. J. & Giménez Amaya, J. M. (2018). *Valoración ética de la modernidad según Alasdair MacIntyre*. Pamplona: EUNSA.
- Capeillères, F. (2015). Cassirer on the “Objectivity” of Evil. The Symbolic Constitution of *Der Mythos des 20 Jahrhunderts*. En J. T. Friedman & S. Luft (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment*. Berlín: De Gruyter Brill.
- Cassirer, E. (1947). *El mito del estado*, Eduardo Nicol (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1965). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Armando Morones (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de las formas simbólicas. II: El pensamiento mítico*, Armando Morones (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2007). *Aufsätze und kleine Schriften (1941–1946)*. En B. Recki (ed.), *Ernst Cassirer. Werke*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Esparza, G. A. (2017). Ernst Cassirer: una fenomenología del autoconocimiento en el marco de la tensión vivencial y espiritual. *Agora – Papeles de filosofía* 36 (1): 149-169.
- Esparza, G. A. (2019a). Forma y legalidad del conocimiento mítico en Ernst Cassirer. En C. C. Calabrese, G. Esparza y E. Junco (eds.), *Mito, conocimiento y acción. Continuidad y cambio en los procesos culturales*. New York: Peter Lang.
- Esparza, G. A. (2019b). Ernst Cassirer: una fundamentación biológica de la definición del ser humano como “animal simbólico”. *Revista de filosofía Open Insight* 10 (18).
- Esparza, G. A. (2020). Cuerpo y símbolo en Ernst Cassirer: la función orgánica en la conformación del mundo cultural. *Trans/Form/Ação* 43: 205-230.
- Galindo Cruz, P. (2024). *La vulnerabilidad como origen de la obligación política*. Pamplona: EUNSA.

- Giménez Amaya, J. M. & Lombo, J. Á. (2022). Dependencia y vulnerabilidad en la ética de Alasdair MacIntyre. En F. J. de la Torre, M. Loria y L. Nontol (eds.), *Cuarenta años de after virtue de Alasdair MacIntyre*. Madrid: Dykinson.
- Hernández González, Sandra. (2022). MacIntyre, el deseo y las virtudes. En F. J. de la Torre, M. Loria y L. Nontol (eds.), *Cuarenta años de after virtue de Alasdair MacIntyre*. Madrid: Dykinson.
- MacIntyre, A. (1990). Después de “Tras la virtud”. *Atlántida* 4: 87-95.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Beatriz Martínez de Mugía (trad.). Barcelona: Paidós.
- MacIntyre, A. (2006). What is a human body? En *The Tasks of Philosophy, Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2013a). *Tras la virtud*. Amelia Valcárcel (trad.). Barcelona: Austral.
- MacIntyre, A. (2013b). On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century. En Fran O' Rourke (ed.), *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (2017). *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico, y la narrativa*. David Cerdá (trad.). Madrid: Rialp.
- Madigan S. J., A. (2024). *Contemporary Aristotelian Ethics: Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Robert Spaemann*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Montoya Camacho, J. M. (2025). Trascendentales metafísicos, teleología y vulnerabilidad: complementariedad antropológica de dos versiones de la unidad vital de los fines de la acción humana. *Conocimiento y acción*, 1-23.
- Montoya Camacho, J. M. (2026). Vulnerabilidad, dependencia y la “justa generosidad”: recuperación de la vida virtuosa en la sociedad actual según Alasdair MacIntyre. En J. M. Giménez Amaya, J. M. Montoya Camacho y E. Villanueva Cruz (eds.), *Alasdair MacIntyre y la modernidad*. Pamplona: EUNSA, 113-148.
- Montoya Camacho, J. M. & Giménez Amaya, J. M. (2024a). *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación: Apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*. Madrid: Dykinson.
- Montoya Camacho, J. M. & Giménez Amaya, J. M. (2024b). La virtud de la “justa generosidad” en las relaciones sociales según Alasdair MacIntyre. En J. de la Torre, M. Loria y L. Nontol, *La política del bien común en MacIntyre*. Madrid: Dykinson.
- Montoya Camacho, J. M. & Giménez Amaya, J. M. (2024c). The recovery of the desire for salvation: foundations for a narrative Dynamic Theodicy model based on the concept of bodily vulnerability. *Scientia et Fides* 12: 119-141.
- Montoya Camacho, J. M. & Giménez Amaya, J. M. (2025). *Encubrimiento y verdad: Algunos rasgos diagnósticos de la sociedad actual*. Pamplona: EUNSA.
- Oakes, E. T. (1996). The achievement of Alasdair MacIntyre, *First Things* 65: 22-26.
- Rodríguez Duplá, L. (2001). *Ética*. Madrid: BAC.

DOSIER

La Ceiba Axial: Mito, Espacio y Tiempo  
desde la filosofía de las formas simbólicas

The Axial Ceiba: Myth, Space and Time  
In the Philosophy of Symbolic Forms

Alba Celeste López Huerta  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
alba.celeste.l.h@unilac.edu.mx

Recepción: **16/01/2026** – Aprobación: **23/04/2026**

DOI.

## Resumen

El artículo analiza el simbolismo la ceiba, dentro del mito cosmogónico maya del Chilam Balam de Chumayel, a partir de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer. Se analiza cómo el árbol actúa a modo de un axis mundi, estructurando el tiempo, el espacio y el cosmos. Además, se muestra su persistencia en prácticas culturales actuales como los rituales de los voladores y los huipiles ceremoniales. Concluyendo que el mito, lejos de ser una forma arcaica o superada, se presenta como una vía legítima de conocimiento simbólico que integra una riqueza intelectual en su propia originalidad.

**Palabras clave:** Mito, tiempo, espacio, cosmogonía y relación con el mundo.

## Abstract

The article analyzes the symbolism of the ceiba, within the Mayan cosmogonic myth of the Chilam Balam of Chumayel, through the lens of Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms. It analyzes how the tree functions as an axis mundi, structuring time, space, and the cosmos. Furthermore, it highlights the tree's persistence in current cultural practices such as the rituals of the voladores and ceremonial huipiles. The essay concludes that myth, far from being an archaic or outdated form, represents a legitimate path to symbolic knowledge that embodies intellectual richness through its own originality.

**Key words:** Myth, time, space, cosmogony, and relationship with the world.

## 1. Introducción.

El árbol como *axis mundi* constituye una de las imágenes simbólicas más persistentes en los mitos de numerosas culturas. En Mesoamérica específicamente en la zona maya durante algunos periodos, la ceiba ocupó un lugar axial, como punto de articulación del tiempo, el espacio y la vida. El presente trabajo sostiene que la ceiba axial, tal como aparece en el *Chilam Balam de Chumayel*, no solo organiza el cosmos maya de ese periodo, sino que manifiesta un mito universal de estructuración del mundo y de retorno al origen.

Para desarrollar esta tesis, se toma como marco teórico la Filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer, desde la cual el mito no es un residuo arcaico, sino una forma originaria de conocimiento que articula categorías como tiempo, espacio y número. Desde esta perspectiva, el mito cosmogónico maya revela cómo la ceiba opera a modo de un eje ordenador que enlaza planos cósmicos, delimita rumbos y actualiza un tiempo primordial que sigue siendo reactualizado en prácticas culturales contemporáneas.

El objetivo de este artículo es mostrar que la ceiba axial constituye una simbolización mítica que expresa una relación estructural con el mundo, tanto en su dimensión cosmológica como en su persistencia ritual. Para ello, se analizará primero la teoría cassireriana de las formas simbólicas; posteriormente se reconstruirá el simbolismo de la ceiba en el *Chilam Balam de Chumayel* como eje cósmico; y finalmente se examinará cómo este símbolo continúa vigente en prácticas culturales actuales, tales como los rituales de los voladores y la iconografía presente en textiles ceremoniales.

Sostengo, en suma, que la ceiba axial no solo representa el origen del cosmos en la tradición maya, sino que encarna una forma simbólica que integra conocimiento, experiencia y orientación vital, y que revela la continuidad entre mundo mítico y mundo vivo. Desde Cassirer, esta forma simbólica permite

comprender el mito como una vía legítima de conocimiento estructurante, cuya vigencia cultural desmiente cualquier lectura reductiva o meramente arqueológica del pensamiento mítico mesoamericano.

Finalmente, a modo de introducción diremos que los árboles fueron reconocidos en el mundo prehispánico, siendo respetados e integrados en su cosmovisión como un elemento sagrado, dotados de vida como todos los objetos en el mundo mesoamericano. La función de *axis mundi* de este símbolo sagrado fue prioritaria. El árbol representó la función de *axis mundi*, es decir, un eje central que queda consagrado y en su consagración, crea un cosmos en el tiempo y el espacio, representando ese centro, el lugar de comunicación entre los diversos niveles cósmicos existentes. El árbol es un símbolo fundante de tiempo y espacio en la cosmovisión prehispánica, que estará relacionado con ceremonias, rituales, festejos y entre muchas otras manifestaciones donde lo sagrado se involucra, poseyendo un lugar primordial.

## 2. LA CULTURA Y SU ENTRAMADO SIMBÓLICO

Para Ernst Cassirer, la cultura constituye el universo simbólico que el ser humano despliega en tanto 'animal simbólico' "[...] ya no hay salida de esta reversión del orden natural [...] ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico." (Cassirer, 1945: 47). Lejos de concebir la cultura como un conjunto de objetos o prácticas externas, Cassirer la entiende como la manifestación de una actividad creadora y mediadora por medio de la cual, el animal simbólico capta el mundo que habita. "[...] toda actividad espiritual por la que creamos el 'mundo' en su configuración característica en su orden y su 'ser tal.'" (Cassirer, 1975: 84) En este sentido, conocer no implica reproducir pasivamente una realidad dada, sino dar forma a esa realidad desde los órganos simbólicos que estructuran toda experiencia.

Esta concepción se fundamenta en el giro epistemológico de Kant entre sujeto y objeto. De este modo, Cassirer nos dirá “En lugar de partir del objeto como algo conocido y dado, debería empezarse por la ley del conocimiento como lo único verdaderamente accesible [...]” (Cassirer, 1971: 36) Cassirer retoma este principio y lo amplía: si todo conocer es una actividad creadora, entonces cada forma simbólica —el lenguaje, el arte, el mito, la religión y la ciencia— constituye un modo específico. Así, las formas simbólicas “no imitan” la realidad, sino que la hacen cognoscible “Las formas simbólicas ya no son imitaciones de dicha realidad, sino órganos en cuanto que sólo merced a ellas llega lo real a ser objeto de la visión intelectual, y así visible sin más.” (Cassirer, 1975: 84). Las formas simbólicas son aquellas que nos permiten percibir el mundo desde la distinta óptica de sus variedades “Pues cada uno de estos conjuntos significativos [...] posee su propio principio constitutivo que, por así decirlo, imprime su sello a todas sus configuraciones particulares.” (Cassirer, FFS 1: 58). En consecuencia la forma simbólica del mito despliega su propia configuración de la percepción del mundo.

El conocimiento y el lenguaje, el mito y el arte: todos ellos no se comportan a manera de simple espejo que refleja las imágenes que en él se forman de un ser dado, exterior o interior, sino que, en lugar de ser medios indiferentes, son las auténticas fuentes luminosas, las condiciones de la visión y los orígenes de toda configuración. (Cassirer, 1972: 53).

Desde esta perspectiva, el mito no es una etapa precientífica del pensamiento, sino una forma originaria de síntesis, un modo propio de articular tiempo, espacio y número. En el mito, la intuición no distingue rígidamente entre parte y totalidad: cada figura, atributo o acontecimiento condensa el todo que expresa “...para él la parte no solo representa al todo, sino que es el mismo.” (Cassirer, FFS 2: 93). A diferencia del conocimiento científico, que busca unidad a partir de diferencias, el mito configura el mundo desde una uniformidad vivida, en la que lo diverso se funde en un mismo ritmo.

Cassirer identifica tres núcleos fundamentales del pensamiento mítico, a esto le llama esquema intelectual de la forma simbólica:

### a. El espacio mítico

El espacio en el mito: es un espacio orientado, estructurado por direcciones, rumbos y centros, establecidos en la narración mítica. El cosmos se organiza según líneas de fuerza simbólica, de modo que la orientación del mundo es siempre también una orientación existencial. La sacralización del espacio —tal como muestra Cassirer y retomará posteriormente Eliade— funda un centro, un punto axial que permite distinguir lo consagrado de lo profano y extender esa orientación al conjunto del universo.

[...]en el pensamiento mítico se presenta una concepción del espacio completamente peculiar, una especie de distribución y <orientación> del mundo desde puntos de vista espaciales, clara y característicamente distinta del modo en que se lleva a cabo la distribución espacial del cosmos en el pensamiento empírico. (Cassirer, FFS 1: 57)

En el mito se presenta un espacio estructural cósmico donde “El pensamiento mítico aprehende una estructura perfectamente determinada, concretamente espacial, para llevar a cabo de acuerdo con ella toda la ‘orientación’ del mundo.” (Cassirer, FFS 2:127) Un ejemplo es la división del mundo prehispánico que puede ser ubicada con una delimitación de cuatro rumbos y diversos niveles, lo cual asemeja a un ejemplo recurrente en Cassirer:

Dentro de la imagen mito-sociológica del mundo de los Zuñi, detalladamente descrita por Cushing, la forma totémica septenaria de organizar la totalidad del mundo está representada principalmente en la forma de concebir el espacio. Todo el espacio está dividido en siete sectores [...]. (Cassirer, FFS 2: 120).

De este modo, la primera característica del mito es en la peculiaridad de distinguir el espacio, de orientar el cosmos, por consiguiente, Cassirer nos dice “Pues *templum* griego (τέμενος) procede de la raíz tem que significa ‘cortar’; así pues, *templum* no quiere decir otra cosa que lo recortado, lo demarcado.” (Cassirer, FFS 2: 135). El ser humano identifica su orientación espacial en el cosmos por medio del mito,

añadiendo con Mircea Eliade, el ser humano quiere situarse en el centro del universo, el centro de su universo se convierte en un *axis mundi* que está situado en el centro del espacio que habita. A su vez, encontramos que lo sagrado está interactuando todo el tiempo, ya que

Las barreras que el hombre coloca a sí mismo en el sentimiento fundamental de lo sagrado se convierten en el punto de partida para la delimitación del espacio, la cual se va extendiendo luego a la totalidad del cosmos físico a través de una organización y distribución progresiva. (Cassirer, FFS 2:140).

## b. El tiempo mítico

El tiempo del mito no es lineal ni acumulativo, sino un tiempo fundacional, que remite al tiempo de los orígenes. Es un tiempo que puede ser reactualizado en cada rito o narración: un tiempo donde los acontecimientos no son meros hechos pasados, sino modelos que se eternizan en su repetición. En este sentido, la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo no se ha escindido todavía: el mito articula un ritmo común entre vida y cosmos. Por otro lado, respecto a la temporalidad en el despliegue de la forma simbólica del mito, encontramos que remite siempre al ser del origen pasado.

Asimilando por igual, que toda orientación en el tiempo representa una orientación en el espacio. El mito tiene un mismo ritmo temporal, muchas veces marcado por ritos de transición “En esta interferencia nace un sentimiento mitológico del tiempo que tiende el puente entre la forma subjetiva de vida y la intuición objetiva de la naturaleza.” (Cassirer, FFS 2: 147).

Otra característica de lo temporal en el mito tiene que ver con la fundición de lo subjetivo y objetivo “Hemos visto ya que una de las características fundamentales del sentimiento mítico temporal es que en él los factores de lo “subjetivo” y lo “objetivo” todavía coexisten indiferenciadamente y están fundidos entre sí.” (Cassirer, FFS 2: 190) En el mito solamente encontramos un sentimiento de fases en que el acaecer está dividido, simultáneamente en esta lógica simbólica, la descripción de un tiempo -para usar las palabras de Cassirer- ‘cósmico-biológico’.

### **c. El número mítico**

El número en el mito no es una abstracción funcional, sino un principio de armonización entre las distintas esferas de la experiencia. “El número demuestra ser el medio de unión que entrelaza las distintas facultades de la conciencia, que funde en una unidad las esferas de la sensación, de la intuición y el sentimiento.” (Cassirer, FFS 2: 193) Su función es vincular sensación, intuición y sentimiento, otorgando coherencia simbólica al mundo. Por ello, los números míticos —como los cuatro rumbos, el tres cósmico o el cinco axial en el mundo mesoamericano— no son cantidades, sino estructuras de sentido.

Finalmente, el pensamiento mítico está intrínsecamente ligado a la experiencia de lo sagrado, que Cassirer describe como un valor cualitativo que demarca espacial y temporalmente, al mismo tiempo que se manifiesta en la existencia. Lo sagrado no se restringe a objetos específicos.

Para el sentimiento mitológico original, el sentido y poder de lo “sagrado” no está circunscrito a ninguna esfera del ser ni del valor en particular. Antes bien, este sentido se manifiesta en la multiplicidad, concreción y totalidad inmediata del existir y del acaecer. (Cassirer, FFS 2: 107).

En síntesis, el mito —como forma simbólica— organiza la experiencia humana mediante articulaciones originales de espacio, tiempo y número. Desde esta lectura, la ceiba axial maya puede entenderse no solo como un símbolo mítico, sino como una configuración simbólica del mundo, cuya potencia filosófica se despliega aún hoy en las representaciones simbólicas vivas que han migrado desde las narraciones de las culturas mesoamericanas.

## **3. LA FORMA SIMBÓLICA DEL MITO**

Partiendo de los principios ya señalados, es necesario situar el mito dentro del sistema de las formas simbólicas de Cassirer. El mito constituye una forma originaria

de configuración del mundo, un *creatum*, dotado de leyes propias de creación que operan en todos los niveles de su manifestación. No es, por tanto, un residuo irracional ni un estadio superado, sino un modo fundamental de articulación de captación del mundo, con su propio esquema intelectual, es decir, una forma de conocer y aprehender la realidad.

Cassirer insiste en que el mito se convierte en problema filosófico cuando se reconoce como una dirección originaria del espíritu, una modalidad independiente de la conciencia.

[...] una fenomenología crítica de la conciencia mítica no puede partir ni de la divinidad como un hecho metafísico originario, ni de la humanidad como hecho empírico originario, sino que ha de tratar de aprehender al sujeto del proceso cultural, al “espíritu” en su pura actualidad, en la multitud de sus modos de configuración y, asimismo, tratar de determinar la norma inmanente que sigue cada una de ellas. (Cassirer, FFS 2: 32).

Para acceder a él, la filosofía debe practicar una *fenomenología crítica* del espíritu que no parta de entidades metafísicas o hechos empíricos aislados, sino del análisis de los modos concretos en que el espíritu configura el mundo. El mito es uno de estos modos primarios. Frente a la tendencia moderna a contraponer *mythos* y *logos*, Cassirer muestra que el mito también constituye una forma de conocimiento, pues intenta comprender el origen y el orden del mundo desde su propia lógica simbólica y esquema intelectual. Aunque difiere profundamente del conocimiento científico, ambos comparten una finalidad común: Preguntarse y conocer el mundo.

El espacio mítico, como ya se mencionó, no es abstracto ni homogéneo. Es un espacio profundamente estructurado, orientado por direcciones simbólicas —norte blanco, sur amarillo, este rojo, oeste negro— que condensan formas de vida, fuerzas y ritmos. Cada punto cardinal posee una densidad significativa que organiza la totalidad del cosmos. De ahí que la fundación del mundo en múltiples culturas implique demarcar un centro (*axis mundi*): un espacio separado, consagrado, que ordena lo real.

El tiempo mítico remite siempre al *in illo tempore*, al momento fundador en que los dioses crearon el mundo al partir del caos, la inundación o una masa informe. Este tiempo no transcurre: se reactualiza constantemente en la vida ritual, en el retorno al lugar axial. Cassirer destaca que esta temporalidad no distingue términos objetivos y subjetivos: la vida humana participa del mismo ritmo que las potencias cósmicas, que los astros celestes. El mito, así, no narra un pasado remoto, sino un tiempo eternamente reactualizado en el ritual.

El número, en el mito, es un principio de concordancia. Números<sup>4</sup> como el cuatro (rumbos), el trece (cielos), el nueve (inframundos) o el cinco (centro axial) describen estructuras de sentido, ritmos vitales y modelos cósmicos, que dentro de esta armonización se repiten, a modo de un número sacralizado. El número organiza simbólicamente el mundo, integrando la intuición, el sentimiento y la percepción. Un ejemplo, en el área de nuestra exploración es que la ceiba en el mito cosmogónico maya representará el número cinco, un número que se replicará en algunos bailes de danzantes y otros productos culturales.

El mito, en suma, articula su forma simbólica mediante la interrelación de espacio, tiempo y número, configurando una visión del mundo que no ha perdido vigencia. Desde esta clave, podemos comprender cómo en el mito del Chilam Balam de Chumayel, la ceiba axial emerge como una estructura simbólica que integra orientación cósmica, ritmo temporal y armonización numérica, expresando una forma de habitar el mundo, que se inscribe en esa narración sagrada.

#### 4. LA CEIBA AXIAL

El mito cosmogónico del Chilam Balam de Chumayel relata la reorganización del mundo tras una gran destrucción acuática, acontecimiento que marca el tránsito entre un ciclo cósmico anterior y la instauración de un nuevo orden, que parece el regreso a un paraíso perdido, en tanto que es, reorganización del cosmos. En la fecha

mítica *Once Ahau Katún*, los dioses nivelan la tierra y colocan a los cuatro *bacabes*, guardianes de los rumbos, cada uno asociado con un color y con una ceiba sagrada. De este gesto fundador emerge la estructura del crono-topos maya.

A partir de este acto creativo surgen las cuatro ceibas primordiales:

- ceiba blanca (Sac Imix Che) al norte,
- ceiba negra (Ex Imix Che) al oeste,
- ceiba amarilla (Kan Imix Che) al sur,
- ceiba roja (Chac Imix Che) al este.

Estas ceibas no solo marcan los rumbos, sino que cualifican el espacio mediante un simbolismo cromático profundamente enraizado en la cosmología mesoamericana. La orientación cardinal es, al mismo tiempo, una orientación vital, ritual y política. En el centro del espacio recién ordenado surge la gran ceiba verde (Yaax Imix Che), eje axial que conecta las regiones superiores e inferiores del cosmos. El texto refiere que esta ceiba“ [...] en medio del recuerdo de la destrucción de la tierra. Se asentó derecha y alzó su copa pidiendo hojas eternas.” (INHRM, 2001: 545), gesto que simboliza la restauración del equilibrio universal.

La cosmología maya concibe el universo como un sistema de tres planos verticales articulados por la ceiba central:

- los trece cielos superiores,
- la tierra, concebida como un plano estable,
- y los nueve niveles del inframundo (INAH, 2001: 481).

La ceiba cumple así la función de *axis mundi*: sostiene el cielo, afirma la tierra y se sumerge al inframundo, garantizando la comunicación entre los tres ámbitos. Esta estructura axial permite comprender el mito como una forma simbólica que orienta al ser humano en el mundo, dando una organización en un espacio estructurado, tal como lo plantea Cassirer en su análisis del espacio mítico.

### *La clasificación por rumbos y la inscripción del mundo*

En la descripción del *Chilam Balam*, cada rumbo no solo posee un color y una ceiba asociada, sino también un conjunto de elementos —vegetales, animales, minerales— que se distribuyen simbólicamente como en una taxonomía totémica. Los pavos, los maíces, los frijoles, los camotes, las habas, los pedernales y otros elementos constituyen una red clasificatoria que articula el cosmos desde el centro hacia los extremos, respondiendo a la articulación espacial estructurada. Esta distribución ilustra la lógica mítica del número y del espacio: los seres no se definen por propiedades aisladas, sino por su pertenencia a un rumbo en esta organización. En la siguiente tabla (figura 1) presentamos una clasificación que es legible en este mito cosmogónico y que ejemplifica nuestra anterior mención.

Ceiba blanca (Norte)	Ceiba Negra (poniente)	Ceiba Amarilla Pájaro de pecho amarillo (Sur)	Ceiba Roja (Oriente)
Pedernal blanco piedra sagrada de Sac Mucen Cab	Pedernal negro	El pedernal amarillo	Pedernal rojo piedra sagrada Ah Chac Mucen
El maíz blanco	El maíz negro y acaracolado		El maíz rojo y el tostado es su maíz
Los pavos blancos	Pavos negros	Pavos amarillos	Pavos rojos de cresta amarilla
	El frijol negro	Frijol de espalda amarilla	
	El camote de pezón negro	Camote amarillo	
Las habas blancas	El haba negra		
		El pucté es su árbol	Chacapulté /Bejucos rojos
	La negra noche es su casa		
			Zapotes rojos

Figura 1. Tabla de clasificación cosmogónica en el chilam balam de Chumayel, realizada por la autora de este artículo

### *El monstruo de la tierra y el eje cósmico*

El relato cosmogónico menciona también al gran monstruo de la tierra, Itzam-Cab-Ain, criatura anfibia y serpentino-crocodílica que simboliza la mezcla originaria de agua y tierra. “A esa hora, Uuc-Chekmal vino de la séptima capa del cielo. Cuando bajó pisó las espaldas Itzám-cab-Aim (Brujo del agua-tierra-cocodrilo) el así llamado.” (INHRM, 2001: 545). La presencia de este monstruo coincide con estructuras míticas anteriores. Por ejemplo, en la tradición nahua como recuerda López Austin (2015), el cuerpo de la diosa Cipactli es dividido por los dioses para formar el cielo y la tierra, configurando una arquitectura cósmica de nueve estratos inferiores y trece superiores, en correspondencia notable con el pensamiento maya. Esta imagen, y el paralelo aducido por (Kirk, 1971:47-48), se repite también en mitos mesopotámicos, donde la diosa Tiamat es partida por Marduk para crear el cosmos.

### *Tiempo circular y espacio cuatripartito*

La lectura de Mercedes de la Garza ilumina la relación entre el círculo temporal y el cuadrado espacial en la cosmología maya “el círculo-tiempo da lugar al cuadrado-espacio, que es el que corresponde al nivel terrestre.” (De la Garza, 1998: 29). El tiempo se concibe como un ciclo que retorna —como evidencian los *Chilam Balam* adivinatorios y los trece *Katunes* que se repiten cada 256 años— y este ciclo se proyecta espacialmente en una estructura cuatripartita orientada por el movimiento del sol. De ahí que las “casas del sol”, situadas en los extremos de los solsticios, permitan comprender la disposición de los cuatro rumbos y la ubicación del centro como quinta casa o punto de intersección.

Este esquema origina un cosmos concebido como un romboedro, donde los niveles celestes e infraterrenales se proyectan en forma piramidal. No es casual que las pirámides mesoamericanas reproduzcan esta estructura: son la materialización

arquitectónica de una cosmología donde el eje central conecta verticalmente los ámbitos del ser.

### *La ceiba y el monstruo como símbolos generadores*

Alfredo Barrera Vázquez (1976) profundiza en la relación entre la ceiba y el monstruo de la tierra a través del nexo entre *Imix* y *Cipactli*, elementos que ocupan la misma posición en los calendarios maya y nahua. La combinación del árbol y el animal produce una figura simbiótica —la ceiba-cocodrilo— que expresa la dualidad generadora de cielo y tierra, vida y muerte, orden y caos “Separadamente, cada parte; el animal y la vegetal, el saurio y la ceiba, el Cipactli y el Imix, tiene un simbolismo evidente relacionado con el origen del hombre.” (Barrera, 1976: 2002). La imagen del dragón maya, descrita por De la Garza, confirma esta síntesis: fuerzas terrestres, acuáticas, celestes y uterinas convergen en una única potencia sagrada que articula el cosmos.

## **5. LA CEIBA COMO SÍMBOLO CULTURAL HASTA NUESTROS DÍAS**

El simbolismo de la ceiba no se limita al ámbito mítico antiguo ni al texto del *Chilam Balam*: continúa actuando en la vida ritual, estética y comunitaria de múltiples pueblos mesoamericanos. Su persistencia demuestra que las formas simbólicas no desaparecen, sino que se transforman y se reactivan en prácticas que siguen articulando sentido en el presente. Desde la perspectiva de Cassirer, esta continuidad evidencia que el símbolo no es una imagen fija, sino un acto de configuración que puede actualizarse en nuevos contextos culturales.

## 1. La ceiba en los rituales de Los Voladores

El ritual de los Voladores —presente actualmente en regiones de Puebla, Veracruz y la Huasteca— constituye uno de los ejemplos más claros de esta reactivación simbólica. Aunque en su iconografía y narrativas locales el árbol no siempre es nombrado explícitamente como ceiba, el palo volador reproduce el eje mítico que conecta cielo y tierra vease: (Najera, 2008), (Villani, 2024), (UNESCO, 2008). Al instalarse, el palo se ritualiza como un *axis* vertical que comunica el mundo humano con el ámbito sobrenatural.

Las cuatro cuerdas tensadas hacia los rumbos y el número de giros que realizan los voladores remiten directamente al sistema cuatripartito y al retorno cíclico del tiempo. El danzante que permanece en la cima —ave, emisario o mediador— ocupa simbólicamente el lugar del bacab, reafirmando la vigencia de la estructura mítica del cosmos. Aunque el ritual ha adquirido nuevas capas de significado, la lógica profunda que lo sostiene sigue siendo la misma que en la ceiba central: articular la vida desde el centro del mundo.

## 2. El cosmograma en la iconografía ritual y textil

El cosmograma en el que se instaló la ceiba aparece también en múltiples soportes visuales contemporáneos. Textiles ceremoniales de Oaxaca, Chiapas, Guerrero y Puebla representan un árbol central de cuyas ramas emergen aves, flores y serpientes, formando composiciones verticales que evocan el tránsito entre los tres niveles cósmicos. Esta iconografía no es un residuo decorativo, sino una manera de poner en acto la estructura del cosmos.

Un ejemplo lo encontramos en un huipil ceremonial, ya que los huipiles siguen siendo símbolos de identidad entre los pueblos indígenas actuales, estas piezas contienen en su tejido la narración cosmogónica de la creación, un ejemplo es el huipil de la santa explicado por Marta Turok “El huipil consta de tres lienzos: el

central, 'su madre' y los costados, 'sus brazos'. Juntos describen nuestro universo en el cual yo, mujer fecunda, estoy en el centro." (Turok,1988:43) representando el universo con los diamantes (Figura 2) "[...] en cada diamante está el mundo, que para nosotros asemeja un cubo con tres planos: la tierra está en un plano entre el cielo y el inframundo." (Turok,1988:47)... (Figura 3).

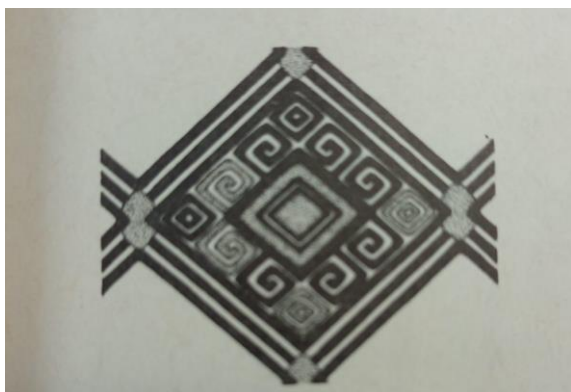


Figura 2. El universo representado en el huipil (Turok, 1988)

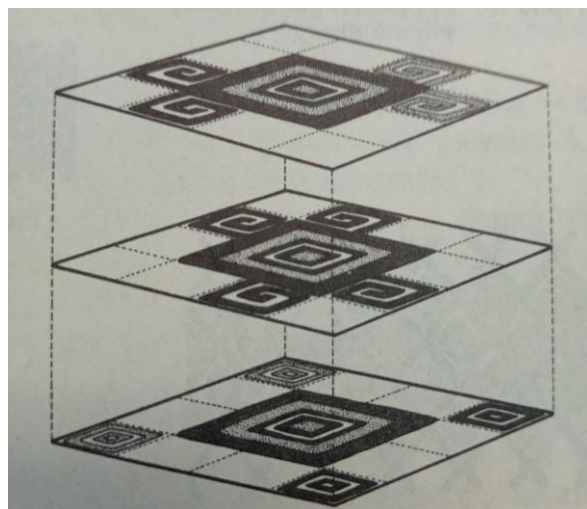


Figura 3. La tierra está en un plano entre el cielo y el inframundo. (Turok, 1988)

### 3. Persistencia simbólica y continuidad estructural

Desde la teoría de las formas simbólicas, esta persistencia indica que el símbolo axial no se reduce a un contenido histórico, sino que expresa una necesidad estructurante: dar orientación al mundo humano. La ceiba continúa siendo el lugar donde se cruzan las dimensiones verticales y horizontales de la existencia, uniendo origen, identidad y destino comunitario.

La vigencia de la ceiba —en rituales, narrativas, arte y prácticas del espacio— confirma que la forma simbólica del mito no desaparece, sino que se refracta en nuevos lenguajes que conservan su estructura originaria. De este modo, el análisis de la ceiba axial no se limita a un estudio arqueológico del mundo antiguo, sino que muestra la continuidad filosófica entre el mito y las prácticas vivas que siguen configurando el mundo de quienes la reconocen como su árbol sagrado.

## 6. CONCLUSIÓN

La ceiba axial, tal como se manifiesta en el *Chilam Balam de Chumayel*, permite comprender el mito no como un relato arcaico, sino como una forma simbólica que articula el mundo. A partir de la lectura cassireriana, el mito no se limita a describir una cosmovisión: configura activamente las coordenadas fundamentales de la existencia humana mediante la integración cualitativa del espacio, el tiempo y el número. El análisis del eje cósmico maya muestra que estas categorías no son abstracciones filosóficas, sino modos de orientación vital que siguen operando en prácticas y símbolos actuales.

La ceiba constituye, en este sentido, una estructura simbólica que organiza el cosmos en múltiples niveles. En el plano espacial, orienta los rumbos y separa el centro de los bordes; en el plano temporal, actualiza el origen mediante ciclos de destrucción y renovación; en el plano numérico, armoniza la multiplicidad a través de patrones, en este caso cuatripartitos y triádicos. A través de esta triple articulación, la ceiba se convierte en un modelo universal de ordenamiento del mundo, análogo a otros ejes míticos en tradiciones mesoamericanas y mesopotámicas.

El examen de las figuras asociadas —los bacabes, el monstruo de la tierra, los cuatro árboles de los rumbos— revela que el mito maya no solo narra una creación del cosmos, sino que expresa una estructura que continúa activa en la cultura viva. La presencia de la ceiba en rituales como el de los Voladores y en la iconografía textil contemporánea demuestra que esta forma simbólica se ha transformado, pero no ha perdido su función orientadora. De acuerdo con Cassirer, esta persistencia confirma que el símbolo no se agota en una figura histórica: es un acto de síntesis que puede reactivarse en nuevos contextos sociales.

Así, la ceiba axial no solo representa el origen del cosmos en la tradición maya; es un principio de organización del sentido, un eje que articula el ritmo del

mundo y la experiencia humana. Su permanencia en la vida ritual y en las prácticas comunitarias actuales muestra la continuidad profunda entre mito y cultura, entre las formas originarias del pensamiento y las expresiones contemporáneas que siguen configurando la realidad. Desde la filosofía de las formas simbólicas, la ceiba revela que el mito no pertenece al pasado, sino a la estructura viviente del espíritu, capaz de orientar, significar y renovar el mundo en cada una de sus manifestaciones.

## Referencias.

- Barrera, A. (1976). *La ceiba-cocodrilo*. Revista del INAH, (8), 1999–2004.
- Cassirer, E. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo: El lenguaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. 2: Fenomenología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. 1: El pensamiento mítico*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1945). *Antropología Filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De la Garza, M. (1998). *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (2022). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Trotta.
- Frazer, J. G. (1986). *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica.
- INHRM. (2001). *Chilam Balam de Chumayel*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Kirk, G. S. (1971). *El mito: Su significado y funciones en la cultura y la sociedad*. Alianza Editorial.
- López Austin, A. L. (2015). *Las razones del mito la cosmovisión Mesoamericana*. México: Ediciones Era.
- Najera, Martha Ilia (2008). El rito del ‘palo volador’. Encuentro de significados, *Revista española de antropología americana*, vol. 38, núm. 1, pp. 51-73.
- UNESCO (2008) *El expediente técnico de la ceremonia ritual de voladores, lista representativa del patrimonio inmaterial*.
- Turok, M. (1988). “El huipil ceremonial: símbolos e identidad”. *Artes de México*, (5), 43–48.
- Villani, L. (2024). El palo volador: eje cósmico y marcador del espacio-tiempo mítico en la Sierra totonaca de Papantla. *Anales De Antropología*, 58(1), 117–126. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2024.58.1.85378>

DOSIER

Júpiter: discurso y utopía en la épica imperial  
(Virgilio, Valerio Flaco y Silio Itálico)

Jupiter: Discourse and Utopia in the Imperial Epic  
(Virgil, Valerius and Silius Italicus)

Juan Manuel Arriaga Benitez  
IFFL-UNAM  
Juan.manuel.arriaga@comunidad.unam.mx

**Recepción: 28/01/2026 – Aprobación: 18/03/2026**

**DOI.**

## Resumen

Desde el advenimiento de las sagas épicas de la poesía flavia, el discurso inaugural de Júpiter conforma ya patrón narrativo respecto al antecedente virgiliano; en esos discursos el dios regente anuncia programáticamente el advenimiento de una nueva Era para el mundo; sin embargo, también son discursos de poder político con los que el dios supremo, empleando un tono utópico, idealiza el futuro de la humanidad bajo su regencia universal y absoluta. Este recurso poético inventado por Virgilio constituye un reflejo de la época en que éste vivió y de la manera con que interpretó la realidad política de su tiempo. Valerio Flaco, el primer poeta épico de la dinastía flavia, recupera esta fórmula discursiva y la lleva a un pasado mitológico situado en la transición de la Edad de Oro a la Edad de Hierro, lo que explica que el discurso de su Júpiter sea el de un rey incipiente que dicta nuevas reglas para sus subordinados. Finalmente, con Silio Itálico observamos a un Júpiter “histórico”, cuya finalidad es velar por la mejora de la virtud romana a expensas del sufrimiento que le supondrá la guerra contra Cartago en su camino hacia la grandeza. En este trabajo se analizan los tres discursos a la luz de una interpretación utópica. Se concluye que la visión ideológica de cada poeta se trasluce en las palabras de su respectivo Júpiter y le dan identidad a la manera en que cada uno interpreta el futuro del mundo respecto al pasado que ellos narran.

**Palabras clave:** Discurso; Edad Dorada; Imperio romano; Poesía épica; Utopía.

## Abstract

Since the advent of the epic sagas of Flavian poetry, Jupiter's inaugural speech has formed a narrative pattern with respect to its Virgilian predecessor; in these speeches, the regent god programmatically announces the arrival of a new era for the world. However, they are also speeches of political power in which the supreme

god, employing a utopian tone, idealizes the future of humanity under his universal and absolute regency. This poetic device invented by Virgil is a reflection of the era in which he lived and the way he interpreted the political reality of his time. Valerius Flaccus, the first epic poet of the Flavian dynasty, revived this discursive formula and extended it to a mythological past situated in the transition from the Golden Age to the Iron Age, which explains why his Jupiter's speech is that of an incipient king dictating new rules for his subordinates. Finally, with Silius Italicus we observe a "historical" Jupiter, whose purpose is to ensure the improvement of Roman virtue at the expense of the suffering that the war against Carthage will bring on his path to greatness. This paper analyzes the three speeches in light of a utopian interpretation. It is concluded that the ideological vision of each poet is reflected in the words of their respective Jupiter and gives identity to the way in which each one interprets the future of the world in relation to the past that they narrate.

**Key words:** Discourse; Epic Poetry; Golden Age, Roman Empire; Utopia.

## 1. Introducción.

El primer discurso de Júpiter en la épica latina ha sido interpretado bajo lecturas de índole programática, pues manifiesta una pauta narrativa con la que cada poeta anuncia ideas útiles para la interpretación de su relato y de la dinámica política de su tiempo.<sup>1</sup> La importancia de que el dios regente revele no sólo parte de la trama del

---

<sup>1</sup> El modelo épico latino para el primer discurso de Júpiter se encuentra en la escena en la que por primera vez aparece Zeus en la *Iliada* (I, 495-527); en esa escena, Tetis, indignada por la injusticia hecha por Agamenón contra su hijo a causa de Briseida, se dirige al Olimpo y le pide al dios supremo que le conceda la oportunidad de honrar a su hijo (ἀλλὰ σὺ πέρ μιν τίσον, Ὀλύμπιε μητίετα Ζεῦ· / τόφρα δ' ἐπὶ Τρώεσσι τίθει κράτος, ὄφρ' ἄν Ἀχαιοί / υἷόν ἐμὸν τίσωσιν ὀφέλλωσίν τε ἐ τιμήι [Pero tú al menos hónralo, Olímpico Zeus providente, y fuerza en tanto da a los troyanos, porque al fin los aqueos honren al hijo mío, y lo acrecienten en honra], vv. 508-510; trad. Rubén Bonifaz Nuño); este es el desencadenante de la trama iliádica sobre la cólera de Aquiles y su renuncia a pelear, lo que favorece la causa de los troyanos y su prevalencia en casi todas las escenas de batalla hasta que nuevamente Aquiles se incorpora a la guerra. En su discurso (I, 518-527), Zeus le promete a la nereida

poema, sino también aspectos ideológicos ligados a sus planes para el futuro de la humanidad, constituye un valioso testimonio temprano de lo que sucederá y de lo que el mismo autor busca comunicar metapoéticamente.<sup>2</sup>

Tres son los poemas que, según me ha parecido, trazan una directriz en la que se puede establecer un paradigma que atestigua el cambio ideológico entre distintos modos de entender el plan global que Júpiter revela en sus discursos iniciales. En estos tres discursos, Júpiter emplea un tono utópico, es decir, abiertamente interesado en revelar su idealizado modelo de gobierno; asimismo, en los tres manifiesta abiertamente su conocimiento de un futuro que él considera idóneo para el devenir de la humanidad. Sin embargo, cada discurso ofrece diversas soluciones teleológicas y se adscribe a objetivos utópicos que comentan sobre el poder político en contextos que pertenecen a distintos momentos del desarrollo temprano del Imperio Romano.

El Júpiter de Virgilio inaugura esta propuesta narrativa y su autoridad como ‘creador’ de este recurso poético-retórico funciona como una base a partir de la cual el lector evalúa constantemente la narración posterior, pues su discurso traza un camino proléptico seguido por los personajes a lo largo de la trama. (*Aen.* I, 257-296). Valerio Flaco, el primer poeta épico que floreció bajo la dinastía flavia, recupera esta fórmula discursiva y la lleva a un pasado mitológico situado en la transición de la Edad de Oro a la Edad de Hierro, justo cuando la nave de los Argonautas zarpa

---

que hará lo que le pidió, aun a costa de enemistarse con Hera, favorable para los griegos. Lo mismo ocurre con la interacción entre Zeus y Atenea en la *Odisea* (I, 44-95), donde la diosa se queja con su padre en virtud de que su protegido Odiseo se encuentra retenido en la isla de Calipso, lo cual produce el desencadenamiento de eventos para lograr la salida del héroe. Si bien aquellos antecedentes homéricos son un punto crucial en la trama de la *Ilíada* y de la *Odisea*, pues desencadenan la trama de sendos poemas, lo que Virgilio inventó a partir de esos modelos fue que la promesa de su dios supremo en su discurso a Venus repercute a un nivel que rebasa los límites diegéticos del poema y se enuncia como una visión de alcance global, pues llega incluso a profetizar la llegada del Imperio romano; sus epígonos flavios heredarán este artificio narrativo para diseñar la respectiva escena del primer discurso de su respectivo Júpiter. Cf. Williams, 1972, ad 223 ss; Evans, 2008: 198 n. 24; Ganiban, 2012, ad 223-304. Asimismo, también conviene tener en consideración el importante testimonio de Macrobio en el que afirma que Virgilio reescribió el pasaje en cuestión del poema de Nevio (fr. 14 Blänsdorf), en cuyo caso el poeta augústeo no ideó originalmente la escena, pero sí podría haberle conferido el tono utópico que en el espacio correspondiente discutiremos.

<sup>2</sup> Esta idea ya había sido intuida y discutida por Rhiannon Evans respecto a cuestiones de índole utopista (2008: 55-56), sobre todo en lo concerniente a aspectos del cambio de razas humanas propio de las narrativas de Edad Dorada tal como las describen principalmente Arato (100-136), Diodoro Sículo (II, 56-60), Hesíodo (*Op.* 109 ss.), Ovidio (*Met.* I, 89 ss.) y Virgilio (*Georg.* I, 121-146; II, 136-176).

hacia la Cólquide, lo que explica que el discurso de su Júpiter sea el de un rey incipiente que dicta nuevas reglas para sus subordinados. (I, 531-567). Finalmente, con Silio Itálico observamos a un Júpiter ‘histórico’, ya emplazado en un punto específico del pasado romano, cuya finalidad es velar por la integridad de este pueblo a expensas del costoso sacrificio que le supondrá la guerra contra Cartago en tanto obstáculo casi insalvable en su camino hacia la grandeza; además, su poema rescata el tándem Venus-Júpiter virgiliano y la preocupación de la madre de Eneas por el futuro de la descendencia de éste. (III, 571-629).<sup>3</sup>

El objetivo de este artículo es analizar estos tres discursos a la luz de los estudios utópicos, con el fin de extraer los contenidos con los que pueda formularse el modelo utópico de cada uno; se espera que este análisis permita entender la forma en que cada autor, a su modo, interpretó el porvenir de la humanidad al imaginar, a través de la figura de un Júpiter regente, cuál sería el porvenir del régimen imperial.

## 2. ¿Discursos utópicos?

Comenzamos por definir brevemente lo que es una *utopía* y por establecer si el pensamiento utópico es un marco epistémico válido para analizar los discursos mencionados. Diferentes autores ofrecen aproximaciones diversas al concepto de utopía,<sup>4</sup> pero en general podemos afirmar que una *utopía* es básicamente un género literario ficticio que, como Giulia Sisa afirma, crea un universo paralelo.<sup>5</sup> Por supuesto, la *utopía* arquetípica es la de Tomás Moro,<sup>6</sup> pero bajo la definición de Sisa

<sup>3</sup> Las ediciones de las que están tomados los textos citados en este trabajo de los tres poemas épicos se encuentran consignadas en la Bibliografía. Todas las traducciones, cuando no se diga algo distinto, son propias.

<sup>4</sup> Entre otros, quienes han sido referentes teóricos en torno al concepto de “utopía” y que serán útiles para los fines que persigue este trabajo, son Finley, 1967; Ferguson, 1975; Davis 1981; Manuel y Manuel, 1981; Levitas, 1990; Delumeau, 1992; Cleys y Sargent 1999; DuBois, 2006; Carsana 2008; Evans, 2008; Jouanno 2008; Hertzler, 2019; Sisa, 2021.

<sup>5</sup> Sisa, 2021: 1.

<sup>6</sup> La obra de Moro se denomina *De optimo Reipublicae statu deque nova Insula Vtopia libellus vere aureus*. Como se observa, “Utopía” es propiamente el nombre de una isla a partir de la cual se infieren características adaptables a las demás *utopías* literarias, tanto anteriores como posteriores a la de Moro; Ferguson (1975) hace

pueden incorporarse retrospectivamente muchas de las obras que precedieron a la de Moro; así, en la antigüedad obras que podemos leer como *utopías* son la *República* de Platón, aunque son muchos los lugares y pasajes de otros autores clásicos donde es posible identificar relatos vinculados a la narrativa utópica.<sup>7</sup>

Sin embargo, únicamente bajo el concepto expresado por Sisa los relatos de los tres poetas aquí analizados no cuadran bien con esa expresión ficticia que da paso a la creación de un universo paralelo, sobre todo porque las tramas que esos poemas abordan no se ocupan de narrar realidades alternas, sino que pretenden integrarse en el pasado del mundo en el que el autor habita y explicar así la realidad presente; mientras que los *Punica* de Silio Itálico son un poema anclado directamente en el pasado histórico (la Segunda Guerra Púnica), la *Eneida* virgiliana también se ancla a un pasado, en este caso semi-histórico, que fue diseñado para revelar acontecimientos que dieron cauce a la identidad romana; el único poema puramente mitológico (incluso, atemporal en virtud de que no se ancla a sucesos históricos datables) son las *Argonáuticas* de Valerio Flaco, aunque sí podemos afirmar que su diégesis coexista en el mundo “real” porque está vinculada con situaciones semi-históricas (la Guerra de Troya) e históricas (el advenimiento de la *gens* flavia al Principado romano). Por ende, ninguno de los tres poemas constituye por sí mismo una *utopía* y sus propios autores *a priori* establecen en los discursos iniciales de

---

una revisión general de autores antiguos en los que logra identificar y caracterizar la moderna noción de utopía en obras clásicas.

<sup>7</sup> Por mencionar algunos pasajes que me han parecido importantes, me permito referir los de Estrabón (I, 4-5), Homero (*Od.* IV, 560-569), Horacio (*Epod.* 16), Plutarco (*Sert.* 8, 2-3) y Tibulo (I, 3, 35-50). En este punto, me parece importante señalar que existe ciertamente una diferencia entre “utopía” y “narrativa de Edad Dorada”, aunque los términos, por sus características y formulaciones (muchas de ellas coincidentes), suelen confundirse. Las utopías están generalmente ligadas al futuro o a una suerte de realidad alterna que propicia el establecimiento de reglas y planeamientos sociales a gusto del autor; asimismo, las utopías son sociedades ideales abstractas que pueden o no coexistir con sociedades reales para establecer un *comparandum* con éstas. Por su parte las narrativas de Edad Dorada se vinculan más con el pasado y la añoranza de ese pasado como ideal de vida, pues se asume que el presente es un momento de decadencia en el devenir histórico (cf. nota 2 *supra*); a diferencia de las utopías, donde el avance tecnológico y social se asume generalmente como positivo, en las narraciones de Edad Dorada la tecnología adquiere una dimensión corruptora y el trabajo humano es un signo de sufrimiento por la pérdida de un *status* paradisíaco (cf. Evans, 2008: 1-3 para una discusión sobre las diferencias y similitudes entre “utopía” y “Edad Dorada”). En este trabajo usamos ambos conceptos como parte de una categoría general asociada a la abstracta idea de pensamiento utópico, que es la consideración de la utopía no como género literario ni como construcción de realidad alterna, sino como una propensión a la idealización que puede ocurrir en algún punto de la trama de una obra sin que toda la obra se vuelva una utopía.

Júpiter el advenimiento de una época concreta, no alternativa ni ficticia, anclada en el presente histórico de Roma.<sup>8</sup>

A pesar de este sesgo que impide poner las obras de los tres poetas latinos en línea con la configuración de una *utopía*, lo cierto es que la naturaleza de los discursos de Júpiter en las tres epopeyas sí cuenta con lo que Manuel y Manuel denominan ‘propensión utópica’ y Evans ‘utopian impulse’,<sup>9</sup> es decir, contienen un rasgo propio del pensamiento utópico que se vincula con la visión meliorativa o idealizante de una sociedad.<sup>10</sup> Si bien los poetas latinos no crearon utopías en tanto realidades paralelas idealizadas, lo que sí demostraron en los discursos del dios es tener una visión utópica del mundo a futuro; esta visión, de hecho, sitúa ese futuro utópico en el presente del autor (al menos, en un presente identificable con la época del autor)<sup>11</sup> en un horizonte ontológico asociado a la dimensión teleológica del Imperio.

Bajo esta idea, la teoría utópica si es epistémicamente viable para estudiar los discursos inaugurales de Júpiter en las tres epopeyas. Lo que a continuación haremos será, pues, analizar uno a uno el discurso de Júpiter de cada epopeya sobre el fundamento establecido acerca de la noción de pensamiento utópico, poniendo especial énfasis en las características con que el dios regente expone en cada discurso su respectiva utopía.

---

<sup>8</sup> Sólo el poema de Valerio Flaco es problemático en este sentido, pues deja en ambigüedad el asunto acerca de si es Roma realmente en quien descansa la responsabilidad de obtener el dominio global perpetuo, como se discutirá más adelante.

<sup>9</sup> Manuel y Manuel desarrollan esta idea a partir de su introducción, a la que intitulan precisamente así (1981: 13 ss.). El concepto de Evans “utopian impulse” (2008: 2) está desarrollado siguiendo principalmente a Ruth Levitas, y constituye básicamente un deseo o esperanza de cambio para mejor.

<sup>10</sup> El concepto “pensamiento utópico” ya desde Finley está enclavado en los estudios sobre utopía y utopismo y asocia con el término “an element of fantasy, of dreaming, or at least of yearning, for a better life and a better world” (1967: 3). Es esta condición meliorativa a la que nos referimos y que es el punto de partida de la inclusión de tal sintagma a la base teórica para analizar los discursos de Júpiter en cuestión.

<sup>11</sup> Ganiban, 2012: 13: “Jupiter thereby establishes a connection between Aeneas’ Trojan world and Vergil’s own day that informs the entire poem”.

### 3. Júpiter: regente universal y utopista

En las tres epopeyas que analizaremos aquí Júpiter se erige como dios supremo que reina el universo de manera indiscutible.<sup>12</sup> Su reinado es absoluto y no hay quien le dispute el trono cósmico; como sabemos, el trasfondo mítico y la tradición literaria tal como la heredaron los poetas latinos dictaba que Júpiter había llegado a ese trono no de manera fortuita, sino a través de una serie de disputas (llamadas ‘teomaquias’) contra deidades ctónicas a las que venció con ayuda de sus hermanos olímpicos. Según Hesíodo, sus principales contrincantes fueron los Titanes (deidades de la generación anterior, a la que pertenecía su propio padre, Saturno/Cronos) y Tifeo;<sup>13</sup> posteriormente se incorporaron los Gigantes como rivales suyos,<sup>14</sup> sin mencionar que el propio padre de los dioses tuvo que encargarse personalmente de zanjar los problemas sucesorios que amenazaban con destronarlo, principalmente en las amenazas profetizadas en sus hijos no natos con Metis y Tetis.<sup>15</sup>

Para que las utopías de Júpiter se cumplan, debe asumirse, como lo hacen los tres poetas latinos en cuestión, que el dios gobernará por toda la eternidad. Esta *conditio sine qua non* calza perfectamente con ese advenimiento de Júpiter al trono celestial tras las teomaquias y la marginación de las diosas que podrían engendrar hijos más poderosos que él, así como con la consecuente idea de que ya ninguna deidad le podría discutir la supremacía global. De este modo, el manejo del tiempo “cósmico” en Virgilio, Valerio Flaco y Silio Itálico es análogo según estos lineamientos: Júpiter no sólo ha inaugurado una nueva era para la humanidad, sino

<sup>12</sup> Existe otra epopeya que pudo haber sido analizada en conjunto con referidas en la Introducción por tener también una escena de primer discurso de Júpiter a la usanza virgiliana, pero que hemos dejado fuera de este trabajo por motivos de adecuación de su contenido a los objetivos que perseguimos, en cuyo caso cf. Evans, 2008: 55. Dicha epopeya es, por supuesto, la *Tebaida* de Estacio; el discurso del dios regente en este texto se encuentra en I, 214-247.

<sup>13</sup> Titanomaquia: Hes. *Th.* 617-725; Tifeomaquia: Hes. *Th.* 820-868.

<sup>14</sup> La Gigantomaquia es un tópico frecuente entre los poetas épicos romanos: Luc. I, 35-36; VI, 410-41; Sil. It. III, 494-495; IV, 275-276; IX, 304-309; Verg. *Georg.* I, 279-283.

<sup>15</sup> Hesíodo habla sin más detalles de una profecía según la cual un hijo de Zeus y Metis, su primera esposa, iba a reinar sobre hombres y dioses (*Th.* 896-900); por consejo de Gea y Urano, Zeus devoró a Metis para que así ningún otro dios le disputara la regencia cósmica (*Th.* 892-893); cf. Arriaga Benítez, 2025a: 17-18. Sobre la profecía según la cual Tetis iba a engendrar a un hijo más poderoso que su padre, por lo cual Zeus/Júpiter la obligó a casarse con el mortal Peleo, son varios los autores clásicos que la refieren: Aesch. *Pr.* 907-927 (aunque no menciona expresamente que sea la nereida quien lo engendre); Apollod. III, 13, 5; Ap. Rhod. IV, 790-809; Hom. *Il.* XXIV, 59-63; Hyg. *Fab.* LIV; Ov. *Met.* XI, 221-228; Pind. *Isthm.* VIII, 26 ss.

que también tiene pleno control del futuro. Esto crea, asimismo, un paradigma de inevitabilidad metanarrativo: la prueba de que Júpiter tiene control sobre el destino estriba en que el advenimiento de lo profetizado en sus discursos (verificable sólo por el lector) llegó a cumplirse con el advenimiento del Imperio.<sup>16</sup>

Cabe destacar otras dos características de estos discursos de Júpiter: la primera es que los tres son discursos que el padre de los dioses pronuncia como respuesta a una deidad que expone sus inquietudes respecto de la situación actual que se desarrolla entre los humanos: tanto en la *Eneida* como en los *Punica*, Júpiter responde a las inquietudes de una Venus angustiada por el desarrollo adverso de acontecimientos para los suyos (recuérdese que es la madre de Eneas y patrona de los romanos, según también el testimonio de Lucrecio);<sup>17</sup> por su parte, el Júpiter de las *Argonáuticas* elabora su discurso en respuesta a las inquietudes del dios Sol, dado que el viaje de los Argonautas constituye una amenaza contra su propia descendencia en la Cólquide. La segunda característica de estos discursos es que los tres se pronuncian para dos receptores, uno que *in presentia* lo constituye aquella deidad a la que Júpiter responde y otro que evidentemente lo constituye metapoéticamente el lector; este señalamiento resulta importante, dado que la exposición de un plan divino obedece no sólo a un interés “refutativo”, sino también a una exposición programática contra la cual el lector confrontará los sucesos tanto históricos como ulteriores de la trama profetizados en el respectivo poema.

---

<sup>16</sup> No está de más señalar que esta visión de un Júpiter regente con pleno control del destino y del futuro está lejos de ser coherente o, por lo menos, narrativamente consistente, debido a la contradicción creada por la relativa subordinación del dios a aquellas fuerzas cósmicas y abstractas que eran los *fata*, difícil de conciliar con el peso que tiene la superioridad percibida de Júpiter tras alcanzar la regencia suprema del mundo. Sobre estas inconsistencias inherentes a las narrativas épicas, cf. Criado, 2015. Ahora bien, pese a la insalvable contradicción narrativa que pueda haber con la presencia determinista de un dios supremo, es de destacar también que el advenimiento de Júpiter al dominio global cerró para siempre ese ciclo de destronamientos y de alternancias en la gobernanza cósmica, lo cual propició que se estabilizara la Edad humana con la Guerra troyana como último motivo mitológico que dio paso al advenimiento de una historia “datable”; cf. Feeney, 2007: 117.

<sup>17</sup> El poema lucreciano *De rerum natura* comienza precisamente con una invocación a Venus en la que se expone precisamente este patronazgo generacional (I, 1-2): *Aeneadum genetrix hominumque divomque voluptas / alma Venus* (Venus protectora, madre de los Enéadas, placer de hombres y dioses); cf. Ov. *Fast.* IV, 35-40. Sobre Venus como madre de la raza troyana en la épica pre-virgiliana, cf. Feeney, 1991: 109-111.

### 3.1. El discurso de Júpiter en la *Eneida* (I, 257-296)

La diosa que desencadena el discurso de Júpiter en el primer libro de la *Eneida* es Venus, preocupada por las desgracias que le estaban ocurriendo a Eneas en África; en su tristeza (*tristior et lacrimis oculos suffusa nitentis* [muy triste y con los ojos brillantes repletos de lágrimas], v. 228), la diosa le recuerda a Júpiter su promesa de hacer de la descendencia de Eneas el pueblo más poderoso del mundo (vv. 234-237) y, en consecuencia, le pregunta con extrañeza por qué ha cambiado de parecer (*quae te, genitor, sententia uertit?* [¿Qué opinión, padre, te ha cambiado?], v. 237).

La intervención de Venus ocurre en un punto crucial de la cronología del poema: aunque el primer libro abre con la trama de Eneas en Cartago (trama que se extenderá hasta el cuarto libro), el héroe troyano ya había peregrinado por altamar por mucho tiempo, según expone en su relato en el tercer libro. En consecuencia, es posible notar que esta preocupación de la diosa del amor, temprana en el poema, se debe a que la estancia en tierras de Dido supone el obstáculo más reciente en una serie de vicisitudes que la flota troyana tuvo que soportar en su búsqueda de las prometidas costas de Italia, obstáculo agravado por la enemistad de Juno y sus afanosos intentos por impedir que los troyanos cumplan su destino.<sup>18</sup>

Cuando Júpiter responde a las inquietudes de Venus, lo hace para calmar los temores de ésta. Su discurso, por ende, tiene por objetivo consolar a la madre de Eneas, pero con el consecuente aprovechamiento del espacio comunicativo para incorporar la profecía sobre la grandeza de Roma. Desde un punto de vista retórico-judicial, lo que Júpiter elabora es una *confutatio*, pues básicamente lo que dice se enfoca en refutar las acusaciones de su hija: a la pregunta *quae te, genitor, sententia uertit?* (v. 237), el padre de los dioses afirma que *neque me sententia uertit* (ninguna opinión me ha cambiado, v. 260),<sup>19</sup> a lo que le sigue una larga exposición (vv. 261 ss.) tanto sobre el futuro inmediato de Eneas una vez que llegue al Lacio (vv. 261-266)

<sup>18</sup> Juno juega un papel crucial, pues su presencia en el poema mediante sus intentos de sabotear el destino de Eneas, según sostiene de Ganiban, “interacts with and is increased by the necessities of history” (2012: 14).

<sup>19</sup> cf. Ganiban, 2012, ad 260.

como sobre los acontecimientos históricos que desembocarán en la llegada de César y de la paz bajo el dominio imperial (vv. 267-296); asimismo, a la acusación de que *nos, tua progenies, /... unius ob iram / prodimur atque Italis longe disiungimur oris* (nosotros, tu descendencia... debido a la ira de una somos traicionados y nos apartamos lejos de las costas ítalas, vv. 250-252), Júpiter responde *cernes urbem et promissa Lauini / moenia* (observarás la ciudad y las prometidas murallas de Lavino, vv. 258-259) y que incluso la *aspera Iuno* (Juno hostil, v. 279), a pesar de su rivalidad presente, *consilia in melius referet mecumque fouebit / Romanos, rerum dominos gentemque togatam* (transformará su pensamiento para mejor y apoyará conmigo a los romanos, dueños de todo y gente togada, vv. 281-282).<sup>20</sup>

El clímax del discurso es, sin embargo, la parte central del mismo,<sup>21</sup> donde el dios supremo establece la eternidad de la gobernanza romana sobre el orbe: *his ego nec metas rerum nec tempora pono: / imperium sine fine dedi* (A éstos [sc. a los romanos] yo ni límites de cosas ni tiempos les pongo: les he concedido un imperio sin fin, vv. 278-279).<sup>22</sup> Es en este *imperium sine fine* donde Virgilio cifra la identidad de ese pueblo, una visión imbatible e invulnerable del régimen.<sup>23</sup> Esta idea se ve reforzada, de hecho, por el advenimiento de la paz y el encadenamiento del *Furor* en la referencia alegórica de los versos 291-296, sección en la que Austin ya interpretaba ese *Furor impius* como la locura de las guerras civiles y la esperanza de una época de

<sup>20</sup> Para un panorama sobre la función que juega la reconciliación de Juno con Júpiter en la épica virgiliana, así como sus posibles antecedentes y su impacto en la épica latina posterior, cf. Feeney, 1984.

<sup>21</sup> Ya Austin había señalado el carácter simétrico de este discurso con el destino imperial de Roma ocupando el centro (1971, ad 257 ss.). Los romanos, como afirma Hejduk (2009: 281), se consideraban un pueblo “elegido” por Júpiter para gobernar el mundo, lo que es perfectamente compatible con una lectura utópica de este discurso y de estos dos versos del centro del mismo; el mismo Hejduk afirma también que, de hecho, la tutela de Júpiter impone una teología de la moral en lo que básicamente es una teología de la victoria en términos de justicia; “the Romans must have been in the right, because they won” (292).

<sup>22</sup> Austin nota con justa razón que el pretérito *dedi* resulta contrastante con los futuros que abundan en el discurso (p. ej. *cernes*, v. 258; *feres*, v. 259; *geret*, v. 263; *explebit*, v. 270; *accipies*, v. 290; etc.), lo que significa que eventualmente “the splendour of eternal Rome is already settled” (1971, ad 278 ss.). Por su parte, Conington ya intuía que el verso se refiere probablemente a una condición espacio-temporal, siendo *metas rerum* una alusión a los límites de la extensión territorial y *tempora* a la duración (1884, ad 278); cf. Stahl, 2009: 23.

<sup>23</sup> cf. Austin, 1971, ad 278 ss.; Jones, 2011, ad 278-282. Hejduk sostiene que esta promesa está enunciada en términos totalizadores (2009: 291).

paz adscrita a la incipiente regencia imperial.<sup>24</sup> En resumen, el inicio del Imperio está asociado a un régimen sin fin (tanto espacial como temporal) gracias al advenimiento de la paz tras el período de guerras civiles donde dominó el *Furor*.<sup>25</sup>

Con base en lo anterior, el contenido del discurso de Júpiter ofrece una directriz abiertamente optimista respecto a lo que le espera a Eneas y a la descendencia de Eneas hasta la época de Augusto. Se trata, pues, de un discurso con un fuerte componente utópico, pero este componente está subordinado a la creencia en una época de paz que se prolongará *ad infinitum*. ¿Hasta qué punto el propio Virgilio creía que el legado de Augusto sería una paz perpetua bajo un *imperium sine fine*? Aunque la respuesta no es verificable directamente, puede serlo indirectamente bajo interpretaciones basadas en los puntos de contacto con otros momentos del poema o con referentes históricos; el problema de esto es que las interpretaciones divergen en el espectro del optimismo y el pesimismo.<sup>26</sup>

No olvidemos que este discurso tiene como intención principal intradiegetica el consolar a Venus por las desgracias que le han ocurrido a su hijo; esto bien podría sesgar no sólo la interpretación utópica al interior del poema, es decir, en la interacción de los personajes, sino también al exterior del mismo respecto a lo que

<sup>24</sup> Austin, 1971, ad 257 ss. y ad 294. Cf. Conington, 1884, ad 284; Ganiban, 2012: 14. El poema de Lucano comienza, tras el proemio, con una pregunta acerca de este *furor* metapoético que llevó a los ciudadanos romanos a pelear entre sí (I, 8): *Quis furor, o cives...?* (¿Qué locura, oh ciudadanos...?); cf. Ganiban, 2012, ad 294-296.

<sup>25</sup> Sobre Augusto como promotor de la paz tras el periodo de guerras civiles pre-imperial, cf. Ganiban, 2012, ad 291; Osgood, 2015: 1690 y n. 48 (donde hace alusión al discurso de Júpiter en la *Eneida*). Wilson defiende la idea de que la batalla de Accio, último gran enfrentamiento en la guerra civil entre Marco Antonio y Octavio, es significativa para el tema de la *Eneida* sobre la inteligibilidad de los hechos históricos como preludios del porvenir (1979, pp. 369-370), lo cual puede considerarse un motivo suficiente para que Júpiter (y, por ende, Virgilio) anuncie este futuro romano próspero como un motivo de consuelo *ad hoc* para una afligida Venus (o un afligido lector, temeroso por el trauma de las guerras civiles, al que había que consolar con la promesa de un periodo “eterno” de paz); cf. Armitage, 2017: 71-72.

<sup>26</sup> Aunque no es este el espacio para discutir estas interpretaciones y seleccionar la que más nos parece adecuada, cabe decir que esta oscilación entre posturas optimistas y pesimistas ha sido frecuente entre los estudiosos del pasaje virgiliano en cuestión. Por poner un ejemplo, R. D. Williams defiende que el discurso de Júpiter permite considerar los eventos de los libros IV y XII como algo más que sufrimiento sin sentido y estima que el orden mundial “cannot be achieved without suffering and sacrifice, and as the poem explores these sacrifices, the reader must remember why they have to be made” (1972, ad 223 ss.), mientras que, al comentar los versos 278-279, afirma que “the proud certainty of Roman imperial rule must have had a profound patriotic impact on Virgil’s readers” (ad 278-279); por el contrario, Sara Mack sostiene que las profecías augústeas sobre el futuro de Roma parecen más bien “to insinuate limitations of Rome’s potential” y, en particular, la profecía de los versos 278-279 carece de especificaciones, pero constituye una “easy promise of greatness to come” (1978: 69). Sobre esta cuestión en general, cf. O’Hara, 1990: 128-132; Hejduk, 2009: 283.

Virgilio comunica a sus lectores. El tono utopista del discurso jupiterino estriba en la promesa (¿exagerada?) de que Roma será un imperio sin fin, sin límites territoriales y, por si fuera poco, definido por la ausencia de guerras (civiles); el tándem Júpiter-Venus es análogo al de Virgilio-Lector: la promesa, como sostiene O'Hara, puede tratarse de una falsedad retórica, donde "the content of a prophecy is to be determined more by what the character wants or needs to hear than by what the truth of the situation is".<sup>27</sup> Es decir, son Venus/Lector y no Júpiter/Virgilio quienes moldean el discurso, pues es lo que precisamente necesitan oír para abrigar un consuelo a partir de la esperanza de un mejor futuro: Venus necesita saber que el sufrimiento de Eneas no es en vano y que los designios de Júpiter no han cambiado; el lector necesitaría saber que el ciclo de guerras civiles se detuvo con el advenimiento de Augusto y del régimen que promete evitarlas.<sup>28</sup>

En términos utopistas, lo que Júpiter hace es idealizar el futuro, tal vez de forma exagerada, con el fin específico de ofrecer consuelo a su hija; lo que dice probablemente no sea falso (de hecho, muchas de las cosas que predice tanto intradiegética como extradiegéticamente son verdaderas), pero la intencionalidad consolativa ejerce un fuerte campo gravitacional en la exposición utópica del monarca divino. Un imperio sin fin y una paz perpetua son creíbles si quien los dice es un dios/poeta que tiene conocimiento de los alcances históricos de los acontecimientos y una visión global de los mismos, además de que son creíbles también si a quien se lo dice es a una hija/lector afligido que necesita arropar esperanzas de un futuro mejor. Ahora bien, el discurso de Júpiter es compatible con una narrativa utópica, pero, como Hejduk ha demostrado, es difícilmente compatible con una narrativa de Edad Dorada:<sup>29</sup> si bien el dios supremo consuela a su hija con la

---

<sup>27</sup> O'Hara, 1990: 135.

<sup>28</sup> Nuevamente con O'Hara, 1990: 153-163 (con bibliografía referida). Hajduk va más lejos y establece que incluso lectores alejados del contexto inmediato del poema virgiliano confrontan el discurso de Júpiter con las implicaciones que tiene: "Even if the fictive audience (Venus) is indifferent to justice, the fact remains that Virgil has chosen such an audience to shape the prophecy whose implications, rightly, are seen by all readers as extending far beyond its immediate context" (2009: 289).

<sup>29</sup> Hejduk, 2009: 285-287 (con bibliografía referida).

promesa de un imperio sin fin para los Enéadas, lo cierto es que aquello que ese *imperium sine fine* garantiza es una paz duradera, pero no la prosperidad de una Edad de abundancia, descanso y felicidad propias de la *aetas aurea*. El imperio que Júpiter presenta como el *telos* histórico de los sufrimientos de Eneas y de la raza humana no es garantía del cese de trabajos humanos, sino que se entiende más bien como el cese de guerras (civiles) una vez que todo el mundo esté bajo dominio romano (*nec rerum metas... pono*, v. 278).

La utopía del Júpiter virgiliano se basa en la seguridad de que las guerras se frenarán con la llegada del régimen imperial, a partir del cual ya nada más es “profetizable”, pues no queda nada más que disfrutar de esa paz y dominio global, aun si esa paz y ese dominio global no traen consigo el retorno a una Edad Dorada durante la cual el alimento brote espontáneamente para sustento de los hombres y el clima sea apacible durante todo el año.

### 3.2. El discurso de Júpiter en las *Argonáuticas* (I, 531-567)

Las *Argonáuticas* flavias son el primer poema que hereda la tradición virgiliana del primer discurso (utópico) de Júpiter. A diferencia del modelo virgiliano, en Valerio Flaco el dios que detona la exposición profética de Júpiter es el dios Sol, preocupado también por un hijo, el rey Eetes de la Cólquide, pero por motivos totalmente distintos a los de la Venus de la *Eneida*, que abreva, a su vez, de la iniciativa petitoria de Tetis ante Zeus en favor de su Aquiles en la *Ilíada*: el Sol aborda al padre de los dioses con la finalidad de convencerlo de que frene el avance de los Argonautas, que justo en la escena anterior acababan de zarpar;<sup>30</sup> lo que el dios solar expresa es su

---

<sup>30</sup> Ya hemos hecho referencia a los antecedentes homéricos que moldearon el episodio del primer discurso de Júpiter (cf. nota 1 *supra*) en los que claramente Virgilio se inspiró; sin embargo, resulta oportuno mencionar que Valerio Flaco se inspira en otro episodio homérico: en *Od.* XII, 376-383 el dios Helios amenaza con retirarse al inframundo si Zeus no satisface su demanda de castigar a Odiseo y a sus hombres por haberse comido las vacas de su isla. Este antecedente es, no obstante, algo problemático, ya que los eventos de la *Odisea* ocurren en un punto de la cronología mitológica posterior a los que ocurren en las *Argonáuticas*, por lo que la relación Helios amenazante –Zeus obediente en Homero es una subversión paradójicamente *a priori* de la relación Sol temeroso –Júpiter inflexible que se observa en el episodio de Valerio Flaco en cuestión. La evidente contradicción

temor de que la misión de Jasón y sus hombres cause un detrimento al reino de su hijo, el cual se encuentra en posesión del vellocino de oro y goza de mucha prosperidad. La respuesta de Júpiter se basa no sólo en desacreditar los argumentos del Sol, sino también en exponerle su plan global bajo su regencia divina. La exposición de este plan es, tal como sucede con el discurso jupiterino de Virgilio, metapoética, pues el lector es también su destinatario, además de que el contenido del mismo juega un rol programático importante para el poema.

Una particularidad que tiene este discurso al desarrollar el plan de Júpiter es que se enfoca en retratar un nuevo modo de vida humano basado en una continua *translatio imperii* (*iustique facultas / hinc mihi cum varios struerem per saecula reges* [actué con justicia, cuando establecí a los distintos reyes a través de los siglos], vv. 534-535; *gentesque fovebo / mox alias* [y pronto favoreceré a otros pueblos], vv. 555-556) que le permita al dios regente experimentar como árbitro los reinos de los mortales (*arbiter ipse locos terrenaque summa movendo* [yo mismo como árbitro, moviendo los lugares y los dominios terrenales...], v. 558) y así dejar finalmente las riendas en los reinos que le desee que sean los más duraderos (*experiar, quatenus populis longissima cunctis / regna velim linquamque datas ubi certus habenas* [experimentaré cuáles reinos quiero que sean los más largos entre todos los pueblos y dónde dejaré, seguro, las riendas dadas], vv. 559-560).

La alternancia continua y planteada casi *ad infinitum* puede entenderse en términos de prosperidad para esos reinos larguísimos o en términos de favoritismo al estilo de la narrativa del “pueblo elegido” virgiliano, pero resulta difusa la idea de que el planteamiento utópico de Júpiter deba entenderse en términos de poder y dominación global. El dios planea derrocar la supremacía asiática fomentando el surgimiento de Grecia (*accelerat sed summa dies Asiamque labantem / linquimus et*

---

psicológica de estos dos pares de personajes con comportamientos tan disímiles en dos obras épicas distintas no es más que una muestra de la inconsistencia histriónica de las figuras míticas al servicio de los poetas. Autores como Penwill han advertido esta inconsistencia diegética, pero no han intentado justificarla más allá de explicar que posiblemente, tras la Guerra de Troya que se encuentra entre el Júpiter valeriano y el Zeus odiseico, el dios supremo se ha mostrado cada vez más indulgente (2018: 79 n. 25).

*poscunt iam me sua tempora Grai* [pero se aproxima el día final: abandonamos a un Asia en decadencia, pues los griegos ya me exigen su propia época], vv. 542-543); el ciclo continuará con el advenimiento de una época propia para otros pueblos después del griego (*hinc Danaum de fine sedet gentesque fovebo / mox alias* [después, el fin de los Dánaos está determinado y pronto favoreceré a otros pueblos], vv. 555-556) dentro de un *continuum* de esplendor y caída.<sup>31</sup> Si bien esplendor y dominio global no son categorías excluyentes, el Júpiter valeriano no las relaciona con un vínculo tan directo como sí lo hace su antecesor virgiliano al hablar del poderío romano como *telos* histórico.

Hablando de Roma... La total ausencia de una mención al pueblo romano en el discurso del Júpiter de Valerio Flaco ha llamado la atención de los estudiosos del poeta. Esto contrasta fuertemente con el Júpiter de Virgilio y su *imperium sine fine* depositado en el régimen fundado por Augusto, y contrasta más aún con el Júpiter del otro poeta flavio que analizaremos aquí, Silio Itálico, cuyo discurso plantea no sólo la llegada del dominio universal romano, sino que también profetiza extensamente el gobierno de la dinastía flavia. ¿Es que acaso Valerio Flaco ya no cree en el imperio sin fin del poeta augústeo?<sup>32</sup>

<sup>31</sup> La sucesión de imperios globales es un tópico historiográfico que ya ha advertido Zissos (2002: 85-87; 2008, ad 531-567, con bibliografía referida). Es altamente probable que Valerio Flaco en este discurso esté retomando la noción de Heródoto sobre la causalidad de los conflictos bélicos entre Asia y Europa con base en el rapto sucesivo de mujeres, un asunto que tiene un claro sustrato mitológico (Hdt. I, 1-5); cf. Alfonsi, 1970: 127-131; Monaghan, 2005: 19-20; Zissos, 2008: xli. Ahora bien, cabe destacar que la base herodotea retomada por Valerio es distinta a la teoría política de Polibio sobre el “recomienzo de los Estados” (πολιτειῶν ἀνακύκλωσις, *Hist.* VI, 9, 10), aludida por Schubert (1984: 39); mientras que la *translatio imperii* valeriana de basamento herodoteo asume el cambio de hegemonías entre Estados diferentes, la πολιτειῶν ἀνακύκλωσις establece que al interior de un Estado se fraguan cambios cíclicos que permiten el retorno de los regímenes políticos en distintas fases; cf. Río Torres-Murciano, 2010: 143 n. 34.

<sup>32</sup> Esta es justamente la conclusión a la que Heerink llega al considerar progresivo tono pesimista que muestran las *Argonáuticas*: “Valerius does not believe in *imperium sine fine* (‘an empire that will know no end’) as famously prophesied by Jupiter in the *Aeneid* (1.254–96) anymore. In fact, Valerius’ Jupiter, in a speech that is clearly modelled on that of Virgil’s Jupiter, strikingly does not mention the Romans as the new rulers of the world (1.531–67) [...]. One can understand the optimism of the Augustan age, when the first *princeps* had ended more than half a century of traumatic civil wars, but one can equally understand Valerius in not believing in the Augustan dream any more” (2014: 95); cf. Burck, 1979: 232; Barnes, 1981: 361; Schubert, 1984: 38-39; Kleywegt, 2005, ad 555-557; Monaghan, 2005: 18-21; Zissos, 2008, ad 558-560. Por supuesto, hay autores que, pese a la omisión de Valerio en mencionar a Roma en el discurso de Júpiter, interpretan los *longissima... regna* con la hegemonía romana al que el dios supremo dejará las *datas... habenas*; entre ellos se encuentran Alfonsi, 1970: 126; Wacht, 1991: 11-16; Taylor, 1994: 220; Edwards, 1999: 158; Manuwald, 2009: 590; Bernstein, 2008: 32; Bernstein, 2014: 160; Ganiban, 2014: 259. En este trabajo consideramos que la decisión de Valerio Flaco por no incorporar siquiera una mención de Roma es señal de que su Júpiter no se compromete con dejar

Al parecer, este es el caso. A diferencia de lo que planteará el Júpiter de Silio Itálico, Valerio no está en línea con la tradición virgiliana, por lo menos no en lo concerniente al *telos* histórico valeriano; además, llama mucho la atención que el Júpiter de las *Argonáuticas* tenga planes poco pacíficos para los seres humanos, lo cual contrasta con su contraparte de la *Eneida*. Para Valerio, la esperanza y el miedo (*spes et metus omnibus esto*, v. 557), son los promotores de las traslaciones entre imperios a los que Júpiter favorecerá, lo que comunica la idea de que estas traslaciones se llevarán a cabo bajo la incertidumbre de que puedan llegar al poder buenos regentes o malos regentes.<sup>33</sup> Aunado a ello, la vida humana ha tomado un curso radicalmente opuesto al de los ocios del reino de Satuno (*patrii... otia regni*, v. 500): durante su regencia, Júpiter ha establecido un camino duro y difícil para que los mortales alcancen el cielo (*durum vobis iter et grave caeli / institui*, vv. 565-566); aunque este planteamiento puede entenderse en términos positivos mediante la implicación virtuosa y heroica de lo que el trabajo duro supone para que los hombres se vuelvan dignos de los dioses,<sup>34</sup> lo cierto es que este modelo resulta desfavorable para la gran mayoría de la población tal cual lo expone el padre de los dioses.<sup>35</sup>

Es decir, el principal defecto con este modelo es que resulta excluyente: espera que los seres humanos alcancen los astros, pero bajo la condición de que no todos pueden aspirar a ello, porque básicamente necesitarían lograr victorias análogas a las que él obtuvo al derrotar a los Titanes y a los Gigantes, gracias a lo cual obtuvo el trono del cosmos (*me primum regia mundo / Iapeti post bella trucis Phlegraeque labores /*

---

las riendas del mundo ni la longevidad tal vez perpetua de un reinado al pueblo romano. Mención especial merece Río Torres-Murciano, para quien “la providencia del Saturnio no la emplea ya nuestro autor para situar la acción mítica con respecto a la historia de Roma, sino para ubicar el poema nuevo con respecto a la grandiosa tradición poética (épica y trágica) que lo precede” (2010: 132-133).

<sup>33</sup> Stover, 2006: 22; 2012: 45-46.

<sup>34</sup> Esta interpretación ha sido promovida principalmente por académicos como Feeney, 1991: 318-319; Gross, 2003: 21; Río Torres-Murciano, 2010: 151-153; Stover, 2012: 56. Cabe destacar que para este aspecto del plan del Júpiter valeriano resulta central lo expresado por Virgilio en la primera *Geórgica* (vv. 121-124, con Stover, 2012: 53-54); en efecto, Valerio pareciera concebir a su Júpiter como un monarca que impone el trabajo para la dignificación del “elegido”, en cuyo caso cf. Schubert, 1984: 22-25; Feeney, 1991: 319.

<sup>35</sup> Este aspecto desfavorable del tipo de heroísmo promovido por Júpiter para quienes aspiren al cielo y a la vida eterna ha sido ya detectado por Davis, 1989: 64; Ganiban, 2014: 265-266; Arriaga Benítez, 2025b: 618-620.

*imposuit*, vv. 563-565).<sup>36</sup> Esto implica que deben darse condiciones muy específicas para que los humanos puedan convertirse en los héroes esperados por este Júpiter y, sin las capacidades y oportunidades de un Hércules o de un Cástor y un Pólux (a los que observa cuando dirige su mirada hacia la Argo en I, 561-562), es evidente el sesgo de preferencia que caracteriza a su régimen utópico. El Júpiter valeriano es, de hecho, antivirgiliano, como ya había sostenido Lefèvre al decir que el de Valerio “ist ein Gott des Schreckens und der Kriege”, dado que “Vergils Iupiter prophezeit Frieden (...), Valerius’ Iupiter Krieg. Bei Vergil geht es um die Wiederkehr der *Saturnia regna* (...), bei Valerius um ihre Überwindung”; de ahí que “Die Intentionen der Reden der beiden höchsten Götter stehen ebenso in diametralem Gegensatz zueinander wie das jeweilige Weltbild der beiden Dichter”.<sup>37</sup>

Ahora bien, si el objetivo tanto intradieético como metapoético del Júpiter de Virgilio era brindar consuelo con una promesa de imperio sin fin y de paz, el objetivo del Júpiter valeriano es todo menos consolador. El dios supremo no pretende mitigar las consecuencias negativas que el viaje de Jasón supone para la descendencia del Sol, cuyas preocupaciones, expresa en forma de argumentos para hacer notar que la navegación de los Argonautas es injusta y, por supuesto, se dirige en contra de un reino (la Cólquide) que en nada impide el progreso de Grecia. De hecho, da la impresión de que Júpiter está dispuesto a darle motivos al Sol para temer lo peor (la caída del poderío de Asia) y lo hace anunciando precisamente que la *traslatio imperii* de Asia a Grecia se llevará a cabo de forma violenta a través de la Guerra de Troya. En este orden de ideas, lo que el dios regente promueve es una suerte de “primera agresión” que otorgue motivos para que se desencadenen eventos que garanticen esa alternancia de poderío: así, pues, el rapto de Medea y el robo del vellocino de oro constituirán esa primera agresión que “justificará” el rapto

<sup>36</sup> Júpiter se muestra como un *exemplum virtutis* en los versos citados, por lo que parece que lo que busca es que su utopía se asemeje a la propia labor heroica que lo hizo merecedor de la regencia universal; cf. Wacht, 1991: 19-20; Barnes, 1995: 273; Kleywegt, 2005, ad 563-567; Stover, 2006: 29-35; Stover, 2012: 51-61; Stover, 2014: 300; Buckley, 2018: 89 y n. 9 (con bibliografía referida); Arriaga Benítez, 2025a: 16-17.

<sup>37</sup> Lefèvre, 1998: 230-231.

siguiente, el de Helena,<sup>38</sup> por parte del bando asiático, lo que pondrá finalmente en marcha la campaña aquea contra Troya con el consecuente derrocamiento de la supremacía oriental y la *translatio imperii*. Puesto que este es un camino ya determinado por los *fata*, las palabras de Júpiter simplemente confirman los temores del Sol sobre su hijo Eetes.

El plan de Júpiter es absoluto en sus condiciones tanto inmediatas como lejanas en el futuro y, si bien no está exactamente seguro de a qué reinos dejará las riendas, lo que sí sabemos es que su régimen desprecia la Edad Dorada de su padre Saturno. Esto es lo que básicamente define el horizonte ontológico de su utopía: su régimen no promete una vuelta a la era de abundancia, paz y ocio, sino que se caracteriza por una ética del *labor* humano como medio tanto para subsistir como para alcanzar el cielo. Siguiendo una directriz de interpretación sobre este razonamiento, resulta oportuno comenzar con la declaración del narrador al inicio del episodio del discurso de Júpiter, donde se nos hace saber que el dios regente desprecia los ocios del reino de su padre (I, 500): *patrii neque enim probat otia regni*. Este desprecio por una era de abundancia, sin embargo, conduce a considerar que el régimen de Júpiter debe tener otra “marca” utópica, es decir, otro aspecto benéfico que le permita concebirse como una utopía; esta “marca” utópica está formulada como una especie de nuevo dinamismo heroico en forma de una búsqueda laboriosa por la gloria a través de la guerra y las hazañas individuales,<sup>39</sup> algo imposible en una Edad con ausencia de guerras.<sup>40</sup> Sin embargo, el incremento de las guerras y los conflictos trae como consecuencia el aumento de la mortalidad humana, algo de lo que las Parcas, presentes también en lo que el narrador enuncia *propria voce*, se

<sup>38</sup> Cf. Barnes, 1981: 363; Hershkowitz, 1998: 236; Zissos, 2002: 85-87; Monaghan, 2005: 17-21; Gibson, 2010: 31; Rfo Torres.-Murciano, 2010: 141-143; Ganiban, 2014: 257.

<sup>39</sup> Sobre el “dinamismo” de la era de Júpiter en contraposición con el ocio satúrneo, cf. Stover, 2012: 55; Buckley, 2014: 312; Arriaga Benítez, 2025b: 605-608 (con bibliografía referida). Sobre la gloria que se alcanza mediante las *labores* heroicas, cf. Feeney, 1991: 318-319; Zissos, 2008, ad 563-567 (con bibliografía referida); Stover, 2012: 52 ss.

<sup>40</sup> Cf. Feeney, 1991: 319.

alegran.<sup>41</sup> En consecuencia, la desaprobación del régimen de Saturno conlleva que el nuevo diseño del régimen de Júpiter sacrifique el bienestar y la tranquilidad del ocio por una vida de esfuerzos, guerras y muertes de las que sólo una parte de la humanidad tendrá éxito en hacerse digno de la gloria divina. El significado de la utopía virgiliana no es compatible con la gobernanza que Júpiter ha instaurado en el universo de las *Argonáuticas* flavias.<sup>42</sup>

### 3.3. El discurso de Júpiter en los *Punica* (III, 571-629)

El discurso profético de Júpiter en Silio Itálico está indudablemente modelado a partir del pronunciado por el Júpiter virgiliano en la escena análoga que hemos discutido arriba. De hecho, este es un antecedente tan poderoso, que quizá muchas de las particularidades expresadas por el dios siliano no podrían entenderse cabalmente sin recurrir intertextualmente al virgiliano.<sup>43</sup> Sin embargo, el discurso del Júpiter de Silio no puede confrontarse con el de Virgilio en un aspecto fundamental: la previsión del advenimiento de las Guerras Púnicas. En su consuelo a Venus, el dios supremo virgiliano en ningún momento menciona que cartagineses y romanos iban a disputarse la supremacía del mediterráneo; muy por el contrario, Júpiter promete a su hija que Juno cambiará su mentalidad para mejor (*Aen.* I, 281) y que apoyará a los romanos cuando ya sean dueños de todo (*Aen.* I, 282). La enemistad de Roma con Cartago (que no el apoyo de Juno a los cartagineses en detrimento de los romanos) y la presentación proléptica de un conflicto entre ambas potencias se establece más bien en otro punto de la trama virgiliana, a saber, durante la muerte

<sup>41</sup> I, 501-502: *una omnes gaudent superi venturaque mundo / tempora quaeque vias cernunt sibi crescere Parcae* (Se alegran al unísono todos los dioses de arriba y las Parcas que observan los tiempos venideros para el mundo y los caminos ensancharse para ellas). Pese a que estos versos son difíciles de interpretar debido a su construcción sintáctica, mi traducción refleja la interpretación con la que estoy más de acuerdo. Sobre las dificultades sintácticas de estos versos, cf. Kleywegt, 2005, ad loc; Ganiban, 2014: 253. Sobre el aumento de la mortalidad humana como una consecuencia negativa del plan de Júpiter, cf. Adamietz, 1976: 21; Otte, 1992: 48; Gross, 2003: 21; *contra* Stover, 2012: 55.

<sup>42</sup> Ganiban, 2014: 259: “The Virgilian Jupiter’s prophecy can be read as not simply about the success of a nation but also about the moral virtues that it and its people will embody. Valerius avoids investing such meaning in his *Argonautica*”.

<sup>43</sup> Cf. Tipping, 2010: 217; Augoustakis y Littlewood, 2022: 51-53 y n. 186 (con bibliografía referida).

de Dido,<sup>44</sup> por lo que este momento coyuntural en la historia romana está sospechosamente elidido del discurso de Júpiter en la *Eneida*.<sup>45</sup>

En este sentido, el discurso de Júpiter en los *Punica* nace de esa previsión de una guerra que Virgilio no establece en el discurso de su Júpiter, pero que se puede inferir por lo que se insinúa prolépticamente en aquella profecía de Dido. Así, este nuevo consuelo de este dios regente a su hija debe entenderse como una revisión y una actualización de la antigua promesa de Júpiter en un punto del curso de la historia donde cobra sentido un nuevo reclamo de la diosa del amor a su padre: podemos interpretar a la Venus siliana como una madre preocupada ya no por su hijo, sino por la raza fundada por su hijo al momento en que este peligro coyuntural se hace inevitable; su preocupación, por ende, estriba en verificar si aún sigue vigente la promesa de aquel Júpiter virgiliano que anticipó la llegada de una paz perpetua bajo el dominio romano del orbe.<sup>46</sup>

Ahora bien, si el Júpiter de la *Eneida* no profetizó nada más allá de los tiempos de Augusto, el Júpiter de los *Punica* ofrece una más extensa visión de los tiempos venideros a través de la extensa explicación sobre el advenimiento y los logros de la utópica dinastía flavia. Lo esperable, entonces, es preguntarse si Silio vuelve al tema

---

<sup>44</sup> *Aen.* IV, 622-629: *tum uos, o Tyrii, stirpem et genus omne futurum / exercete odiis, cinerique haec mittite nostro / munera. nullus amor populis nec foedera sunt. / exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor, / qui face Dardanios ferroque sequare colonos, / nunc, olim, quocumque dabunt se tempore uires. / litora litoribus contraria, fluctibus undas / imprecor, arma armis: pugnent ipsique nepotesque* (Entonces vosotros, oh tirios, perseguid con odios a su estirpe y a toda su futura descendencia y enviad estos regalos a nuestra ceniza. No haya amor alguno ni pactos entre estos pueblos. Surja de nuestros huesos algún vengador que persiga con fuego y con hierro a los colonos dardanios; ahora, en otro momento, en cualquier época se le darán fuerzas. Deseo que nuestras costas sean enemigas de sus costas, nuestras olas de sus corrientes, nuestras armas de sus armas: ellos mismos y sus nietos combatan); cf. Ganiban, 2010: 73-74 y n. 1 (con bibliografía referida); Jacobs, 2021: 146-149.

<sup>45</sup> Es de aclarar, sin embargo, que en *Aen.* X, 11-14 Júpiter profetiza en el consejo de los dioses que Roma y Cartago se enfrentarán, a lo que Venus responde con un largo discurso (X, 18-62); es decir, la diosa del amor ya era consciente de la campaña cartaginesa en Italia, lo cual hace que su queja en *Sil. It.* III, 559-569 pueda ser también interpretada como un reclamo para que Júpiter apesure la llegada del *imperium sine fine* virgiliano; sobre la trama del poema de Silio como derivado de lo expresado por Dido y por Júpiter en este consejo divino, cf. Feeney, 1991: 303.

<sup>46</sup> Venus juega también un papel importante en la relación intertextual entre Virgilio y Silio Itálico, sobre todo porque el personaje es el detonante, a nivel fraseológico, de lo que Júpiter responderá; cf. Augoustakis y Littlewood, 2022, ad 559-561 y 561-562. Sobre el discurso del Júpiter de Silio Itálico en general, cf. Fincher, 1979: 50-52; Kißel, 1979: 38-46; Schubert, 1984: 41-70; Czypicka 1987; Taisne, 1992; Jacobs, 2009: 158-190; Jacobs, 2010: 126-130; Fucecchi, 2012; Fucecchi, 2020: 67-103; Jacobs, 2021: 141-149; Augoustakis y Littlewood, 2022: 51-53 y ad loc.

del *imperium sine fine* o si, por el contrario (a la manera de Valerio Flaco), expresa de algún modo la renuncia definitiva a una nueva Edad Dorada y la posibilidad de la alternancia de dominios globales *ad infinitum*.

A diferencia de lo que ocurre en Valerio Flaco, con Silio sí podemos atestiguar que su poema está inscrito diegéticamente en el mundo de la *Eneida* en forma de secuela.<sup>47</sup> Sin embargo, un razonamiento importante que el Júpiter siliano expresa, pero el virgiliano no, es su fijación por el tema de la *virtus* bélica. Para Silio la guerra es el único medio para conservar la verdadera virtud romana: sin conflictos, los romanos se vuelven blandos, por lo que las épocas de declive moral son perfectamente identificables en este discurso, pues son las que se encuentran durante los tiempos de paz, cuando los ciudadanos gozan de una prosperidad que los conduce al lujo y a la molicie. La *pax romana* es, pues, un peligroso caldo de cultivo para la degradación de la *virtus*. En las palabras de Júpiter esto es perceptible a partir de lo expresado por el dios respecto al antes y al después de la guerra contra Cartago: la indolencia fue lo que obligó al padre de los dioses a buscar la forma de endurecer la virtud romana a través de un conflicto a gran escala contra una potencia casi insuperable (III, 575-581);<sup>48</sup> asimismo, Júpiter mismo prevé la llegada de una época de indolencia y degradación tras vencer a Cartago, una vez que Roma logre consolidar un reino tan grande que ni siquiera los nietos puedan destruir con

<sup>47</sup> Feeney, 1991: 303-304. Sin embargo, Stover sostiene que entre ambos poetas flavios coexiste la misma idiosincrasia del dios regente respecto al deseo de que la humanidad aspire por medio del *labor* a la *virtus*, superando así el *otium* satúrneo. Para el académico, parece que Silio toma de Valerio Flaco el concepto del *labor* jupiterino “to create a space for *virtus* and, by testing mankind, it not only determines which nation is worthy of world dominion, but it also opens a path to heaven for exceptional individuals” (2012: 57-58; la cita está en p. 58). Aunque es probable que esta vía de comunicación exista entre ambos poetas en tanto que ambos ofrecen un espacio al heroísmo como acción dignificante, la idea no deja de ser excluyente con individuos no excepcionales, lo cual vuelve desalentadora la utopía que se desprende del *exemplum virtutis* cimentado por el Júpiter valeriano. Sin embargo, considero que en Silio el carácter heroico tiene un tinte más colectivo que individualista, sobre todo porque Júpiter se prepara para poner a prueba a toda una generación de individuos y a hacerlos sufrir por medio de la guerra (*hac ego Martis / mole uiros spectare paro atque expendere bello*, vv. 573-574), para que salven en conjunto a Roma, no para que cada uno aspire por sus propios medios a la inmortalidad; cf. Augoustakis y Littlewood, 2022, ad loc.

<sup>48</sup> Augoustakis y Littlewood identifican los versos 575-576 (*gens ferri patiens ac laeta domare labores / paulatim antiquo patrum desuescit honori*) como el corazón de la profecía de Júpiter, pues representan el paso de una Edad Dorada a una Edad de Hierro que ha disuelto la virtud romana (2022, ad 575-575); la guerra es, pues, el medio para conseguir el fin heroico que el dios supremo espera de la raza de Eneas, lo cual condiciona el carácter ontológico de la utopía siliana: la paz se asume como algo peligroso, a diferencia de Virgilio, cuyo Júpiter identificaba la paz perpetua del *imperium sine fine* como el objetivo histórico determinado por los *fata*. Cf. von Albrecht, 1964: 17-18; Feeney, 1991: 305-306; Tipping, 2010: 196.

el lujo ni con un cambio de mentalidad (*tantum... regnum, / quod luxu et multum mutata mente nepotes / non tamen euertisse queant*, vv. 588-590).<sup>49</sup>

Si bien, a mi juicio, el concepto de paz no queda del todo subvertido y excluido de la utopía del Júpiter siliano, lo que sí queda claro es que la dominación global desencadena épocas de paz que amenazan con degradar la *virtus*, lo cual podría llevar a la autodestrucción. En este sentido, Silio más bien re-significa lo que la paz “perpetua” de Virgilio establece bajo un imperio sin fin: aunque el poeta flavio parece contradecirse al anticipar las épocas de paz como intervalos en los que la *virtus* envejece paulatinamente con el blando veneno de la desidia (*blandoque ueneno / desidiae uirtus paulatim euicta senescit*, vv. 580-581) y al anunciar también que vendrá un reinado longevo bajo la dinastía flavia (vv. 594 ss.), lo cierto es que este largo reinado flavio está caracterizado por condiciones muy diferentes a las que el poeta augústeo estableció tras el advenimiento del régimen imperial. Si bien para Virgilio la época de Augusto estaba caracterizada por una paz perpetua, para Silio la regencia de los flavios está profetizada bajo características nada pacíficas.<sup>50</sup> ¿No es acaso una época de paz para los romanos la que se le debería prometer a la Venus siliana tal cual a ella misma se la prometió el Júpiter virgiliano?

Lo esperable sería, en efecto, que Silio describiera una utópica gobernanza pacífica bajo el dominio de los flavios, pero sorprendentemente lo que su Júpiter presenta es una gobernanza en la que los conflictos bélicos serán una parte esencial del quehacer romano; no obstante, tales conflictos no serán aquellos derivados de las luchas internas que conducen a las guerras civiles, sino aquellos derivados del deseo

<sup>49</sup> Cf. Augoustakis y Littlewood, 2022, ad 588-590: “we are reminded at several points throughout the epic that her morals will decline in the future even though she [sc. Rome] will then be mistress of the world”. Ahl, Davis y Pomeroy consideran que en estos versos Júpiter aprovecha la ocasión “to make disparaging and sarcastic reference to the city’s future” (1986: 2504).

<sup>50</sup> Sin embargo, como Augoustakis y Littlewood han notado, Silio aboga por una continuación de regímenes imperiales de la *gens* julio-claudia y la flavia (2022: 53 y ad 593), una continuación que, por supuesto, tiene el efecto de dejar en segundo término el turbulento año 69 d. C. y los problemas del conflicto sucesorio de ese año (ad 294-296); *contra* Schubert, 1984: 63. La parte más extensa de esta tripartita segunda parte del discurso es la correspondiente a Domiciano; cf. McDermott y Orentzel, 1977: 27-30.

expansionista que permitirá planificar campañas militares exteriores:<sup>51</sup> la prueba de ello estriba en que los tres emperadores flavios son señalados a través de sus exitosas conquistas (Vespasiano, vv. 597-600; Tito, vv. 605-606; Domiciano, vv. 607-608, 612-617).<sup>52</sup> Sin ausencia de este tipo de guerras, la *virtus* romana no declinará moralmente y, aunque este Júpiter flavio pronostique una época de esplendor bajo la dinastía fundada por Vespasiano, ese esplendor no abrigará la peligrosa paz pre y post Cartago, sino que será más bien una paz “activa”, determinada por el continuo ejercicio de las armas y del esfuerzo bélico que evitará la indolencia. El *telos* histórico del Júpiter de Silio tiene como identidad la consolidación del dominio global bajo la condición de que sus luchas exteriores evitarán la degeneración de la virtud.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Jacobs nota un problema importante en el diseño del poema entero en relación con el devenir histórico de la República al Imperio (2021: 145): para Jacobs, Silio asocia a la República con el *bellum externum* y al Imperio con el *bellum internum*, pero también asocia las derrotas militares con el triunfo moral y los triunfos militares con la derrota moral; esta interpretación implica que la victoria romana en la Segunda Guerra Púnica puso en movimiento paradójicamente el advenimiento de un régimen de derrota moral, el imperial, con el que también advino el conflicto interno. Para resolver esta paradoja, Silio sugiere que el Imperio debe volver al *bellum externum* y, a través de la alternancia de victorias y derrotas militares, consolidar una victoria de la moral romana que evite el declive de la misma *romanitas*.

<sup>52</sup> Cf. Wilson, 1993: 234; Augoustakis y Littlewood, 2022, ad loc. Esta extensa caracterización de cada emperador de la *gens flavia* es una de las razones por las que el discurso del Júpiter siliano dedica una buena parte de los versos al elogio propagandístico que lo caracteriza. Sobre la estructura del discurso de Júpiter en los *Punica*, cf. Schubert, 1984: 55-56 (en relación con el discurso de Júpiter en la *Eneida*); Czypicka 1987: 88; Śnieżewski, 2019: 104-107; Augoustakis y Littlewood, 2022: 52 y 283. Sobre la caracterización de los tres emperadores flavios en particular durante el discurso del Júpiter siliano, cf. McDermott y Orentzel, 1977: 27-30; Schubert, 1984: 63-69; McGuire, 1985: 175-184; Czypicka 1987: 90-91; Taisne 1992; Marks, 1999: 450-453; Tipping, 2010: 199-203; Penwill, 2010: 221-229; Fucecchi, 2012; Penwill, 2013: 46-53.

<sup>53</sup> Parece que Silio tiene cierta esperanza en el régimen flavio al postular una posible continuidad dinástica según lo expresado en III, 625: *o nate deum divosque dature* (oh nacido de dioses y dador de dioses). Este atisbo de prolongación dinástica coincide con la idea de continuidad interdinástica que comentamos en la nota 47 *supra*, lo que indicaría que el poeta intenta elaborar una exhortación a que los sucesores favorezcan una directriz ideológica con miras a potenciar el proyecto bélico-expansionista que ha sido la marca de los emperadores julio-claudios y flavios. Cf. Augoustakis y Littlewood, 2022, ad 625-626. Sin embargo, conviene considerar también la opinión de Ahl, Davis y Pomeroy (1986: 2504): la influencia del poema de Lucano resulta decisiva, pues fomenta la idea de que una derrota es mejor que una victoria; puesto que el poema de Silio es sobre una gran victoria romana, la virtud romana en realidad estaría conduciendo a una época de declive que adviene tras la llegada de Escipión, el gran vencedor de Cartago, y posteriormente la llegada de la dinastía flavia; el argumento de los académicos se centra en la idea de que, en el discurso de Júpiter, Escipión y los flavios son mencionados después de que el dios señala a la futura decadencia de Roma tras la victoria contra Cartago, mientras que hombres como Fabio, Marcelo y Paulo son mencionados antes de señalar dicha decadencia, lo que sugeriría que la verdadera virtud está en las derrotas romanas, pues son las verdaderas pruebas de endurecimiento varonil, y no en las victorias, que conducen a una desidiosa paz.

#### 4. Conclusión

Los tres discursos de Júpiter que se han discutido en este trabajo tienen varios aspectos en común, pero también en ellos operan grandes diferencias ideológicas que ponen en perspectiva el modelo de gobernanza que el dios regente del mundo diseñó para condicionar el modo humano de vida y los objetivos a los que tiende el desarrollo histórico de Roma. Estos tres modelos han sido vistos bajo el prisma de los estudios utópicos, por lo que los resultados obtenidos de los tres análisis han arrojado interesantes muestras de las semejanzas, diferencias, influencias y particularidades que cada pasaje en cuestión posee respecto a los otros dos.

Virgilio, en calidad de fundador de esta tradición del discurso profético-utópico de Júpiter, atestigua la creencia de que la Roma imperial es capaz de mantener a perpetuidad la paz en un imperio destinado al dominio global. La utopía de su Júpiter se enuncia en términos más simples y directos que los de sus dos epígonos, pero las implicaciones que posee son de una complejidad tal que ponen a prueba las interpretaciones evidentes *ad litteram*. El dios supremo de la *Eneida* promete a una consternada Venus que los romanos serán dueños de todo a pesar de las dificultades inmediatas que sufre y sufrirá Eneas y sus descendientes; de ahí que el carácter estático de una paz perpetua bajo un *imperium sine fine* sea un consuelo acorde con las preocupaciones y temores que en la Roma post-republicana se filtran a través de la obra del poeta mantuano; sin embargo, más allá del retorno de una *aetas aurea* a la vida humana, lo cierto es que esta utopía virgiliana es demasiado imprecisa en muchos aspectos y ciertamente no es garantía de que la abundancia y el bienestar sin restricciones coexistan para lograr una época de paz y dominio global bajo la regencia romana.

Valerio Flaco, el primer poeta en heredar esta tradición, nos ofrece un panorama muy distinto: el horizonte de expectativas se percibe de forma pesimista, sobre todo en lo que concierne al *labor* que impide totalmente la posibilidad de un retorno de aquellos tiempos de la Edad Dorada bajo la regencia universal de

Saturno. El Júpiter valeriano se exhibe como un *exemplum virtutis* que condiciona la forma en que los seres humanos podrán ser dignos de inmortalidad y gloria, pero, más allá de las esperanzas de heroísmo y de espacio para el libre ejercicio del albedrío, esta utopía es excluyente y el camino al cielo se reserva sólo para un tipo de héroe muy específico; el resto de la humanidad parece destinado a sustraerse de estas aspiraciones. Asimismo, una característica fundamental de la utopía de este Júpiter estriba en la constante alternancia de reinos e imperios globales, lo que otorga dinamismo al porvenir, pero a la vez subvierte el paradigma del *imperium sine fine* profetizado por el dios virgiliano. Valerio se muestra ambiguo respecto al advenimiento de un dominio global y, en consecuencia, respecto al *telos* histórico que sí es evidente en los otros dos poetas.

Silio Itálico constituye un retorno al universo político-ideológico de Virgilio, aunque dicho retorno es únicamente parcial a través de lo establecido por su Júpiter, dado que el discurso de éste presenta un enfoque centrado en la búsqueda de un componente capaz de evitar los peligros de la desidia y del lujo: este componente no es otro que la *virtus* bélica; así, las guerras con otros pueblos endurecen a los hombres y evitan que una paz perpetua degrade los valores morales de la raza romana. En este sentido, el advenimiento de la dinastía flavia supondrá un período de esplendor marcado por las conquistas y el continuo ejercicio de aquella virtud que evitará la autodestrucción. La interpretación del conflicto contra Cartago adopta básicamente este significado, pues se ofrece como el paradigma bajo el cual entre épocas de paz se atestigua el retorno de la *virtus* romana. Sin embargo, este diseño utópico también subvierte en cierta medida el modelo virgiliano de la paz eterna, confiriendo al concepto mismo de paz una suerte de 'activismo' bélico.

Cada poeta a su modo forja una identidad a este futuro construido *a posteriori* y cada discurso de Júpiter se convierte así en el reflejo de lo que para estos tres vates significaba el advenimiento del régimen bajo el que vivieron y escribieron. Sus utopías, pese a estar inscritas narrativamente en el pasado que sus respectivas tramas abordan, en realidad son versiones del presente; ciertamente las tres

versiones de Júpiter tienen la mirada puesta en el propio futuro de cada uno de estos poetas, pero ese futuro o es estático o es cambiante o es estáticamente activo, pero está marcado por cierta incertidumbre velada que Júpiter mismo se niega a desarrollar y a describir. Si alguno de ellos tuvo razón, ¿cuál de los tres fue?

## Referencias.

- Adamietz, J. (1976). *Zur Komposition der Argonautica des Valerius Flaccus*. Münche: Beck.
- Aeschlyli (1992). *Prometheus*. M. L. West (ed.). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Ahl, F., Davis, M. A. y Pomeroy, A. (1986). Silius Italicus. En W. Haase (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Vol II (4.32)* (pp. 2492-2561). Berlin/New York: De Gruyter.
- Albrecht, M. von (1964). *Silius Italicus: Freiheit und Gebundenheit romischer Epik*. Amsterdam: Verlag.
- Alfonsi, L. (1970). Antico e meno-antico in Valerio Flacco. En K. Gaiser (ed.). *Das Altertum und jedes neue Gute* (pp. 117-132). Stuttgart: Kohlhammer.
- Apollodori (1854). *Bibliotheca*. I. Bekkeri (ed.). Leipzig: B. G. Teubner.
- Apollonii Rhodii (1854). *Argonautica*. H. Keil (ed.). Leipzig: B. G. Teubner.
- Armitage, D. (2017). *Civil Wars. A History in Ideas*. Yale: Yale University Press.
- Arriaga Benítez, J. M. (2025a). La Tetis que Júpiter rechazó: el cierre hesiódico de destronamientos en una écfrasis valeriana (*Arg. I, 130-139*). *Fortonatae* 41, 9-25.
- Arriaga Benítez, J. M. (2025b). Utopía y pensamiento utópico en las *Argonáuticas* de Valerio Flaco. *Sincronía* 29 (87), 599-628.
- Augoustakis, A. y Littlewood, R. J. (2022). *Silius Italicus Punica Book 3. Edited, with Introduction, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Austin, R. G. (1971). *P. Vergili Maronis Aeneidos liber primus*. Oxford: Clarendon Press.
- Barnes, W. R. (1981). The Trojan War in Valerius Flaccus' *Argonautica*. *Hermes* 109, 360-370.
- Barnes, W. R. (1995). Virgil: The Literary Impact. En N. Horsfall (ed.) *A Companion to the Study of Virgil* (pp. 257-292). Leiden: Brill.
- Bekker, I. (ed.) (1828). *Aratus cum scholiis*. Berlin: Georg Reimer.
- Bernstein, N. W. (2008). *In the Image of the Ancestors: Narratives of Kinship in Flavian Epic*, Toronto: University of Toronto Press.

- Bernstein, N. W. (2014). *Romanas veluti saevissima cum legiones Tisiphone regesque movet: Valerius Flaccus' Argonautica and the Flavian Era*. En M. Heerink y G. Manuwald (eds.). *Brill's Companion to Valerius Flaccus* (pp. 154-169). Leiden/Boston: Brill.
- Blänsdorf, J. (ed.) (2011). *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Enni Annales et Ciceronis Germanique Aratea*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Buckley, E. (2014). Valerius Flaccus and Seneca's Tragedies. En M. Heerink y G. Manuwald (eds.). *Brill's Companion to Valerius Flaccus* (pp. 307-325). Leiden/Boston: Brill.
- Buckley, E. (2018). Flavian epic and Trajanic historiography: speaking into the silence. En A. König y C. Whitton (eds.). *Roman Literature under Nerva, Trajan and Hadrian: Literary Interactions, AD 96-138* (pp. 86-107). Cambridge: Cambridge University Press.
- Burck, E. (1979). *Das römische Epos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Carsana, C. (2008). Riflessioni sulla teoria della "costituzione mista" alla luce del concetto di Utopia. En C. Carsana y M. T. Schettino (eds.). *Utopia e utopie nel pensiero storico antico* (pp. 17-26). Rome: «L'Erma» di Bretschneider.
- Cleys, G. y Sargent, L. T. (1999). *Utopia. A Reader*. New York: New York University Press.
- Conington, J. (1884). *P. Vergili Maronis opera. Vol II*. London: Whittaker and Co.
- Criado, C. (2015). La inevitable inconsistencia del Zeus/Júpiter épico. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 35 (2), 263-277.
- Czypicka, T. (1987). Funzionalità del dialogo tra Venere e Giove nel libro III delle *Puniche* di Silio Italico. *Eos* 75 (1), 87-93.
- Davis, J. C. (1981). *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, M. (1989). *Ratis audax: Valerius Flaccus' Bold Ship*. *Ramus* 18, 46-73.
- Delumeau, J. (1992). *Une histoire du paradis: le jardin des délices*. Paris: Fayard.
- Diodori (1888). *Bibliotheca Historica*. L. Dindorfii (ed.). Leipzig: B. G. Teubner.
- DuBois, P. (2006). The History of the Impossible: Ancient Utopia. *Classical Philology* 101 (1), 1-14.
- Edwards, M. J. (1999). The Role of Hercules in Valerius Flaccus. *Latomus* 58, 150-163.
- Evans, R. (2008). *Utopia Antiqua. Readings of the Golden Age and Decline at Rome*. London/New York: Routledge.
- Feeney, D. C. (1984). The Reconciliations of Juno. *The Classical Quarterly* 34 (1), 179-194.
- Feeney, D. C. (1991). *The Gods in Epic Poetry. Poets and Critics of the Classical Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- Feeney, D. C. (2007). *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Ferguson, J. (1975). *Utopias of the Classical World*. New York: Cornell University Press.
- Fincher, H. Mc. (1979). *A Thematic Study of Silius Italicus's Punica*. Florida: The Florida State University.

- Finley, M. I. (1967). Utopianism Ancient and Modern. En K. Wolff y B. Moore (eds.). *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse* (pp. 3-20). Boston: Beacon Press.
- Fucecchi, M. (2012). Epica, filosofia della storia e legittimazione del potere imperiale: la profezia di Giove nel libro III dei *Punica* (e un'indicazione di percorso per l'epos storico). En T. Baier (ed.). *Götter und menschliche Willensfreiheit* (pp. 235-254). München: Beck.
- Fucecchi, M. (2020). *Il futuro del passato: I Punica di Silio Italico e lo sviluppo dell'epica storica Romana*. Milan: Mimesis.
- Gai Valeri Flacci Setini Balbi (1980). *Argonauticon libros octo*. W.-W. Ehlers (ed.). Stuttgart: B. G. Teubner.
- Ganiban, R. T. (2010). Virgil's Dido and the Heroism of Hannibal in Silius' *Punica*. En A. Augoustakis (ed.). *Brill's Companion to Silius Italicus* (pp. 73-98). Leiden/Boston: Brill.
- Ganiban, R. T. et al (eds.). (2012). *Vergil Aeneid Books 1-6*. Indianapolis/Cambridge: Focus.
- Ganiban, R. T. (2014). Virgilian Prophecy and the Reign of Jupiter in Valerius Flaccus' *Argonautica*. En M. Heerink y G. Manuwald (eds.). *Brill's Companion to Valerius Flaccus* (pp. 251-268). Leiden/Boston: Brill.
- Gibson, B. (2010). Causation in post-Augustan Epic. En J. F. Miller y A. J. Woodman (eds.). *Latin Historiography and Poetry in the Early Empire* (pp. 29-47). Leiden/Boston: Brill.
- Gottlieb, G. (2009). Religion in the Politics of Augustus (*Aen.* 1.278-91; 8.714-23; 12.791-842). En H.-P. Stahl (ed.). *Vergil's Aeneid. Augustan Epic and Political Context* (pp. 21-36). Swansea: The Classical Press of Wales.
- Gross, A. (2003). *Prophezeiungen und Prodigien in den Argonautica des Valerius Flaccus*. München: Utz.
- Heerink, M. (2014). Valerius Flaccus, Virgil and the Poetics of Ekphrasis. En M. Heerink y G. Manuwald (eds.). *Brill's Companion to Valerius Flaccus* (pp. 72-95). Leiden/Boston: Brill.
- Hejduk, J. (2009). Jupiter's Aeneid: *Fama* and *Imperium*. *Classical Antiquity* 28 (2), 279-327.
- Herodoti (1987). *Historiae. Vol. I: Libri I-IV*. H. B. Rosén (ed.). Berlin/New York: B. G. Teubner.
- Hershkowitz, D. (1998). *Valerius Flaccus' Argonautica: Abbreviated Voyages in Silver Latin Epic*. Oxford: Clarendon Press.
- Hertzler, J. O. (2019). *The History of Utopian Thought*. London/New York: Routledge.
- Hesiodi (1913). *Carmina*. A. Rzach (ed.). Berlin/New York: B. G. Teubner.
- Homeri (2006). *Ilias Vol. 1: Rhapsodias I-XII*. M. L. West (ed.). München/Leipzig: K. G. Saur.
- Homeri (2000). *Ilias Vol. 2: Rhapsodias XIII-XXIV*. M. L. West (ed.). München/Leipzig: K. G. Saur.

- Homero (2019). *Iliada*. R. B. Nuño (trad.). México: UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- Homerus (2017). *Odyssea*. M. L. West (ed.). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Hyginus (2002). *Fabulae*. P. K. Marshall (ed.). München/Leipzig: K. G. Saur.
- Jacobs, J. (2009). Anne iterum capta repetentur Pergama Roma? *The Fall of Rome in the Punica*. Yale: Yale University.
- Jacobs, J. (2010). From Sallust to Silius Italicus: *metus hostilis* and the Fall of Rome in the *Punica*. En J. F. Miller y A. J. Woodman (eds.). *Latin Historiography and Poetry in the Early Empire: Generic Interactions* (pp. 123-139). Leiden: Brill.
- Jacobs, J. (2021). *An Introduction to Silius Italicus and the Punica*. London: Bloomsbury.
- Jones, P. (2011). *Reading Virgil. Aeneid I and II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jouanno, C. (2008). L'utopie, état de la question. *Kentron* 24, 13-22.
- Kißel, W. (1979). *Das Geschichtsbild des Silius Italicus*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kleywegt, A. J. (2005). *Valerius Flaccus, Argonautica Book I. A Commentary*. Leiden: Brill.
- Lefèvre, E. (1998). Der ordo rerum in Valerius Flaccus' *Argonautica*. En U. Eigler y E. Lefèvre (eds.). *Ratis omnia vincet. Neue Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus* (pp. 223-232). München: Verlag.
- Levitas, R. (1990). *The Concept of Utopia*. Berlin: Peter Lang.
- Mack, S. (1978). *Patterns of Time in Vergil*. Connecticut: Archon Books.
- M. Annaei Lucani (2009). *De bello civili libri X*. D. R. Shackleton Bailey (ed.). Berlin/New York: De Gruyter.
- Manuel, F. E. y Manuel, F. P. (1981). *El pensamiento utópico en el mundo occidental I. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)*. B. Moreno Castillo (trad.). Madrid: Taurus.
- Manuwald, G. (2009). What Do Humans Get to Know About the Gods and their Plans? On Prophecies and their Deficiencies in Valerius Flaccus' *Argonautica*. *Mnemosyne* 62 (4), 586-608.
- Marks, R. D. (1999). *Scipio Africanus in the Punica of Silius Italicus*. Rhode Island: Brown University.
- McDermott, C. y Orentzel, A. E. (1977). Silius Italicus and Domitian. *The American Journal of Philology* 98 (1), 24-34.
- McGuire, D. T. Jr. (1985). *History as Epic: Silius Italicus and the Second Punic War*. Cornell: Cornell University.
- Monaghan, M. E. (2005). Juno and the poet in Valerius' *Argonautica*. En M. Paschalis (ed.). *Roman and Greek Imperial Epic* (pp. 9-27). Crete: Crete University Press.
- More T. (1518). *De Optimo Reip[ublicae] statu, deque noua Insula Vtopia libellus vere aureus*. Basel: Johannes Froben.
- O'Hara, J. J. (1990). *Death and the Optimistic Prophecy in Vergil's Aeneid*. New Jersey: Princeton University Press.
- Osgood, J. (2015). Ending Civil War at Rome: Rhetoric and Reality, 88 B.C.E.-197 C.E. *The American Historical Review* 120 (5), 1683-1695.

- Otte, J. (1992). *Sanguis lovis et Neptunia proles: Justice and the Family in Valerius' Argonautica*. New York: New York University.
- Penwill, J. (2010). Damn with Great Praise? The Imperial Encomia of Lucan and Silius. En A. J. Turner, H. Kim On Chong-Gossard y F. J. Vervaeet (eds.). *Private and Public Lies. The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World* (pp. 211-229). Leiden/Boston: Brill.
- Penwill, J. (2013). Imperial encomia in Flavian epic. En G. Manuwald y A. Voigt (eds.). *Flavian Epic Interactions* (pp. 29-54). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Penwill, J. (2018). How It All Began: Civil War and Valerius's *Argonautica*. En L. Donovan y D. Krasne (eds.). *After 69 CE – Writing Civil War in Flavian Rome* (pp. 69-85). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Pindari (1953). *Carmina cum fragmentis*. B. Snell (ed.). Leipzig: B. G. Teubner.
- Plutarchi (1869). *Vitae parallelae. Vol. III*. C. Sintenis (ed.). Leipzig: B. G. Teubner.
- Polybii (1995). *Historiae. Vol. II: Libri IV-VIII*. T. Büttner-Wobst (ed.). Leipzig: B. G. Teubner.
- P. Ovidius Naso (2008). *Metamorphoses*. W. S. Anderson (ed.). Berlin/New York: De Gruyter.
- Publius Ovidius Naso (2005). *Fastorum libri sex*. E. H. Alton, D. E. Wormell y E. Courtney (eds.). Berlin/Boston: De Gruyter.
- P. Vergilius Maro (2013). *Bucolica*. S. Ottaviano (ed.). *Georgica*. G. B. Conte (ed.). Berlin/Boston: De Gruyter.
- P. Vergilius Maro (2019). *Aeneis*. G. B. Conte (ed.). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Río Torres-Murciano, A. (2010). El designio de Júpiter en Valerio Flaco: providencia, historia y tradición literaria. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 30: 131-163
- Schubert, W. (1984). *Jupiter in den Epen der Flavierzeit*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Sili Italici (1987). *Punica*. I. Delz (ed.). Stuttgart: B. G. Teubner.
- Sisa, G. (2021). The quest for the best. Praise, blame, utopia. En P. Destrée, J. Opsomer, y G. Roskam (eds.). *Utopias in Ancient Thought* (pp. 1-39). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Śnieżewski, S. (2019). The Poetic Structure of Silius Italicus' *Punica* (Books I–V). *Classica Cracoviensia* 22, 91-118.
- Stover, T. (2006). *Fables of the Reconstruction: A Reading of Valerius Flaccus' Argonautica*. Austin: The University of Texas.
- Stover, T. (2012). *Epic and Empire in Vespasianic Rome: A New Reading of Valerius Flaccus' Argonautica*. Oxford: Oxford University Press.
- Stover, T. (2014). Lucan and Valerius Flaccus: Rerouting the Vessel of Epic Song. En M. Heerink y G. Manuwald (eds.). *Brill's Companion to Valerius Flaccus* (pp. 290-306). Leiden/Boston: Brill.
- Taisne, A.-M. (1992). L'éloge des Flaviens chez Silius Italicus (*Punica*, III 594-629). *Vita Latina* 125, 21-28.
- Taylor, P. R. (1994). Valerius' Flavian *Argonautica*. *Classical Quarterly* 44 (1), 212-235.

- Tipping, B. (2010). Virtue and Narrative in Silius Italicus' *Punica*. En A. Augoustakis (ed.). *Brill's Companion to Silius Italicus* (pp. 193-218). Leiden/Boston: Brill.
- Titus Lucretius Carus (2019). *De rerum natura libri VI*. M. Deufert (ed.). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Wacht, M. (1991). *Jupiters Weltenplan im Epos des Valerius Flaccus*. Stuttgart: F. Steiner.
- Williams, R. D. (1972). *The Aeneid of Virgil. Books 1-6*. USA: St. Martin's Press.
- Wilson, C. H. (1979). Jupiter and the Fates in the Aeneid. *The Classical Quarterly* 29 (2), 361-371.
- Wilson, M. (1993). Flavian Variant: History. Silius' *Punica*. En A. J. Boyle (ed.). *Roman Epic* (pp. 218-236). London/New York: Routledge.
- Zissos, A. (2002). Reading Models and the Homeric Program in Valerius Flaccus. *Helios* 29 (1), 69-96.
- Zissos, A. (2008). *Valerius Flaccus' Argonautica, Book I. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

DOSIER

Los paraísos perdidos:  
Mito, Cultura y Contemplación

Lost Paradises:  
Myth, Culture and Contemplation

Luis H. Pabón Batlle  
Universidad de Puerto Rico: Bayamón  
luis.pabon4@upr.edu

Recepción: **16/12/2025** – Aprobación: **03/05/2026**

DOI.

## Resumen

Los paraísos perdidos o, en singular, el Paraíso perdido, no lo está tanto si miramos nuestra interioridad. Al parecer, nuestros mitos, y nuestros orígenes culturales pueden estar ligados a esta formulación. Si nos remontamos al mito originario occidental, de origen hebreo o tal vez persa, como espina dorsal de la reflexión que titula el congreso, podemos pensar que el paraíso se perdió cuando el humano entró en la civilización con un aumento en el tiempo de ocio, y el pensamiento ocupó el lugar de la concentración que le era indispensable para la supervivencia, durante su etapa de la recolección y cacería. Postulo que esa ruptura es la pérdida del paraíso de la que hablan los mitos que utilizan dicha metáfora, o mejor, símil, para mantener en la memoria humana ese ámbito de transformación que implicó la ventaja de la civilización, empero la desventaja del sufrimiento. Es posible que esta consecuencia sea la que haga aparecer una especie de nostalgia por el origen al que ya no podemos regresar, a menos que sea, por una vía: la vía contemplativa, enfáticamente la que trae la disciplina del silencio y la unión. En presente texto pretendo explorar las palabras generadas desde esa contemplación, las posibilidades de su aplicación en el ámbito de la cultura, las consecuencias en los conceptos de magnanimidad en la civilización, como lo son la generación de los mitos, la idea de trascendencia, el estatus del sacerdocio, la divinización del liderato, la concepción de la belleza y otros temas aledaños.

**Palabras clave:** Paraíso perdido, Cultura, Contemplación, Belleza, Retorno.

## Abstract

The lost paradises—or, in the singular, the Lost Paradise—are not so lost after all if we look within ourselves. It seems that our myths and our cultural origins may be linked to this concept. If we go back to the original Western myth, of Hebrew or

perhaps Persian origin, as the backbone of the reflection that gives the conference its title, we might think that paradise was lost when humans entered civilisation with an increase in leisure time, and thought took the place of the concentration that was essential for survival during their stage of gathering and hunting. I propose that this rupture is the loss of paradise referred to in the myths that use this metaphor—or rather, simile—to preserve in human memory that realm of transformation which brought the benefits of civilisation, yet also the drawback of suffering. It is possible that this consequence is what gives rise to a kind of nostalgia for an origin to which we can no longer return, unless it is through one path: the contemplative path, specifically that which brings with it the discipline of silence and union. In this text, I aim to explore the words generated from that contemplation, the possibilities of their application in the realm of culture, and the consequences for concepts of magnanimity in civilisation, such as the creation of myths, the idea of transcendence, the status of the priesthood, the deification of leadership, the conception of beauty, and other related themes.

**Key words:** Paradise Lost, Culture, Contemplation, Beauty, Return.

## 1. Introducción.

Los mitos que evocan *el paraíso perdido* son una constante en la manifestación cultural humana. Desde los originarios hasta las manifestaciones literarias contemporáneas de remembranza a un pasado ‘utópico’, esta constancia simbólica en los relatos representa no solo un lugar, sino un estado del ser. Este artículo propone que el paraíso no está perdido en lo absoluto, sino que puede encontrarse en la interioridad humana, especialmente a través de la vía contemplativa.

El paraíso perdido aparece en diversas culturas como una metáfora del estado original del ser humano. En la tradición hebrea, el Edén representa la inocencia y la

unidad con lo divino, mientras tribus norteamericanas, como los Lakota, Hopi, Cree o Iroqueses, conservan relatos sobre un estado original de armonía entre humanos, animales y espíritus. En el primer caso la armonía se rompe por la desobediencia a un Dios creador -o dioses creadores. (Gen. 1: 26), mientras que en el segundo el equilibrio fue roto por la desobediencia, el egoísmo y la violación de las leyes naturales. Estas narrativas no solo explican el origen del sufrimiento humano, sino que también establecen un marco ético orgánico y una estructura espiritual para la vida en sociedad que sobre todo se manifiesta cuando se mira al pasado idealizado, como perfecto o mejor.

## 2. La contemplación como vía de interpretación paralela

No es lo mismo leer el Corán desde la contemplación sufí que desde la perspectiva convencional. Cuando uno lee el libro sagrado del islam desde una perspectiva convencional nos parece terrorífico, sin embargo, si se lee desde una perspectiva contemplativa todo cambia. Se vuelve una interpretación totalmente opuesta a la convencional.

Es necesario resaltar que maestros del sufismo de la talla de Ibn ‘Arabī e Ibn Barrayan, al aproximarse al texto coránico, lo hacen desde una perspectiva literalista o, como se ha llegado a definir, hiperliteralista: el texto coránico es como es, y no puede ser cambiado, pues dicha forma, al ser divina, no es solamente la expresión más adecuada de la Verdad: es la Verdad misma. Así, cada palabra del Corán es tratada con la máxima reverencia. Ninguna palabra es accidental ni puede ser reemplazada por otra, y sus significados están enraizados en el lenguaje propio de los árabes desde el tiempo del Profeta. Esto les lleva a poner especial atención en las posibilidades etimológicas y gramaticales del texto. Esta aproximación a la interpretación coránica, que tiene su paradigma por excelencia en Ibn ‘Arabī, se basa en la asunción de que para cualquier palabra o grupo de palabras coránicas es válido cualquier significado dentro de todas las posibilidades lingüísticas de la lengua árabe, desde lo evidente en la primera lectura hasta la más recóndita interpretación, igual que Dios es al mismo tiempo el Manifiesto y el Oculto (*al-zahir wa-l-batin*). Rechazar cualquiera de estos significados supone limitar el conocimiento divino, o lo que es lo mismo, afirmar que Él no conoce todas las variadas maneras en las que Su Libro puede ser interpretado, y esto es la esencia de la cuestión.

Por lo tanto, al contrario de lo que pueda parecer, rechazan la interpretación exclusivamente alegórica (ta'wīl) de las aleyas ambiguas; las aceptan tal y como es lo que expresan. Sin embargo, realmente lo que hacen es una verdadera «interpretación espiritual, más allá de sus aplicaciones formales, por encima de los sentidos entendidos como inmediatos» (como se conoce en ocasiones al ta'wīl), ya que la traducción de este término significa en realidad la «restitución de cada palabra a su sentido original en una lengua árabe primordial»; lo que se persigue no es contextualizar la información, sino todo lo contrario, despojar cada palabra y cada expresión coránica de toda circunstancia y tiempo, para que emerja su significación más pura e interior.<sup>1</sup>

La vía del contemplativo amplía la significación sacándola del tiempo y del espacio relativizando las palabras y devolviéndonos al ámbito del paraíso. Lo mismo ha hecho San Juan de la Cruz en su poesía. “Al escribir poesía, San Juan de la Cruz intenta lo imposible: comunicar al lector su experiencia mística” (López, 2024: 8). Añade Luce López Baralt: “Su tarea parece condenada fracaso por la esencia misma de lo que el poeta pretende, que es traducir una experiencia supra-racional e infinita -el encuentro con el Absoluto, que anula tiempo y espacio a través de un instrumento racional y limitante- el lenguaje” (López, 2024: 8). A través de su poética, “tiene que ensanchar y flexibilizar la lengua para hacerla capaz de la inmensa traducción que le exige. [...] Va transmutando aceleradamente los vocablos [...] en un estilo de metaforización [...] Libera el lenguaje, le permite opciones ilimitadas [...]” (López, 2024: 9). La lectura a partir de esta mirada, como la escritura, permiten una perspectiva ilimitada que se acerca al no-tiempo. No hay que ser religioso para entenderlo. Desde Pitágoras hasta Aristóteles hay una contemplación de tradición filosófica que después la encontramos en neoplatónicos no necesariamente religiosos como Plotino. La depuración de la técnica sin el dogma se puede practicar. Los pitagóricos en Egipto contemplaban el cese de la actividad mental al contraer el abdomen, cosa que heredaron los filocálicos. En las tradiciones orientales como el Yoga, el Taoísmo y particularmente en el sincretismo zenista no

---

<sup>1</sup>Amina González Costa. Un ejemplo de la hermenéutica sufí del Corán en Al-Andalus: El comentario coránico *Īdah Al-Hikma*, de Ibn Barrayan (M. 536/1141) de Sevilla, 45-46 (Córdoba: Almuzara, 2009).

hay carácter esencialmente religioso. ¿Será el silencio el camino de retorno al paraíso?

### **3. La ruptura: del estado natural a la civilización**

La transición del ser humano de la recolección y cacería a la agricultura, y la vida sedentaria, marcaron un cambio radical en la conciencia. Según estudios recientes, esta transformación parece haber sido un proceso prolongado. Por decirlo de otro modo, fue resultado de interacciones complejas entre grupos humanos. El desarrollo de la domesticación de la flora acompañado del surgimiento de la agropecuaria generó una garantía de subsistencia nunca antes vista. El aumento del ocio permitió el desarrollo del pensamiento abstracto, pero también trajo consigo la ansiedad, el conflicto, la pérdida de conexión con la naturaleza que exigía una concentración que ahora tendería a una experiencia de dispersión mental, un uso arbitrario de la imaginación y la necesidad de una contabilidad primitiva, que darían por “intento y error” con respuestas a los nuevos problemas de la vida sedentaria. Esta revolución neolítica, no solo modificó la forma de subsistencia, sino también la estructura social, la percepción del tiempo y la relación con el entorno.

El antropólogo norteamericano Marshall Sahlins propuso en su tesis de la *sociedad opulenta original* que los cazadores-recolectores no vivían en condiciones precarias, como se asumía tradicionalmente, sino que disfrutaban de una vida relativamente cómoda y equilibrada. Esto puede representar cierto discurso anclado en una visión utópica del pasado. Mi experiencia con los yukpas recolectores y cazadores en la sierra del Perijá entre Venezuela y Colombia denotaba todo lo opuesto, al menos a nivel de las implicaciones para la supervivencia. Según Sahlins, estas sociedades alcanzaban la riqueza ‘deseando poco’ y satisfaciendo sus necesidades con lo que estaba disponible. Para hablar de esta aptitud utilizó la frase ‘camino Zen hacia la abundancia’.

There are two possible courses to affluence. Wants may be "easily satisfied" either by producing much or desiring little. The familiar conception, the Galbraithian way - based on the concept of market economies- states that man's wants are great, not to say infinite, whereas his means are limited, although they can be improved. Thus, the gap between means and ends can be narrowed by industrial productivity, at least to the point that "urgent goods" become plentiful. But there is also a *Zen road to affluence*, which states that human material wants are finite and few, and technical means unchanging but on the whole adequate. Adopting the Zen strategy, a people can enjoy an unparalleled material plenty -with a low standard of living. That, I think, describes the hunters. And it helps explain some of their more curious economic behaviour: their "prodigality" for example- the inclination to consume at once all stocks on hand, as if they had it made. Free from market obsessions of scarcity, hunters' economic propensities may be more consistently predicated on abundance than our own. (Marshall, 2'17: 1-2).

También Sahlins vio lo que yo no vi entre los yukpas. Exceptuando en la perspectiva del estado mental que aparece en la frase 'camino zen', que, aunque en lo que vi, nada tiene relacionado al bienestar material, pues en aquella mentalidad ni siquiera existe el concepto, tampoco observé una estabilidad material o de alimento abundante. Sin embargo, si confirmo que los yukpas poseían una actitud mental de alta y constante concentración, que sí es relacionable con el elemento comparativo por él utilizado que implica el vocablo 'zen' en su concepto. Esa aptitud es indispensable para sobrevivir en el medio selvático de la región. Me atrevería a asegurar, que aunque lo que es observable, es a priori una estructura determinante de su modo de vida, a posteriori, por no haber entrado en las estructuras de lo agrícola-agropecuaria-sedentario su cerebro es muy distinto. Las investigaciones de Richard B. Lee sobre los !kung del sur de África nos ofrecen un marco circunstancial descriptivo de lo que intento plasmar aquí:

El extremado aislamiento y el entorno marginal son los responsables de la persistencia hasta hoy. La zona del Dobe está rodeada de un desierto sin agua, y la población bosquimana que vive en su interior es en gran medida autosuficiente en términos de subsistencia. El sistema económico carece de puntos comerciales, comercio de alimentos, trabajo asalariado, dinero, medidas de conversión, los rasgos que normalmente se consideran como indicio de interdependencia. Dado que los !kung son cazadores y recolectores, sin agricultura ni animales domésticos (a excepción del perro) las relaciones entre la producción y el consumo es inmediata. Un rasgo que diagnostica su sistema económico de subsistencia que es que *la comida*

*casi siempre se consume dentro de los límites del grupo local y dentro de las cuarenta y ocho horas desde su obtención. (Lee, 1981).*

Esa inmediatez, que, según Lee, requería de trabajo unas pocas horas al día permitía amplio espacio para el ocio, el juego y la vida comunitaria. Esto puede ser cierto cuando la comunidad nómada se ha movido a un lugar, recientemente, donde abundan los alimentos potenciales. Dándose cuenta de que estos periodos de ocio se reducían en la medida que se agotaban los recursos: “los miembros agotan las nueces dentro de un radio de una milla la primera semana de ocupación, de dos millas la segunda semana, y de tres millas la tercera semana. Conforme pasa el tiempo, los miembros del grupo deben alejarse más y más para llegar hasta las nueces, y la distancia de ida y vuelta en millas es una mitad del ‘coste’ para conseguir esta deseable comida” (Lee, 1981: 46). Sabemos que los observó por periodos amplios confirmando que en la medida en que los recursos circundantes se agotan hay que pasar mucho más tiempo para encontrar los potenciales alimentos. En sus gráficas: “La curva (del tiempo de recolección de) las nueces se elevan lentamente conforme a la distancia de ida y vuelta crece desde dos hasta doce millas, sube de forma pronunciada entre las doce y las dieciséis, luego se nivela para distancias mayores. La razón de esta inflexión de la curva de costes es la diferencia entre viajes de un día y viajes que incluyen pernoctación”. (Lee, 1981: 47). Por lo tanto, la idea de la disponibilidad de tiempo libre que se observa en un asentamiento temporal reciente no es el mismo que se tendrá cuando haya que salir a cazar por más de un día. Es, ante este reto, donde la conciencia se obliga a verse más ‘despierta’ y atenta, porque se exige una eficiencia determinante que no se encuentra en los estadios anteriores. Así que la teoría de que, por aquella recolección y cacería, en realidad poco compatible a la larga con más tiempo libre, que según Lee favorecía ‘una forma de conciencia más integrada, y menos fragmentada por las exigencias del trabajo constante’, en realidad a mi parecer sucede a la inversa. Mientras más necesidad, en un ámbito de posibilidades de desplazamiento para recolectar y cazar más amplios, mayor exigencia de un estado mental totalmente integrado, ágil y

eficiente, porque lo opuesto costaría la vida, no solo al cazador sino a su grupo. Este estado mental exigido, si implicaba una disposición de unión entre el interior y el exterior redundante en una eficiencia total, lo que no daría espacio, ni corporal ni psíquico para la dispersión y el desdén.

Por otro lado, aunque Yuval Noah Harari<sup>2</sup>, también idealizador de la recolección y la cacería a mi parecer se equivoca cuando sostiene que la Revolución Agrícola fue, en muchos sentidos, una trampa evolutiva que aunque permitió a Homo Sapiens multiplicarse exponencialmente, también trajo consigo una disminución en la calidad de vida individual, y que 'la agricultura proporcionaba más comida por unidad de territorio, pero mantenía a más gente viva en peores condiciones'. Hace lo opuesto, es decir, acierta, cuando habla de una *reconfiguración de la conciencia*<sup>3</sup> en la que el tiempo se volvió lineal, orientado al futuro y a la producción; la relación con la naturaleza se tornó instrumental; y la vida comunitaria se fragmentó por la propiedad privada y la jerarquía social. También es cierto que el aumento del tiempo de ocio en la etapa agrícola, muy limitado en realidad durante la etapa de la recolección y la cacería, traería consigo la ansiedad, el conflicto y la alienación.

Ejemplos de sociedades cazadoras-recolectoras como los San del Kalahari, los Inuit del Ártico, o los aborígenes australianos, muestran una gran diversidad cultural, pero comparten ciertos rasgos: movilidad estacional, economía basada en la reciprocidad, y estructuras sociales igualitarias. (Groeneveld, 2026). Esto no se debe a utopías ideológicas, sino a plena necesidad para garantizar la literal supervivencia de la comunidad y por ende de la persona. Estas culturas desarrollaron herramientas

---

<sup>2</sup> Autor de: *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. México, Debate, 2016 y *Homo deus. Breve historia del mañana*. México, Debate, 2018.

<sup>3</sup> El tiempo cíclico tendiente vitalmente a un presente constante de las sociedades cazadoras-recolectoras fue reemplazado por un tiempo lineal, vinculado al trabajo agrícola, la acumulación y la planificación a largo plazo. La naturaleza dejó de ser vista como un entorno sagrado o animado, y pasó a ser instrumentalizada: animales y plantas fueron domesticados, y el entorno natural se convirtió en un recurso a explotar. La vida comunitaria se fragmentó con la aparición de la propiedad privada, la estratificación social y las jerarquías políticas y religiosas, que surgieron con los asentamientos permanentes y el excedente agrícola. Véase Mario Arroyo Martínez, *Yuval Noah Harari: una aproximación crítica*, en *Mecurio Peruano*, 531 (2018): 131-137.

sofisticadas, rituales complejos y sistemas de conocimiento ecológico profundamente integrados con su entorno. Todas estas consecuencias de un estado de unión completa con la naturaleza y una mente heredada para dicha unidad que se perdería en las sociedades sedentarias.

#### **4. La nostalgia del Paraíso**

La pérdida del paraíso, entonces, puede interpretarse más como la pérdida de esta forma de vida más conectada, obligatoriamente más contemplativa en términos de un mantenerse atento a la exterioridad en un presente constante y, por ende, sin dispersión. Por hablar sobre tres formas de contemplación que requieren o van por la vía de la atención plena podemos destacar las siguientes: a) Las formas de contemplación mística o espiritual como las encontramos en el sufismo, el zen o el cristianismo contemplativo se encaminan por una atención radical al presente: Se trata de una forma de estar plenamente presente, sin juicio ni distracción; la exterioridad como vía de lo sagrado: en muchas tradiciones, la naturaleza o el mundo visible es una manifestación de lo divino, y contemplarlo es una forma de comunión; se puede pensar en ejemplos como: San Francisco de Asís contemplando la creación, o los haikus zen que capturan un instante natural con profundidad espiritual. b) Contemplación empírica o científica (en sentido amplio). Aunque más racional, también puede implicar una atención profunda y sostenida a fenómenos externos, como en la observación de la naturaleza por parte de un biólogo o astrónomo. Aquí, la contemplación se convierte en una forma de admiración racional, pero su principio requiere una observación muy concentrada para no perder de vista el fenómeno. c) Contemplación estética inspirada en la fenomenología y el arte: Atención plena a lo que se presenta. Esta forma de contemplación implica una apertura radical a lo que aparece ante los sentidos —un paisaje, una obra de arte, un gesto humano— sin buscar dominarlo ni interpretarlo

de inmediato; la absorción en lo contemplado: El sujeto se 'pierde' en la experiencia, como cuando uno se queda absorto mirando el mar, un cuadro o una escena cotidiana. Existen planteamientos filosóficos de esta mirada en Maurice Merleau-Ponty y otros fenomenólogos que hablan de una 'percepción contemplativa' que no busca controlar, sino dejarse afectar por lo que aparece. En resumen, es toda modalidad contemplativa que se vuelve hacia la exterioridad y se absorbe en ella sea esta espiritual o mística, cuando se trata de una comunión con lo sagrado en lo visible; fenomenológica, cuando se trata de una apertura sin prejuicios a lo que aparece; y estética, cuando se trata de una experiencia sensible y emocional.

La civilización trajo avances, pero también una ruptura con ese estado originario, que los mitos del paraíso perdido intentan mantener en la memoria colectiva. Esa nostalgia del origen trasciende la mera añoranza por el pasado. En muchas culturas, religiones y filosofías, esta sensación se manifiesta como un anhelo de unidad, de retorno a una fuente esencial, sobre todo mental, o del espíritu, si se quiere, que se percibe como perdida. Sobre todo, por el tiempo de duración, del humano anatómicamente moderno en ese periodo de 300.000 años de nomadismo, vs. 10,000 que llevamos de sedentarios. Únicamente incluyendo al Homo Sapiens significa que esa humanidad vivió como cazadora-recolectora durante aproximadamente 290.000 años, es decir, más del 95% de nuestra presencia sapiens sobre la tierra, por no hablar de las especies humanas anteriores. Lo que pondría el límite de la historia a la derecha del punto decimal. Esta experiencia neuronal-mental, que muy probablemente implicó un cambio de estructura cerebral imperceptible en la estructura craneal, es a la que le hemos dado una dimensión espiritual y colectiva, en el mito de la añoranza de un pasado mejor, idealizado.

En cuanto a personas no necesariamente practicantes de una disciplina contemplativa el elemento de la linealidad temporal establece una prevalencia de importancia en la nostalgia. Desde la psicología cognitiva, estudios recientes han demostrado que la nostalgia cumple funciones adaptativas importantes.

Investigadores como Constantine Sedikides y Tim Wildschut han argumentado en un artículo conjunto (Wildschut, 2006) que la nostalgia fortalece la autenticidad, la continuidad del yo y el sentido de propósito, al permitir que el individuo se reconecte con momentos significativos de su vida, que podríamos llamar, de plenitud. Esta reconexión no es solo emocional, sino también existencial: al recordar experiencias pasadas de unidad plena, el sujeto reafirma su identidad y su distinción en el mundo. La nostalgia también puede ser vista como una forma de resistencia emocional frente a la fragmentación y la dispersión moderna que genera una especie de vacío nihilista y una afirmación del sin sentido. En contextos de cambio acelerado, globalización o pérdida de tradiciones, el recuerdo de un estado primordial —idealizado o real— actúa como refugio simbólico. En este sentido, la nostalgia no es regresiva, sino reconstructiva, pues permite al individuo integrar el pasado en su presente y proyectar un futuro con sentido (Fernández, 2025). Aunque esa memoria sea un constructo de un recuerdo tan plástico como el cerebro, en términos de su transformación en el tiempo, perdiendo todo ámbito de realidad, si es que alguna vez lo fue, como el individuo lo percibió.

Desde la psicología transpersonal, a la que observo con cierta perspicacia, esta nostalgia se interpreta como una manifestación del deseo de trascendencia. La disciplina propone que el ser humano posee una dimensión espiritual que busca reconectarse con el ‘todo’, con una fuente universal que da sentido a la existencia, cosa que, en aquel pasado psicológico colectivo, en la etapa pre-agrícola, fuera necesariamente real. La mayor evidencia de ello es que, nuestra eficiencia, nos permitió llegar hasta aquí. La espiritualidad, en este enfoque, no es una creencia externa, sino una experiencia interior que permite al individuo comprender su lugar en el cosmos. Es probable que se dé más por la vía de la intuición del espacio que se ocupa de la que se desprende toda la elucubración mental.

En este sentido el aspecto teórico de la psicología transpersonal sostiene que este anhelo de unidad está vinculado al desarrollo de la conciencia (Lajoie & Shapiro, 1992). A medida que el sujeto se vuelve más consciente de sí mismo y de su entorno,

surge una necesidad de integración, de superar la dualidad entre el yo y el mundo. Esta búsqueda se expresa en prácticas contemplativas, rituales, los elementos prácticos del arte y la proliferación signíca en relatos-mitos que evocan el retorno a un estado original de plenitud.

En términos culturales, la nostalgia por el origen se manifiesta en añoranzas de un Edén, un cielo, una utopía, una Edad de Oro idealizada, un Nirvana o el Paraíso. Estas narrativas no solo dan sentido al sufrimiento humano, sino que también ofrecen modelos de redención y esperanza. El sufrimiento nuestro no es el de los recolectores y cazadores. Lo recolectores y cazadores de la Sierra del Perijá, lejos de llorar la muerte de un niño, de los que se morían la mitad, la celebraban. Cuando decimos que la muerte de un hijo es para un adulto un evento contra la naturaleza de las edades, es porque estamos metidos en la enajenación del mundo sedentario. La psicología del creer en el relato evidentemente cumple una función simbólica en el mundo actual que en aquel pasado no era indispensable: permiten al individuo proyectar su deseo de unidad en imágenes colectivas que dan sentido a su experiencia. Imágenes que brotan de los signos lingüísticos del relato como una añoranza de un pasado que el cerebro en su rejuego es capaz de convertirlo en futuro. De ahí la noción del origen y el retorno y del principio y el fin.

Así, si el individuo no es un contemplativo de práctica asidua, o de uso de técnicas de unión constantes, como los mudras, inflexiones, oraciones repetitivas, sutras, silencio mental, vuelco a las sensaciones, entonces la nostalgia por el origen manifiesta en los relatos religiosos le sirven de aliciente. Lo que no se debe confundir con una debilidad emocional, sino un aliciente que le propulsa esa fuerza psíquica del humano común ofreciéndole un sentido, autenticidad interpretativa y una noción de trascendencia. Que muy lejos de ser mentira, en un ámbito significativamente representativo, de nuestra dilución en la tierra al morir y la posible dilución de la conciencia en la experiencia de la muerte o al menos el preámbulo feliz al colapso del cerebro, viene a ser una verdad coloreada por los

ámbitos de la cultura. En cambio, el practicante, no dejándose llevar por un mundo marcado por la dispersión puede retornar con dichas técnicas al estadio originario que el recolector y cazador manifestaba en su cerebro común, porque no poseía la *reconfiguración de la conciencia* en la que el tiempo se volvió lineal, con pasado y futuro. En ese sentido estas prácticas, además de ser un retorno mental al paraíso son en sí una vía para la reintegración del yo, tanto en su dimensión personal como espiritual, en el ámbito de lo que llamamos *plenitud*. En pocas palabras, el practicante tiene la experiencia y el no practicante tiene el relato. En una reinterpretación de la explicación del Tuba, de Kitāb waf alFirdaws se puede releer:

Tubà es para quien me ha visto y me ha sido fiel, y lo es también para quien me es fiel sin haberme visto". En esto que le preguntó un hombre: "Pero, ¿qué es Tubà ¡oh, Enviado de Dios!?", respondiéndole el Profeta: "Un árbol que hay en el Paraíso llamado Tubà, a cuya sombra marcha el jinete durante cien años sin lograr salir de ella. Sus guijarros son rubíes rojos, su tierra almizcle blanco, su limo ámbar gris, sus dunas alcanfor amarillo, su tronco un berilo verde, sus ramas brocado de seda fina y seda gruesa recamada en oro, sus flores prados dorados, sus hojas frescas y verdes, su barro mantos de oro, su resina jengibre, sus ramas azafrán, las cortezas arden sin leña. De su raíz fluyen los ríos alSalsabil, alMa'in y alRahiq y a su sombra se halla la asamblea y el lugar de reunión de la gente del Paraíso. (Abd Al-Malik, 1995: 53-54).

## 5. La vía contemplativa como retorno psíquico

La diferencia entre lo psíquico y lo mental puede variar según el enfoque filosófico, psicológico o incluso espiritual que se adopte: Lo mental suele referirse a los procesos cognitivos: pensamiento, memoria, percepción, lenguaje, razonamiento, atención, etc. Es el ámbito que estudia la psicología cognitiva y las neurociencias. Está más relacionado con el funcionamiento del cerebro y la mente como sistema de procesamiento de información. Lo psíquico sin embargo es un concepto más amplio y profundo, que incluye lo mental pero también aspectos emocionales, inconscientes, simbólicos y espirituales. Se asocia con la psique ( $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ), término que proviene del griego y significa 'alma' o 'espíritu'. Es el campo de estudio de la psicología profunda, como el psicoanálisis, la psicología junguiana y la transpersonal.

La contemplación, lejos de ser una práctica marginal o exclusivamente religiosa, constituye una vía de acceso a dimensiones profundas de la experiencia humana. En este contexto, *el paraíso perdido* no se recupera como un lugar físico, sino como una condición del alma, una forma de estar en el mundo que se ha desdibujado en su devenir hasta la modernidad. Desde la antigüedad, la contemplación ha sido entendida como una forma de conocimiento superior, vinculada a la teoría ( $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ) griega, que implicaba una atención sostenida hacia la verdad, el ser o lo divino. En la tradición cristiana, especialmente en el misticismo ortodoxo y carmelita, la contemplación se asocia con el silencio interior y la receptividad espiritual, como lo muestra la práctica de la hesychia ( $\eta\sigma\upsilon\chi\acute{\iota}\alpha$ ), una disciplina de quietud que busca la unión con Dios a través del silencio y la repetición de oraciones breves o de nominaciones divinas.

La contemplación no es tanto una técnica de relajación, sino una modalidad existencial que permite al sujeto reconectarse con su dimensión pre-reflexiva, o poque no, inefable. Aquella que precede al pensamiento discursivo y que está enraizada en la experiencia encarnada. Las prácticas como la quietud, el silencio y la contemplación suspenden la reflexividad habitual y permiten una apertura hacia la presencia, tanto del propio cuerpo como del mundo. En palabras de Heidegger “En el momento en que olvidemos con tanta precipitación nuestro camino, abandonaremos el pensar.” (Hüni, 2009: 54).

Este enfoque se alinea con la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty, quienes sostienen que la conciencia no es un proceso puramente mental, sino que está encarnada y situada en un contexto intersubjetivo<sup>4</sup>. La contemplación, entonces, no es evasión, sino una forma de habitar el mundo con profundidad, atención y apertura. Es por el contrario a todo estado de enajenación la unión más profunda

---

<sup>4</sup> Véase sobre esta reflexión particular: Irene Breuer “Husserl y Merleau-Ponty. El cuerpo viviente y la constitución de un (no-)lugar arquitectónico/paisajístico”. *Geograficidade*, v.11, n. Especial, (Artigos. Outono, 2021)

entre la interioridad y la exterioridad. Sin ventanas de colores, sin conceptos, sin palabras, sin velos ni tapujos.

En el ámbito psicológico y terapéutico, la contemplación ha sido reconocida como una herramienta para la integración emocional y espiritual. La práctica del silencio, por ejemplo, permite una confrontación con las propias sombras, una revisión de las faltas y una apertura al perdón y la transformación, para luego trascenderlas. En este sentido, la contemplación no solo tiene valor psicológico-espiritual, sino también ético. Este tema lo tocaremos en otra parte de este artículo.

La tradición contemplativa también ha influido en la filosofía contemporánea. Sarah Coakley (Hilkert *et.al.*, 2014: 30), por ejemplo, propone una teología contemplativa feminista, en la que el acto de contemplar se convierte en una forma de resistencia frente a las estructuras de poder, al situar la transformación en el acto de ceder, de abrirse, más que en el de imponer. Dicho sea de paso, si alguien tuvo el primer ámbito de una concentración de quietud circunstancial lo fue la mujer en el periodo de la recolección y la cacería. Este asunto le permitirá descubrir la domesticación de la flora: la agricultura. La que representó la revolución económica que trajo como repercusión la civilización.

Finalmente, la contemplación puede entenderse como una respuesta cultural al ruido, la dispersión, la fragmentación conducente al nihil y la aceleración de la vida contemporánea. En un mundo saturado de estímulos, la práctica del silencio y la atención plena se convierten en un acto radical, una forma de recuperar el contacto con lo esencial. Existen ya investigaciones e institutos, en contextos seculares, donde la contemplación ha sido revalorizada como una práctica de entrenamiento atencional que comparte elementos con la meditación y el mindfulness. En el área del deporte existen investigadores como, María Clara Rodríguez Salazar y Juan Carlos Montoya (Rodríguez & Montoya: 2006), quienes han hecho investigaciones que demuestran resultados considerables. En el área organizacional y de trabajo, Cristina Goilean, Francisco J. Gracia, Inés Tomás, y Montserrat Subirats concluyen que su investigación sugiere que el mindfulness es un

factor relevante para potenciar la salud y el bienestar psicológico en el lugar de trabajo. (Goilena, 2020)

## 6. La vía contemplativa como *retorno mental al Paraíso*

La contemplación no solo es una práctica espiritual, sino también una vía de retorno mental hacia estados de conciencia más integrados, silenciosos y unificadores. Cuando hablamos de silencio, es silencio mental. El mundo de la selva es ruidoso, muy ruidoso. Se refiere más a usar el sonido como estado de unión (como en cualquier relación yo-lugar, con el límite de lugar hasta donde captan los sentidos). El acto contemplativo puede entenderse como una forma de reversión simbólica del proceso de fragmentación al ámbito de la unidad. Pico lo decía bellamente:

Cuando hayamos conseguido esto con el arte discursivo y racional y ya animados por el espíritu querúbico, filosofando según los escalones de la escala, esto es, de la naturaleza, y escrutando todo desde el centro y enderezando todo al centro, ora descenderemos, desmembrando con fuerza titánica lo uno en lo múltiple, como Osiris, ora nos elevaremos reuniendo con fuerza apolínea lo múltiple en lo uno como los miembros de Osiris hasta que, posando por fin en el seno del Padre, que está en la cúspide de la escala, nos consumaremos en la felicidad teológica. (Pico della Mirandola, 1984: 38).

Desde la filosofía clásica, el término *theoría* (θεωρία) designaba una forma de contemplación que no implicaba acción, sino presencia atenta ante lo real. Pitágoras, Platón y Aristóteles consideraban que la contemplación era la actividad más elevada del alma, pues permitía al ser humano acercarse a lo eterno y lo verdadero. Esta idea fue retomada por tradiciones místicas como el cristianismo ortodoxo y el sufismo. Todas estas, tardías respecto al budismo de Siddhartha. Sin embargo, en su totalidad la contemplación se convierte en una vía de unión con lo Absoluto. Un Absoluto al que el recolector y cazador, su cerebro no le permitiría otra cosa que permanecer unido. Es decir, que la estructura del cerebro tuvo que readaptarse para la vida en la ciudad. Sin embargo, su añoranza, se sostiene, no solo como mito, sino como verdad.

En términos psicológicos, la contemplación es una reorientación de la atención. Es volver a la atención plena. En lugar de dispersarse en estímulos externos, la mente se vuelve hacia sí misma, hacia su origen. No solo un fundamento psíquico y mental, sino, además, antropológico. Carl Jung y Ken Wilber exploraron pretensiosamente dicha faceta en el marco de la psicología profunda y transpersonal, respectivamente. Jung hablaba del proceso de individuación, donde el sujeto se reconcilia con su inconsciente, (no olvidemos aquí el concepto freudiano del *ello*, la parte más primitiva del aparato psíquico) y alcanza una *totalidad* psíquica. Wilber, por su parte, propone que la conciencia puede evolucionar hacia estados de integración, y que la contemplación es herramienta indispensable en ese proceso. (Delgado & Rodríguez, 2010: 2-8).

La visión integrativa recibe una dosis considerable en su diálogo con la contemplación. La práctica contemplativa se impone como una de sus metas la suspensión del juicio, de los tiempos lineales y del pensamiento, forjando una apertura radical al *presente*. En este estado, la mente deja de categorizar, analizar o controlar, y se convierte en puramente receptiva y a su vez moduladamente activa. Esta receptividad es lo que permite el retorno mental: el sujeto deja de estar atrapado en narrativas, expectativas y deseos, y se reencuentra con una presencia total, una ‘conciencia pura’, libre de condicionamientos.

Desde la neurociencia, estudios sobre meditación y atención plena han demostrado que la contemplación modifica la actividad cerebral, reduciendo la activación de la red por defecto (*default mode network*), asociada al pensamiento autorreferencial y rumiativo. De aquí que la contemplación no solo tenga efectos espirituales, sino sobre todo neurológicos y cognitivos, facilitando estados de claridad y conexión.

En este marco, la vía contemplativa puede entenderse como un retorno mental al paraíso perdido: no como un lugar geográfico o histórico, sino como un estado de conciencia anterior a la fragmentación, al ruido mental, a la alienación, a la linealidad temporal y al sufrimiento. Es una forma corporal de retornar, de habitar el

presente con profundidad, y de reconectar con la fuente desde la cual emerge el pensamiento, el lenguaje y el 'cuerpo pequeño'. Existe en el zen un koan: ¿Cuándo tu cuerpo es más grande?

Lo que obliga a la aparición de un lenguaje que nace del quehacer contemplativo y de la experiencia interior. Esta es la fuente de los mitos de la añoranza. En Mesopotamia aparecen un Unapishtim divinizado y un Gilgamesh que siendo rey de Uruk, va en busca de aquella trascendencia tras la muerte de su amigo Enkidu. ¿Cuál es el consejo de la "bartender"?

Gilgamesh, ¿por qué corres así, si la vida que buscas no la encontrarás? Cuando los dioses crearon a los hombres, les asignaron la *muerte*, pero la vida la retuvieron en sus propias manos. Tú, Gilgamesh, llena tu vientre, sé alegre día y noche. Celebra todos los días, baila y juega día y noche. Viste ropas limpias, lava tu cabeza, báñate. Mira al niño que te toma de la mano, deja que tu esposa se regocije en tu abrazo. Esto es lo que corresponde al humano. (Gallery, 1989: Tablet X).

Poetas místicos como San Juan de la Cruz o filósofos como Simone Weil en el siglo de oro y en la modernidad respectivamente, manifiestan las palabras cargadas de sentido que el silencio puede generar. Expresiones que no necesitan convencer, sino resonar, y su aplicación en la cultura establece la manera en que concebimos la belleza, la verdad y la trascendencia.

## 7. Los frutos del retorno

La contemplación y el fruto de la mística evidentemente han sido influyentes en la ética y la organización social. De los cercanos, por cuya cercanía histórica y documental tenemos más evidencia, podemos mencionar los que siguen: San Juan de la Cruz habla del 'desasimiento' como camino hacia la unión con Dios; Rumi, el poeta sufí, expresa que el amor divino se manifiesta en el amor humano; Ramana Maharshi irradiaba paz y respeto hacia todos los seres; Meister Eckhart decía que 'la acción justa brota del alma unificada con Dios'. Hay un artículo maravilloso de Rogelio García Mateo que culmina:

La acción, el apostolado, el servicio al prójimo, etc. son, más bien, frutos, efectos de la contemplación; en consecuencia, habrá que dudar mucho de la autenticidad de una contemplación que permanezca impasible, sin producir frutos de virtudes y buenas obras. Los efectos y las obras que han surgido de la influencia de la espiritualidad avilina e ignaciana, a lo largo de sus cinco siglos de existencia, tanto a nivel espiritual como cultural y social, son palmarios a nivel universal. (García, 2021: 260).

Los ejemplos podrían ser muchos más. Este entramado de lo posible nos señala que las reglas, aunque orgánicas de principio, pueden haber sido compiladas por personajes con liderato míticamente ligados a lo sagrado. Por decir algunos: Hammurabi y Moisés en la ley; Confucio, Platón y Aristóteles en modelos fundados conceptualmente en la virtud, la sabiduría y la justicia. El mito del líder divinizado reflejaba la necesidad de trascendencia como justificación en la estructura social, y la contemplación pudiera ser una vía para comprender esa dimensión moral primero y luego, ética del poder.

Los signos que le circundan se desparraman en los ámbitos de la estética, el ritual y los relatos. A la larga vienen mostrando trazos de expresiones culturales de añoranza del paraíso perdido. En el arte, la literatura y la música - Por decir en el área de la música, quien duda de la estética de un nivel altísimo, por no decir trascendental del Réquiem de Mozart-, encontramos intentos de representar ese estado ideal. La belleza, el Bien platónico, como categorías filosóficas, puede entenderse como una reminiscencia del paraíso, sobre todo ante el fenómeno de la maravilla y su búsqueda es también una forma de contemplación culminante en la *estupefacción inefable de lo bello* y la Bondad.

## 8. Lugar, tiempo y ruptura

El sentido expuesto aquí puede dar la apariencia de que difiere del mito en que su relato tiene un lugar y no se establece *en él* como un estado mental. Sin embargo, si miramos el mito hebreo el Edén (עֵדֶן) se ubicaba en un lugar. Veamos que dice la Biblia de Jerusalén en el Génesis 2: 10-15:

De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos. El uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro. El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y el ónice. El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Kus. El tercer río se llama Tigris: es el que corre al oriente de Asur. Y el cuarto río es el Eufrates. Tomó, pues, Yahveh Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase.

Aunque sabemos que hubo otros 'Edenes', desde los cuales surgió la civilización<sup>5</sup> manifiesta como la concebimos, este del que hablamos concuerda aproximadamente con el Creciente Fértil en el Cercano Oriente, particularmente la región de Mesopotamia (entre los ríos Tigris y Éufrates) también relativamente cercano y mucho más antiguo los asentamientos de Göbekli Tepe (10,000 a 8,000 BCE). Adjudicando las influencias de rigor, las mesopotámicas y las babilónicas a la cultura hebrea, no podemos dejar de pensar, que en la zona tuvo que existir una transición de la recolección y cacería a la agricultura y de ahí a la civilización.

En cuanto al tiempo, si se puede establecer una cierta relación entre humano pre-sedentario, si se concibe la posibilidad de que aquel estado mental-neurológico y de posible estructura cerebral haya estado plenamente dispuesta a la atención sin pensamiento rumiativo, mientras, el humano sedentario, en cuya circunstancia de aumento de tiempo de ocio, la necesidad de una contabilidad de los bienes, la acumulación para el bienestar futuro, el pensamiento se transformó, las sinapsis obligadas fueron otras, el cerebro se reajustó y muy probablemente se reestructuró de manera más apta para la nueva circunstancia. Desde esta perspectiva, en el mito habría una relación directa con una especie de 'edad paradisiaca' y una ruptura con ella. El relato la señala y denota nostalgia por ella al exponer 'se dieron cuenta de que estaban desnudos'. El énfasis en la ruptura entre la pre-sedentariidad y la

---

<sup>5</sup> Entre otros 'Edenes' se encuentran los siguientes: Valle del Nilo (Egipto), Cuenca del Indo y Ganges y Cuencas del Amarillo y Yangtsé entre otros muchos posibles. Mucho antes de estos hay signos de sedentariidad no necesariamente de continuidad en las culturas Mal 'Ta Buret' 24,000-13,000 BCE, Dolní Vestonice 24,000 BCE, Pavlovian 27,000-23,000 BCE, Gravetian 31,000-20,000 BCE cuyo fenómeno se conoce como Neolitización. Sobre este tema que antecede las periodizaciones tradicionales encontramos a la pionera arqueóloga inglesa Dorothy Garrod.

civilización, y una desacralización del humano del Edén tras comer el fruto prohibido, también es un elemento de concordancia en Génesis 3, 5-11:

«Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.» Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores. Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahveh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahveh Dios por entre los árboles del jardín. Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?» Este contestó: «Te oí andar por el jardín y *tuve miedo, porque estoy desnudo*; por eso me escondí.» El replicó: «¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?»

La conciencia de la desnudez tras haber comido del fruto prohibido, en su interpretación más simple, denota la aparición de una moral convencional, y el cambio de mentalidad que evoca la aparición del mundo del pensamiento que distingue, que juzga y descarta. La moral del pensamiento ha relevado el comportamiento intuitivo.

## 9. Implicaciones investigativas

Es posible que esta perspectiva de la 'conciencia plena' nos ayude a entender los mitos aborígenes de los grupos que viven en etapas pre-agrícolas. Sus mitos que hablan de los ancestros que viven en la piedra del río, su moral intuitiva y orgánica que enfatiza en el uso de los bienes sin desperdicio alguno, la armonía atendida con la naturaleza, la perspectiva de compartir lo que se caza, el sentido de que lo que se trae a la tribu es para todos, la noción de que hay un espíritu en los fenómenos del entorno, la relación de la persona con el animal, etc., si son mirados desde esa perspectiva encuentran un terreno común que los valida. Además, nos permite valorarlos como 'el que aún vive en el estado mental al que aspira el humano que

vive en la civilización'. Es el anhelo encarnado, presente e interpelante, del que nos recuerda el pecado mortalmente colectivo de lo que hemos hecho con el planeta y, a los hombres, del de convertir a la mujer en un objeto. Adentrarnos en esa mirada, aún es posible, es una emergencia que parece inevitable en su tardanza. Allí en el horizonte se encuentra la frase que adjudicamos a Einstein: 'No sé con qué armas se peleará la tercera guerra mundial, pero la cuarta será con palos y piedras'. Puede ser que ese sea nuestro apocalipsis. De todos modos, tendríamos que retornar al mismo estado mental. O aprendemos de quienes lo mantienen o volveremos inevitablemente por el fruto del egoísmo y la destrucción. En la perspectiva cíclica de los mitos de la armonía originaria de los Lakota, Hopi, Cree o Iroqueses y su destrucción por causa de la ruptura del equilibrio por la desobediencia, el egoísmo o la violación de las leyes naturales, tendremos que atenernos a lo lógicamente inminente o a la vuelta voluntaria al origen.

## 10. Conclusión

En fin, el paraíso perdido, una metáfora viva que atraviesa la historia humana, es el fruto de la melancolía generada por una nostalgia de un estado mental y muy probablemente neuronal-cerebral. (Elimari & Lafargue: 2020). Su pérdida coincide con el surgimiento de la civilización, pero su recuerdo permanece para la concepción lineal del tiempo como el Alfa y el Omega. Cómo un origen del cual venimos y una esperanza de lo que aspiramos. La contemplación, como disciplina interior, ofrece una vía para reencontrarnos con ese estado original, no como evasión, sino, por el contrario, como experiencia de unidad con lo intuible. Esta experiencia es el punto de partida para el sentido de la actividad que el humano repliega sobre sí afirmándose con el mismo objeto inconsciente de su origen: la comunión por la vía de lo sensorialmente captable, con *todo*.

## Referencias.

- B. Habib, Abd Al-Malik. *Kitāb waf alFirdaws La descripción del Paraíso*. Universidad de Granada, 1997.
- Breuer, Irene. "Husserl y Merleau-Ponty. El cuerpo viviente y la constitución de un (no-) lugar arquitectónico/paisajístico". *Geograficidade*, v.11, n. Especial, (Artigos. Outono, 2021)
- Delgado González. José Antonio; Rodríguez Fernández, María Isabel. "El nuevo paradigma integral", *Interpsiquis* Febrero-Marzo, 2010, 1-9.
- Elimari, Nassim; Lafargue Gilles. "Network Neuroscience and the Adapted Mind: Rethinking the Role of Network Theories in Evolutionary Psychology", *Frontiers in Psychology*, Sept. (2020) DOI: 10.3389/fpsyg.2020.545632.
- Fernández Cazzola, Catalina. "Nostalgia y psicología ¿Qué rol cumple?" *Neuroclass*, consultado el 27-9-2025. <https://neuro-class.com/nostalgia-y-psicologia-que-rol-cumple/>
- Gallery Kovacs, Maureen. *The Epic of Gilgamesh*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1989, Tablet X (consejo de Siduri)
- García Mateo, Rogelio. "La contemplación en Ignacio de Loyola y en Juan De Ávila", *Specula*, núm. 1, (2021): 260.
- Goilean, Cristina; et al, "Mindfulness en el ámbito del trabajo y de las organizaciones." *Papeles del Psicólogo*, 41 no.2, 2020.
- González Costa, Amina. *Un ejemplo de la hermenéutica sufi del Corán en Al-Andalus: El comentario coránico Īdah Al-Hikma, de Ibn Barrayan (M. 536/1141) de Sevilla*, Córdoba: Almuzara, 2009.
- Groeneveld, Emma, *Las sociedades cazadoras-recolectoras de la prehistoria*, Reino Unido: World History Publishing, 2026. <https://www.worldhistory.org/trans/es/2-991/las-sociedades-cazadoras-recolectoras-de-la-prehis/>
- Harari, Yuval Noah. *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. México, Debate, 2016.
- Harari, Yuval Noah. *Homo deus. Breve historia del mañana*. México, Debate, 2018.
- Hilker, Mary Catherine. "Desire, Gender, and God-Talk: Sara Coakley's Feminist Contemplative Theology". *Modern Theology* 30 (2014).
- Hüni, Heinrich. "La liberación de la fenomenología en Diálogos en un camino de campo de Martin Heidegger", *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III, 2009, 45-54.
- Lajoie, D. H., & Shapiro, S. I. (1992). "On defining transpersonal psychology". *Psychologia: An International Journal of Psychology in the Orient*, 35(2), 63–68.
- Lee, Richard B. "La subsistencia de de los bosquimanos !kung: un análisis de input-output" en *Antropología económica. Estudios etnográfico*. (Barcelona: Anagrama, 1981) <https://www.scribd.com/document/261416947/Lee-Richard-B-La-Subsistencia-de-Los-Bosquimanos-Kung-Un-Analisis-de-Input-output>

- López Baralt, Luce, "Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn-Árabi de Murcia." *Punto y Coma, Revista Interdisciplinaria*, Segunda etapa, Vol. XVII 2024, 7-13. <https://www.sagrado.edu/puntoycomaxvii2024>
- Pico della Mirandola, Giovanni, *Sobre la dignidad del hombre*, trad. Luis Martínez Gómez Madrid: Editorial Tecnos, 1984.
- Rodríguez Salazar, María Clara; Montoya, Juan Carlos. "Entrenamiento en el mantenimiento de la atención en deportistas y su efectividad en el rendimiento", *Acta Colombiana de Psicología*, vol.9, no.1, 2006.
- Sahlins, Marshall. *The Original Affluent Society*. New York: Routledge Classics, 2017. <https://files.libcom.org/files/Sahlins%20-%20Stone%20Age%20Economics.pdf>
- Wildschut T, Sedikides C, Arndt J, Routledge C. "Nostalgia: content, triggers, functions". *Journal of personality and social psychology* 91, 2006 (5), 975 DOI 10.1037/0022-3514.91.5.975

DOSIER

## El idealismo negro

### Black idealism

Sergio Espinosa Proa  
Universidad Autónoma de Zacatecas  
sergio.espinosa@uaz.edu.mx

**Recepción: 08/12/2025 – Aprobación: 31/03/2026**

**DOI.**

## Resumen

El mito, en su historia, designará *grosso modo* lo falso y lo absurdo. Por descontado que llegar a este punto no ha sucedido de la noche a la mañana, ni de forma lo que se dice pacífica. El mito proporcionaba respuestas a preguntas no formuladas; la tragedia deja abiertos, expuestos, los enigmas para los que no hay solución. ¿Qué progreso existe en este paso? El mito responde sin preguntar, la tragedia inquiere sin responder: ¿qué podría aportar, en este rudo escenario, la filosofía? El mito no es, propiamente, un lenguaje, sino una manera de articular un lenguaje previamente dado. Desechada la idea de un origen divino, de un don sobrenatural, de un lenguaje primigenio. El mito es de lo que aquí se habla.

**Palabras clave:** Mito, Paraíso perdido, Idealismo, Pensar, Filosofía.

## Abstract

Throughout history, myth has broadly come to signify the false and the absurd. Needless to say, this shift did not happen overnight, nor was it exactly a peaceful process. Myth provided answers to unasked questions; tragedy leaves open, laid bare, the enigmas for which there is no solution. What progress lies in this shift? Myth answers without asking; tragedy inquires without answering: what might philosophy contribute in this harsh scenario? Myth is not, strictly speaking, a language, but a way of articulating a language that has already been given. The idea of a divine origin, of a supernatural gift, of a primal language, has been discarded. Myth is what is being discussed here.

**Key words:** Myth, Paradise Lost, Idealism, Thinking, Philosophy.

## 1. Introducción.

El mito, en su historia, designará *grosso modo* lo falso y lo absurdo. Por descontado que llegar a este punto no ha sucedido de la noche a la mañana, ni de forma lo que se dice pacífica. El mito proporcionaba respuestas a preguntas no formuladas; la tragedia deja abiertos, expuestos, los enigmas para los que no hay solución. ¿Qué progreso existe en este paso? El mito responde sin preguntar, la tragedia inquiere sin responder: ¿qué podría aportar, en este rudo escenario, la filosofía?

El mito no es, propiamente, un lenguaje, sino una manera de articular un lenguaje previamente dado. Desechada la idea de un origen divino, de un don sobrenatural, de un lenguaje primigenio. El mito es de lo que aquí se habla. la lógica del mito exige, no simplemente tolera, variantes. No existe *el* mito, un prototipo respecto del cual todos los demás serían copia. Todos valen. Mientras más variantes se encuentren, más fácil será descifrar o reconstruir su armazón.

## 2. Encantamiento y persuasión

Es de comienzos de los 70s —concretamente, de 1974— el artículo de Jean-Pierre Vernant que aquí usaremos en principio: *Razones del mito* (en: Vernant, 1982: 170-224). Responde a un conjunto de preguntas ciertamente inquietantes, que se pueden resumir en una: ¿qué busca resolver el mito, si algo? Vernant teme —o confía en— que el mito sería una especie de lenguaje, una forma específica, irreductible, de pensamiento y de conducta humana: un mundo, no sólo una manera de verlo. No le pasa desapercibido que, en esta Civilización, el mito se ha configurado como *lo Otro* de una pareja fraterna —y muy exitosa— de conceptos: lo Real y lo Racional. El mito, en su historia, designará *grosso modo* lo falso y lo absurdo. Por descontado que llegar a este punto no ha sucedido de la noche a la mañana, ni de forma lo que se dice pacífica. Un primer corte se verifica entre lo hablado y lo escrito: los mitos pasan de boca en boca. La invención de la escritura permitió, al lado de otras novedades, la

aparición de eso que aún conocemos como filosofía; sin escritura ella sería impensable. Tampoco habría medicina, ni historia, ni retórica; estos discursos no representan solamente modificaciones estilísticas, sino continentes enteros emergidos del fondo de un Océano poético. Escribir lo va a transformar todo. En la escritura el lenguaje se piensa a sí mismo. Pero en esta auto-reflexión, el lenguaje ha de emprender un intenso proceso de abstracción merced al cual las figuras míticas o poéticas, las fuerzas y los personajes, los dramas y las peripecias, se desnudan hasta casi desaparecer: queda solamente el esqueleto, el guion. Una historia —un tejido de historias— se aparta para dar sitio a un esquema. ¿Qué se gana y qué se pierde en este nacimiento? Se gana claridad, pero, ¿es lo único que interesa? Imaginemos que un locutor experimentado nos explica una sinfonía: muy bien, pero, una vez hecho esto, ¡dispongámonos a escucharla! No tendría por qué suprimirse una vez descrita —a menos que se le considere causante de algún daño individual o colectivo. ¿Lo es? Se gana también una precisión derivada de la sobriedad: de la palabra hablada a lo escrito ha disminuido notablemente la emoción, la fascinación, la seducción. Se transitará así, sin remedio, del placer a la utilidad. Del derroche a la austeridad. Del encantamiento al desencanto. ¡Pasan muchas cosas —buenas y malas— con la irrupción de la escritura! El mundo del mito es fundamentalmente ágrafo. El *logos* gana en eficacia lo que pierde en vida. Reprime sus virtudes miméticas: se evapora el misterio y la fuerza de sugestión. ¡Es algo democrático! Todos parecen comprenderlo. Deben poder hacerlo, pues se trata de confrontar argumentos, de participar en un debate:

No se trata ya de vencer al adversario hechizándolo o fascinándolo por medio del poder superior de su verbo, se trata de convencerlo de la verdad haciendo que poco a poco su propio discurso interior, conforme a su propia lógica y según sus propios criterios, coincida con el orden de las razones expuesto en el texto que se le presenta. Desde este punto de vista, todo aquello que daba a la palabra su poder de impacto, su eficacia sobre los demás, se encuentra de ahora en adelante rebajado al rango del *mythos*, de lo fabuloso y de lo maravilloso, como si el discurso no pudiese ganar en el orden de lo verdadero y lo inteligible sin perder simultáneamente en el orden de lo placentero, lo emocionante y lo dramático (Vernant, 1982: 174).

Del hechizo a la persuasión, del drama a la lucha por la verdad, del placer al deber. ¡Todo esto ocurre al, y por, poner las palabras por escrito! Evidentemente, *no todo* será susceptible de escribirse, de manera análoga a la imposibilidad de decirlo todo. Si existe lo indecible, con mayor motivo existirá lo inescrible. ¿Dónde podría esconderse? Desde las exigencias del *logos*, el mito delatará su naturaleza suplementaria y ornamental. Al pan pan, y al vino vino. Pero, ¿qué ocurre con ellos? Ni uno ni otro son sólo pan o sólo vino. ¿Dónde empezarán y dónde dejarán de ser lo que son? ¡Fetichismo de la mercancía! Pero el propósito es aquí ostensible: un discurso no se escribe con el fin de conmover a un auditorio presente en el momento de su pronunciación. Se trata de convencerlo, o de instruirlo, sólo de eso. Porque no se escribe para los presentes, sino para un público ideal: un público futuro, eterno, un público que no tiene existencia fáctica. Vernant citará a Tucídides y a Polibio como testigos de cargo. Enseguida citará a Platón, a Aristóteles y a Gorgias. Para todos ellos, el mito es una cosa de niños: ni siquiera de adolescentes. Al mito no le incumbe la verdad, no está hecho para alojarla. De hecho, con Aristóteles el divorcio entre la palabra mítica y el discurso lógico ha llegado a ser total y absoluto. Ya pertenecen a mundos inconmensurables. Esta situación descorazona. No se alcanza a distinguir con claridad la razón por la cual un modo de pensar tiene que desautorizar al otro. Pero, sobre todo, no se ve de inmediato por qué el *logos* tendría que deshacerse del mito. ¿Ha tirado al niño con el agua sucia? Quizá el mito no llegue a tanto: la lógica no es, de por sí, su enemiga, pero no va a permitirle —hay que comprender cómo, y hasta dónde le ha sido posible evitarlo— ensoberbecerse. La lógica se ha comportado como una huésped empoderada (diríamos hoy día). Tal sería en la actualidad el problema: ¿quién ha resultado ser más intolerante? ¿Quién, el pensamiento mítico o el lenguaje lógico, ha acumulado y ejercido mayor violencia? En Grecia, y no sólo a consecuencia de la aparición de la escritura, el mito decae. No se renuevan —no podrían hacerlo— sus repertorios. ¿Experimenta un eclipse? Vernant se remite a Jenofonte y —sobre todo— a Píndaro a fin de mostrar

sus transformaciones internas: el mito adopta los modales de la Leyenda: quiere *servir* de ejemplo: "El mito ha adquirido valor de paradigma" (Vernant, 1982: 178). En Sófocles, los personajes de sus tragedias —Edipo o Antígona— ya no vehiculan fuerzas impersonales; son hombres y mujeres de carne y hueso que se transforman en *objetos de discusión*. El mito proporcionaba respuestas a preguntas no formuladas; la tragedia deja abiertos, expuestos, los enigmas para los que no hay solución. ¿Qué progreso existe en este paso? El mito responde sin preguntar, la tragedia inquiere sin responder: ¿qué podría aportar, en este rudo escenario, la filosofía?

### 3. La parte oscura

¿A qué se referirían, respectivamente, el niño y el agua sucia? El mito no siempre ha sido repudiado o menospreciado por la filosofía:

Se observa así que, aunque en muchos aspectos se oponga al lenguaje mítico, la filosofía griega lo prolonga o lo traspone a otro plano, desembarazándolo de lo que constituía en él el elemento de pura 'fábula'. La filosofía puede aparecer entonces como un intento de formular, desmitificándola, la misma verdad que el mito presentaba ya a su modo expresándola bajo la forma de relatos alegóricos (Vernant, 1982: 186).

De este modo ha procedido buena parte de la filosofía clásica. Lenguaje indirecto: te lo digo a ti, comadre, para que entienda la nuera. Pero, ¿por qué no entendería? O más bien: ¿qué es lo que la nuera no entendería? Esto: que el mito *prefigura* a la filosofía. Ninguna nuera es —por fortuna— lo suficientemente hegeliana (ni comtiana). La misma verdad, pero contando historietas. O la filosofía ha sido finalmente una cosa de niños, o el mito siempre se ha destinado, lo sepa o no, a la gente grande. El pensamiento filosófico bizquea ante el mito: o bien naufraga éste en un mar de fantasía y sinsentido, o bien anuncia al pensamiento racional, lógico, respecto del cual sería su embrión. En cualquier caso: su lenguaje es alegórico. Nunca dice bien lo que tendría que decir. En consecuencia: exige un exorcismo. Por

eso honra a Schelling considerar al mito en su autonomía: no expresa lo mismo de otra forma, porque nunca dice lo mismo. No existe otra forma de decirlo. No se deja traducir ni reducir. No hay hermenéutica que valga. Las interpretaciones están, todas, de más. Un mito es como un sueño: como música. Inexplicables. Monádicos. Menos inefables que irreductibles. El mito, dice Schelling, es tautegórico, no alegórico. No resulta sencillo extraer las consecuencias de esto, pero podemos empezar por concentrarnos en una sola: *un mito no es un dogma*. Un mito no sirve de fundamento a una creencia obligatoria. Pasmosa, salutífera diferencia con la religión. Por eso, también, la mejor comprensión que acerca de los mitos tienen los antropólogos que los helenistas. Un mito es extraño, renuente —no por mero accidente— a ser racionalizado. Se pierde de vista si se le somete —siempre violentamente— a un cambio de coordenadas. De lejos se ven mejor. Pero, ¿cómo entenderlos en sí mismos? ¡El niño no es el mismo si se le priva de su agua sucia! Ni es una enfermedad del lenguaje —pretensión de la Escuela Alemana de Mitología Comparada—, ni una fase necesaria, pero anticuada, de la evolución social —como quiere la Antropología Británica—, ni un testimonio distorsionado de la historia real —como sugiere, en vena evemerista, la Escuela Filológica Alemana—: un mito, como un sueño, no quiere decir nada. O, más exactamente: quiere *decir nada*. Su lógica consiste en decir (mostrar) que *no todo* es lógica. No todo es Cosmos. ¡No todo es lenguaje! El significado más profundo de los mitos remite a la certeza de que perseguir el significado por encima de todo nos echa a perder la fiesta. Un artista nos mira consternado si interrogaron directamente por el sentido de su obra. ¡Por supuesto que algo significa, pero eso me trae sin cuidado! La ciencia de los mitos semeja una pelea de perros. Pregunta siempre *de dónde viene*, se engolosina con uno solo de ellos, intenta traducirlo a otra lengua menos caótica, lo vincula con un símbolo religioso y, en fin, lo contempla como una manifestación de un pensamiento periclitado. Bueno, con semejante estrategia no nos podremos quejar de no haber entendido ni avanzado gran cosa. ¿Será tan difícil darle al mito su lugar? Ha sido

necesario esperar la declinación del positivismo y la ruina de la autopercepción de Occidente como medida de todas las medidas, como cima de la Historia Universal, como playa terminal: "Se despierta ahora el interés por esa parte de oscuridad que el hombre lleva dentro de sí, por lo que esa parte oscura puede tener de auténtica y esencial" (Vernant, 1982: 198). *Parte de oscuridad*: la razón no es todo, ni siquiera la mitad de todo. En ese —no poco siniestro— movimiento podemos adscribir la renovación de nuestro pensamiento. Allí localizaremos la distinción —no necesariamente desinteresada— entre símbolo y signo; allí hallaremos nuevos puntos de partida, como los de Marcel Mauss y Georges Dumézil; allí nos toparemos con el macizo levistosiano, verdadero parteaguas del pensamiento del siglo XX. Pensar menos lo impensable que lo no-pensado por las estrategias anteriores, que no dan la impresión de haber salido del todo de la época helenística. Simbolismo y funcionalismo han seguido los pasos de Schelling y de Creuzer: el mito no se afirma como lenguaje conceptual, donde el signo no puede no ser arbitrario ni apuntar a un referente exterior, sino como plexo simbólico, donde el símbolo es natural y pertenece al mismo horizonte de lo designado. Florecerán enfoques menos rígidos (de Cassirer a Ricoeur, pasando por Rudolf Otto y Mircea Eliade, por Jung y Kerényi), pero en el borde mismo de la más acrítica complicidad con la religión:

Así, el símbolo no está nunca en equilibrio ni en reposo. Hay en él un movimiento constante, una intención más allá de lo que expresa. Esta tensión del símbolo a sobrepasar indefinidamente su propio contenido lo cualifica como expresión de lo sagrado, de lo divino, y explica a la vez la vida permanente de los mitos, que reciben sin cesar nuevas significaciones, incorporando comentarios, glosas e interpretaciones para abrirse a otras dimensiones por explorar o por redescubrir (Vernant, 1982: 201).

Esta posición conducirá inexorablemente a un discurso híbrido: no será ni ciencia ni llegará tampoco a ser religión. ¿Filosofía? Menos aún. Algunos —por ejemplo, Julien Ries— lo han identificado y calificado como un *Nuevo Humanismo*. ¿Uno más? El efecto inmediato ha sido borrar la diferencia entre el mito y cierta versión —una suerte de cristianismo descafeinado muy *ad hoc* a la época— de la religión. ¿Por qué han experimentado tanto éxito determinadas obras de C. G. Jung? No sólo por una

eficaz publicidad y mercadotecnia. Vernant asocia a esta línea simbolista el método funcionalista, que funge a su respecto como reverso perfecto. Ambas, pese a su evidente interés, no logran sostenerse en pie. Más cerca de la verdad se hallan Mauss y Dumézil: el primero con su concepto de *hecho social total* y el segundo con la fertilidad de su hipótesis tripartita: soberanía, potencia, fecundidad. Nada de humanismos. Pero tampoco de positivismos. Donde se anudan —y también se rompen— todos los hilos es en Claude Lévi-Strauss. ¡Y hay quien cree aún que el estructuralismo fue una moda pasajera!

#### 4. Qué significa pensar

No atinamos a salir de aquí: pensamiento mítico por doquier. En la vida cotidiana, en los medios masivos de comunicación, en los deportes y espectáculos, en la política (a manos llenas). En la vida académica, o en la cultura, por más que a muchos, que vivimos en ella y de ella, no nos agrada. O quizá muy en el fondo, sí. Nada qué hacer. ¿En la filosofía? ¿A qué obedece que Kant, en su siglo, ni lo haya hecho en el mundo? Seguramente a que no halló en él vestigio alguno de pensamiento. Ni siquiera, vamos, un balbuceo de la Razón, y eso, andando los años, parecerá bastante grave. Pero los discípulos, a su debido tiempo, querrán la revancha, y la tendrán. Uno de ellos, eximio: Ernst Cassirer (1874-1945). Así comienza su estudio, publicado en Alemania apenas en 1964, aunque redactado en 1924: a tambor batiente. ¿Por qué no existe una *Crítica del pensamiento mítico*? Está la Razón Pura, la Razón Práctica, el Juicio (como discernimiento); ¿y el Mito? ¿No designa una dimensión humana? Está la Ciencia, está la Moral, está el Arte, está la Religión... ¿Y el Mito? ¿Dónde? ¿Para qué? Se entiende: es *contra* el Mito que la razón científica se ha construido a sí misma; se ha parapetado contra él. Si queremos saber qué es el mito en Kant, bastará con leer a contraluz, pacientemente, la *Crítica de la Razón Pura*. Allí lo encontraremos, agazapado, como un mapache entre los

escombros y los tambos de basura. El mito pertenece no al saber de (la) verdad, sino a todo cuanto a él se opone. ¿Podría convertirse en un objeto? Escasamente, pues es del género de la Ilusión. De la falsedad. Habrá que esperar a Schelling para verlo emerger como continente: la ciencia —la razón pura— sólo ocupa una esmirriada, raquílica esquinita. Esta no parece solamente una imagen aferrada a fin de salir del paso: *el Mito es el continente, mientras que la Razón sólo ha acampado en él*. Pero pretende adueñarse de todo el territorio. He ahí la hazaña de Schelling, en pleno siglo XIX: nada que ver con la concepción ilustrada del mito. Éste llegó para quedarse, como el Inconsciente freudiano. El mito no es una forma degenerada o atrofiada: es un modo —perfectamente sano y potente— de la conciencia. Sea como sea, Cassirer se percata de su necesidad: Kant debió tenerlo seriamente en cuenta. ¿Por qué no lo hizo? Porque —hipótesis válida— amenazaba con hundir la embarcación. Nuestra especie es racional; hay partes limítrofes, fronterizas. El mito se encuentra a medio camino. Conecta con un exterior. Está como infectado por ese exterior. Es humano —y no. Nacimiento de la filosofía. Génesis del pensamiento. Sí: eso es pensar. No saber, no creer, no simplemente imaginar. Nunca dar por hecho. Pensar: sin garantías, sin imposturas. ¿A qué se refiere el mito? A lo desconocido. Le asusta, tal vez, pero no se cierra ni se encoge ante él. No crece: allí nace un pensamiento. A la intemperie. A campo traviesa. Un poco a tientas. Cassirer entiende mejor a Kant que como el de Königsberg se entiende a sí mismo: la razón sólo es razón si sabe o aprende a darle lugar a eso que ella no es. Sin el Mito, ¿existiría? Es igual que preguntar por la conciencia: en ausencia del sueño, ¿ella sobrevive? ¿No enloquece? Multitud de evidencias dirían que no, que no puede existir. El mito es aquello que la razón no es, pero tampoco sería lo que ella es sin él. Sin necesidad de acrobacias dialécticas. Es como el mar para el barco. Según la *Fenomenología del Espíritu*, es el éter. Ahora bien, el éter —así denomina Hegel, a veces, a lo otro—, ¿es aquello que precisamente y sin falta la conciencia se apropia? No: sólo designa su límite. Más allá no hay conciencia, no hay Espíritu, pero *sin ello* no hay ni conciencia, ni luz, ni auténtica cordura. Lo real no es el objeto de la conciencia: apunta a su ya-no-más. ¿Qué quiere decir esto si

no que aquello que enfoca —racionalmente— la vuelve ciega? Problema eminentemente filosófico. Se vislumbra la posición del Idealismo: aceptar el afuera de la razón terminará por disolverla. No hay, no puede haber cosa-en-sí. Todo es Espíritu, Idea, Dios, Nous. ¿Y si no? Religión no habría, pero, ¿filosofía? Se intuye ahora la diferencia. Pensar no es rechazar, ni asimilar lo Desconocido. Ni positivismo, ni dialéctica. Filosofía. A un lado de ella, escoltándola pero manteniéndola a raya, religión o ciencia. Formas de disolución de lo Desconocido. Cassirer ve claramente, ello no obstante, la postura de Hegel, y no puede hacer otra cosa que tomar partido por ella: el mito es *parte* de la Fenomenología del Espíritu. *Es* Espíritu (aunque inconsciente, según diría Schelling). Pero no constituye, en modo alguno, su enemigo. Entonces qué: ¿nos vamos de copas con él? Nunca queda del todo claro qué hacer, cómo conducirse con él. Uno es lo Otro, lo otro es parte del Uno. "Pues el verdadero punto de partida de todo devenir de la ciencia, su comienzo en lo inmediato, no se encuentra tanto en la esfera de lo sensible como en la esfera de la intuición mítica" (Cassirer, 1972: 13). El mito no es el comienzo del pensamiento, no es un embrión o una yema o un feto: es el pensamiento de lo sensible, de lo inmediato. La razón es segunda. ¿Segunda con relación a qué? A la fuerza, a la potencia. Simple. El mundo mítico no se encuentra poblado de otras cosas. Lo habita la fuerza, el poder. ¿Qué lo sustituye? El dominio. Es decir: la *representación* del poder. Se cuele entonces la mentira, la impostura, la hipocresía. No es ya el poder, sino su simulacro: de eso están hechas (e inevitablemente deshechas, amenazadas desde dentro) las civilizaciones. El poder se considera malo, moralmente reprobable. De ahí la repulsión desplegada hacia Hobbes, hacia Maquiavelo, hacia Spinoza, hacia Sade, hacia Schmitt, hacia Jünger, hacia Bataille (la lista no es exhaustiva). Pensadores *malos* o malditos. Al poder físico lo reemplaza el dominio metafísico. No podemos decidir que eso esté bien o mal, pues nosotros, civilizados, nos hemos quedado, sin apelación posible, de este lado. El mito se halla habitado por dioses y demonios. Gran descubrimiento: la conciencia mítica responde

a lo inmediato. ¿Es malo? No, sólo es *poco*. Le resta una vida —ni buena ni mala: desconocida— por vivir. Cassirer no aboga por el mito: no es un antropólogo, sino un filósofo (kantiano, para más señas). A la bestia hay que domarla. Es preciso conocer al mito, aunque no sea el enemigo. Pero no hacer lo que él quiere. ¿Por qué no? Esa es la pregunta. Desde la razón, el mito se quedó en una fase intermedia. Cassirer lo enuncia con total limpidez: "El conocimiento sólo puede dominar verdaderamente aquello que previamente ha captado en su forma peculiar y de acuerdo con su peculiar esencia" (Cassirer, 1972: 13). El conocimiento *debe* dominar a la fuerza. No imitarla. Se entiende por qué razón Spinoza y Nietzsche darán color al siglo.

## 5. El idealismo negro

El mito no es una larva del pensamiento: obedece a una lógica tan férrea como aquella que reclama, para operar, la razón técnica. Tampoco es un residuo, o una esquirra, o una migaja.

El mito no es una vaga expresión de sentimientos individuales o de emociones populares: es un sistema simbólico institucionalizado, una conducta verbal codificada que conlleva, como la lengua, maneras de clasificar, coordinar, agrupar y oponer los hechos, de captar a la vez semejanzas y desemejanzas, en resumen, de organizar la experiencia (Vernant, 1982: 204).

¿Cuál sería la diferencia, si es que, en rigor, la hay? ¿La presencia activa de la conciencia? Allí anida una dificultad. Es un lenguaje, no una simulación; en consecuencia, un pensamiento que no le pide permiso a nadie para existir y no se avergüenza de serlo. Vernant emplea el término *atmósfera* para señalar su carácter nutricional: el mito *se respira* antes de ser pensado. Es como un líquido amniótico: todo se baña en él. Una *mitósfera*. Incluso la religión nace en y de ella. Su ética, su economía, su política, su arte, su filosofía... Desde Marcel Mauss, no resulta incorrecto hablar de un *Homo míticus*. El mito no es una porción del territorio: es la figura del mundo entero. ¿De dónde procede esta concepción tan generosa? De

Émile Durkheim. Mauss era su sobrino. Su idea no tiene que ver con el atomismo del significado: es holística. Nada significa por sí mismo y de espaldas a otra cosa. Cada aspecto de la vida es solidario de otro: es como una sutil telaraña. Una palabra, una institución o práctica, un concepto: todo está articulado: "No es ya confusión afectiva, fantasía individual, juego gratuito de la imaginación u oscura revelación de una gnosis secreta. Remite al sistema institucional y mental del que es una expresión particular" (Vernant, 1982: 206). ¿Cuáles son sus rasgos específicos? Primero, su polisemia y su polivalencia. No se trata sólo de que todo se encuentre conectado, sino de entender *cómo* lo está. Una palabra no "representa" a la realidad; es parte de ella. Tal vez a un niño no le sea imposible imaginarlo. A un adulto civilizado, le será muy difícil. A menos que sea un poeta. Antes de decidir, es necesario tomarse el tiempo que esas conexiones exigen para establecerse. En semejante perspectiva, nada se deja al azar: todo tiene —o puede tener— sentido. Cada ínfimo, minúsculo detalle. Marcel Granet estudiando a la China Antigua, Louis Gernet la Grecia Arcaica. ¿Es comprensible su mundo respectivo para las parsimonias de la ciencia moderna? Georges Dumézil lo intenta expresamente: quiere descubrir un patrón mítico común. No en el hombre en abstracto, sino en ese —de todos modos amplísimo— sector de la humanidad conocido o identificado como el tronco indoeuropeo. Es famoso su hallazgo: el modelo de tripartición funcional. Soberanía, potencia física, fecundidad. La Ley, la Fuerza, el Sexo. El objeto de estudio no es la religión, ni la literatura, ni el derecho, sino la *estructura* que organiza y le otorga un lugar específico a cada segmento. Dos indicaciones: 1) la estructura no está en la conciencia de nadie, y 2) la estructura es mental:

Las estructuras que el comparatista se propone aclarar son de orden mental: conciernen a los grandes marcos del pensamiento, a los modos de representación del universo, humano y divino, y a la organización de la sociedad en el equilibrio de sus componentes necesarios; no se refieren a acontecimientos históricos y ni siquiera a hechos sociales, de los cuales serían expresión directa o simple reflejo (Vernant, 1982: 207).

Nos encontramos en las antípodas de la vulgata marxista: *lo que manda es siempre la superestructura ideológica, pero nadie lo sabe*. ¿Volvemos al idealismo? Un idealismo

del Inconsciente, en todo caso. Un Idealismo negro. Un Idealismo no humanista. Un Idealismo decapitado. Es, sin ir más lejos, el clima intelectual en el que prospera el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss.

## 6. El veneno estructuralista

Valdrá mucho la pena demorarse en este punto. Sin entrar en el detalle del método estructuralista, que ni siquiera los antropólogos dominan en su totalidad, podemos enunciar —sin mucha pérdida: al contrario— sus consecuencias ideológicas o propiamente filosóficas. Primeramente: la lógica del mito exige, no simplemente tolera, variantes. No existe *el* mito, un prototipo respecto del cual todos los demás serían copia. Todos valen. Mientras más variantes se encuentren, más fácil será descifrar o reconstruir su armazón. Nada que ver con Platón y su estela. Nada de esencia y existencia. Nada de idea y materia. Y nada que ver, por lo demás, con la lógica de una Revelación. Diferencia abismal con la metafísica y con la religión. De ahí se deriva un segundo elemento: descubriendo que la infinidad de los mitos —y sus miríadas de variantes— obedecen a un conjunto finito de disposiciones lógicas —como el lenguaje mismo—, el lugar de privilegio asignado a la conciencia se torna innecesario: nada que ver con Descartes y sus numerosos seguidores. Ahí cobra sentido la famosa afirmación —que ciertamente suena exagerada— de que no son los hombres quienes piensan los mitos, sino que los mitos usan a los hombres para pensarse entre sí. Diferencia abismal con la dialéctica hegeliana y la fenomenología de Husserl. Adiós a las filosofías de la conciencia. El mito no es, propiamente, un lenguaje, sino una manera de articular un lenguaje previamente dado. Desechada la idea de un origen divino, de un don sobrenatural, de un lenguaje primigenio:

Tanto si se acepta este punto de vista como si se rechaza poniendo en duda la pertenencia, en el caso del mito, del modelo estructuralista de los dos ejes paradigmático y sintagmático —o más generalmente la validez de una transferencia pura y simple de los esquemas lingüísticos a las estructuras del mito (...)—, se ha de reconocer que, ni en el plano de la teoría ni en el del trabajo concreto de

desciframiento, después de Lévi-Strauss la situación es ya la misma que era antes. Su obra marca un giro y un punto de partida. Para sus adversarios, como para sus discípulos y para quienes trabajan en una línea paralela, la investigación mitológica no sólo se encuentra enfrentada a cuestiones nuevas, sino que ya no es posible plantear en los mismos términos los problemas antiguos (Vernant, 1982: 213).

Posiblemente su método se descubra, hoy, en relativo desuso, pero sería muestra de miopía o perversidad sostener que el estructuralismo sólo ha sido una moda intelectual, una coquetería típica de los franceses. En modo alguno lo es. El daño está hecho. Lévi-Strauss no interpreta los mitos, no se impone a sí mismo la ambición de comprenderlos: le basta con descomponerlos, con descifrar su modo de funcionamiento. No precisa de hermenéutica alguna, que se revela entonces como una herramienta de la misma Revelación religiosa. Pero ya sabemos que los mitos no revelan nada: son un juego de permutaciones, un juego de naipes, un juego de lenguaje. Nada profundo se hallará en ellos. O, más bien dicho, nunca se llegará a establecer un significado profundo, un arquetipo o una idea trascendente. Nada que ver con Jung, con Eliade, con Durand. Son florilegios, ilusionismos, juegos de abalorios. En eso consiste justamente su seriedad. Espantan o asombran, maravillan o divierten, pero ello no significa en absoluto que sean formas de revelar un sentido oculto. A los creyentes, aunque se presenten como filósofos, un método así les molesta y asusta sobremanera; se lo imaginan aplicándose en su propio *corpus*. Es el caso de muchos, pero será suficiente con mencionar a Paul Ricoeur. Obviamente, terminará imponiéndose sobre el etnólogo, que ni siquiera logró convencer a sus propios colegas.

No se trata de descifrar un mensaje a partir de un código conocido para restituirle el sentido, sino de encontrar el código secreto en el que se funda y que ha gobernado su emisión partiendo de un mensaje dado, en sí mismo insignificante o absurdo. Al negar así al mito su carácter de mensaje se le niega a la vez la capacidad de decir algo, de formular una aserción, verdadera o falsa, sobre el mundo, sobre los dioses o sobre el hombre. Ningún mito por sí solo diría nada ni podría decir nada sobre ningún orden de realidad. Son todos los mitos juntos los que determinan reglas de transformación estructural análogas a las que presiden la organización de otros conjuntos estructurados, como el sistema de las alianzas matrimoniales, de los

intercambios entre grupos sociales y de las relaciones de dominio y subordinación política (Vernant, 1982: 214).

Estas palabras no pasan de moda. Son poderosas. Pensemos, tranquilamente, en lo que pasaría al conducir las al seno de nuestras creencias religiosas. Exacto: desactivarían toda su violencia. Los mitos juegan con las palabras; ¡las religiones también, pero las confundimos con la Verdad, con *el Sentido*! Se entiende muy bien la inquietud de Ricoeur. ¿Nos podría contagiar? No ha sido sino hasta la aparición histórica de las religiones universalistas de salvación que los mitos se comenzaron a someter al juicio verdadero/falso. Evidentemente, sucumbieron. Anteriormente, no tenía la menor importancia. Se percibe la amenaza: descifrar a los mitos —y no interpretarlos— equivale a quitar del centro al hombre. Al Hombre-Dios. ¡No es cualquier cosita! Los mitos existen para impedir —inconscientemente— la aparición de esta monstruosidad: ¿habría algo más peligroso que un Hombre-Dios, que un Dios-Hombre? No es inocente que Ricoeur, protestante, alegue que el método estructuralista sólo podría aplicarse a los indios americanos. Nuestra civilización heleno-judaica se halla blindada. Hasta quiere darnos risa. Pero quizá no le falta razón: Europa y el Medio Oriente, hasta la India, se han deslizado por la pendiente que el pensamiento mítico eludió por milenios. Cayó casi de bruces en la Historia. Pero, precisamente por eso, el ácido o el veneno estructuralista resultará para ella tan delicado:

El mito pone, pues, en juego una forma lógica que podríamos llamar, en contraste con la lógica de la no contradicción de los filósofos, una lógica de lo ambiguo, de lo equívoco, de la polaridad. ¿Cómo formular, cómo formalizar estas operaciones de tanteo que convierten a un término en su contrario manteniéndolos separados desde otros puntos de vista? (Vernant, 1982: 219).

Mejor, en definitiva, que haya sido una moda.

## Referencias.

- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de las formas simbólicas*, II. México: FCE.  
 Vernant, J-P. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI.

DOSIER

El paraíso perdido (y sin embargo anhelado)  
en el Romanticismo: Perspectivas

Paradise Lost (and yet longed for)  
in Romanticism: Perspectives

Ignacio Leonetti  
UCALP Argentina  
ignacio.leonetti@ucalp.edu.ar

Recepción: **30/01/2026** – Aprobación: **31/03/2026**

DOI.

## Resumen

El movimiento romántico sabe entrelazar el imperio de un sentimiento liberado a sus propias fuerzas, el desarraigo en el orden del ser por el obrar subrepticio de la secularización y el anhelo profundamente humano de redención. Intentaremos reflexionar sobre si es válido pensar en un Paraíso que se encuentra en fuga permanente y si es posible alcanzarlo a partir de las premisas esenciales que el Romanticismo sostiene en su manifiesto programático.

**Palabras clave:** Filosofía contemporánea, Romanticismo, Melancolía, Paraíso perdido

## Abstract

The Romantic movement skillfully intertwines the power of a feeling liberated to its own devices, the uprooting from the order of being caused by the surreptitious workings of secularization, and the profoundly human yearning for redemption. We will attempt to reflect on whether it is valid to think of a Paradise that is in perpetual flight and whether it is possible to reach it based on the essential premises that Romanticism upholds in its programmatic manifesto.

**Key words:** Contemporary Philosophy, Romanticism, Melancholy, Lost paradise

## 1. Introducción.

Al decir del recordado pensador de la cultura Isaiah Berlin -en el contexto de estas relaciones tan particulares- cobran fuerza y protagonismo la nostalgia, la patencia de lo abismático y la paranoia. Son experiencias que, tanto en el plano de la filosofía como del arte, darán testimonio del deseo (*Sehnsucht*) de un paraíso que se cree perdido o, al menos, de muy difícil acceso.

Este 'sentirse arrojado' no impedirá que en la vida intelectual haya referentes que busquen con ahínco testimoniar tanto la sensación de abandono definitivo como la búsqueda de un horizonte de trascendencia (o de inmanencia larvada en muchos casos) para sostenerse espiritualmente en el camino de una redención que les es esquiva. Ellos constituyen en la historia de la cultura de los últimos siglos una original forma de peregrinación. En este sentido creemos que desde el pesimismo nihilista de algunos hasta la voracidad inextinguible que se esconde detrás del consumismo contemporáneo en muchos otros, yace escondida la sed de un paraíso y la creencia en Dios o en dudosas divinidades crepusculares con la promesa de una plenitud que los mismos románticos del siglo XIX declararon buscar en su arte, su política, su ciencia y su filosofía.

## 2. El paraíso perdido en el Romanticismo: Perspectivas

El romanticismo -por ponerle un rótulo en singular a lo que indudablemente es un desarrollo histórico, cultural y filosófico mucho más complejo, dinámico y plural-, representa un hito esencial y constitutivo de la vida contemporánea. Ciertamente en su diversidad y matices es un fenómeno relativamente inasible. Una posible definición de este movimiento estaría dada en la idea y experiencia subyacente a todo fenómeno romántico de la validez suprema del sentimiento humano, entendido este como explosión de la subjetividad libre y sus consecuencias. A partir de esta idea el mismo romanticismo derivó un concepto de autenticidad que llega a nuestros días

por el cual se pondera la coherencia de los actos humanos en mucha mayor medida que la evaluación sobre su condición moral. Lo importante no está centrado en la orientación hacia la verdad y bondad de los actos humanos sino en comprobar que se desprendan rectamente de la intención que el individuo ha trazado al inicio del camino.

Este imperio de la voluntad personal y el sentimiento ofrecerá a la cultura y al mundo del pensamiento un nuevo giro sobre la interioridad de un hombre que anhela la sofisticación y la complejidad de lo que cree profundo por el solo hecho de encontrarlo e investigarlo en su interior. Afirma Berlin que los fundamentos del Romanticismo los podemos hallar en el pietismo alemán del siglo XVIII, en su experiencia religiosa y en la vivencia de cierto intimismo sentimental con Dios:

[...] El pietismo [...] consistía en el estudio cuidadoso de la Biblia y en el respeto profundo por la relación personal del hombre con Dios. Había, en consecuencia, un énfasis en la vida espiritual, un desprecio por el aprendizaje, por el ritual y la forma, por la pompa y la ceremonia, y se le daba una tremenda importancia por la relación personal del alma humana doliente individual con su creador [...] Se dio una retirada hacia lo profundo. (Berlin, 2015: 69)

En este sentido, la idea de profundidad será entendida como sinónimo de abismo e infinitud impersonal. Y en su condición de ser religioso, el ser humano se inclinará por tratar de buscar la divinidad en ese interior pleno de sentimiento y subjetividad, que lo llevará a experimentarla como infinitud. Y como veremos, la idea de profundidad será entendida como sinónimo de abismo e infinitud impersonal. Llamativamente podemos ver cierta contradicción en este concepto respecto de aquel afán por resaltar la autenticidad del sentimiento, pero así se ha dado e intentaremos escudriñarlo. La imagen del intelectual o el artista auténtico, por ejemplo, se cumple en el hosco Ludwig van Beethoven, quien desde su buhardilla se sienta y crea: "(...) y lo hace con la luz interna que lo inspira y esto es todo lo que un hombre debe hacer; es lo que lo convierte en un héroe." (Berlin, 2015: 40-41) Testigos de los últimos años del músico mencionan que "[...] los signos de excentricidad neurótica – súbitas cóleras, incontrolados reacciones emotivas [...]– persistieron hasta la muerte

de Beethoven y reforzaron la opinión de Viena en el sentido de que su compositor más grande era un loco sublime.” (Solomon, 1985: 316)

En palabras de Berlin, son tres los fundamentos de Occidente sobre los cuales el romanticismo dirigió sus ataques y que abonarían con fuerza el principio de esta interioridad abismática que se resuelve en la infinitud: que toda pregunta puede responderse; que las respuestas a las mismas son cognoscibles y pueden enseñarse; y que esas respuestas se articulan entre sí en un todo compatible para evitar el caos (2015: 51-52). Con estos ataques el movimiento romántico irá contra siglos de clasicismo inaugurado por Platón con la afirmación de la posibilidad del conocimiento y la enseñanza del buen vivir basado en una ética objetiva. Sin embargo, en este punto el Romanticismo no es original sino más bien se evidencia como un producto directo de la Ilustración. La misma se preocupó por socavar la línea de patrones de causalidad, rompiendo los lazos entre los hechos humanos, las cosas del mundo, las vivencias espirituales, etc., llevando justamente a la cultura al terreno del intimismo gobernado por la pasión, el arte y la voluntad. Y más atrás en el tiempo, podemos hallar raíces en Eckhart, el nominalismo y el voluntarismo de Suárez.

Decíamos entonces que en el romanticismo hay una experiencia sensible de infinitud que se funde con el poder individual de la voluntad. En el trato que el individuo tenga con la realidad, dada la imposibilidad de comprender o encontrar fundamentos, lo único importante es la particularidad de la cosa y lo que ella le quiera decir al hombre que la contempla. De ahí la importancia de entender a la vida como un flujo que hay que explotar al máximo en cada instante con todas las potencialidades, siendo la creación personal el acto “[...] más inexpresable, menos descriptible y analizable, por el que el ser humano dejaba su impronta en la naturaleza, por el que permitía a su voluntad elevarse, que dijera lo suyo, que expresara aquello que estaba dentro de sí, sin permitir obstáculo alguno.” (Berlin,

2015: 77) Y esa expresión entendida como arte recoge y se identifica con el fluir de la vida que acabamos de mencionar: “[...] eliminar el capricho y el antojo del arte es ser un asesino que conspira contra las artes, la vida y el honor. Pasión: eso es lo que posee el arte; una pasión que no puede describirse y no puede clasificarse [...]” (Berlin, 2015: 79) Todo esto es lo que viven y por lo que viven personalidades paradigmáticas de esta época como la antes mencionada de Beethoven.

Lo precedente está afirmado por Johann G. Hamann (1730-88), quien fuera reconocido como uno de los pioneros del romanticismo. Efectivamente el hecho de establecer un dique a la fluidez de la expresión individual representa una catástrofe para los románticos, porque obstruye la manifestación íntima de la voluntad que se traduce en pasión auténtica. Sostenemos desde aquí que la misma puede hallarse en la condición abismática que el romántico vivencia en una interioridad que se funde con el misterio del cosmos y la naturaleza, que entra en contacto con la divinidad. Es el sentido oceánico en el que desea sumergirse voluntariamente. Es el frenesí de la acción y que Berlin piensa como núcleo esencial de este proceso: “[...] la voluntad y el hombre como acción, como algo que no puede ser descrito ya que está en perpetuo proceso de creación; y no es posible siquiera decir que está creándose a sí mismo, ya que no hay sujeto, sólo hay movimiento.” (Berlin, 2015: 191).

Ahora bien, el movimiento perpetuo nos coloca, paradójicamente, en el centro de una disolución que es entendida como plenitud y estancia, además de referir al estado de mayor intimidad con lo divino porque Dios crea sin cesar, está en perpetuo movimiento. Dios es acción al decir de Fichte y otros románticos de principios del s. XIX. Frenar o bloquear este fluir es darle lugar a la muerte. El ser humano está llamado a emular a Dios y crear -dar vida- con su voluntad y acción sin cesar, aun cuando lo que genere sea solo vacío. Este vacío será producto de un accionar frenético sin fundamento divino y terminará constituyéndose en el espejo paradójico en el cual el ser humano, tendrá la oportunidad, indirecta al menos, de adorarse a sí mismo.

En esta misma orientación aprovechamos a referir que el término “estancia” (retomado aquí desde el conocido trabajo homónimo de Agamben) es necesariamente referencia importante para destacar la nostalgia romántica de la cual hablaremos luego. En el Prefacio (2002: 11-12), el autor esboza su tesis: los poetas medievales consideraban al núcleo de su poesía como la estancia amorosa en la que el hombre es contenido y vuelto pleno por medio del goce. Para Agamben, la escisión entre palabra poética y la palabra pensante de la filosofía posterior ha hecho que se desequilibre ese eje con el fatídico resultado de no poder poseer plenamente el objeto de conocimiento. Con ello se desemboca en la añoranza por lo ausente y el desprecio por lo presente, característica típica del acidioso y el nostálgico cuyo cénit se alcanza en la crítica: “[...] la crítica opone el goce de lo que no puede ser poseído y la posesión de lo que no puede gozarse [...] Lo que está recluido en la ‘estancia’ de la crítica es nada, pero esta nada custodia la inapropiabilidad como su bien más precioso.” El romántico, incurablemente nostálgico por esencia, se ve protagonista de ese torbellino que es acción en torno a la nada o al abismo de la inasibilidad. Sin embargo, es precisamente en esa acción donde cree encontrar su sostén y sentido. La figura del sujeto romántico es la de aquel que encarna a la acción por lo que ella misma representa y que a fines del siglo XVIII se plasmará en el célebre movimiento del *Sturm und Drang*.

Esta etapa iniciática del romanticismo encuentra su fundamento precisamente en el intenso valor que el pietismo le había cedido al subjetivismo emocional pero que ahora mismo se encuentra secularizado, desprovisto del valor religioso de Dios. Esto ocurre porque el mismo pietismo socava la propia experiencia espiritual en aras de un sentimentalismo autosuficiente. Es decir que este movimiento, al mismo tiempo que promovía la retirada hacia lo íntimo y percibía a Dios en la infinitud (¿materialista y panteísta?) del propio interior; permitía en una faceta contraria que el secularismo minara la imagen de Dios como fundamento y garante del mundo - ahora ‘desencantado’- al par que le quitaba a su Providencia la conducción de la

historia para cederla al Progreso anónimo y uniforme. Así las cosas, el ser humano del Romanticismo sólo se encuentra con el vacío dentro suyo, con el “no-fundamento” (*grundlos*, dicen los románticos alemanes) que dará inicio a la filosofía de la sospecha. La misma es manifiesta expresión de dos sensaciones consecuentes y congruentes de los principios románticos, a saber: la paranoia y la melancolía.

En este sentido Rosset afirma que...

[...] El concepto de *grundlos* es la expresión precisa del absurdo en la terminología schopenhaueriana [...] Lo absurdo para Schopenhauer no es propiamente lo contradictorio ni lo ilusorio, sino lo *incausado* [...] El mundo, la existencia son *grundlos*, es decir, privados de fundamento, porque son el Todo, y en consecuencia es imposible hallar un punto situado fuera del Todo para que lo sostenga [...] ya no nos preguntamos por qué hay un mundo, sino de dónde proviene *la necesidad de atribuirle una causa*. (2012: 82-83).

Y continúa (76): “[...] No es la ausencia de finalidad en sí misma, sino esa ausencia dentro de un mundo donde todo está perfectamente organizado con vistas a un fin, lo que crea la paradoja absurda.” Al hombre del romanticismo, esta situación, lejos de traerle sosiego y calma, lo sumerge en mayores y más inquietantes preguntas. De alguna manera constituye un testimonio de la fatigosa lucha por la redención que se choca con el destino ineluctable del abandono o el estado de arrojado a la nada sin Dios que intentará -paradójicamente- entenderla como ‘algo’ en lo cual verse reflejado. En buena medida, la literatura y la filosofía contemporáneas dan cuenta de esta consideración. No poder comprender el fundamento y asociarlo al estado caótico de los sentimientos y experiencias pasionales que el ser humano vive son sensaciones que lo vuelven paranoico y nostálgico. La paranoia remite al terror que produce la escisión del hombre con una trascendencia que, experimentada como lejana, enemiga y -a la postre- monstruosa o inexistente (aunque muchas veces se los piense como adversarios, aquí vemos las huellas de la Ilustración en el Romanticismo), arroja al individuo a la soledad del “no-fundamento” y el recurso -

---

<sup>1</sup> Por mencionar sólo algunos casos, las figuras literarias de Frankenstein; Dr. Jekyll y Mr. Hyde; la literatura de W. Blake o Poe; y más cerca en el tiempo el absurdo del existencialismo filosófico y la obra de Samuel Beckett.

pretendidamente orgulloso por los modernos, pero profundamente desesperado- del afianzamiento en la propia autonomía.

Esta experiencia junto a la ponderación del sentimiento, hacen que el Romanticismo transmita la sensación interior de la infinitud. Esto constituye una pieza clave para comprender la melancolía como característica nodal de este movimiento y vínculo con nuestro tema.

El sujeto del Romanticismo necesita aprehender de alguna manera ese todo infinito, pero -por definición- su objetivo siempre queda trunco. En las simbolizaciones y alegorías que se intentan en el afán de comprender lo inabarcable, siempre hay puntos de fuga inexplicados y espacios sin fondo que afirman un misterio que no puede destrabarse en la claridad de lo dicho. El anhelo, el deseo del romántico, consiste en perseguir la quimera de lo que no se puede apropiarse sin el menor propósito de romper esta inmanencia.

Así se presenta la melancolía. Tristeza del alma que, tradicionalmente, se la asocia al pecado de acedia –el demonio meridiano- como acostumbra a llamarlo los monjes del desierto. Y particularmente la podemos considerar (junto a la desesperación) como eje central de la acedia que estos sabios supieron describir muy bien.

La desesperación es el saberse perdido sin tener la chance de una redención en la que se encuentren comprometidos los méritos del hombre y la gracia de Dios. La vivencia religiosa específica de la teología protestante en la que podemos contextualizar nacimiento y desarrollo románticos, conducen en buena medida, a la desesperación y nostalgia por lo perdido o lo inalcanzable. Paraíso perdido y hombre arrojado de él para siempre. Naturaleza humana destruida por el pecado y puesta a disposición por la predestinación de la cual no hay tantas certezas en ese mundo sin fundamento.

En su trabajo sobre la melancolía y el arte llamado '*Estancias*', el pensador italiano Giorgio Agamben discurre sobre el tema con detalle como hemos

mencionado más arriba. El problema del acidioso es el de la postergación indefinida del objeto por el que suspira. Por ello el anhelo del infinito en el espíritu romántico se puede identificar claramente con este estado espiritual. La experiencia de lo siempre posible, de lo que no se puede asumir y poseer del todo, el destino al cual nunca se llega (los jóvenes del primer romanticismo eran grandes exploradores de la Europa desconocida), son experiencias que van marcando al hombre y lo justifican en la búsqueda.

En la persona del romántico no desaparece el deseo, sino que éste permite que se pervierta su voluntad para suponer que dicho objeto no puede ser obtenido y, por ende, gozar con el mismo. En el acidioso y melancólico, el goce egoísta radica en pensarse poseedor (¿del objeto?, ¿de sí mismo?) en el deseo nunca alcanzado. El acidioso quiere el objeto “[...] pero no la vía que conduce a él y desea y yerra a la vez el camino hacia el propio deseo.” (Agamben, 2002: 27). Comenta Berlin al respecto que el romanticismo intenta explicar los sucesos a partir del arte pero es, a la vez, sabedor de que su intento es vano y la realidad objeto del arte constituye una instancia inabarcable. Sin embargo, hay que continuar intentándolo porque no hacerlo implica no expresarse y dejar de vivir. Por ello, el anhelo (*Sehnsucht*) del romántico lo justifica en la búsqueda de todo tipo de fantasías, pero “[...] si el hogar que ellos añoran, si la armonía, si la perfección de la que hablan les fuera concedida, ellos la rechazarían. Por definición, podemos aproximarnos a esta perfección, pero nunca podremos poseerla; éste es el carácter de la realidad en la que vivimos.” (2015: 152)

Hablamos metafóricamente de un “Paraíso en fuga” por esta sensación de autocomplacencia en la que se experimenta el goce narcisista de una búsqueda que se boicotea para no cumplirse o plenificarse nunca. El hombre tiene una meta y cierra los caminos para llegar a ella mientras que el abismo se abre a sus pies. Una consecuencia directa está constituida por cierta inacción, entendida como esa pereza con la que se suele identificar a la acedia. Pero otras veces se la puede ver como una suerte de contemplación negativa. El acidioso y nostálgico, inmerso en estas

ambigüedades, ve al objeto, pero se queda inánime frente a él, lo busca ampulosamente mientras no se deja alcanzar en una “[...] polaridad negativa que se convierte en la levadura dialéctica capaz de invertir la privación en posesión.” (Agamben, 2002: 29)

De esta forma, el objeto sobre el cual el melancólico suspira adquiere una categorización peculiar: no está apropiado ni perdido. Está suspendido en el narcisismo del sujeto que, en última instancia, encuentra en su propia autocomplacencia la posibilidad de sostén que siente que le ha sido negada por parte de la trascendencia. Así, el objeto yacente en esa especie de ‘zona franca’ espiritual, representa una nueva creación que ya la psicología medieval llamó ‘fantasma’. De hecho Agamben señala cierto carácter fetichista del objeto puesto que la significación que tiene para el que lo desea, supone un símbolo que otro individuo no experimenta en su interior. Para todo ser humano en general y muy particularmente para el romántico, este objeto-fantasma se encuentra relacionado precisamente con la imaginación y la sensiblería amorosa.

Creemos muy sustancioso para rubricar la idea anterior el siguiente pasaje porque desgrana con gran sutileza psicológica el proceso y la relación que el acidioso tiene con el objeto, melancolía mediante:

La pérdida imaginaria que ocupa tan obsesivamente la intención melancólica no tiene ningún objeto real, porque es a la imposible captación del *fantasma* a lo que dirige su fúnebre estrategia. El objeto perdido no es sino la apariencia que el deseo crea al propio cortejar del *fantasma*, y la introyección de la libido es sólo una de las facetas de un proceso en el que lo que es real pierde su realidad para que lo que es irreal se vuelva real. Si el mundo externo es en efecto negado narcisistamente por el melancólico como objeto de amor, el *fantasma* recibe sin embargo de esa negación un principio de realidad y sale de la muda cripta interior para entrar en una nueva y fundamental dimensión. No ya fantasma y todavía no signo, el objeto irreal de la introyección melancólica abre un espacio que no es ni la alucinada escena onírica de los *fantasmas* ni el mundo indiferente de los objetos naturales [...] (Agamben 2002: 49)

El melancólico se regocija en esa imposibilidad. En este sentido, tal gozo es de índole sensible. El melancólico busca alternativas materiales para encontrar satisfacción

respecto de aquello que figura como inalcanzable. Esta es la forma en que la melancolía se asocia al *Eros*. Se concentra toda la energía en el sujeto (este hecho es el que lo cautiva y fascina) para retener lo que escapa, haciendo que el objeto se encuentre todavía presente.

Agamben habla de “topología de lo irreal” para demarcar este espacio de apropiación cargado de símbolo que anima al hombre contemporáneo a fundamentar allí su arte, cuestión que excede este trabajo. En ese lugar vacío se encontraría la adoración a sí mismo, la inversa del Paraíso ante la imposibilidad de su posesión. Muchos ejemplos de expresiones artísticas, culturales e históricas lo atestiguan en los -muy románticos- últimos dos siglos.

Para un autor clásico como Berlin, todo esto implica prolongar exponencialmente la agonía en la nada de un infinito abierto a lo imposible. Constituye una cumbre romántica del siglo XX y XXI que depara al hombre desafíos o multiplicidades paradójales de difícil –o acaso imposible- resolución. ¿Pero no es eso lo que busca el romántico melancólico?

## Referencias.

- AGAMBEN, G. (2002) *Estancias*, Tomás Segovia (trad.). Madrid: Ed. Nacional.
- BERLIN, I. (2015) *Las raíces del romanticismo*, Silvina Marí (trad.) Bs. As.: Ed. Taurus.
- ROSSET, C. (2012) *Schopenhauer, filósofo del absurdo*, Silvio Mattoni (trad.). Bs. As.: Ed. El Cuenco de Plata.
- SAFRANSKI, R. (2009) *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Raúl Gabás (trad.). Bs. As.: Tusquets Ed.
- SOLOMON, M. (1985) *Beethoven*, Aníbal Leal (trad.). México DF.: J. Vergara ed.

DOSIER

La nostalgia del paraíso:  
Exilio y redención en la mitología de J. R. R. Tolkien

Nostalgia for Paradise:  
Exile and Redemption in the Mythology of J. R. R. Tolkien

Nicolás Palos Pau  
Universidad CEU Abat Oliba  
npalosp@uao.es

Recepción: **10/02/2026** – Aprobación: **01/04/2026**

DOI.

## Resumen

En el desarrollo de la investigación, se seguirá la línea trazada por el académico José Miguel Odero en su artículo «*Literatura en Teología. La obra de Tolkien*». En dicho artículo, no solo señala los límites de la hermenéutica predominante del siglo XX, en la que se ignoraba toda afirmación del autor de la obra literaria, sino que también propone un nuevo método hermenéutico. Hemos de consierar que también el catedrático y escritor J.R.R. Tolkien presentó a su editor la obra literaria que más fama le daría, *El Señor de los Anillos*, describiéndola como ‘escrita con la sangre de mi vida’. Tras un breve marco teórico abarcaremos algunos aspectos fundamentales del itinerario creativo de Tolkien, nos adheriremos a la propuesta de Odero. Por ello, continuaremos explorando las distintas imágenes del Paraíso perdido en la creación literaria de Tolkien, a través de las dos razas principales: el elfo y el hombre. Finalmente, veremos la relevancia que tenía este tema en la vida y pensamiento del autor. Así, lejos de reducir su literatura a una obra de entretenimiento, exploraremos su valor antropológico y existencial.

**Palabras clave:** Mito, Tolkien, Señor de los anillos, Elfo, Literatura.

## Abstract

In conducting this research, we shall follow the approach outlined by the academic José Miguel Odero in his article ‘Literature in Theology: The Work of Tolkien’. In this article, he not only highlights the limitations of the predominant hermeneutics of the 20th century—which disregarded any statements made by the author of a literary work—but also proposes a new hermeneutical method. We must bear in mind that the professor and writer J.R.R. Tolkien also presented to his publisher the literary work that would bring him the greatest fame, *The Lord of the Rings*, describing it as ‘written with the blood of my life’. Following a brief theoretical

framework, we will cover some fundamental aspects of Tolkien's creative journey, adhering to Odero's proposal. We shall therefore continue to explore the various images of Paradise Lost in Tolkien's literary creation, through the two main races: the Elves and Men. Finally, we shall examine the significance of this theme in the author's life and thought. Thus, far from reducing his literature to a work of entertainment, we shall explore its anthropological and existential value.

**Key words:** Myth, Tolkien, The Lord of the Rings, Elf, Literature.

## 1. Introducción.

El catedrático y escritor J.R.R. Tolkien presentó a su editor la obra literaria que más fama le daría, *El Señor de los Anillos*, describiéndola como "escrita con la sangre de mi vida" (Tolkien, 1993: carta 110)<sup>1</sup>. Ya cerca de su publicación, y ante la expectativa de las críticas, afirmó que había "expuesto mi corazón a ser disparado" (carta 142). Esto es porque, a través de sus relatos, Tolkien exploró sus preocupaciones existenciales. En el presente escrito, nos aproximaremos a una de estas preocupaciones a través de uno de los temas fundamentales de su obra: la nostalgia del Paraíso.

Para el desarrollo de la investigación, seguiremos la línea trazada por el académico José Miguel Odero en su artículo «Literatura en Teología. La obra de Tolkien». En dicho artículo, no solo señala los límites de la hermenéutica predominante del siglo XX, en la que se ignoraba toda afirmación del autor de la obra literaria<sup>2</sup>, sino que también propone un nuevo método hermenéutico.

---

<sup>1</sup> En adelante, citaremos esta obra como es habitual, en el cuerpo del texto e indicando únicamente el número de la carta y no el autor.

<sup>2</sup> Odero señala en su artículo que, con la pretensión de una hermenéutica de carácter objetivista se postuló el siguiente axioma: "en la hermenéutica de cualquier texto artístico solo debe atenderse al texto mismo,

El artista deja en su obra una huella de su ser, aunque es posible que el autor no tenga conciencia psicológica de haber dejado impresa esa huella. Su *Weltanschauung*<sup>3</sup>, y especialmente sus convicciones y actitudes más profundas, laten en las obras que escribe. Todos esos factores están presentes cuando el autor decide si algo es verosímil, conveniente y excelente (bello), de forma que puede ser incorporado a su obra. Entre los elementos decisivos que motivan una normativa estética y literaria se halla la fe en Dios, su ausencia o su rechazo. En definitiva, la interpretación objetiva de la obra literaria exige *dejar hablar en primer lugar al texto mismo*, pero la misma objetividad impone *ceder luego la palabra a su autor*. Sin caer en ningún psicologismo, es preciso reconocer que tanto la voz explícita del autor como también su voz implícita —la que resuena en su biografía— constituyen igualmente claves hermenéuticas razonablemente legítimas. (Odero, 2003: 65).

A continuación, tras un breve marco teórico donde abarcaremos algunos aspectos fundamentales del itinerario creativo de Tolkien, nos adheriremos a la propuesta de Odero. Por ello, continuaremos explorando las distintas imágenes del Paraíso perdido en la creación literaria de Tolkien, a través de las dos razas principales: el elfo y el hombre. Finalmente, veremos la relevancia que tenía este tema en la vida y pensamiento del autor. Así, lejos de reducir su literatura a una obra de entretenimiento, exploraremos su valor antropológico y existencial.

## 2. La poética de J.R.R.Tolkien

Analizaremos en este primer apartado algunos de los conceptos fundamentales de la teoría literaria de Tolkien, para así comprender mejor el interés de sus relatos.

Tolkien se concebía mitopoeta: un creador de mitos. En su origen, siempre quiso formar un “cuerpo de leyendas más o menos conectadas, desde las amplias cosmogonías hasta el nivel del cuento de hadas romántico” (carta 131). La formación de esta “mitología para Inglaterra”, en palabras de su biógrafo Humphrey Carpenter (1993: 105), será la tarea que ocupe casi toda su vida. *El Hobbit* y *El Señor de los Anillos* son las obras que vio publicadas en vida. Sin embargo, póstumamente se publicaron

---

excluyendo sistemáticamente cualquier observación del autor literario sobre la intencionalidad o sentido de dicho texto” (Odero, 2003)

<sup>3</sup> Cosmovisión.

el resto de sus escritos que nos dan a conocer toda su mitología<sup>4</sup>, además de lo que sabemos a través de sus cartas. Allí se nos da a conocer el origen del mundo, de los primeros seres inteligentes, las distintas razas, el desarrollo de la historia, etc.

Uno de los conceptos fundamentales del pensamiento del autor, acuñado por él mismo, es el de subcreación, y está conectado con la tarea del hombre de ponerle nombre a la creación. El mitopoeta (por tanto, Tolkien mismo) es un subcreador. Esto es así porque la creación *ex nihilo* solo le compete a Dios<sup>5</sup>; el hombre *subcrea* un Mundo Secundario, pero partiendo siempre del Mundo Primario que le es dado. A través del lenguaje, de la palabra, el hombre da nombre a la realidad que le asombra. Esta tarea no es pasiva, como expone Odriozola:

Acoge lo hallado para dejar que obre en él y después responder, y ofrecer. Sea perfilando mármol o acertando con la palabra, el ser humano siempre hace un trasvase o traslación: revierte lo vertido en él. Por lo tanto, aquello que le es dado, no rebota desde él sin técnica ni pericia. Por esa razón, el arte, al ser subcreación, siempre es obra en tanto que habilidad y producto para Tolkien. (Odriozola, 2022b: 85).

Así, la subcreación parte necesariamente de la experiencia, y por ello una de sus funciones es la de “mostrar la profundidad de la realidad” (Odriozola, 2022b: 85). El Mundo Secundario subcreado, por tanto, nos muestra de forma privilegiada matices de la realidad que, de otro modo, quizás nunca llegaríamos a conocer<sup>6</sup>.

El otro aspecto fundamental del pensamiento de Tolkien encuentra uno de sus precedentes en los conceptos de *verosimilitud*<sup>7</sup> y *necesidad* de la *Poética* de Aristóteles. Estos conceptos rigen los criterios en la construcción de la trama (Sinott, 2020). “La función del poeta no es narrar lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, y lo posible, conforme a lo verosímil y lo necesario” (Aristóteles, *Poética*:

<sup>4</sup> Entre ellos *El Silmarillion*, *Los hijos de Húrin*, o los distintos volúmenes de *Historia de la Tierra Media*.

<sup>5</sup> Debemos tener en cuenta, para la comprensión de la subcreación, que la religión católica permea e ilumina todo el pensamiento de Tolkien.

<sup>6</sup> “Creo que las leyendas y los mitos encierran no poco de «verdad»; por cierto, presentan aspectos de ella que solo pueden captarse de ese modo” (carta 131).

<sup>7</sup> “El arte del buen escritor deberá trabajar precisamente sobre el tratamiento del material narrativo y de los personajes con el fin de hacer creíbles, viables desde el punto de vista humano, los acontecimientos que forman el relato. Para Tolkien, es justamente ahí donde la destreza del escritor se revela en todo su esplendor artístico” (Segura, 2015: 51)

1451a). La poesía se encarga de narrar “aquello que dice o hace normalmente una persona, en virtud de lo verosímil o lo necesario” (1451b). La influencia de esto en Tolkien puede verse reflejada, por ejemplo, en cómo describe uno de sus personajes:

Gollum es para mí solo un personaje» -una persona imaginaria- que, en una situación dada, actuó de este y aquel otro modo bajo tensiones opuestas, tal como parece *probable* que hubiera actuado (hay siempre un elemento incalculable en cualquier individuo, sea real o imaginario; de otro modo, no sería un individuo, sino un «tipo»<sup>8</sup> (carta 181).

Tolkien se confronta en su poética con Samuel Taylor Coleridge, uno de los pilares del Romanticismo Inglés. Coleridge, y en extensión el Romanticismo, acertaron al pensar en la imaginación como medio para profundizar en la realidad. “El Romanticismo dejó algo bien asentado: la afirmación y apertura a mayor hondura del mundo” (Odriozola, 2022a: 460). Sin embargo, expone Mentxakatorre que “la poesía fue apartada del debate sobre la verdad o falsedad. Solo se reconoció que, más allá de la mera emoción, su valor puede ser moral y social” (2022a: 471).

En su ensayo «Sobre los cuentos de hadas», Tolkien dialoga directamente con Coleridge al tratar su concepto de la “voluntaria suspensión de la incredulidad” (2024: 46-51). Esta voluntaria suspensión de la incredulidad era, expone Tolkien, otra forma de llamar a la *fe literaria* que surge ante la lectura de un cuento de hadas.

Mas no parece que ésa sea una buena definición de lo que ocurre. Lo que en verdad sucede es que el inventor de cuentos demuestra ser un atinado «subcreador». Construye un Mundo Secundario en el que tu mente puede entrar. Dentro de él, lo que se relata es «verdad»: está en consonancia con las leyes del mundo (...). Cuando surge la incredulidad, el hechizo se rompe: ha fallado la magia, o más bien el arte. Y vuelves a situarte en el Mundo Primario, contemplando desde fuera el pequeño Mundo Secundario que no cuajó. (Tolkien, 2024: 46).

Así, la tarea del subcreador requiere de una técnica; de un arte. Es necesaria cierta habilidad para la creación de un Mundo Secundario donde aquello que sucede sea verosímil y no tengamos que suspender voluntariamente la incredulidad (es decir, suspender la razón), para afrontar la obra literaria. El Mundo Secundario debe estar dotado de la «consistencia interna de la realidad», y cuanto más lejanas son las

<sup>8</sup> Las cursivas son nuestras. Aquí vemos cómo el criterio para el desarrollo de la trama y la actuación del personaje es la *verosimilitud*, es decir, “tal como parece probable que hubiera actuado” (carta 181).

imágenes del Mundo Primario (como es el caso de la fantasía), más difícil de alcanzar.

Crear un Mundo Secundario en el que un sol verde resulte admisible, imponiendo una Creencia Secundaria, ha de requerir con toda certeza esfuerzo e intelecto, y ha de exigir una habilidad especial, algo así como la destreza élfica. Pocos se atreven con tareas tan arriesgadas. (Tolkien, 2024: 58).

Tolkien se aventuró con esta tarea, y la llevó a su culmen. Esto hace que a su *legendarium*, es decir, a su cuerpo de relatos, se le puede pedir dar razón de cualquier cosa: las distancias, las fechas, los calendarios, las distintas culturas y razas, etc. A lo largo de sus cartas se descubre rápidamente que la pretensión es la de dar razón de todo<sup>9</sup>: cuestiones tanto técnicas como morales y metafísicas. Es por esta razón que sus relatos son especialmente iluminadores en tanto que son exploración de la realidad, como veremos a continuación.

### 3. La nostalgia del Paraíso

Mircea Eliade, autor clásico a la hora de afrontar estudios relacionados con la mitología o la religión comparada, afirma que la nostalgia del Paraíso es una condición específica del hombre en el cosmos. Es “el deseo de estar siempre, sin esfuerzo, en el corazón del mundo, de la realidad, de lo sagrado y, brevemente, trascender, por medios naturales, la condición humana, y recuperar el estado divino de las cosas: lo que un cristiano llamaría el estado del hombre antes de la Caída” (Eliade, 1979: 383). De hecho, explica que “El hombre no puede vivir excepto en esta especie de espacio sagrado. Y cuando no hay una hierofanía para revelárselo, lo construye él mismo” (Eliade, 1979: 382). La nostalgia del Paraíso en las distintas mitologías, por tanto, es una especie de expresión de la necesidad del hombre de

---

<sup>9</sup> Como ejemplo, narra en una de sus cartas la necesidad de precisar los ciclos lunares: “descubrí que mis lunas en los días cruciales entre la huida de Frodo y la presente situación (la llegada a Minas Morghul) estaban haciendo cosas imposibles, saliendo en una parte del país y poniéndose simultáneamente en otra. ¡Reescribir fragmentos de capítulos pasados me ha llevado toda la tarde!” (carta 69).

trascender el tiempo; la necesidad de hacer de lo profano (de lo cotidiano), algo sagrado.

En el apéndice de su obra *Mito y Realidad*, Eliade trata sobre los mitos y los cuentos de hadas, planteando la “saga heroica” como un punto medio o de transición entre ellos (Eliade, 1985: 201-211). En dicho apéndice trata sobre la relación entre el mito y el cuento de hadas, y resalta distintos puntos que hay en común. “Los mismos arquetipos —es decir, las mismas figuras y situaciones ejemplares— reaparecen indiferentemente en los mitos, la *saga* y los cuentos” (Eliade, 1985: 206)<sup>10</sup>. El apéndice, que es más un estado de la cuestión que un estudio en profundidad, viene a remarcar que los cuentos son como mitos disfrazados o, se podría decir, secularizados, pero que a menudo cumplen las mismas funciones del mito<sup>11</sup>. Por tanto, la mitología comparada, como se puede leer entre líneas, aporta una enorme riqueza a la hora de aproximarnos al cuento popular.

La mitología comparada ya ha sido usada antes como herramienta para aproximarnos a Tolkien (Tarcsey, 2015). Sin embargo, el tema del Paraíso perdido (o la nostalgia del Paraíso), pese a haber sido identificado con claridad (Shippey, 2002: 269-271, 274-277; Caldecott, 2013: 19), no ha sido estudiado sistemáticamente en la obra de Tolkien<sup>12</sup>. La tesis que ahora proponemos es que, en la obra de Tolkien, este tema se divide en dos.

El mitema del Paraíso perdido se podría resumir en la posesión de un estado de virtud o bienaventuranza, la pérdida de este y, posteriormente, su recuperación

---

<sup>10</sup> Para un estudio en mayor profundidad de Mircea Eliade sobre los arquetipos, véase su obra: *Mito del eterno retorno* (2022: 15-64).

<sup>11</sup> “Los mitos se mezclan con los cuentos [...], o más aún: aquello que se presenta con el prestigio de un mito no es sino un cuento en la tribu vecina [...]. Si en los cuentos los dioses no intervienen ya con sus nombres propios, sus perfiles se distinguen aún en las figuras de los protectores [...]. Están disfrazados o, si se prefiere, «degradados», pero continúan cumpliendo su función [...]. Convertido desde hace mucho tiempo en Occidente en literatura de diversión (para los niños y los campesinos) o de evasión (para los habitantes de la ciudad), el cuento maravilloso presenta con toda la estructura de una aventura extraordinariamente grave y responsable, pues se reduce, en suma, a un escenario iniciático: se reencuentran siempre las pruebas iniciáticas [...], el descenso a los Infiernos o la ascensión al Cielo, o incluso la muerte y la resurrección [...]. Casi podría decirse que el cuento repite, en otro plano y con otros medios, el escenario iniciático ejemplar” (Eliade, 2022: 208-210).

<sup>12</sup> Gwenth Hood (1996) realizó un estudio cercano a estos temas, sobre las imágenes del Paraíso Terrenal, el cual utilizaremos en este trabajo. Puede verse también la tesis doctoral de Jon Mentxakatorre (2019), la cual trata las imágenes del Paraíso y la nostalgia de este. Sin embargo, es un tema transversal, y no central en su trabajo.

(o el intento). Ese Paraíso perdido puede ser un lugar físico, o puede ser un estado ontológico del hombre. Un lugar paradisíaco donde el hombre tiene todo lo necesario, o un estado de felicidad y plenitud. En la obra de Tolkien, como veremos, se dan las dos, pero de distintos modos: a través de las razas de los hombres y los elfos. A continuación, se analizará cómo se desarrolla este mitema en cada una de las razas.

### 3.1 La nostalgia por Valinor

En la conocida carta a Milton Waldman, Tolkien trata de resumir su *legendarium*, para convencerle de que merece ser publicado. En ella dice que su obra “trata sobre todo de la Caída, la Mortalidad y la Máquina”, y que “no puede haber ningún «cuento» sin caída — todos los cuentos son en última instancia acerca de la caída —” (carta 131).

En sus leyendas, la primera caída es la de los ángeles, que no narraremos ahora. Sin embargo, es fruto de la caída de Melkor (el ángel que se rebela contra Dios) que surge el mal en la creación<sup>13</sup>. Fruto de esta mancha procedente de Melkor en la creación, a la que llaman la Mácula de Arda, las cosas mueren y se deterioran rápidamente<sup>14</sup>. Todo excepto el Reino Bendecido, la tierra de los Valar (ángeles que bajaron al mundo para terminar de colaborar en la creación). En Valinor<sup>15</sup>, las cosas se deterioran al ritmo que debieran antes de que Melkor las tocara, y por ello son

<sup>13</sup> En la cosmogonía de Tolkien los ángeles (Ainur), a través del canto, colaboran en la creación del universo (Ëa). Al rebelarse Melkor, generando disonancias en la música, surge el mal en el mundo. Este, sin embargo, no tiene la última palabra, como vemos en la afirmación de Dios (Eru): “Melkor, verás que ningún tema puede tocarse que no tenga en mí su fuente más profunda, y que nadie puede alterar la música a mi pesar” (Tolkien, 2016: 11-20).

<sup>14</sup> “El cuerpo es de Arda [el mundo] y de Arda se nutrió: así, la Sombra no solo actúa en los espíritus, sino que ha manchado el mismo *hrön* [la materia] de Arda, y el mal de Melkor ha pervertido toda la Tierra Media” (Tolkien, 2002a: 279). En otro lugar se dice: “procede de la Sombra y de la mancha de Melkor, que afecta a toda la materia (*o hröar*) de Arda, si no de toda Ëa” (487).

<sup>15</sup> El Reino Bendecido se le llama también Aman (el nombre del continente). Valinor es la región dentro de dicho continente donde habitan los Valar. A lo largo del escrito nos referiremos indistintamente con los tres nombres al Reino Bendecido, pues los tres unifican simbólicamente la imagen del Paraíso.

aparentemente inmortales. Los bosques, ríos y montañas, cambian cada pocos miles de años fuera del Reino Bendecido; pero en este último, las cosas permanecen.

El elfo está compuesto por cuerpo (*hröa*) y alma (*fëa*). Estos, dice Tolkien, representan “los aspectos artísticos, estéticos y puramente científicos de la naturaleza humana elevados al nivel más alto” (carta 181). Su cuerpo es aparentemente inmortal, o al menos tarda mucho en descomponerse (no mueren por enfermedad ni envejecen; solo mueren de tristeza o si son heridos en combate). Por otra parte, el alma del elfo se dice que está atada al mundo. Perdura mientras el mundo viva, y por ello pueden reencarnarse si mueren. “El hado de los elfos es ser inmortales, amar la belleza del mundo, llevarla a pleno florecimiento mediante sus dones de delicadeza y perfección, durar mientras ella dura, no abandonarla nunca ni aun cuando se los «mata», sino retornar” (carta 131).

Le tienen un amor entrañable al mundo físico, y un deseo de observarlo y comprenderlo por sí mismo y como «otro» —como realidad derivada de Dios en el mismo grado que ellos mismos—, no como material susceptible de ser utilizado o como plataforma de poder. También poseen una facultad «subcreativa» o artística de suma excelencia<sup>16</sup>. Por tanto, son «inmortales». No «eternamente», pero lo necesario para resistir junto con el mundo creado y dentro de él mientras su historia dure. (carta 181).

Para la raza de los elfos, el Paraíso coincidirá con un lugar físico: el ya mencionado Reino Bendecido. Esto es lo más lógico, pues el destino del elfo está, por su propia naturaleza, atado a lo físico. Si el cuerpo de un elfo muere, su alma permanece en el mundo. Por lo que el Paraíso de los Elfos debe coincidir con un lugar donde las cosas no mueran, o al menos no lo hagan tan rápido como en la Tierra Media, donde todo muere y cambia por la mancha de Melkor.

A lo largo de *El Silmarillion* se narra la primera caída de los Elfos. Es decir, el relato de cómo se separan del Paraíso. Sin embargo, esta caída no es ontológica, es decir, que afecte a su naturaleza, sino meramente histórica. Ocurre al final de los

---

<sup>16</sup> Gwennyth Hood (1996: 142) expone en su artículo *The Earthly Paradise in Tolkien's "Lord of the Rings"* cómo los elfos se aproximan al hombre del génesis previo a la caída, que disfruta de los “placeres Edénicos” como el estar en completa armonía con su naturaleza, ser inmortales, tener un autodomínio de ellos mismos, y estar en armonía también con el mundo natural.

Días Antiguos, cuando la única luz del mundo eran las estrellas, y la luz de los dos Grandes Árboles. Estos árboles, en cierto modo sagrados, estaban en el centro de Valinor e iluminaban todo el Reino Bendecido. Sin embargo, en cierto momento, Melkor viene y destruye los Grandes Árboles, dejando el mundo a oscuras. Al huir, roba los Silmarils, tres grandes joyas forjadas por el líder de los Noldor, Fëanor, con la luz de los Grandes Árboles. Fëanor, junto a sus hijos y su pueblo, juran seguir a Morgoth<sup>17</sup> lejos del Reino Bendecido en busca de venganza y de recuperar los Silmarils, y en busca del poder y la gloria, lejos de la autoridad de los Valar.

¡Hermoso será el fin [...], aunque largo y áspero el camino! ¡Decid adiós al sometimiento! ¡Pero decid adiós también a la holgura! [...] ¡Tras Morgoth hasta el fin de la Tierra! Combatiremos contra él y nuestro odio será imperecedero. Pero cuando lo hayamos conquistado y recuperemos los Silmarils, nosotros y sólo nosotros seremos los señores de la Luz inmaculada y amos de la beatitud y la belleza de Arda. ¡Ninguna otra raza nos despojará! (Tolkien, 2016: 92).

Fruto de este hecho, los elfos realizan el primer y único combate jamás habido entre elfos en Valinor, La Masacre de Alqualondë, robando los barcos al pueblo vecino y partiendo hacia la Tierra Media, lejos de la bendición de los Valar. Allí formarán numerosos reinos y combatirán contra las huestes de Morgoth durante milenios.

El cuerpo principal del cuento, el Silmarillion propiamente dicho, trata de la caída de los más dotados de entre los Elfos; su exilio de Valinor (una especie de Paraíso, el hogar de los Dioses) en el lejano Oeste; su reentrada en la Tierra Media, la tierra de su nacimiento, desde largo tiempo bajo la égida del Enemigo, y su lucha contra él, el poder del Mal todavía visiblemente encarnado [...]. La caída de los Elfos se produce por la actitud posesiva de Fëanor y sus hijos en relación con estas gemas [...]. Pervierten a la mayor parte de sus parientes, que se rebelan contra los dioses, abandonan el paraíso y parten a una guerra sin esperanzas contra el Enemigo. (carta 131).

La Primera Edad termina con una gran batalla, la recuperación y la pérdida definitiva de los Silmarils. En esta gran batalla, además, derrotan y encierran a Morgoth, y los Valar aconsejan severamente a los elfos exiliados volver a Valinor. Sin embargo, muchos tardan en regresar, y esto es lo que constituye lo que Tolkien llama una segunda caída:

---

<sup>17</sup> Otra forma de llamar a Melkor, el ángel caído.

Vemos una especie de segunda caída o, cuando menos, «error» de los elfos. No había nada de malo esencialmente en que se demoraran a pesar de los consejos recibidos, todavía entristecidos en las tierras mortales de sus antiguas hazañas heroicas. Pero querían comerse el pastel y conservarlo al mismo tiempo. Querían la paz, la beatitud y la perfecta memoria del «Oeste», y permanecer, sin embargo, en la tierra ordinaria donde su prestigio como pueblo [...] era mayou que el que ocupaban en el fondo jerárquico de Valinor [...]. Se volvieron tristes, su arte (lo diremos así) se convirtió en la obra de un anticuario, y sus esfuerzos todos, en una especie de embalsamamiento. (carta 131).

Tom Shippey, referente clásico al afrontar este autor, afirma que “en *El Silmarillion* Tolkien volvió a representar una vez más el drama del «paraíso perdido<sup>18</sup>», pero le añadió el matiz de «paraíso bien perdido» (ya que muchos de los elfos prefirieron la Tierra Media a la vida inmortal)” (Shippey, 2002: 277). Y es que los elfos que habitaban la Tierra Media, dado que su alma estaba atada al mundo, tendían a hacerse pequeños y débiles con el paso de los siglos, dada la mutabilidad y el cambio constante en esa tierra manchada por Melkor.

En resumen, el elfo de la Tierra Media perdió su paraíso, Valinor. Pero, además, frente a la posibilidad de volver, renunció a él. Por ello, Sauron, el nuevo Señor Oscuro que era lugarteniente de Morgoth, tentó a los elfos con hacer “del Oeste de la Tierra Media un lugar tan hermoso como Valinor” (carta 131). Esto, sin embargo, era un ataque contra los dioses, “una incitación a intentar hacer un paraíso separado e independiente” (carta 131). Fruto de estas tentaciones surgirá la forja de los Anillos de Poder, gracias a los cuales se forma el reino de Lothlórien, el paradigma de este paraíso separado e independiente. Gwennyth Hood expone con gran claridad cómo el reino de Lothlórien es una evocación de Valinor, y a menudo la nostalgia del Paraíso se expresa como una nostalgia por Lothlórien en lugar de por el Reino Bendecido, pues Lórien<sup>19</sup> es lo más parecido a Valinor en la Tierra Media (Hood, 1996: 142). Por otra parte, Shippey identifica similitudes entre la entrada a

<sup>18</sup> Shippey hace referencia aquí a la obra clásica de John Milton, *Paradise Lost*, obra bien conocida por Tolkien.

<sup>19</sup> Abreviación de Lothlórien.

Lórien y la entrada al Cielo (Shippey, 2002: 254)<sup>20</sup>. Veamos la experiencia de Frodo al llegar:

Tenía la impresión de haber pasado por una alta ventana que daba a un mundo desaparecido. Brillaba allí una luz para la cual no había palabras en la lengua de los hobbits. Todo lo que veía tenía una hermosa forma, pero todas las formas parecían a la vez claramente delineadas, como si hubieran sido concebidas y dibujadas por primera vez cuando le descubrieron los ojos, y antiguas como si hubiesen durado siempre (...). En un invierno así ningún corazón hubiese podido llorar el verano o la primavera. En todo lo que crecía en aquella tierra no se veían manchas ni enfermedades ni deformidades. En el país de Lórien no había defectos. (Tolkien, 2013a: 488).

Lórien es descrito por Aragorn como el corazón del mundo élfico (Tolkien, 2013a). Afirmar también que es una tierra donde “no hay ningún mal, a no ser que un hombre lo traiga aquí él mismo” (Tolkien, 2013a: 498). “Un país fuera del tiempo, un país que no languidecía no cambiaba, no caía en el olvido” (Tolkien, 2013a: 489). Sam, al entrar en Lórien, afirma que es “más élfico que cualquier otra cosa” y que se siente “como si estuviera *dentro* de una canción”<sup>21</sup> (Tolkien, 2013a: 488). Imágenes similares se expresan también en el canto de Gandalf: “Intactas e inmaculadas la hoja y la tierra / en Dwimordene, en Lórien / más hermosa que los pensamientos de los hombres mortales”. (Tolkien, 2013b: 151).

Sin embargo, pese al esfuerzo en construir este paraíso terrenal, estar en la Tierra Media afecta a los elfos. En los señores de Lórien, Celeborn y Galadriel, ven que no había signos de vejez “excepto en lo profundo de los ojos, pues estos eran penetrantes como lanzas a la luz de las estrellas, y, sin embargo, hondos como pozos de recuerdos” (Tolkien, 2013a: 493). Galadriel, más tarde, le dice a Frodo: “el amor de los elfos por esta tierra en que viven y por las obras que llevan a cabo es más profundo que las profundidades del mar, y el dolor que ellos sienten es imperecedero, y nunca se apaciguará” (Tolkien, 2013a: 508). Los elfos en la Tierra

<sup>20</sup> Tom Shippey no pretende realizar una lectura alegórica, sino que encuentra analogías entre el texto de *El Señor de los Anillos* y la obra clásica de autor anónimo *Pearl*, conocida por Tolkien en profundidad. Rechaza, sin embargo, la posibilidad de una lectura completamente alegórica por los elementos cómicos e irónicos del relato.

<sup>21</sup> Esta cita es especialmente relevante si recordamos que el medio para la creación del mundo fue la música. Así, estar en-cantado, es estar dentro del canto y, por tanto, estar dentro de la realidad en lo más nuclear de esta.

Media son conscientes de haber asistido “a muchas derrotas, y a muchas estériles victorias” (Tolkien, 2013a: 341), y lo único que pueden hacer es “combatir la larga derrota” (Tolkien, 2013a: 496). Esta nostalgia y tristeza del elfo es, en última instancia, la nostalgia del Paraíso, y así se expresa en el poema de Galadriel, *Namárië*, con el que se despide de la Comunidad del Anillo: “Ahora se ha perdido, ¡perdido para aquellos del Este, Valimar<sup>22</sup>! / ¡Adiós! ¡Quizá encuentres a Valimar! / ¡Quizá tú la encuentres! ¡Adiós!” (Tolkien, 2013a: 526).

Shippey afirma que, a lo largo de la obra de Tolkien, “un gusto por la mutabilidad recorre el relato a medida que los idiomas cambian y los tesoros pasan de una mano a otra” (Shippey, 2002: 277). Sin embargo, Tolkien afirma que la tentación de los elfos “va hacia una melancolía *fainéant*<sup>23</sup>, agravada por la memoria, que conduce al intento de detener el tiempo” (carta 208).

El mero *cambio* como tal no se representa como «mal»: es el desarrollo de la historia, y negarlo, por supuesto, está contra los designios de Dios. Pero la debilidad de los elfos en estos términos es naturalmente lamentar el pasado y no estar dispuestos a enfrentar el cambio: como si un hombre detestara un libro largo que todavía continúa y quisiera demorarse en su capítulo favorito (...). Desearon tener cierto «poder» sobre las cosas tal como son (lo que es muy diferente del arte) para hacer efectiva su particular voluntad de permanencia: detener el cambio y mantener las cosas siempre frescas y hermosas. (carta 182).

Sintetizando, hemos visto que el Paraíso de los elfos es Valinor. Su caída no es ontológica (de toda la raza), sino histórica, aunque consecuente con su naturaleza. Así, hay una primera caída, donde los más nobles entre los elfos se van por voluntad propia del Paraíso, por la actitud posesiva de Fëanor. Hay una segunda caída, en la cual los elfos rechazan la posibilidad de volver a Valinor, y buscan construir un paraíso terrenal independiente y separado de Valinor. Así, la nostalgia lleva a la consecuencia natural: el intento de recuperación del Paraíso. Sin embargo, el Paraíso no será recuperado a través de la técnica y la detención del cambio, sino a través de un camino de regreso sostenido por la memoria del hogar, como hace la compañía

<sup>22</sup> Valimar es la capital de Valinor, y donde habitan los Valar.

<sup>23</sup> Literalmente, perezosa. El concepto se podría traducir como una melancolía pasiva o resignada. Los elfos, al quedar atrapados de la belleza pasada, pueden quedar paralizados y no producir cosas nuevas. De esta forma, su tarea se convierte en la tarea de un anticuario (carta 131).

de Gildor, que vuelve cantando: “¡Oh Elbereth! ¡Gilthoniel! Recordamos aún, nosotros que habitamos en esta tierra lejana bajo los árboles, tu luz estelar sobre los Mares del Oeste” (Tolkien, 2013a: 131).

### 3.2 Nostalgia de trascendencia

Una de las funciones principales de la fantasía, según Tolkien, es la Evasión. Esta es expresada de un primer modo a través de la evasión de la industria y el ruido moderno (pues, en el cuento de hadas, tenemos antes los centauros, pegasos, dragones y elfos que farolas, industrias y estaciones de tren). Sin embargo, este es un primer aspecto que comparten también con otro tipo de relatos antiguos, y afirma que hay motivos mucho más profundos de evasión:

Hay cosas más tenebrosas y terribles de las que escapar que el ruido, la pestilencia, la insensibilidad y la extravagancia de los motores de combustión interna. Está el hambre, la sed, la pobreza, el sufrimiento, la tristeza, la injusticia y la muerte. (Tolkien, 2024: 74).

Y cuando el hombre no sufre estas penalidades, los cuentos tratan otros deseos, y de estos, hay uno que es “el último y más íntimo deseo: la Gran Evasión, escapar de la muerte” (Tolkien, 2024: 76). Tolkien explica que “las historias humanas sobre los elfos están impregnadas del afán de escapar de la inmortalidad [...]. Pocas lecciones quedan en ellas más claras que la carga que supone ese tipo de inmortalidad, o mejor sería decir ese transcurso inacabable de la vida” (2024: 76). Sin lugar a duda, este es el tema fundamental de su obra, como él mismo expresó en sus cartas:

la muerte y la inmortalidad; el misterio del amor por el mundo en los corazones de una raza «condenada» a partir y aparentemente a perderlo; la angustia en los corazones de una raza «condenada» a no partir en tanto su entera historia no se haya completado. (carta 186)<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Véase también las cartas 131, 186, 203, 208 y 211. Para un desarrollo de estos temas Cf. José Miguel Otero, *J.R.R.Tolkien. Cuentos de hadas. La poética tolkieniana como clave para una hermenéutica sapiencial de la literatura de ficción* (Navarra: EUNSA, 2023), 61-64.

Como planteábamos al inicio, Tolkien, a través de la división de elfos y hombres, divide también la nostalgia del Paraíso en la nostalgia de un lugar físico y la nostalgia de un estado ontológico. Así, el hombre, a través del deseo de inmortalidad, expresa la nostalgia de un estado de perfección previo a la caída, en que la muerte no era impuesta. Podemos ver esto, principalmente, en el texto llamado *Athrabeth Finrod ah Andreth*<sup>25</sup>, en *El Anillo de Morgoth*.

Este es un diálogo al más puro estilo platónico, donde Finrod, un rey elfo sabio en las tradiciones de su pueblo, y Andreth, una humana también conocedora de sus tradiciones, hablan de la vida, la muerte, el mal y la esperanza. A continuación, trataremos de resumir parte del hilo argumentativo del diálogo, ya que creemos que habla por sí mismo<sup>26</sup>.

Finrod, en los comienzos del diálogo, pregunta a Andreth si su pueblo está satisfecho en esas tierras, ya que se han asentado y la longevidad de sus parientes ha aumentado, y tardan más en morir. Ante esto, Andreth responde con sinceridad: “¿Satisfechos? [...] Ningún corazón de hombre está satisfecho. El tránsito y la muerte le es siempre penoso; pero un declive más lento proporciona cierto consuelo, y retira ligeramente la Sombra”.

Finrod se sorprende ante esta respuesta. No porque hable de la Sombra, sino porque relaciona la retirada de la Sombra<sup>27</sup> con una mayor longevidad, relacionando la Sombra con la muerte de los hombres. Sin embargo, el rey elfo explica que su pueblo cree que los hombres son hijos de Eru, y su destino y naturaleza provienen de Él. Por tanto, del mismo modo que es parte de la naturaleza de las flores el morir pronto, también la brevedad de la vida de los hombres es parte de su naturaleza. Frente a esto, Andreth insiste en la existencia de relatos y tradiciones que achacan la corta vida de los hombres a la maldad del Señor de la Oscuridad, Morgoth.

---

<sup>25</sup> Conversación entre Finrod y Andreth.

<sup>26</sup> Para facilitar la lectura, en adelante los textos citados y no referenciados provienen del texto *Athrabeth Finrod ah Andreth* y el correspondiente comentario de Tolkien al texto, presente en J.R.R.Tolkien, *Anillo de Morgoth*, 347-411.

<sup>27</sup> En esa época Morgoth (la mayor potencia del mal dentro del *legendarium*) estaba contenido en su fortaleza, y era una época de aparente tranquilidad. Por esa razón los pueblos consiguen asentarse y aumenta la esperanza de vida.

Finrod no puede creer esto, pues significaría que Morgoth tendría poder como para cambiar la naturaleza de toda una raza, lo cual reduciría al absurdo todo intento de luchar contra él. Pero sí creen que el mal de Morgoth afecta a toda la realidad, y por eso hablan de la Arda Maculada, es decir, mancillada, pues Morgoth introdujo su mal durante la creación. Afirma que quizás la vida de los hombres es más corta por ello, pero sigue defendiendo que la muerte no puede provenir de Morgoth. Andreth, sin embargo, explica que sus tradiciones dicen que no se les hizo para la muerte, sino que la muerte se les impuso. El miedo a ella siempre los acompaña, y por mucho que huyan de Morgoth y de la Sombra, se encuentran con la muerte delante de ellos.

Finrod sigue sorprendiéndose de que relacione el huir de la Sombra y el huir de la muerte como si fueran lo mismo. No puede ser que sean lo mismo, o la muerte no se encontraría en este mundo, que no fue diseñado por Morgoth sino por Eru; por tanto, la muerte “no es sino el nombre que damos a algo que él [Morgoth] ha tocado, y suena por lo tanto maligno, pero intacto su nombre sería bueno”. Ante esto, Andreth acusa la incomprensión por parte de Finrod, ya que los elfos no solo permanecen en el mundo tras la muerte teniendo la posibilidad de reencarnar, sino que conviven con la *posibilidad* de morir, siendo la muerte eludible para ellos. Sin embargo, la muerte de los hombres es permanente, y con esta, abandonan el mundo; además, su muerte, por mucho que traten de evitarla o huir de ella, es *ineludible*. Todo hombre, “ame el mundo o lo aborrezca, debe morir y abandonarlo”. Sin embargo, Finrod le responde explicándole el destino de los elfos que, pese a vivir más, también tienen un final (el final del mundo). Por ello, afirma que “no está claro que un destino vaticinado y largamente retrasado sea en modo alguno una carga menos pesada que el que llega pronto”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> En el capítulo titulado «Aman y los Hombres Mortales» Tolkien se pregunta qué sucedería si se le concediera al Solo una longevidad similar a la de los elfos, y las distintas implicaciones. Las consecuencias finales siempre llevan a una angustia o a una violencia entre *hröa* y *fëa* (Tolkien, 2002a: 485-488).

El diálogo pasa a dirigirse al hecho de que los hombres hablan de un mal que ejerció Morgoth sobre su raza entera, pero, como se ha señalado antes, los elfos no creen que esto sea posible, pues consideran que cambiar la naturaleza de algo excede las capacidades de Melkor, y únicamente puede ser obra de Ilúvatar:

Pero condenar a los inmortales a morir, de padre a hijo, y sin embargo dejarles el recuerdo de la herencia robada y el deseo de lo que se ha perdido: ¿podría Morgoth hacerlo? Yo digo que no. Y por esa razón dije que si vuestra historia es cierta todo lo que se haga en Arda es vano, desde la cumbre de Oiolossë hasta el abismo más profundo. Porque no creo vuestra historia. Nadie puede haberlo hecho, excepto el Único. Por tanto os digo, Andreth, ¿qué hicisteis los Hombres, mucho tiempo atrás, en la oscuridad? ¿Cómo enfurecisteis a Eru? Porque de otro modo todas vuestras historias no son sino sueños oscuros concebidos en una Mente Oscura. ¿Diréis lo que sabéis o habéis oído?"<sup>29</sup>.

Finrod le pregunta específicamente por esas "historias anteriores a la muerte". Pese a no contarlas explícitamente, sí que hablan de distinguir un tiempo antes de "la herida". Ese tiempo en que los hombres no morían, pues fueron "nacidos para la vida eterna" según sus tradiciones. Lo cual se podría traducir como un tiempo antes de la caída; un tiempo anterior a que algo en el hombre cambiara.

Sin embargo, los elfos comprenden algunos aspectos de la naturaleza del hombre que el Hombre mismo no conocía. Y es que, los elfos, observando al hombre, han descubierto que "los fëar [alma] de los hombres no están confinados en Arda (...), ni tienen Arda como morada". Los hombres perciben el mundo de un modo distinto que los elfos, y aprecian su belleza de modos distintos. Así lo explica Finrod:

Para mí la diferencia es como la que hay entre quien visita un país extraño y mora allí durante un tiempo (pero no tiene por qué hacerlo) [el hombre], y quien ha vivido siempre en esa tierra (y debe hacerlo) [el elfo]. Para el primero todas las cosas que ve son nuevas y extrañas y por eso mismo dignas de amor. Al otro todas las cosas le son familiares, las únicas cosas que existen, las suyas, y por eso mismo le son queridas.

Más adelante se dirá de los hombres "que no contemplan una cosa por sí misma, que si la estudian es para descubrir algo más, que si la aman es solo (según parece)

---

<sup>29</sup> En una de las notas del manuscrito (*Nota 9*) se dice que una de las razones por las que Andreth no responde a esta pregunta podría ser que no se decidiera entre todas las contradictorias tradiciones humanas. "todas concuerdan, no obstante, en que la causa del desastre fue la aceptación por parte de los hombres de Melkor como Rey (o Rey y Dios) (Tolkien, 2002a: 393-394).

porque les recuerda alguna otra más querida". Por ello Finrod le pregunta: ¿de dónde entonces procede esa memoria que tenéis vosotros, aun antes de empezar a aprender?". La conclusión del diálogo termina en un juicio sobre lo que debiera ser la muerte en un estado previo a la caída:

Uno no esperaría para esa Casa [el cuerpo] una vida más larga que la de Arda, de la cual es parte [...]. Yo me inclinaría a pensar más bien que ese *fëa*, por propia naturaleza, abandonaría en algún momento escogido por propia voluntad la casa de su estancia aquí [...]. Entonces (tal como dije) la "muerte" os habría parecido distinta: una liberación, o retorno, o mejor, una vuelta al hogar.

Pero resulta que el cuerpo y alma del hombre están unidos, y separarlos es una violencia. Por ello, Finrod deduce que, dado que cada parte debe cumplir su misión, "cuando el *fëa* parte debe llevar consigo al *hröa*". Es decir, elevar al cuerpo "como eterno esposo y compañero, a una existencia eterna más allá de *Ëa* y del Tiempo". Ese es el lugar en que le dice Finrod a Andreth: "estaríais en vuestro hogar, mirando todas las cosas atentamente, como vuestras". He aquí el lugar del cual tiene nostalgia el hombre. Es, por tanto, una nostalgia trascendente, de un lugar fuera del Mundo y del Tiempo.

Gwenyth Hood, al exponer las imágenes del paraíso terrenal en *El Señor de los Anillos*, primero por medio de Valinor y después a través de Lórien, también reconoce que "Valinor no es el verdadero cumplimiento del deseo humano" (Hood, 1996: 139). Podemos recordar aquí el momento en que Faramir, hombre de Gondor, con sus hombres, se detienen en un momento de silencio mirando al Oeste, y le explican a Frodo: "Siempre lo hacemos [...]; volvemos la mirada a Númenor, la Númenor que fue, y más allá de Númenor hacia el Hogar de los Elfos [Valinor] que todavía es, y más lejos todavía hacia lo que es y siempre será" (Tolkien, 2013b: 382). Esta mirada al Oeste expresa una nostalgia por algo más allá del *Hogar de los Elfos*, pero a menudo ha sido confundida por los hombres.

En una de las versiones del texto sobre la creación del mundo, se dice de los hombres que "la muerte es su destino, el don que les concedió Ilúvatar" (Tolkien, 2002a: 34). Sin embargo, "Melkor ha arrojado su sombra sobre ella, y la ha

confundido con las tinieblas, y ha hecho brotar el mal del bien, y el miedo de la esperanza” (Tolkien, 2002a: 34). En una de las versiones de la *Athrabeth Finrod ah Andreth*, Andreth sí responde a la pregunta de Finrod sobre lo que sucedió antes de la herida:

Se dice que Melkor parecía hermoso en los días antiguos, y que cuando se hubo ganado el amor de los hombres blasfemó de Eru, negando su existencia y afirmando que él era el Señor, y los hombres asintieron y lo tomaron como Señor y Dios. Entonces (dicen algunos) nuestros espíritus renegaron de su verdadera naturaleza y de inmediato se oscurecieron y empequeñecieron; y la debilidad les hizo perder el dominio sobre el cuerpo, que perdió la salud. (Tolkien, 2002a: 405).

Más adelante también afirma que, fruto de esta caída, Ilúvatar les impone abandonar pronto la Tierra y acudir ante Él. Por tanto, una de las consecuencias de la caída es la muerte como algo inevitable, y una vida más corta. La muerte, para los hombres, se vuelve algo “abominable”, por ser “el final definitivo, una pérdida irremediable” (Tolkien, 2002a: 356). Eso, en algunos momentos, les conducirá a rebelarse contra su destino. El ejemplo más paradigmático de esto resulta ser la Caída de Númenor.

La isla de Númenor está habitada por los hombres que, por haber colaborado en la gran batalla contra Morgoth, fueron recompensados por los Valar con una mayor longevidad (el triple o más años que una vida humana habitual) y con la isla ya mencionada, de especial riqueza natural. “La muerte no fue temida antes del oscurecimiento de Númenor: Elros, hijo de Eärendil, lo vio como parte de su compleción como hombre, que debe partir más allá de las costas del Mar sin Orillas” (Odrizola, 2019: 555). Sin embargo, explica Tolkien que esta recompensa (la larga longevidad) fue su ruina y el medio por el que fueron tentados (carta 131). Esta ruina que terminó desencadenando la caída tuvo diversas fases:

Hay tres fases en su caída del estado de gracia. Primero, consentimiento, obediencia que es libre y voluntaria, aunque sin cabal comprensión. Luego, durante largo tiempo, obedecen de forma involuntaria, murmurando cada vez más abiertamente. Por último, se rebelan, y se produce una pequeña fisura entre los rebeldes hombres del Rey y la pequeña minoría de los Fieles perseguidos. (carta 131).

Así, poco a poco, los hombres de larga longevidad fueron creciendo en arte y sabiduría. Sin embargo, esto alimentó su actitud posesiva y se despertó el deseo de

vivir más tiempo. “El deseo de escapar de la muerte dio origen a un culto a los muertos, y prodigaron riqueza y arte sobre tumbas y monumentos recordatorios” (carta 131). En cierto momento los hombres de Númenor luchan contra Sauron y lo derrotan, tomándolo como rehén y prisionero.

Pero allí se eleva fácilmente, por su astucia y conocimientos, desde la situación de sirviente a la de máximo consejero del rey, y con sus mentiras seduce a este y a la mayoría de señores y a las gentes del pueblo. Niega la existencia de Dios, diciendo que el Único es una mera invención de los celosos Valar del Oeste, el oráculo de sus propios deseos. El principal de los dioses es el que habita en el Vacío [Morgoth], quien vencerá al final y erigirá en el vacío infinitos reinos para sus servidores. La proscripción es solo un recurso mendaz del miedo para impedir que los reyes de los hombres adquieran vida imperecedera y rivalicen con los Valar. (carta 131).

Así, en Númenor surge la veneración a la Oscuridad y los fieles a Ilúvatar y los Valar son perseguidos. Se vuelven crueles y malvados, y alcanza su culminación cuando Tar-Calion, también llamado Ar-Pharazôn, alcanzando ya la vejez, forma la más grande de las armadas y se dirige al Oeste, saltándose la prohibición de los Valar<sup>30</sup>, dispuesto a arrancarles la inmortalidad por la fuerza.

La rebelión blasfema de los númenóreanos llevó a los Valar a pedir la intervención de Ilúvatar, el cual destruye la armada y hunde la isla de Númenor. Además, separa Valinor del mundo, y el mundo pasa a ser esférico, de modo que los hombres que viajen al Oeste nunca más llegarán a Valinor, sino que llegarán al este. Así, solo los elfos pueden encontrar el camino que lleva al Verdadero Oeste (carta 131).

La *Caída de Númenor*, la Segunda Caída del Hombre (o del hombre rehabilitado, pero todavía mortal), es causa del final catastrófico no solo de la Segunda Edad, sino del Viejo Mundo, el mundo primordial de la leyenda (concebido plano y limitado) [...]. La *Caída* es en parte el resultado de una debilidad interior de los hombres, consecuencia, si se quiere, de la primera Caída (sin registro en estos cuentos), sobre la que hubo arrepentimiento, pero no curación definitiva. (carta 131).

---

<sup>30</sup> “No debían poner pie en las tierras «inmortales» y de ese modo enamorarse de una inmortalidad (en el mundo) que estaba en contra de la ley que los regía, el hado o el don especial de Ilúvatar (Dios), y que su naturaleza, de hecho, no podía soportar” (carta 131).

Así, en el hombre también podemos ver dos caídas. En la primera, por la adoración a Melkor, su naturaleza resulta herida y la muerte pasa a ser algo impuesto e inevitable para todo hombre. La segunda, es histórica, fruto de intentar conquistar una inmortalidad que no podrían nunca poseer (pues la bendición del Reino Bendecido venía de los Valar, y no de la tierra misma). Esto, sin embargo, es fruto de la confusión generada por la primera caída, que los lleva a pensar que su cumplimiento pasa por la inmortalidad, cuando esta en realidad sería una tortura insostenible (Tolkien, 2002a: 485-488)<sup>31</sup>. Así, el hombre está hecho para trascender los círculos del mundo, y no para vivir para siempre dentro de ellos. “El Hado (o Don) de los hombres es la mortalidad, la libertad de los círculos del mundo” (carta 131).

La verdadera recuperación del paraíso para el hombre es la trascendencia de los círculos del mundo. Podemos verlo en el modo de morir de Aragorn, descendiente de los reyes de Númenor, quien recupera la tradición de sus antepasados a quienes se les concedió el regalo de aceptar la muerte libremente como el verdadero don de Ilúvatar que es:

Al fin Aragorn sintió que se acercaba a la vejez, y supo que los días de aquella larga vida estaban terminando. Entonces le dijo a Arwen: ‘Al fin, Dama Estrella de la Tarde, la más hermosa de este mundo, y la más amada, mi mundo empieza a desvanecerse. Y bien: hemos recogido y hemos gastado, y ahora se aproxima el momento de pagar’ [...]. ‘¿Querías, entonces, mi señor, abandonar antes de tiempo a los tuyos que viven de tu palabra?’, dijo. ‘No antes de mi tiempo’ —respondió él—. ‘Si no parto ahora, pronto tendré que hacerlo por la fuerza. Y Eldarion, nuestro hijo, es un hombre ya maduro’. Entonces, fue a la Casa de los Reyes en la Calle del Silencio, y se tendió en el largo lecho que le habían preparado. Allí le dijo adiós a Eldarion, y le puso en las manos la corona alada de Gondor y el cetro de Arnor; y entonces todos se retiraron excepto Arwen, y allí se quedó junto al lecho de Aragorn. Y no obstante su gran sabiduría y su mismo linaje, no pudo dejar de suplicarle que se quedara todavía por algún tiempo [...]. ‘Dama Undómiel’ —dijo Aragorn—, dura es la hora sin duda, pero ya estaba señalada [...]. Reflexiona un momento, mi bienamada, y pregúntate si en verdad preferirías que esperara a la muerte, y verme caer del trono achacoso y decrepito. Oh Dama, soy el último de los númenóreanos y

---

<sup>31</sup> En este breve ensayo titulado «Aman y los Hombres Mortales», Tolkien se pregunta cómo sería la vida de un hombre en Valinor. Si no recibiera la longevidad de los elfos, envejecería y se marchitaría y, para entonces, nada habría cambiado a su alrededor. Se consumiría en la envidia y la mortalidad resultaría ser una carga insoportable. Si se le concediera la longevidad de los elfos, su cuerpo no envejecería, pero su alma terminaría cansándose de la vida y el cuerpo resultaría ser una prisión para esta. En ninguno de los casos se escaparía del miedo a la muerte. En cambio, se agravaría su experiencia.

el último rey de los Días Antiguos; y a mí me ha sido concedida no solo una vida tres veces más larga que la de los hombres de la Tierra Media, sino también *la gracia de abandonarla voluntariamente, y de restituir el don*. Ahora, por lo tanto, voy a dormir (...).

‘Pero no nos dejemos abatir en la prueba final, nosotros que otrora renunciábamos a la Sombra y al Anillo. Con tristeza hemos de separarnos, mas no con desesperación ¡Mira! *No estamos sujetos para siempre a los confines del mundo, y del otro lado hay algo más que recuerdos*. ¡Adiós!’. (Tolkien, 2002b: 57-58).

#### 4. La antropología del Mundo Caído

Tolkien afirma en una de sus cartas que “solo el propio ángel guardian, o en verdad el mismo Dios, podría desenredar la relación entre los hechos personales y la obra de un autor”. Pese a ello, señala que hay una cierta “escala de significación en los «hechos» de esta clase”, (carta 213) y que algunos hechos más significativos si “*tienen alguna relación con la obra de un autor*”, y entre ellos uno de los verdaderamente significativos dice que es ser cristiano, y católico apostólico por añadidura (carta 213). En otra carta afirma: “*El Señor de los Anillos es, por supuesto, una obra fundamentalmente religiosa y católica; de manera inconsciente al principio, pero luego cobré conciencia de ello en la revisión*” (carta 142). Por esta misma razón, dice Tolkien, no incluyó en sus relatos nada parecido a la «religión», pues afirma que “el elemento religioso queda absorbido en la historia y el simbolismo” (carta 142).

Mircea Eliade reconoce que la nostalgia del paraíso expresa la necesidad del hombre de vivir en algún tipo de espacio sagrado (1979: 382). Santo Tomás, autor bien conocido y estudiado por Tolkien<sup>32</sup>, afirma que Dios puso al hombre en el Paraíso para “que habitara allí todo el tiempo de la vida física; y luego, cuando alcanzara la vida espiritual, trasladarlo al cielo” (Aquino, ST I, q.102, a.4). Además, afirma que el Paraíso es verdaderamente un lugar físico (ST I, q.102, a.1), que es

<sup>32</sup> El estudio de la librería de Tolkien realizado por Oronzo Cilli tenía en su posesión la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Varios de estos tomos tenían numerosas notas en hasta 4 colores distintos, lo que hace pensar que Tolkien acudía con frecuencia a estos textos (2023: n° 2324-2330).

lugar adecuado para que lo habite el hombre según su naturaleza, y que únicamente le espera un lugar mayor en la bienaventuranza final (ST I, q.102, a.1, ad1). Del Paraíso, por tanto, puede haber un conocimiento físico, pero también afirma la posibilidad de un cierto *conocimiento espiritual*, siempre que no nos lleve a negar su existencia física (ST I, q.102, a.1). En consonancia con todo esto, Tolkien le habló a uno de sus hijos de la nostalgia del Paraíso y de la sensación de exilio del hombre:

No siento vergüenza ni dudas acerca del «mito» del Edén [...]. Hubo un Edén en esta muy desdichada tierra. Todos lo añoramos y tenemos constantes atisbos de él: nuestra entera naturaleza, en lo que tiene de mejor y menos corrompido, de más gentil y humano, está todavía bañada por la sensación de «exilio» [...]. En la medida en que podamos remontarnos en la mente, a su parte más noble le llenan pensamientos de paz y buena voluntad, y también el pensamiento de *su pérdida*. Nunca lo recuperaremos [...]; puede que recobremos algo que se le parezca, pero en un plano superior. (carta 96).

De un modo similar, aunque sin mencionar el Paraíso, dice en otra carta a su hijo que “tenemos en nosotros un elemento eterno, libre del cuidado y el temor, que puede examinar las cosas que en la «vida» llamamos el mal con serenidad” (carta 94). Shippey, que ya identificaba el Paraíso perdido como un tema principal de la obra de Tolkien, explica que “*El Silmarillion* cuenta la historia de la caída y redención parcial de los elfos, sin contradecir la historia de la Caída y Redención del hombre”. Y es que, “en su historia de los elfos, Tolkien no querría ir contra lo que él aceptaba como doctrina universalmente verdadera” (Shippey, 2002: 270).

Tolkien “reconocía los límites de sus propios deseos y su falta de correspondencia con la realidad” (Shippey, 2002: 206), y era plenamente consciente de la naturaleza caída del hombre<sup>33</sup>. Reconocía como un problema el olvido de esta parte de la actual posición del hombre en el mundo, y por eso denunciaba que la mayoría de los cristianos “han abandonado el Génesis en el cuarto trastero de su mente como si se tratara de muebles fuera de moda” (carta 96). Y estas verdades

---

<sup>33</sup> En una de sus cartas afirma que “la confusión del instinto sexual es uno de los principales síntomas de la Caída” (carta 43), en otra habla del “olor a incienso que el hombre caído no puede dejar de saborear”. Afirma también que “éste es un mundo caído, y no hay consonancia entre nuestros cuerpos, nuestras mentes y nuestras almas (...). La esencia de un mundo *caído* consiste en que lo *mejor* no puede obtenerse mediante el libre gozo o mediante lo que se llama «autorrealización» (...), sino mediante la negación y el sufrimiento” (carta 87).

fundamentales en las que creía y en las que ocupaba su pensamiento, se ven reflejadas de forma natural en su obra.

De este modo, a través de la división de razas entre elfos y hombres, Tolkien explora con una enorme profundidad la nostalgia del Paraíso presente en el hombre caído que menciona en su poema *Mitopoeia*:

El corazón humano no está hecho de engaños;  
y obtiene sabiduría del único que es Sabio,  
y todavía lo invoca. Aunque ahora exiliado,  
el hombre no se ha perdido ni del todo ha cambiado.  
Quizá conozca la des-gracia, pero no ha sido destronado,  
Y aún lleva los harapos de su señorío. (Tolkien, 2024: 93-104).

Tolkien vivía su tarea de escritor como la recepción de unos cuentos que le “surgían en la mente como «dados» y siempre tuvo “la sensación de registrar lo que estuvo siempre «allí», en alguna parte” (carta 131). De un modo similar, Abel de Jesús narra cómo “cada capítulo es una pequeña ventana, un vistazo a algo superior que encandila con su potencia evocadora”, y afirma que “la imaginación desbordada de Tolkien se deleita más por las islas no exploradas que por las ya conocidas” (De Jesús, 2022: 54).

### **A manera de Conclusión...**

De este modo, la literatura de Tolkien explora los temas que para él resultaban más fundamentales, fuera consciente o no. Por ello, podemos afirmar que su mitología indaga acerca de lo más radical del hombre: su sensación de exilio, y sus deseos y esperanzas o, lo que es lo mismo, su anhelo de una redención. A través de la exploración del mitema del *Paraíso perdido*, se comprende un poco mejor hasta qué

punto su escritura llega a ser un tratado sobre el hombre; es decir: una radical antropología.

## Referencias.

- Aquino, T. *Suma teológica* (Versión en línea). Consultado en: <https://hcg.com.ar/sumat/index.html>
- Aristóteles. (2013). *Poética*. Alicia Villar Lecumberri (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Caldecott, S. (2013). *El Poder del Anillo: «trasfondo espiritual» de El Hobbit y El señor de los anillos*. Madrid: Encuentro.
- Carpenter, H. (1993). *J.R.R.Tolkien: una biografía*. Barcelona: Minotauro
- Cilli, O. (2023). *Tolkien's Library. An Annotated Checklist*. Edinburgh: Luna Press Publishing.
- De Jesús, A. (2022). *Tras el oeste legendario: la teología de J.R.R.Tolkien*. Madrid: PPC.
- Eliade, M. (2022). *Mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eliade, M. (1985). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (1979). *Patterns in Comparative Religion*. Londres: Sheed and Ward.
- Hood, G. (1996). The Earthly Paradise in Tolkien's "The lord of the Rings". *Mythlore* 2(80) (21), 139-144.
- Odero, J. M. (2023). *J.R.R.Tolkien. Cuentos de hadas. La poética tolkieniana como clave para una hermenéutica sapiencial de la literatura de ficción*. Navarra: EUNSA.
- Odero, J. M. (2003). Literatura en Teología. La obra de Tolkien. *Revista Española de Teología* 1 (63), 63-98.
- Odrizola, J. M. (2022a). Imaginación poética y verdad: contribuciones de los Inklings al romanticismo. *Estudios Filosóficos* 202 (69), 459-480.
- Odrizola, J. M. (2022b). Subcreator: antropología lingüística y physis entre Adán y Tolkien. *Carthaginensia* 73 (38), 77-98.
- Odrizola, J.M. (2019). *La muerte como don: J. R. R. Tolkien. Hacia una metafísica del arte y la redención*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2019. Consultado en: <https://repositorio.uam.es/entities/publication/fcfe6e94-415b-4bd5-9488-3ec10f3cf232>
- Segura, E. (2015). "Splintered Light": Subcreación, Verosimilitud y palabra mitopoética en la obra de J.R.R.Tolkien. En Carreras, P.G. & Abradelo de

- Usera, M.I. & Armada Manrique, I.J. (eds.), *J.R.R. Tolkien: el árbol de las historias*. Madrid: CEU Ediciones.
- Shippey, T. (2002). *El Camino a la Tierra Media*. Barcelona: Minotauro.
- Sinott, E. (2020) Verosimilitud o necesidad. *Circe De clásicos Y Modernos* 1 (24), 59-79
- Tarcsay, T. (2015). *Chaoskampf, Salvation, and Dragons: Archetypes in Tolkien's Eärendil*. *Mythlore* 2 (33), 139-150.
- Tolkien, J.R.R. (2024). *Árbol y Hoja*. Barcelona: Minotauro.
- Tolkien, J.R.R. (2016). *El Silmarillion*. Barcelona: Minotauro.
- Tolkien, J.R.R. (2013a). *El Señor de los Anillos. La Comunidad del Anillo*. Barcelona: Minotauro.
- Tolkien, J.R.R. (2013b). *El Señor de los Anillos. Las Dos Torres*. Barcelona: Minotauro.
- Tolkien, J.R.R. (2002a). *El Anillo de Morgoth*. Barcelona: Minotauro.
- Tolkien, J.R.R. (2002b). *Señor de los Anillos. Apéndices*. Barcelona: Minotauro.
- Tolkien, J.R.R. (1993). *Cartas*. Humphrey Carpenter (ed.). Barcelona: Minotauro.

DOSIER

La diferencia entre el tiempo indiviso y eterno y el tiempo de larga dominación desde la perspectiva de San Agustín

The difference between indivisible and eternal time and the time of long dominion from the perspective of Saint Augustine

Rodolfo Bernal Escalante  
Universidad Autónoma de Aguascalientes  
rodolfo.bernal@edu.uaa.mx

**Recepción: 08/12/2025 – Aprobación: 19/03/2026**  
**DOI.**

## Resumen

El artículo aborda el tema del tiempo a partir de la preocupación del ser humano cuando su vida se le está agotando, y es cuando se pregunta si va a terminar su tiempo para siempre con esta vida o si existe la posibilidad de que acceda a la eternidad. Para poder entender la diferencia entre el tiempo presente y la eternidad se recurre a san Agustín, uno de los pensadores que más profundamente se ha involucrado en este tema y que no lo estudió de manera abstracta sino desde la perspectiva humana. San Agustín realiza su estudio del tiempo dividiéndolo en un tiempo llamado “precósmico” o de la “creación antes de la creación”, en el cual se encuentra la jerarquía celestial en donde Lucifer se rebela contra Dios y seduce a la tercera parte de ángeles, provocando de esta manera el origen del mal. Por otra parte, habla del “tiempo presente” que inicia a partir de la creación del universo. En este plano del tiempo se lleva a cabo la seducción y la caída de Adán y Eva y su expulsión del paraíso, y También es el tiempo en que es enviado el mesías para salvar a la humanidad del pecado original y salvarla y restituirla de nueva cuenta al paraíso perdido.

**Palabras clave:** San Agustín, Tiempo Indiviso o Eterno, Tiempo de Larga Dominación, Mal, Paraíso perdido.

## Abstract

The article explores the theme of time through the human concern that arises when one's life is drawing to a close, prompting the question of whether one's time will end forever with this life, or whether there is a possibility of attaining eternity. To understand the difference between the present time and eternity, we turn to St Augustine, one of the thinkers who has explored this subject most deeply, studying it not in an abstract manner but from a human perspective. St Augustine conducts

his study of time by dividing it into a period known as 'pre-cosmic' or 'creation before creation', in which the celestial hierarchy is situated and where Lucifer rebels against God and seduces a third of the angels, thereby bringing about the origin of evil. On the other hand, he speaks of the 'present time' which begins with the creation of the universe. It is in this phase of time that the seduction and fall of Adam and Eve and their expulsion from paradise take place, and it is also the time when the Messiah is sent to save humanity from original sin and to restore it once more to the lost paradise.

**Key words:** Saint Augustine, Undivided or Eternal Time, Time of Long Dominion, Evil, Paradise Lost.

## 1. Tiempo, tiempo, tiempo...

¿En qué momento se empieza a pensar más profundamente en Dios? Por lo general es cuando nuestro tiempo de vida se va agotando y cada vez nos acercamos más a la muerte, al término del tiempo de nuestra vida; cuando estamos en la etapa de la niñez o nos encontramos en la flor de la juventud, sabemos que algún día muy, muy lejano..., nos llegará la muerte, pero mientras tanto, creemos que tenemos todo el tiempo del mundo por delante, pero conforme van pasando los años y comenzamos a envejecer, uno de los pensamientos más recurrentes es el de Dios.

Pensar en Dios: ¿por qué? ¿A qué exigencia corresponde el pensamiento de Dios? ¿Y cómo surge tal exigencia? ¿De dónde viene? [...] De la experiencia de nuestra finitud. Nuestra, y de todas las cosas. Porque lo que caracteriza esta nuestra experiencia es que nuestra finitud se propaga por todas las cosas. (Vitiello, 1999: 17).

Esto implica que cuando se empieza a pensar más frecuentemente en Dios, no siempre es por amor a Él, sino por temor a la propia muerte, a la finitud, al final de

todo. Esto significa que nos preocupamos más por nosotros mismos, de manera egoísta y mezquina, que por el propio Dios. Además, nos angustia y aterra el no saber lo que nos espera, lo que está más allá del fin del tiempo y la muerte.

Las reflexiones ante la vida, las diversas interrogantes que nos planteamos frente a la existencia, el sentido de ésta, el sentido del sufrimiento, del mal, de la vida y la muerte, del universo, son indagaciones de índole personal, pero que, difícilmente, con nuestras simples capacidades intelectuales, no somos aptos, ni siquiera del saber plantearnos correctamente estas preguntas.

Volviendo de nueva cuenta al problema del tiempo, cuando nos planteamos a esta pregunta e intentamos alcanzar una respuesta, afortunadamente podemos recurrir a uno de los grandes pensadores de la historia de Occidente, que abordó de una manera profunda y magistral esta interrogante sobre el Tiempo, nos estamos refiriendo, obviamente, a san Agustín, quien además, también es uno de los pensadores que más ha aportado para tratar de entender el problema del Mal. Bajo la guía del obispo de Hipona, tal vez, al final de este escrito, podríamos tener una noción de lo que es el Tiempo. ¿Por qué recurrir a san Agustín y no a otros filósofos o teólogos, como pudiera ser Platón, para tratar de responder a la interrogante acerca de lo que es el tiempo? Las razones de la elección son las siguientes:

La personalidad de Aurelio Agustín nos es mucho mejor conocida que la de cualquier otro autor de la antigüedad porque escribió la primera autobiografía, las famosas *Confesiones*. Además, su amigo íntimo Posidio en su obra *Vida de Agustín*, nos ofrece detalles importantes que Agustín no nos da en su obra. Con base a estas dos obras podemos reconstruir la vida de nuestro autor y descubrir que fue un hombre fuera de serie, tanto en su vida como en su obra, ya que se le descubre como un auténtico buscador de la verdad y de la felicidad del hombre. (San Agustín, 1988: 10).

Así pues, una de las grandes ventajas por las cuales elegimos guiarnos por san Agustín se debe, aparte de lo mencionado anteriormente, a que sus obras no son tratados impersonales excesivamente abstractos (con perdón de todos, como la *Metafísica* de Aristóteles), sino que él escribe de manera autobiográfica, de tal manera que cuando se leen sus obras, pareciera que éste se encuentra detrás de nuestro hombre guiándonos a lo largo del discurrir de las páginas de sus textos. Esto se debe

a que la investigación teológica deja de ser para él meramente objetiva, como es el caso de las grandes personalidades de la patrística griega, para tornarse más íntima y adecuarse al hombre que la lleva a cabo.

El problema teológico es en San Agustín el problema del *hombre* Agustín: el problema de su dispersión y de su inquietud, el problema de su crisis y de su redención, el problema de su razón especulativa y de su obra de obispo. Lo que Agustín dio a los otros es lo que ha conquistado para sí mismo. (Muñoz Alonso, et. al, 1988: 373).

De acuerdo con lo que nos narra en sus *Confesiones*, él estaba profundamente, impactado e impresionado por todo el mal, el sufrimiento y la miseria que se encuentra disperso para dondequiera que se mire, en este mundo. De Ahí surgió su afán por la búsqueda de la verdad, por tratar de comprender por qué existe el mal y por qué un Dios que es todo bondad, todo amor, toda misericordia, que es omnisapiente omnipotente y omnicomprendivo, permite que sus criaturas experimenten toda clase de males, sufrimientos y miserias.

En su juventud, un tanto orientado por la influencia de un padre pagano y de una madre cristiana, cuando radicó en Cartago, se entregó a una vida disipada y disoluta, sus pasiones eran el teatro, el amor y el estudio. En esta ciudad se dejó llevar por la pasión y la sensualidad, conoció y entabló una relación de concubinato con Flora (también llamada Melania; aunque En todas las obras consultadas, el nombre de esta joven concubina de san Agustín, se afirma que es desconocido.), una joven de baja condición social, con la cual convivió durante doce años, con quien tuvo un hijo, al que nombró Adeodato (Regalo de Dios). Agustín tuvo la dolorosa experiencia de ver morir a su hijo cuando éste contaba con dieciocho años.

Al no encontrar respuesta a sus sufrimientos, emprende la búsqueda de la verdad:

En la búsqueda de la verdad, y más inclinado al racionalismo y al naturalismo, entró en la secta de los maniqueos, quienes pretendían una síntesis doctrinal entre el cristianismo y el dualismo persa de los dos principios: el del bien y el del mal. San Agustín ingresó con ellos creyendo encontrar solución a los problemas que en este momento inquietaban su espíritu, principalmente el problema del mal. [...] permaneció en el maniqueísmo como “auditor” (oyente) durante diez años,

despreciando y combatiendo la religión de su madre que consideraba como “leyendas de viejas”. (San Agustín, 1988: 12).

Finalmente, a instancias de Mónica, su madre, se convierte al cristianismo y se vuelve el acérrimo crítico y enemigo de la doctrina de maniquea.<sup>1</sup>

Aurelio Agustín, obispo de Hipona, nacido en el año 354 d. C. en Tagaste, pasó la mayor parte de su vida en África del norte, perteneciente en ese tiempo al Imperio Romano, fue por tanto un romano de África. Tuvo la oportunidad de viajar a Ostia, a Milán y a Tréveris. Sus obras las redactó en latín. Conforme el Occidente latino y el Oriente griego se iban separando, la influencia de la teología agustiniana fue inmensamente mayor sobre el pensamiento occidental, tanto católico como protestante, que en el pensamiento oriental griego. A él se le considera el fundador del pensamiento occidental por su tendencia a la “teología positiva”, la cual hace uso de la razón para fundamentar una concepción del mundo estructurada y organizada lógicamente. Así pues, Agustín utiliza la filosofía como instrumento metodológico para emprender la búsqueda de la verdad. Una vez alcanzado lo más cercano a la verdad, a través de los medios meramente humanos, es cuando recurre a la revelación, y la utiliza como el siguiente nivel para acceder a la verdad. Dicha revelación está contenida en las Sagradas Escrituras, en la Biblia. Al final de todo este proceso epistemológico, vuelve a recurrir a la razón para edificar lo que él llama “teología revelada” sobre la base de la revelación. (Burton Russell, 1996: 125).

Agustín de Hipona basó su formulación teológica cristiana en el Nuevo Testamento, en los Padres y en los credos. Esta teología tradicional inicia con Dios

---

<sup>1</sup> Las profundas preocupaciones que tenía san Agustín respecto al problema del mal lo llevaron a ingresar al maniqueísmo. Aunque pudiera darse el caso de que, precisamente, en su paso por esta doctrina, haya adquirido esta preocupación. Lucienne Julien explica que los maniqueos, para lograr sus ideales, practicaban un modo de vida bien definido; su búsqueda iniciática comprendía cinco etapas: El profano entraba en la orden maniquea como oyente, y se le llamaba Hijo de la Inteligencia; sólo pasaba a otro grado cuando lograba asimilar plenamente las enseñanzas del primer estadio. La comprensión de las enseñanzas reservadas al oyente le permitían, después de haber asimilado bien cada etapa, convertirse en Predicador o Hijo del Secreto, Administrador o Hijo de la Razón, Servidor o Hijo del Saber. Estos tres estadios posibilitaban el acceso a un trabajo cada vez más esotérico. Finalmente, el sabio maniqueo alcanzaba el estadio de Instructor o Hijo de la Dulzura; los nombres de estos estadios dejan suponer que se trataba de etapas iniciáticas. Esta autora supone que es así como san Agustín, maniqueo en sus comienzos, permaneció durante nueve años como oyente y terminó por abandonar la orden, herido por su estancamiento, para volverse un enemigo irreductible de la religión de Manes, a quien combatió. (Julien, 1998: 33-34).

eterno y atemporal, que no tiene principio ni fin, ni causa alguna; es el Ser mismo, el Uno e Indivisible. El dinamismo de Dios se expresa en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. No son tres dioses, sino tres aspectos distintos del único Dios.

Este dinamismo de Dios se expande más allá de Él mismo, hacia el universo; éste no fue creado a partir de ninguna sustancia preexistente, ya que no había nada aparte de Dios de lo cual pudiera crearse. Dios crea el universo porque hacerlo está en su naturaleza y también para aumentar el total de la bondad existente. Con la finalidad de aumentar la bondad, crea seres provistos de libre albedrío, ya que sin él no puede haber ninguna opción moral por el bien.

Dios no existe en el espacio ni en el tiempo; éstas son propiedades del cosmos que Él crea. «Dios no hacía nada antes de que el universo existiera», esto lo afirma en Libro IX de las *Confesiones* 10, 12, en el apartado titulado *Análisis del tiempo contra los maniqueos*, ya que no había tiempo antes del cosmos. El cosmos existe desde siempre en su mente; en este sentido no tiene fin. Pero para las criaturas que habitan el mundo, el tiempo es distinto, tiene tanto un principio como un fin.

De acuerdo con esta teología, los primeros seres que Dios creó fueron los ángeles, criaturas inteligentes, a quienes concedió el libre albedrío. Después de su creación, los ángeles usaron su libre albedrío para efectuar una elección moral. La gran mayoría eligió amar a Dios y seguir sus preceptos; algunos, seducidos por Luzbel, eligieron poner su propia voluntad por encima de la de Dios. Estos ángeles fueron arrojados del cielo a causa de su pecado. Acto seguido, Dios creó el mundo material, incluyendo a los seres humanos, todo ello como lo relata el *Génesis*, a quienes otorgó también el don del libre albedrío. Luzbel, ahora convertido en Satán, envidioso de la felicidad de Adán y Eva, seres hechos de polvo, inferiores a él, los tentó. Cabe destacar que Satán de ninguna manera los obligó a pecar; ellos solos hicieron uso de su libre albedrío y cedieron a la tentación. Su pecado alejó a la humanidad de Dios y la hizo quedar bajo el dominio de Satán.

A partir del pecado original hasta la encarnación de Cristo, Satán gobernó el mundo. La venida de Cristo quebrantó su poder, restauró la libertad humana y abrió el camino para la reconciliación con Dios. Cristo y su comunidad enfrentan ahora una difícil lucha, pero al 'final de los tiempos' saldrán victoriosos contra el poder de Satán, que será definitivamente aniquilado con la segunda venida, cuando las cosas vuelvan a la armonía con Dios.

Esta es la teología cristiana que heredó san Agustín, la cual dejaba muchos problemas sin resolver, de los cuales el más importante era el problema del mal.

San Agustín manifestó un profundo interés en este aspecto; durante toda su vida se vio agobiado por este problema; a lo largo de toda su obra se encuentran partes dedicadas específicamente al asunto del mal. Para él, la idea del mal en el cosmos resultaba enigmática y se hacía muchos cuestionamientos al respecto: El universo existe desde siempre en la mente de Dios; nada que acontezca en el universo es desconocido para su Creador. ¿Entonces por qué introduce, o permite el mal en este universo armónico? Si Dios es el creador de todo cuanto existe, ¿es también creador del mal? Si Dios no es el autor del mal ¿por qué, siendo omnipotente permite que se cometan tantos males? Con palabras del propio san Agustín: "qué necesidad había de fabricar un mundo en que, para tormento de las almas, se incluyese el mal." (San Agustín, 1979: 749).

Parece ser que la respuesta a esta pregunta nos la proporciona la noción de Tiempo y Eternidad que sostiene san Agustín.

## **2.- San Agustín**

Adentrémonos pues en el pensamiento de san Agustín para conocer los argumentos que plantea para tratar de responder a la interrogante ¿qué es el tiempo? Mediante el camino de la teología revelada, la cual está basada, como ya se mencionó, en las Sagradas Escrituras.

Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían el haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: «Haya luz»; y hubo luz. Y vio Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas; y a la luz la llamó día, y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana, día primero. (Génesis 1:1-5).

Las primeras líneas del *Génesis* hacen referencia al mito cosmogónico, que narra el principio del universo, de todo cuanto existe y, consecuentemente, hacen alusión al principio del Tiempo. Estamos hablando pues, de la explicación mítica del origen del tiempo, del tiempo que tiene una duración, del tiempo de las cosas físicas, creadas, las cuales discurren en el tiempo, son temporales y tienen un principio y un fin, es decir, todo lo que está inmerso en las coordenadas tempo-espaciales.

Así pues, Dios creó los cielos y la tierra, la luz y las tinieblas. Creó la hierba verde y los árboles frutales. Hizo también los dos grandes luminares, el mayor para presidir el día, y el menor para presidir la noche, y las estrellas; y los puso en el firmamento para alumbrar la tierra y presidir el día y la noche, y separar la luz de las tinieblas. Luego creó Dios todas las especies de animales, las aves del cielo, los animales de las aguas y las bestias y los reptiles de la tierra. Finalmente, el día sexto, Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza. Y el séptimo día descansó de cuanto hiciera. (Génesis 1:5,11,16,25,27. 2:2).

De esta manera es como ha sido creado el universo material, asimismo, esta es la forma en como comienza a transcurrir el tiempo del mundo, el de los seres temporales y finitos.

Pero aquí aparece una de las tantas interrogantes que hace Agustín de Hipona a lo largo de su teología: “¿Que hacía Dios antes de crear el cielo y la Tierra? Porque si estaba inactivo -dicen- y no producía nada, ¿Por qué no estuvo siempre así y continuó estando, tal como *tuvo parada su obra* hasta entonces?” (San Agustín, 2010: 556). Dicha interrogante la plantea en su obra *Confesiones*, Libro 11, *Análisis del tiempo contra los maniqueos*.

Esto significa que no se puede comenzar a hablar del tiempo sólo a partir de la creación, sino que debemos remontarnos más allá, pero ¿se puede hablar de un 'más allá' cuando de lo que habría que hablar es de 'Tiempo eterno?'

Es factible, pues, considerar la noción de tiempo antes de la creación del mundo. Hay, entonces, dos clases de tiempo: el Tiempo Indiviso o Eterno, el cual es trascendente y cuyo atributo es la duración sin límites. Y el Tiempo de Larga Dominación, que está fundado sobre la sucesión de los instantes y que se habilita para ser el instrumento de Dios.

Aunque el ser humano, que está sujeto al tiempo que tiene una duración, difícilmente puede concebir lo Eterno, para lograr tal cosa sólo puede hacerlo por medio del uso de la analogía.

Para considerar al Tiempo Indiviso o Eterno es indispensable remitirnos a la noción de 'Verbo'. El Verbo es coeterno a Dios, es dicho eternamente y por quien eternamente se dicen todas las cosas. Porque no termina de decir lo que dice, para después decir otra cosa, de tal manera que puedan ser dichas todas; sino que simultánea y eternamente se dice todo. Ya que, de otra manera, esto sería ya el tiempo y el cambio, y no la verdadera eternidad.

Así, respecto a la diferencia entre el Tiempo que tiene Duración y el Tiempo Indiviso o Eterno, el primero, el tiempo largo, si no estuviera hecho de múltiples movimientos que pasan y no se pueden extender simultáneamente, no sería largo, y que en lo eterno, por el contrario, nada pasa, sino que todo está presente todo entero, mientras que ningún tiempo (finito) está presente todo entero; en tanto que todo pasado viene empujado por un futuro y que todo futuro viene detrás de un pasado, y que todo pasado y todo futuro son creados y fluyen por aquello que siempre está presente; mientras que la eternidad estable compone los tiempos futuros y los tiempos pasados, sin ser ella ni futura ni pasada.

Dios es el operario de todos los tiempos, por lo demás, no es en el tiempo en donde Él precede a los tiempos, de otra forma no precedería a todos los tiempos. Pero precede a todos los tiempos pasados, según la altura de su eternidad siempre

presente. Y sobrepasa todos los tiempos futuros, porque son futuros y, ya que han llegado, serán pasados; mientras que Dios es idéntico a sí mismo y sus años no se desvanecerán.

La trascendencia de la eternidad divina con relación al tiempo no es según el modo de la anterioridad, sino según el modo de la excelencia; es la trascendencia de un presente sin comienzo ni término con relación a un tiempo en el que el presente se desvanece en pasado sin contener el futuro. En relación con esto, san Agustín argumenta:

Ni van ni vienen tus años; los nuestros van y vienen para que puedan venir todos. Tus años subsisten todos simultáneamente, porque subsisten; no van, excluidos por los que vienen, porque no pasan. Los nuestros, en cambio, existirán todos, cuando todos dejen de existir. Tus años son un sólo día, y tu día no es el día cotidiano, sino el "hoy", porque tu "hoy" no cede el lugar a un "mañana", ni sucede a un "ayer". (San Agustín, 1991: 193).

El 'hoy' de Dios es la eternidad. Todos los tiempos lo hizo Él y antes de todos los tiempos era Él; y no hubo tiempo alguno en el que no hubiera tiempo. "Yo soy el Alfa y el Omega, dice el Señor Dios; el que es, el que era, el que será, el Todopoderoso." (Apocalipsis 1:8).

Y volviendo al comienzo del tiempo real, en el principio hizo Dios el cielo y la tierra, es decir, en el comienzo mismo de su acción y de su obra, en su Verbo, coeterno con él, hizo Dios todo el conjunto de la mole de este mundo corporal, con todas las naturalezas manifiestas y bien conocidas que éste contiene. Igualmente les asignó un tiempo, una duración; un principio y un fin. Asimismo, le asignó un periodo de tiempo al género humano en el mundo, lo mismo que al poder del Mal.

Surge al paso otra pregunta. ¿Cuál es la causa de que Dios haya creado al mundo? y otra más: ¿Por qué a todo lo creado se le concede solamente un periodo de tiempo determinado?

Con el Tiempo de Larga Dominación, Yahvé, que es esencialmente un Dios creador, da su duración y su límite al mundo, igual que se los da al Mal, que no depende en absoluto de Él, pero al cual Él es superior y sobre el cual tiene dominio,

precisamente gracias al tiempo que permite asignarle un término. El tiempo sirve para «agotar» el mal que Él mide por lo mismo.

No se debe olvidar que la causa del origen del mundo, del universo material, es la lucha entre el espíritu del Bien y el espíritu del Mal, en tanto que el espíritu del Mal adquiere una especie de autonomía, se le asigna un periodo de semivictoria para ser vencido 'al final de los tiempos'. La dependencia del espíritu del Mal se manifiesta solamente en tanto que el espíritu del Bien conoce por adelantado, omnisapientemente, sus perversos proyectos, sabe asignarle límites y fija libre y juiciosamente el momento de la derrota final (la cual se menciona en el Apocalipsis). Este tiempo asignado es 'Tiempo de Larga Dominación'.

Así pues, este tiempo finito representa la sucesión de los acontecimientos, el del desgaste de los entes, el de su transformación, el tiempo que lo devora todo, y va consumiendo poco a poco a todos los seres existentes y en el caso del ser humano, le provoca la vejez, las enfermedades, la invalidez, la decrepitud y la muerte.

Este tiempo que tiene una duración y consecuentemente un fin, este Tiempo de Larga Dominación es el 'Tiempo de la Creación'.

Pero no se olvide que hay otro tiempo: 'El Tiempo de la Creación antes de la Creación'. Éste corresponde al Tiempo en que la tierra era una masa informe, invisible y en completo Caos y las tinieblas se cernían sobre el abismo, esto es, había ya cierta informidad, materia de la que hizo Dios posteriormente el cielo y la tierra.

Mas la tierra era invisible e inorganizada y las tinieblas estaban sobre el abismo, esto es, todo el conjunto que fue llamado "cielo y tierra", era la materia todavía informe y tenebrosa, de la cual serían hechos el cielo corpóreo y la tierra corpórea, con todo lo que hay en ellos de asequible al conocimiento de los sentidos corporales. (San Agustín, 1991: 217).

Como podemos percatarnos, esto no se menciona en la Biblia, lo mismo que muchos otros acontecimientos precósmicos, un ejemplo de ello es, cómo, por medio de su Verbo, el Padre Omnipotente formó la Jerarquía Celestial en la que se encuentran todos los Espíritus del cielo, también llamado los Nueve Coros: la Triada superior, conformada por los Serafines, los Querubines y los Tronos; la Triada intermedia,

compuesta por las Dominaciones, las Virtudes y las Potestades y, finalmente, la Triada inferior, que corresponde a los Principados, a los Arcángeles y a los Ángeles. Los ha coronado de su Gloria y queda de manifiesto que a todas estas entidades celestiales las hizo Dios en este tiempo al que se le denomina de la 'Creación antes de la Creación'. Porque Dios en este periodo crea a los entes inmateriales, incorpóreos, y por lo mismo, por el hecho de ser creados, no son coeternos a Él, sin embargo, sí poseen el atributo de la eternidad. Así pues, La creación de estos seres y de todo lo mencionado anteriormente se realizó antes de la creación del Cosmos.

Justamente por eso llamamos a este tiempo, el de la 'Creación antes de la Creación', Así pues, la creación de estas entidades angelicales y de todo lo mencionado anteriormente se realizó antes de la creación del universo.

Otro acontecimiento de gran importancia que se llevó a cabo antes de la creación de este mundo es, como ya se mencionó, la lucha del espíritu del Bien contra el espíritu del Mal, y precisamente es esta lucha la causa de la creación del universo.

Cuando aún no existía este mundo, el Caos informe reinaba donde ahora giran los cielos, y donde permanece ahora la tierra en equilibrio sobre su centro; un día (porque hasta en la eternidad, el tiempo aplicado al movimiento mide todas las cosas que tienen alguna duración por el presente, el pasado y el futuro), los ejércitos celestiales de ángeles fueron llamados por su Soberano, los cuales se reunieron en número incalculable ante el trono del Omnipotente; estaban presentes todas las legiones y el Padre Infinito les comunicó el siguiente decreto: "Voy a promulgar un decreto de Yahvé. Él me ha dicho: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy.» (Salmos 2:7-8). La frase «'Hoy' he engendrado a mi único Hijo», no se refiere a un día determinado, recuérdese que estamos en el tiempo de la eternidad, sino que significa la eternidad del Verbo, por cuanto ésta es toda ella el día presente de Dios. Todas las potestades escucharon este decreto irrevocable. El Hijo les fue designado como su jefe y tenían que reconocerlo como su Señor y todas las rodillas se doblarán en el

cielo ante Él. Se les dijo que quien desobedece al Hijo, también desobedece al Padre; y el que así lo hiciera será arrojado de la presencia de Dios y de la contemplación de la bienaventuranza, y caerá en las tinieblas exteriores, y ahí permanecerá sin redención y sin fin.

Así habló el Todopoderoso; todos parecieron quedar satisfechos con estas palabras, pero no todos lo estaban.

Las legiones angélicas se dispersaron y permanecieron en reposo. Pero a diferencia de Gabriel, de Miguel, de Rafael, de Uriel y todos los demás integrantes del penúltimo nivel de los Nueve coros, Luzbel, el primer arcángel, grande en poder, en favor, en preeminencia, no reposaba con ellos; se vio dominado por la envidia hacia el Hijo de Dios. Decidió retirarse con todas las legiones de ángeles y menospreciar el Trono Supremo. Reunió a los jefes de todos esos millares de ángeles que estaban bajo sus órdenes, les habló y los convenció de su igualdad con Dios y corrompió su integridad. Y así nació la rebelión para usurpar el trono de Dios. En este punto san Agustín se hace otra desconcertante interrogante. Si en la Jerarquía Celestial reinaba la Bienaventuranza, la Paz y la Armonía, todos los que habitaban en los Nueve coros se caracterizaban por su bondad, por qué Lucifer experimentó la envidia y la soberbia, sentimientos que era imposible que habitaran en la Jerarquía Celestial, el obispo de Hipona se plantea la duda de la siguiente manera:

Si el diablo es el autor del mal, ¿quién fue el que le hizo a él? Porque si él mismo por su mala y perversa voluntad, de buen ángel que era, se hizo y se mudó en demonio, ¿de dónde vino a él esa mala voluntad con la cual se hizo demonio, supuesto que todo él fue criado bueno por el Hacedor de todas las cosas, que es infinitamente bueno? (*Confesiones* VII, III, 4). (San Agustín, 2010: 340).

Así pues, en este tiempo de la Creación antes de la Creación efectiva de los seres materiales, se escenifica una batalla de entidades espirituales. Dios envía a sus legiones a combatir a Luzbel, (cuyo nombre ha cambiado a Satán, que significa el Adversario de Dios) y a sus ángeles, portador del Mal, del Mal desconocido y sin nombre hasta su rebelión, quien ha osado turbar la dichosa paz del cielo. Las legiones de Dios son invencibles, y sus enemigos, incapaces de resistirles, son

perseguidos hasta los límites del cielo, que se entreabre, y los rebeldes son precipitados hacia abajo, envueltos en horror y confusión, hasta el lugar del castigo que les estaba reservado en el abismo. De esta manera Satanás y sus ángeles quedan sumergidos en un lago de fuego, el cual no está en el centro del mundo, ya que el cielo y la tierra no existían aún, sino en un sitio de extrañas tinieblas, más conocido con el nombre de Caos. (Milton, 1997: 9).

De este acontecimiento encontramos esta referencia en el Antiguo Testamento:

¿Cómo caíste del cielo,  
lucero brillante, hijo de la aurora,  
echado por tierra al dominador de las naciones?  
Y tú decías en tu corazón:  
Subiré a los cielos;  
en lo alto, sobre las estrellas del cielo, elevaré mi trono  
y me asentaré en el monte de la asamblea,  
en las profundidades del aquilón.  
Subiré sobre las cumbres de las nubes,  
y seré igual al Altísimo.  
Pues bien, al *seol* has bajado,  
a las profundidades del abismo. (Isaías 14:12-15)

Desde las profundidades del Caos, yaciendo en el polvo y con el ánimo y las alas rotas, esa tercera parte de ángeles caídos queda totalmente triste, humillada y desmoralizada. Más el orgullo de Satanás permanece incólume, se siente responsable por los ángeles a los que sedujo, y siente la obligación de inyectarles ánimo y coraje. Los hace que tomen conciencia de que el paraíso está perdido para siempre, al cual nunca jamás podrán regresar, y los convence de que el infierno en el que se

encuentran ahora será su nuevo hogar. Convoca a sus huéspedes y los alienta con el siguiente discurso:

¡Adiós, campos afortunados, donde existe una felicidad eterna! ¡Salud horrores! ¡Salud, mundo infernal! Y tú, profundo invierno, recibe a tu nuevo señor, que llega a ti con un ánimo que no podrán cambiar el tiempo ni el lugar. El espíritu lleva en sí mismo su propia morada y puede en sí mismo hacer un cielo del infierno o un infierno del cielo. [...] aquí podemos reinar con seguridad, y, según mi parecer, reinar es digno de ambición, aunque sea en el infierno; vale más reinar en el infierno que servir en el cielo. (Milton, 1997: 14).

Después de haber expulsado Dios del cielo a Satanás y a sus ángeles, tiene que reestructurar la Jerarquía Celestial que queda resquebrajada, fragmentada e incompleta, se propone a realizar una idea que tenía concebida, como todas las de Él, omnipresentemente, la de crear otro mundo y otras criaturas destinadas a habitarlo. Como ya se mencionó anteriormente, lleva a cabo en seis días la obra de su creación. Hay un mito que explica que la razón por la cual Dios crea a los seres humanos es para sustituir a esa tercera parte de ángeles caídos, seducidos por Satanás, para que la Jerarquía Celestial vuelva a recuperar su plenitud y perfección. Por ello crea a la primera pareja humana y les pide que crezcan y se multipliquen y pueblen la tierra; dicha procreación se detendrá hasta que sea sustituido por un ser humano el último de los ángeles caídos.

Satanás sabe que con su rebelión no sólo ha perdido su lugar en la Jerarquía Celestial, sino que también perdió la eternidad, y que ahora está inmerso en el 'Tiempo de Larga Dominación', y que su existencia temporal va a llegar a su fin. Toma conciencia de que el paraíso perdido es irrecuperable, y que es totalmente vano arrepentirse y obtener la gracia y volver a su primitivo esplendor. Él sabe que jamás podrá ser perdonado al pretender ser igual al Altísimo, por ello, reflexiona para sí mismo lo siguiente:

Jamás puede renacer una verdadera reconciliación allí donde las heridas de un odio mortal han penetrado tan profundamente. [...] Harto lo sabe el que me castiga, y por lo mismo está tan lejos de concederme la paz como yo de mendigarla. Alejada de mi toda esperanza, en lugar de nosotros, arrojados, proscritos, ha creado al hombre, su nueva delicia, y para el hombre, este mundo. Así, pues, ¡Adiós esperanza, y con la

esperanza, adiós temor, adiós remordimientos! Puesto que todo está ya perdido para mí ¡oh, Mal!, se mi único bien. (Milton, 1997: 64).

### 3.- Satán

Satanás, presa del rencor y sediento de venganza, averigua el sentido de la profecía o la tradición del cielo con respecto a un mundo destinado a una especie de criaturas inferiores a los ángeles y que debía crearse por aquel tiempo.

A partir del inicio de la creación, tal como se narra en los primeros capítulos del *Génesis*, comienza el "Tiempo de Larga Dominación", o bien, el tiempo del mundo, el que discurre, el que tiene un principio y un fin; pero de ninguna manera se excluye el "Tiempo Indiviso y Eterno".

Ya habitando el primer hombre y la primera mujer en el Paraíso, Satanás acude para lograr su perdición. El Eterno, desde lo alto de su trono, ve volando a Satanás hacia el mundo apenas creado; sabe con anticipación que el hombre será culpable, pero no se acusa por ello, ya que ha creado al hombre libre y capaz de resistir la tentación, aun así, sabe que será culpable, y que tendrá que expulsarlo del Paraíso y condenarlo a la finitud, es decir, le asigna un tiempo determinado a su vida, lo vuelve finito, lo condena a la muerte.

Como lo narra el *Génesis*, Satanás, empeñado en echar a perder los planes de Dios, toma la forma de serpiente, se acerca a Eva y la incita a desobedecer el mandato divino de no comer del fruto del árbol del conocimiento y del árbol de la vida, la convence de que, si prueban dicho fruto, serán como dioses, conocedores del bien y del mal. La mujer come y comparte la fruta con su marido, esta acción representa la victoria de Satanás y la condena de la humanidad al ser arrojada a un mundo material dominado por el tiempo, el mal, el sufrimiento y la muerte. Dios no

tarda en vociferar su maldición, primero maldice a la Serpiente o al Dragón antiguo;<sup>2</sup> a la mujer la maldice con estas palabras:

«Multiplicaré tus dolores y tus preñeces;

parirás con dolor los hijos

Y buscarás con ardor a tu marido,

Que te dominará».

Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer, comiendo del árbol que te prohibí comer, diciéndote no comas de él:

Por ti será maldita la tierra;

Con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida;

Te dará espinas y abrojos

Y comerás de las hierbas del campo.

Con el sudor de tu rostro comerás el pan

Hasta que vuelvas a la tierra,

Pues de ella has sido tomado;

Ya que polvo eres, y al polvo volverás». (Génesis 3: 16-19).

El Todopoderoso, en su justicia divina, exige una satisfacción, pues ya que el hombre a ofendido a la Majestad Suprema al aspirar igualarse a ella, debe morir con toda su posteridad, a menos que haya alguno que, siendo capaz de expiar la ofensa del hombre, sufra su castigo. El Hijo de Dios se ofrece a ello voluntariamente; el Padre lo acepta, consiente en su encarnación, y declara que será exaltado sobre todos en la tierra y en el cielo. También esto, Dios, en su omnisapiencia, lo sabía anticipadamente, y asigna un tiempo determinado para la llegada del Masías y realizar la redención.

---

<sup>2</sup> Los antiguos creían que la serpiente tenía patas y que era semejante al dragón. Ésta pierde sus patas y es condenada a arrastrarse con su vientre después de ser maldecida por Dios. En el Apocalipsis se la nombra de ambas formas: “Fue arrojado el dragón grande, la antigua serpiente (es decir, la serpiente que aún tenía patas), llamada Diablo y Satanás, que extravía a toda la redondez de la tierra, y fue precipitado en la tierra, y sus ángeles fueron con él precipitados.” (Apocalipsis 12, 9). (Straubinger, 1951: 22).

En cuanto a todos los seres humanos que se encuentran en el mundo material temporal debido a la caída, al pecado original, a la desobediencia de Adán y Eva y son condenados a la muerte y la destrucción, como lo había prometido, el Hijo de Dios se ofrece voluntariamente a descender a este mundo material, al del 'Tiempo de Larga Dominación'; Dios consiente en ello y acepta la encarnación de su único Hijo bien amado, con la intención de salvar el mayor número de almas posibles.

La encarnación de Cristo consiste en que el hijo de Dios, de encontrarse en el 'Tiempo Indiviso y Eterno', descienda, por decirlo de alguna manera, al 'Tiempo de Larga Dominación', en dar el paso de la Eternidad a la Temporalidad, durante el cual trae el Evangelio, la Buena Nueva en la que predica a los hombres el camino de la salvación.

También con su encarnación, crucifixión, muerte y resurrección, y con su sangre derramada, paga el precio para abrir las rendijas del infierno y liberar a todos los que se encuentran reclusos allí. Después, por medio de su ascensión, dejará el 'Tiempo de Larga Dominación' y se elevará al 'Tiempo Indiviso y Eterno'. De esta manera sólo queda pendiente la Parusía, que es en la que la mayoría de los mortales depositan su fe.

De la misma forma, le asigna un tiempo determinado al poder del mal; durante este periodo de tiempo Satanás tendrá la libertad para tentar, seducir, y convertir a su causa a la mayor cantidad posible de seres humanos, el cual lo seducirá con todos los placeres y posesiones efímeras y el poder de este mundo, a excepción de mil años, durante los cuales será encadenado.

Vi un Ángel que descendía del cielo, trayendo la llave del abismo y una gran cadena en la mano. Tomó al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo, Satanás y le encadenó por mil años. Lo arrojó al abismo y cerró, y encima de él puso un sello para que no extraviarse más a las naciones hasta terminados los mil años, después de los cuales será soltado por poco tiempo. (Apocalipsis 20:1-3)

Pasados esos mil años, será liberado por un breve tiempo, el suficiente para que se realice la consumación de los tiempos, la batalla final y el Juicio Universal. Por ello a este lapso se le llama 'Tiempo de la Larga Dominación'.

Así, durante el tiempo terrestre se irán cumpliendo una a una todas las profecías, hasta llegar a las del Apocalipsis. Las profecías mencionadas en el Libro de las Revelaciones no son otra cosa que las señales de la consumación de todos los tiempos, señala el fin del Tiempo de Larga Dominación.

Revelación de Jesucristo, que para instruir a sus siervos sobre las cosas que han de suceder pronto ha dado a conocer por su ángel a su siervo Juan, el cual da testimonio de la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo sobre todo lo que él ha visto. Bienaventurado el que lee, y los que escuchan las palabras de esta profecía, y los que observan las cosas en ella escritas, pues el tiempo está próximo. (Apocalipsis 1:1-3)

Una vez que hayan terminado los mil años, Satanás será liberado de su abismal prisión, y saldrá a extraviar a las naciones que habitan en los cuatro polos de la tierra, y las reunirá para la guerra y sus ejércitos serán innumerables. Tratarán de sitiar la ciudad santa, la Nueva Jerusalén, campamento de los santos. Pero no sólo no lograrán sus propósitos, sino que serán exterminados.

Cuando se hubieren acabado los mil años, será Satanás soltado de su prisión y saldrá a extraviar a las naciones que moran en los cuatro ángulos de la Tierra, a Gog y a Magog, y reunirlos para la guerra, cuyo ejército será como las arenas del mar. Subirán sobre la anchura de la tierra y cercarán el campamento de los santos y la ciudad amada. Pero descenderá fuego del cielo y los devorará. El diablo, que los extraviaba, será arrojado en el estanque de fuego y azufre, dónde están también la bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos. (Apocalipsis 20:7-10).

De esta manera será exterminado el 'Tiempo de la Larga Dominación', el tiempo terrenal, ya que el universo material con todo lo que contiene y con todos aquellos condenados de los que no se encontró su nombre escrito en el Libro de la Vida, Junto con Satanás y sus ángeles caídos, arderán en el fuego eterno. Estos seres atormentados día y noche y por los siglos de los siglos, se encontrarán en el plano del Tiempo Indiviso y Eterno, ya que el Tiempo de Larga Dominación terminó con el fin de los tiempos, y lo único que permanecerá será la eternidad y no la temporalidad.

#### 4. Conclusión

Después de todo lo analizado anteriormente, podemos concluir que Agustín de Hipona plantea una íntima relación entre el tiempo y el problema del mal. Debido a su omnipotencia, Dios bien podría haber redimido a Adán y a Eva, quizá les hubiera perdonado la desobediencia y la condena a la muerte inmediatamente después de la caída, y no los hubiera maldecido y expulsado del jardín del Edén para que anduvieran de errabundos hasta que se volvieran al polvo y la ceniza de donde fueron sacados; y Cristo pudo haber sido enviado en ese instante para permitir su redención. El hecho de que Dios permitiera que transcurriera determinado tiempo entre la caída de Adán y Eva y la primera venida de Cristo a la tierra mediante el bautismo de Juan en el Jordán, y que hubiera redimido a la humanidad a través de su sufrimiento, crucifixión y muerte; y que dejara pasar un largo tiempo, que aún discurre, antes de la parusía, antes de la segunda venida de Cristo, permite ver claramente que utilizó el tiempo con un claro propósito, el de preparar a la humanidad para que tuvieran la oportunidad de reconocer y aceptar a Cristo como su salvador. Así, el paso del tiempo entre la primera y la segunda venida del Mesías tendría como objetivo lograr que la mayor cantidad de individuos posible conozcan y acepten a Jesucristo como su Salvador y que se reconcilien con Dios antes del final de los tiempos.

En cuanto a la interrogante Acerca de la existencia del mal, del dolor y del sufrimiento en el mundo, de acuerdo con san Agustín:

son actos de la misericordia de Dios para enseñarnos la sabiduría, la humildad y la bondad que necesitamos para superar nuestra alienación y ayudar a Dios a construir una comunidad cristiana. Como el dolor es parte del proceso de aprendizaje que prepara el camino hacia Dios, él permite que los demonios aflijan a los seres humanos -aún a los niños- con tentaciones y sufrimiento. (Burton Russell, 1996: 128).

Desde la perspectiva de Aurelio Agustín, La muerte, originada por la caída original, y todos los males de este mundo, los trabajos, los dolores, los sufrimientos, las miserias y todas las penalidades subsisten para darle la oportunidad al hombre de

luchar por la verdad y ejercitar la virtud de los creyentes. Los males de este mundo sirven para que el hombre aprenda el camino de la virtud y busque una nueva vida; sirven para que soporte la miseria merecida por su vida culpable, y espere con humildad el fin de ésta, aguardando mientras tanto con fidelidad y paciencia la bienaventuranza de la vida eterna. En su obra *De la Santísima Trinidad*, nos deja claro lo expuesto anteriormente:

Sobrellevados con espíritu de piedad por los fieles, son muy útiles estos males para enmienda de los pecados, ejercicio y probación de la justicia, demostración de las miserias de esta vida, y para que con mayor ardor se desee y se busque con más afán aquella vida cuya felicidad es verdadera y eterna. (San Agustín, 1970: 475).

Una última reflexión inspirada por san Agustín ya mencionada anteriormente: ¿Qué hacía Dios antes de hacer el cielo y la tierra? Si estaba desocupado y no hacía ningún trabajo, ¿por qué no se abstuvo de trabajar siempre después, como se abstuvo siempre antes?

Si Dios es Pleno, Omnisciente, Omnisapiente, Omnicomprensivo, Todopoderoso, es la Trascendencia Suprema, se basta a Sí mismo, estaba desocupado y no hacía absolutamente nada porque no tenía necesidad de hacer absolutamente nada, como dice el obispo de Hipona, por qué no se abstuvo eternamente de no hacer nada, y de esa manera, como bien se lo pregunta Job: “¿Por qué no fui escondido como abortivo, como los pequeñitos que nunca vieron la luz?” (Job 3:16) y de esta manera, hubiera podido habernos evitado, tanto a los ángeles como a los humanos, tanto dolor, tanto sufrimiento y tanta miseria.

Finalmente, en su continua disputa contra los maniqueos, los cuales en su doctrina explican una doble doctrina, la de las Dos raíces o Principios (El del bien y del mal), y la de los Tres Tiempos o Momentos, los cuales son el momento anterior o pasado, en el que estaban separados estos dos principios; el momento medio o presente, en el que se mezclan el principio del bien y del mal, de la luz y las tinieblas, es en el momento en que se lleva a cabo la creación del universo y de la humanidad; finalmente, llegará el momento posterior o futuro (final), el cual consiste en la separación perpetua entre los principios de luz espíritu y mal materia. San Agustín

deja claro, en contra de la postura maniquea, que Dios no puede estar inmerso en ningún tiempo o momento, sino que Él es trascendente a todo tiempo o momento. En contra de Mani, que habla con mucha sapiencia acerca del tiempo, éste responde:

He aquí lo que respondo a quien dice: «¿Qué hacía Dios antes de hacer el cielo y la Tierra?». No respondo aquello que se cuenta de uno que eludiendo jocosamente la violencia de la pregunta: «Preparaba infiernos -dijo- para quienes escudriñan asuntos elevados». Una cosa es ver y otra reír. Esto no se lo respondo, sino preferiría responder: «No sé lo que no sé». (San Agustín, 2010: 558).

Y confíesote, Señor, que ignoro todavía lo que es el tiempo y, en cambio, te confieso, Señor, que sé que digo estas cosas en el tiempo, y ya que hace mucho tiempo y que ese mismo “hace mucho” no es “hace mucho” más que por la duración del tiempo. (San Agustín, 1991: 560).

## Referencias.

- Agustín de Hipona, San. (1970). *Obras completas*. Victorino Capanaga (prep.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín, San. (2020). *Confesiones*. Alfredo Encuentra Ortega (trad.) Madrid: Gredos.
- Agustín, San. (1988). *Tratados*. M. Sobrino - M. Beuchot (intro.) México: S.E.P., (Colección Cien del mundo).
- Agustín, San. (1991). *Confesiones*. México: Porrúa.
- Biblia*, (1985) Nacar y Colunga (trads.) Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Burton Russell, J. (1995). *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Oscar Luis Molina S. (trad.) Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Straubinger, J. (1951) (trad.) *El Antiguo Testamento I*. La Plata: Editorial Imprimatur.
- Julien, Lucienne. (1998). *La increíble odisea de los cátaros*. Flavia Puppo, (trad.) España: Tikal ediciones.
- Milton, John. (1997). *El paraíso perdido*. Madrid: Planeta-DeAgostini.
- Vitiello, Vincenzo. (1999). *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*. Miguel Ramos Sánchez (trad.) Madrid: Trotta.
- Muñoz Alonso Gemma, et. al. (1988). *Historia del pensamiento filosófico. Filosofía antigua*. Volumen 1, Madrid: Sarpe.

DOSIER

El filósofo autodidacto: Un relato andalusí  
más allá del mito del islam ideal

The Self-Taught Philosopher: An Al-Andalusian  
tale — Beyond the Myth of Ideal Islam

Encarnación Ruiz Callejón  
Universidad de Granada  
ruizencarnacion@ugr.es

Recepción: **16/02/2026** – Aprobación: **01/04/2026**  
DOI.

## Resumen

La conocida historia de Hayy ibn Yaqzan, escrita por Ibn Tufayl en el siglo XII en al-Andalus, ha sido ampliamente estudiada. El presente artículo aborda un aspecto menos analizado de la historia. El objetivo de este artículo es analizarla como ejercicio de humanismo crítico que hoy constituye un contrapunto a las valoraciones negativas de la filosofía en el islam y al mito del islam idealizado como paraíso perdido. En primer lugar, se analizan los rasgos fundamentales del debate sobre el estatus de la filosofía en el mundo islámico clásico y los prejuicios que lo rodean. En los apartados siguientes se aborda cómo Ibn Tufayl pone en acción una razón poliédrica que no es ni autosuficiente, ni sólo demostrativa, ni pura; una espiritualidad plural y crítica y una importante meditación sobre los límites del lenguaje y de los conceptos.

**Palabras clave:** filosofía en el mundo islámico clásico, al-Andalus, humanismo en el mundo islámico clásico, Ibn Tufayl

## Abstract

The well-known history of Hayy ibn Yaqzan, written by Ibn Tufayl in the 12th century, has been widely studied. This article addresses a less analysed aspect of the story. This article aims to analyse it as an example of critical humanism, a counterpoint to negative assessments of the philosophy in Islam and to the myth of Islam as a lost paradise. First, it analyses the fundamental features of the debate on the status of philosophy in the classical Islamic world and the prejudices surrounding it are analysed. Subsequent sections explore how Ibn Tufayl puts into action a polyhedral reason that is neither self-sufficient, nor only demonstrative, nor pure; alongside a plural and critical spirituality; and an important meditation on the limits of language and concepts.

**Key words:** philosophy in the classical Islamic world, al-Andalus, humanism in the classical Islamic world, Ibn Tufayl

## 1. Introducción.

La obra del accitano Ibn Tufayl (ca. 1110-1185), *Epístola del Viviente, hijo del Vigilante, sobre los secretos de la sabiduría oriental*, más conocida en Occidente como *El filósofo autodidacto* por la traducción al latín de E. Pococke en el siglo XVII, es una *risala* o carta dirigida a un “hermano sincero”. La expresión “hermano sincero” era una fórmula común en este tipo de textos sin necesidad de que el destinatario fuese siquiera alguien real. También se utilizaba entre los sufíes y sabemos que Ibn Tufayl perteneció a una *tariqa* o comunidad sufí. Aparece también en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, una obra de carácter enciclopédico cuya autoría es objeto de debate y que fue introducida en al-Andalus por Maslama ibn al-Qasim en el siglo X y por al-Kirmani en el siglo XI a través de Zaragoza (Forcada 2022). Los escolásticos conocieron a Ibn Tufayl como Abubacer por la crítica de Averroes, que le reprochó haber identificado el intelecto posible con la imaginación (Corbin, 2000: 217). Sin embargo, no exploraron la riqueza del texto.

El contenido básico de la *risala*, que funciona como un ensayo, es bien conocido: narra la historia de Hayy (el Viviente), que se cría en una isla sin contacto humano cuidado por una gacela. Hayy va adquiriendo por sí mismo un conocimiento cada vez más profundo y abstracto de la realidad, llegando incluso al éxtasis místico. Cuando encuentra por casualidad a Absal, sabe por primera vez de la existencia de otros seres humanos, de otra isla, del lenguaje, de la religión institucionalizada, etc. Decide entonces viajar a la isla de Absal para llevar allí el saber que él ha adquirido. La historia viene precedida por una introducción en la que Ibn Tufayl, además de valorar la contribución al conocimiento de algunos autores anteriores, de caracterizar la filosofía que se hace en al-Andalus y de destacar la experiencia sufí, se presenta como discípulo de Avicena y de Algazel. Toma del primero los nombres de sus personajes, si bien Avicena no escribió ninguna filosofía oriental secreta ni una historia como la de Hayy. En cuanto a Algazel, había introducido el movimiento sufí con pleno derecho en el islam y

aunque su obra fue quemada por los almorávides, fue rehabilitado como teólogo por los almohades, a los que servía Ibn Tufayl. Algazel había señalado algunos aspectos positivos de la filosofía, especialmente de la lógica, pero había rechazado su efecto global por sostener tesis contrarias a verdades fundamentales del islam y por erosionar la cohesión de este. Y había hecho blanco de ambas críticas a al-Farabi y a Avicena. Ibn Tufayl se presenta como discípulo de Avicena y de Algazel, aunque nunca detalla en qué sentido. Pero a la vez deja clara su intención de ofrecer al lector algo nuevo: una obra que no tendría igual. Sin embargo, una vez creada esta expectativa, nos ofrece un relato, la historia que conocemos, sin explicitar en qué consiste lo que promete el título, qué toma de sus antecesores y, menos aún, cuál es el mensaje *final* de su obra. No especifica, pues, en qué consistirían los secretos de la *sabiduría oriental*.

Sami Hawi señala que no se da en la tradición filosófica que precede a Ibn Tufayl, ni remota ni inmediata, un sistema filosófico completo y cohesionado imbricado en forma narrativa (citado por Stroumsa, 2021). Bajo el paraguas de la ficción, Ibn Tufayl expone una gran variedad de reflexiones y de ideas científicas y filosóficas en un marco conceptual que combina elementos sufíes, del neoplatonismo y del aristotelismo. Se han señalado posibles fuentes de la obra, así como su influencia posterior y otras versiones medievales de la historia de Yaqzan y Absal (Conrad, 1996; Kukkonen, 2014; Lenzi, 2016; Stroumsa, 2021). Son bien conocidas las principales interpretaciones del texto, entre ellas: la exaltación de la razón natural y su impacto en la Ilustración europea (Ramón Guerrero, 1985); la conciliación entre filosofía y religión o la separación de ambas (al-Yabri, 2006); una síntesis entre filosofía y sufismo (Torner, 1996), la superioridad de la vía mística o bien la racionalización de esta, el doble camino (el del sabio y el del resto de la población) para alcanzar la verdad, como propiciaría la política almohade (Cotesta, 2021), etc. También se ha interpretado la historia como una representación del poder almohade y de sus fundadores, dotados de una espiritualidad y de un saber naturales que intelectuales vinculados al poder, como fue el caso de Ibn Tufayl que estaría

representado por Absal, habrían dado forma y expresión. Salaman y el resto serían la masa del pueblo necesitada de medios retóricos y dialécticos para entender (Fierro Bello, 2020). Se ha comparado el texto con otros que abordan historias similares o con ejemplos de autodidactismo (Ben-Zaken, 2011). *El teólogo autodidacto* de Ibn al-Nafis (s. XIII), por ejemplo, sería un ejemplo de esto último, pero para narrar, sobre todo, cómo el personaje Kamil llega por sus propias especulaciones al islam como religión más perfecta.

## 2. Volver a los clásicos del islam

Todavía es recurrente presentar la filosofía medieval como una racionalización de la religión o un intento de conciliar fe y razón. Esta caracterización, sin ser errónea, tiene el peligro de homogeneizar y domesticar a los autores y de hacer invisibles sus elementos críticos respecto al marco intelectual y confesional en el que se inscriben. Por otro lado, una de las tendencias del islam en el mundo moderno se ha centrado en la invocación de un islam originario puro. Estaría representado por la época del Profeta y los Compañeros, incluyendo a veces la época siguiente, la de los llamados califas *rashidun* o bien guiados. Ese periodo idealizado del islam se ha convertido en el modelo al que habría que volver y en un antídoto para todos los males y desafíos del mundo contemporáneo. Este islam ha sido denominado “islam de la afirmación” o “islam de la autenticidad” (Allawi, 2020: 32). Se ha convertido en la referencia mítica por antonomasia que compromete la utopía al situarla en un pasado idealizado. La existencia de un islam ideal ha sido una referencia vital en el devenir histórico del islam. Y aunque hay que matizar que la idea misma de reforma (*islah*) ha sido una constante desde los inicios con una clara tendencia transformadora, cobró una extraordinaria fuerza en el reformismo del siglo XIX, cuando el mundo árabe se replanteó sus señas de identidad a propósito del poder otomano, pero sobre todo ante el colonialismo y la ambigua figura de Occidente: cómo asimilar el

progreso occidental sin perder la identidad; cómo crear una alternativa cultural a Occidente y qué papel debía tener la religión. La versión moderna del *islah* acabó perpetuando, sin embargo, la idealización del islam originario.

Este debate sobre la relación del islam con la modernidad y con el propio Occidente sigue hoy vivo, actualizado a las nuevas condiciones de nuestro tiempo. Por ejemplo, hay posiciones que optan por la vía de la Reforma y la Ilustración, siguiendo los pasos de Occidente; otras plantean activar el espíritu averroísta; otras pretenden dar continuidad al proceso iniciado por la teología *mutazilí*. Ali Allawi (2020) propone que el islam articule su propia versión del Romanticismo, lo que llama 'Movimiento Romántico'. Tal y como Allawi interpreta el Romanticismo, este 'Movimiento Romántico' en el islam debería privilegiar al individuo, su libertad y sus derechos; reequilibrar las relaciones de género; fomentar la perfectibilidad humana, una ética de la tolerancia y una teología de la justicia y de la libertad; cultivar el sentido de lo inefable y sus atributos de belleza y de creatividad. La ética tendría que ser central y deberían buscarse sus fuentes en el universo de ideales y arquetipos y en los atributos de Dios, y no reducirse al cumplimiento de reglas y de preceptos. Este tipo de islam debería buscar la inclusividad y el reconocimiento de la diversidad y de la multiplicidad. Debería celebrar la Naturaleza y promover su protección. Tendría que buscar nuevas formas de solidaridad comunitaria, de economía y de propiedad. Y debería corregir la desigualdad social y redefinir la legitimación y los límites de la autoridad. Allawi propone como un *punto de partida* el redescubrimiento de los clásicos del islam, en su caso de Ibn Arabi sobre todo, con la idea de activar el potencial de un conocimiento espiritual contrario al literalismo, al páramo que considera existente en el pensamiento del islam moderno, al incremento de la versión del islam salafí y wahabí y al materialismo consumista (Allawi, 2020: pp. 46-47): "One cannot expect to stop the march to self-destruction by simply starting to read the 200-odd works of ibn 'Arabi or immerse ourselves in the works of Rumi of Ibn al-Faridh and Attar. But it is a fundamental start that may halt the

galloping desertification of modern Islamic thought and practice implicit by the emergence of a Salafi/Wahhabi ascendancy” (Allawi, 2020: 47).

Este contexto de búsqueda de una identidad propia frente a la modernidad occidental también ha tenido efecto en el estatuto y la configuración de las disciplinas, en este caso de la filosofía. Al-Yabri (2006) propuso abordar la filosofía árabe atendiendo a un principio metodológico elemental desatendido por los autores, sobre todo occidentales, que hasta ese momento la habían analizado: ‘olvidaron’ atender a su contexto y función social y a lo que todavía estaba ‘vivo’ de su mensaje. Los intérpretes se centraron exclusivamente en la innovación conceptual, resultando de este análisis que la filosofía del mundo islamizado habría repetido la filosofía griega, por lo que su valor se reducía a su transmisión. Para al-Yabri habría que rescatar la función social de dicha filosofía, distinta a la griega. Y resulta de utilidad también aplicar aquí la reivindicación de Abu Zayd respecto al islam en general: una ‘hermenéutica humanista’ que recuperase “el espíritu profundo de cada visión del mundo” (2012: 32) compatible con los valores modernos de justicia, libertad e igualdad. Así como la propuesta de Arkoun: reflexionar sobre *lo impensable* y *lo impensado* de la historia intelectual del islam. Lo impensado “is made up of the accumulated issues declared unthinkable in a given logosphere” (Arkoun, 2002: 12). Siendo esta logosfera el espacio lingüístico mental de los que comparten una lengua y con el que articulan pensamientos, representaciones, memoria colectiva y conocimientos “according to the fundamental principles and values claimed as a unifying *weltanschauung*” (Arkoun, 2002: 12).

María Zambrano (2016b) llama la atención sobre los *clásicos no oficiales* de la filosofía y sobre la diversidad de géneros filosóficos. Suelen estar ausentes de la narrativa vencedora de la disciplina y medio sepultados en el olvido, aunque siempre mantienen su capacidad de orientarnos y estimularnos en cuanto los rescatamos. No son, sin embargo, dóciles: no se dejan domesticar, oponen resistencia, nos interrogan y nos provocan. A diferencia del reformismo, en donde

acabó triunfando el mito de un islam idealizado poniendo la utopía en un pasado soñado, en la época clásica se promovió rescatar lo valioso allá donde se encontrase. Este fue, por ejemplo, el caso del gran proyecto abasí de traducción. En Ibn Tufayl encontramos otra reflexión sobre los orígenes muy distinta al mito del islam ideal. *El filósofo autodidacto* es uno de los grandes clásicos del islam: rebelde en el sentido de los clásicos no oficiales de Zambrano y hospitalario con lo valioso y con lo que hace pensar. Constituye un ejemplo de humanismo en el islam. Sobre el significado del humanismo nos basta para nuestros propósitos partir del significado general del diccionario: “Doctrina o actitud vital basada en una concepción integradora de los valores humanos” (<https://dle.rae.es/humanismo>).

El presente trabajo se centra en los elementos de la obra que, a nuestro juicio, son disruptivos: provocan una fractura humanista productiva. Ibn Tufayl construye un texto con un andamiaje conceptual y filosófico clásico con el que ofrece una posición diversa sobre el origen y evolución del conocimiento humano que funciona como crítica y como proyección utópica. Partimos de la idea de Zambrano sobre los clásicos y de las posiciones apenas señaladas de al-Yabri, Abu Zayd y Arkoun. Se trataría, con Arkoun de pensar lo impensable y lo impensado, en este caso en los textos filosóficos como parte de las voces heterodoxas: “we have to be able to hear voices reduced to silence, heterodox voices, minority voices, the voices of the vanquished and the marginalized, if we are to develop a reason capable of encompassing the human condition” (2002: 22). Al-Yabri anima a atender “lo que el sujeto leído silenció” (2002: 36), a “comprender lo silenciado” (2002: 36) y a sacar a la luz los “tesoros vedados” o el “ello de los textos” (2002: 37). Y Abu Zayd a recuperar la vertiente humanista allá donde se encuentre.

En las páginas siguientes se analizan, en primer lugar, los aspectos fundamentales del debate sobre el estatuto de la filosofía en el mundo islámico clásico. En los apartados siguientes se abordan elementos vertebradores de la historia de Ibn Tufayl que escenifican una reflexión humanista provista de elementos disruptivos que funcionan como instancias crítico-utópicas: a) La fenomenología de

la racionalidad que se escenifica en la historia de Hayy. b) La caracterización de la religión y la espiritualidad. c) La reflexión de Ibn Tufayl sobre los límites del lenguaje, de los conceptos y de la verdad y su relación con la utopía del conocimiento.

### **3. El estatuto de la filosofía del mundo islámico clásico**

La filosofía originada en el mundo árabe-islámico clásico ha padecido los prejuicios, bien conocidos, asociados a la filosofía medieval. Esta última se ha considerado durante mucho tiempo un mero compás de espera, algo que el mundo moderno debía “superar o reemplazar” (Arlig, 2024: 273). La filosofía que provenía del espacio árabe-islámico fue considerada en función de la investigación sobre la Escolástica. Y frecuentemente su estudio se entendía como responsabilidad más bien de orientalistas, arabistas y hebraístas, como si se tratase de un ámbito para iniciados (Hyman, 1998). A ello hay que añadir los problemas asociados al porqué de cada canon o a la validez de denominaciones como ‘filosofía judía’, ‘filosofía árabe’, ‘filosofía islámica’[...], etc. También se pasó por alto el efecto del colonialismo en el desarrollo e institucionalización de la filosofía y en qué medida aquél habría supuesto el fin de una filosofía propia o indígena. Y hasta hace relativamente poco, los desarrollos filosóficos del islam oriental después de Avicena y Algazel apenas eran objeto de estudio (Griffel, 2021). Más allá de la transmisión del legado griego, Saliba (2007), por ejemplo, ha analizado la influencia de la ciencia del mundo islámico clásico en el Renacimiento. Hoy es patente un mayor interés en el proceso de transmisión de otros legados presentes en el mundo islamizado y, sobre todo, en el estudio de la filosofía en su propia especificidad y más allá de la cronología tradicional de inicio y fin: al-Kindi y Averroes. Sin embargo, el debate sobre la autenticidad o no de la filosofía en el islam persiste. Dimitri Gutas (2018),

refiriéndose a la filosofía postaviceniana, la califica de ‘parafilosofía’ porque no sería, a su juicio, ni verdadera teología ni verdadera filosofía o ciencia, sino un teologizar que simularía la filosofía (Kaukua, 2020). Sin embargo, Gutas supo reconocer el extraordinario valor del movimiento de traducción presentándolo como una de las grandes épocas de la historia, aunque habría que decir que esta época la filosofía no habría respondido a los estándares que luego parece exigir el autor, ni se desentendió de cuestiones que compartía con el *kalam* o teología en el islam, y en cuanto a las grandes problemáticas filosóficas, no abordó otras muy distintas al periodo posaviceniano. Suele olvidarse que la filosofía se ha hecho y se ha expresado de muchas maneras a lo largo de su historia: “if the history of philosophy teaches as anything, though, it is that the deliverances of reason differ from time to time and place to place” (Adamson, 2018: 37).

Los autores del periodo medieval, independientemente de su procedencia, compartieron, en tanto filósofos, un corpus muy similar de preocupaciones, de conceptos, de argumentos y de problemáticas: “the same canons of rationality as any other philosopher” (Hyman, 1998: 251). La Edad Media “nunca dudó en ir a buscar fuera de ella misma lo que necesitaba: la «autenticidad» no fue jamás una preocupación que la distrajera de la preocupación primordial por lo bueno, lo verdadero, lo útil o lo interesante” (Brague, 2013: 72). Se orientó siempre por una concepción integral del saber con un itinerario formativo por las distintas ciencias y con una pretensión de radicalidad y de aspiración a la totalidad. Las corrientes sincréticas facilitaron un verdadero intercambio intelectual entre culturas y crearon un espacio de encuentro, una *ciudad ideal del conocimiento*. La filosofía en el islam clásico se caracterizó por integrar distintas tradiciones filosóficas (Pines, citado por Griffel, 2021), pero también por dotarlas de mayor alcance, siendo el periodo “la primera época verdaderamente internacional del Pensamiento y de la Ciencia” (Tornero Poveda, 1992: 22). El sabio destacó por su determinación para aumentar, no simplemente repetir, el caudal de lo recibido. El conocimiento era un proceso de adquisición de información no limitado al comentario de los clásicos. Obligaba al

debate y aspiraba a la transformación personal. El individuo buscaba respuestas a preguntas fundamentales, orientación para la acción, pautas para buscar la felicidad y gestionar la tristeza y mediaciones para entender su existencia en estrecha conexión con el resto del universo.

Strickland y Wang (2023) analizan cómo a finales del XVI y buena parte del XVII las historias de la filosofía europeas incluían información sobre otras filosofías, pero a finales del XVIII esta información desaparece o se considera no filosófica. Esta tendencia tendría su origen en las interpretaciones de la historia de la filosofía de Kant y de Hegel, que se vuelven hegemónicas, quedando de paso invisibilizados otros análisis del XIX críticos con el origen de la filosofía reducido a Grecia, con los hitos establecidos en el devenir filosófico, o con la narrativa académica a la hora de historiar la tradición filosófica. Vural (2023) ha señalado las afirmaciones esencialistas sobre la filosofía de otros pueblos que sustentan muchas de las posiciones del debate: un supuesto espíritu fragmentario mítico o religioso, la incapacidad para el análisis o la ausencia de energía intelectual para producir algo nuevo frente al natural genial y filosófico de una parte de Europa. Eso haría de sus autores *meros pensadores y comentaristas*. Pero el comentario no fue el único género filosófico en la época medieval. En sí mismo variado, fue también un espacio de creación: “provides a certain conservative cover under which innovative or even dangerous ideas could be expressed” (Hughes y Robinson, 2019: 3). Lo mismo puede decirse de las sumas y de las enciclopedias. Además de organizar el saber y estructurar el aprendizaje “they constituted a broad platform for criticising and altering hegemonic discourses and for offering new systematic expositions” (Brentjes, 2018: 189). La filosofía en el islam medieval fue ecléctica, pero creativa: “It is wrong to see eclecticism as a patchwork without deserving respect, as an effort with no chance of success, as a stage before death, and categorically as something bad and negative” (Vural, 2023: 967-968). Ulrich Rudolph (2022) nos recuerda que desde el principio la actividad científica del mundo islamizado fue desempeñada

por intelectuales de distintas religiones y procedencias. Tenían plena conciencia de que se apoyaban en materiales desarrollados antes de la llegada del islam, querían someterlos a escrutinio y pensar más allá. Desde los inicios de la filosofía en el islam, se promueve rescatar lo valioso allá donde se encuentre. Se subraya la receptividad, la paciencia y la generosidad del sabio, así como su determinación para aumentar el caudal de lo recibido. Al-Kindi, con el que tradicionalmente se abre la filosofía en el islam, no solo reconoce con gratitud las aportaciones de los sabios de cualquier procedencia, sino que uno de los pasos del método de análisis que suscribe consiste en ir más allá de lo recibido: “completar totalmente lo que no dijeron” (al-Kindi, 1986: 48). Y ello porque “estamos empeñados en la perfección de nuestra especie, ya que la verdad está en eso” (al-Kindi, 1986: 48). En las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se insta a no rechazar rama alguna del conocimiento, a no dar la espalda a ninguno de los libros de los antiguos. Se ha de estudiar todo lo existente, de principio a fin y desde todos sus ángulos sin adherirse fanáticamente solo a una escuela (Ijwān al-Ṣafā’, 2016: 115).

Más aún: las ciencias y también la filosofía como saber máximo se consideran logros no de una única cultura, ni de un solo grupo humano, sino un logro acumulativo de la razón, facultad compartida por la especie y con una función fundamental en la creación. Ibn Jaldún, por ejemplo, es consciente de la gran herencia persa, pero también de cómo la vía de transmisión del saber griego resultó la que triunfó porque fue la más eficaz en este sentido. Ibn Jaldún invitaba a tener muy en cuenta, a la hora de evaluar el impacto de los conocimientos, la importancia de las conexiones entre factores sociológicos, éxitos militares y desarrollo de las civilizaciones y cómo las artes y las ciencias solo pueden florecer en culturas potentes y sociedades sedentarias (Rudolph, 2022).

La filosofía del mundo islamizado fue cultivada en un espacio cultural políglota, multiétnico y multirreligioso. El filósofo se vinculó al poder y dependía del mecenazgo. Fue polímata y aspiraba a un conocimiento radical guiado por la razón, que abarcara toda la realidad y se nutriera necesariamente de las distintas

ciencias, por lo que podía operar también como metacientífico (Forcada, 2022). El filósofo reflexionaba sobre el proceso mismo de la adquisición del conocimiento y ofrecía un marco teórico para la fundamentación de las distintas ciencias. No concebía su tarea como mero ejercicio teórico, sino como una actividad de la que esperaba una transformación individual y social. Mandatarios como los abasíes supieron ver en la filosofía, y en general en el conocimiento, un gran instrumento para homogeneizar ideológicamente el territorio y para hacer propaganda. En este contexto, la filosofía, no sin tensiones, recelos y oposición en contra, se presenta como el saber por excelencia. A diferencia del reformismo árabe contemporáneo en donde acabó triunfando la rememoración de un islam idealizado como solución a los problemas del presente, en el islam clásico se optó por buscar esas soluciones poniendo en circulación y aplicando el patrimonio material e inmaterial de las culturas del presente y del pasado.

### **3. Elementos disruptivos de *El filósofo autodidacto***

#### **3.1 Fenomenología de una razón poliédrica**

Ibn Tufayl juega con la ficción de un ser humano que adquiere los conocimientos por sí mismo. Y sitúa la autoría del conocimiento en el individuo. No hay necesidad de revelación y también se prescinde de entidades legitimadoras inventadas por los filósofos, como el intelecto agente. El saber es humano. A través de la historia de Hayy nos propone asistir a la evolución natural del *pensamiento en acción* y a la formación de una metodología previa a las disciplinas. Observamos al Viviente indagando, especulando, comparando, probando, deduciendo... Todo lo que lo rodea es una ocasión para su reflexión. Su historia dignifica lo experimentado en primera persona, la imaginación que especula, así como lo concreto y hasta lo prosaico. Hayy muestra que no es posible el pensamiento, la acción o el desarrollo

individual sin el concurso de las emociones (incluidas las negativas); tampoco sin curiosidad, ensayo, experimentación, intuición, comparaciones, etc. El Viviente lleva también a cabo experimentos mentales que le ayudan a construir *un mundo intelectual supletorio para entender su existencia*. Se escenifica una razón libre, pero menesterosa y con tendencia a ir más allá de sus límites. De ahí la crítica de Ibn Tufayl a toda consideración que haga de la razón una facultad maniatada: “Que cierre, pues, sus oídos aquel que sólo conoce las cosas sensibles y sus universales” (2003: 97-98). La racionalidad desborda la vertiente de la razón silogística, va más allá “de los hombres razonadores” (Ibn Tufayl, 2003: 97). El ser humano ansía, por naturaleza, conocer y reconocerse. La pasión por el conocimiento y la libertad que despliega esta pasión movilizan al Viviente una y otra vez.

### **3.2. La búsqueda de la identidad personal y la relación con la Naturaleza**

Una segunda idea clave de la obra es que apunta a un doble origen de la actividad del pensar, de la explicación del mundo y de la identidad personal: a) La actitud del Viviente ante la muerte de la gacela. b) La relación del Viviente con los otros animales.

Tradicionalmente, la filosofía ha puesto su origen en el asombro ante la existencia. Hayy escenifica otras experiencias fundamentales: la muerte y la relación con los animales. La muerte de quien lo ha criado, la gacela, no la muerte de cualquier otro animal, es el detonante que espoleará su especulación científica y filosófica. Pero Hayy no se acerca a la muerte con dramatismo, religiosidad o aspiraciones metafísicas. Todo ello no está en el origen. Quiere resolver un problema concreto: por qué la gacela ha dejado de moverse. La muerte es inmovilidad total provocada por la existencia de un obstáculo que hay que identificar y remover. Esta búsqueda es lo que da pie a su periplo por un saber cada vez más profundo, depurado de materialidad y tendente a la sistematización. Si en

la época se debatía si la medicina era o no una ciencia y si su origen era o no divino, Hayy aparece aquí como un protomédico: ofrece ayuda y *cuidado* a la gacela, siendo su objetivo restaurar no *el equilibrio*, como habría buscado la medicina, sino *el movimiento y acompañar en el cuidado*. Ibn Tufayl, que era médico, opta por un origen práctico, material y fortuito de su ciencia y de hacer de esta *el saber primero del que dependerá el resto*.

El otro estímulo que espolea el inicio de la especulación en el Viviente es la relación con los animales. Está mediada por la identificación y la familiaridad, pero también por la extrañeza y el malestar. Hayy los imita y aprende de ellos y quiere ser uno más. Pero también experimenta envidia y una tristeza que *dura en el tiempo*, una suerte de melancolía al sentirse un animal incompleto y extraño. Al-Kindi llamaba la atención sobre la tristeza que se prolonga en el tiempo y cómo vendría provocada por no alcanzar lo que se desea o haber perdido lo que se tenía. Ibn Tufayl también habla de lo que Hayy desea: ser como los animales. Pero amplía así los motivos de la tristeza, en este caso a un nivel más primario por ser *existencial*. En otras ocasiones, el Viviente siente desprecio por los animales: los considera inferiores o enfermos, tomándose a sí mismo como medida de todo (Ibn Tufayl, 2003: 51-53). Sin estas experiencias ambivalentes, el Viviente no se hubiese planteado su identidad, ni hubiese creado una cultura material (que surge al pretender las características físicas de los animales), ni hubiese sido consciente de la superioridad de sus manos, una idea ya presente en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* (Ijwān al-Ṣafā', 2024: 245), ni se habría enfrascado en especulaciones abstractas. Ahora bien, la contrapartida del desarrollo de su potencial humano es la explotación de sus congéneres para satisfacer lo que desea, que no es sino conocimiento y mayores cotas de autodeterminación, llegando incluso a practicar vivisecciones.

### 3.3. Un régimen de vida integral y una espiritualidad plural

En la obra también asistimos a la naturalización de la moral y de la espiritualidad. El Viviente se dota a sí mismo de un régimen de vida (*tadbir*) que incluye una espiritualidad y una moral previas a las religiones históricas, a la ética y a la legislación. El régimen de vida tiene su origen en la convicción a la que llega el Hayy: es un ser que pertenece *a la vez* a tres mundos: animal, astral y divino, por lo que su régimen de vida ha de seguir esta triple naturaleza.

Hayy no abandona de entrada el mundo y cuando se distancia de este con sus especulaciones siente “nostalgia y deseo de volver a las cosas” (Ibn Tufayl, 2003: 70). No encontramos preocupaciones metafísicas originarias en esta racionalidad en devenir. Tampoco un anhelo de inmortalidad. No hay tampoco un deseo de Dios *en el origen* ni una preocupación religiosa por el alma. La especulación sobre el fundamento de la realidad tiene lugar avanzada la historia: es un subproducto de una abstracción ya madura, la que lo lleva a la reducción de la multiplicidad a la unidad, apareciendo esta una de las reglas de funcionamiento de la razón humana. Pero Ibn Tufayl plantea la posibilidad de no necesitar postular la existencia de un Ser necesario, una situación que no pierde la ocasión de visibilizar y que cuestiona, pero no por motivos religiosos: “es la condición de los animales irracionales, tengan o no forma humana” (Ibn Tufayl, 2003: 83). De hecho, naturaliza transitar por distintas opciones como fundamento de la realidad, siendo una de ellas el fuego. También forma parte de la especulación natural de la razón que el Viviente se crea de la misma naturaleza que el Hacedor de la realidad. Ibn Tufayl quiere escenificar esta identificación como una posibilidad más en el devenir de esa racionalidad naturalizada y en acción. Resulta llamativo, sin embargo, cómo el autor intenta salir de esta identificación que resultaría herética al lector de la época: plantea que Dios mismo sacaría al Viviente del error. Sin embargo, el Hayy *no escenifica la retractación*. Es Ibn Tufayl quien *la da por ocurrida*. De hecho, no se produce ningún cambio en el Viviente: cuando pone en práctica su régimen de vida *siempre parte de la idea de que*

*tiene una naturaleza divina que debe cultivar*. Pero no solo: el Hacedor del Viviente no concuerda del todo con el Dios del monoteísmo. No hay una revelación ni se relata su acción en el universo. No favorece ni castiga a Hayy. El Viviente postula un Hacedor del universo como hipótesis de su especulación muy diferente a los relatos que un creyente podría asociarle en función de su religión.

Como hemos señalado, la convicción a la que llega Hayy de pertenecer a distintos mundos (animal, astral y divino) lo lleva a autoimponerse un régimen de vida acorde. Ibn Tufayl presenta al ser humano como el *alma animal* más perfecta y equilibrada: “la mejor proporcionada de estas almas animales es la más apta para la vida más perfecta [...]; de esta alma casi puede decirse que su forma no tiene contrario; se parece [...] a los cuerpos celestes [...] [E]s medio entre elementos” (2003: 86). Sin embargo, algunos aspectos de la naturaleza animal de Hayy, como el deseo sexual, no tienen visibilidad en la obra. Otros aspectos del alma animal, como el deseo o emociones como la envidia hacia los animales, resultan imprescindibles para la evolución de Hayy y para poder desarrollar su naturaleza astral y divina. De la imitación de los astros extrae un ideal de belleza y de armonía, hábitos de limpieza, como el cuidado general de su aspecto o autoimponerse abluciones. No se escapa aquí un origen natural, no islámico, de estas últimas y, a la vez, una primitiva sensibilidad estética y un interés del mismo tipo por la astronomía y la astrología. Ibn Tufayl considera que los astros son los responsables de lo que acontece en la Naturaleza y los convierte en la auténtica *providencia*. Para ser como ellos, se autoimpone alimentarse lo mínimo posible de los animales, intentando no privar a un ser vivo del desarrollo de su existencia, evitando destruir ninguna especie: “Optó por el mal menor [...]: elegir entre los animales aquellos que fueran más numerosos y no destruir completamente ninguna especie” (Ibn Tufayl, 2003: 90). Se propone ser un agente bueno para la Naturaleza. Debe tomar solo lo necesario de ella y favorecerla siempre que se presente el caso, como *removiendo los obstáculos* que percibe en animales o plantas. Imitando los astros, es decir, siendo espejo del

cosmos, desarrolla el gusto por la belleza, la compasión y la bondad y desarrolla una *primitiva conciencia ecológica*.

Como también considera que su naturaleza es divina, desea imitar al Hacedor de todo, cuya existencia *postula* en su madurez. Interesa esta imitación porque Ibn Tufayl interpreta que ha de permanecer inmóvil en su cueva si quiere reflejar lo que no cambia y es ajeno a toda materialidad y corporalidad. Paradójicamente, esta imitación solo tiene de positivo evitar la ocasión de hacer algún mal, al estar inmóvil y encerrado. Pero tiene como gran contrapartida abandonar toda conexión con el mundo, toda empatía, compasión y cuidado, pues todo ello solo es posible con la mediación del cuerpo y atendiendo a sus otras naturalezas. La imitación de esta entidad que él supone y que recuerda al motor inmóvil de Aristóteles, al Uno del neoplatonismo y al propio Dios del monoteísmo más abstracto, le lleva a *deshumanizarse, a forzar su naturaleza y a un claro radicalismo*. Está decidido a imitar al Hacedor que nunca ha visto: “aunque fuera para su cuerpo una causa de dolor, un perjuicio y aun su ruina total” (Ibn Tufayl, 2003: 88).

Por otro lado, Hayy no es el único ejemplo de espiritualidad que hay en la obra. Absal representa un caso distinto y no solo porque pertenece al mundo civilizado. Absal es “muy sagaz para penetrar en el sentido íntimo de las cosas, muy propenso a adivinar lo esotérico de las ideas espirituales y partidario de la *interpretación alegórica*” (Ibn Tufayl, 2003: 103). Por ello abandona su isla, para vivir según su *interpretación* de la religión convencional que en la obra representa al islam. Es así como desembarca en la isla de Hayy. Hay otro personaje, Salaman, amigo de Absal y muy interesado como él por la religión, pero prefiere el islam comunitario y convencional, dejando de paso entrever poca confianza en sí mismo: considera que sumergiéndose en la vida en sociedad es más fácil “apartar las tentaciones, alejar los malos pensamientos y librarse de las sugerencias de los demonios” (Ibn Tufayl, 2003: 103). La peculiar *hégira* de Absal no es cuestionada por Ibn Tufayl, nadie se opone a ella en el relato y no es producto de ningún conflicto. De hecho, el propio autor recalca que el islam daría pie a distintas formas de abrazarlo: “tenía [...] máximas

que invitaban al retiro y a la soledad [...], y otras que invitaban al trato y a la sociedad con los hombres” (Ibn Tufayl, 2003: 103). En las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* los animales recuerdan que cuando un ser humano ansía perfeccionarse suele huir de la sociedad y buscar refugio en la Naturaleza (Ijwān al-Ṣafā’, 2006: 151).

#### 4. *Traduttore, traditore*: el narrador que irrumpe en la historia

Esta expresión, ‘*traduttore, traditore*’, hace referencia a la distancia existente, quizá insalvable, entre lo que hay que traducir y la traducción, aunque no haya intención alguna de distorsión. Ya el título de la traducción al latín, *El filósofo autodidacto*, induce a identificar a Hayy con un *filósofo*, pero en la obra es solo un viviente reflexivo, un ser humano: *Risala del Viviente, hijo del Vigilante, sobre los secretos de la sabiduría oriental*. Y la historia tampoco habla solo de él; hay otros personajes. Y aunque son reconocibles ideas y conceptos filosóficos del marco común de la época, el centro no es la filosofía (*falsafa*). A ello hay que añadir que es Ibn Tufayl quien va *traduciendo* la experiencia de Hayy y del resto de personajes. Es él el que nos *interpreta* las experiencias y las situaciones nombrándolas con terminología reconocible, con ideas y conceptos científicos, filosóficos y religiosos. Esta “traducción” conlleva ya su inevitable transformación y condiciona nuestra lectura. Ilustra aquí y allá la experiencia del Viviente con citas religiosas, y en más de una ocasión *enjuicia* lo que aparentemente solo pretende narrar. Ibn Tufayl *urbaniza y domestica* las experiencias del Viviente y ello hasta el punto de lograr la apariencia de conciliación entre razón y religión. Pero no puede nombrar una sola ciencia o saber que reúna todas las experiencias del Viviente sin desvirtuarlas ni desposeerlas de su potencial crítico. Este inesperado personaje, el autor, interviene una y otra vez. Al principio de la obra, durante la narración de la historia y al final de esta advierte sobre la imposibilidad de plasmar en palabras lo que solicita el ‘hermano sincero’: desvelar los secretos de la sabiduría oriental. Adelanta también que su historia vela y

desvela, sin que sepamos nunca a ciencia cierta a qué se está refiriendo, qué es lo velado y qué es lo invisible, qué peso tiene cada uno. Y deja a la imaginación y al gusto del lector rellenar lo que no aparece y sus propios silencios. La obra de Ibn Tufayl puede tomarse como ejemplo de lo que propone al-Yabri a propósito de los tesoros vedados y el ello de los textos.

Se visibilizan distintos tipos y modos de conocimiento, no siendo todos traducibles a palabras, como es el caso de la experiencia mística que depende de la potencia que los sufíes denominan *degustación* (*dawq*). La obra de Ibn Tufayl nos invita a tomar conciencia de los límites de la racionalización y del lenguaje. Hay experiencias, como la sufí, que al ponerlas en palabras se desvirtúan, pierden el sentido originario, ya no transmiten ni significan lo mismo. Ante ellas solo cabe la traducción aproximada. Tampoco es posible lograr una forma de vida o un estado que acoja a la vez la experiencia mística y su racionalización: no es posible “la reunión de los dos en un solo estado” (Ibn Tufayl, 2003: 100).

## **5. Asomarse al abismo: cuánta verdad puede soportarse**

No hay que olvidar que la historia de Ibn Tufayl no acaba cuando el Viviente llega al éxtasis ni cuando conoce a Absal, procedente de la otra isla. Por ello, el mensaje del texto no puede reducirse a la experiencia mística ni a la conciliación entre dos formas de vivir la espiritualidad representada en estos personajes.

En la última parte de la obra, Absal y el Viviente reconocen y valoran la forma de vida del otro. Sin embargo, el Viviente cree que los habitantes de la otra isla viven en un mundo de *mediaciones*, pudiendo vivir directamente según las cosas “en su realidad” (Ibn Tufayl, 2003: 109). Podrían, pues, vivir según la verdad desnuda. Ibn Tufayl se había referido antes a los profetas como transmisores de la luz divina, como *espejos cóncavos* que incendian todos los demás objetos. En los espejos cóncavos de una forma determinada se produce el fuego por exceso de luz (Ibn Tufayl, 2003:

48). El conocimiento de Hayy es otra luz, difusiva de suyo y divulgada por simple generosidad. Aparece como un guía o reformador, pero en nombre de una experiencia y unos conocimientos personales que no son divinos, filosóficos o teológicos. No pretende imponer nada a los demás ni erigirse como filósofo-rey, aunque sí aspira a una singular utopía: la del conocimiento desnudo, si bien resultará devastadora como el fuego, al menos para ciertos individuos.

Sarah Stroumsa ha puesto de manifiesto la centralidad del término *fiṭra* en la descripción del desarrollo intelectual y espiritual del Viviente, un término coránico (*fiṭrat Allāh*, Corán 30, 30) que indicaría un conocimiento innato de Dios previo a la educación en una religión concreta. También alude a un rasgo o potencial innato: disposiciones innatas. Ibn Tufayl ensayaría una interpretación intelectualista del término: “rather than a levelling feature, equally found in all people, it underlines [...], the inborn difference between different intellects” (Stroumsa, 2021: 25). Hayy, sin embargo, cree en el *natural benéfico de todo hombre* y en la *capacidad intelectual igual en todos*, y con esta confianza viaja a la otra isla. Siguiendo la recomendación de Absal, se dirigirá solo a un grupo determinado, los *iniciados*, amigos de Absal, es decir, dados como él a la reflexión y a profundizar en el sentido, más inteligentes y perspicaces que la mayoría y deseosos de la verdad (Ibn Tufayl, 2003: 111). Pero estos iniciados serán el verdadero obstáculo, no el pueblo, ni el estamento religioso ni el poder, como podría esperarse. Del pueblo no se dice nada, tampoco de los *mutakallimies* o teólogos. Y Salaman, que se ha convertido en el “jefe y príncipe de esta isla” y considera “ilícito el retiro” (Ibn Tufayl, 2003: 110), condena ni impide los discursos del Viviente. Ibn Tufayl no nos dice quiénes son exactamente los destinatarios de los discursos, qué grupo social es este de los iniciados. Solo sabemos que son amigos de Absal. Y por ello los suponemos abiertos al conocimiento, bien dispuestos a las interpretaciones y a pensar y dialogar en general. Nada más lejos de la realidad. Los discursos generan gran turbación en los iniciados: “apenas se elevó un poco sobre el sentido exterior y comenzó a describirles [verdades] contrarias a las

que antes habían entendido, se apartaron de él” (Ibn Tufayl, 2003: 111). Los discursos de Hayy los ponen en la tesitura de cuestionarse y cuestionar, de clarificar sus convicciones y sus acciones.

Hayy acaba convenciéndose de que “hablarles por el método de la verdad desnuda no era posible” (Ibn Tufayl, 2003: 111). Por ello decide regresar a su isla y dejar las cosas como estaban, no sin antes calmar los ánimos y recomendarles continuar con el islam que prefieren y con la negligencia que a partir de ahora practicarán a sabiendas: “les recomendó observar rigurosamente los preceptos tradicionales y las prácticas exteriores, profundizar poco en las cosas que no les importasen, creer con facilidad las [verdades] oscuras, apartarse de las herejías y de las pasiones, imitar a los antepasados virtuosos y huir de las novedades” (Ibn Tufayl, 2003: 112).

Ibn Tufayl no nos relata el *contenido* de las conversaciones con los iniciados, qué les transmite, ni qué les atemoriza *exactamente*. Ni sabemos tampoco qué *estilo* utiliza para dirigirse a sus oyentes, si les habla ya en términos filosóficos, místicos, religiosos... Absal es el único capaz de dialogar con Hayy sin sentirse amenazado, pero no por ello abandonará la vida que ha elegido, ni sus convicciones. Uno y otro ponen en práctica más bien lo que recomendaba Ibn al-Muqaffa a quien quisiera tener una visión mejor y más completa de la existencia: ahondar en “los diversos aspectos de la religión sin dejar de mantener tus principios” (2018, p. 65).

Lo único que sabemos con certeza de toda esta situación son *las cosas que le habían producido admiración* a Hayy al conocer las ideas de la otra isla de la mano de Absal. Por *estas cosas* decide precisamente viajar allí: a) Por qué el Profeta se sirvió de alegorías y se abstuvo de “descubrir claramente la Verdad” (Ibn Tufayl, 2003: 109). b) La elección del Profeta de unos preceptos y prescripciones rituales, sin centrarse, por ejemplo, en que no son necesarias las riquezas ni tampoco un sustento más allá de lo mínimo. Pero todo esto no son temas menores. Hayy pone en cuestión la *normalidad* en la que viven los iniciados. Cuestiona las bases de la organización social, señas de identidad del islam, algunos de sus pilares y algunas penas legales,

pero también la franqueza del Profeta. Más aún: “Veía las disposiciones de la ley [...], como la limosna ritual en su varias clases, las ventas, la usura, las penas dictadas por la ley o dejadas a la apreciación del juez, y todo le parecía extraño, a la vez que lo hallaba inútil, y entre sí decía que, si los hombres comprendiesen [...], se apartarían seguramente de cosas inútiles, dirigiéndose solo a la Verdad y prescindiendo de todas [las leyes citadas]; nadie tendría propiedad privada por la que hubiera de pagar limosna legal, o por cuyo hurto se hubieran de cortar las manos[al ladrón], o cuyo robo público hubiera de castigarse con la pena capital” (Ibn Tufayl, 2003: 109). La religión convencional, en este caso el islam, aparece como un relato fabricado y un conjunto de prácticas y de legislación diseñado para quienes son incapaces de pensar la existencia ‘en su realidad’. Esta última expresión ya aparece entre las definiciones que al-Kindi había recogido sobre la filosofía: “conocimiento de las cosas en su realidad” (1986: 46). Hayy iría más allá de la filosofía organizada, pues evoca, con su experiencia, una práctica filosófica más radical y originaria. Una verdad todavía más desnuda.

En la obra de Ibn al-Nafis *al-Risala al-Kamiliyya fil-Sira al-Nabawiyya*, la *Epístola de Kamil sobre la biografía del Profeta*, también denominada *El libro de Fadil ibn Natiq*, tendríamos una “novela teológica” (Ibn al-Nafis, 1968: 28) escrita un siglo después de la de Ibn Tufayl e inspirada en ella. El personaje Ibn Natiq relata cómo Kamil se desarrolló como teólogo autodidacto, en este caso respecto al islam. En un momento de la historia Kamil se pregunta por los atributos divinos que debería transmitir el Profeta y considera vital que no parezca que este oculta algo y que lo que transmita el receptor pueda imaginarlo sin dificultad: “would not make it clear that there is behind all that something which he had concealed, and he would not oblige men (to believe) something of which they could not easily become aware and which they could imagine only with difficulty” (Ibn al-Nafis, 1968: 56). El hombre corriente no estaría preparado para ir mucho más allá de la información que le ofrecen los sentidos. Pero ¿qué pasa con los instruidos? La situación también sería similar a la

que había relatado Ibn Tufayl: “if they made a (special) study to understand them they would become confused and bewildered” (Ibn al-Nafis, 1968: 56). Ese tipo de estudios más profundos les impediría incluso que se ocupasen de buscar un sustento para vivir y de cumplir con sus obligaciones. Y algo más preocupante: “the harmony of them all would be destroyed” (Ibn al-Nafis, 1968: 56). En prevención de esta situación, el Profeta no ha de entrar en pormenores. Sin embargo, dejará traslucir que habría una explicación detallada y utilizará alegorías y alusiones para, precisamente, no omitir esos detalles esenciales. Tales alegorías y alusiones tendrán una función adicional para la élite del conocimiento: “to make the select ones understand all the details” (Ibn al-Nafis, 1968: 56). El resto de los oyentes se quedarán en el sentido externo, que es el que pueden asimilar. Por ejemplo, respecto al más allá: “he cannot represent the life to come as spiritual” (Ibn al-Nafis, 1968: 57). De nuevo porque los intelectos corrientes no serían capaces de apreciar los placeres y dolores intelectuales. Una promesa de vida enteramente espiritual no sería deseable para el hombre corriente: “if they were told: ‘If you do those things, you will be transferred to a place where you will eat appetizing meals, and have splendid sexual intercourse, where there are streams of wine, honey, and so forth’, that would be quite different” (Ibn al-Nafis, 1968: 57). Y tampoco habrá de representarles una vida futura como solamente corporal, ya que un cuerpo sin alma sería como un trozo de madera. Es esencial que la presente como otra unión de cuerpo y alma. En cuanto a los cinco pilares del islam, para Kamil son sobre todo *instrumentos diseñados por el Profeta* para asegurar y reforzar la *permanencia y pervivencia de la última de las profecías*: el islam. Ibn Tufayl había ido más allá porque cuestionaba más abiertamente precisamente todo este constructo mediador y hasta la legislación que habría emanado del islam. En la obra de Ibn al-Nafis los castigos y el sistema legal son necesarios porque los individuos no se conducen por el conocimiento: necesitan estar sometidos a un poder que los obligue. En el caso de Ibn Tufayl, la *propiedad privada* sería la razón última que llevaría al ser humano a cometer excesos.

En *El filósofo autodidacto* es patente el fracaso del sabio en la sociedad y cómo se escenifica el temor a cuestionar la propia forma de vida y las convicciones. Al-Kindi había intentado, como ha señalado Tornero (1992), pilotar el paso de un paradigma religioso a uno filosófico. Al-Farabi creyó posible la ciudad ideal presidida por un filósofo-califa o viceversa, o al menos por un gobierno colegiado con presencia irrenunciable de la filosofía. Avempace, que ya no cree en esta utopía del conocimiento, llama 'brotes'

a unos individuos atípicos en las sociedades. Son solitarios y como extranjeros en su sociedad. Los brotes reconocen las nuevas doctrinas; piensan ideas distintas y rompen con el *taqlid* o imitación de la tradición, y abren el *ijtihad* o esfuerzo intelectual ante nuevas realidades de aplicación del islam. El Viviente parece uno de estos brotes. No encaja en ninguna ciencia concreta ni en un saber determinado. E Ibn Tufayl nunca hace referencia a la ciencia o al saber capaz de reunir lo que despliega en su historia.

## 7 Consideraciones finales

En la época clásica se optó por buscar fuera las soluciones que necesitaban, haciendo circular y aplicando el patrimonio material e inmaterial de las culturas del presente y del pasado. Ibn Tufayl pone el valor y la innovación en el individuo. El reformismo árabe del XIX vuelve a soñar con la ciudad del islam crítico y autocrítico, pero acabó atrincherándose mayoritariamente en la distopía de resucitar un islam puro para buscar en él, en la religión, recetas para todo. Pareció olvidar, dio la espalda, al potencial subversivo de su tradición (*turath*) no religiosa. En el siglo XIX también, en la época en la que el reformismo musulmán reconsidera qué hacer con su propio pasado, en el contexto occidental Nietzsche está cuestionando en sus *Intempestivas* aproximaciones al pasado que son enfermizas. Y también advierte contra la vehemencia con la que el joven suele criticar una postura. El joven rechaza todo lo

que no puede “amar en bloque” (Nietzsche, 2014b: 317). Pero este prejuicio desactiva cualquier “pensamiento productivo” (Nietzsche, 2014b: 317). A esta actitud Nietzsche opone un tipo de *justicia* y a una *voluntad mejor* capaz de seleccionar los aspectos buenos y fuertes del otro, reconocer su esfuerzo y “promover el desarrollo de cuanto es incompleto y en devenir” (2014a: 256). A partir de aquí Nietzsche afirma que sería posible cultivar un *nuevo sentimiento* capaz de acoger con responsabilidad todas las épocas, un nuevo sentimiento de humanidad (2014c: 853-854). Y Jaspers (2023) afirmaba que los filósofos y otros hombres representativos nos ofrecen experiencias de lucidez que favorecen la grandeza. La grandeza esclarece la existencia y sus límites. Por ella también entendemos lo que hace al ser humano mejor y nos hace partícipes *de un especial respeto por lo humano y sus posibilidades*. Para Jaspers, la grandeza es una *garantía contra la nada*. La historia de Ibn Tufayl podría considerarse un ejercicio de este tipo y requerir, como la filosofía en el mundo árabe-islámico la justicia que evoca Nietzsche.

Como ocurre generalmente con las historias, la de Hayy no se deja reducir a una única interpretación. Y su carácter de clásico convierte su mensaje en una fuente constantemente renovada e inagotable. En este trabajo hemos pretendido visibilizar algunos de sus aspectos al respecto. Ibn Tufayl nos propone presenciar el desarrollo natural del pensamiento en acción y en general una fenomenología de la racionalidad, antes de las disciplinas, las religiones, las autoridades, las escuelas, etc. Naturaliza la investigación, la indagación y el uso, sin límites, de todo ello y sin que sea patrimonio exclusivo del sabio. *El filósofo autodidacto* amplía el concepto de racionalidad más allá del ideal demostrativo que acariciaban los filósofos. Ibn Tufayl rinde homenaje a las facultades humanas. Se naturaliza el sufismo como técnica de autoperfección y de transformación, y como parte del proceso de la investigación sobre la subjetividad humana, la existencia y el cosmos. A través de los distintos personajes de la obra y de su propia incursión con pasajes religiosos, Ibn Tufayl visibiliza un islam plural y una espiritualidad en devenir. Hay también un claro

reconocimiento de la pluralidad social: son válidas las posiciones de Absal, de Salaman, de los iniciados.

Pero Ibn Tufayl también pone en juego otros elementos que generan cierto desasosiego y que van más allá de su historia: la insuficiencia y la impotencia de la palabra para retener, probar o divulgar lo inusual o lo diferente. Y también cierta condición trágica en la tarea misma del pensar: sin ‘perder’ lo más cercano y sin la objetivación no habría sido posible el encuentro provechoso con Absal, ni se hubiese planteado la misión a la otra isla. Y es a través de la *separación de las cosas* como se construye el mundo paralelo del pensamiento y se ahonda en la subjetividad y en el discurso interior. Sin esa separación tampoco sería posible concebir ni dignificar la existencia construyendo un mundo intelectual paralelo para otorgarle sentido. Ibn Tufayl también escenifica que aterra la verdad, como les ocurre a los sabios acomodados que representan los iniciados de la otra isla.

María Zambrano afirma que una isla evoca el residuo prodigioso de un mundo mejor y una armonía, una edad en la que “ninguna palabra había sido aún prostituida” (Zambrano, 2016a: 34). Y también nos dice que ha existido un tipo de filosofía, la *más venerable*, que pretendió *afirmar las cosas y sostener el mundo* (Zambrano, 2015a: 768). *El filósofo autodidacto* parece evocar la dialéctica entre filosofía y poesía de Zambrano y recrear el saber sin nombre al que alude la autora: una filosofía antes de la filosofía y de su vanidad y una espiritualidad antes de la religión. Quizá resida aquí la sabiduría oriental del título de la obra de Ibn Tufyal. María Zambrano se refiere también a la pérdida o adulteración del *espacio vital*, aquel que antecede a todos los otros: “donde entramos en contacto con la realidad y en el que nos hacemos visibles y presentes para nosotros mismos” (2015b: 68). Hay también aquí una primera definición del pensar como diría la autora: “«descifrar lo que se siente», dirigida hacia la universalidad o en vistas a la universalidad” (2014: 482). La experiencia de Hayy parece muy próxima a la *piedad hacia el espacio vital*: “la toma de contacto, indefinible [...]. Y esto inefable [...] más bien se parece a un

espacio, a un espacio vital donde vivimos, nos movemos y llegamos a ser” (Zambrano, 2003: 52). La “piedad es acción porque es sentir, sentir «lo otro» como tal, sin esquematizarlo en una abstracción” (Zambrano, 2020: 255).

Al-Farabi había mostrado que la filosofía necesitaba de la poesía, es decir, de la representación y de la concepción de la verdad que se da en la literatura gracias al potencial de la imaginación. Y ello para visualizar un concepto o un ideal, para mover hacia una virtud o para disuadir de un comportamiento. Esta técnica es la que permite la novela filosófica de Ibn Tufayl. Al-Farabi había puesto en valor en el islam el poder universal de la imagen: “[C]on la excelencia en poder evocar imágenes se pretende excitar en el alma del oyente el deseo de lo imaginado y huir de ello, o tender hacia ello o aborrecerlo, aunque no haya asentimiento. La excelencia en evocar imágenes es empleada en lo que causa indignación y satisfacción, miedo y confianza, en lo que aplaca o endurece el alma, y en las restantes afecciones del alma” (al-Farabi, 2008: 193).

En las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* se exhorta al individuo a que *despierte, reflexione y comprenda* (Ijwān al-Ṣafā’, 2006: 191). Debe despertar de la ignorancia, pero también de la negligencia (Ijwān al-Ṣafā’, 2018: 98). Para ello no es suficiente con adquirir conocimientos. Se necesitan otras disposiciones: “que se abran los corazones, se ensanche el pecho y se iluminen las inteligencias” (Ijwān al-Ṣafā’, 2006: 191). En la *risala* andalusí se abunda en esta idea, a tenor del valor que se da a la duda y a la lucidez, citando a Algazel: “aunque estas palabras no tuviesen otra virtud que la de hacerte dudar de tus propias convicciones heredadas, tendrían ya utilidad suficiente” (Ibn Tufayl, 2003: 39). *El filósofo autodidacto* tendría esta misma virtud.

Ibn Tufayl acaba enviando su carta no solo al “hermano sincero”, como nos había dicho, sino también “a los hombres dotados de penetración, que, sin detenerse en la corteza de los problemas, profundizan [...] y «de aviso a todo hombre que tiene corazón, que escucha y que ve»” (2003, p. 42). No pretende transmitir una “doctrina sumaria, impuesta por la autoridad de un maestro” (Ibn Tufayl, 2003: 41), ni que las

palabras se acepten por amistad y cariño. Se exige del destinatario, que hoy es el lector, disposición para emprender un régimen de vida que solo puede ser personal, y trabajar para su consecución. Paradójicamente, la etiqueta de “pensamiento”, con la que se ha querido denostar la filosofía en el islam, es la que ofrece de entrada un espacio de más libertad. El pensamiento no se ajusta a escuelas y no atiende a patentes ni a vetos. Parece más idóneo para afrontar la pluralidad y la complejidad, incluso para asomarse, mejor que los iniciados de la isla, a la crisis de las convicciones. Resulta iluminador y da que pensar que obras de periodos teocéntricos y tan lejanos al nuestro sean tan hospitalarias. Releer *El filósofo autodidacto* como quería Ibn Tufayl, como si fuésemos ese hermano sincero o esos hombres dotados de corazón, puede ser un buen ejercicio para asomarse a la filosofía en el islam, para evocar otros comienzos, pero también para acercarnos, con esa *mejor voluntad* de Nietzsche a su diversidad.

## Referencias.

- Abu Zayd, N. H. (2012). Religiones: de la fobia al entendimiento. En G. Martín Muñoz y R. Grosfoguel (eds.). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos anteislámicos* (pp. 11-34). Madrid: Casa Árabe-IEAM.
- Adamson, P. (2018). *Philosophy in the Islamic World*. Oxford University Press.
- Al-Kindi, (1986). Sobre la filosofía primera, Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda (trads.). En *Obras filosóficas de al-Kindī* (pp. 46-87). Madrid: Editorial Coloquio.
- Al-Farabi, (2008). Artículos de la ciencia política, Rafael Ramón Guerrero (trad.). En *Abū Nasr al-Fārābī. Obras filosóficas y políticas* (pp. 161-228). Madrid: Trotta.
- Allawi, A. (2020). Pathways to Modern Islam. In Nawab Mohamed Osman, M. (ed.). *Pathways to Contemporary Islam. New Trends in Critical Engagement* (pp. 27-48). Amsterdam University Press.
- Al-Yabri, M. A. (2006). *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún: lecturas contemporáneas*. Trotta.
- Arkoun, M. (2002). *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Saqi Books in

- association with The Institute of Ismaili Studies.
- Arlig, A. W. (2024). *Medieval Philosophy: A Contemporary Introduction*. Routledge. Taylor and Francis.
- Ben-Zaken, A. (2011). *Reading Ḥayy Ibn-Yaqẓan. A Cross-Cultural History of Autodidacticism*. The Johns Hopkins University Press.
- Brague, (2013). *Mitos de la Edad Media. La filosofía en el cristianismo, el judaísmo y el islam medievales*. Granada: Editorial Nuevo Inicio.
- Brentjes, S. (2018). *Teaching and Learning the Sciences in Islamicate Societies (800-1700)*. Turnhout: Brepols.
- Conrad, L. I. (ed.). (1996). *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓan*. Leiden: Brill.
- Corbin, H. (2000). *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta.
- Cotesta, V. (2021). *The Heavens and the Earth: Graeco-Roman, Ancient Chinese, and Medieval Islamic Images of the World*. Leiden: Brill.
- Fierro Bello, M. (2020). Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān: An Almohad Reading. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 31(4), 385-405.
- Forcada, M. (2022). Scholarly communities dedicated to the sciences in al-Andalus. In Sonja Brentjes (ed.). *Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies. Practices from the 2nd/8th to the 13/19th Centuries* (pp. 608-621). London, New York: Routledge.
- Griffel, F. (2021). *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. Oxford University Press.
- Gutas, D. (2018). "Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach". In Abdelkader Al Ghouz (ed.). *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century* (pp. 13-65). V & R Unipress, Bonn University Press.
- Hughes, A. W., Robinson, J. T. (eds.) (2019). *Medieval Jewish Philosophy and its Literary Forms*. Indiana University Press.
- Hyman, A. (1998). Medieval Jewish Philosophy as Philosophy, as Exegesis, and as Polemic. En J. A. Aertsen y A. Speer (Eds.), *Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages?* (pp. 245-256). Berlín: Walter de Gruyter.
- Ibn al-Muqaffa (2018). *Ética y educación para políticos*, Margarida Castells Criballés y M. Luz Comendador (trads.). Madrid. Editorial Verbum.
- Ibn al-Nafis (1968), *The theologus autodidactus*. Oxford Clarendon Press.
- Ibn Tufayl, Muhammad b. Abd-al-Malik (2003). *El filósofo autodidacto = Risala Ḥayy ibn Yaqẓan fī asrar al-hikma al-masriqiyya*. Madrid: Trotta.
- Ijwān al-Ṣafā' (2006). *La disputa entre los animales y el hombre*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Ijwān al-Ṣafā' (2016). *Epistles of the Brethren of Purity. On Companionship and Belief. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 43-55*. Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies.
- Ijwān al-Ṣafā' (2018). *Epistles of the Brethren of Purity. On Composition and the Arts. An*

- Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 6-8*. Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies.
- Ijwān al-Safā' (2024). *Epistles of the Brethren of Purity. On Ethics and Character Traits. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 9*. Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies.
- Jaspers, K. (2023). *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús. Vol. 1*. Madrid: Tecnos.
- Kaukua, J. (2020). Post-Classical Islamic Philosophy - A Contradiction in Terms? *Nazariyat* 6(2), 1-21.
- Kukkonen, T. (2014). *Ibn Tufayl. Living the Life of Reason*. Oneworld.
- Nietzsche, F. (2014a). *Humano demasiado humano I. Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014b). *Humano demasiado humano II. Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014c). *La gaya ciencia. Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.
- Lenzi, S. (2016). Ibn Tufayl e l'eredità del filosofo autodidatta. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 23, 165-185.
- Strickland, L., Wang, J. (2023). Racism and Eurocentrism in Histories of Philosophy. *Open Journal of Philosophy*, 13(1), 76-96.
- Ramón Guerrero, R. (1985). Ibn Tufayl y el siglo de las Luces. La idea de razón natural en el filósofo andalusí. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 5, 53, 53-58.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8585110053A>
- Rudolf, U. (2022). Evaluating the past: scholarly views of ancient societies and their sciences. In Sonja Brentjes (ed.). *Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies. Practices from the 2nd/8th to the 13/19th Centuries* (pp. 221-229). London, New York: Routledge.
- Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of the European Renaissance*. Cambridge, London: MIT Press.
- Stroumsa, S. (2021). The Makeover of Ḥayy. Transformations of the Sage's Image from Avicenna to Ibn Ṭufayl. *Oriens*, 49, 1-34.
- Tornero Poveda, E. (1992). *Al-Kindī. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*. Madrid: CSIC.
- Tornero Poveda, E. (1996). La filosofía andalusí ante el sufismo. *Al-Qantara*, 17(1), 1-17. <https://doi.org/10.3989/alqantara.1996.v17.i1.538>
- Vural, M. (2023). Is Islamic Philosophy an Authentic Philosophy? *Eskiyeni* 51, 960-976.
- Zambrano, M. (2003). *Unamuno*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Zambrano, M. (2014). *Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990). Obras completas VI*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2015a). *Filosofía y Poesía. Obras completas. Vol. I*. Barcelona: Galaxia

Gutenberg.

Zambrano, M. (2015b). *Unamuno*. Barcelona: Penguin Random House.

Zambrano, M. (2016a). *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor. Obras completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Zambrano, M. (2016b). *El pensamiento vivo de Séneca. Obras completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Zambrano, M. (2020). *El hombre y lo divino*. Madrid: Alianza Editorial.

## DOSIER

Dar marcha atrás en un paraíso perdido es,  
siempre que se quiere, un paraíso conquistado

To return to a lost paradise is,  
provided one so wishes, a paradise regained

Soirfe Juanita Paez Requena  
Universidad Complutense de Madrid  
soirfepa@ucm.es

Recepción: **19/02/2026** – Aprobación: **19/04/2026**

DOI.

## Resumen

Clara Campoamor (1888-1972), concibe la historia como un espacio de repetición crítica y posibilidad de corrección, idea que atraviesa su vida y su obra. Como ella misma afirmaba, «*La historia gusta de repetirse a sí misma...*», su experiencia del exilio tras la guerra civil española constituye un punto de inflexión desde el que reformula su pensamiento político y feminista: una vivencia marcada por la pérdida, pero también por la oportunidad de revisión y renovación intelectual.

El exilio simboliza para Campoamor un “paraíso perdido”, entendido como la ruptura con los ideales republicanos en los que había confiado. En textos como. En obras como *El voto femenino y yo: mi pecado mortal* (1935) y *La revolución española vista por una republicana* (1937), desarrolla una autocrítica que revela los límites de los proyectos políticos progresistas respecto a la inclusión real de las mujeres, articulando la noción de “pecado político” como expresión de un proceso de duelo y toma de conciencia.

Desde Argentina, esta distancia histórica y geográfica le permite “dar marcha atrás” para reinterpretar críticamente los mitos fundacionales del imaginario occidental. A través de una lectura feminista, resignifica figuras como Eva y Lilith y utiliza el Diluvio Universal como alegoría de renacimiento moral y político. Esta renovación discursiva se manifiesta tanto en sus colaboraciones periodísticas como en su correspondencia, donde se observa una voz intelectual en constante transformación, y en su correspondencia inédita, que refleja una conciencia política en constante evolución y una atención permanente al poder del discurso desde el margen político. El ‘paraíso conquistado’ no representa un cierre, sino una metáfora activa que atraviesa escritos narrativos impregnados de lirismo y reflexión política, así como colaboraciones periodísticas que contribuyen a la construcción de la figura feminista de Campoamor.

**Palabras clave:** España republicana, mitos patriarcales, feminismo transfronterizo, exilio.

**Abstract**

Clara Campoamor (1888–1972) viewed history as a space for critical repetition and the possibility of correction, an idea that runs through her life and work. As she herself stated, ‘History likes to repeat itself...’, her experience of exile following the Spanish Civil War marked a turning point from which she reformulated her political and feminist thinking: an experience marked by loss, but also by the opportunity for intellectual review and renewal.

For Campoamor, exile symbolised a ‘paradise lost’, understood as a break with the republican ideals in which she had placed her trust. In texts such as. In works such as *El voto femenino y yo: mi pecado mortal* (1935) and *La revolución española vista por una republicana* (1937), she develops a self-criticism that reveals the limits of progressive political projects regarding the genuine inclusion of women, articulating the notion of “political sin” as an expression of a process of mourning and self-awareness.

From Argentina, this historical and geographical distance allows her to “take a step back” in order to critically reinterpret the founding myths of the Western imagination. Through a feminist lens, she reinterprets figures such as Eve and Lilith and uses the Great Flood as an allegory of moral and political rebirth. This discursive renewal is evident both in her journalistic contributions and in her correspondence, where an intellectual voice in constant transformation can be observed, and in her unpublished correspondence, which reflects a constantly evolving political consciousness and a constant focus on the power of discourse from the political margins. The ‘conquered paradise’ does not represent a conclusion, but rather an active metaphor that runs through narrative writings imbued with lyricism and political reflection, as well as journalistic contributions that contribute to the construction of Campoamor’s feminist persona.

**Key words:** Republican Spain, patriarchal myths, cross-border feminism, exile.

## 1. Introducción.

Clara Campoamor (1888-1972) nació en Madrid y, tras enfrentar dificultades económicas desde su infancia, se convirtió en una de las voces feministas e intelectuales más destacadas de su época. Formada como maestra y jurista, y activa como periodista y política, Campoamor defendió el sufragio femenino y la igualdad de género en un contexto en el que las mujeres permanecían marginadas de la esfera pública y de los espacios de poder institucional (Nash, 1999). Su lucha no solo cuestionaba las normas sociales que relegaban a la mujer, sino que también desafiaba los límites de la democracia española de su tiempo, evidenciando la tensión entre los ideales de igualdad y las prácticas políticas excluyentes. Evidenciando así su concepto de “[...] el servicio femenino al servicio de los grandes dolores de la humanidad”. (Campoamor, 2019: 38).

Desde una perspectiva metodológica, el presente estudio se apoya en un enfoque cualitativo de carácter histórico-crítico basado en el análisis de fuentes primarias y secundarias. Se consideran, por un lado, los textos autobiográficos, ensayos y discursos de Clara Campoamor como testimonios directos de su pensamiento político y feminista, y, por otro, estudios historiográficos y trabajos académicos contemporáneos que contextualizan su figura en el marco de la Segunda República española y del desarrollo del feminismo en España y en exilio argentino. Privilegiando la paráfrasis analítica frente a la cita literal, salvo en aquellos casos en los que el contenido discursivo resulta especialmente significativo.

Por su apuesta por llevar un ideal democrático a la política, fue percibida como traidora por algunos de sus compañeros y, posteriormente, atacada y borrada de España durante el franquismo, convirtiéndose en un símbolo de una democracia incompleta que, sin embargo, abrió caminos de participación y visibilidad para las mujeres. Como ella misma afirmaba: “Dejad que la mujer se manifieste como es para conocerla y para juzgarla.” (Campoamor, 1935/2018: 71). Su experiencia evidencia que la igualdad formal no garantiza justicia real y subraya la necesidad de un

feminismo crítico que continúe cuestionando las estructuras de poder históricamente establecidas.

El contexto histórico en el que Campoamor desarrolló su labor estuvo marcado por transformaciones culturales y políticas profundas. Tras el derrumbe del ideal republicano, la modernidad proyectaba la ilusión de igualdad entre hombres y mujeres, pero las mujeres seguían sistemáticamente marginadas de los espacios de poder. Campoamor defendió el sufragio femenino no como un fin en sí mismo, sino como el inicio de una revolución democrática basada en justicia y equidad de género. En 1936, se vio obligada a exiliarse, consolidando su voz como referente intelectual y feminista y demostrando que lo que parecía un «paraíso perdido» podía convertirse, mediante la acción y el compromiso, en un «paraíso conquistado».

Desde 1921, Campoamor ocupó la prensa como voz crítica en defensa de los derechos de las mujeres y la transformación social, aun antes de contar con formación jurídica formal. Según ella misma, “la historia del periodismo durante la Segunda República puede interpretarse, en consecuencia, como la historia de un viraje drástico,” (Campoamor, 1935, citado en español Bouché, 2010: 48), reflejando la transformación acelerada de la esfera pública y su propia trayectoria política. Su exilio y la persistente marginación femenina, incluso tras la conquista del sufragio (1931-1933), evidencian que la igualdad formal no siempre se traduce en justicia real, subrayando la vigencia de su feminismo crítico.<sup>1</sup>

Durante su labor parlamentaria (1933-1934), participó en la Comisión de Reforma del Código Civil y en la Dirección General de Beneficencia, desarrollando una reflexión sobre la justicia social que trascendía la formación de las mujeres, incluyendo también la educación y conciencia de los hombres como requisito para una transformación auténtica de la sociedad. Su defensa del voto femenino fue calificada como un ‘pecado mortal’, expresión que adoptó para describir su propia

---

<sup>1</sup> Durante este período, España estaba bajo la monarquía parlamentaria de Alfonso XIII (1902-1931); más tarde, la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) y, posteriormente, la Segunda República (1931-1936). Tras la Guerra Civil en 1936, Campoamor se vio obligada al exilio, hasta su muerte en 1972.

lucha, evidenciando su determinación por transformar la imagen y las leyes de la mujer en la sociedad (Ruiz Ungo, 2018; Fagoaga, 2006; Scanlon, 1986).

En obras como *El voto femenino y yo: mi pecado mortal* (1935) y *La revolución española vista por una republicana* (1937), Campoamor articuló un análisis histórico, político y social matizado con su experiencia personal, revelando las contradicciones del machismo institucional y la exclusión democrática. Incluso durante su exilio en Argentina (1938-1955), su escritura se convirtió en un instrumento de lucha y reflexión, interpelando al lector y mostrando que la acción política podía continuar a pesar de las limitaciones institucionales. A partir de textos menos explorados, como sus colaboraciones en revistas argentinas (*Saber Vivir*, *Caras y Caretas*, *Chabela*), Campoamor recreó figuras míticas —como Eva, Lilith o el Diluvio Universal— y empleó recursos literarios para denunciar la exclusión estructural de las mujeres, demostrando que su feminismo crítico trascendía fronteras y contextos institucionales.

A pesar de los avances formales, la participación de las mujeres en la política institucional seguía limitada y sus derechos eran frecuentemente ignorados, evidenciando la persistencia de estructuras excluyentes. Su trayectoria evidencia que la igualdad formal no garantiza justicia real y subraya la relevancia de su acción política y simbólica como eje para comprender la transformación social y la persistencia de desigualdades estructurales en España.

En un contexto en el que aún se afirmaba que ‘el feminismo moderno ha traído más quebraderos de cabeza que beneficios’, la apuesta de Clara Campoamor era llevar su ideal democrático a la política, pero fue percibida como una transgresión. Este ‘pecado original’ no se refería únicamente a sus artículos feministas en la prensa, sino a su intento de transformar las estructuras de poder de su tiempo. Por esta intención política, fue considerada traidora por algunos de sus compañeros y posteriormente atacada y borrada de España por el franquismo, convirtiéndose en un símbolo de una democracia incompleta que, sin embargo, abrió un camino de participación y visibilidad para las mujeres.

La historia de Clara Campoamor evidencia la tensión entre los ideales democráticos y la exclusión real de las mujeres en la política española de la Segunda República y durante el franquismo. En 1936, Clara Campoamor se vio obligada a exiliarse, lo que no solo implicó una expulsión física de España, sino que también consolidó su voz como referente intelectual y feminista. Su experiencia demuestra que lo que parecía un 'paraíso perdido' podía transformarse, mediante acción y compromiso, en un 'paraíso conquistado'. A partir de esta trayectoria, surge la pregunta central de este estudio: ¿cómo puede interpretarse la lucha de Campoamor y la reescritura histórica y cultural que emprendió como una intervención crítica activa, capaz de cuestionar la linealidad del progreso democrático y revisar los relatos fundacionales de la modernidad política?

	Tema global o etapas de la lectura o distribución del contenido	
ELEMENTO CLAVE	REPRESENTACIÓN HISTÓRICA	VIGENCIA ACTUAL
Creación de un paraíso	Ideal republicano traicionado	Democracia - exclusiones
Fruto prohibido	Voto femenino (1931)	Igualdad que desafía privilegios
Expulsión	Exilio republicano - censura franquista	Reescritura como resistencia : feminismo crítico

Este contenido se organiza en tres partes. En primer lugar, se ofrece un breve recorrido biográfico y político de Clara Campoamor, contextualizando su figura en el marco de la Segunda República. En segundo lugar, se analiza su concepción del sufragio como acto fundacional y no terminal del feminismo político, a través de una lectura crítica de sus textos centrales: *El voto femenino y yo: mi pecado mortal* (1935) y *La revolución española vista por una republicana* (1937). Finalmente, se explora su producción en el exilio argentino, donde el lenguaje mítico y la prosa simbólica le permitieron una reescritura de los grandes relatos de la cultura occidental desde una perspectiva de género.

## 2. Campoamor y la aspiración de un paraíso democrático

Este enfoque permite analizar la tensión entre el ideal democrático defendido por Campoamor y las limitaciones estructurales que marcaron su carrera, marcada por cambios de posición, responsabilidades institucionales y renunciaciones personales y públicas. Se examina su figura en la España caracterizada por avances políticos y culturales.

### 2.1 Clara Campoamor: vida y lucha

Durante las décadas de 1920 y 1930, España avanzó en lo artístico, literario, científico y político, pero las mujeres seguían marginadas de los espacios de poder. En este contexto, Campoamor destacó como una de las pocas intelectuales de su tiempo, actuando desde los márgenes cuando el feminismo español apenas comenzaba a consolidarse. A lo largo de su carrera, mantuvo un compromiso con un ideal democrático y republicano que, paradójicamente, la excluía. Así, el sufragio femenino no solo significó una conquista de derechos, sino un paso decisivo hacia una democracia inclusiva y la igualdad de género.

Al analizar la formación académica y profesional de Clara Campoamor, se observa que en 1914 ingresó en la Residencia de Señoritas<sup>2</sup>, donde cursó estudios de taquigrafía y mecanografía con el objetivo de obtener el título de maestra. Esta etapa inicial, junto con su ejercicio como docente en la Escuela de Adultas de Madrid y su trabajo como traductora de francés. Posteriormente, su licenciatura en Derecho u licenciatura en Derecho la habilitó para intervenir en los primeros procesos de divorcio en España, evidenciando su compromiso con la igualdad y la justicia social. En 1917 consta su ingreso como socia del Ateneo de Madrid (n.º 9.566), con 29 años.

---

<sup>2</sup> La Residencia de Señoritas en 1914 surgió un círculo intelectual que incluía a figuras como María Domínguez, María de Maeztu y Carmen de Burgos, vinculadas a la lucha feminista. Este ambiente propició la emergencia de la “nueva mujer”: una mujer moderna e intelectual que cuestionaba los roles tradicionales y aspiraba a redefinir su lugar en la sociedad.

Si la propia autora resumió su vida con la palabra ‘sacrificio’ “Mi vida puede expresarse con una sola palabra: sacrificio” (Campoamor, 1932/2018: 315) frase que condensa tanto el dolor personal como la lucidez política que orientó sus decisiones en favor de los derechos de las mujeres. Entre 1921 y 1925, sus conferencias y debates públicos fueron recogidos por medios como *La Libertad*, *El Defensor de Albacete*, *Revista de Política Social*, *Estampa*, *Mundo Femenino* y *Heraldo de Madrid*. En ellos se evidencia tanto su temprana agudeza política como las dudas que la acompañaron desde la infancia sobre los derechos de las mujeres, incluyendo el acceso al trabajo femenino y el divorcio, recordando que el reconocimiento de derechos históricamente negados implica un acto de justicia que transforma a quienes los reciben.

Clara Campoamor fue una figura clave en la conquista del sufragio femenino en España. Como diputada desde 1931, promovió el voto para todas las mujeres en 1933, enfrentando la resistencia de una sociedad patriarcal y numerosos obstáculos políticos. Para Campoamor, la igualdad entre cónyuges era un principio fundamental (Lizárraga Vizcarra & Aguilera Sastre, 2021: 206). Su labor se extendió a foros nacionales e internacionales, participando en partidos y asociaciones cívicas. A pesar del exilio y la censura, siguió defendiendo la igualdad como base de una democracia inclusiva, en la que la mujer contribuye de manera transformadora junto al hombre.

Poco después, Campoamor se convirtió en la primera mujer en intervenir en las Cortes y en la Sociedad de Naciones, así como en la primera mujer en pronunciar un discurso feminista en una universidad española en 1925, tras su ingreso como estudiante. Cofundó la *Asociación española de la mujer universitaria*, *La federación Internacional de Mujeres de Carrera jurídica* y el *Instituto Internacional de Uniones Intelectuales*. Desde la mirada del presente, se puede considerar que su acción política y social construyó, paso a paso, un espacio de igualdad y justicia comparable a un

‘paraíso terrenal’ de una justicia restaurativa en oportunidades históricamente negadas a las mujeres.

Como señala Andrée Cothis, (citada por Aguilera Saste y Lizárraga Viscalla 2021: 369), “Clarita no muestra ninguna amargura. Es un rostro vivo y delicado, coronado de cabellos apenas tocados por la plata, un rostro bien conocido en París en el medio feminista”<sup>3</sup>. Campoamor buscaba hacerse visible en espacios de poder, influyente, reconocida y, sobre todo, respetada, sin necesidad de ostentar autoridad formal, logrando su presencia mediante el sacrificio personal y una intensa labor mediática que la ayudó a consolidar su visibilidad en espacios menos impensados.

El 13 de marzo de 1930, Campoamor fue elegida secretaria tercera de la Junta de Gobierno del Ateneo, convirtiéndose en la primera mujer en ocupar ese cargo. Algunos sectores la vincularon entonces con la masonería. Un año después, se convirtió en la segunda mujer en acceder al Parlamento español. Esto la puso en contacto con las élites intelectuales, principalmente masculinas, y le permitió dar conferencias junto a figuras como Miguel Unamuno. A lo largo de su trayectoria, formó parte de la *Unión Republicana Feminista*, del *Partido Republicano Radical* y, más tarde, del *Partido Socialista Obrero Español* (PSOE), del que se retiró en 1934 tras un giro conservador del partido. Esta trayectoria revela que su lucha no se limitaba al avance de los derechos de las mujeres; como ella misma confesó, perseguía “el divorcio espiritual entre hombres y mujeres.” (Campoamor, 1935/2018: 32-33). Es posible que Campoamor considerara que la libertad y la justicia en la España republicana dependieran de estos cambios, vinculando su acción con la política, la igualdad de género y los derechos femeninos.

---

<sup>3</sup> Texto original en francés

## 2.2 El coste político y personal

Clara Campoamor, diputada en 1931, es recordada por su incansable activismo y su exilio intelectual. En 1933 logró el voto femenino en España, un triunfo que se convertiría un 'fruto prohibido' que simbolizó la igualdad política y desafió los privilegios tradicionales. Esta conquista fue la piedra angular de un cambio social que incomodó a muchos, y que desencadenó una serie de resistencias políticas y culturales que marcaron el devenir de su carrera.

Campoamor comenzó a retirarse progresivamente del periodismo y a abandonar su lucha sufragista a partir del 28 de febrero de 1935 (como se recoge en Lizárraga Vizcarra & Aguilera Sastre, 2021: 23). Además, los investigadores señalan que un cierre de su ciclo periodístico se produjo ya el 25 de noviembre de 1933. En los artículos, por ejemplo, en *El Herald*, se evidencia su defensa del voto femenino.

Clara Campoamor declaró:

[...] recordar con satisfacción que cuando hice falta estuve en mi sitio... siento dentro de mí que cuando haga falta estaré de nuevo en mi lugar (Campoamor, 1933)

Entre 1933 y 1934, Clara asumió la dirección de Beneficencia y orientó su vocación hacia el servicio público. Sin embargo, esta etapa también antecedió el inicio de su declive político y comienza las amarguras. Diversas asociaciones feministas y espacios intelectuales en los que participaba fueron clausurados por el avance del autoritarismo. De igual modo, los periódicos en los que colaboraba, como *La Tribuna* o *El Tiempo*, fueron silenciados o sometidos a censura. Su exclusión se produjo tanto en el plano político como en los espacios mediáticos que previamente habían servido de plataforma para sus ideas.

Para dar cuenta a este proceso, en 1935 publicó su obra más emblemática, *El voto femenino y yo: mi pecado mortal*, un libro autobiográfico en el que reconstruye los acontecimientos vinculados al debate parlamentario sobre el sufragio femenino. Lejos de ser solo una crónica política, la obra funciona como un manifiesto personal, transformando «el yo pecador y la culpa» en un acto de resistencia feminista. A lo

largo de sus páginas Campoamor responde a las críticas recibidas y reafirma su compromiso con la emancipación de la mujer española, al tiempo que reflexiona sobre la paradoja de haber sido marginada políticamente por la misma causa que constituyó su principal legado.

Al salir de España en 1936, permanece un tiempo escondida en Francia; luego se refugió en Suiza (agosto de 1936 – febrero de 1938), donde en 1937 publicó *La revolución española vista por una republicana*, obra en la que reflexiona sobre los acontecimientos políticos que marcaron la Segunda República y la Guerra Civil. Posteriormente se trasladó a Argentina (febrero de 1938 – marzo de 1955), un período que los investigadores consideran un espacio fundamental para su producción intelectual (Federico Fernández de Castillejo, Beatriz Ledesma y Luis Español Bouché), durante el cual colaboró en revistas como *Saber Vivir*, *Chabela*, *Caras y Caretas* y *¡Aquí Está!*, se dedicó a la escritura de obras biográficas sobre figuras como Sor Juana Inés de la Cruz, Quevedo y Concepción Arenal, así como a diversas publicaciones con tintes literarios, desarrollando un análisis crítico de la realidad política y social desde el exilio. Tras el exilio y la censura, se trasladó a Suiza, donde permaneció hasta sus últimos días en 1972, continuando su defensa de la igualdad como base de una democracia inclusiva.

### 3. El fruto prohibido y patria perdida

Un tema recurrente en sus obras es la denuncia de la hostilidad que recibió por defender el sufragio femenino, incluso entre sus propias filas políticas. Como ella misma señaló: “El voto femenino era el chivo hebreo cargado con todos los pecados de los hombres...” (Campoamor, 1935: 206). Campoamor confiaba en que ‘las nuevas Evas’, o ‘las nietas de Eva’ estaban destinadas a derribar las barreras lingüísticas, culturales y políticas que se habían impuesto históricamente. Este énfasis revela tanto la percepción de un contexto adverso como su compromiso estratégico con la

transformación social a largo plazo.

De este modo, la lucha de Campoamor se presenta no solo como un empeño por el avance de las mujeres, sino también como un intento de reparar, a su manera, las heridas que esa misma sociedad le había infligido. En sus propias palabras: “El hombre dejó inactiva a la mujer, y en el pecado llevó la penitencia” (Campoamor, 2019, p. 216) y “[...] dejen de ser **sumisas penitentes**, temerosas de Dios y de sus representantes en la tierra” (*La libertad*, 2 octubre 1931, citado , Campoamor, p. 163) En su escritura, el lenguaje religioso —términos como ‘pecado’ o ‘penitencia’— no solo funciona como un espejo irónico de la redención que ella atribuye a una sociedad que convirtió la sumisión femenina en dogma hasta sus extremos más rígidos, sino que también evidencia la carga injusta que Campoamor soportó como representante y madre del feminismo moderno, al ser responsabilizada por los fracasos de los partidos políticos y de la situación social en general.

### 3.1 Del pecado mortal, al silencio político

Campoamor no concebía el feminismo como una lucha aislada al voto, sino como parte de un proyecto político integral, en el que hombres y mujeres debían unirse para construir una sociedad verdaderamente libre en pensamiento y acción. Su insistencia en el voto femenino, calificada por ella misma como su ‘pecado mortal’, revela una exclusión partidista más que un desacuerdo ideológico. Al examinar su lucha por el sufragio femenino, se plantea una pregunta incómoda: ¿seguimos, como en aquel ideal de culpabilizar, marginando a quienes exigen igualdad?, ¿se puede interpretar como un castigo por desafiar mitos ancestrales que protegían privilegios masculinos?

G. Ibáñez (2021) sostiene que, aunque Clara Campoamor no es una figura desconocida, hasta tiempos muy recientes su figura no ha comenzado a recibir la atención que merece, lo que refleja cómo su aportación personal y doctrinal al

feminismo ha sido subestimada en la historiografía española. Esta marginación se sostiene no solo en leyes, sino también en narrativas culturales que recurren a figuras simbólicas como Eva. Campoamor (1935) señalaba que las mujeres, atrapadas por la tradición y las normas sociales, vivían aisladas y limitadas, y que la minoría radical socialista, a través de Gordón Ordás, reconocía que la desigualdad de la mujer es un vínculo de la religión y de la familia, defendiendo la igualdad de derechos entre cónyuges. Al evocar la figura de Eva, Campoamor cuestiona la tradición cultural que legitimó la exclusión femenina, mostrando las raíces históricas de la opresión, una conciencia que marcó su trayectoria durante la Segunda República y su exilio tras la Guerra Civil.

### 3.1.1 Genealogía de la opresión y desencanto republicano

Esta visión crítica de la autora era un discurso sobre el ‘pecado’ de la mujer compartido entre sus compañeras, interroga el mito de la dependencia ‘natural’ de la mujer y narra una genealogía histórica de la opresión, en sus palabras: “Esta historia de la lucha de los sexos es tan vieja como el mundo.” (Campoamor, 1935/2018: 71). Conviene subrayar que la autora pronuncia este manifiesto en el contexto de un gobierno autoproclamado progresista. Campoamor vio cómo el régimen republicano que ayudó a construir el legado feminista traicionó sus principios y castigó sistemáticamente la demanda de igualdad femenina.

Así, esa mujer que ella misma representa, emerge desde las dificultades sociales como agente de progreso, no desde la asimilación al modelo masculino, sino desde la redefinición de la mujer desde su lugar en la historia. La mujer moderna del siglo XX, encarnada por Clara Campoamor, se caracterizó por su independencia económica, acceso a la educación y participación activa en la esfera pública. Magda Donato (1935) la describió acertadamente como una *self-made woman*, una mujer

hecha a sí misma, cuya vida ejemplifica el poder transformador de la educación y el esfuerzo personal.

Este enfoque también se inserta en debates coetáneos que señalan que el fruto de la transformación social de la mujer implicaba una redefinición de su papel y de su identidad. Ya en 1927, Carmen de Burgos había aludido a Gregorio Marañón — cuyas teorías sobre la ‘guerra de los sexos’ oscilaban entre el biologismo y el reformismo— para exigir una mediación equitativa entre géneros. En una investigación más reciente, Hernández Sandoica (2022) considera una transformación ‘externa y en sus modos de ser’, resultado del empoderamiento como un espacio de saber y de poder, lo que implica tanto ‘vestir y comportarse’ de manera autónoma como desafiar las normas sociales establecidas.

La lucha de Campoamor por el sufragio femenino podría verse como un enfrentamiento contra las estructuras simbólicas del patriarcado, que históricamente relegaron a las mujeres y las responsabilizaron de los ‘pecados’ de la sociedad masculina (Campoamor, 1935/2018). No obstante, reducir su acción a una ‘guerra de sexos’ simplifica su proyecto: su objetivo no era confrontar a los hombres, sino transformar la sociedad mediante la educación, la participación política y la autonomía femenina. “Se reconoce en principio la igualdad de los dos sexos”. (Constitución de 1931, citado en Barrera Velasco, 2021: 222). Esto se refleja en el propio marco legal de la época. Así, más que un conflicto entre géneros, la obra y la acción de Campoamor representan un esfuerzo histórico por dismantelar jerarquías culturales y políticas que limitaban a las mujeres, mostrando que la verdadera confrontación era con las estructuras de poder, no con los individuos.

### **3.1.2 Paradojas del sufragio y represión**

El sufragio femenino se convirtió en un fruto prohibido, cargando con los pecados de quienes temieron la transformación de la república. Las tensiones políticas de

1936 intentaron situar a las mujeres como responsables simbólicas del fracaso nacional. El sufragio femenino, aprobado en 1931, enfrentó resistencias importantes: 161 votos a favor, 121 en contra y 188 abstenciones reflejaron la ambivalencia de la sociedad ante la transformación de los roles de género. Argumentos como los de Victoria Kent sostenían que las mujeres no estaban preparadas para votar, mientras que Clara Campoamor defendió con firmeza este derecho, demostrando que su participación política era justa, necesaria y vinculada a la igualdad y la democracia. Su lucha, lejos de ser un gesto aislado, se convirtió en un ejemplo de cómo la igualdad política está inseparablemente ligada a los conflictos sociales y simbólicos de la república.

Sin embargo, pese a esta amarga ironía, el periodo republicano no fue un fracaso total para las mujeres; más allá de la represión y las contradicciones políticas, este sentó las bases de un cambio histórico. Las reflexiones de Campoamor sobre el impacto de la República en la vida de las mujeres subrayan que, aunque este periodo no garantizó una «felicidad plena», sí permitió un avance histórico que poco a poco permitiría a la mujer española dar un gran paso adelante. En palabras de Campoamor (1932, citado en Aguilera y Lizárraga, 2021b: 174).

Campoamor entendió que la presentación de la igualdad femenina como una forma de traición no era un error puntual, sino una estrategia discursiva vinculada al temor a la pérdida de privilegios masculinos. Esta lógica de control sobre las mujeres fue reforzada durante el franquismo, desde un marco ideológico tradicionalista y católico, aunque adoptó nuevas formulaciones: dejaron de ser caracterizadas como ‘pecadoras’ para ser exaltadas como ‘ángeles del hogar’. Mediante la acción conjunta del Estado y la Iglesia, se consolidó un modelo femenino centrado en la maternidad, el ámbito doméstico y la obediencia, lo que evidencia que regímenes ideológicamente divergentes compartieron el uso de los cuerpos y los derechos de las mujeres como mecanismos de control político.

La paradoja final pone de manifiesto que el sufragio femenino, posteriormente consolidado como un derecho fundamental, fue en su momento

considerado una herejía política, circunstancia que derivó en la marginación de Clara Campoamor, su principal defensora. En ese marco, ya bajo la dictadura franquista, Campoamor fue acusada de mantener vínculos con la masonería, imputación que dificultó cualquier intento de normalizar su situación política. Aunque trató de regresar a España, le resultó imposible restablecer su posición, lo que la llevó permanecer en exilio.

Cabe señalar que Campoamor había sostenido que los contextos bélicos podían abrir oportunidades para una mayor incorporación de las mujeres a la vida social y política, tomando como referencia los cambios observados tras la Primera Guerra Mundial (1914-1918). No obstante, dicha expectativa se reveló errónea en el escenario posterior a la Segunda Guerra Mundial (1939-1945): con la instauración del franquismo, muchas de las figuras progresistas y feministas, incluida Campoamor, se encontraban en el exilio, especialmente en Argentina, lo que limitó significativamente cualquier avance en materia de derechos de las mujeres en España durante los primeros años de la dictadura.

Clara Campoamor sufrió ostracismo por representar un ideal feminista y republicano. La expresión 'mi pecado mortal', que utilizó para describir su defensa del sufragio femenino, se convirtió en un estigma; sin embargo, en la actualidad se interpreta como un acto de coherencia y firmeza. Analíticamente, esta frase puede comprenderse en tres niveles: como manifestación de agencia, dado que el pronombre 'mi' evidencia la autoría y presencia de Campoamor en su acción; como categoría moral, ya que 'pecado' sitúa su defensa dentro de un marco de normas sociales y religiosas, reflejando la percepción de transgresión; y como intensificación del riesgo, porque el adjetivo 'mortal' subraya la gravedad percibida de su desafío frente al orden establecido.

En consecuencia, la expresión revela simultáneamente la resistencia individual de Campoamor y el estigma social que enfrentó por ello, constituyendo un ejemplo de cómo la lengua puede articular agencia, ética y conflicto simbólico en

el discurso histórico. Como señala Melanie Klein, quien se adentra en el conocimiento o cuestiona el orden establecido corre el riesgo de ser expulsado de algún 'paraíso', una metáfora que refleja la experiencia de Campoamor frente a la sociedad de su tiempo. Como afirma Ruiz Ungo (2018: 17): «El voto femenino, mi pecado mortal... Ese mismo pecado fue su mejor servicio a la libertad».

Campoamor no concebía el sufragio como un fin en sí mismo, sino como una herramienta para una transformación social más profunda: “una faceta de la obra de justicia y reparación social” (Campoamor, 1935/2018: 57). Regresó a Suiza cuando Argentina cayó bajo dictadura, aunque allí pudo observar avances en el sufragio. En Suiza trabajó junto a su amiga Antoniette Quinche, y allí permaneció de 1955 hasta su muerte el 30 de abril de 1972. Nunca regresó a España en vida; sus restos fueron trasladados a San Sebastián el 17 de mayo de 1972. La experiencia de Campoamor refleja cómo la búsqueda de justicia y conocimiento puede implicar sacrificios personales, un régimen que le impidió volver, pero también dejar un legado de coherencia y transformación social.<sup>4</sup>

#### **4. La conquista entre la herida y el mito**

Este apartado articula tres ejes centrales: la reinterpretación, la acción política y el contexto de producción. Durante su exilio en Argentina (1938-1955), Campoamor elaboró una de las vertientes menos exploradas de su obra, consistente en una serie de textos autobiográficos literariamente ricos, en los que conserva su sello personal, una obra marcada por su análisis crítico con dimensión política. Este discurso, que dialoga con relatos dominantes y se desarrolla en una prosa de tintes líricos, trasciende los mitos fundacionales en la tradición histórica y literaria, participando activamente en la deconstrucción de la figura femenina. Asimismo, este proyecto no

---

<sup>4</sup> Aunque sus restos fueron repatriados, su figura permaneció en gran medida olvidada en España durante muchos años. No fue hasta la transición democrática que su legado comenzó a ser reconocido públicamente en 2006.

fue un ejercicio retórico, sino una respuesta política arraigada en su experiencia y en el desarraigo político y geográfico, lo cual transformó su percepción.

Para Campoamor, la ciudad de Buenos Aires se convirtió en un territorio de memoria y objeción. El análisis de sus publicaciones y artículos publicados en exilio, junto a su correspondencia inédita, revela un sofisticado sistema interpretativo orientado a la emancipación práctica de las mujeres, tradicionalmente ancladas a relatos históricos y culturales dominantes. Sanchis Sinisterra (2012) destaca que estas narrativas históricas y culturales occidentales se han nutrido de fuentes míticas y religiosas, como la Biblia. Sin embargo, Campoamor subvierte este relato al proponer la figura de una 'nueva Eva', libre de culpa y dueña de su destino. Esta reinterpretación trasciende lo literario y adquiere dimensión política, ya que desafía las epistemologías androcéntricas que han invisibilizado las contribuciones femeninas. Campoamor vivía una tensión entre la realidad que experimentaba en Argentina y los ideales que perseguía, y sus textos buscan explorar, cuestionar y desconstruir esa contradicción.

Campoamor se inscribe en una tradición crítica que reinterpreta mitos bíblicos, como Eva, Lilith y el Diluvio Universal. La autora entendía la historia no como un registro estático, sino como un ciclo sujeto a constante revisión crítica, en sus palabras: "La historia gusta de repetirse a sí misma, quizás porque solo así puede vengarse y corregir la ligereza y despreocupación de los humanos" (Campoamor, 1935: 71). En este sentido, los textos de Clara Campoamor buscan intervenir críticamente en la historia, subvirtiendo narrativas dominantes y proponiendo nuevos referentes femeninos capaces de romper patrones de subordinación y estigmatización. Campoamor formó parte, junto a otras mujeres exiliadas como María de Maeztu, de una generación que reclamaba el derecho a reinterpretar la historia desde la perspectiva femenina. A diferencia de Eva, marcada por la culpa y silenciada, Campoamor propone la figura de la 'nueva Eva' como emblema de la

capacidad de las mujeres para transformar su propio destino en los ámbitos político, jurídico y social.

En sus escritos, Campoamor señala que, aunque las mujeres crean actuar con independencia, siempre hay una herencia cultural, histórica y emocional que las conecta con generaciones pasadas. “Hasta cuando nos hacemos la ilusión de ser independientes, alguna nieta de Eva recula el curso y el volumen de nuestros sentimientos” (Campoamor, 1933: 4). Esta frase poética subraya cómo las tradiciones patriarcales siguen influyendo en la libertad femenina, incluso cuando parece lograrse autonomía.

Debemos reconocer que Clara Campoamor fue, ante todo, una intelectual creadora. En efecto, una parte fundamental de su proyecto consistió en construir un discurso desde los márgenes, condicionado por las limitaciones materiales y políticas de su contexto histórico, que le permitían responder a las acusaciones recibidas. En sus textos emplea una retórica moral que funcionaba como estrategia discursiva. Asimismo, en sus textos Campoamor emplea una retórica moral como estrategia discursiva, lo que le permitió articular una crítica al patriarcado de manera velada: sin autodenunciarse explícitamente, infiltraba experiencias personales que subvertían los discursos dominantes.

Campoamor fue sistemáticamente juzgada, condenada socialmente y finalmente forzada al exilio por defender postulados que, aunque inicialmente aceptados dentro del debate democrático, fueron progresivamente demonizados como ideas peligrosas y subversivas. No obstante, lejos de replegarse, desarrolló una escritura de profunda carga simbólica y política, que permanece como testimonio de su compromiso con la emancipación femenina y la transformación social.

## 4.1 Escritura y perspectiva histórica

El exilio de Clara Campoamor no solo significó una expulsión física de España tras la Guerra Civil, sino también una experiencia de pérdida y aislamiento que fortaleció su compromiso feminista. Su trayectoria demuestra que ninguna liberación será completa mientras no nos atrevamos a reescribir nuestros propios mitos fundacionales que han sostenido la desigualdad.

### 4.1.1 Análisis del mito de Eva

Campoamor busca corregir la interpretación tradicional del 'pecado original' y su impacto en la voz femenina. A través de su obra, cuestiona cómo los relatos fundacionales han sido utilizados para justificar la opresión de las mujeres y silenciar sus luchas. En este sentido, propone una reinterpretación de estos mitos, destacando figuras como Eva y Lilith, esta última concebida como emblema de resistencia a la sumisión y de búsqueda de autonomía. Así, Campoamor no solo denuncia la instrumentalización patriarcal de estas narrativas, sino que también reivindica el derecho de las mujeres a una voz propia en la historia y en la sociedad. Su enfoque evidencia una conciencia profunda sobre cómo los mitos y las narrativas culturales pueden funcionar tanto como instrumentos de opresión como de liberación, cuando son reinterpretados desde una perspectiva humanista.

La reinterpretación del mito de Eva, tradicionalmente representada como objeto de culpa y subordinación, resulta especialmente ilustrativa en los textos de Clara Campoamor, quien la presenta no como culpable inicial, sino como compañera de enseñanza. En este sentido, el pecado original fue quizás el primer juicio donde solo escuchamos al acusador: según el Génesis, al desobedecer el mandato divino, Eva es expulsada del Edén. Si bien a primera vista este acto parece condenable, desde una perspectiva feminista, la 'nueva Eva' se convierte en símbolo de liberación y autonomía femenina. De manera complementaria, la serpiente, quien representa la

tentación, la desobediencia y el castigo, tradicionalmente concebida como agente del caos, adquiere un matiz ambivalente al afirmar: “vuestros ojos serán abiertos” (Génesis 3: 4-5), invitando a trascender la ignorancia y asumir responsabilidad. Simultáneamente, estos personajes —Eva, el pecado y la serpiente— funcionan como componentes de un mismo discurso crítico y subversivo.

Como sugiere implícitamente su crítica, la ausencia de la voz femenina en la interpretación del ‘pecado original’ no solo distorsionó su significado, sino que silenció las luchas femeninas. Este paradigma del ‘ángel del hogar’ idealizaba a las mujeres como figuras pasivas, justificando su exclusión mediante relatos como el de Eva, que asociaban lo femenino con debilidad moral. En sus textos, Campoamor reivindica estos derechos a través de la ‘Nueva Eva’ o ‘hijas de Eva’ (Campoamor, 1933), preguntándose en su correspondencia: ¿qué habría dicho Eva de haber podido dejar su testimonio? ¿Cómo narraría su expulsión por una decisión omnipotente que la condenó al silencio histórico? Así, no se trata de negar los fundamentos culturales, sino de demostrar cómo han sido malversados para oprimir a la mitad de la humanidad. Este posicionamiento evidencia una aguda conciencia sobre los mitos que limitaban la libertad de las mujeres de su época.

Como señala su contemporánea, María Domínguez (1933), aunque Eva incurre primero en ‘pecado’, profetiza que una mujer quebrantará la cabeza de la serpiente. Campoamor (2021: 371) ve en Eva a la mujer como compañera de enseñanza en la modernidad. Este cambio de perspectiva permite comprender la desobediencia no como un mero error, sino como un paso hacia la madurez, la emancipación y la reconfiguración del poder. Para Campoamor, la figura de Eva, quien comió del árbol y dio a Adán, simboliza a la mujer como una compañera de enseñanza en la modernidad, un papel que ella misma asumió en su tiempo, (Campoamor, 2021: 371).<sup>5</sup> De este modo, el mito se articula con el mensaje feminista y político de Campoamor, cumpliendo una función profética al transmitir un mensaje de emancipación femenina.

---

<sup>5</sup> Mito de la caída.

#### 4.1.2. Aversión al silenciamiento histórico

Si Eva fue condenada al silencio, marcada por la culpa y la docilidad de espíritu, representando así la limitación histórica de las mujeres dentro de un orden patriarcal, entonces Campoamor reconoce la importancia de los relatos fundacionales en la configuración del imaginario colectivo. Sin embargo, esta misma autora advierte que tales relatos han sido instrumentalizados por el patriarcado, sirviendo para justificar la subordinación femenina. En respuesta a esta limitación narrativa, Campoamor propone la figura de Lilith como un paradigma alternativo.

En sus palabras:

Es aquella vieja historia hebraica del Talmud que nos dice que no fue Eva la primera mujer de Adán, que la primera mujer dada a Adán, era Lilith, que se resistió a acatar la voluntad exclusiva del varón y prefirió volver a la nada, a los alvéolos de la tierra; y entonces, en la esplendidez del Paraíso, surgió Eva, astuta y dócil para la sumisión de la carne y del espíritu. (Campoamor, 1935/2018: 72).

De esta manera, Lilith se erige como símbolo de autonomía y resistencia, pues se rehúsa a someterse a Adán y elige regresar a la nada, lo que representa una libertad plena y un rechazo explícito de la opresión patriarcal. Por consiguiente, su historia evidencia que es posible construir una narrativa alternativa sobre la mujer, distinta de la sumisión y la culpa asociadas a Eva, ofreciendo así un modelo de empoderamiento que cuestiona los roles tradicionales de género.

Por otro lado, en su artículo *El gato, amigo de la mujer* (1944), Campoamor introduce un planteamiento aludiendo a un discurso bíblico alternativo sobre la construcción de la mujer; 'De la unión entre el mono y la leona nacieron los gatos'. A partir de esta imagen, la autora utiliza el Diluvio como metáfora de regeneración, proponiendo la necesidad de un renacimiento que permita la emergencia de una nueva mujer. Campoamor sugiere que es indispensable volver a empezar y

reconstruir un contrato social basado en la igualdad, lo cual se relaciona con lo que ella denomina el divorcio espiritual entre hombre y mujer.

Campoamor cuestiona la interpretación tradicional del 'pecado original' y muestra cómo los mitos condenatorios, como el de Eva, justificaron históricamente la opresión de las mujeres. Frente a ello, propone desinstrumentalizar estos relatos y ofrece alternativas, como Lilith, símbolo de autonomía y resistencia. Asimismo, utiliza metáforas como el Diluvio para evidenciar que es posible un renacimiento social, donde se reconstruya la igualdad y la voz de la mujer, denunciando al mismo tiempo la corrupción, el caciquismo y la exclusión femenina que marcaron históricamente la política española.

## 5. Búsqueda de la salvación

La construcción de una verdadera igualdad requiere reexaminar y reescribir los mitos que nos han definido del 'yo pecador' atormentado de la usura con que vienen cobrándose a la justicia humana los derechos y privilegios por los favorecidos» (Clara Campoamor, 2021: 135), El 'yo pecador' femenino refleja la internalización de un doble estándar masculino: la sociedad juzga simultáneamente la conducta de la mujer desde expectativas morales rígidas y desde la imposición de un rol subordinado, evidenciando cómo el patriarcado regula la subjetividad femenina.

Pero la correspondencia de Campoamor durante su exilio nos ofrece una visión íntima y conmovedora del costo personal que tuvo el destierro, que la llevó ciertamente a una frustración de ver truncada una vida de lucha, el pesar de una segunda 'defunción' política y social y, al mismo tiempo, la dignidad y fuerza de una mujer que, a pesar de todo, no renuncia a soñar con la justicia y el regreso, aunque sea solo a través de la palabra escrita. Su afirmación "lo que ocurre hoy en el mundo no es sino una restitución del pasado" (Campoamor, 2019: 217) porque Campoamor tenía la esperanza de que las mujeres volverían a los espacios que les eran negados.

## 5.1 Correspondencia desde el exilio

Campoamor expresa en sus misivas un dolor constante por la distancia de su país y por la imposibilidad de continuar la lucha que había iniciado con tanto empeño. La correspondencia revela su nostalgia por la ‘juventud batalladora’ que aún observa desde lejos, deseando formar parte activa de esa generación que retoma la defensa de los derechos de la mujer. A sus 70 años, su ánimo no está exento de tristeza; mantiene un espíritu combativo y esperanzado, que se refleja en la manera en que anima a María Telo sobre ‘reescribir los mitos que nos han definido’. Al mismo tiempo que la autora valora las pequeñas reformas legales que llegan desde España, aunque sean tímidas y lentas.

La misiva de cartas en la que Campoamor agradece las noticias sobre las modificaciones legales y comenta con humor sobre la justicia que ‘hasta esos almogávares comienzan a sentir la necesidad’ de reparar la situación de la mujer refleja ese doble sentimiento de ironía y esperanza. Asimismo, su carta a Gregorio Marañón, escrita desde Buenos Aires, manifiesta su angustia por la permanencia en el exilio y el sentimiento de injusticia que supone ser apartada y calumniada sin razón, una herida que no solo afectó su vida personal, sino que personifica la tragedia colectiva del exilio republicano. En las cartas, además, muestran la dimensión humana de Campoamor, evidenciando su preocupación por la situación y por mantener el contacto, la expresión sincera de su soledad y la importancia que le da a la amistad y a la comunicación como vía para sobrellevar el dolor del destierro; este sentido humano lleva lo lírico en sus textos.

Resulta particularmente revelador analizar cómo las condiciones materiales del exilio influyeron en esta producción teórica. Como señala Ledesma (2022: 286): “Lejos de sus libros y documentos, Campoamor desarrolló una extraordinaria capacidad para trabajar con lo que llamaba su biblioteca mental”. Este dato no es menor, pues explica en parte el carácter fragmentario, pero profundamente

sugere de muchas de estas reflexiones, que iban surgiendo al hilo de sus colaboraciones periodísticas y epistolares.

La reivindicación contemporánea de su figura, por autoras y autores como Ruiz Ungo, Beatriz Ledesma, Isabel Lizarraga, Juan Aguilera o Luis Español, no se limita a celebrarla como pionera del voto femenino. Estas lecturas sobre la autora en la actualidad insisten en parte en mostrar a Campoamor como una figura incómoda, incomprendida por su tiempo y muchas veces malinterpretada por el nuestro. Si bien Campoamor defendió con firmeza los derechos de las mujeres, su pensamiento no encajaba fácilmente en las corrientes feministas de su época; apostaba, ante todo, por un humanismo ético y universalista, más allá de las etiquetas partidistas o ideológicas y discursos dominantes. Posición, que hoy podríamos considerar lúcida y transversal, fue también una de las razones de su aislamiento: resultaba demasiado feminista para los conservadores y demasiado liberal para los sectores más radicales de la izquierda.

## **6. Conclusión**

La trayectoria vital e intelectual de Clara Campoamor pone de manifiesto que la historia no avanza de manera lineal ni garantiza, por sí sola, la justicia social. Su experiencia confirma que los ideales democráticos pueden convertirse en espacios de exclusión cuando no incorporan de forma real y efectiva la igualdad de género. El exilio, vivido como una expulsión dolorosa del proyecto republicano que ayudó a construir, se transforma en su obra en un lugar de pensamiento crítico desde el que revisa, corrige y resignifica los fundamentos culturales, políticos y simbólicos que sostuvieron la subordinación femenina. En este sentido, 'dar marcha atrás' no implica una renuncia, sino un gesto consciente de relectura histórica que permite convertir el paraíso perdido en un paraíso conquistado desde la palabra y la memoria.

Desde ese desplazamiento, Campoamor articula un proyecto emancipador que integra acción política, reflexión histórica y reescritura mítica. Su feminismo no se limita a la conquista jurídica del sufragio, sino que aspira a una transformación ética y cultural más profunda, cuestionando los relatos fundacionales —como los mitos de Eva, Lilith o el Diluvio— que legitimaron históricamente la exclusión de las mujeres. La reapropiación crítica de estos imaginarios le permite demostrar que la opresión no es natural ni inevitable, sino una construcción simbólica susceptible de ser revisada. Asimismo, su escritura en el exilio revela una conciencia aguda del lenguaje como espacio de resistencia y de memoria. Desde los márgenes políticos y geográficos, Campoamor convierte la pérdida en impulso creador y construye una genealogía femenina transnacional que enlaza pasado y porvenir. Su legado interpela al presente al recordar que la igualdad no es un logro definitivo, sino una tarea histórica inacabada, y que toda conquista democrática exige revisión crítica, compromiso y transmisión consciente de la memoria.

## Referencias.

- André Corthis. (1936, 15 de marzo). Clara Campoamor. *Revue des deux Mondes*, 357-?; 1 de abril, 559-560
- Barrera Velasco, P. (2021). Clara Campoamor: Periodista y feminista en la esfera pública. En J. Aguilera Sastre & L. Lizárraga Viscalla (Eds.), *Clara Campoamor. La forja de una feminista. Artículos periodísticos 1920-1934* (pp. 391-395). *Feminismo/s*. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i47.10>
- Campoamor, C. (1934, 1 de enero). La mujer en el periodismo [Entrevista de M. Bueno]. *Mundo Femenino*. <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/viewer?oid=0003837867> [Consultado: 24/11/2024]
- Campoamor, C. (2018). *El voto femenino y yo, mi pecado mortal* (2.<sup>a</sup> ed., Prólogo de B. E. Ruiz Ungo). Sevilla, España: Renacimiento – Biblioteca Histórica. (Obra original publicada en 1935)

- Campoamor, C. (2018). *La revolución española vista por una republicana* (6.<sup>a</sup> ed.; Trad. L. Español Bouché). Sevilla, España: Espuela de Plata. (Obra original publicada en 1937)
- Ibáñez, A. G. (2021). Clara Campoamor: Una republicana y feminista auténtica. *Araucaria*, (47), 211–232. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i47.10>
- Ledesma Fernández de Castillejo, B. (2022). Clara Campoamor, una lucha feminista y una voz española que no cesan en el exilio argentino. *Mediodía. Revista Hispánica de Rescate*, 5. <https://www.editorialrenacimiento.com/revista-medioidia/2865-medioidia-revista-hispanica-de-rescate-5.html> [Consultado: 16/02/2026]
- Lizarraga Vizcarra, I., & Aguilera Sastre, J. (2019). *Clara Campoamor: La forja de una feminista. Artículos periodísticos [1920–1921]*. Sevilla, España: Renacimiento – Los Cuatro Vientos
- Lizarraga Vizcarra, I., & Aguilera Sastre, J. (2021a). *Clara Campoamor. Del foro al parlamento: Artículos periodísticos (1925–1934)*. Sevilla, España: Renacimiento – Los Cuatro Vientos
- Lizarraga Vizcarra, I., & Aguilera Sastre, J. (2021b). *Clara Campoamor de viva voz: Entrevistas (1925–1936)*. Sevilla, España: Renacimiento – Los Cuatro Vientos
- San Martín Montilla, M. N. (2009). *Matilde Huici Navaz. La tercera mujer*. Madrid, España: Narcea Ediciones
- Sanchis Sinisterra, J. (2012). *Dramaturgia de textos narrativos*. Ciudad Real, España: Ñaque Editora

---

*Euphyia* es una revista especializada y arbitrada de filosofía que publica ensayos, debates, traducciones y reseñas bibliográficas. Los textos publicados no se limitan a un área o campo específico de la filosofía, y la revista acepta propuestas de publicación en español, inglés y portugués. Las contribuciones deben ser originales e inéditas, y no estar en proceso de evaluación para otra revista. Todos los artículos se someterán a un proceso de revisión por pares, siguiendo el método de evaluación doble ciego. La revista publica sus números semestralmente en formato digital y de libre acceso.

*Euphyia* es una revista especializada en filosofía, con periodicidad semestral. No se aceptan en *Euphyia* trabajos que no estén elaborados con una metodología y un contenido predominantemente filosóficos. Los textos publicados en la revista no se limitan a un área o campo específico de la filosofía, y la revista acepta propuestas de publicación en inglés. Las contribuciones deben ser originales e inéditas, y no estar en proceso de evaluación para otra revista. Los textos publicables en *Euphyia* pueden ser de cuatro tipos:

1. Artículos, cuya extensión no será superior a 35 páginas ni inferior a siete (en tamaño de letra 12 con interlineado de una línea y media).
2. Debates, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o debates publicados anteriormente en algún texto científico, preferiblemente publicados anteriormente en *Euphyia*.
3. Reseñas críticas, cuya extensión no será superior a ocho páginas ni inferior a dos.
4. Traducciones, que consistan en textos breves (no más de 40 páginas y no menos de siete) que estén libres de derechos de autor y, preferiblemente, que aún no hayan sido traducidos al español.

5. Enviar los comunicados a: [revista.euphyia@gmail.com](mailto:revista.euphyia@gmail.com)

<https://revistas.uaa.mx/euphyia>

Universidad Autónoma de Aguascalientes  
Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria.  
Aguascalientes, Ags. Mx. CP. 20100  
<https://revistas.uaa.mx>